

104

# IDENTITÀ PERSONALE

## UN DIBATTITO APERTO

*a cura di*

Andrea Bottani e Nicla Vassallo

*saggi di*

Agazzi, Arcidiacono, Berti, Bertolotti, Bianchi, Bottioli,  
Braidotti, Calabi, Carotenuto, Cavarero, Ceruti, Di Francesco,  
Garavaso, Glauser, Hughes, Panepucci, Siri, Sparti



**Loffredo Editore**

- WEBER, MAX (1905), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Tr. it. (1965), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze.
- WITTGENSTEIN, L. (1922), *Tractatus logico-philosophicus*, german text, with English trans., London. Tr. it. (1964), Einaudi, Torino.
- (1953), *Philosophische Untersuchungen*, B. Blackwell, Oxford. Tr. it. (1968), *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino,

ROSI BRAIDOTTI

## IDENTITÀ E NOMADISMO SOSTENIBILE<sup>1</sup>

### 1. Introduzione

La filosofia del divenire di Deleuze non è né l'oscillazione del pendolo delle opposizioni dialettiche, né la rivelazione di un'essenza in un processo, teleologicamente ordinato, il quale conduce all'instaurazione di un ente superveniente — sia esso l'ego, l'io o la definizione dell'individuo offerta dalla borghesia liberale. Il divenire deleuziano consiste piuttosto nell'affermazione della struttura, immodificatamente positiva, della differenza, intesa come un processo multiplo e complesso della trasformazione, un flusso del divenire multiplo. Di conseguenza, il soggetto pensante non è né l'espressione di un'interiorità profonda, né la promulgazione dei modelli trascendenti della coscienza riflessiva.

Il fatto che questo modello di soggettività sottolinei le complessità e la molteplicità non comporta comunque uno schema relativistico con un regresso all'infinito.

Nel presente saggio tenterò di neutralizzare l'accusa di relativismo e nichilismo morale che viene spesso mossa contro la visione nomade della soggettività.

Desidero sostenere che c'è molto da guadagnare dalla filosofia radicale dell'immanenza di Deleuze, specialmente dopo averla definitivamente sottratta a tutta la polvere e a tutta la polemica circa il suo supposto relativismo. Non sto proponendo ciò in uno spirito di corporativismo filosofico, ma piuttosto a causa di una profonda convinzione, convinzione secondo la quale è necessa-

<sup>1</sup> Il titolo originale del presente lavoro è "Identity and Sustainable Nomadism". La traduzione dall'inglese è di Nicla Vassallo.

rio per i pensatori un salto qualitativo, al fine di emergere dalle aporie e dai paradossi che ci vengono imposti dalla nostra condizione storica.

Il divenire nomade è essenzialmente un'etica delle forze trasformative. A parere di Gatens e G. Lloyd<sup>2</sup> è un'eziologia che definisce il progetto deleuziano di filosofia come un reinvestimento immaginativo della ragione e delle sue applicazioni alla critica sociale. Penso anche che sia una sensibilità che consiste in un modo estetico d'immersione assoluta in un campo di forze — musica, colore, luce, velocità, temperatura, intensità — che cerca di catturare, ma che non controlla mai. Deleuze sostiene che i pittori rendono visibili forze che prima erano invisibili, tanto quanto i compositori ci consentono di ascoltare suoni che prima non potevano essere ascoltati. Similmente i filosofi rendono pensabili concetti nuovi<sup>3</sup>.

Si tratta insomma di una questione di stile, ma lo stile qui non è un mero strumento retorico, è piuttosto un insieme di coordinate materiali che, assemblate e composte in una maniera sostenibile e durevole, consentono l'espressione dell'affettività e delle forze coinvolte. Queste danno così l'avvio al processo del divenire.

Nella sua discussione sulla storia della filosofia, Deleuze descrive lo studio dei testi filosofici classici come un insieme di ritratti — di paesaggi così come di volti. Curando attentamente ogni dettaglio e ogni sfumatura, l'apprendista impara gradualmente ad *affrontare* l'uso dei colori. I concetti stanno alla filosofia come i colori stanno alla pittura. Apprendere come affrontarli richiede comunque modestia, duro lavoro ed infine tempo. Si tratta di imprese a lungo termine. Inoltre, il processo della creazione/divenire è impersonale in quanto richiede la completa concentrazione dell'autore (sia esso il filosofo, lo scrittore, il pittore o il compositore) sul campo/territorio in cui ella o egli è immersa/o. Ad essere in gioco non è né la manipolazione di un insieme di convenzioni linguistiche o narrative, né la penetrazione cognitiva di un oggetto o l'appropriazione di un tema, ma piuttosto lo sviluppo della capaci-

<sup>2</sup> Cf. Gatens e G. Lloyd (1999).

<sup>3</sup> Questa distinzione tra il visibile e il dicibile è cruciale, tra le altre, alla lettura che Deleuze fa del lavoro di Foucault.

tà di orientarsi in un territorio. Pensare qui è l'abilità che consiste nello sviluppare una sfera cognitiva, affettiva ed etica.

Un esercizio nei calcoli e nell'orientamento cartografico richiede concentrazione sull'esterno. A sua volta ciò comporta l'abbandono del sé e delle vecchie secolari abitudini dell'auto-riflessività concentrata sull'interno. Citando Spinoza, ma anche lo zen e l'arte del tiro con l'arco, Deleuze chiede un resa ascetica del sé — di un'identità amata, ma infine limitata — e l'apertura del proprio apparato percettivo ad un complesso di connessioni multiple, di sensazioni, di percezioni e di immaginazioni. Creare (musica, colori, concetti) significa essere capaci sia di rendere in un formato sostenibile questa complessità di affetti intensi, ma impersonali, sia di sostenere le forze internamente dissonanti che strutturano tali affetti. A questo riguardo l'attività del pensare è più vicina a quella del respirare attento che all'esercizio dei protocolli sterili della ragione istituzionale.

Laddove le teorie psicoanalitiche della creazione artistica avvengono ciò nella sacra trinità hegeliana dell'Assenza, della Legge e del potere del Significante, un approccio intensivo o nomade sottolinea la struttura produttiva, piuttosto che regressiva, di queste forze. Abbandonando l'abitudine mentale che consiste nell'edipizzare il processo della creazione, indicizzandolo indefinitivamente su un'economia della colpa e di debiti ontologici impagabili, ciò che trovo nella rizomatica è un superamento della dialettica della negatività. Il pensare nomade e rizomico presenta un punto di uscita dai viziosi circoli linguistico-semiotici dell'assenza e della negatività, insieme ad un rafforzamento delle forze affettive e inconscie, in quanto attive, espressive e produttive. Al cuore della rizomatica c'è una lettura dell'umano come di una macchina positiva, prona al piacere e capace di ogni sorta di forze affermative. È solo una questione di stabilire le connessioni e le risonanze il più possibile positive.

Un nuovo concetto filosofico — per esempio, una visione alternativa della soggettività, o un nuovo sistema di rappresentazione; un nuovo suono o un'immagine alternativa — è un varco attraverso le vecchie abitudini mentali. È un affetto che: supera lo schema instaurato; illumina un territorio fornendo coordinate di orientamen-

to; rende visibili/pensabili/dicibili/ascoltabili le forze, le passioni e gli affetti che prima non erano percepiti. Così la questione della creazione è in definitiva tecnologica: riguarda il come. È anche geologica: riguarda il dove e in quale territorio. Infine è etica: riguarda il dove stabilire i limiti e il come sostenere i processi di cambiamento, senza ferire il sé o l'altro. Opporsi all'estetica dell'auto-distruzione nichilista è cruciale anche in quanto modo di uscire dall'immaginario romantico che circonda ancora il dibattito sulla soggettività in Europa. Il problema relativo all'intensità consiste nel come sostenerla, sostenendo gli stati alterati e l'intensità acuita, inevitabilmente implicati nel processo del divenire.

Il concetto di sostenibilità non è una questione facile. Appartengo ad una generazione che ha bruciato molti dei suoi campioni per sperimentazioni, senza prospettive, di tipo narcotico, politico, sessuale o tecnologico. Benché sia vero che ne abbiamo perduto altrettanti, se non di più, alla volta dell'inerzia ottundente dello *status quo* — una sorta di sindrome generalizzata delle mogli Steinfeld, è nondimeno vero che tutto ciò mi ha dotata di un'acuta consapevolezza di quanto dolorosi, pericolosi e difficili siano i cambiamenti. Questi ultimi necessitano di venire dosati e programmati attentamente, secondo la propria soglia di sostenibilità. Per il momento, vorrei solo sottolineare che il processo del divenire è un viaggio attraverso campi differenti di percezioni, di diverse coordinate spazio-temporali. È simultaneamente un rallentamento del ritmo della frenesia quotidiana e un'accelerazione della consapevolezza, dell'auto-conoscenza e dei sensi. Se dosato correttamente, tale processo può condurre a mutamenti nel proprio senso e nel proprio orientamento nel mondo. Ciò non è affatto così grandioso come la speranza di Huxley, indotta dalla droga, di aprire con forza le porte della percezione. È qualcosa di più umile: un'animarsi della propria percezione, un esserci con e per altre entità, forze, esseri, così da venire pienamente trasportati nel magnifico caos della vita.

La nozione di sostenibilità non è solo economica, ma anche sociale ed etica. La vedo come una risposta positiva alla crisi che accompagna il processo di trasformazione della tarda postmodernità. Credo che quest'ultima, in quanto momento storico, segni il decli-

no di alcune delle premesse fondamentali dell'illuminismo, ovvero del progresso dell'umanità attraverso l'uso auto-regolativo e teologicamente ordinato della ragione e della razionalità scientifica, presuntamente mirate alla "perfettibilità" dell'Uomo. Questo progetto liberatorio comporta una visione della soggettività che esclude parecchi "tracciatori di confini", conosciuti anche come "altri costitutivi": le donne, gli altri etnici o razzializzati e l'ambiente naturale sono tre facce interconnesse della differenza strutturale, le quali simultaneamente costruiscono la modernità e sono escluse in essa. Come tali, giocano un ruolo importante, sebbene speculare, nella definizione della norma, del normale e della visio-ne normativa del soggetto. Esse rappresentano una categoria delle alterità sottovalutate che storicamente sono state percepite come differenti nel senso di essere "meno di"<sup>4</sup>.

Questi "altri" strutturali riemergono nella postmodernità in quanto indicatori, espressioni e sintomi — qualcuno direbbe in quanto "causa" della crisi — in un tempo in cui il progetto della modernità mostra una grande tensione, se non addirittura un'effettiva spossatezza. Nella loro rilettura del "capitalismo e della schizofrenia" Deleuze e Guattari<sup>5</sup> si esprimono contro la relazione peggiorativa alla volta della "differenza" fino al punto di implosione. Essi propongono anche una rilettura potente, affermativa e, a mio parere, veramente necessaria della soggettività dopo il declino del paradigma naturalizzati e ordinati dialetticamente in senso umanistico. Significativamente, Deleuze e Guattari parlano della loro nuova visione nei termini di "eco-filosofia". Ciò va primariamente interpretato come una svolta che si allontana dall'antropocentrismo alla volta di una nuova enfasi sull'inestricabile relazione tra le forze materiali, bioculturali e simboliche. Si tratta di un egualitarismo bio-centrato che Deleuze definisce audacemente "forza vitale"<sup>6</sup>.

Penso che l'enfasi posta da Deleuze e Guattari sulla natura incarnata e radicata della soggettività — attraverso la nozione del-

<sup>4</sup> Cf. Irigaray (1974) e Deleuze (1980).

<sup>5</sup> Cf. Deleuze e Guattari (1974, 1980).

<sup>6</sup> Cf. per esempio il capitolo sulla "Geofilosofia" in Goodchild (1996).

l'immanenza radicale – conferisca alla loro filosofia una dimensione ecologica. Le affermazioni conoscitive riposano sulla struttura immanente della soggettività e devono resistere alla spinta gravitazionale verso la trascendentalità astratta. Secondo Deleuze e Guattari, dobbiamo ripensare il soggetto conoscente nei termini dell'affettività, dell'inter-relazionalità, dei territori, delle risorse, delle posizioni e delle forze. Nel fare ciò, ci congediamo dal continuo spazio-temporale dell'umanesimo classico. Similmente, necessitiamo di superare il riduzionismo del costruttivismo sociale, il quale tende a minimizzare la continuità di quei fattori che forniscono le fondazioni empiriche del soggetto e che sono per la maggior parte in relazione con l'affettività e specialmente con la memoria e il desiderio.

Nel pensiero post-strutturalista l'unità viene posta nei termini del tempo. Un soggetto è un'unità genealogica che possiede la propria contro-memoria, la quale a sua volta è un'espressione dei gradi di affettività e di interconnessione. Considerato spazialmente, il soggetto post-strutturalista può apparire frammentato e disunito; su una scala temporale, comunque, la sua unità consiste in quella di un potere continuo di ricordare. I legami genealogici creano una continuità dei frammenti disconnessi: è un senso disconnesso del tempo che cade sotto il senso nietzschiano del dionisiaco in opposizione all'apollineo. Tale senso fornisce i fondamentali per l'unità in un sé che sarebbe altrimenti disperso. Deleuze documenta questo senso in riferimento alla filosofia classica. Prende a prestito dagli antichi greci l'utile distinzione tra il senso molare del tempo lineare e registrato (il *chronos*) e il senso molecolare del tempo ciclico e discontinuo (l'azione). Il primo è in relazione con l'essere/il molare/il maschile, il secondo con il divenire/il molecolare/il femminile.

## 2. *Temporalità e resistenza/durata*

Una filosofia post-umanista e post-antropocentrica attribuisce al tempo un posto centrale nella strutturazione del soggetto. La "nomadologia" di Deleuze, in quanto filosofia dell'immanenza, riposa

sull'idea di sostenibilità, in quanto potere di resistenza, principio di contenimento e di sviluppo tollerabile delle risorse del soggetto, intese dal punto di vista dell'ambiente, dell'affetto e della cognizione. Un soggetto, così costituito, abita un tempo che è un tempo attivo del "divenire" continuo". Deleuze lo definisce, riferendosi al concetto bergsoniano di "durata", e propone così la nozione del soggetto come di un'entità che dura, cioè che resiste ai cambiamenti sostenibili e alle trasformazioni, e li rappresenta attorno a lui o a lei in una comunità o in una collettività. In questa prospettiva, anche la terra/Gaia è considerata un partner in una comunità che è ancora da venire, da venire costruita da soggetti che interagiranno con la terra in modo differente. Vicini in qualche modo all'"ecologia profonda", ma radicalmente anti-essenzialisti, Deleuze e Guattari si rivolgono a Spinoza per trovare i fondamentali filosofici di un marchio dell'immanenza vitalistico e tuttavia anti-essenzialistico. Dobbiamo ripensare le continuità e le totalità, ma senza riferimento a visioni del mondo umanistiche o olistiche. Come precisa G. Lloyd<sup>7</sup>, la mente di questo soggetto è «parte della natura» e quindi incorporata e incarnata, ovvero è immanente e dinamica.

La nozione di tempo è qui cruciale. Per Deleuze il tempo molare, efficiente, lineare e storico delle politiche di emancipazione, per esempio, è sia inevitabile, sia limitante. Il lasso di tempo più efficace è il tempo ciclico, dinamico e molecolare del divenire. Per impiegare un esempio che mi è caro, sul piano del *chronos* le donne femministe, nel presente momento storico, sono legittimate a perseguire posizioni "molari", sostenendo una ridefinizione centrata sulla donna della loro soggettività e identità politica. A tale proposito, non possono facilmente diventare "molecolari", forse non possono permettersi di intraprendere una decostruzione su larga scala della loro identità specificatamente sessuale. L'impegno femminista con il tempo lineare e storico non può comunque rimpiazzare, né superare la relazione delle donne con il tempo discontinuo del divenire (*aion*).

È un credito di Deleuze che riesca a vedere tale distinzione nelle sequenze temporali, ma che non riesca a perseguire la sua con-

<sup>7</sup> Cf. G. Lloyd (1994).

clusione logica e pertanto a contemplare la sessuazione del tempo e della storia. Egli non riesce pertanto a vedere la portata dell'orizzonte teorico aperto dalla differenza sessuale. Nell'opera di Kristeva e di Irigaray l'asimmetria tra i sessi forza la via verso la più fondamentale struttura dell'essere, spazio e tempo inclusi. In confronto con tale opera, la teoria deleuziana del divenire e la sua filosofia del tempo appaiono ingenuamente indifferenziate.

Le femministe hanno sostenuto che una struttura temporale complessa aiuta a chiarificare la tensione e il paradosso inerente la posizione femminista. Così, Irigaray si basa su quest'analisi della doppia struttura del tempo per richiedere il senso delle donne delle proprie genealogie, senso basato su un legame del grato riconoscimento del materno come luogo d'origine. D'altra parte, Kristeva<sup>8</sup> sottolinea il doppio livello del tempo e argomenta a favore di una distinzione tra il più lungo e lineare modello della storia e il tempo più discontinuo della genealogia personale e del desiderio inconscio. Kristeva aggancia questa distinzione all'analisi delle varie forme storiche assunte dalla soggettività femminista: una forma si adatta al tempo lineare e storico, mentre le altre forme si adeguano di più agli schemi ciclici della ripetizione. Identificando la prima forma con la credenza illuminista nell'uguaglianza e la seconda forma con l'affermazione contemporanea della differenza, Kristeva sessualizza le sequenze storiche, sviluppando una senso del divenire specifico della donna.

Benché questo modo di associare certe forme della soggettività femminile con certi momenti della consapevolezza storica sia stata criticata per il suo euro-centrismo<sup>9</sup>, esso segna tuttavia una profonda divergenza con il punto di vista non meno etnocentrico e considerevolmente meno femminista di Deleuze.

Che cosa è, dunque, questo soggetto sostenibile?

È una fetta del vivere, una materia sensibile attivata da un fondamentale impulso verso la vita: una *potentia* (piuttosto che una *potestas*) – attivata né dalla volontà di Dio, né dalla segreta iscrizione del codice genetico. E tuttavia questo soggetto è radicato

<sup>8</sup> Cf. Kristeva (1982).

<sup>9</sup> Cf. Spivak (1989a).

psicologicamente nella materialità corporale del sé; il soggetto intensamente incarnato o nomade è piuttosto un tra: un interstizio, un ripiegato dentro le influenze esterne e contemporaneamente uno spiegarsi verso l'esterno degli affetti. Un'entità mobile, nello spazio e nel tempo, una specie incarnata di memoria<sup>10</sup>: questo soggetto è nel processo, ma è anche capace di mantenersi attraverso insiemi di variazioni discontinue, e rimanere al contempo straordinariamente fedele a se stesso.

Quest'idea della "fedeltà" del soggetto è centrale al progetto, che intendo qui difendere, del "sé sostenibile". La "fedeltà a se stessi" non deve venire interpretata nel senso di un attaccamento psicologico o sentimentale a un "identità" che è spesso poco più di un numero di codice fiscale o un insieme di album di foto. Né essa è il segno dell'autenticità di un sé che è una stanza di compassazione per il narcisismo e la paranoia, i grandi pali su cui l'identità occidentale predica se stessa. Essa è piuttosto la fedeltà della durata, l'espressione del proprio continuare ad appartenere a certe coordinate dinamiche e spazio-temporali.

In una filosofia dell'immanenza, radicale e temporalmente iscritta, i soggetti differiscono. Ma essi differiscono lungo coordinate materialmente radicate: si presentano in differenti distanze, temperature e animali. Si può cambiare marcia e la si cambia e più volte lungo queste coordinate, ma non si può affermarle tutte e per tutto il tempo. Le forze latitudinali e longitudinali che strutturano il soggetto presentano limiti di sostenibilità. Con "forze latitudinali" Deleuze intende gli affetti di cui un soggetto è capace, seguendo i suoi gradi di intensità o di potenza. Con "forze longitudinali" egli intende il lasso di tempo della sua estensione.

La soggettività sostenibile riscrive la singolarità del sé, sfidando al contempo l'antropocentrismo della definizione che le filosofie occidentali hanno del soggetto e degli attributi usualmente riservati all'"ente". Questo senso dei *limiti* è estremamente importante per prevenire l'auto-distruzione nichilista. Essere attivi e intensamente nomadi *non* significa essere senza limiti. Ciò sarebbe infatti il tipo di espressione delirante che si

<sup>10</sup> Ritornero su questo concetto.

trova in abbondanza negli odierni fanatici del cyber, disposti a "dissolvere il sé corporeo nella matrice" — come sanno bene i fans di *The Lawn Mover Man*. Voglio invece sostenere che, al contrario, per rendere conto di questa visione, intensa e materialmente radicata, del soggetto, abbiamo bisogno di una soglia di sostenibilità. Il contenimento delle intensità o delle passioni incarnate e della loro durata è un prerequisite cruciale al fine di consentire loro di svolgere la propria funzione, la quale consiste nello scagliarsi contro lo schema umanistico del soggetto, portandolo ad esplodere esternamente.

La posologia della soglia di intensità è sia cruciale, sia inerente al processo del divenire. Che cosa è allora questa soglia e come viene fissata? Un corpo radicalmente immanente ed intenso è un assemblaggio di forze o di flussi, di intensità e di passione, che si solidificano nello spazio e si consolidano nel tempo, entro quella singolare configurazione che è comunemente conosciuta come un sé "individuale". Questa entità intensa e dinamica — è opportuno sottolinearlo — si trova all'interno dell'enumerazione di un'essenza interna e razionalistica, e non è semplicemente il dispiegamento dell'informazione genetica. È piuttosto una porzione di forze che è, parlando spazio-temporalmente, abbastanza stabile da sostenere e da sopportare il flusso, costante, benché non distruttivo, della trasformazione. Sì, si tratta di mutazione, ma non verso il nichilismo di alcune delle odierne narco-filosofie che celebrano gli "stati alterati" in se stessi. Si tratta di un campo di affetti trasformativi, la cui disponibilità ai cambiamenti di intensità dipende primariamente dall'abilità di sostenere l'incontro con, e l'impatto di, altre forze e affetti.

Si tratta di un vitalismo radicalmente materialista e anti-essenzialista, adeguato all'era tecnologica, che non può essere rimosso ulteriormente dall'illusione della moltiplicazione ostinata delle incarnazioni delle immaginario contemporaneo, tecno-teratologico o cyborg. La visione del soggetto deuleuziana, incarnata e vitalistica, ma non essenzialista, è una visione che si auto-sostiene e che è davvero debitrice nei confronti del progetto di un'ecologia del sé. Il ritmo, la velocità e la sequenza degli affetti, così come la selezione delle forze, sono determinanti per il processo del divenire.

Lo schema della ricorrenza di questi cambiamenti segna i passi successivi del processo, consentendo così l'attualizzazione di quelle forze che sono adatte a dare forma, e, quindi, ad esprimere, la singolarità del soggetto.

Questo rappresenta un modo di contenere i margini eccessivi dell'odierno discorso circa i tecno-corpi, discorso che nega la materialità del corpo stesso alla volta della fantasia della fuga verso la tecnologia. Inoltre rende intelligibili le potenti mutazioni che stanno avvenendo. Deleuze propone una forma di neo-materialismo e una mistura di vitalismo che trovo adeguate all'era tecnologica. Quanto voglio sostenere ad ogni modo è che pensare attraverso il corpo, e non in fuga da esso, significa confrontarsi con i confini e le limitazioni.

Il soggetto giace alle intersezioni con le forze esterne e relazionali. Riguarda gli assemblaggi. Incontrarli è quasi una questione di geografia: è una questione di orientamento, di punti d'entrata e di uscita, è un costante dispiegamento. In questo campo di forze trasformative, la sostenibilità è una pratica molto concreta, e non è l'ideale astratto a cui spesso viene ridotto da alcuni specialisti dello sviluppo e della pianificazione sociale. La sensibilità per i, e la disponibilità ai, cambiamenti, o alla trasformazione, è direttamente proporzionale all'abilità del soggetto di sostenere le svolte senza crollare. La frontiera, le pratiche contenenti, o che danno forma, sono fondamentali per l'intera operazione, operazione che aspira a processi di divenire affermativi e non dissipativi, un divenire pieno di gioia — di *potentia* —, come una forza radicalmente ontologica di rafforzamento.

I notevoli studi che G. Lloyd ha condotto su Spinoza<sup>11</sup>, e la sua collaborazione con Gatens<sup>12</sup>, aiutano a spiegare come tale visione del soggetto, vitalistica e positiva, sia collegata ad un'etica della passione che aspira alla gioia e non alla distruzione. Così la composizione delle forze che sospingono il soggetto, il ritmo, la velocità e la sequenza degli affetti, insieme alla selezione degli elementi costitutivi, rappresentano i processi chiave.

<sup>11</sup> Cf. G. Lloyd (1994, 1996).

<sup>12</sup> Cf. Gatens and G. Lloyd (1999).

È la ripetizione orchestrata e la ricorrenza di questi cambiamenti a segnare i passi nel processo intensivo del divenire.

In altre parole, come argomenta Lloyd, l'attualizzazione è l'effetto di un dosaggio accurato, mentre è anche e simultaneamente il prerequisito per sostenere quelle stesse forze. Lloyd afferma che «le nozioni comuni della ragione sono fondate sull'immaginazione e concepite nella gioia»<sup>13</sup>.

Intendo sintetizzare le riflessioni di Lloyd e Deleuze tramite il concetto di un sé sostenibile che aspira alla resistenza. La resistenza ha una dimensione temporale: ha a che fare con la durata nel tempo e quindi con la durata e l'auto-perpetuazione (qui ci sono tracce di Bergson). Ma presenta anche un lato spaziale che ha a che fare con lo spazio del corpo, con un campo incarnato di attualizzazione delle passioni o delle forze. Sviluppa l'affettività e la gioia (qui ci sono tracce di Spinoza) nella capacità di essere affetti da queste forze fino al punto del dolore (o dell'estremo piacere), il che significa sopportare e tollerare le difficoltà e il dolore fisico.

Oltre a fornire la chiave per un'eziologia delle forze, la resistenza rappresenta anche un principio etico di affermazione delle positività del soggetto inteso; si tratta della sua affermazione gioiosa in quanto *potentia*.

La lettura offerta da Lloyd della lettura deleuziana di Spinoza mi ha suggerito la nozione di *resistenza* come di un composto spatio-temporale che dà forma ai confini del processo del divenire. Ciò funziona per mezzo del potere della trasformazione della negatività: le passioni negative vengono trasformate in positive attraverso il potere di una comprensione che non è più indicizzata sopra un insieme fallocentrico, ma piuttosto è un insieme sconvolto e affettivo, immaginativo, dinamico, complesso.

Questa forma di conversione del vincolo della negatività è il processo trasformativo di conseguire la libertà (attraverso la consapevolezza dei nostri limiti, della nostra schiavitù), la libertà di affermare la propria *potentia* o gioia. Si richiede a tal fine l'incontro e l'unione con altri corpi, altre entità, altri esseri, altre forze.

<sup>13</sup> Cf. Lloyd (1994, p. 106).

Il divenire è un processo intransitivo: non riguarda il divenire qualcosa in particolare. Solo ciò che è capace di sostenere, ed è tratto dal sostenere, è vita sul margine, ma non sopra di esso (*exit Bataille*). Non è deprivato dalla violenza, ma profondamente compassionevole. È una sensibilità etica e politica che inizia con il riconoscimento delle proprie limitazioni, in quanto controparti necessarie delle proprie forze o dei propri incontri intensi con molteplici altri. Ha a che fare con l'adeguatezza delle propria intensità ai modi e ai tempi della sua promulgazione. Essendo inter-relazionale e collettiva, può solo essere incarnata e radicata.

### 3. La ragione, la memoria e l'immaginazione

Due nozioni supportano la resistenza e le permettono di operare: la memoria e l'immaginazione. Il ricordare riguarda la ripetizione e il recupero di informazioni. Nel soggetto umano tale informazione è immagazzinata attraverso la densità fisica e sperimentale del sé incarnato, e non si trova solo nella "scatola nera" della memoria. Trovo che la distinzione di Deleuze tra una memoria di "maggioranza" e una memoria di "minoranza" sia molto utile, al fine di illuminare i paradossi e le ricchezze della ripetizione, in quanto motore dell'identità e coerenza del sé.

La nozione di una memoria minoritaria (*mémoire*) risulta cruciale al processo deleuziano del divenire. Il soggetto fallocentrico, che costituisce la maggioranza dei maschi bianchi, eterosessuali, possidenti, detiene una grande banca dati o una conoscenza centralizzata. Egli (e il sessuazione *non* è assolutamente casuale) possiede le chiavi della memoria centrale del sistema e ha ridotto al rango di pratiche prive di significato le memorie alternative o soggettivate di molte minoranze.

Le prime intuizioni psicoanalitiche di Freud hanno intravisto due nozioni cruciali: innanzitutto che il processo della rimembranza si estende ben oltre il controllo razionalistico della coscienza. Infatti la coscienza è meramente la punta dell'iceberg di un insieme ben più complesso di risonanze, di echi e di processazione di dati che noi comunemente chiamiamo "memoria". In secondo luogo



go, questi processi di rimembranza sono incarnati: essi includono il sé incarnato come un tutto e, quindi, riposano su configurazioni somatiche che chiedono una specifica forma di (psico) analisi.

Comunque, secondo Deleuze e Guattari, Freud chiude immediatamente la stessa porta che ha aperto per metà, reindicizzando questa definizione, vitalistica e temporalmente ancorata, del soggetto nella necessità di conformarsi alle aspettative socio-culturali dominanti a proposito del comportamento umano, adulto e civilizzato. Deleuze e Guattari sostengono che Lacan operi una sorta di sequestro del soggetto dai fondamenti somatici e corporalmente solidi della psicoanalisi freudiana. Ciò presenta il vantaggio di radicalizzare la politica della psicoanalisi, attaccando la moralità convenzionale, le aspettative a proposito della proprietà borghese e l'impatto riformista, dominante in America, della psicologia dell'io. Comunque presenta anche lo svantaggio di introdurre nel quadro concettuale del soggetto psicoanalitico una pesante dose di dialettica hegeliana, primariamente attraverso l'idea del desiderio come mancanza e del ruolo della negatività nella costituzione della coscienza. Il che si dimostra essere il punto maggiore di disaccordo tra Lacan e Deleuze.

Nel divenire di Deleuze, il presente continuo bergsoniano è posto in opposizione alla tirannia del passato, nella storia della filosofia, per esempio, ma anche nella nozione psicoanalitica di rimembranza, di ripetizione e di recupero del materiale psichico represso. Deleuze, *via* Bergson, libera la memoria dalla sua indicizzazione su un'identità fissa e predicata su un soggetto maggioritario. La memoria del soggetto logocentrico o "molare" è una grande banca dati di informazioni centralizzate, che viene comunicata attraverso ogni aspetto delle Sue attività (la sessuazione qui non è affatto casuale).

Il soggetto maggioritario detiene la chiave della memoria centrale del sistema, riducendosi così ad un ruolo insignificante o, meglio, privo di significato. Le memorie delle minoranze, le "contro-memorie", soggiogate, marginali, alternative, come Foucault era solito chiamarle, creano differenze sostanziali. In reazione a questa memoria centralizzata e monolitica, Deleuze attiva una memoria di minoranza, che consiste nel potere della rimembranza

senza un attaccamento proposizionale e *a priori* alla banca dati centralizzata. Questo tipo di ricordare, intenso, zigzagante, ciclico e disordinato non aspira affatto a recuperare le informazioni in una maniera lineare. Esso semplicemente ed intuitivamente dura. Funziona come un ente deterritorializzante che rimuove il soggetto dal suo luogo unificato e centralizzato. Disconnette il soggetto dalla sua identificazione con la coscienza logocentrica e sposta l'enfasi dall'Essere al divenire.

La memoria minoritaria aziona il processo del divenire liberando qualcosa affine alla "contro-memoria" di Foucault: si tratta di una facoltà che, invece di recuperare le memorie (*les souvenirs*) in un ordine lineare specificatamente catalogato, funziona come un ente deterritorializzante che rimuove il soggetto dal suo senso di identità unificata e consolidata.

Destabilizza l'identità aprendo spazi in cui le possibilità virtuali possono attualizzarsi. È una sorta di rafforzamento di tutto ciò che non è stato programmato all'interno della memoria dominante. La memoria minoritaria comporta legami ravvicinati con l'idea di evento traumatico. Un trauma è per definizione un evento che scuote i confini del soggetto e che offusca il suo senso d'identità. I traumi cancellano e sopprimono il contenuto effettivo delle memorie. Dal momento che la memoria è la banca dati della propria identità, è una lotta formidabile quella per ricordare o per recuperare le esperienze incarnate che sono troppo dolorose per venire ricordate immediatamente. Essa rende anche le narrazioni non meno formidabili.

Ricordare in questo modo richiede composizione, selezione e dosaggio. Richiede l'attenta sistemazione delle condizioni rafforzanti che consentono l'attualizzazione delle forze affermative. Si tratta di una coreografia di flussi o di intensità, che accordano una tregua alla formulazione adeguata al fine di comporsi in una forma, così le memorie intense accordano una tregua all'empatia e alla coesione tra i loro elementi costitutivi. Si tratta di una ricerca costante dei momenti temporanei, quando può venir sostenuto un equilibrio, prima che le forze si dissolvano di nuovo e sempre di più. Si tratta di una ricerca che prosegue, mai eguale a se stessa, ma fedele a sufficienza a se stessa per resistere/durare e per procedere.

Naturalmente la questione della "viva temporalità" del soggetto ha implicazioni più ampie. C'è un lato di essa genetico e perfino evolutivo: le informazioni specifiche contenute nella configurazione organica dell'individuo sono cruciali al disvelarsi della propria durata della vita e delle vicissitudini della propria esistenza organica.

Deleuze si riferisce a questa questione nei termini dell'"animalità" del sé, in una sorta di dialogo a zig-zag con J. Saint-Hilaire e Darwin.

Con ciò si vuol dire che il substrato dell'immanenza radicale del sé, che è una vita, possiede il proprio orologio biologico: la sua durata è limitata e negoziabile solo parzialmente.

Il calore interno della vita è diviso e ripartito in modo attento. L'"io" che abita la specifica porzione di spazio e tempo, entro la quale si muove, non è il possessore di quella vita: ella/egli la sta prendendo in affitto su una base temporale.

La memoria (minoritaria) è fluida e scorrevole, dischiude possibilità inaspettate e virtuali, ed è trasgressiva nell'operare contro i programmi del sistema dominante di memoria. Questa memoria continua non è comunque necessaria o inevitabilmente legata all'esperienza "reale". Nella misura in cui l'appello all'esperienza conferma e perpetua la credenza in identità salde e unitarie, Deleuze lega la memoria all'immaginazione. Considero ciò come uno degli attacchi concettuali più radicali all'autorità dell'"esperienza".

L'immaginazione gioca un ruolo cruciale nel consentire l'intero processo del divenire delle minoranze. La forza immaginativa e affettiva della rimembranza — quella che ritorna ed è ricordata/ripetuta — rappresenta la forza propellente in quest'idea del divenire intenso. Quando rimembri in un modo intenso o minoritario, dischiudi in effetti spazi di movimento, di deterritorializzazione, che attualizzano le possibilità virtuali, congelate nell'immagine del passato. Dischiudere questi spazi virtuali è uno sforzo creativo. Quando rimembri di diventare ciò che sei, cioè un soggetto in divenire, reinventi effettivamente te stesso sulla base di ciò che speravi potresti divenire con un piccolo aiuto dei tuoi amici!

È infatti determinante vedere in quale misura i processi del divenire sono collettivi, intersoggettivi e per nulla individuali o isolati. Gli "altri" sono gli elementi integrali del proprio divenire suc-

cessivo. Di nuovo, la mia disputa qui è con qualsiasi nozione di soggetto che comporti un'etica della responsabilità individuale nel modello liberale borghese. Un approccio femminista e deleuziano favorisce, invece e completamente, la destituzione del soggetto sovrano e, di conseguenza, il superamento del dualismo Sé/Altro, del dualismo Uniformità/Differenza, che genera quella visione del soggetto. I soggetti sono campi di forza che aspirano alla durata e a una auto-realizzazione gioiosa e che, al fine di soddisfarle, necessitano di negoziare la propria via attraverso le insidie della negatività che la cultura fallocentrica ha intenzione di gettare nel modo del soddisfacimento delle loro positività intrinseche.

Dal mio punto di vista, allora escono così di scena sia Hegel che Lacan, ed entrano in scena sia Spinoza, sia Nietzsche riletti con Deleuze.

Ricordare in questo modo nomade è una reinvenzione attiva di un sé gioiosamente discontinuo, opposto all'essere lugubramente consistente come è programmato dalla cultura fallocentrica. Il tempo che meglio esprime il potere dell'immaginazione è il futuro anteriore: "Sarò stato libero". Citando Virginia Woolf, Deleuze afferma anche: «Avrò avuto un'infanzia, benché non necessariamente la mia infanzia». Allontanarsi dalle supposte banalità del passato per dischiudersi allude al futuro anteriore. Questo è il tempo di un senso virtuale del potenziale. Le memorie necessitano dell'immaginazione per rafforzare l'attualizzazione delle possibilità virtuali nel soggetto. Esse consentono al soggetto di differire da se stesso il più possibile, pur rimanendo fedele a se stesso, cioè pur perdurando.

Il capovolgimento personalizzato dei simulacri interni del sé, questa specie di ricordo immaginativo del sé, riguarda la ripetizione, ma riguarda meno il dimenticare di dimenticare (la definizione di Freud dei sintomi nevrotici), allora riguarda il riprendere come nel rifilmare una sequenza. La forza immaginativa di questa operazione è centrale a ciò che considero una teoria del desiderio vitalista e tuttavia anti-essenzialista.

Il desiderio come forza propulsiva e irresistibile che viene tratta all'auto-affermazione, ovvero alla trasformazione delle passioni negative in passioni positive. Il desiderio non di preser-

vare, ma di cambiare una profonda brama per la trasformazione o per un processo di affermazione. Per rappresentare i differenti passi di questo processo del divenire, si deve operare sulle coordinate concettuali. Queste non sono elaborate da un auto-nominare volontaristico, ma piuttosto attraverso i processi di un'attenta rivisitazione o ripresa. L'empatia e la compassione costituiscono caratteristiche chiave per questa brama nomade di profonde trasformazioni interne. Lo spazio del divenire è uno spazio di affinità e una correlazione di elementi tra forze compatibili e mutuamente attrattive. Uno spazio della simpatia tra gli elementi costitutivi del processo.

La prossimità o la simpatia intellettuale è una nozione sia topologica, sia qualitativa: si tratta sia della geografia o della meteorologia, sia della temperatura etica. È un'incorniciatura affettiva per il divenire di un soggetto in quanto materia sensibile o intelligente.

L'affettività dell'immaginazione è il motore per questo incontro e di questa creatività concettuale. È una forza trasformativa che sospinge il divenire, multiplo ed eterogeneo, del soggetto.

La nozione di "figurativo", in opposizione a quella di "metafora", emerge in modo cruciale nell'impiego deleuziano dell'immaginazione in quanto concetto. Il figurativo coinvolge la rappresentazione che il sistema ha dichiarato off-limit. Vi sono pratiche situate che richiedono la consapevolezza delle limitazioni, così come la specificazione del proprio luogo.

Tali pratiche illuminano tutti gli aspetti della propria soggettività che il regime fallocentrico non vuole che noi si divenga. Brian Massumi si riferisce a questo processo come l'attualizzazione della mostruosità filosofica.

In questa specie di teratologia o di trasgressione, un mutamento di paradigma non avviene né verso una valutazione positiva delle mostruose differenze — le devianze o le anomalie —, né come un fine in se stessa, bensì come passi in un processo di ricomposizione delle coordinate della soggettività nella techno-cultura. Ciò comunque non rappresenta né una valorizzazione romantica dell'alterità *per se*, né una mossa verso una decadenza politica e culturale.

È piuttosto un tentativo di svincolare il processo del divenire dal *topos* classico della dicotomia *se/altro*. È anche un impegno di-

retto con la questione del come liberare la nozione di "differenza" dalle sue implicazioni egemoniche e negative.

C'è qualcosa di estremamente familiare e pressoché auto-evidente nei processi di trasformazione del *se* attraverso un altro che fa scattare processi di metamorfosi del *se*.

Questo è precisamente il punto: questa teoria di un'immanenza radicale è molto evidente ed è intuitivamente accessibile. Ciò che accade è una vera e propria ricollocazione della funzione del soggetto attraverso i collegamenti della memoria e l'immaginazione nell'azione una forza vitale che aspira alla trasformazione. Rigoroso lettore di Spinoza, Deleuze suggerisce una relazione positiva ed equa tra ragione e immaginazione. Capovolgendo la tradizione le gerarchie delle facoltà intellettuali e mentali, discriminante nei confronti dell'immaginativo e dell'onirico, Deleuze colloca saldamente la *potentia* dell'affermazione sul versante dell'immaginazione. Nel far ciò produce una nuova teoria del desiderio.

Deleuze parla apertamente della "vergogna" dell'essere umano. Lo fa in relazione a Primo Levi e la questione dell'olocausto che segna la fondamentale bancarotta morale della civiltà europea. A questo proposito, Deleuze può venire comparato a Bauman nella considerazione dell'olocausto quale punto di non ritorno e nell'impegnarsi a elaborare un'etica che fronteggi le complessità generate dalla storicità del genocidio europeo. Comunque, contrariamente a Bauman, Deleuze connette questo fallimento etico della cultura europea al declino storico della fede nell'umanesimo, ispirata all'illuminismo. Egli formula un'etica alternativa in risposta a tale fallimento.

Il senso di vergogna riguardo all'essere umano non comprende solo i macro-eventi della nostra cultura, come l'olocausto degli ebrei, il fascismo, il colonialismo, lo sfruttamento economico dei molti da parte dei pochi, ma si applica altrettanto facilmente ai micro-eventi della vita su questo pianeta. Riguarda anche effettivamente parecchia pratica filosofica e il molto discusso "ruolo degli intellettuali". Un uomo davvero modesto, con pochissime apparizioni nei media, Deleuze evita attentamente il circo delle attività auto-promozionali che segnano la vita intellettuale occidentale della fine dello scorso millennio e dell'inizio del presente. Critica

esplicitamente l'intrusione dei media e il suo "star-system" nel lavoro della ricerca e dello studio, lavoro che dovrebbe rimanere il principale compito del filosofo. Deleuze ha continuato il suo lavoro all'Università di Parigi-VIII fino alla fine della sua vita e non ha mai goduto dei benefici della fama e della ricchezza a cui hanno ceduto molti dei suoi colleghi. Egli si è tenuto specialmente alla larga dal mercato accademico di scambio transatlantico, da un legame danaroso che ha condotto molti filosofi francesi, originariamente marginali, nei ben retribuiti incarichi statunitensi, californiani, in particolare.

Penso che Deleuze abbia sia praticato, sia predicato uno stile ascetico di vita che esprime concettualmente il suo rifiuto di una moralità delle passioni negative (colpa, invidia, risentimento e rabbia) e il suo coinvolgimento con le passioni positive (affermazione, desiderio, simpatia e connessione). Il suo ascetismo, come osserva astutamente Goodchild, assume la forma di una critica del pensatore come giudice (o prete) e afferma invece la potenza della creatività e delle inter-connessioni.

Esempi di micro esempi di moralità reattiva e negativa sono tutti i gesti auto-esaltanti che segnano la vita sociale, professionale e istituzionale. Dato che il narcisismo e la paranoia sono i pilastri su cui si ergono la maggior parte delle istituzioni sociali, tali gesti vengono negativamente costruiti nei primi. In termini etici, ciò significa che le istituzioni generano, inculcano e premiano la riproduzione negativa delle passioni nei loro membri, soggiogati dall'edipo. Con la distanza e la compassione di chi simultaneamente conosce che la negatività lo riguarda, ma sa anche che non ha alcuna posta in gioco, Deleuze ispeziona il circo delle performance narcistiche e i cicli inevitabili della competizione e dell'odio, i quali muovono la vita accademica, istituzionale e sociale. Penso che sia importante chiarire questa posizione paradossale, che a mio parere, rappresenta la chiave dell'etica materialista postumanista proposta da Deleuze.

Trovo che questo aspetto della pratica filosofica di Deleuze sia uno dei più impressionanti e toccanti: si tratta della capacità di chiamarsi fuori dal gioco della *potestas* (la negatività), prendendo al contempo parte ad esso, come se egli non avesse nulla da gioca-

re, come se egli fosse già fuori gara. La capacità di disconnettersi dal legame del sé con la paranoia e il narcisismo, così da attivare un insieme più affermativo di passioni, decreta simultaneamente un atto di ritrattazione (un *minus*) e un atto di addizione (un *plus*). Il soggetto sottrae il proprio io agli affetti reattivi, portandosi fuori dal circuito della negatività. In virtù di ciò, ella/egli trascende la negatività, e, di conseguenza, genera altre forze più affermative e lascia posto ad esse. In altre parole, ciò che il soggetto in definitiva annulla è il ciclo della ripetizione delle passioni negative che strutturano, per la maggior parte, la vita sociale e istituzionale, dichiarando *a priori* che ella/egli non punta in quel gioco specifico.

Comunque penso che il movimento etico non sia tanto il ritiro ascetico dal mondo della negatività/*potestas* con i suoi successi rapidi, di breve termine e mordi-e-fuggi. Esso riposa piuttosto su un atto di trascendenza della negatività stessa e trasforma questa in qualcosa di positivo. Ad ogni modo, questa trasformazione è solo legittimabile se non ci si siede a giudicare se stessi o gli altri, ma piuttosto si riconosce entro se stessi le difficoltà comprese nel non cedere al legame del sé con la paranoia e il narcisismo. Infatti è solo al colmo della completa destituzione del proprio sé che l'attività della trasformazione della negatività può effettivamente venire intrapresa.

Questo sforzo richiede resistenza/durata, ovvero un qualche dolore e un qualche tempo, ma richiede anche creatività in quanto c'è bisogno di fornire precisamente ciò di cui non si dispone: le passioni positive. Esse devono venire create. Le condizioni che consentono tale creazione devono essere immanenti e quindi dipendenti dalle circostanze esterne, tanto quanto da una disposizione interna verso l'auto-ironia, un senso non tragico delle proprie debolezze. Si deve pensare l'impensabile ed immaginare l'immaginabile. Si deve cioè contemplare lo spettacolo non edificante della/e propria/e Mancanza/e, e poi — a dispetto di secoli di filosofia logocentrica, la quale ci ha costretto a riempire la Mancanza con un sovra-compensazione razionalistica — si deve possedere il coraggio di sedersi sull'orlo dell'abisso, di guardarlo e di permettere che altre forze vengano in soccorso. La miglior parte dell'esercizio è che esse inevitabilmente lo faranno.

In altre parole, qui non sussiste alcuna distanza auto-imposta e giudicatrice, ma vi è piuttosto uno sforzo attivo di riconnettersi al gioco degli scambi sociali, dopo essersi sottratti ai loro più distruttivi effetti inter-relazionali. Il momento etico consiste nel superare il lieve senso di vergogna, la nausea etica che segna il riconoscimento della struttura intrinsecamente negativa delle proprie passioni. In altre parole, l'atto etico consiste nel rinunciare al legame del sé con la paranoia e il narcisismo, al fine di instaurare un sé aperto e inter-relazionale.

In se stesso, infatti, il senso di vergogna riguardo l'umanità può generare effetti molto negativi, quali la misantropia, la paura e la rabbia. Il che, reinstallando le passioni negative, azzerava lo scopo dell'etica materialista. È il rafforzamento del lato positivo che segna il momento etico della trasformazione, il rovesciamento della dialettica negativa e delle sue eterne ripetizioni, la trascendenza del proprio ego affamato. A contare di più è il processo attraverso il quale avviene la trasformazione che non è né indolore, né autoevidente. Come ha scritto Jeannette Winterson: «Perdi, giochi; vinci, giochi; giochi».

#### 4. *Basta che ti aiuti a passare la giornata*

Cruciale all'etica dell'affermazione, ovvero alla trasformazione delle passioni negative in passioni positive, è il concetto di limite. Per Spinoza questo limite è incorporato nella ridefinizione affettiva della ragione: nell'affettività si trova quanto attiva un soggetto incarnato, rafforzandolo a interagire con gli altri. Questa accelerazione della propria velocità esistenziale o quest'incremento della propria temperatura affettiva rappresenta il processo dinamico del divenire. A causa di ciò, segue sia da Spinoza, sia da Deleuze che un soggetto può pensare/capire/fare non più di quanto sia consentito dalle proprie coordinate, incarnate, fisiche e spazio-temporali. La *potentia* ha incorporato in ciò i propri limiti. Alternativamente, quanto i corpi sono capaci di fare, o meno, è uno specifico biologico, fisico, psichico, storico, sessuale, emotivo, ovvero è parziale. In definitiva le soglie del divenire sostenibile costituiscono anche i lo-

ro limiti. Così, "non ce la faccio più" è un'affermazione etica e non è l'asserzione di una sconfitta. Imparare a riconoscere le soglie, in quanto confini o limiti, è cruciale al lavoro della comprensione.

Deleuze offre una definizione quasi matematica del limite: esso è ciò che non si raggiunge mai realmente. Nel suo *Abécédaire* discute con Claire Parment la questione del limite nei termini dell'addizione. Ricordando il suo precedente alcolismo, nota che il limite o il contesto, per quel tipo di alterazioni indotte dall'alcol, deve venire fissato in riferimento non tanto all'ultimo bicchiere, perché si tratta del bicchiere che ti ucciderà, quanto al "penultimo" bicchiere, ovvero a quello che ti consentirà di sopravvivere, di durare, di resistere, e di conseguenza anche di proseguire a bere. Un vero alcolista si ferma sempre al penultimo bicchiere, distante dal sorso o dalla dose di droga fatale. Una persona dedita alla morte, invece, prosegue dritta verso l'ultimo bicchiere, senza alcun desiderio di ripetere l'esperienza o di ricomunicare di nuovo domani. Infatti, nel dispiegarsi verso la morte non sussiste alcuna apertura nei confronti del futuro: il tempo si ripiega su se stesso e crea un buco nero dentro cui il soggetto si dissolve.

In *A Thousand Plateaus* Deleuze e Guattari si esprimono chiaramente contro gli insostenibili abissi della trasformazione indotta dal consumo di droga. Prima che si proceda a bollare questo giudizio di moralismo, faremmo bene a ricordare che né Deleuze, né Guattari sono *a priori* contro le droghe che "espandono la mente" e "migliorano l'umore". Sono invece contro la dipendenza dalle droghe, la quale supera la soglia di tolleranza dell'organismo. La dipendenza *non* è un aprirsi, bensì un ridursi del campo del possibile divenire. Rinchiude il soggetto nel buco nero della frammentazione interna e lo lascia senza alcuna possibilità di incontrarsi con gli altri. Il buco nero rappresenta il punto oltre il quale "le linee-di-fuga" del divenire implodono e si disintegrano.

Voglio sottolineare che la posizione di Deleuze sulla soglia di sostenibilità tenta di assumere una nuova collocazione, collocazione che non coincide né con un'ideologia del "laissez-faire", né con la repressione e il moralismo (che per me sono sinonimi). Una nozione spinoziana nomade del limite, del "non andare troppo in là", è ben diversa dall'appello della cultura dominante alla moderazio-

ne e alla gestione accorta della propria salute. Il rinnovato appello della gestione dell'individuo delle proprie risorse corporee, del proprio potenziale di salute e del proprio capitale di vita è una caratteristica distintiva del neo-liberalismo contemporaneo. Come Jackie Stacey ha criticamente rilevato, tale appello è la conseguenza di un'appropriazione indebita della nozione di "responsabilità", di una traduzione, altrettanto indebita, del termine in un'auto-gestione basata sulla "prevenzione" e sulla ricerca di "uno stile di vita salutare". Questa ossessione culturale nei confronti del corpo salutare, pulito, funzionale è il corollario del proliferare delle mostruosità dell'immaginario postmoderno. Quell'appello e la suddetta ossessione implicano pratiche sociali, culturali e corporee che, pur simultanee, si trovano tuttavia in aperta e reciproca contraddizione.

È piuttosto ovvio che Deleuze stia dalla parte dei nuovi mostri. Ma mi è ugualmente chiaro che egli non lo fa con alcuna facilità. E. Grosz ha sottolineato questa dimensione del pensiero deleuziano nei termini della ricerca di ciò che ella chiama "salute"<sup>14</sup>. In contrasto con le pratiche normalizzanti e omologanti e della comprensione di questa nozione nella cultura dominante, la "salute" esprime la capacità del corpo di continuare ad entrare in relazione con gli altri e a sperimentare affetti. La salute conta sul futuro e lo promuove attivamente. È resistente e sostenibile: procede sempre in avanti. Fermarsi significa imbattersi nella cessazione della propria intensità. Dato che l'intensità coincide con la capacità fondamentale del corpo di esprimere gioia, positività e desiderio, lo stabilire un termine per essa segna la morte del desiderio.

Penso che sia la purezza di questi stati di intensità a condurli spesso ad implodere nel buco nero delle forze contenute e fissate all'ego, forze che molto probabilmente feriscono l'entità corporea. Questo è il punto in cui i drogati, gli alcolisti, gli anoressici, i maniaci del lavoro implodono e si auto-distruggono.

L'etica della sostenibilità, che rintraccia nel pensiero nomade di Deleuze, combina un talento per il cambiamento, e un impegno

<sup>14</sup> Cf. E. Grosz (1999).

verso di esso, con la critica dell'eccesso in se stesso. Più specificamente, vi ritrovo un rifiuto delle metafore dell'eccesso, esaltate nell'opera di Bataille e di altri scrittori, esponenti del sensualismo e ispirati alla psicoanalisi.

Personalmente sono egualmente critica nei confronti della nozione dello "spingersi al limite", così come è stata praticata in varie branche dei movimenti contro culturali a partire dagli anni sessanta, quando, nell'estrema sinistra dello spettro politico, si è instaurata un'ideologia dell'eccesso, mescolata con la cultura globale del "sesso, droga e rock n' roll".

Nel sottolineare la nozione di sostenibilità, intendo riportare il dibattito sulla necessità di prospettive incarnate e radicate, ovvero non di prospettive fantastiche dell'illimitatezza. Intendo anche reiterare l'importanza e la positività delle sperimentazioni *trasformative*, le quali costruiscono le differenze, senza tuttavia andare troppo oltre. Si tratta della vitalità e della trasgressione prive dell'auto-distruzione.

Non si deve però supporre che si ricada così in un facile moralizzare o nel consueto appello alla moderazione. Al contrario penso che "basta che ti aiuti a passare la giornata", qualunque cosa aiuti e supporti i propri bisogni, al fine di proseguire, vada proprio bene. Basta cioè il dolore acuto alla nuca, che Martin Amis cattura con crudele accuratezza, o il sordo diabolico dolore al ventre, che attiva Kathy Acker. Qualsiasi scarica di adrenalina si abbisogni al fine di proseguire, di continuare a proseguire va bene.

Credo che una delle più persistenti e vane finzioni, che ci vengono raccontate sulla "vita", sia la sua presunta auto-evidenza, il suo implicito valore. Secoli di indottrinamento cristiano hanno qui lasciato un segno profondo. La sacralizzazione della vita ha confinato nella categoria-container del "peccato" o del "nichilismo" fenomeni che assumono un significato quotidiano per la mia cultura e la mia società. Tali fenomeni sono: la disaffezione di ogni tipo; le dipendenze di tipo legale (caffè, sigarette, alcol, lavoro eccessivo, conquiste) e quelle di tipo illegale; il suicidio, specie quello in giovane età; il controllo delle nascite e la scelta delle pratiche sociali e delle identità sessuali; l'agonia delle lunghe malattie terminali; i sistemi che supportano la vita negli ospedali e fuori; la depressione e le sindromi di esaurimento nervoso o altro.

In contrasto con la mistura di apatia e di ipocrisia della consuetudine mentale che sacralizza la "vita", intendo rimandare ad una qualche tradizione di pensiero più "buia", ma più lucida, la quale non parte dall'assunzione del valore inerente, auto-evidente e intrinseco della "vita".

Penso che si debba avviare il motore della vita quotidianamente. La carica elettromagnetica necessita di essere costantemente rinnovata: non sussiste nulla di naturale o di dato in questo. Di conseguenza, trovo che la non evidenza del "proseguire" generi una domanda rilevante: "qual è lo scopo?". Non associo tale domanda ad un modo lamentoso e narcisistico, ma piuttosto a quel momento necessario di stasi che precede l'azione. Si tratta del punto interrogativo che precede e struttura la possibilità dell'ente etico.

Quando Primo Levi, che sollevò la suddetta domanda per tutta la sua vita e che lottò sempre per rispondermi, non riuscì a trovare la motivazione per pronunciarla ancora una volta, ne seguì il suo suicidio. Quest'ultimo gesto, comunque, non rappresenta il segno di una sconfitta morale o una diminuzione dei propri standard. Al contrario: esso esprime la determinazione a non accettare la vita ad un livello di intensità, impoverito e diminuito.

Commentando i suicidi di Primo Levi e di Virginia Woolf, Deleuze — il quale, a sua volta, opta per il medesimo modo di terminare la propria esistenza — si esprime molto chiaramente: puoi sopprimere la tua propria vita nella sua forma, specifica e radicalmente immanente, e, tuttavia, manifestare al contempo la potenza della vita, specialmente in quei casi in cui condizioni deterioranti di salute o sociali possono seriamente ostacolare il potere di affermare la gioia e di resistere/durare nella gioia. Questa non è asserzione cristiana della Vita, né la consegna trascendentale del significato e del sistema di valori a categorie più elevate del sé incarnato. Al contrario, questa è l'intelligenza della carne radicalmente immanente che afferma con ogni singolo respiro che la vita in te stesso non segnata da alcun significante e, quasi certamente, non porta il tuo nome.

Commentando la morte di Deleuze, André Colombat lega l'atto di sopprimere il proprio corpo indebolito, con il suicidio o l'eutanasia, a un'etica dell'affermazione della gaiezza e della positività

della vita, etica che necessariamente si traduce nel rifiuto di condurre un'esistenza degradata. A tale proposito, qualcosa di più efficace si può rintracciare nello stesso Deleuze, così come viene citato da Philip Goodchild: «Dal momento che le forze distruttive vengono sempre scambiate tra la gente, è molto meglio distruggere se stessi in condizioni gradevoli che distruggere gli altri»<sup>15</sup>.

A causa di quest'etica dell'affermazione e della positività, un approccio deleuziano suggerisce che "basta che ti aiuti a passare la giornata", cioè qualunque sistema supporti la vita e migliori lo stato d'animo, sistema nei confronti del quale dipendiamo, non deve essere l'oggetto dell'imputazione morale, ma piuttosto un termine naturale di riferimento: un mero sostegno nel processo del divenire.

Naturalmente "ciò che ti aiuta a passare la giornata" può trasformarsi nella premessa alla volta di dipendenze minori, verso forme legali o illegali di sistemi che migliorano lo stato d'animo. Si tratta di qualsiasi cosa faciliti il rilascio di adrenalina, inclusi gli alti livelli di esercizio fisico, la mania del lavoro o l'assemblaggio standard: "scrivere/libri/le fusa amichevoli del pc/e-mail/musica/concentrazione/pensare pensare pensare".

Noi tutti presentiamo i modelli di dipendenza che ci meritiamo. Anche la linea standard di assemblaggio, descritta poco sopra, può assumere deviazioni più che decise, verso spuntini eccessivi (nella variante dell'anoressia/bulimia) o verso bevande eccessive (nella variante dell'alcolismo) o verso qualsiasi altra "dose" eccessiva (nella variante dei narcotici).

I confini tra questi sistemi che supportano la vita e quelli "normalizzati" sono comunque di grado e non di specie. Se la vita *non* è una categoria auto-evidente, se "qual è lo scopo?" rappresenta una domanda eticamente praticabile, allora qualunque cosa ti conduce ad attraversare il quotidiano è egualmente un'opzione praticabile, un modo appropriato di gestire il problema, così come è un'adeguata esemplificazione della questione. In ciò non sono assolutamente moralistica.

Intendo solo enfatizzare che quanto viene affermato, asserito e rafforzato nell'etica dei soggetti sostenibili è la positività della stessa *po-*

<sup>15</sup> Cf. Goodchild (1996, p. 208).

tertia. Quanto viene rafforzato è la singolarità delle forze che compongono la specifica rete spazio-temporale di quell'immanenza che costituisce la propria vita.

Quest'ultima è un assemblaggio, un insieme di punti nello spazio e nel tempo, una trapunta di materiale recuperato. È il progetto, e non una qualche essenza radicata, a rendere unica la propria vita.

In quanto progetto che aspira ad affermare l'intensità e la positività del desiderio, la vita riposa sul fondamento materialista del soggetto incarnato. Sottolineando questo aspetto biologico, Deleuze affronta la questione della biologia contemporanea, ma al contempo si mostra in disaccordo con il neodeterminismo dei biologi sociali e degli psicologi evolutivi. In qualche modo, egli non risulta concorde con una grande parte degli biologi molecolari circa la loro effettiva visione del soggetto. Interpretando la biologia contemporanea in riferimento al "materialismo incantato" delle filosofie empiriche dell'immanenza, Deleuze tenta di liberare la biologia dal funzionalismo strutturale della linearità guidata dal DNA e di virare verso le configurazioni zigzaganti del divenire nomade.

Attenta lettrice di Deleuze, Elizabeth Grosz ha recentemente sottolineato l'importanza femminista del ripensamento della struttura biologica dell'umano. La richiesta di un ritorno al corpo reitera il rifiuto di quel costruttivismo sociale che è cruciale per la teoria femminista del terzo millennio. Nel suo recente lavoro su Darwin, Grosz fissa le priorità nei seguenti termini: «Quali sono le virtualità o le potenzialità entro l'esistenza biologica che rendono capaci le forze culturali, sociali e storiche di operare con tale esistenza e di trasformarla attivamente?»<sup>16</sup>.

Credo che il suddetto appello debba essere investito con il tipo di immanenza radicale e di "materialismo incantato e incarnato", difeso sia da Irigaray, sia da Deleuze, in modi paralleli e analoghi.

L'approccio viene esplicitato nel lavoro di Keith Ansell Pearson sulla filosofia vitalistica di Deleuze<sup>17</sup>. Leggendo Nietzsche e Darwin con Deleuze, Pearson enfatizza il continuo del divenire insieme alla trasmutazione di valori che è implicata nel concetto de-

leuziano di "vita". Nel far ciò, Pearson utilizza l'intuizione deleuziana di «iniziare a mappare il divenire della vita inumana»<sup>18</sup>, unendo in abile maniera la biologia alla tecnologia. Pearson contempla uno spazio "transumano" di metamorfosi pure e processuali che asseriscono i poteri infiniti di una vita, la quale, al fine di sopravvivere, non richiede la supervisione della mente umana.

La vita in "me" non porta infatti il mio nome. L'"io" non la possiede. L'"io" è solo un passare attraverso. In una cultura saturata dall'egotismo, l'"io" è molto spesso un ostacolo al progetto di affermare e rafforzare il ritorno infermabile e trionfante dell'impersonalità — o piuttosto dell'apersonalità — del divenire (dell'eterno ritorno).

Questo divenire non privilegia i soggetti antropocentrici, ma enfatizza, piuttosto, gli assemblaggi di tipo eterogeneo. Gli animali, gli insetti e le macchine rappresentano campi di forze o territori del divenire. Oltre la distinzione soggetto/oggetto che supporta l'impero paranoide-narcista della vita dell'Ego in quanto eterna, il divenire prosegue, ciononostante e inesorabilmente.

Come suggerisce correttamente Olkowski<sup>19</sup>, i *limiti* del processo del divenire hanno a che fare con il livello e il grado di potere (la *potentia*) che l'entità incarnata possiede. Dato che il soggetto viene spinto in avanti dal desiderio di esprimere e attualizzare la propria *potentia*, i limiti del suo potere costituiscono anche i limiti del suo desiderio: "Non ce la faccio più" diviene allora un'affermazione etica-energetica che segna il limite del mio desiderio di essere trasformato dalle forze multiple, dai flussi e da contatti esterni.

Il vitalismo incantato, anti-essenzialista e high-tech riecheggia le idee di Irigaray sul soggetto in quanto entità umana corporea, in quanto carne sensibile incorniciata dalla pelle. Trovo significativo che Irigaray si rivolga al giudaismo, in particolare alla filosofia di Levinas, al fine di espandere tale nozione.

Leggendo Levinas, Irigaray scrive un'apologia della carezza come di un modo di approcciare l'altro: l'erotico, lo sfiorare rispettoso la pelle di un altro, viene posto distintamente come la base di un'etica della differenza sessuale. La contemplazione rispettosa dei confi-

<sup>16</sup> Cf. Grosz (1999).

<sup>17</sup> Cf. Pearson (1997).

<sup>18</sup> Cf. Pearson (1997, p. 109).

<sup>19</sup> Cf. Olkowski (1999).



ni contenuti della vita di un altro — la sua pelle-nube, la sua esistenza incarnata — costituisce anche una risposta alla filosofia dell'eccesso di Bataille. Questo tentativo cruento e violento di rompere lo spazio chiuso del sé incarnato conduce Bataille a teorizzare sia l'inevitabilità della violenza, sia la desiderabilità di una trascendenza la quale richiede, ontologicamente, la consunzione del corpo di un altro.

Come nel fallocentrismo, non ricostruito, di Bataille, un corpo di un altro è preferibilmente il corpo dell'altro, della donna in quanto "altro-del-medesimo", l'altro speculari, necessario e necessariamente devalorizzato, così la sua teoria della trascendenza è un'apologia del sacrificio femminile. Deleuze prende le distanze sia dall'etica irigarayana della differenza sessuale, sia dalla nozione batailleiana di trascendenza. Quanto propone è un concetto radicalmente immanente del soggetto in quanto divenire dinamico, dove il sé corporeo è analizzato secondo le forze concrete o le variabili materiali che lo compongono e lo sostengono.

Intendo pertanto sostenere che l'enfasi di Irigaray sul "materialismo incantato" della morfologia femminile costituisce un progetto parallelo all'anti-fondazionalismo nomade di Deleuze. L'etica della differenza sessuale e l'etica della sostenibile soggettività nomade rappresentano due facce della medesima medaglia: quella di un soggetto-in-divenire, incarnato e immanente, per il quale la vita è incarnata, incorporata e eroticizzata. Non farebbe giustizia né all'una, né all'altra presentare le due etiche come mutualmente incompatibili. Così ritengo che una lettura parallela di esse possa risultare davvero illuminante.

##### 5. *Deleuze e Irigaray*

La differenza sessuale è un progetto, non un dato. Per Irigaray, è il processo di riuscire a rappresentare il soggetto femminile della donna, ovvero quello che viene codificato come irrepresentabile, entro il discorso dominante della soggettività.

È un'opera di immaginazione riuscire a rappresentare l'irrepresentabile in una maniera non dialettica, ovvero in una maniera che non risulti meramente in un ribaltamento dei poli dell'opposi-

zione Maschile/Femminile. È un'opera che richiede creatività sia concettuale, sia affettiva. Irigaray traduce questo problema nella questione del "linguaggio delle donne", cioè nel come trovare un'espressione adeguata per il margine di differenza che i soggetti femminili e femministi possono tracciare rivisitando nomadicamente il luogo del femminile. Il processo di parlare il silenzio delle donne, entro quel linguaggio che è il solo e lo stesso per tutti, implica sia il recupero (la memoria), sia la creazione (l'immaginazione). La difficoltà consiste nel pensare attraverso e nell'esprimere gli spazi mediani, le aree di transito, le transizioni e i cambiamenti che costituiscono l'itinerario nomade. I momenti di transito nomade sono sia cruciali al processo della creazione teorica, sia piuttosto resistenti alla rappresentazione: come si può configurare quanto accade nel mezzo di A e B, senza farlo coincidere né con A, né che B?

A contare nell'etica della differenza sessuale è lo spazio mediano o l'itinerario, piuttosto che la destinazione finale. Il "femminile" in questione è la traccia di questo viaggio, non il suo punto d'arrivo.

La discussione di Irigaray di un "simbolico" femminile esprime sia teoricamente, sia eticamente il desiderio di trovare una forma trasmissibile per la voce femminile. Determinante per il progetto è il rafforzamento del soggetto femminile incorporato, nella carne così come nella parola. Aggrappandosi ai fondamenti empirici di un soggetto femminile, coinvolto in un processo di diventare altro rispetto all'eterno femminile dell'Uomo, Irigaray nomadizza il soggetto del femminismo. Ella definisce così il femminile come un orizzonte mobile, una via fluttuante, una ricetta per la trasformazione, per il movimento, per il divenire.

Questa comprensione non teleologica del processo femminista di ridefinizione del femminile è combinata nell'opera di Irigaray a una notevole attenzione per il corpo e per la morfologia corporea, per la carne e il sangue dell'incarnazione femminile e delle specifiche esperienze sensoriali connesse, inclusa l'importanza del tocco e del sentire rispetto al vedere e alla pulsione scopica/visuale. La carne appassionata, intelligente e guidata dalla memoria è al cuore del materialismo carnale di Irigaray. Quest'ultima colloca

l'universale negli sforzi, specificatamente situati e operati dai soggetti donne e femministi, di riconcettualizzare il territorio spaziotemporale del femminile in quanto zona di transito tra donne.

Tutto l'"universale" sta in questo: in un balzo qualitativo dall'esperienza individuale alla pratica collettiva, che aspira a generare rappresentazioni di rilevanza generale. In altre parole, l'universale è situato nella specifica singolarità di un soggetto immanente. A importare ancora di più è che per Irigaray il progetto politico del femminismo consiste nello strutturare lo spazio tra differenti donne, consapevoli delle loro differenze e che riconoscono gli sforzi reciproci e che si sostengono nel percorso del loro divenire. Così la "donna virtuale" di Irigaray è un progetto collettivo che riposa sulla presenza di almeno un altro soggetto.

Sulla questione dell'alterità, l'eterosessualità radicale di Irigaray postula la necessità per la donna di un nucleo omosessuale, un legame omosessuale primario, richiesto per ricomporre il narcisismo primario delle donne, narcisismo gravemente ferito e danneggiato dal simbolico fallocentrico. L'amore di un'altra donna è cruciale al processo di gettare i fondamenti per la preistoria di un possibile futuro. Il che è un modo complesso di riferirsi sia al sopravvivere in un modo reattivo, sia al vivere in una maniera attiva e creativa. L'altra donna, l'altra dell'Altro, è un luogo di riconoscimento del proprio sforzo di divenire, nel senso di perseguire un processo di trasformazione, di cambiamento profondamente radiato, di metamorfosi profondamente interne.

Il narcisismo primario non deve essere confuso con le manifestazioni narcisistiche secondarie, manifestazioni di cui le donne sono state riccamente dotate sotto il patriarcato. La Vanità, l'amore delle apparenze, il fardello duale del narcisismo e della paranoia costituiscono segni dell'oggettificazione femminile sotto il potere (la *potestas*) del Medesimo.

Ciò che intendo invece enfatizzare è l'importanza del narcisismo primario in quanto soglia fondamentale della sostenibilità, la quale, in primo luogo, consente al soggetto femminile di intraprendere il processo di trasformazione.

Come ho spesso argomentato nelle mie opere, prima che si possa disfare, decostruire, ridefinire o abbandonare la soggettività, ci

deve essere innanzitutto un soggetto. Altrimenti si rischia l'autoannientamento.

Irigaray ci insegna che il processo di ricostruzione dei fondamenti (il narcisismo primario) richiede necessariamente un'altra donna, perché siamo tutti nati da una donna e l'imprint della madre su di noi è di importanza permanente e fondamentale. Mentre per il fallocentrismo il materno segna la mancanza o l'assenza del riconoscimento simbolico, nel "femminile virtuale", proposto da Irigaray, esso può essere tramutato in un gesto rafforzante e affermativo.

Il capovolgimento del corso della dialettica negativa risulta cruciale al progetto irigarayano di rafforzare e promulgare il "femminile virtuale". In quanto predica un'etica dell'affermazione e del desiderio positivo, esso è davvero analogo al progetto deleuziano della sostenibilità. Esso capovolge il corso del negativo e pone fine all'eterno ritorno del Medesimo. Nello schema irigarayano delle cose, l'altra donna (inclusa la diade madre-figlia) assomiglia ad una banca dati di informazioni smarrite, informazioni di cui il soggetto-in-divenire può nutrirsi. Non intendo così dire che il-soggetto si nutra *solo* dell'altra donna. Al contrario. Infatti lo schema eterosessuale di Irigaray offre un margine molto ampio e conferisce un'alta priorità alla ricchezza dei possibili scambi tra i sessi. L'etica della differenza sessuale ha a che fare con le differenze di genere, ma non solo: per Irigaray, così come per la maggior parte della generazione post-strutturalista, l'altro è caratterizzato da un insieme di differenze irriducibili, le quali costituiscono la sua singolarità. In altre parole: l'identificazione con il Femminile e con il Maschile è necessaria, benché insufficiente, alla costituzione del soggetto femminile e di quello maschile. C'è bisogno di qualcosa di più. Ad esempio delle relazioni immaginarie con l'etnicità, la religione e le altre variabili. Per Irigaray l'altro rimane un orizzonte mobile e inafferrabile. Ella descrive la tendenza verso l'altro — o il desiderio — come la passione della meraviglia. Comunque, il momento di scambio omosessuale donna-donna è necessario, benché possa risultare insufficiente, al rafforzamento del soggetto-in-divenire. Tale scambio rimedia alle perdite ontologiche e accelera lo stato di cambiamento, trasformando lo spazio collettivo tra le donne politicizzate in un laboratorio del divenire.

Ad essere infine in gioco in questo progetto femminista è la definizione dell'intera struttura del soggetto, e non solo della sua identità sessuale o di genere. Si tratta di una trasformazione simbolica di ben più ampio respiro: dall'amore di sé al riconoscimento di un-altra/a che è come me, e attraverso di esso, al coinvolgimento in un progetto politico di trasformazione sociale e etica, senza riserve, verso un nuovo universale che non sarà più colonizzato dal medesimo. Un legame vitale di riconoscimento della donna da parte della donna rappresenta il cruciale punto di partenza per questo processo.

Si tratta di un processo di divenire essenziale e fondamentale. Si tratta di un modo di riprocessare ciò che Deleuze chiama il "corpo rubato" della bambina sotto il patriarcato. Il narcisismo primario rimedia a questo furto ontologico, riparando così, ma anche rassondando, l'asimmetria tra i sessi.

Sono molte e molteplici le risonanze tra questo progetto e il nomadismo di Deleuze. Esse provengono da una comune matrice concettuale, cioè dal materialismo incantato della carne e dell'immanenza radicale che considero tratti distintivi e contributi durevoli della filosofia francese continentale. Non altera le similitudini tra i due progetti il fatto che Irigaray sceglie di focalizzare le proprie priorità sulla ricostruzione dell'immaginario femminile, al fine di operare verso il rafforzamento delle donne, mentre Deleuze postula il femminile in quanto soglia verso un divenire minoritario più generalizzato.

Uno degli aspetti più deplorabili della teoria femminista nel corso delle ultime decadi del secondo millennio è che, pur sedotta vieppiù dalla nomadologia, dalla rizomatica e dall'apparato concettuale di Deleuze, essa ha confinato alla marginalità l'apparato concettuale, analogo, pionieristico e ugualmente potente, della teoria della differenza sessuale.

Penso che il "femminile" di Irigaray possa venire letto insieme al concetto deleuziano del "virtuale" in quanto processo di fuoriuscita dalle premesse fallocentriche e, quindi, in quanto processo di asserzione e di creazione di nuovi territori.

Sussistono ragioni storiche e politiche molto precise che spiegano perché Irigaray si aggrappi al classico schema dialettico del

soggetto, perpetuato dalla psicoanalisi lacaniana. Penso che nessuna femminista, che si impegnata nel lavoro riformista a favore dello stato delle donne, possa permettersi di uscire del tutto dal suddetto schema.

Se ciò appare a prima vista come un ritardo, una specie di lavoro teorico arretrato che confina il femminismo in una cornice sorpassata, allora intento sostenere che: primo, questo paradosso del soggetto femminista non lo condanna, necessariamente o inevitabilmente, alla molarità e quindi ad una dispotica normatività – penso che questa linea anti-femminista, prediletta da molti giovani deleuziani oggi, non renda giustizia alla filosofia di Deleuze, e meno che mai alla teoria femminista –; secondo, che questo paradosso doti la differenza sessuale di una piattaforma politica, di una capacità ad essere tradotta in azione, in una politica concreta. Invece, la struttura più concettualmente sovversiva di Deleuze soffre di una mancanza di possibili applicazioni. La nozione di sostenibilità etica rappresenta un buon caso al proposito: resta da vedere quanto questa nozione sia praticabile come piattaforma sociale: ciò è ancora una questione aperta.

A questo punto intendo richiedere che questa lettura parallela dei tentativi, compatibili e analoghi, di ripensare l'etica della soggettività politica, in Irigaray come in Deleuze sia messa tra le priorità e non confinata all'oblio.

Per esempio, trovo molto sorprendente riscontrare che studiosi seri di Deleuze, come Holland<sup>20</sup>, tentando di applicare Deleuze al femminismo, lo applichino automaticamente alla *queer theory*, e, specialmente, alla nozione di performatività di Butler, senza sfiorare più di tanto il dibattito. Benché Holland disegni utili e significanti comparazioni tra il femminismo classico e il materialismo, e sollevi così questioni connesse al lavoro, alla struttura familiare, eccetera, penso che, su un piano più concettuale, prenda qualche scorciatoia.

Infatti, non solo Butler ha apertamente rifiutato le teorie di Deleuze<sup>21</sup>, ma è chiaro a chiunque si sia confrontato con il suo lavoro

<sup>20</sup> Cf. Holland (1999).

<sup>21</sup> Cf. specialmente il capitolo, vistosamente chiaro, su Deleuze in Butler (1987).

che ella non può sostenere alcun confronto teorico con le filosofie rizomatiche o nomadi. Le radici filosofiche di Butler, e le sue priorità teoriche, sono di tipo totalmente differente.

Il modo superficiale in cui Holland affronta l'intersezione del femminismo con Deleuze non rende giustizia né al primo, né al secondo. Inoltre, esso ricaccia Butler nel ruolo impossibile di sostituire le teorie più disparate e diverse, anche quelle che non hanno manifestamente nulla a che spartire con la sua opera.

Di fronte a questo sforzo di volgarizzazione, mi permetto di affermare che gli studiosi devoti di Deleuze, i quali sono convinti che un dialogo produttivo può venire instaurato con il femminismo, devono rivolgersi di nuovo al primo *corpus* di Irigaray.

Nel suo recente lavoro, Olkowski<sup>22</sup> rivisita la ricezione americana di Irigaray, specialmente il cambiamento dell'essentialismo, e si chiede come mai esso echeggi e confermi la ricezione, egualmente ambivalente, di Deleuze. Seguendo la critica di Tina Chanter, Olkowski sostiene che, usualmente, il rifiuto americano rinforza o instanzia le stesse dicotomie che Irigaray mette in questione.

Secondo Olkowski, i punti di intersezione tra Deleuze e Irigaray sono: un interesse per la pragmatica e la prassi, l'attivismo sociale, il linguaggio letterario e le pratiche, e una nuova struttura filosofica che «abbraccia la molteplicità senza creare binari»<sup>23</sup>. Centrale alla loro alleanza filosofica è la nozione di morfologia e, più in particolare, l'espressione morfo-logica dei soggetti incarnati. L'enfasi di Irigaray sulla fluidità e sulla meccanica dei fluidi, sulla mucosità e sull'umidità intersenzionale, come la placenta, il sangue e altri fluidi del corpo, esprime la creazione di una configurazione alternativa del sé, insieme alla necessità di trovare espressioni adeguate per loro.

Olkowski suggerisce che tutti questi interventi morfo-logici da parte di Irigaray riaffermano l'idea del sesso femminile non come un uno, bensì come una molteplicità entro se stesso. Ciò è comparabile al linguaggio del divenire in Deleuze, benché sia chiaro che per lui il femminile è solo un termine in una serie. Per Irigaray e

<sup>22</sup> Cf. Olkowski, in via di pubblicazione.

<sup>23</sup> Cf. Olkowski, in via di pubblicazione, p. 5.

per Deleuze, il concetto dominante è un intero aperto, un flusso. Penso che per Deleuze lo scopo sia prevenire la sedentarizzazione molar della donna in un uomo castrato. Per Irigaray si tratta del compito più umile di rimpossessarsi della totalità della donna e di rafforzarla, entrando in un processo collettivo di auto-espressione. Entrambi mirano a depatologizzare la donna e a mutarla in una forza dinamica di trasformazione dell'intera struttura della soggettività, e non meramente dell'identità di genere.

Il "sensibile trascendentale" di Irigaray è pienamente radicato ed incarnato. Come Coicoechea<sup>24</sup> ha sostenuto questo "sensuotico trascendentale" è fondato sulla «porosità e sulla mucosità di un desiderio femminile che può aprirsi ad un desiderio e ad una meraviglia tra i sessi»<sup>25</sup>. Come tale esso segna un terreno positivo e gioioso su cui incontrare l'altro.

Favorevole alla rizomatica di Deleuze, Coicoechea enfatizza che la mucosità/porosità di Irigaray e la sua dinamica del desiderio non sono unidirezionali e, di conseguenza, non sono incompatibili con il desiderio nomade. Il "femminile virtuale" di Irigaray è anche un'aperta molteplicità, una singolarità immanente al corpo e costituzionalmente legata ad una collettività.

## 6. Bioetica

Il punto principale è che la "vita", che viene rafforzata, non è l'unicità della vita come nel dogma cristiano, né è egualmente la credenza scientifica incontestata nel potere della biologia. È impressionante notare in quale misura la nostra comprensione del soggetto umano sia ancora legata ad un senso del corpo, in quanto container o in quanto busta. Un corpo che contiene un'anima divinemente ordinata o un codice genetico, ugualmente dispotico. Un corpo che è governato dalla scatola nera di una ragione innata e sovrana, o da una libido razionalmente regolata che sa cosa è bene per te. Queste sono convenzioni umanistiche, impacchettate come

<sup>24</sup> Cf. Coicoechea (1999).

<sup>25</sup> Cf. Coicoechea (1999, p. 6).

essenza umana. In opposizione a tutto ciò, sostengo con Deleuze che la singolarità riposa nel *progetto* che anima il proprio divenire, ovvero nella coscienza minoritaria che si dispiega e si esprime attraverso il divenire multiplo.

Il soggetto-in-divenire è colui per il quale la domanda "qual è lo scopo?" è davvero importante. Un soggetto ad alta intensità è animato da impareggiabili livelli di vulnerabilità. Con le configurazioni nomadi procede anche una fondamentale fragilità. I processi senza fondamenti richiedono di venire maneggiati con cura. La *potentia* richiede alti livelli di contenimento nel modo della formulazione.

In *Vivoid Life* Ansell Pearson commenta, in un modo davvero illuminante, la distinzione tra morte personale e morte impersonale nella filosofia deleuziana del divenire. Il paradosso di affermare la vita come *potentia*, come energia, anche nella soppressione e attraverso la soppressione della specifica fetta di vita che l'"io" abita, è un modo di spingere l'anti-umanesimo ad un punto di implosione. Dissolve la morte nel cambiamento processuale e sempre mutevole, e così disintegra l'ego con il suo capitale di narcisismo, di paranoia e di negatività. La morte dal punto di vista specifico è davvero restrittivo dell'ego non ha affatto significato.

Scrive Pearson:

Una concezione della morte, positiva, dinamica e processuale, concezione che la libererebbe dal desiderio antropomorfo della morte (della stasi, dell'essere), e si potrebbe così parlare solo di una morte che desidera (di una morte che è desiderio, dove il desiderio viene costruito lungo le linee di una macchina o di un assemblaggio meccanico), può solo essere conseguita liberando il divenire della morte sia dal meccanicismo, sia dal finalismo ... Ciò comporta proporre il mondo come un "mostro di energia" senza inizio e senza fine, un mondo dionisiaco dell'auto-creazione "eterna" e dell'auto-distruzione "eterna", spostandosi dal semplice al complesso e poi ancora tornando al semplice fuori dall'abbonanza: freddo/caldo/freddo, "oltre" la sazietà, il disgusto, l'affaticamento, un mondo del divenire che mai consegue l'essere, che mai raggiunge la morte finale. Perché la morte (il divenire) vive di se stessa: è il proprio cibo e il proprio escremento<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Cf. Pearson (1997, pp. 62-63).

La morte non necessita di essere il «buco nero improduttivo»<sup>27</sup>, ma piuttosto un punto nella sintesi ricreativa dei flussi, delle energie, del divenire.

Nella sua critica della volgarità o dell'ordinarietà della nozione freudiana di istinto di morte, Olkowski<sup>28</sup> sottolinea la misura in cui la psicoanalisi indicizza l'Ego ai poteri di desessualizzazione e di vacuità fuori delle forze libidiche inconse.

In opposizione a ciò, Deleuze propone una contrazione e un'estensione/durata senza fine, insieme ad un'estensione del divenire processuale o delle differenziazioni qualitative.

Preferisco riferirmi a questo processo in termini di sostenibilità e intendo sottolineare l'idea della continuità che essa implica: essa presuppone la fiducia nel futuro e anche un senso di responsabilità per il "passaggio" alle generazioni future di un mondo che è vivibile e degno di essere vissuto. Un presente che dura è un modello sostenibile del futuro.

Da qui si comprende l'importanza di fermarsi al penultimo bicchiere/sigaretta/dose di droga. "A sufficienza" o "non andare oltre" esprimono la necessità di strutturazione, non della moralità di senso comune, praticata dall'ortodossia culturale dominante. "A sufficienza" disegna la cartografia della sostenibilità.

L'etica del fermarsi prima di andare troppo oltre viene decisa collettivamente. È una variabile in ognuno. È orientata verso l'azione. È affermativa della *potentia*. Conta sul rafforzamento, ma invita anche alla compassione di coloro che non la possono sostenere — come direbbe Barbara Krueger, "non abbiamo bisogno di un altro eroe" — oltre ad asserire l'odio inesorabile dei moralisti.

Mi piacerebbe sviluppare la nozione di sostenibilità in un'etica dei soggetti differenziali sostenibili. Mi piacerebbe proporre una discussione *pubblica* su queste questioni, attraverso alcune delle problematiche sociali di oggi: le droghe, le dipendenze di ogni tipo, il suicidio giovanile, la prevenzione dell'Aids e l'educazione sessuale, l'eutanasia, l'anorexia/bulimia, l'aborto, il superlavoro e

<sup>27</sup> Cf. Pearson (1997, p. 68).

<sup>28</sup> Cf. Olkowski (1999).

lo stress connesso allo stile di vita post-industriale. Mi piacerebbe che questa priorità fosse presa seriamente.

Allo stadio presente, considero altrettanto importante sfidare la pretesa, avanzata da qualunque scuola concettuale, teorica o filosofica, di monopolizzare le questioni dell'etica e dei valori morali. Le pretese di superiorità o di rettitudine morale sono semplicemente indifendibili e internamente contraddittorie sia per le tesi neo-liberali del cosmopolitanesimo difeso da Nussbaum, sia per le tesi neo-kantiane, molto prevalenti nella teoria femminista odierna.

Voglio piuttosto implorare una priorità, meno moralistica e concettualmente più rigorosa, che combini un approccio più ampio con un impegno serio a pensare *insieme* alla cultura contemporanea, e non contro le sue inclinazioni.

"Basta che aiuti a passare la giornata", come malinconico ritornello di "*fin-de siècle*", riguarda sia la depressione dell'opulenza suburbana, sia la disperazione della vita dei senza tetto nelle strade. Sia il centro, sia la periferia sono attraversati da relazioni di potere, profondamente destabilizzanti e perverse, le quali generano relazioni sociali altrettanto cupe.

Mi sembra che un ordine critico del giorno nel millennio appena iniziato, sia per la teoria femminista, sia per la filosofia sociale dominante, non possa esimersi dall'affrontare tali questioni. Necessitiamo di parlare della simultaneità degli effetti sociali e culturali opposti e di affrontarli in una maniera non moralistica.

"Basta che aiuti a passare la giornata" non deve rappresentare il manifesto dell'auto-distruzione, come spesso viene invece creduto. Può semplicemente aiutarci a strutturare una soglia di modelli sostenibili di cambiamenti trasformativi, del divenire come modo e come stato d'animo del rafforzamento.

#### Bibliografia

- ANSELL PEARSON K. (1997), *Vivoid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Routledge, London and New York.  
 BUTLER J. (1987), *Subjects of Desire. Hegelian Reflection in Twentieth Century France*, Columbia University Press, New York.

DELEUZE G. and GUATTARI F. (1974), *Kafka: Toward a Minority Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis. Traduzione francese di Polan D., 1975, *Kafka: pour une littérature mineure*.

DELEUZE G. and GUATTARI F. (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis. Traduzione francese di Massumi B., 1980, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*.

GATENS M. and LLOYD G. (1999), *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Routledge, London and New York.

GOICOECHEA D. (1999), "Irigaray's Transcendental Sensuotics, between Deleuze's Rhizomatics and Deridida's Deconstruction", paper delivered at the conference *Rhizomatics. Genealogy, Deconstruction*, Trent University, May 1999.

GOODCHILD P. (1996), *Deleuze and Guattari. An Introduction to the Politics of Desire*, Sage, London.

GROSZ E. (1999), "Darwin and Feminism: Preliminary Investigations for a Possible Alliance", *Australian Feminist Studies*, 14, pp. 31-45.

HOLLAND E.W. (1999), *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*, Routledge, New York and London.

IRIGARAY L. (1974), *Spéculum, de l'autre femme*, Minuit, Paris.

KRISTEVA J. (1982), "Women's Time", in Keohane N.O. et. Al. (eds.), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Chicago University Press, Chicago.

LLOYD G. (1994), *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Cornell University Press, Ithaca.

LLOYD G. (1996), *Spinoza and the Ethics*, Routledge, London and New York.

OLKOWSKI D. (1999), *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, University of California Press, Berkeley.

OLKOWSKI D. (forthcoming), "Body, Knowledge and Becoming Woman, Morpho-logic in Deleuze and Irigaray", in Buchanan I. and Colebrook C. (eds.), *Feminism and Gilles Deleuze*.

SPIVAK G.C. (1989), "In a Word", *Differences*, 1-2, pp. 124-156.