

238

Umano, post-umano

Potere, sapere, etica nell'età globale

*A cura di Mariapaola Fimiani,
Vanna Gessa Kurotschka, Elena Pulcini*

Editori Riuniti

Rosi Braidotti
Meta(l)morfosi

1. I limiti del post-modernismo

Nel contesto di frammentazione del soggetto, ma anche di irrigidimento delle assi di discriminazione, che è quello della tarda post-modernità, si pone un quesito fondamentale sul: come fare?

E non si tratta del che fare di Lenin, ma di tutt'altra cosa, che si ricollega sia alla soggettività sia alle sue strutture affettive e la sua dimensione etica. Come fare per reggere le contraddizioni, le forze d'urto, i paradossi della nostra epoca? Per tenere duro? Per far fronte all'accelerazione dei cambiamenti?

Fin dove si può arrivare? Di cosa siamo capaci? O, come disse Deleuze, parafrasando Spinoza: fin dove reggeranno i nostri corpi, cioè la nostra soggettività concreta? Dove sono i nostri limiti?

Ecco la dimensione etica che fa capolino dalla massa di frammenti dell'epoca della post-modernità che non è la filosofia morale, ma una passione politica che si esprime come etica della sostenibilità, cioè: che norme e valori possiamo applicare alla ricerca di un nuovo senso della misura, cioè dei *limiti*, che non siano né quelli della morale dominante né quelli dell'anarchia rivoluzionaria? Come pensare ai limiti non come frontiere ma come *soglie* che si aprono verso orizzonti da scoprire, da esplorare?

Soglie viventi, e non mura fisse.

Dico questo perché la mia generazione ha spesso vissuto i limiti come cicatrici, impresse a ferro e a fuoco sulla propria pelle. Io faccio parte di una generazione di donne che ha sempre rischiato tantissimo, che ha vissuto in modi pericolati, irrequieti, perché ha una forte esigenza nei confronti della vita, della società, degli altri.

Ne vado fiera, ma devo anche constatare che, se l'energia e la gioia non ci sono mancate, i costi però non sono stati bassi — tutt'altro: le intensità positive e negative si equivalgono.

Umani come gli/le altre, noi che abbiamo la passione della politica come etica del fare nel nostro sistema, siamo solo un po' più mortali degli/delle altre. L'esigenza vitale che ci anima, l'intensità stessa che guida la nostra ricerca di alternative, di altri, nuovi modi di stare nel mondo ha anche una contropartita in forme di vulnerabilità, di rischiosità che ci sono endemiche.

È in vista di questo tasso di vulnerabilità e di rischio, che la nozione di «soggettività sostenibile» mi sembra molto pertinente. Perché cambiare è comunque un rischio. E desiderare il cambiamento, cercarlo, inventarselo insieme a tante altre, per poi poterlo attuare, realizzarlo, è un percorso difficile, complesso, a volte doloroso. Gioioso, anche, — ma sicuramente faticoso.

È per questo che io credo che un'etica della sostenibilità sia essenziale come principio regolatore della soggettività politica nomade del femminismo.

In quest'epoca detta «post-femminista» è importante rivedere il nesso che collega le lotte sociali e politiche delle donne ai grandi cambiamenti introdotti dalle nuove tecnologie. La convergenza tra le biotecnologie e i media elettronici e digitali ci costringe a rivedere il rapporto delle donne e ciò che conoscevano sotto il titolo di «materia umana».

La corporalità femminile storicamente detiene un rapporto precario con il genere umano al quale non appartiene completamente. Ridotta alla sua funzione procreatrice, la donna-mater è materia vivente che riproduce il vivente ed è molto più

vicina all'animale (*zoe*) che alla vita intesa come entità spirituale e discorsiva (*bios*). Questa sua fragile appartenenza all'umano, nel senso falloccentrico del termine, fa sì che la donna sia più o meno umana, e quindi molto più mortale di coloro che donna non sono.

Il rapporto delle donne con la loro stessa corporalità riproduttiva viene trasformato oggi giorno dalla rivoluzione biotecnologica e dalle nuove tecnologie di riproduzione umana. Benché l'utero artificiale resti, per il momento, un'utopia, altre tecniche di fecondazione extrauterina, insieme a forme d'ingegneria genetica e nuove tecniche «clonine» hanno trasformato i nostri modi di pensare la filiazione umana. La cultura popolare attuale, specialmente il cinema americano, ci sta fornendo delle immagini seducenti dei nuovi corpi-cyborg che ridefiniscono i parametri della nostra corporalità. Quanto essi siano distanti dalla realtà socio-economica della stragrande maggioranza delle donne d'oggi è un punto di critica comune a molte femministe.

In opposizione ai corpi dei cyborg come Schwarzenegger, tecniche della globalizzazione come Donna Haraway¹ e Vandana Shiva² hanno prodotto delle critiche molto pertinenti della colonizzazione del vivente che è introdotta e sostenuta dal fenomeno della globalizzazione attuale. Shiva è particolarmente convincente nella sua critica dello sfruttamento specifico al quale viene sottomesso l'organismo femminile. Le fecondità stessa delle donne, e quindi i loro poteri riproduttivi, sono oggetto di «ricerche» scientifiche che puntano a mettere a fuoco nuove tecniche di riproduzione extrauterina, grazie alla mediazione tecnologica e per fini commerciali.

Contro questa logica del profitto ad ogni costo, il femminismo si è schierato con l'eco-filosofia dello sviluppo sostenibile.

Il soggetto sostenibile è una fetta di materia vivente che tende all'autoconservazione, cioè alla durata. Il suo cuore è desiderante, è *conatus*, attività pensante, viva, dinamica. Ritornerà su questo punto.

E se, per caso, un tale soggetto è animato dalla passione della politica, che per noi femministe è passione per il cambiamen-

to e la trasformazione, un conflitto d'interessi s'insinua potenzialmente fra il *durare* e il *cambiare*. Trovare un punto di equilibrio tra questi due poli mi pare una tensione vitale e creatrice. Il soggetto sostenibile è *potentia*, desiderio affermativo che si muove in uno stato di tensione, d'incontro e di scontro perenne con forze esterne che tendono invece a sedentarizzarlo, cioè a fissarlo, per farlo durare. Il soggetto sostenibile è iscritto nel tempo. Nella temporalità generica di un codice genetico che scandisce i tempi e i modi del nostro divenire. Ma fa anche parte di una propria temporalità interiore – di una memoria che è sempre storica, ma anche singolare, una genealogia incorporata, viva. Le vita in questione non è una entità metafisica, ma potenza vitale di *zoe*.

Una soggettività sostenibile è nomadica, ma non nichilista o autodistruttiva. Attraversa soglie molteplici e complesse – senza cadere nel vuoto. Una specie di eco-filosofia della durata fa parte del bagaglio esistenziale del soggetto sostenibile e ne fornisce la molla etica principale. I limiti sono dettati dalla capacità di ciascuno: sono soglie di sostenibilità.

Noi non siamo tutte le stesse – anche se ci troviamo classificate sotto lo stesso genere.

Il che non è una posizione di relativismo morale o cognitiva – è solo un dato di fatto. Sarebbe megalomane immaginare che una così semplice affermazione di differenze ontologiche possa aprire le porte ad una deriva infinita di differenze. Siamo complesse, ma non infinite.

La nostra stessa corporeità è un limite – impone dei limiti – la nostra pelle è una frontiera aperta ma controllata da quell'impianto biochimico e neurologico che noi ci ostiniamo a chiamare affettuosamente il nostro corpo. Ci serve un'etica che rispetti la biodiversità nel senso più concreto del termine; un post-umanesimo sostenibile.

Accettare un'etica differenziata non vuol dire che tutto sarà possibile – significa invece lasciar le soglie aperte, anche per poter discuterne poi insieme alle altre.

Il punto è questo: riuscire a scambiarci idee e giudizi, anche di valore, sui limiti che non sono più cicatrici, ma soglie, punti di aperture, progetti vivi.

È un atto dialogico – che ci permetterà poi di poter negoziare insieme come società civile, comunità politica, forza di cambiamento, su possibili punti d'incontro fra i nostri limiti rispettivi. E inventarci un immaginario sociale che rifletta in maniera adeguata la nostra affettività. Tutto questo non all'ombra della morale dominante, ma nel rifiuto di tutti i suoi valori – e nella ricerca, invece, di un'etica che sia all'altezza della complessità della nostra epoca e dei soggetti che noi già siamo diventare.

2. Identità e nomadismo sostenibile

La filosofia del divenire non è né l'oscillazione del pendolo delle opposizioni dialettiche, né la rivelazione di un'essenza in un processo, teleologicamente ordinato e che conduca all'instaurazione di un ente egemonico – sia esso l'ego, l'io o la definizione dell'individuo offerta dalla borghesia liberale. Il divenire deleuziano consiste piuttosto nell'affermazione della struttura, assolutamente 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 la complessità e la molteplicità non implica necessariamente un pensiero relativistico né un conseguente regresso all'infinito del ragionamento logico e morale.

Il concetto di sostenibilità non è una questione facile. Appartengo ad una generazione che ha bruciato molte delle sue migliori esponenti durante sperimentazioni di tipo narcotico, politico, sessuale o tecnologico, senz'alcuna prospettiva. Anche se è vero che ne abbiamo perduti altrettanti, se non di più, sul fronte dell'inerzia ortundente dello *status quo* – una sorta di sindrome da zombi generalizzata – 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, secon-

do la propria soglia di sostenibilità. Per il momento, vorrei solo sottolineare che il processo del divenire è l'affermazione delle strutture positive della differenza intesa come progetto di trasformazione. È come 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. Niente di così grandioso come la speranza di Huxley, indotta dalla droga, di aprire con forza le porte della percezione. Bensì un'esperienza più umile, che consiste nell'aninarsi della propria percezione, della consapevolezza di esserci con e per altre entità, forze, esseri viventi, e di venire 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 post-modernità. Credo che quest'ultima, in quanto momento storico, segni il declino di alcune delle premesse fondamentali dell'illuminismo, ovvero della fede nel progresso dell'umanità attraverso l'uso autoregolativo e teleologicamente ordinato della ragione e della razionalità scientifica. Questo progetto liberatorio comporta una visione della soggettività che esclude a priori infinite posizioni liminali occupate dagli «altri costitutivi»: le donne, gli altri etnici o razzializzati e l'ambiente naturale sono tre facce interconnesse della differenza strutturale, che simultaneamente costruiscono la modernità e sono escluse in essa. Come tali, giocano un ruolo importante, sebbene specularmente, nella definizione della norma e della visione normativa del soggetto. Esse rappresentano una categoria delle alterità sottovalutate che storicamente sono state percepite come differenti nel senso di essere «meno di»³.

Questi «altri» strutturali riemergono nella post-modernità in quanto indicatori, espressioni e sintomi – qualcuno direbbe in quanto «causa» della crisi – in un'era 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 Guattari⁴ si schierano contro l'uso peggiorativo della «differenza». Essi propongono anche una

rilettura potente, affermativa e, a mio parere, veramente necessaria della soggettività dopo il declino del paradigma 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»⁵.

Penso che l'enfasi posta da Deleuze e Guattari sulla natura incarnata e radicata della soggettività – attraverso la nozione dell'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. Dobbiamo ripensare il soggetto cosciente 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, che 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.

Anche questo costituisce un notevole punto d'incrocio tra nomadismo filosofico e pensiero femminista. Per quest'ultimo, la dimensione post-umana e la coscienza ecologica spesso si congiungono ed arrivano a sovrapporsi nel pensiero cyborg di Haraway e le strategie della biodiversità di Shiva. Il nodo della questione è che, nel femminismo, le assi di alterità classiche: le donne, l'indigeno o nativo e gli animali o habitat naturale – vengono analizzati prima come oggetti di scambio commerciale nel sistema patriarcale. In seguito, vengono però valorizzati come materia fondante per altri registri della soggettività e altre potenzialità.

Se il traffico di donne, d'immigrati clandestini, d'animali e di altre materie prime è la forza motrice della logica consumi-

stica della globalizzazione, questi «altri» costituiscono anche altrettanti punti di resistenza contro questa logica. Riconoscerne le pertinenza in quanto soggetto è un punto chiave del pensiero femminista attuale.

3. Temporalità e resistenza/durata

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'espresione dei gradi di affettività e d'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 da frammenti discontinui: è un senso disconnesso del tempo che cade sotto il senso nietzschiano del dionisiaco in opposizione all'apollineo. Tale senso fornisce i fondamenti 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'*aión*). Il primo è in relazione con l'essere/il molare/il maschile, il secondo con il divenire/il molecolare/il femminile.

Una filosofia post-umanista e post-antropocentrica attribuisce al tempo un posto centrale nella strutturazione del soggetto. La «nomadologia» di Deleuze, come filosofia dell'immanenza, riposa sull'idea di sostenibilità, come 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 cognitività. 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 è considerata un partner in una comunità che è ancora 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 fondamenti filosofici di un marchio dell'immanenza vitalistico e tuttavia anti-essenzialistico. Dobbiamo ripensare la continuità e le totalità, ma senza riferimento a visioni del mondo umanistiche od olistiche. Come precisa G. Lloyd⁶, 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 costruttivo sia limitante. Il lasso di tempo più efficace è il tempo ciclico, dinamico e molecolare del divenire. Per usare un esempio che mi è caro, sul piano del *chronos* le donne femministe, nel presente momento storico, sono legittimate a perseguire posizioni «molaris», sostenendo una ridefinizione della loro soggettività e identità politica centrata sulla donna. A tale proposito, non possono facilmente diventare «molecolari», forse non possono permettersi d'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 (*aión*).

Deleuze riesce a vedere tale distinzione nelle sequenze temporali, ma non a perseguire la sua conclusione 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. Invece, nell'opera di Kristeva e di Irigaray l'asimmetria tra i sessi apre la via verso la più fondamentale struttura dell'essere, spazio e tempo inclusi. Se messa a confronto con questi lavori, la teoria deleuziana del divenire e la sua filosofia del tempo appaiono ingenuamente indifferenziate.

Che cosa è, dunque, questo soggetto sostenibile?

È una fetta di 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. Questo soggetto vivente è radicato psicologicamente nella materialità corporea del sé; è un soggetto intenzionalmente incarnato, nomade. E, piuttosto, un «tra»: un interesse, aperto da un lato alle influenze esterne e spiegato, dall'altro, verso l'interiorità degli affetti. Un'entità mobile, nello spazio e nel tempo, una specie incarnata di memoria: questo soggetto è in continua trasformazione ma anche capace di mantenersi, attraverso insiemini di variazioni discontinue, e di rimanere al contempo straordinariamente fedele a se stesso.

Quest'idea della «fedeltà» del soggetto a se stesso è centrale al mio progetto di un'«identità 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. Essa non è neppure il segno dell'autenticità di un sé che è una stanza di compensazione 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 spaziotemporali.

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 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 d'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. Questo senso dei *limiti* è estremamente importante per prevenire l'autodistruzione nichilista. Essere attivi e intensamente nomadi *non* significa essere senza limiti. Ciò sarebbe infatti il tipo di espressione dell'irritazione che si trova in abbondanza negli odierni fanatici del cyber, disposti a «dissolvere il sé corporeo nella matrice» – come sanno bene i fan di *The Lawn Mower Man*. Voglio invece sostenere che, al contrario, per rendere conto di questa visione del soggetto, intesa e materialmente radicata, abbiamo bisogno di una soglia di sostenibilità. Il contenimento delle intensità o delle passioni incarnate e della loro durata è un prerequisito 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 d'intensità è sia cruciale sia inerte al processo del divenire. Che cosa è allora questa soglia e come viene fissata? Un corpo radicalmente immanente ed inteso è un assemblaggio di forze o di flussi, d'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 metamorfosi, 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 d'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 dell'immaginario contemporaneo, tecno-

teratologico o cyborg. La visione del soggetto delezuziana, 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 techno-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 neomaterialismo 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 al livello delle 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 transformative, 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 Spinoza⁷, e la sua collaborazione con Gatens⁸, aiutano a spiegare come tale visione del soggetto, vitalistica e positiva, sia collegata ad un'e-

tica 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.

E 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»⁹.

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 dell'interpretazione delezuziana di Spinoza mi ha suggerito la nozione di *resistenza* come di un composto spazio-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 su 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 del conseguimento della libertà (attra-

verso la consapevolezza dei nostri limiti, della nostra schiavitù), della 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.

Il divenire è un processo intransitivo: non riguarda il divenire qualcosa in particolare. Solo ciò che è capace di sostenere, ed è attratto 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 proprie intensità ai modi e ai tempi della sua promulgazione. Essendo inter-relazionale e collettiva, può solo essere incarnata e radicata.

4. 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 d'informazioni. Nel soggetto umano tale informazione è immagazzinata attraverso la densità fisica e sperimentale del sé incarnato, e non si trova solo nella «scarola nera» della memoria. Trovo che la distinzione di Deleuze tra una memoria di «maggioranza» e una memoria di «minoranza» sia molto utile, al fine d'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 la 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 soggiate 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 la mera 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, 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, reindizzando 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 d'introdurre nel quadro concettuale del soggetto psicoanalitico una pesante dose di dialettica hegeliana, principalmente attraverso l'idea del desiderio come mancanza e del ruolo della negatività nella costituzione della coscienza. E questo appare come 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 «molatore» è una grande banca dati d'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 deterritorializzato 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 di 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 d'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 d'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'immmanenza 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 immagina-

tiva e affettiva della rimembranza – quella che ritorna ed è ricordata/ripetuta – rappresenta la forza propellente in quest'idea del divenire inteso. Quando rimembri in un modo inteso 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 spero tu 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 successivo. Di nuovo, la mia disputa qui è con qualsiasi nozione di soggetto che compori 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 un'autorealizzazione gioiosa e che, al fine di soddisfarle, necessitano di negoziare la propria via attraverso le insidie della negatività che la cultura falloccentrica 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 falloccentrica. 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 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 attratta all'auto-affermazione, ovvero alla trasformazione delle passioni negative in passioni positive. Il desiderio non di preservare, 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 di questo incontro e di questa creatività concettuale. È una forza trasformativa che spinge il divenire, multiplo ed eterogeneo, del soggetto.

La nozione di figurazione, 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-limits. 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 falloccentrico non vuole che noi si divenga. Brian Massumi si riferisce a questo processo nei termini di 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 tecnocultura. Ciò comunque non rappresenta né una valorizzazione romantica dell'alterità *per sé* né una mossa verso una decadenza politica e culturale.

È piuttosto un tentativo di svincolare il processo del divenire dal *topos* classico della dicotomia sé/altro. È anche un impegno diretto con la questione del come liberare la nozione di «differenza» dalle sue implicazioni egemoniche e negative.

C'è qualcosa di estremamente familiare e pressoché autoevidente nei processi di trasformazione del sé attraverso un altro che fa scattare processi di metamorfosi del sé.

Questo è precisamente il punto: questa teoria di un'immenezza 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'azionare una forza vitale che aspira alla trasformazione. Rigoroso lettore di Spinoza, Deleuze suggerisce una relazione positiva ed equa tra ragione e immaginazione. Capovolgendo la tradizionale gerarchia 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 alla questione dell'olocausto che segna la fondamentale bancarotta morale della civiltà europea. A questo proposito, Deleuze può essere parago-

nato a Bauman nella considerazione dell'olocausto come punto di non ritorno e nell'impegno 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 di molti da parte di 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». Uomo davvero modesto, con pochissime appartizioni mediatiche, Deleuze evita altrettanto il circo delle attività autopromozionali 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. Si è tenuto alla larga specialmente dal mercato accademico di scambio transatlantico, da un lucroso legame che ha condotto molti filosofi francesi, in origine 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 interconnessioni.

Esempi di moralità reattiva e negativa sono tutti i gesti autosalvanti che segnano la vita sociale, professionale e istruzio-

nale. 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 narcisistiche 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 post-umanista 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 giocare, 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 ritrazione (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 trasformandola in qualcosa di positivo. Ad ogni modo, questa trasformazione è possibile solo se non ci si mette nella posizione di giudicare se stessi o gli altri, ma piuttosto è possibile se si autoriconoscono le difficoltà nel non cedere al proprio legame 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'autoironia, 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 sovracompensozione 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 autoimposta e giudicante, ma vi è piuttosto uno sforzo attivo di ricommettersi 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 d'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 Jeanette Winterson: «Perdi, giochi; vinci, giochi; giochi».

5. Sul concetto di limite

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: l'affettività è ciò che attiva un soggetto incarnato, rafforzandolo nell'interazione 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 loro 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 Parinet 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 continuare a bere. Un vero alcolista si ferma sempre al penultimo bicchiere, distante dal sorso o dalla dose di droga fatale. Una persona orientata alla morte, invece, prosegue dritta

verso l'ultimo bicchiere, senza alcun desiderio di ripetere l'esperienza o di ricominciare di nuovo domani. Infatti, nel dialogarsi 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 *Millepiani* 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, che 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 d'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 questa posizione 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 moderazione e alla gestione accorta della propria salute. Il rinnovato appello alla gestione dell'individuo delle proprie risorse corporee, del proprio potenziale di salute e del proprio capitale di vita è una caratteristica distintiva del neoliberalismo 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'autogestione 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 definisce «salute»¹⁰. 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 imbarcarsi nella cessazione della propria intensità. Dato che l'intensità coincide con la capacità fondamentale del corpo di esprimere gioia, positività e desiderio, stabilire un termine per essa segna la morte del desiderio.

Penso che sia la purezza di questi stati d'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 esplodono e si autodistruggono.

L'etica della sostenibilità, che rintraccio nel pensiero nomade di Deleuze, combina un talento per il cambiamento e un impegno verso di esso con la critica dell'eccesso in se stesso. Più specificatamente, vi ritrovo un rifiuto delle metafore dell'eccesso, esaltate nell'opera di Baraille e di altri scrittori, esponenti del sensualismo e ispirati alla psicoanalisi.

Personalmente sono critica anche 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 *transformative*, le quali costruiscono le differenze, senza tuttavia andare troppo oltre. Si tratta della vitalità e della trasgressione prive dell'autodistruzione.

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 sia necessaria 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 autoevidenza, il suo implicito valore. Secoli d'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, conquisite) 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 d'ipocrisia della consuetudine mentale che sacralizza la «vita», intendo rimandare ad una qualche tradizione di pensiero più «butta», ma più lucida, che non parte dall'assunzione del valore inerente, autoevidente e intrinseco della «vita».

La vita è come un motore freddo, che va riavviato quotidianamente. La sua logica di fondo è essenzialmente entropica, il che implica che la carica elettromagnetica va rinnovata costantemente. Non vi è nulla di naturale o di dato in tutto ciò. Di conseguenza, io vedo un nesso logico tra due domande che in

genere non vengono prese molto sul serio: cioè: «Cosa fare?» e «ma qual è lo scopo?». Per me tali interrogativi non hanno nulla di lamentoso o narcisistico. Segnano semplicemente uno spazio intermedio, un momento di crisi creativa che genera l'impulso ad agire. Proprio come il punto interrogativo che struttura la possibilità stessa di una distanza critica entro la quale si dà forma alla soggettività etica.

Quando Primo Levi, che sollevò appunto questi interrogativi per *tutta* la sua vita e che lotto' sempre per rispondervi, 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 d'intensità, im-poverito e diminuito.

Commentando i suicidi di Primo Levi e di Virginia Woolf, Deleuze – il quale, a sua volta, ha scelto lo stesso 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 è segnata da alcun significante e, quasi certamente, non porta il tuo nome.

Commentando la morte di Deleuze, André Colombar 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, un'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»¹¹.

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 di dipendenze minori, di 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 autoevidente, 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 *potentia*. 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 neo determinismo dei biologi sociali e degli psicologi evolutivi. In qualche modo, egli non risulta concorde con una grande parte dei biologi molecolari circa la loro effettiva visione del soggetto. Interpretando la biologia contemporanea in riferimento al «materialismo incantato» delle filosofie empiriche dell'immaginazione, Deleuze tenta di liberare la biologia dal funzionalismo strutturale della linearità guidata dal Dna e di virare verso le configurazioni zigzaggianti del divenire nomade.

L'approccio viene esplicitato nel lavoro di Keith Ansell Pearson sulla filosofia vitalistica di Deleuze¹². Leggendo Nietzsche e Darwin con Deleuze, Pearson enfatizza il continuo del divenire insieme alla trasmutazione di valori che è implicata nel concetto deleuziano di «vita». Nel far ciò, Pearson utilizza l'intuizione deleuziana di «iniziare a mappare il divenire della vita inumana»¹³, 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'«lo» 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 infernale 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-narcisista della vita dell'ego

in quanto eterna, il divenire prosegue, ciononostante e inesorabilmente.

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 *Viroid 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 d'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 e 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 desiderata, dove il desiderio viene costruito lungo le linee di una macchina o di un assemblaggio meccanico), può solo essere conseguenza 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'autocreazione «eterna» e dell'autodistruzione «eterna», spostandosi dal semplice al complesso e poi ancora tornando al semplice fuori dall'abbondanza: freddo/caldo/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 escremento¹⁴.

La morte non necessita di essere il «buco nero improduttivo»¹⁵, ma piuttosto un punto nella sintesi ricreativa dei flussi, delle energie, del divenire.

Nella sua critica della volgarità o dell'ordinarietà della nozione freudiana d'istinto di morte, Olkowski¹⁶ 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'espansione/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 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 retitudine morale sono semplicemente indifendibili e internamente contraddittorie sia per le tesi neoliberali del cosmopolitanesimo difeso da Nussbaum, sia per le tesi neokantiane, molto prevalenti nella teoria femminista oderna.

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 cupie.

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'autodistruzione, 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.

Conclusione

Dall'affettività alla passione della politica, verso un'etica dei soggetti sostenibili, questi *passi, passaggi e passioni* tracciano un itinerario di divenire, cioè di futuridad, di possibili e prossimi futuri vivibili.

Note

Non nell'attesa dell'avvenire radioso di una rivoluzione che non c'è, ma nella convinzione pacata perché assoluta che il futuro siamo noi. E che la forza di vita che ci portiamo dietro è desiderio d'esserci, di fare, di contare – che non si può ridurre alle solite norme, ai sentimentalismi stanchi di quelli che credono al «diritto alla vita», mentre sono portatori di una morale mortifera di odio e di disprezzo.

No, la vita in noi non porta il nostro nome – è post-umana – noi non facciamo che attraversarla, la cavalciamo con gioia e con fragilità, vulnerabilità, sapendo che questo benedetto cambiamento tanto desiderato non è facile e magari non avverrà neanche domani. Ma nel frattempo, noi che c'iscriviamo nel mondo con la passione per la politica, sappiamo che stiamo scrivendo la preistoria di un futuro. Di uno dei futuri possibili. Un futuro sostenibile.

(Traduzione di Marta Garro)

- 1 D. Haraway, «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980's», in *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, London, Free Association Books, 1991, pp. 149-182; trad. it. «Un manifesto per cyborg: scienza, tecnologia e femminismo socialista nel tardo ventesimo secolo», in *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 39-101.
- 2 V. Shiva, *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*, Boston, South End Press, 1997.
- 3 L. Irigaray, *Spéculum, de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974; trad. it. *Speculum. L'altra donna*, a cura di L. Muraro, Milano, Feltrinelli, 1993; G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*, Paris, Minuit, 1980; trad. it. *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, voll. I-IV, Roma, Castelvecchi, 1997.
- 4 G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka: pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1974; trad. it. *Kafka. Per una letteratura minore*, Macerata, Quodlibet, 1996; G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, cit.
- 5 P. Goodchild, *Deleuze and Guattari. An Introduction to the Politics of Desire*, London, Sage, 1996.
- 6 G. Lloyd, *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- 7 *Ibidem*; G. Lloyd, *Spinoza and the Ethics*, London-New York, Routledge, 1996.
- 8 M. Garens, G. Lloyd, *Collective Imagings: Spinoza, Past and Present*, London-New York, Routledge, 1999.
- 9 G. Lloyd, *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, cit., p. 106.
- 10 E. Grosz, *Darwin and Feminism: Preliminary Investigations for a Possible Alliance*, in «Australian Feminist Studies», 14, 1999, pp. 31-45.
- 11 P. Goodchild, *Deleuze and Guattari. An Introduction to the Politics of Desire*, cit., p. 208.

II. I saperi del vivente

- 12 K. Ansell Pearson, *Vivoid Life. Perspectives on Nietzsche and the Trans-human Condition*, London-New York, Routledge, 1997.
- 13 Ivi, p. 109.
- 14 Ivi, pp. 62-63.
- 15 Ivi, p. 68.
- 16 D. Olkowski, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1999.