

GEOGRAFIE DEL SOGGETTO NEL PENSIERO DELEUZIANO

Silvia ZANELLI

(Università degli Studi di Bergamo)

Abstract: This article focuses on Deleuze's critique of the notion of subject. The French author wants to replace the inveterate image of the individual -often thought of as a monolithic tabernacle or as a reified ὑποκείμενον-, with the more fluid representation of a subjectivity in motion, composed of events, effects, "zig-zag", intensity and speed that proceeding at various stratigraphic levels, composes geographies of lines, heterogeneous in their variability. Deleuze, however, does not stop here. Indeed, the Deleuzian intent does not lie solely in the desire to weaken the idea of subjectivity. He asks for something more, stripping away from any residual form of anthropocentrism: the goal of Ethics is becoming-impersonal. In the first section the article focuses on a fundamental question: what space is assigned to subjectivity, in an impersonal ontology, where experience is configured as a pure flow? In the second part of the text, I take into account three types of concepts that further demonstrate the fluidity of the subject: the notion of the individual as composed of lines, the notion of limit and the notion of becoming, in particular of becoming-other. Ultimately, the aim of the article is to highlight how Deleuze's thought is an indispensable starting point to build a fruitful, non-dogmatic and non-reifying philosophical investigation of the concept of subject, proposing however some critical notes.

Keywords: subjectivity, pre-individuality, becoming-impersonal, immanence, transindividuality.

Questo deve essere il bosco- si disse pensierosamente- dove le cose non hanno nome. "Chissà che ne sarà del mio nome quando c'entrerò?" [...] Così divagando raggiunse il limitare del bosco: aveva un aspetto molto freddo e scuro. - Be' in ogni caso è un gran conforto, - disse fermandosi sotto gli alberi, - dopo tutto quel caldo, entrare...nel...nel...nel *cosa?* - aggiunse piuttosto sorpresa di non essere in grado di pensare alla parola. - Voglio dire di stare sotto a un... sotto a un... sotto a *questo* ecco! - disse poggiando la mano sul tronco di un albero. - Com'è che si chiama? Credo proprio che non abbia nome... diamine, certo che non ce l'ha! Tacque per un po' riflettendo; poi all'improvviso ricominciò: -Ma allora è successo davvero! E adesso chi sono? Voglio ricordarmene, se ci riesco! Sono decisa a ricordarmene! - Ma l'essere decisa non le fu granché d'aiuto, e tutto quello che poté dire, dopo essersi scervellata un bel po' fu: -L, so che comincia per L! Proprio in quel momento passo di lì un

Cerbiatto; guardò Alice con i suoi occhini dolci ma non sembrò affatto spaventato. -Vieni! Vieni qui! - disse Alice allungando una mano e cercando di accarezzarlo; ma quello la scartò un poco indietro e poi si rimise a guardarla. - Come ti chiami?- disse infine il Cerbiatto. Che voce soave aveva! “Vorrei saperlo” pensò la povera Alice e rispose, piuttosto rattristata- Non mi chiamo, per il momento.

(Lewis Carroll, *Le avventure di Alice nel Paese delle Meraviglie e Al di là dello Specchio*)

1. Lacerare l'ombrello delle opinioni: la critica deleuziana al concetto di soggetto

L'attitudine deleuziana muove dal presupposto di mettere in luce l'infondatezza della nozione a cui il concetto di soggetto è tradizionalmente legato. Essa rivela insieme la volontà di sostituire all'immagine inveterata di quest'ultimo – associata ad una dimensione egologica sostanziale e rigida - la più fluida rappresentazione di una soggettività in movimento, composta da divenire, accadimenti, effetti, intensità e velocità che, procedendo a vari livelli stratigrafici, compongono *geografie di linee*, eterogenee nella loro variabilità. Per Deleuze occorre evidenziare come la costituzione delle soggettività sia un prodotto e non un'origine, mettendo in luce come ciò che ci caratterizza non sia tanto l'essere soggetti, ma un continuo *divenir-soggetti*, fluido e dinamico. A suo avviso: «il soggetto non è esattamente un punto, ma un luogo, una posizione, un sito, un “fuoco lineare”, linea proveniente da linee».¹

La riflessione deleuziana incarna in questo senso una critica, nei termini etimologici del verbo greco *κρίνω*: dividere; si tratta non tanto di giudicare, ma di compiere un'operazione dai connotati etici più che morali (etica come *etologia*, legata all'*ἦθος*),² separando cioè l'opinione pregiudizievole della *vulgata*, dalla creazione di concetti filosofici, legati invece ad una riflessione profonda e vitale.

Utilizzando un'immagine deleuziana, che egli mutua da D.H. Lawrence:

gli uomini fabbricano un ombrello che li ripari, e sulla parte interna disegnano un firmamento e scrivono le loro convenzioni, le loro opinioni; ma il poeta, l'artista, pratica un taglio nell'ombrello, lacera anche il firmamento, per far passare un po' di caos libero e ventoso e inquadrare in una luce brusca una visione che appare attraverso la crepa [...]

¹ Gilles DELEUZE, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Editions de Minuit, Parigi 1988, tr.it. Davide Tarrizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, p. 31.

² Si veda in particolar modo la raccolta di lezioni su Spinoza (Gilles DELEUZE, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2013), dove Deleuze descrive l'ontologia pura di Spinoza come un'etica, che differisce dalla morale in quanto “etologia” delle maniere d'essere, delle posture e comportamenti.

Ciò significa che l'artista non combatte tanto il caos, quanto i luoghi comuni dell'opinione.³

Per Deleuze è necessario quindi tracciare una linea, dividere ciò che è utile da ciò che è dannoso, chiedendosi se all'immagine canonica di un soggetto vincolato a se stesso solidamente, non ne debba essere fornita un'altra che possa dirigere altrimenti il pensiero, essendo all'altezza della complessità del reale, non trascurandone la costitutiva mobilità.

2. Individuazione senza soggetto: tra eccitata e divenire-impersonale

Per comprendere appieno l'operazione di decostruzione che l'autore francese mette in campo rispetto alla nozione di soggettività occorre avere chiaro *in primis* come un tale progetto sia da ascrivere entro una più ampia esigenza etica. L'intento deleuziano non risiede infatti unicamente nella volontà di indebolire l'idea di soggettività, quanto piuttosto nel tentativo radicale di spogliarsi in maniera recisa da qualsiasi forma residuale di antropocentrismo, contro-effettuando l'Evento immanente della pre-personalità. A suo avviso obiettivo ultimo dell'etica è in altri termini *divenire-impersonali*, essere all'altezza di quell'*unicum* che è la sostanza, intesa in senso spinoziano.

La visione ontologica che propone Deleuze in quella concrezione aperta e relazionale che è l'origine coincide in definitiva con un piano di immanenza assoluta né particolare né universale, ma *singolare*, non determinato in base a nessun *τόδε τι* aristotelico, ma unicamente definito come *aliquid*, come “una vita” non biografica e personale, una vita *transindividuale*,⁴ di tutti e di nessuno. La sostanza, del resto, non si configura come una qualche determinata sostanza egologica, coincidente con la tradizionale *res cogitans* cartesiana; essa rappresenta piuttosto l'evento impersonale ed

³ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?* Editions de Minuit, Parigi 1991, tr. it. Carlo Arcuri, *Che cos'è la filosofia?* Einaudi, Piacenza 2002, pp. 206-207.

⁴ È con Gilbert Simondon (si veda in particolare Gilbert SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Parigi 1989, tr. it. Paolo Virno, *L'individuazione psichica e collettiva*, Derive Approdi, Roma, 2001), filosofo francese di recente riscoperta, che il concetto di transindividualità viene esplorato in profondità. Deleuze ha ben presente la riflessione di Simondon e fa uso delle sue concettualità in maniera carsica nel corso di tutta la sua opera, per esplicitare il suo debito nei confronti del filosofo solo in un brevissimo saggio *dell'Isola Deserta ed Altri Scritti*, dal nome *l'Individuo e la sua genesi fisico-biologica* (Gilles DELEUZE, *L'Île déserte et autres textes*, Editions de Minuit, Parigi 2002, tr. it. Deborah Borca, *L'isola deserta e altri scritti*, Einaudi, Torino 2007, pp. 106-111), dove egli riconosce grande importanza nella fattispecie alle nozioni di individuazione e transindividualità. Il transindividuale rappresenta per Deleuze, lettore di Simondon, un campo relazionale assoluto che scorre attraverso gli individui, al di là delle loro relazioni inter-individuali, e li connette in virtù di una territorialità pre-individuale e impersonale, rendendo possibili scambi, contaminazioni e ibridazioni.

*intensivo*⁵ che traluce in ogni sua modalità. Se l'Evento si configura come l'istante qualunque, agente tra le azioni, non di questo o quel momento, non di questa o quella azione, l'essere univoco - inteso come sostanza in senso spinoziano - possiede di rimbalzo una «quodilibetalità *evenemenziale*»,⁶ un'anonimia che oltrepassa le singole occorrenze soggettive, presentandosi come il puro virtuale che precede ed eccede le sue attualizzazioni, in un senso topologico e non trascendente.

Deleuze propone di riterritorializzare il pensiero secondo una *nuova geografia*, dove ciò che conta è la continua connettività di un unico tessuto immanente a cui nessun filo può sfuggire; si tratta di qualcosa di molto più potente del classico empirismo inglese: l'*ἐμπειρία*, l'esperienza, non è infatti definita da Deleuze come la fonte delle percezioni soggettive, bensì come lo splendore neutro dell'anonimo, del "tra" che sta fra tutte le esperienze possibili, al di là della soggettività. Deleuze ha in mente un empirismo radicale, attraversato da movimenti di fluire puro, selvaggi e nomadici. Egli scrive nelle celebri pagine del breve testo *Immanenza...Una vita*:

un campo trascendentale si distingue dall'esperienza in quanto non si riferisce a un oggetto né appartiene a un soggetto (rappresentazione empirica). Inoltre, si presenta come pura corrente di coscienza a-soggettiva, coscienza pre-riflessiva impersonale, durata qualitativa della coscienza senza io. [...] C'è qualcosa di selvaggio e possente in un simile empirismo trascendentale. Non è certo l'elemento della sensazione (empirismo semplice), poiché la sensazione è solo un taglio nella corrente di coscienza assoluta.⁷

Il piano di immanenza è il piano delle congiunzioni, non delle predicazioni attributive. Questa è la rivoluzione del pensare che Deleuze ci offre: alla È sostituire le E...E...E. Un unico piano si popola di mille piani che non si erigono in altezza, ma coabitano in maniera intensiva distribuendosi lungo una stessa superficie: un piano e l'altro e un altro ancora, all'interno dell'eterno ed unitario divenire della sostanza. Per l'autore francese occorre dare spazio alle relazioni, alle intersezioni e alle ibridazioni

⁵ Per Deleuze l'intensità è la differenza pura, colta nel suo atto di differenziazione. Ogni intensità è differenziale in sé stessa, nella misura in cui va differendo. Intensità non è né estensione né qualità, ma gradiente, grado e tonalità. Il differire ha sempre il segno di intensità quantitative o meglio di gradienti di intensità più che di qualità o da quantità estensive. Per capire cosa si intenda con gradiente di intensità Deleuze offre l'esemplificazione di un muro bianco e della sua tonalità intensiva graduale e differenziale di bianchezza: «cos'altro c'è oltre alla qualità, al colore bianco ed alle quantità estese, ossia la grandezza e la lunghezza? I gradi. Chiameremo i gradi quantità intensive. Le quantità intensive sono ancora un'altra cosa sia rispetto alla qualità, che alle quantità estese. Sono gradi di intensità» (Gilles DELEUZE, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2013, p. 167).

⁶ Fabio AGOSTINI, *Deleuze: evento e immanenza*, Mimesis, Milano-Udine 2003, p. 59.

⁷ Gilles DELEUZE, *L'immanence: une vie...* "Philosophie", 47, 1995, tr. it. Francesco Polidori, *Immanenza una vita...*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 7.

più che al calco di essenze o a forme sostanziali. Il cuore pulsante del problema dell'immanenza risiede dunque nel tentativo deleuziano di dare corpo ad *un'ontologia della consistenza infinitamente congiuntiva* che abolisca ogni tipo di gerarchia predicativa. Deleuze auspica cioè che i termini si livellino l'uno accanto all'altro, in un unico rizoma, producendo “*effetti di superficie*”: «pensare con E, invece di pensare È, di pensare per È: l'empirismo non ha avuto mai altro segreto [...] C'è una sobrietà, una povertà, un'ascesi fondamentale della E». ⁸

Avendo tentato di chiarire cosa Deleuze intende quando parla di immanenza, resta da chiedersi che spazio venga assegnato alla soggettività in una tale ontologia del flusso. In definitiva il ruolo del soggetto viene ripensato, riterritorializzato e risemantizzato, per venire in seconda battuta del tutto decomposto. Come si è già detto l'arduo compito etico che ci assegna Deleuze è quello di divenire-impersonali, di evadere dallo spazio ristretto e claustrofobico che la soggettività conchiude, seguendo una linea di fuga che vibra nomadica attraverso le linearità che presiedono al processo di individuazione.

L'etica deleuziana non è fatta «per portare a spasso il proprio io», ⁹ ma per essere all'altezza di quell'unica sostanza che si dispiega nell'orizzontalità *superficiale*¹⁰ del piano di immanenza pre-personale. Etica secondo Deleuze è in ultima analisi sinonimo di «contestazione dell'identità personale». ¹¹ Egli propone di seguire la via teoretica e pratica di una liberazione dai confini soggettivi, per approdare ad un nuovo regime di individuazione, che *perverta* (nel senso etimologico latino, privo di connotazioni morali, di *per-vertere* ovvero di ribaltare, di mettere sotto sopra) e ripensi dall'interno i termini del processo di soggettivazione, valorizzando “individuazioni senza soggetto” o “individuazioni per *ecceità*”, termine che Deleuze riprende dalla filosofia di Duns Scoto, piegandolo ad un nuovo uso. Se per Scoto, ¹² infatti, *haecceitas* è sinonimo di contrazione della natura comune attraverso la genesi individuativa, in Deleuze l'*haecceitas* finisce per

⁸ Gilles DELEUZE, Claire PARNET, *Dialogues*, Flammarion, Parigi 1977, tr.it. Giampiero Comolli, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona 2011, p. 58.

⁹ *Ivi*, p. 40.

¹⁰ Sul concetto di superficie si veda nella fattispecie la serie dedicata al pensiero stoico contenuta in *Logica del Senso*. Per Deleuze sono gli stoici ed i cinici ad avviare una riflessione filosofica sul concetto di superficie: lungi dal muoversi verso altezze (e il riferimento è il platonismo) o profondità vertiginose (quelle dei presocratici) essi tracciano un piano orizzontale, immanente. Scrive Deleuze: «abbiamo l'impressione che s'innalzi una terza immagine di filosofi, cui si applica particolarmente la parola di Nietzsche: quanto profondi erano questi greci a forza di essere superficiali!» (Gilles DELEUZE, *Logique du Sens*, Editions de Minuit, Parigi 1969, tr.it. Armando Verdiglione, *Logica del senso*, Universale Economica Feltrinelli, Milano, 2016, p. 118).

¹¹ Gilles DELEUZE, *Logique du Sens*, Editions de Minuit, Parigi 1969, tr.it. Armando Verdiglione, *Logica del senso*, Universale Economica Feltrinelli, Milano, 2016, p. 11.

¹² Giovanni DUNS SCOTO, *Opera Omnia*, Vatican Edition-Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1950.

perde la H, diventando non un “questo” ma un “eccolo”! Si tratta di un errore filologico, voluto e fecondo, che permette a Deleuze di definire il nuovo spazio teorico e pratico di individuazioni che non hanno nulla di soggettivo, presentandosi piuttosto come soglie o punti di intensità che transitano *attraverso* gli individui. Scrive Deleuze:

c'è un modo di individuazione molto differente da quello di una persona, di un soggetto, di una cosa o di una sostanza. Gli riserviamo il nome di eccità. Una stagione, un inverno, un'estate, un'ora, una data hanno un'individualità perfetta, che non manca di nulla, sebbene non si confonda con quella di una cosa o di un soggetto.¹³

Per *divenire-impersonali* e spogliarsi dalle maglie rigide della soggettivazione occorre approssimarsi a ciò che di transindividuale scorre da sempre in noi, abbandonando “ridondanze di significanza”, ancoraggi di tipo soggettivo ed egologico, avvicinandosi piuttosto all’“asignificante”, e all’“asoggettivo”. Al di là dei confini del *Significante* che assoggetta l'individuo al dominio del *λόγος* vi è in altri termini tutta una cartografia di relazioni e composizioni possibili con gli enti del mondo, che è resa pensabile e attivabile proprio in virtù di questa dimensione di esperienza pura, superficiale e immanente che ci attraversa.

È quindi necessario, secondo Deleuze, uccidere, smembrare e frantumare l'Io, per dare corpo a partire da questa dissoluzione a un nuovo *processo di individuazione*, molto differente dal primo, non più personale, ma singolare. Come commenta José Gil:

il momento in cui la morte (la “morte impersonale” o seconda morte di Blanchot) si rivolge contro la morte stessa e produce l'Evento con le sue vertenti - da un lato dissoluzione e frantumazione dell'Io, dall'altro il sorgere del “plebeo”, dell’“uomo senza qualità”, cioè del nuovo uomo dell'eterno ritorno o del super-uomo. [...] È il tempo dell'Evento, o meglio, della comunicazione di tutti gli eventi in un solo Evento (*Eventum tantum*, non smette di ripetere Deleuze).¹⁴

3. Spazializzazioni: linee, segmenti, limiti

Secondo Deleuze in quanto individui non siamo affatto indivisi, contrariamente a quanto sembra suggerire l'etimologia stessa del termine. L'uomo rappresenta piuttosto il frutto dell'affastellarsi di pieghe e cunei, è svincolo di molteplici direzionalità segmentarie e lineari. Scrive Deleuze: «Siamo segmentati in ogni parte ed in ogni

¹³ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Editions de Minuit, Parigi 1980, tr.it. Giorgio Passerone, *Mille Piani*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 366.

¹⁴ José GIL, *O Imperceptível Devir da Imanência*, Relógio d'Água, Lisbona 2008, tr.it. Gianfranco Ferraro-Manuele Masini, *L'impercettibile divenire dell'immanenza, Sulla filosofia di Deleuze*, Cronopio, Napoli 2015, p. 92.

direzione. L'uomo è animale segmentario. La segmentarietà appartiene a tutti gli strati che ci compongono». ¹⁵ O ancora: «Individui o gruppi, in ogni caso siamo fatti di linee». ¹⁶

Se il pensiero deleuziano è certamente il frutto di una complessa stratigrafia di letture ed influenze, appare d'altra parte manifesto che fra gli altri autori a cui Deleuze è debitore, Spinoza occupa un ruolo preferenziale. L'incontro con Spinoza è stato per Deleuze cruciale ed egli, sino alla fine della sua vita, non smetterà di portare alle estreme conseguenze l'equazione vertiginosa che è sottesa a tutta *l'Etica* ¹⁷ spinoziana: monismo = pluralismo. La fascinazione di Deleuze per Spinoza è dovuta al fatto che a suo avviso quest'ultimo è stato in grado di compiere una vera e propria rivoluzione nel modo di pensare (e dunque di vivere):

Spinoza è quindi il Cristo dei filosofi, e i maggior filosofi non sono altro che degli apostoli che si allontanano o si avvicinano a questo mistero. Spinoza, l'infinito divenire-filosofo, ha mostrato, allestito, pensato il piano di immanenza. ¹⁸

O ancora: «Spinoza si distingue nettamente da tutti i filosofi di cui si occupa la storia della filosofia: è senza eguali il modo in cui fa tremare il cuore a quelli che si avventurano nei suoi testi ». ¹⁹

Fra le altre infinite influenze che Deleuze subisce dalla filosofia spinoziana, appare interessante per lo sviluppo del presente articolo notare come l'intento da cui il pensatore francese muove nel definire l'individuo in quanto un composto, una geografia di linee riverberi un'operazione simile a quella proposta da Spinoza nella Prefazione alla Terza parte dell'*Etica*. Scrive Spinoza: «considererò le azioni e gli appetiti umani come se fosse *Questione di linee, di superfici o di corpi*». ²⁰

Deleuze concependo l'individuo come un incrocio rizomatico di linee mette ulteriormente in moto la soggettività, rendendola fluida e dinamica. Come nota Nicolò Seggiaro:

l'intenzione generale di Deleuze, relativamente al tema del soggetto è quello di mostrare l'inconsistenza di questa nozione, che deriva in realtà da concetti più originari e che va necessariamente riconsiderata: a una soggettività statica, infatti, Deleuze contrappone il continuo lavoro di due processi correlati: quello di soggettivazione e di

¹⁵ DELEUZE, GUATTARI, *Mille Piani*, p. 265.

¹⁶ DELEUZE, PARNET, *Conversazioni*, p. 119.

¹⁷ Baruch SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, Amsterdam 1677, tr. it. Emilia Giancotti, *Etica*, Pgreco, Milano, 2010.

¹⁸ DELEUZE, GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?* p. 49.

¹⁹ DELEUZE, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, p. 43.

²⁰ SPINOZA, *Etica*, p. 172.

spersonalizzazione. Il primo passo da compiere in direzione di questo ripensamento della soggettività consiste nel riconoscere che l'uomo è costituito da linee.²¹

Per Deleuze la vita si muove sempre su più ritmi, su più velocità.

Le linee che ci compongono sono di tre tipologie: linea molare, linea molecolare e linea di fuga. La linea molare è dura, solida, ben determinata; essa rappresenta il luogo specifico di una soggettivazione reificante: si tratta di una linea conformata alle abitudini e alle convenzioni, che procede per segmentazioni rigide, ritagliando e circoscrivendo in maniera recisa i confini degli individui. I segmenti dipendono da macchine binarie e dicotomiche e sono guidate dalla figura del negativo e dell'opposizione.

Scriva Deleuze:

la prima specie di linea da cui siamo composti è di natura segmentaria, di una segmentarietà rigida (o meglio, ce ne sono subito parecchie di linee di questo tipo); la famiglia - la professione; il lavoro - le vacanze; la famiglia - e poi la scuola - e poi l'esercito - e poi la fabbrica - e poi la pensione. E ogni volta da un segmento all'altro, ci vengono a dire: ora non sei più bambino; e dopo a scuola: qui non sei più come in famiglia; e sotto le armi: non è più come a scuola... In breve ogni specie di segmenti ben determinati, in tutte le direzioni, ci ritagliano in tutti i sensi; gruppi di linee segmentate.²²

Fra la linea molare e quella di fuga scorre la linea molecolare: rispetto alle segmentarietà molarie la linea molecolare è molto più dinamica e mobile, traccia *deteritorializzazioni* e *riterritorializzazioni relative*. Le linee molecolari vanno incontro a piccole modificazioni e svolte, hanno un ritmo fatto di cadute, inabissamenti, slanci e punti-soglia; per quanto presiedano a "trasformazioni invisibili" non per questo sono meno efficaci ed etopoietiche: sono in grado, infatti, di dirigere anche processi irreversibili. Esse procedono ad un ritmo diverso dalla nostra storia biografica e personale. Come nota Deleuze: «ecco perché risultano così faticose le storie familiari, i riscontri, il ricordare, mentre tutti i nostri mutamenti accadono altrove, sotto un'altra politica, un altro tempo, un'altra forma di individuazione. »²³ Lungo le linee molecolari non ha più presa il dominio delle macchine binarie, ma ci si avvicina piuttosto ad un altro regime di consistenza o di immanenza: «che strappa alle forme delle particelle fra le quali si formano rapporti di velocità o lentezza, e ai soggetti invece sottrae degli stati

²¹ Nicolò SEGGIARO, *La chair et le pli: Merlau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis, Milano 2009, p. 150-151.

²² DELEUZE, PARNET, *Conversazioni*, p. 119.

²³ *Ivi*, p. 121.

affettivi, che operano oramai soltanto come individuazioni per ‘ecceità’». ²⁴ Secondo Deleuze:

le macchine binarie non fanno più presa su questo tipo di reale: le linee molecolari fanno filare, fra i segmenti, dei flussi di deterritorializzazione che non appartengono più né all’uno né all’altro, ma costituiscono il divenire asimmetrico dei due segmenti, sessualità molecolare che non è più quella di un uomo o di una donna, masse molecolari che non hanno più i limiti della classe, razze molecolari che non rispondono più alle opposizioni molarì.²⁵

Se le linee molecolari presiedono a deterritorializzazioni relative, a *micro-divenire*, del resto la linea di fuga rappresenta il divenire in sé e per sé, in quanto movimento di *deterritorializzazione assoluta*. La linea di fuga è letteralmente, etimologicamente un delirio (dal latino *de-lirare*), un’uscita dal solco della soggettivazione, che lascia spazio piuttosto ad una primazia dell’*aliquid*, del neutro, del divenire in quanto tale. La linea di fuga è il movimento puro, la soglia assoluta di tutte le velocità e intensità. Scrive Deleuze: «sulle linee di fuga ci può essere solo una cosa: sperimentazione - vita».²⁶

Per Deleuze in definitiva la vita si gioca fra *fratture rigide*, *incrinature mobili* e *rottture* composte da puri divenire: è nei passaggi, nelle interrelazioni e negli scambi fra i diversi regimi di linee che prende corpo il processo di soggettivazione e la sua continua e corrispettiva contro-effettuazione evenemenziale, tramite gli “effetti di superficie” della linea di fuga. In fondo, seguendo un’immagine di Deleuze, pensare significa seguire una *linea magica* che ci dia la possibilità di guardare altrove, di dirigere lo sguardo oltre il nostro essere soggetti ben centrati e solidi, facendo fuggire il mondo in una direzione inedita.

Un’altra *figurazione* spaziale tra gli strumenti concettuali deleuziani che contribuisce all’assottigliamento della consistenza del soggetto è la nozione di *limite*. Dando un nuovo volto al concetto di limite Deleuze mette in moto ulteriormente la soggettività, rendendola fluida ed emancipandola da nozioni come categorizzazioni essenziali, sagome, modelli, calchi. Assumere il concetto di limite come sinonimo di perimetro circoscrivente (*πέρας*), delimitante una forma è secondo Deleuze non proficuo. Gli individui vanno invece definiti in base alla loro *potenza*, altro concetto che egli muta da Spinoza. Il concetto di potenza implica la nozione di relazione e di differenza, configurandosi come la capacità aperta ed evenemenziale di affettare ed essere affetti. Gli enti del mondo non rispondono più alla domanda aristotelica del «“Che cos’è”», ma

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ivi*, p. 125.

²⁶ *Ivi*, p. 49.

all'interrogativo "Cosa è capace di fare o sostenere?"²⁷ Potenza è contaminazione, ibridazione e divenire, limite fino a cui possiamo agire.

Il limite si presenta in questo senso intimamente intrecciato e co-estensivo alla nozione di potenza, nella misura in cui coincide con il luogo dove tendono all'infinito parti convergenti. Scrive Deleuze: «il limite non è la cornice che circonda la sua figura, ma il limite in cui l'azione si arresta». ²⁸ Sin dove può arrivare il mio corpo, lì risiede il mio limite, zona in concomitanza della quale le linee che mi compongono vanno assottigliandosi, dissolvendosi gradatamente:

al limite-cornice si oppone dunque un limite dinamico. [...]. Le cose sono potenze, non forme. Il margine della foresta non ne designa più un perimetro, ma l'espressione di una determinata potenza, la sua capacità di espandersi fino ad un culmine, di allargarsi fin dove è in grado di giungere.²⁹

Il limite-dinamico ha i confini sfrangiati del *margine* del bosco, vaghi, anesatti, aperti e relazionali:

il margine del bosco è un limite. Che significa l'espressione: "la foresta si definisce rispetto ai suoi margini? Quale limite definiscono i margini? La particolare forma che ha ogni foresta? No, bensì l'azione della foresta, la potenza che è in grado di esprimere. Questo margine di potenza non potrà mai esistere come punto preciso, come confine definitivo in cui la foresta finisce. Il margine della foresta tende verso un limite. Il limite non è altro che la tendenza ad esaurirsi del limite stesso.³⁰

Linee fluide compongono soggetti i cui limiti diradano in maniera mai definitiva, ma sempre aperta: si instaura così una doppia mobilità del soggetto, nel suo essere un composto di linee e nel suo continuo tendere ad un limite-dinamico.

4. Una nuova materia vitale: il concetto di divenire-altro

Si è cercato di evidenziare come l'intento deleuziano nei rispetti della nozione di soggettività sia quello di porre quest'ultima sotto il segno di una mobile fluidità. Una tale operazione è resa possibile anche in virtù della risemantizzazione del concetto di divenire, che porta come contraccolpo un'ulteriore decomposizione del ruolo del soggetto. Il divenire mostra cioè la dimensione aperta a continue riformulazioni del soggetto, evidenziando come non si possa dare una definizione essenziale rispetto alla

²⁷ DELEUZE, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, p. 81.

²⁸ *Ivi*, p. 143.

²⁹ *Ivi*, p. 144.

³⁰ *Ibidem*.

natura dell'individualità, mettendo in luce piuttosto come le qualità e le capacità della stessa siano definibili unicamente a posteriori, di volta in volta e, in ultima analisi, in maniera mai conclusa e definitiva. Il soggetto è così messo in moto in un continuo movimento che lo allontana dal proprio perimetro, avvicinandolo ad un terreno comune con gli altri enti, quali essi siano, animali, uomini, oggetti inanimati. Si tratta di una zona di scambi e transiti, di slittamenti e vicinanze estreme.

Scriva Deleuze:

sembra piuttosto che una zona di indistinzione, di indiscernibilità, di ambiguità, si stabilisca tra i due termini, come se avessero raggiunto il punto che precede immediatamente la loro rispettiva differenziazione.³¹

Il divenire-altro rappresenta un corto-circuito che fa cadere le linee a segmentazione rigida che tendono ad ingabbiarci in una soggettività chiusa e claustrofobica, lasciando spazio al fluire di una *nuova materia vitale*, di tutti e di nessuno. L'incontro con l'altro è una via propriamente etica per Deleuze: è apertura all'eterogeneità che spoglia la soggettività da sé stessa, per rimetterla di fronte a ciò che già da sempre è, in un senso più profondo e meno antropomorfo. Divenire-altro è occasione etica di *amor fati*, nietzscheanamente. L'incontro con l'altro si dà cioè nella forma di uno scontro con l'eterogeneità che riporta ad un sé resosi indipendente dalla propria personalità.

L'incontro con l'alterità può avvenire a tre livelli, corrispondenti alla linea molare, a quella molecolare ed infine alla linea di fuga, che riverberano sottotraccia i tre generi di conoscenza spinoziana. In realtà sarebbe più appropriato parlare di due livelli di divenire nella misura in cui ad un primo livello l'incontro si configura unicamente come un rifiuto di spogliarsi della propria soggettività, rimanendo involuppati tra le linee dicotomiche a segmentazione rigida. Ad un secondo livello (molecolare) il divenire è più propriamente e specificatamente detto *divenire-altro*. Per Deleuze il divenire-altro non si configura tradizionalmente come un passaggio univoco da uno stato X ad uno stato Y, quanto piuttosto come un terreno di scambio biunivoco fra due soggetti X e Y. Come scrive Zourabichvili, nel *Vocabolario di Deleuze*:

Il divenire mobilita così quattro termini e non due, ripartiti in serie eterogenee intrecciate: x involupante y diviene x' mentre y preso nel rapporto con x diviene y'. X non diviene y

³¹ Gilles DELEUZE, *Bartleby ou la formule*, Flammarion, Parigi 1989, tr.it. Stefano Verdicchio, *Bartleby, la formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 2012, p. 26.

senza che y non diventi dal canto suo un'altra cosa. Ogni divenire forma cioè un "blocco" di due termini che si deterritorializzano reciprocamente.³²

È nel mezzo, nel "tra", tenendo presente l'intero passaggio che possiamo comprendere il divenire, non già considerando gli effetti e le cause, l'origine e il termine dello stesso. In questo senso divenire è *divenire nel mezzo*, divenire tra, formarsi di una zona di contiguità fra due soggetti, umani (animali o non-umani), in un'infinita possibilità combinatoria. I divenire-altro sono illimitati e dimostrano la fluidità delle potenze degli enti del mondo, in forza della zona di eccità immanenti che li compongono, al di là della soggettività delle linee molari. Essi sono punti in cui la nostra andatura consueta si frantuma ed iniziano a svilupparsi intensità, fratture che non appartengono al nostro ritmo abituale. Ciò che è rilevante per divenire-altro è la zona del mezzo, il "tra". Scrive Paolo Peticari, nella sua presentazione di un libro che raccoglie illustrazioni e disegni di alcuni pensieri deleuziani, resi icasticamente aforismi: «tra affezioni ed affetti, tra velocità e lentezze eterogenee. Tra e mai da...a. Tra è una vita. L'interessante non si trova mai ai poli terminali di qualunque cosa, ma tra essi».³³ Per Deleuze ciò che è discriminante non è altro che l'interludio, il mezzo, inteso come "focolaio di creazione", espressione di pura potenza neutra: «quel che conta in un percorso, quel che conta in una linea, è sempre la metà, non l'inizio o la fine. Si è sempre nel mezzo di un cammino, nel mezzo di qualcosa».³⁴

I passaggi di slittamento e concomitanza sono molteplici; le pagine deleuziane brulicano di esempi che ne testimoniano la variabilità: un uomo può divenire-donna e una donna divenire-uomo, una vespa che si posa su un'orchidea può creare una zona di vicinanza estrema con quest'ultima e viceversa, così come si può divenire-musica, in un movimento nel quale si viene da essa spossessati mentre la melodia si affida a noi. Gli esempi sono infiniti quanti i divenire.

Un'interessante declinazione del divenire-altro come puro rapporto è il *divenire-animale*, a cui Deleuze dedica molte pagine nella sua intera produzione. L'autore francese ravvisa la possibilità che fra uomo e animale possano formarsi ibridazioni e scambi, contaminazioni e transiti, in un gioco di doppia cattura che non ha nulla di metaforico. È necessario sottolineare come ancora una volta il processo di avvicinamento all'altro comporti, d'altra parte, un allontanamento dal proprio sé, dalla propria soggettività. Il primo passo per divenire-altro e in questo caso specifico per

³² François ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze, Ellipses, Parigi 2003, tr. it. Cristina Zaltieri, Il vocabolario di Deleuze, Negretto Editore, Mantova 2012, p. 40.*

³³ Jacqueline DUHEME, *Duhême disegna Deleuze, l'uccello filosofia edizioni junior, Azzano San Paolo 2010, presentazione.*

³⁴ DELEUZE, PARNET, *Conversazioni*, p. 31.

divenire-animale risiede infatti nella spoliazione del proprio soggetto e nel tentativo di avvicinarsi all'impercettibile, all'intenso, all'impersonale. Il divenire-animale si snoda cioè fra un processo di spersonalizzazione e una nuova individuazione, caratterizzata dalla tonalità dell'ecceità. Come nota Paolo Vignola:

ciò che Deleuze definisce 'divenire-animale' è infatti un movimento di scambio e ibridazioni continue tra l'uomo e l'animale, che avviene nei comportamenti quotidiani e rimette perciò perennemente in questione la distanza tra questi due soggetti. Si tratta, in altre parole, di un processo di dis-identificazione al tempo stesso dell'uomo e dell'animale, che segue una dinamica decostruttiva nei confronti della frontiera tra i due soggetti, al fine di costruire una forma di alleanza *reale*, non immaginaria o simbolica.³⁵

Deleuze avvicina l'animale all'uomo, rigettando l'idea di una frattura ontologica, creando piuttosto fra di essi soglie ed intensità. Egli è in grado di pensare-altrimenti rispetto a tutta una tradizione che sin dall'antichità, passando attraverso Cartesio e culminando in Heidegger o ancora, in una certa deriva dell'antropologia filosofica, ha collocato gli animali molto in basso nei gradini della *scala naturae*, al cui vertice si staglia l'uomo. Nell'universo deleuziano non ci sono differenze ontologiche o scale gerarchiche fra i vari enti individuali: un diamante, un uomo, un cavallo o una zecca, tutto è permeato da un unico orizzonte d'essere, il piano di immanenza:

ci troviamo in un mondo di immanenza ontologica, un mondo essenzialmente anti-gerarchico. Preciso meglio: i filosofi dell'ontologia non escludono le gerarchie pratiche, non arrivano a formule nichilistiche "tutte le cose hanno lo stesso valore". Eppure, le cose si equivalgono, ma solo dal punto di vista ontologico, cioè dal punto di vista dell'essere.³⁶

Le differenze stanno tutte cioè sul versante della potenza, in ciò che ogni individuo è in grado di fare. Sarebbe interessante, secondo Deleuze, creare delle «*mappe degli affetti possibili*»,³⁷ concentrarsi su cosa possono i singoli corpi, ciascuno preso nella sua specificità, più che stabilire gerarchie basate su essenze e intrinseche ad ogni ente. La rivoluzione deleuziana è radicale:

genere umano, specie umana o razza, per Spinoza non contano nulla rispetto alla mappa degli affetti [...] Il cavallo da corsa e il cavallo da lavoro appartengono alla stessa specie, chiaro, sono due varietà della stessa specie, eppure gli affetti possibili a ciascuno dei due sono assolutamente diversi: le malattie cui possono incorrere sono completamente differenti. La loro capacità di essere affetti è del tutto diversa. Da questo punto di vista un

³⁵ Paolo VIGNOLA, *Divenire-animale, la teoria degli affetti di Gilles Deleuze tra etica ed etologia*, in M. Andreozzi, S. Castignone, A. Massaro (a cura di), *Emotività animali. Ricerche e discipline a confronto*, LED, Milano 2013.

³⁶ DELEUZE, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, p. 96.

³⁷ *Ibidem*.

cavallo da lavoro è molto più simile ad un bue che ad un cavallo da corsa. Una mappa etologica degli affetti darà risultati estremamente differenti rispetto alle definizioni poste di genere e specie.³⁸

Senza voler negare l'esistenza di differenze pratiche ed effettuali si vuole piuttosto irridurle (termine di Bruno Latour)³⁹ e farle proliferare a livello pragmatico, senza stabilire scale valoriali o assiologiche. Si passa così, come scrive Filippo Trasatti: «da un'ontologia basata sulla trascendenza a un'ontologia che è ontogenesi delle differenze».⁴⁰

Un terzo livello coinvolge un divenire che appartiene ad una categoria ancora più peculiare e ristretta: si tratta di un particolare tipo di divenire-altro, una forma di movimento puro e assoluto. Si parla a questo stadio di “divenire-intenso”, “divenire-ognuno” o di “*divenire-impercettibile*”. Il divenire-altro, il frammezzo che si crea fra gli enti come pure rapporto può farsi cioè ancora più radicale e nomade, percorrendo una *deterritorializzazione assoluta* (livello della linea di fuga) e non più solo una deterritorializzazione relativa (livello molecolare). Se sulle zone corrispondenti alla linea molecolare si possono creare puri rapporti che tendono a liberarsi dalla rilevanza dei termini che li abitano, d'altra parte in corrispondenza della linea di fuga, del divenire-intenso, la liberazione dalle maglie soggettive è totale. C'è una sorta di graduale avvicinamento all'immanenza, un climax che dalla personalità raggiunge la superficie, il neutro, l'impersonalità: dal molare al molecolare sino al divenire-impercettibile. Il processo di divenire-altro come commenta José Gil:

segue una sequenza etico-ontologica: affinché possa avere pieno successo, la sequenza deve culminare nel divenire-impercettibile. Per finire, il divenire-impercettibile. L'impercettibile è la fine immanente del divenire, la sua formula cosmica. [...] Impercettibile, indiscernibile, impersonale, le tre virtù.⁴¹

Appare chiaro dunque come il concetto di divenire, sullo sfondo di un'ontologia del tutto peculiare, sia intimamente connesso alla creazione di un'immagine rinnovata della nozione di soggettività. Quest'ultima è messa in cammino dal divenire-altro, resa fluida, liberata dalle rigidità e dalle reificazioni a cui può andare incontro. Si creano in questo senso tramite, rapporti, incontri indipendenti dai singoli termini soggettivi che vi prendono parte: si diviene-altro a livello molecolare e, in ultima analisi, si diviene-

³⁸ *Ivi*, pp. 55-56.

³⁹ Si veda a proposito Bruno LATOUR, *Les microbes. Guerre et paix. Suivi de Irréductions*, Editions A.M. Métailié, Parigi 1984.

⁴⁰ Filippo TRASATTI, *Deleuze e il divenire-animale*, in M. FILIPPI, F. TRASATTI, *Nell'albergo di Adamo, gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 155.

⁴¹ José GIL, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, p. 297.

impercettibili, dando spazio alla potenza nomadica dell'impersonale. L'impercettibile è l'intenso, la differenza che va differendo, producendo "un cromatismo generalizzato" di eterogeneità, mai essenziali o perimetrali.

5. Conclusioni

Il pensiero di Deleuze è un punto di partenza ineliminabile per avviare una riflessione proficua, non dogmatica e non reificante sul concetto di soggetto. Deleuze ci chiede tuttavia di fare uno sforzo ulteriore: discioglierci nel divenire puro dell'immanenza. Egli non dimentica forse in questo senso che ciò che ci è dato con evidenza è in primo luogo il nostro essere soggetti, rischiando di rovesciare la sua riflessione in un ideale irraggiungibile e intraducibile nell'azione, una sorta di metafisica dell'immanenza, un "platonismo involontario"? Nonostante tutta la produzione deleuziana sia tesa a sovvertire dall'interno aspirazioni globalizzanti di stampo metafisico tramite un rovesciamento del platonismo, sembra prodursi carsicamente una sorta di scarto paradossale in base al quale le esperienze di eccitata risultano difficilmente raggiungibili nel corso della nostra vita quotidiana. In altri termini, esperienze di collegamento con una singolarità pre-personale (psichedelia, schizofrenia, alcol, droghe, esperienze dei neonati) sembrano rimanere aspetti marginali, eccezionali, casi limite rispetto allo svolgersi quotidiano della nostra vita soggettiva. Il flusso di esperienza pura tende solitamente cioè a crivellarsi, di volta in volta, di accenti e specificità.

Commenta Paolo Godani:

le pagine forse più tese ed emozionanti di *Logica del senso* sono quelle dedicate alle esperienze estreme di alcolismo, della droga e della schizofrenia, vissute dagli scrittori amati da Deleuze: Artaud, Lowry, Fitzgerald, Miller, Burroughs. Qui è come se Deleuze si dibattesse tra due esigenze altrettanto imperiose: da un lato il bisogno di affermare che ogni esperienza, per non risultare falsa o artificiosa, ha bisogno di incarnarsi nel corpo, producendo in esso un'incrinatura sempre più larga e profonda; dall'altro l'esigenza di continuare a mantenere distinti il neutro splendore dell'evento incorporeo e la sua effettuazione corporea.⁴²

Si può dire che Deleuze tenda in ultima analisi ad abbracciare la seconda prospettiva, producendo uno iato fra le esperienze incarnate e soggettive e quelle di congiunzione con l'anonimo, il neutro, l'immanenza. La "grande salute" garantita dalla sperimentazione si conquista solo a suo avviso contro-effettuando e trasfigurando l'incrinatura del corpo organico nel suo doppio incorporeo, raddoppiandone gli effetti

⁴² Paolo GODANI, *Deleuze*, Carrocci, Roma 2016, p. 103.

distruttivi (tossicomania, schizofrenia etc.) per trasformarli in puri eventi, indipendenti dal corpo che li ha incarnati.

Deleuze, in una certa misura si discosta dal suo maestro, Spinoza, reintroducendo una sorta di dualismo, e producendo il paradosso di un immanentismo così radicale e nomade che in un'ultima analisi finisce per sganciarsi dai corpi e dalle singole esperienze soggettive. Egli opera una divisione fra ciò che Spinoza tiene insieme: essenza ed esistenza, compiendo allo stesso tempo un'astrazione, nella misura in cui separa i modi contingenti dalla necessità della sostanza, fino ad arrivare addirittura ad asserire in un'affermazione altamente problematica che dopo la morte "rimarrà" qualcosa di noi: «la morte colpisce le parti estrinseche, la verità eterna del rapporto rimane». ⁴³

In fondo la "grande salute", l'etica dell'impersonale a cui aspira Deleuze non agisce paradossalmente a detrimento della nostra potenza (in senso spinoziano) nella misura in cui cancella totalmente una roccia dura del vivere quotidiano, il nostro essere soggetti, demolendolo e dilaniandolo con prepotenza? A questo proposito è interessante notare come le esperienze di collegamento con l'immanenza, con la radicalità nomadica del piano pre-personale comportino sempre un'incrinatura violenta e dolorosa del corpo. Uno dei personaggi concettuali creati da Deleuze (riprendendo le posture dei personaggi di Beckett), "l'esausto", illustra icasticamente come "lo stato celeste", il raggiungimento della singolarità, coincida in ultima analisi con una spersonalizzazione, con uno stato estremo di dissociazione e smembramento:

l'esausto è molto più dello stanco. [...] Lo stanco non dispone più di nessuna possibilità (soggettiva): e non può più mettere in atto la minima possibilità (oggettiva). Ma questa possibilità permane, perché non si attua mai tutto il possibile, anzi lo si produce man mano che lo si va attuando. Lo stanco ha esaurito tutto il possibile. Lo stanco non può più realizzare, ma l'esausto non può più possibilizzare. ⁴⁴

Essere all'altezza dell'evento significa quindi essere esausti, esaurire il possibile:

l'esausto sta seduto, aspettando la morte: è la posizione più orribile per aspettare la morte, seduti senza potersi né alzare né distendere, a spiare il colpo che ci raddrizzerà per l'ultima volta e ci stenderà per sempre. Seduti, non si torna indietro, non si smuove più neanche un ricordo. ⁴⁵

⁴³ DELEUZE, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, p. 162.

⁴⁴ Gilles DELEUZE, *L'Épuisé*, Editions de Minuit, Parigi 1992, tr. it. Ginevra Bompiani, *L'esausto*, Nottetempo, Roma 2015, p. 15.

⁴⁵ *Ivi*, p. 23.

Sembra non esserci più spazio per l'idea spinoziana della filosofia come come *meditatio vitae*:⁴⁶ l'esausto sta seduto, attendendo la morte, momento nel quale, secondo Deleuze, siamo più espressivi, poiché ci liberiamo delle nostre parti estese, entrando in comunione con il puro flusso esperienziale del piano di consistenza.

Occorre dunque, a mio avviso, partire da Deleuze nel demolire e problematizzare l'idea tradizionale di soggetto come “*positum*” sostanziale, ma andare oltre Deleuze nel definire una filosofia che possa parlare del nostro essere soggetti, assumendo l'immanenza non in sé stessa, ma in maniera strumentale, come fondo abissale a cui riferirsi per comprendere la nostra finitezza, la debolezza delle pratiche con cui avvengono i processi di soggettivazione. È da ricordare infatti che per avere un'adeguata visione intuitiva della sostanza, per sperimentare di essere eterni, non è per Spinoza necessario fare astrazione da questa singola esistenza in cui viviamo, dal nostro essere modi della sostanza, nella misura in cui quest'ultima abita da dentro la contingenza. Come scrive Carlo Sini, commentando Spinoza: «è nel modo, come e in quanto modo, che proprio questo accade; che accade la rivelazione della sostanza».⁴⁷ In questo senso è interessante chiedersi se la soggettività possa rappresentare il luogo di una certezza pragmatica di tipo anti-intellettualistico e anti-cartesiano, in una certa misura assimilabile, wittgensteinianamente, ad una sorta di agire in-fondato. Al contempo è proficuo - seguendo l'immagine dello *σπαραγγμός* nietzschiano -, smembrare la nozione di soggettività, ma in una certa misura, rimembrarla, ricongiungerne le membra, evidenziandone il carattere relazionale, espositivo ed espressivo.

Come scrive Rossella Fabbrichesi, in riferimento ad alcuni aforismi di Nietzsche:

il problema non è quello di staccarsi totalmente dalle nostre radici, ma di rimembrarle, appunto, di divorarle fino all'ultimo boccone per nutrirsi appieno, ricomponendo con il materiale che la tradizione ci lascia un prodotto di genere diverso.⁴⁸

Serve cioè un'ontologia personale dei processi di individuazione che definisca le prassi agite o subite con cui ogni soggetto giunge ad essere tale, un'ontologia che non senza aporie possa pensare al problema del nostro posizionamento nel mondo, situato e contingente.

⁴⁶ SPINOZA, *Etica*, p. 278, proposizione LXVII e Dimostrazione.

⁴⁷ Carlo SINI, *Spinoza o l'archivio del sapere*, Jaca Book, Trevi 2012, p. 265.

⁴⁸ Rossella FABBRICHESI, *Cosa si fa quando si fa filosofia?* Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, p. 68.

Come sostiene Derrida in maniera molto suggestiva in un dialogo-intervista con Jean-Luc Nancy: «il soggetto è forse reinterpreto, risituato, reinscritto, ma non certamente “liquidato”». ⁴⁹

Nota bibliografica

Fabio AGOSTINI, *Deleuze: evento e immanenza*, Mimesis, Milano-Udine 2003.

Jacques DERRIDA, “*Il faut bien manger*” ou le calcul du sujet, “Cahiers Confrontation”, 20, 1989, tr. it. Samantha Martuzzella e Federico Viri, “*Il faut bien manger*” o il calcolo del soggetto, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Gilles DELEUZE, *Logique du Sens*, Editions de Minuit, Parigi 1969, tr. it. Armando Verdigione, *Logica del senso*, Universale Economica Feltrinelli, Milano 2016.

Gilles DELEUZE, Claire PARNET, *Dialogues*, Flammarion, Parigi 1977, tr. it. Giampiero Comolli, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona 2011.

Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Editions de Minuit, Parigi 1980, tr. it. Giorgio Passerone, *Mille Piani*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

Gilles DELEUZE, *La pli. Leibniz et le Baroque*, Editions de Minuit, Parigi 1988, tr. it. Davide Tarrizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004.

Gilles DELEUZE, *Bartelby ou la formule*, Flammarion, Parigi 1989, tr. it. Stefano Verdicchio, *Bartleby, la formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 2012.

Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?* Editions de Minuit, Parigi 1991, tr. it. Carlo Arcuri, *Che cos'è la filosofia?* Einaudi, Piacenza 2002.

Gilles DELEUZE, *L'Épuisé*, Editions de Minuit, Parigi 1992, tr. it. Ginevra Bompiani, *L'esausto*, Nottetempo, Roma 2015.

Gilles DELEUZE, *L'immanence: une vie...* “Philosophie”, 47, 1995, tr. it. F. Polidori, *Immanenza una vita...*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

⁴⁹ Jacques DERRIDA, “*Il faut bien manger*” ou le calcul du sujet, “Cahiers Confrontation”, 20, 1989, tr. it. Samantha Martuzzella e Federico Viri, “*Il faut bien manger*” o il calcolo del soggetto, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 5-7.

- Gilles DELEUZE, *L'Ile déserte et autres textes*, Editions de Minuit, Parigi 2002, tr. it. Deborah Borca, *L'isola deserta e altri scritti*, Einaudi, Torino 2007.
- Gilles DELEUZE, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2013.
- Jacqueline DUHEME, *Duhême disegna Deleuze, l'uccello filosofia*, edizioni junior, Azzano San Paolo 2010.
- Giovanni DUNS SCOTO, *Opera Omnia*, Vatican Edition-Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950.
- Rossella FABBRICHESI, *Cosa si fa quando si fa filosofia?* Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.
- José GIL, *O Imperceptível Devir da Imanência*, Relógio d'Água, Lisbona 2008, tr. it. Gianfranco Ferraro e Manuele Masini, *L'impercettibile divenire dell'immanenza, Sulla filosofia di Deleuze*, Cronopio, Napoli 2015.
- Paolo GODANI, *Deleuze*, Carrocci, Roma 2016.
- Bruno LATOUR, *Les microbes. Guerre et paix. Suivi de Irréductions*, Editions A.M. Métailié, Parigi 1984.
- Nicolò SEGGIARO, *La chair et le pli: Merlau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis, Milano 2009.
- Gilbert SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Parigi 1989, tr. it. Paolo Virno, *L'individuazione psichica e collettiva*, Derive Approdi, Roma 2001.
- Carlo SINI, *Spinoza o l'archivio del sapere*, Jaca Book, Trevi 2012.
- Baruch SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, Amsterdam 1677, tr. it. Emilia Giancotti, *Etica*, Pgreco, Milano 2010.
- Filippo TRASATTI, *Deleuze e il divenire-animale*, in M. Filippi e F. Trasatti, *Nell'albergo di Adamo, gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- Paolo VIGNOLA, *Divenire-animale, la teoria degli affetti di Gilles Deleuze tra etica ed etologia*, in M. Andreozzi, S. Castignone, A. Massaro, *Emotività animali. Ricerche e discipline a confronto*, LED, Milano 2013.

François ZOURABICHVILI, *Le vocaboulaire de Deleuze*, Ellipses, Parigi 2003, tr. it. Cristina Zaltieri, *Il vocabolario di Deleuze*, Negretto Editore, Mantova 2012.