

Paolo Vignola

Professore invitato di filosofia della tecnica e coordinatore scientifico del Diploma di alta specializzazione in Etica e Intelligenza artificiale presso la Pontificia Università Antonianum di Roma.

p_vignola@antonianum.eu

The paper aims to offer a kind of philosophical homage to Gilles Deleuze, showing not only his actuality in the present, but also and above all his untimeliness as the ability to move even against one's own epoch, in function of a future of critical thought. After a definition of the concepts of actual and virtual, the text tries to stress Foucault's famous statement on the "Deleuzian century" in order to subsequently indicate an alternative to this form of actualisation. Such an alternative, which takes its starting point from Deleuze's untimeliness and hostility towards the new philosophers, tries to indicate the path of spectrality as a possible dimension of Deleuzian thought in our present.

35

«Se il pensiero si liberasse del senso comune e non volesse più pensare se non nella punta estrema della propria singolarità? [...] Se anziché ricercare il comune sotto la differenza pensasse differenzialmente la differenza? [...] Sfuggito alla buona volontà e all'amministrazione di un senso comune che divide e caratterizza, il pensiero [...] produce un senso-evento ripetendo un fantasma».

Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*

Ormai quasi alla vigilia del centenario della nascita e al contempo del trentennale della sua scomparsa, Gilles Deleuze sembra essere più vivo che mai, soprattutto se per *vivo*, usando il suo vocabolario, non intendiamo *attuale*, bensì precisamente il contrario, ossia *inattuale* e *virtuale*. E ad essere vivo, a pena di ridondanza, è il suo formidabile e problematico vitalismo, sempre rivendicato in nome della «grande identità Spinoza-Nietzsche» (Deleuze 199, 180).

Per comprendere la posta in gioco di questa constatazione sull'essere in vita del pensiero, occorre tuffarsi senza reticenze nell'ontologia deleuziana. Nella prospettiva del filosofo francese, che riprende e risemantizza parzialmente l'elaborazione di Bergson, mentre l'attuale è una modalità di esistenza positiva nel presente, il virtuale, pur essendo altrettanto reale, è uno stato dell'essere che rimane in attesa della propria attualizzazione, senza però esaurirsi in essa. A differenza del possibile, che attende la propria realizzazione oppure la sua definitiva scomparsa, il virtuale è pienamente reale, allo stesso titolo dell'attuale. In quanto già reale, il virtuale non si "realizza", ma si attualizza differenziandosi. Mentre il possibile non è altro che una pre-visione calcolata, da cui non può sopraggiungere il nuovo, il virtuale è la dimensione ontologica da cui può scaturire l'evento così come il *novum* del pensiero. In ogni caso, attuale e virtuale si coimplicano:

La filosofia è la teoria delle molteplicità. Ogni molteplicità implica elementi attuali e elementi virtuali. Non c'è oggetto puramente attuale. Ogni attuale si circonda di una nebbia di immagini virtuali. [...] Come mostrava Bergson, il ricordo non è un'immagine attuale che si formerebbe dopo l'oggetto percepito, ma è l'immagine virtuale che coesiste con la percezione attuale dell'oggetto. Il ricordo è l'immagine virtuale contemporanea dell'oggetto attuale, il suo doppio, la sua "immagine allo specchio". Così c'è coalescenza e scissione, o piuttosto oscillazione, scambio perpetuo tra l'oggetto attuale e la sua immagine virtuale. [...] Questo scambio perpetuo dell'attuale e del virtuale definisce un cristallo. [...] L'attuale e il virtuale coesistono ed entrano in uno stretto circuito che ci riporta costantemente dall'uno all'altro (Deleuze & Parnet 2006, 163, 165).

L'attuale e il virtuale, da cui proviene la citazione, è l'ultimo scritto di Deleuze, redatto poche settimane dopo *L'immanenza: una vita...* e pubblicato postumo come appendice all'edizione di *Conversazioni* del 1996 — anche se, assieme a *L'immanenza: una vita...* e ad altri brevi saggi mai scritti, avrebbe dovuto far parte dell'ultimo progetto editoriale, *Insieme e molteplicità*, rimasto incompiuto (Dosse 2007, 536 ss). L'idea di fondo di questo breve testo di omaggio al filosofo francese consiste nel provare a fare di *L'attuale e il virtuale* non un testamento filosofico — come è stato invece recepito *L'immanenza: una vita...* [1] — ma una sorta di *pretesto* per virtualizzare la stessa attualità

[1] Cfr. innanzitutto Agamben (2005, 403), che concepisce il testo come un «diagramma testamentario».

di Deleuze e, con essa, il nostro presente. Virtualizzare, in questo caso, è allora da intendersi come il movimento inverso rispetto all'attualizzazione, per cui lo stato attuale, di Deleuze o del presente, viene problematizzato e aperto alla possibilità di accogliere un evento incontrollabile o «creare qualcosa di nuovo» (Deleuze 1999, 225). In tal senso, virtualizzare è rendere inattuale una circostanza o un pensiero, ed è perciò anche rendersi inattuali rispetto al presente, come insegna a fare Nietzsche.

A proposito del filosofo di Röcken, nella lettura che ne offre Deleuze, è la carica virtuale sul presente a rendere possibile l'inattualità o l'intempestività del suo pensiero: «Agire contro il tempo, e così sul tempo, in favore (lo spero) di un tempo a venire». [...] ma l'avvenire non è il futuro della storia, magari utopico, è l'infinito Ora, il *Nûn* che Platone già distingueva da qualunque presente, l'Intensivo o l'Intempestivo, non un istante, ma un divenire» (Deleuze & Guattari 2002, 106). Questa intempestività, che è l'orizzonte verso cui tende il presente scritto, può a sua volta essere raffigurata dall'immagine che Nietzsche offre della catena spezzata dei filosofi come l'alternativa alla storia della filosofia, la sua controscoria: «La natura scaglia il filosofo come un dardo in mezzo agli uomini, non prende la mira, ma spera che il dardo rimarrà infisso da qualche parte» (Nietzsche 1964, 433). Il destino del filosofo di essere scagliato come una freccia nella *doxa* di un'epoca, per agire contro di essa e in funzione dell'avvenire, esprime l'inattualità o l'intempestività del pensiero rispetto al suo presente, ed è questa dimensione inattuale rispetto alla nostra epoca che proveremo a rintracciare nella filosofia deleuziana.

Attualità: Il secolo deleuziano?

Vi è oggi sicuramente un'attualità di Deleuze nel campo degli studi filosofici, rappresentata dal fiorire e dal moltiplicarsi, negli ultimi quindici anni, di gruppi e reti internazionali di studio, riviste scientifiche, fanzines militanti, programmi di ricerca ispirati espressamente a Deleuze, divulgatori e diffusori, e tutto ciò ad ogni lato del mondo, a partire certamente dall'Europa, ma con maggiore evidenza nelle Americhe. Dove non sembra essere proprio all'ordine del giorno è invece nei gangli strategici dell'accademia europea, e in particolare di quella francese, per quanto il suo *Differenza e ripetizione* sia quest'anno uno dei libri per l'*agrégation* in filosofia. Comunque sia, questa attualità non si limita al campo specifico della filosofia, ma invade facilmente i territori artistici, politici, matematici e scientifici, ecologici, antropologici, giuridici o clinici del nostro presente, così come si palesa in svariati ambiti della vita quotidiana, laddove si manifestano fenomeni sociali ed esistenziali passibili di essere analizzati mediante le lenti della micropolitica e dell'assiomatica capitalista sviluppate a partire da *Mille piani*. L'attualità politica di Deleuze può essere rintracciata, sul versante della critica, nelle categorie di microfascismo, apparati di cattura, asservimenti macchinici, modulazione e controllo, le quali, se ripensate all'epoca dell'Antropocene, del platform capitalism e dell'IA, possono rivelarsi forse ancor più utili di prima; dal lato invece delle pratiche di resistenza e della sperimentazione etico politica, se i divenire minori, le linee di fuga, i concatenamenti collettivi sembrano non avere più una presa politica contagiosa in un'Europa sempre più omogeneizzata, hanno sicuramente contribuito ad animare le complicità geofilosofiche

e geopolitiche intessute con le singolarità altermondiste, i cui esempi più potenti provengono dall'America Latina e dall'Africa.

Proviamo però a porci a lato di questa attualità e a riprendere l'affermazione di Foucault secondo cui «un giorno, forse, il secolo sarà deleuziano» (Foucault 2022, 11). Saremmo sicuramente indotti a darne una declinazione diversa rispetto a quella offerta dal filosofo genealogista — o almeno diversa da quello che si è finito per intendere di questa frase. La *boutade* di Foucault, dettata da una grande ammirazione verso il suo amico ma anche ben intrisa di ironia, si riferiva al “secolo” non come la realizzazione mondiale della filosofia di Deleuze, bensì nel senso della «opinione comune contrapposta ai pochi eletti» (Foucault 2001, 233) e, di conseguenza, di un “divenire *doxa*” del pensiero di quest'ultimo. Qui risiede forse la carica maggiormente ironica del messaggio di Foucault, dato che l'operazione generale di Deleuze è sempre stata quella di una critica radicale della *doxa* interna alla tradizione filosofica dietro al buon senso e al senso comune che stabiliscono «l'immagine dogmatica del pensiero» come dispositivo di orientamento universale verso il vero — mediante la rappresentazione e il riconoscimento — e, di conseguenza, di repressione del nuovo e della differenza (Deleuze 1997). La teoria dell'empirismo trascendentale, del campo trascendentale impersonale e della sua drammatizzazione sono infatti da vedersi come l'alternativa a questa immagine dogmatica, che agli occhi di Deleuze veniva ancora incarnata dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo, nonché ratificata dalla dialettica. Temi questi presenti proprio in *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*, da cui Foucault (2022) immagina il *Theatrum Philosophicum* e prende le mosse per auspicare il «secolo deleuziano».

Cinquant'anni separano la sagace suggestione di Foucault dal nostro mondo, secondo la quale quest'ultimo avrebbe dovuto dunque esprimere sul piano dei discorsi una *doxa* deleuziana diffusa, ma tale espressione si sta realizzando in una forma più degradata rispetto a quella immaginata dal filosofo della biopolitica. Da qualche decennio si assiste all'emergere di simulacri dei concetti deleuziani, appiattiti sul *piano di concorrenza* del mercato e del marketing, che proliferano nei più svariati ambiti dell'esistenza messa a profitto. A trent'anni dalla morte di Deleuze, si può osservare perciò un'altra attualità del suo pensiero, decisamente più problematica della prima. L'ironia della sorte ci rende testimoni di una sorta di secolarizzazione *manu capitali* dei suoi concetti, e ancor di più di quelli creati con Guattari, che disinnesca il loro portato critico facendone circolare i significanti svuotati di senso o rovesciati in funzione dei nuovi orientamenti esistenziali del neoliberalismo: promozione e messa a valore delle differenze, fluidità e spazi lisci, nomadismo digitale e immanenza della rete, ibridazione uomo-macchina, solo per fare gli esempi più palesi, non sono concetti deleuziani senza essere al contempo parole d'ordine del marketing all'epoca del platform capitalism.

Spaghetti a *Minuit*

L'anticamera di questa marketizzazione del concetto era stata individuata dallo stesso Deleuze, già verso la fine degli anni Settanta, nel fenomeno mediatico dei *nouveaux philosophes*, la nuova generazione di filosofi francesi il cui obiettivo principale sembrava essere quello di denigrare e

rimuovere dalla scena le elaborazioni teorico politiche dei loro predecessori — e non a caso il filosofo di *L'anti-Edipo*, proprio perché filosofo tout court e al tempo stesso marxista impenitente, rappresentava il bersaglio più ghiotto. Obiettivo perseguito, tra gli altri, da Bernard-Henri Lévy e André Glucksmann, che agli occhi di Deleuze occupavano appunto la scena mediatica e rimuovevano ogni barlume di pensiero critico, mentre l'unico loro obiettivo era ottenere visibilità. L'attacco è stato così efferato da spingere Deleuze, caldamente appoggiato dal direttore di Les Éditions de Minuit, Jérôme Lindon, a scrivere una risposta al vetriolo in un testo-intervista pubblicato come supplemento al numero 24 di "Minuit", del maggio 1977. Nel testo, distribuito gratuitamente nelle librerie di Parigi, Deleuze descrive il fenomeno come «una sgradevole forza reazionaria» (Deleuze 2010, 107) che apre la strada al «marketing letterario e filosofico» (Deleuze 2010, 108) attraverso «il pensiero-intervista, il pensiero-conversazione, il pensiero-espresso» (Deleuze 2010, 110) e prepara il campo per quell'*assassinio della filosofia* che si produrrà durante gli anni Ottanta. Se i capitoli di *Mille piani* allora ancora in gestazione promuovevano la pop'filosofia come resistenza filosofica e politica fatta di sperimentazione concettuale, critica e creazione, la filosofia mediatica — e quindi pop in un altro senso — dei nuovi filosofi si situava chiaramente agli antipodi.

Dopo il tornante della fine degli anni Settanta, che coincideva con la pubblicazione di *Mille piani*, il marketing filosofico sembrava fare un salto di qualità, colonizzando come anticipato gli stessi concetti del libro. Dieci anni dopo, nel *Poscritto sulle società di controllo* (1990), Deleuze (1999) aveva cominciato a comprendere la modulazione delle esistenze singolari e collettive — dunque della micropolitica — in base alle necessità del mercato, e successivamente, con *Che cos'è la filosofia?*, ultimo libro pubblicato dai due autori sempre con Minuit, la diagnosi filosofico culturale si fa più amara che mai, dal momento che gli eventi si traducono in esposizioni e i concetti in prodotti: «Il movimento generale che ha sostituito la Critica con la promozione commerciale non ha mancato di intaccare la filosofia. Il simulacro, la simulazione di un pacco di spaghetti è diventato il vero concetto» (Deleuze e Guattari 2002, XVII).

Le previsioni del *Poscritto* in merito al passaggio dalle società disciplinari a quelle del controllo cibernetico, dove i cittadini diventano meri aggregati di dati o «dividuali» (Deleuze 1999, 238), hanno trovato riscontro già da una quindicina d'anni, nella misura in cui il connubio di marketing, tecnologia e finanza ha esibito quel potere di modulazione delle soggettività, e quindi della micropolitica, al cuore delle «società di controllo». Va sicuramente ad Antoinette Rouvroy il merito di aver segnalato, proprio rispetto al realizzarsi delle società di controllo come «governamentalità algoritmica», una secolarizzazione tecnologica dei concetti deleuziani e guattariani, e in particolare quelli di piano d'immanenza, di rizoma e della coppia virtuale/attuale. La filosofa belga individua infatti nell'effetto d'immanenza, generato algebricamente, l'attualizzazione istantanea di ogni virtuale, il cui risultato è la tendenziale scomparsa di quest'ultimo: «Siamo in una sorta d'immanenza che ci pare del tutto perfetta,[...] si tratta dell'attualità aumentata del possibile. [è] un'attualità del tutto particolare che prende la forma di un vortice, il quale aspira allo stesso tempo il passato e il futuro. Tutto diviene attuale» (Rouvroy & Stiegler 2016, 10, 16). La potenza di calcolo e l'addestramento nell'estrazione e correlazione di

dati non richiedono cioè più nessuna mediazione teorica, nessun modello, nessun punto di vista critico o riflessivo. In tal senso, anche se «sembra proprio come se il sogno dell'immanenza stia diventando realtà – qualcosa che, a un primo sguardo, [...] appare come la realizzazione definitiva di alcuni degli ideali ereditati dalla critica degli anni Sessanta e Settanta» (Rouvroy 2015), il senso di questa attualizzazione algoritmica dell'immanenza rappresenta «una radicale forclusione» di tali ideali e, con essi, del pensiero critico. Di fronte a questo tipo di attualità algoritmica, e parallelamente all'attualità di un secolo tragicomicamente deleziano, che cioè può al massimo riprodurre frammenti sbiaditi o goffi dei concetti forgiati da Deleuze e conditi in salsa neoliberale o *libertarian*, sembra più utile concentrarsi sul lato inattuale del filosofo, ossia su ciò che non è destinato a far parte del secolo: la critica come sperimentazione, e viceversa.

Sessantotto intempestivo

Se l'alternativa alla storia della filosofia, come indicato da Nietzsche, è la condizione sagittale dei filosofi che esprime la loro inattualità o intempestività, sul piano della storia in generale, tesa verso l'avvenire, le frecce diventano gli eventi che nel loro divenire sfuggono alla linea storica: «Dell'evento la storia afferra l'effettuazione negli stati di cose, ma l'evento nel suo divenire sfugge alla storia. La storia [...] è solo l'insieme delle condizioni [...] negative che rendono possibile la sperimentazione di qualcosa che sfugge alla storia [...]. È esattamente ciò che Nietzsche chiama l'Intempestivo. Il maggio '68 è stato la manifestazione, l'irruzione di un divenire allo stato puro» (Deleuze 1999, 224-225). Eccoci allora arrivati, muovendoci a ritroso, al grande spartiacque della vita e della filosofia di Deleuze, non tanto per ciò che l'allora professore di filosofia morale a Lione aveva vissuto di quel maggio – del resto assai poco –, ma per ciò che ha saputo ricavarne in seguito, a partire dall'incontro, dapprima epistolare, con Guattari nel 1969. Per gli autori di *L'anti-Edipo*, libro dichiaratamente post-sessantottino, il maggio sessantotto è stato essenzialmente «un fenomeno di veggenza, come se tutto a un tratto una società vedesse quel che contiene di intollerabile e vedesse inoltre la possibilità di qualcosa d'altro» (Deleuze 2010, 188), dunque a tutti gli effetti un evento che, in un certo senso, ossia precisamente nel senso dell'intempestività e dell'inattualità, «non c'è stato». Detto altrimenti, ciò che letteralmente *non ha avuto luogo* è la parte inattuale e virtuale delle giornate del maggio francese, il suo senso incorporeo, critico e creatore, che agisce contro il passato e il presente, in funzione di quel tempo a venire prefigurato da Nietzsche. Comprendiamo così che «un evento può essere contrastato, represso, recuperato, tradito, e malgrado ciò comporta qualcosa di insuperabile. [...] è un'apertura di possibile [che] passa all'interno degli individui così come nello spessore di una società» (Deleuze 2010, 188). Intempestiva e virtuale, mai attuale, questa parte dell'evento è nondimeno ciò che, mettendo in questione il presente, «crea una nuova esistenza, produce una nuova soggettività» (Deleuze 2010, 188), perfino una nuova *idea* di soggettività, che *L'anti-Edipo* faceva sorgere dalla fabbrica infrastrutturale dell'inconscio, dove si concatenano le macchine desideranti che producono il reale.

Di fronte allo spirito storico che, nel crepuscolo dell'evento, ne afferra, ipostatizza e categorizza le sue effettuazioni, Deleuze e Guattari

hanno provato in sostanza a virtualizzare, dunque a problematizzare e a sperimentare ciò che è stato e ciò che ne è rimasto del maggio sessantotto, sottraendo quel mese dall'almanacco della storia per farne non solo un concetto evenemenziale, ma ancor più precisamente il concetto stesso dell'evento, o l'evento stesso come concetto. E per quanto lontano dalle piazze e dalle barricate, a inizio anno Deleuze, allora seriamente malato ai polmoni, si mostrava già predisposto ai segni di quell'evento che stava per arrivare e che si sentiva nell'aria. Nell'intervista fatta a febbraio con Jean-Noël Vuarnet, per "Les Lettres françaises", intervista che a suo modo esprime una componente virtuale in alcuni elementi che, come valenze libere di fronte agli eventi a venire, restavano in attesa di una loro differenziazione attualizzante, Deleuze (2007) anticipava intempestivamente quelle che diverranno poi due linee guida dell'intero suo lavoro con Guattari. Il filosofo di *Differenza e ripetizione* — la cui scrittura in quel momento era appena terminata —, nel febbraio del 1968, da un lato indicava già la strada della creazione concettuale attraverso drammi e personaggi, dall'altro cominciava a pensare in termini di macchine e macchinazioni, ancor prima dell'incontro con Guattari, che avverrà l'anno successivo e che darà i suoi primi frutti proprio a partire dal concetto di macchina. Sono allora proprio queste due strade, quella dei personaggi concettuali e quella delle macchine e delle macchinazioni, i vettori di una possibile inattualità di Deleuze nel nostro presente, capaci cioè di virtualizzare lo stato attuale del pensiero filosofico e del suo rapporto con il divenire tecnopolitico delle società, così come lo stesso stato del pensiero deleuziano, che a sua volta può sempre essere macchinato eterogeneticamente. Esistono infatti svariati indizi, sparsi da Deleuze e da Guattari, che invitano a far funzionare altrimenti le loro macchine e i loro concetti, o a far fare loro dei figli mostruosi, così come il professore di Vincennes diceva del suo rapporto con i classici della storia della filosofia, da Hume a Kant, da Spinoza a Leibniz, fino a Bergson. Se con questi filosofi Deleuze applicava il metodo, appreso da Ferdinand Alquié, di decentrare il problema di un autore fino a liberarlo dalle sue intenzioni e generare così una macchinazione capace di aprire il pensiero alle sue virtualità inesplorate (Bianco 2015, 289), oggi sembra allora arrivato il momento di provare a esplorare le virtualità dello stesso pensiero deleuziano.

Drammi e personaggi

Deleuze poteva già parlare nel 1968 di personaggi concettuali perché il campo trascendentale di *Differenza e ripetizione*, per quanto impersonale e pre-individuale, è attraversato da un processo di drammatizzazione che fa del pensiero un teatro non rappresentativo: «Strano teatro fatto di determinazioni pure, che sommuovono lo spazio e il tempo, che agiscono direttamente sull'anima, e che hanno delle larve per attori — un teatro per il quale Artaud aveva scelto la parola "crudeltà". Tali linee astratte formano un dramma che corrisponde a questo o a quel concetto [...] Dato un concetto, si può sempre cercare il dramma» (Deleuze 2007a, 121). Il metodo di drammatizzazione, presentato nel 1967, dunque nel bel mezzo della scrittura di *Differenza e ripetizione*, è parte integrante dell'empirismo trascendentale in quanto sono precisamente i dinamismi spazio-temporali a smuovere le facoltà e a fare violenza al pensiero, mettendolo in moto. La

genesi del pensiero nel pensiero stesso, ossia la dimensione trascendentale dell'empirismo, è cioè concepita da Deleuze come un incontro con il segno che fa apparire la differenza come essere del sensibile, e tale incontro è "vissuto" non da un soggetto preformato nelle sue facoltà, bensì da "soggetti larvali", ossia composti differenziali di forze in via di attualizzazione, attraverso i quali si costituisce il pensiero nella sensibilità prima ancora che si formi il soggetto nella rappresentazione. Sono questi soggetti larvali, preindividuali e impersonali, i primi personaggi di Deleuze, trascendentali forse ancora prima che concettuali.

Questa breve digressione all'interno del trascendentale deleuziano può iniziare a far comprendere come il carattere finzionale dei personaggi concettuali, che in *Che cos'è la filosofia?* viene individuato in tutta la storia del pensiero filosofico, non sia qualcosa di meramente didascalico, un supplemento estetico, di fiction, da aggiungere al rigore dell'elaborazione concettuale, ma fa precisamente parte di quest'ultima. Socrate come personaggio concettuale della dialettica platonica, l'idiota che abita il cogito cartesiano, il giudice di Kant che fa della ragione un tribunale, l'infermità di Zarathustra davanti ai misteri dell'eterno ritorno, sono solo i casi più emblematici di ciò che potremmo definire *il rigore della fiction* come elemento *necessario* del pensiero teoretico. Secondo lo statuto della filosofia di Deleuze e Guattari (2002), i personaggi concettuali tracciano infatti il piano d'immanenza del pensiero, ossia un punto di vista inedito sulla realtà o sulla stessa storia della filosofia, sul quale vengono distribuiti i concetti, creati dal filosofo con l'ausilio di questi stessi personaggi, i cui tratti esistenziali, patici, dinamici, relazionali e giuridici esprimono le componenti di ogni singolo concetto.

Se però individuiamo e analizziamo i personaggi concettuali presenti nella stessa filosofia di Deleuze, possiamo osservare che sono spesso anche dei sintomatologi, nel senso che esprimono o diagnosticano i sintomi sociali, esistenziali e culturali di un'epoca o di un pensiero, come il Bartleby preso in prestito da Melville, il Professor Challenger da Conan Doyle o Josef K da Kafka, giusto per fare gli esempi più celebri. Ed è questa linea di personaggi che può essere proseguita oggi, anche e soprattutto oltre Deleuze, per virtualizzare il suo pensiero e prepararlo, trasformandolo, alle questioni del nostro presente. Di fronte all'emergere di nuove crisi sociali, economiche, culturali, geopolitiche o ecologiche, è poi talmente facile individuare personaggi reali o tipi psicosociali capaci di esprimere i sintomi da rendere superfluo il ricorso alla letteratura: da Greta Thunberg a Trump, da una madre palestinese che piange il suo bambino morto agli hikikomori, dal lavoratore iperprecarizzato della gig economy agli influencers, dai migranti a Ilaria Salis, ogni figura del presente, terrificante o sofferente, simpatica o antipatica, può diventare un personaggio concettuale per il pensiero critico. A chi ha seguito Deleuze e Guattari fino a questo punto di fusione della fiction con la creazione concettuale spetta forse il compito di far vivere questi e altri personaggi nel presente della filosofia, precisamente virtualizzandoli, ossia estrapolandone le componenti concettuali dall'immagine e dal senso che la loro presenza esprime nell'attualità.

Macchine e macchinazioni

In questa idea di ripresa della filosofia deleuziana nel nostro presente, ciò che vale per i personaggi concettuali vale anche per le macchine e le macchinazioni, con la differenza che se i primi sono più votati a una critica sintomatologica, le seconde sono sperimentali, sperimentano nuovi spazi-tempo, nuovi modi di esistenza, ma soprattutto restano totalmente da inventare o da reinventare. Probabilmente, occorre non solo prendere alla lettera il fatto che, secondo Deleuze e Guattari (1975, 168), le «macchine funzionano solo guastandosi», ma applicare tale constatazione alle stesse macchine inventate dai due coautori: macchine da guerra, desideranti, rivoluzionarie, astratte o letterarie. In altre parole, è forse necessaria un'attenta manutenzione delle macchine e, nel caso, provare a sostituirle con altre oppure farle funzionare altrimenti o in altri contesti rispetto a quelli da cui provengono.

Oltre alla fortuna e correlativa problematicità dei concetti politici di moltitudine, rizoma o macchina da guerra, che hanno ispirato movimenti e lotte di inizio secolo, da *Impero* di Negri e Hardt in poi, esiste un ventaglio di macchinazioni della filosofia di Deleuze in continua apertura. L'eredità deleuziana nel postumanismo critico e femminista di Rosi Braidotti, nel costruttivismo di Bruno Latour, nelle cosmopolitiche di Isabelle Stengers, nell'antropologia speculativa e post-strutturale di Viveiros de Castro, o nella già richiamata «governamentalità algoritmica» di Antoinette Rouvroy come aggiornamento delle «società di controllo» deleuziane, sono solo alcuni esempi di macchinazione filosofica dei concetti creati dal filosofo francese. L'estetica e la semiotica sono poi discipline che hanno saputo fare tesoro dei concetti deleuziani e attraverso di essi continuano a produrre macchinazioni creatrici, sia sul piano teorico che su quello delle pratiche artistiche, trovando un punto di incrocio singolare nella *performance philosophy* e nel *worldling design* di Jon McKenzie. Un'altra macchinazione importante, di carattere più esplorativo e transdisciplinare, è quella del gruppo di lavoro sulle dinamiche post-strutturali coordinato da Alessandro Sarti all'EHESS di Parigi, in cui si articolano matematiche, filosofia e politica seguendo le linee guida della morfogenesi e dell'eterogenesi differenziale deleuziane. Si possono poi creare vere e proprie macchine nuove di zecca, come il nooscopio di Matteo Pasquinelli e Vladan Joler (2020). Sviluppato attraverso un saggio grafico, il nooscopio è da intendersi come l'invenzione concettuale di una macchina estrattivista, che articola e sussume tutti i fenomeni estrattivi, da quelli del sottosuolo al data mining, passando per ogni forma di sfruttamento e mostrando i fondamenti oscuri e neocolonialisti dell'intelligenza artificiale.

A proposito di oscurità, un tentativo più forzato è quello di Andrew Culp (2020), volto a ripensare la macchina rivoluzionaria di Deleuze sottolineandone gli aspetti che tendono verso il negativo e la contraddizione. Quello di Culp è un *Dark Deleuze*, oscuro, nel senso appunto di un pensiero che, sebbene si sforzi di eliminare il negativo, vi fa ricorso sottobanco perché non potrebbe farne a meno. Si tratta di un'operazione di macchinazione sicuramente legittima nei confronti di un pensatore che ha teorizzato l'aberrazione e mostrificazione interpretativa dei filosofi della tradizione, e che può offrire nuove piste di virtualizzazione della filosofia

deleuziana, ma a mio avviso non così necessaria. Per evitare di ridurre la complessità della potenza del pensiero deleuziano, e con esso il vitalismo che lo accompagna, a una gioiosa canzone da organetto, è sicuramente necessario esplorare ogni suo ambito, anche dissimulato, dove più si manifesta la tensione del negativo, rispetto sia al piano teoretico immediato, sia al piano politico sviluppato successivamente con Guattari. Tuttavia, il limite intrinseco dell'operazione di Culp, diversa ma assimilabile a quella di Žižek (2013) in *Organi senza corpi*, consiste nel cercare di correggere Deleuze per renderlo *autenticamente* rivoluzionario, ossia predisposto non ai segni degli eventi e dei divenire sociali, bensì in ultima analisi al movimento dialettico delle contraddizioni e alla passione del negativo. Un Deleuze che possa cioè rispecchiare un'immagine dogmatica della rivoluzione, che così finisce per ricalcare, con altri elementi, l'immagine dogmatica del pensiero, ossia ciò che per il filosofo della differenza impedisce precisamente di pensare, e di pensare il nuovo. Volere un Deleuze che aderisca a questa logica del negativo, commissariandone invece gli aspetti originali del suo pensiero, equivale a dire che tutti i discorsi sul divenire rivoluzionario, sulla micropolitica e sulla rivoluzione molecolare non sono altro che *divertissements* intellettuali e che per fare una filosofia rivoluzionaria vi è sempre bisogno del tutore ideologico politico. Questo a sua volta significa che in realtà non può esistere una filosofia rivoluzionaria che non sia già ed unicamente *La* filosofia rivoluzionaria. Credo invece che l'irriducibilità di Deleuze a questa immagine dogmatica della rivoluzione sia un grande elemento di sana inattualità, una risata che continuerà a seppellire ogni trascendenza.

Spettri di Deleuze

Resta da dire che in questo frangente storico-filosofico si assiste innanzitutto in Francia a un ritorno di fiamma della critica feroce nei confronti di Deleuze, come quest'ultimo aveva conosciuto ai tempi del bergsonismo prima e di *L'anti-Edipo* successivamente. Critica che non viene più da alcune frange della filosofia analitica come era prassi una ventina d'anni fa, o da quelle dei movimenti rivoluzionari degli anni Settanta, ma da studiosi interni all'ordine del discorso che era condiviso anche da Deleuze.

È come se uno spettro si stesse aggirando per molti dipartimenti di filosofia parigini, e tale presenza fantasmatica sarebbe il Deleuze pronto per la classicità filosofica. Ecco allora che vanno formandosi cordate per scongiurare l'apparizione dello spettro e, dunque, il raggiungimento di tale possibile traguardo accademico. Scongiurare lo spettro di Deleuze implica riaffermare "che il morto è morto", non ha mai avuto le carte per diventare un classico e mai le avrà. O almeno questo è ciò che sembra trasparire dai recenti lavori di Stéphane Madelrieux (2022) e di Frédéric Fruteau de Laclos (2023). Si tratta di lavori importanti, che non possono che contribuire a un necessario approfondimento critico del filosofo e che al tempo stesso segnalano per antitesi l'insidiosità del pensiero deleuziano rispetto alle istituzioni filosofiche del presente.

In tal senso, non mi pare peregrino un possibile accostamento umoristico con le constatazioni di Jacques Derrida sulla morte del comunismo e i suoi fantasmi in *Spettri di Marx*. Uno dei bersagli critici del libro, pubblicato nel 1993, è infatti l'atteggiamento di congiura e di scongiura

nei confronti del comunismo e attraverso di esso del marxismo. Un atteggiamento incarnato e disseminato innanzitutto da Francis Fukuyama, che «consiste nel ripetere sotto forma di incantesimo che il morto è ben morto», ossia non solo che il socialismo reale, ma gli ideali comunisti ed ogni forma di marxismo sono morti e sepolti, per cui non possono più ritornare alla vita politica: «questo discorso dominante [...] Al ritmo di un passo cadenzato proclama: Marx è morto, il comunismo è morto, davvero morto, con le sue speranze, il suo discorso, le sue teorie e le sue pratiche, viva il capitalismo, viva il mercato, sopravviva il liberalismo economico e politico» (Derrida 1996, 70). E ciò nonostante, o in realtà proprio per questa ragione, Derrida mostrava che negli anni novanta gli spettri di Marx continuavano ad aggirarsi per l'Europa e per il mondo occidentale, sotto forma di vecchie e nuove istanze rivoluzionarie. Il marxismo di Deleuze, al tempo stesso manifesto e discreto, che insiste virtualmente in tutti i suoi testi e di cui ci si era aspettati anche un libro poi mai pubblicato (Deleuze 2007b), ha forse proprio questa forma spettrale nei confronti della filosofia, ma anche del suo fuori, come testimoniano i testi sulla questione palestinese o sul processo a Toni Negri, dove il pensiero filosofico fatto di humour e crudeltà invade le colonne della stampa — non a caso lo stesso Negri leggeva il marxismo deleuziano, il suo divenire rivoluzionario, come una «universalità dell'intempestivo» (Deleuze 1999, 224)...

Quest'anno vede anche la pubblicazione in Belgio di un ponderoso *L'anti-Deleuze*, a quasi cinquant'anni da un primo e pamphlettistico *anti-Deleuze* italiano. [2] Nel recentissimo *L'anti-Deleuze* di Denis Clarinval (2024) la critica feroce, mossa da uno studioso che non nasconde la sua ammirazione verso gli autoproclamati nuovi filosofi, si muove nel campo del rapporto tra vita e concetto, dunque al cuore stesso della prospettiva vitalista di Deleuze, verso la quale quest'ultimo ha dichiarato di essere più attento (Deleuze 1999, 190). Bizzarra opposizione che rovescia, in uno scivolare dalla tragedia alla farsa, gli scongiuri anti-comunisti segnalati a suo tempo da Jacques Derrida, tramutandoli in deprecazioni del metodo di fare filosofia di colui che l'autore descrive come il «clown di Vincennes».

È sul filo di questa farsa, e dunque di una certa comicità sintomatologica, la stessa riscontrata da Deleuze in Sacher-Masoch e in Kafka, che ci si può permettere di muovere le figurine di quel collage che per il filosofo francese era la storia della filosofia (Deleuze 1997, 3), e inserire così quest'ultimo al posto di Marx, il posto dello spettro, «reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto» (Deleuze 2001, 87). Ecco allora una proposta per così dire di vitalismo spettrale. E se invece che il secolo, a essere deleuziani non fossero che degli spettri? Spettri come virtualità sempre sul punto di attualizzarsi non si sa dove, oppure in grado di virtualizzare lo status quo dell'attualità, e proprio per questo sempre sotto controllo, spasmodico poliziesco o flemmatico accademico. *Forse*, proprio ora, di fronte alla «vergogna di essere un uomo» che esprimono le guerre del capitale, i genocidi, i macrofascismi europei e le miserie della tecnocrazia anarcocapitalista, quando cioè «ovunque ci si volti, tutto sembra triste» (Deleuze 2005, 141), è giunto il momento per il pensiero di farsi spettrale e perciò assillante, di tornare a essere inattuale e intempestivo, per immaginare un nuovo maggio di virtualità e, *forse*, un nuovo maggio deleuziano.

[2] cfr. Di Domenico 1978.

Bibliografia

- Agamben, G. (2005), *La potenza del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza.
- Bianco, G. (2015). *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*. Paris: PUF.
- Clarinval, D. (2024). *Tourments philosophiques. L'anti-Deleuze*, Independent publishing.
- Culp, A. (2020). *Dark Deleuze*. Trad. it. F. Di Maio. Milano-Udine: Mimesis.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. G. Guglielmi, G. Antonello, A. M. Morazzoni. Milano: Raffaello Cortina.
- Deleuze, G. (1999). *Pourparler*. Trad. di S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- Deleuze, G. (2005). *Logica del senso*. Trad. it. M. De Stefanis, Milano: Feltrinelli.
- Deleuze, G. (2007a). *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste, 1953-1974*, trad. e cura di D. Borca. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (2007b), *Mi ricordo*, in A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, trad. e cura di T. Ariemma, L. Cremonesi. Verona: Ombre Corte. pp. 111-116.
- Deleuze, G. (2001). *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), trad. e cura di P. A. Rovatti, D. Borca. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (2010). *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste, 1975-1995*, trad. it. D. Borca. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1975). *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. trad. it. A. Fontana. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2002). *Che cos'è la filosofia?*. Trad. it. A. De Lorenzis. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. & Parnet, C. (2006). *Conversazioni*. (1977), trad. di G. Comolli, R. Kirchmayr. Verona: Ombre Corte.
- Derrida, J. (1996). *Spettri di Marx*. Trad. it. G. Chiurazzi. Milano: Cortina.
- Di Domenico, G. (1978). *L'uomo parallelo. Anti-Deleuze*. Roma: Shakespeare and Company.
- Foucault, M. (2001). *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*. Trad. it. e cura di M. Bertani. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (2022), *Theatrum philosophicum*, trad. it. F. Domenicali. Milano-Udine: Mimesis.
- Fruteau de Laclos, F. (2023). *L'existence des autres: Deleuze, Sartre, Chastaing*. Paris: Vrin.
- Madelrieux, S. (2022). *Philosophie des expériences radicales*. Paris: Seuil.
- Pasquinelli, M. & Joler, V. (2020). The Nooscope manifested: AI as instrument of knowledge extractivism. *AI & Society* (2021). 36, 1263–1280.
- Nietzsche, F. (1964). *Considerazioni inattuali III. Schopenhauer come educatore*. Trad. it. S. Giametta, M. Montinari. Milano: Adelphi.
- Rouvroy A. (2015) "A Few Thoughts in Preparation for the Discrimination and Big Data Conference", CDCP, Bruxelles [Conferenza].
- Rouvroy A. & Stiegler, B. (2016). Il regime di verità digitale. *La Deleuziana*. n. 3. 3-18.
- Žižek, S. (2013). *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*. trad. it. M. Grosoli. Napoli: La Scuola di Pitagora.