



UNIVERSITÉ DE REIMS CHAMPAGNE-ARDENNE
ÉCOLE DOCTORALE SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES (555)



THÈSE EN CO-TUTELLE

Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO-BICOCCA

Discipline : Educazione nella società contemporanea

Et

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE REIMS CHAMPAGNE-ARDENNE

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue par

Guido Mangialavori

12 Décembre 2022

UN ATOMISME POUR ALTHUSSER

Thèse dirigée par Vittorio Morfino, Professore, **Università di Milano-Bicocca**

Et par Saverio Ansaldi, Maître de Conférences HDR, **Université de Reims Champagne-Ardenne**

JURY

Vittorio Morfino, Professore, **Università degli studi di Milano-Bicocca**

Saverio Ansaldi, Maître de Conférences HDR, **Université de Reims Champagne-Ardenne**

Pascale Gillot, Maître de Conférences HDR, **Université de Tours.**

Fortunato Cacciatore, Professore, **Università della Calabria.**

A Benedetta e Anita

Grazie di cuore al Professor Vittorio Morfino e al Professor Saverio Ansaldi per il loro costante sostegno nel corso di questa ricerca. Un ringraziamento particolare alla Professoressa Barbara Biscotti e al Professor Paolo Napoli per avermi puntato verso Reims. Ho inoltre un debito di riconoscenza nei confronti della professoressa Maddalena Mazzocut-Mis, la sua presenza, sebbene a distanza, è sempre stata preziosa, che lei lo sappia o meno. Grazie a Laura, Tatiana e Alessandro, che mi accompagnano da una vita e non danno segni di cedimento. Infine, grazie a Benedetta e Anita, insieme a loro è semplicemente tutto più bello.

INDICE

Introduzione 8

PARTE PRIMA

La caduta del diavolo 12

La deviazione e la retta

K. Marx: Epicuro e Democrito nella tesi di dottorato del 1841 13

Il Clinamen

Epicuro

Democrito

João Quartim de Morães e l'atomo di Epicuro 26

Il clinamen, sì o no

E. Bignone: influenze aristoteliche sull'atomismo di Epicuro 29

Il cliname e la sua nascita

Acatonomaston

G. Bachelard e l'esplosione dell'essere eleatico 31

L'esperienza della polvere

Circolarità esplicativa dell'atomismo

Atomismo ed eleatismo

Sul valore dell'intuizione sensibile nell'atomismo

L'intuizione all'origine dell'atomismo

Il modello del seme; sostanza come "causa"

Aristotele e la costruzione dell'atomismo antico 38

Generazione e corruzione

Aumento e diminuzione, alterazione e spostamento

Movimento secondo natura

Indagine sulla generazione

Assunzione sulla generazione e corruzione degli elementi

Sulla generazione 'semplice'.

Argomento logico

Argomento fisico

Aristotele e la costruzione del vuoto atomistico

La passione negli atomi

Azione negli atomi

Aristotele e la traduzione dei termini democritei 64

La questione del $\rho\nu\sigma\mu\acute{o}\varsigma$

Atomismo e idealismo

PARTE SECONDA

L. Althusser, L. Cremonini e B. Brecht. G. Deleuze, F. Bacon e C. Bene 72

Riflessi

Cliché sulla tela

Conflitto e narrazione

Il conflitto in L. Althusser

Il conflitto in G. Deleuze

G. Deleuze e l'amputazione

L. Althusser e lo smarcamento

Deformità in G. Deleuze

Deformità in L. Althusser

G. Deleuze: come catturare le forze. L. Althusser: come rendere visibile un campo di forza

I limiti di B. Brecht

La politica come voce del teatro

Pratica e ideologia 90

Pratica

Congiuntura

L'irruzione della pratica, la riorganizzazione della filosofia

Dal campo alle forze

Topica

L'inconscio come oggetto teorico 95

L'inconscio

Articolazione dell'inconscio sull'ideologico

L'inconscio 'è' i suoi effetti

L'effetto libido e Arlecchino

F. Nietzsche e la lotta di classe 111

F. Nietzsche: la quantità e la qualità delle forze

F. Nietzsche e l'entropia

Cosa significa 'inizio'?

Lotta di classe e volontà di potenza

PARTE TERZA

N. Machiavelli e l' 'inizio' 132

Per prendere posizione

L'inizio 'è' il nuovo

N. Machiavelli e la politica come problema

La scrittura come arma non convenzionale

Lo stile

Topologia

Il metodo di divisione in N. Machiavelli e in Platone

N. Machiavelli e la lotta di classe

Oltre il principio di piacere

Arlecchino e la morte

Teoria del modo finito esistente 163

L. Althusser: Lenin e il modo finito

G. Deleuze: B. Spinoza e il modo finito

G. Deleuze: quantità non numeriche in Spinoza

Il momento attuale

PARTE QUARTA

Un atomismo per L. Althusser 187

B. Spinoza contro l'atomismo

G. Deleuze e le grandezze non numeriche

Il non-numerico a livello dialettico

Il non-numerico a livello estetico

Il punto di vista del verme

Composizione e affiniabilità

Kenologia 195

L'idea e il vuoto

Il dinamismo e la presa

Il rugby, il calcio e l'anteriorità delle relazioni

Regole

Terreno di gioco e campo di forza

La palla e la lotta di classe

Un gioco che si gioca dietro il giocatore

Lo stile e l'incontro

Conclusioni 218

Bibliografia 220

INTRODUZIONE

Vi è un ritornare di L. Althusser, un continuo aggiustarsi che non vuol dire emendarsi, correggersi, né, peggio, confessarsi e pentirsi. L. Althusser ritorna, ma ritorna con le armi in pugno, e non teme di rivolgerle contro se stesso quando sente che le sue forze, le forze che lo costituiscono – che costituiscono il campo di battaglia che chiamiamo L. Althusser –, sono sotto scacco, soggiogate, rese impotenti. Allora non è L. Althusser che torna su L. Althusser, è invece la battaglia che lo chiama e lo costituisce puntualmente, che lo evoca, se vogliamo: è l'effetto-Althusser. L'effetto che prende forma nello spazio dell'irregolarità, in una dimensione supplementare, quella della 'profondità'. Il suo grido di battaglia è «di nuovo!». L. Althusser si mette in scena come macchina da guerra, sbuca dalle quinte e mette a soqquadro il palco, il dramma, le sue convenzioni. L. Althusser e Riccardo III, mostruoso, deforme, assassino di padri, mariti, fratelli – di ciò per cui questi stanno –, affinché nessuno gli sia padre, nessun re, nessun principe, nessun notaio, sindaco, dottore. Riccardo III e L. Althusser, nozze contro-natura, per quanto di mostruoso e di prodigioso c'è nella precisa scelta politica di cui si fanno carico, quella messa in variazione continua tanto cara a G. Deleuze, e che L. Althusser metterà a tema come differenza tra il deforme e il difforme, nella negazione del soggetto, nella ricognizione delle forze. È la battaglia che viene ripresa, sempre e di nuovo, da capo. E qualsiasi cosa succeda, L. Althusser è già da sempre iscritto nel teatro di guerra. Si tratta ancora della costruzione di una forza nel campo di battaglia e non della produzione di un osservatore esterno: io non voglio più essere io. Il nemico da braccare è ovunque, lo si vede nell'intimità di se stessi, a cuore nudo, allo specchio. Quando si scruta in ciò che si è, nel fondo di quella che chiamano anima, non si vede che un'altra faccia del nemico. Il fatto è che non ci si può riconoscere liberi, se accettiamo che ogni riconoscimento, ogni desiderio di rappresentazione, ogni rapporto speculare, non è che assoggettamento – fatto ideologico. Dobbiamo forse leggere in questa direzione, vale a dire positivamente, il mito di Narciso. Egli può perdere la testa per l'immagine che risplende sull'acqua, proprio perché non vi è riconoscimento – ciò significa che Narciso non è il bambino di Lacan –, e se in ultimo Narciso si toglie di mezzo, è in virtù di un'identità che non avrà mai inizio, egli finisce così per liberare l'immagine dalle grinfie delle sue brame o, meglio ancora, per liberare l'acqua dalla tirannia del suo sguardo. Narciso, nel dissolversi, assume una funzione politica. Lo vediamo proprio in

questo scarto: è il volto che viene cancellato dalla tela, resta l'acqua, con il vorticare delle sue forze, che ci vengono finalmente mostrate nella produzione di un vuoto. La libertà è forse nel balenare dell'acqua, al di là dell'immagine, come nei film di R.W. Fassbinder, nelle opere di C. Bene, o nel teatro di A. Rezza.

Lì dove si immagina di intravedere il vuoto della macchina, lì, nell'assenza della struttura, quella si mostra, nei suoi effetti, con una violenza straordinaria. «'Dove' è la battaglia?», scrive G. Deleuze, la battaglia è l'Evento che si distingue dalle sue effettuazioni temporali, sempre a venire e sempre già accaduta, abitata da un soldato anonimo, per il quale solo risuona il senso della guerra. Dapprima, quella di L. Althusser è opera di ricognizione, più topografica che geografica, messa in atto sul campo, è poi azione di sabotaggio, imboscata, mimetismo talvolta. L. Althusser prende le giuste misure, ancora e ancora, e le giuste misure mutano col mutare del territorio, con le esigenze dell'azione. L. Althusser è un guerrigliero, il campo di battaglia in cui combatte non esclude la sua opera, non esclude il suo corpo e certo non esclude la sua vita. Si tratta, per L. Althusser, di iniziare. Di iniziare a combattere, sempre e di nuovo. È un inizio le cui coordinate insistono in ogni punto del campo, in ogni sua dimensione. Un inizio indimenticabile, eppure impossibile da ricordare. L. Althusser è davvero un combattente irregolare, estremamente mobile, e impegnato politicamente. Manca, al partigiano L. Althusser, e questo è un punto importante, il carattere tellurico. La sua filosofia non difende un territorio, lo crea, essa è, o meglio si costituisce, «là dove la battaglia chiama», egli prende sul serio la richiesta che G. Deleuze fa ai propri concetti, quella di intervenire tempestivamente per risolvere una situazione locale. L. Althusser, ancora, è un guerrigliero in un perenne stato di eccezione, e se la maschera terrificante e mostruosa che il suo Lenin ha dovuto indossare è quella di Nietzsche, è per lasciar cadere il martello dall'altezza più alta, per imprimere davvero nei cuori dell'umanità il sigillo dell'inimicizia assoluta – e qui ha ragione C. Schmitt –, un'operazione che guarda ben oltre i confini di una guerra convenzionale, per realizzare «la più forte negazione dell'ordine capitalistico esistente», andando al di là di un temuto 'Pugacëv accademico': la macchina da guerra, L. Althusser, tende a schivare qualsiasi apparato di Stato; nulla di astratto, nulla di assoluto, non si tratta affatto della «affermazione oggettiva di valori più alti» – e qui è dove C. Schmitt non prende la mira. Ma in fondo è la definizione di «politico» data da C. Schmitt, nella sua interezza – la scelta del nemico, del vero nemico, nella coppia originaria amico-nemico –, a non poter essere

che giudicata da L. Althusser, crediamo, come una posizione pragmatista, dunque soggettivista e volontarista.

Se abbiamo deciso di andare in un'unica direzione, se abbiamo deciso di rispondere, in ultima istanza, a un'unica domanda, quella che fa questione dell'atomismo di L. Althusser, è perché ci sembra che la sua plasticità risponda al meglio alle esigenze della guerriglia, o di una guerra asimmetrica che si fa sempre più urgente, incalzante. E se sulle prime questa ricerca assume i tratti di una sorta di anti-aristotelismo, è proprio nel suo intento di smarcarsi da una posizione del problema che culmina in una precisa presa di posizione a proposito della generazione e della corruzione, e ha come cornice la problematica ontologica della divisione e ricomposizione dell'essere, della sostanza come sostrato, della potenza e dell'atto, del *telos*, di Dio, infine. Se vogliamo braccare l'Aristotele che si nasconde in Epicuro e nel suo atomismo, è per costruire un Democrito che con Aristotele non ha mai ingaggiato una battaglia, non ha perso e non ha vinto, dunque non ne ha in alcun modo condiviso e ereditato i problemi. In questa pioggia che cade, in questa polvere che vortica, in cui ha pensato Democrito, in cui hanno pensato L. Althusser e G. Deleuze, non abbiamo potuto vedere nemmeno le propaggini di un eleatismo sotterraneo, che da Aristotele in poi – sempre Aristotele –, sembravano essere inequivocabilmente venute alla luce. Nel vuoto non abbiamo potuto vedere la distanza che separa l'essere dall'essere, né lo spazio, tridimensionale e neutro, in cui agiscono atomi liberi, di volta in volta diabolici o graziosi. L'atomo e il vuoto a cui guardiamo sono figure della differenza, o della 'lotta di classe': la differenza e la 'lotta di classe' si fanno, lo dice bene G. Deleuze: ciò che conta è fare la differenza. Pensiamo che il personaggio concettuale cui L. Althusser dà vita sulle assi del palco, nel teatro di guerra, la maschera che si ritrova ovunque nella 'lotta di classe', ovvero la maschera che 'fa' la differenza, che 'fa' la 'lotta di classe', non possa essere che quella di Arlecchino. Deforme nell'ubiquità smembrata del proprio corpo, politico ed erotico insieme, Arlecchino è il guerrigliero e il partigiano che si determina nella messa in rapporto delle forze in campo che, nella messa in rapporto, le qualifica. Di nuovo, qui non c'è spazio per il calcolo astratto, il gioco di queste forze va valutato localmente, concretamente, nella sua composizione. Per questo non vi è nulla di semplice *chez* L. Althusser. Torniamo al mantello di Arlecchino, al *patchwork*, alla pluralità non totalizzabile degli incontri, e alle proprietà 'farmacologiche' di ciascuno. Quanto può durare un incontro, quanto bene può fare, quanto male? È qui che troviamo un 'teoria del modo finito', in un incontro che dura quel tanto che basta, che persevera nell'esistenza quel tanto che basta, che segue precise

leggi di composizione e scomposizione. Se è vero che G. Deleuze ha portato un po' – una quantità sufficiente –, di Spinoza nell'atomismo e un po' di atomismo in Spinoza, noi lo abbiamo seguito. Lo abbiamo seguito lungo il sentiero che porta a valutare nell'attualità della congiuntura ciascuna unione e ciascuna dissoluzione, a mappare gli incontri, buoni o cattivi: un'etica degli incontri che è anche una strana dialettica che si rivolge al divenire delle cose, alla loro generazione e corruzione – lontano, di nuovo da Aristotele –, alla loro danza complessa. Un movimento articolato, stormi di atomi che s'intrecciano, che si distinguono dal cielo senza che il cielo si distingua da loro, sciame di atomi che l'azzurro del cielo riassorbe. L'atomismo non può determinarsi che come pluralismo, nella misura in cui, paradossalmente, un individuo è già da sempre una collezione, e non può cogliersi, su un'altra scala, come individuo, che in relazione ad una pluralità. È il luogo in cui Spinoza e Democrito possono guardarsi negli occhi senza dialogare: l'unità e la molteplicità non si superano dialetticamente, semplicemente non si pongono più in questi termini. Per questo l'angoscioso ricorso all'intersoggettivo, all'interindividuale, all'interpersonale – o l'antagonismo tra individualismo e collettivismo di cui parla F.A. von Hayek, ad esempio –, non può che precipitarci, al di là del tentativo di determinazione del problema che ci si impone, su un piano di soluzioni semplici, tanto semplici da lasciare insoddisfatti. Lo ha visto bene G. Deleuze, con la sua opera d'esordio, quel libro sull'empirismo humeano, che è anche, in senso lato, un libro sull'atomismo, e si colloca già nel mezzo di tutto il suo lavoro, con un grido ripetuto più volte nel testo – le relazioni sono esterne ai loro termini; lo ha visto bene L. Althusser, nei suoi ultimi scritti, che non sono che l'insistenza del suo inizio infinito, – non vi è che l'incontro. Un incontro è ciò che ci aspetta, un incontro è già alle nostre spalle, da sempre.

PRIMA PARTE

1. Montezuma – *La fine...* Il giorno rotola verso il tramonto, l'estate marcisce in un autunno fangoso, così ogni giorno, ogni estate. Non è detto che torneranno ogni volta. Per questo l'uomo deve ringraziarsi gli dei, perché il sole e le stelle continuino a girare sui campi di granturco, ancora un giorno, ancora un anno.

I. Calvino – *Volete dire che la fine del mondo è sempre lì sospesa, che tra tutti gli avvenimenti straordinari di cui la vostra vita è stata testimone, il più straordinario era che tutto continuasse, non che tutto stesse crollando*¹.

A cadere è il diavolo². Sono invece gli angeli a perseverare nella rettitudine nella quale sono stati creati. Deviare, cadere, è diabolico.

Il diavolo cede, e cedendo cade nel male. Cadere nel male non significa altro che cadere nel nulla poiché entrambi, e il male e il nulla, sono completamente deontologizzati, seguendo una linea che da una posizione teologica, ovvero agostiniana, del problema, porta a una posizione filosofica, diciamo anselmiana, del problema.

Il male e il nulla non hanno realtà. Possiamo però affermare che il male e il nulla significano qualcosa: pur non essendo realtà, essi significano la privazione della realtà: il nulla è nient'altro che il non. Il nulla è assenza di essere, è non-essere. Dunque il nulla, pur non essendo qualcosa, significa l'assenza di qualcosa; a questo stesso modo il male, il non-bene, il nulla-di-bene, significa l'assenza di bene, di un bene che, seguendo Aristotele, è 'dovuto', essenziale³. La privazione di un bene non sostanziale sarà nient'altro che un limite.

Gli angeli perseverano nel bene, ovvero si mantengono nella rettitudine che pertiene loro fin dall'origine, grazie alla buona volontà che Dio ha dato loro, la volontà che è di Dio stesso. In fondo, la volontà di perseverare non è altro che il non esercizio della volontà propria e il perseverare nella volontà di Dio. Se il diavolo, come gli angeli, ha ricevuto da Dio l'essere e la perseveranza o, meglio, la volontà di perseverare, egli ha ciò nonostante contrapposto la sua volontà alla volontà di Dio.

¹ I. Calvino, C. Bene, *Le interviste impossibili. Italo Calvino incontra Montezuma*, regia di V. Sermonetti, Radio Rai, 6 settembre 1974, minuto 02:45, <https://www.raiplaysound.it/audio/2020/05/Le-interviste-impossibili--Italo-Calvino-incontra-Montezuma-c2fd39ec-7a01-4c66-85a7-4925cdf3939f.html> (consultato il 1 agosto 2022).

² Anselmo, *La caduta del diavolo*, tr. it. G. Elia, G. Marchetti, Milano, Bompiani, 2006, p. 69.

³ Arist., *Cat.*, 10, 12a 26-41, tr. it. G. Colli, Milano, Adelphi, 2011.

Il Diavolo abbandona la rettitudine e devia, non per cattiva volontà, ma per il semplice uso della volontà. La volontà che non è volontà di Dio è volontà di nulla, perché nulla vi è al di fuori della retta: «There's no real alternative»⁴.

Dio, non vincolando la libertà alla scelta, ha voluto in questo senso delle creature libere, e così la caduta del diavolo non può che essere contingente, legata a una scelta, la scelta, tutto sommato, di non scegliere. Prima dell'esercizio della sua volontà, anche il diavolo, come gli angeli, perseverava sulla retta via: la caduta, la deviazione, è forse in ultima analisi la volontà stessa? La volontà che vuole se stessa? Vedremo.

Forse, se non vi fosse il diavolo, un diavolo il cui nome è 'legione', vi sarebbe solo una pioggia di angeli che filano in linea retta, perfetti, ordinati, incorrotti.

2. Democrito che 'l mondo a caso pone⁵.

K. Marx sottoscrive, nella Prefazione alla dissertazione, la dichiarazione di Prometeo, il più grande 'martire filosofico' – Odio tutti gli dei: ma è la filosofia stessa, nelle parole di K. Marx, a sottoscriverla. È una dichiarazione della filosofia in persona. Come Prometeo è colpevole di insubordinazione nei confronti degli dei, così la filosofia dovrà macchiarsi di una colpa analoga, dovrà ribellarsi contro il cielo delle idee, dovrà farle cadere così come dal cielo la pioggia cade sulla terra.

Le differenze tra la fisica di Democrito e quella di Epicuro sembrano a prima vista arbitrarie, i principi, ovvero gli atomi e il vuoto, sono evidentemente i medesimi, eppure, scrive K. Marx, l'enigma è che, partendo da questi presupposti, Democrito ed Epicuro «si contrappongono diametralmente in tutto ciò che riguarda la verità, la certezza, l'applicazione di questa dottrina e, in generale, il rapporto del pensiero con la realtà»⁶.

In Democrito vi è una netta distinzione tra il piano dell'essenza, ovvero il piano atomico, e il piano fenomenico. Il principio non si manifesta in ciò che appare, e il fenomeno è ridotto a

⁴ Margaret Thatcher, *Speech to Conservative Women's Conference*, 1980 May 21 We, disponibile on-line all'indirizzo <https://www.margaretthatcher.org/document/104368> (consultato il 29 luglio 2022).

⁵ D. Alighieri, *Divina Commedia*, Inferno, Canto IV, v.136.

⁶ K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* da Marx-Engels, *Opere complete*, I, (Marx 1835-1843), tr. it. di M. Cingoli, Roma, Editori Riuniti, 1990, p. 15.

parvenza soggettiva. L'esito di questi presupposti è lo scetticismo che K. Marx attribuisce, via Diogene Laerzio e Sesto Empirico⁷, a Democrito.

K. Marx si affida, per giudicare dell'inconsistenza del giudizio di Democrito sulla verità e sulla certezza della conoscenza umana, ad Aristotele. In quest'ultimo K. Marx ritrova, a proposito della verità *chez* Democrito, due asserzioni contraddittorie: nell'una, Democrito asserisce l'identità di anima e intelletto: egli crede alla verità dei fenomeni; nell'altra, afferma che nulla è vero, o che, in ogni caso, il vero ci è nascosto. La testimonianza di Aristotele pone così Democrito in contraddizione: i fenomeni non possono essere tenuti per veri, se nel contempo il vero non si manifesta.

Diversamente, in Epicuro l'essenza si manifesta nel mondo sensibile, e il mondo è per noi apparenza oggettiva: vi è del vero nel fenomeno.

Democrito, inappagato, vuole conoscere ma non può, e nel suo peregrinare tra caldei persiani, sacerdoti egizi e ginnosofisti indiani⁸, non avrà mai pace. Al contrario Epicuro, interessato all'atarassia, rasserenato dalla testimonianza dei sensi, può riposare nella filosofia.

Per Epicuro, nel rapporto tra pensiero e realtà, a dominare è il caso, il quale «ha solo valore di possibilità»⁹ astratta, illimitata come la fantasia, rasserenante nella sua indifferenza: ciò che importa è la possibilità che non contraddica la percezione sensibile¹⁰. A contare, qui, non è l'oggetto da spiegare, ma il soggetto che spiega: ciò cui si mira è la tranquillità di tale soggetto

Interessato ai fenomeni fisici, nel tentativo di rendere loro ragione, Democrito porrà come principio la necessità. Su tale punto, così G. Teeple:

Poiché Democrito non ammette la filosofia, cioè la mente come attività, nella sua concezione delle cose, deve vedere il mondo degli oggetti come *determinato* al fine di spiegare quale conoscenza dell'empirico egli acquisisce. Se non fosse un mondo segnato dalla necessità, se tutto fosse una questione di fortuna, dal momento che in lui non vi è posto per la mente come organo di formazione dei concetti, di astrazione di essenze,

⁷ *Ivi*, p. 16.

⁸ *Ivi*, p. 20.

⁹ *Ivi*, p. 24.

¹⁰ *Ivi*, p. 26.

sarebbe impossibile *conoscere* il mondo oggettivo perché sarebbe un mondo di casualità, di assoluta contingenza. Quindi egli deve affermare la necessità, la determinazione, anche di fronte all'incoerenza con gli l'altro suo presupposto che postula la realtà come un fenomeno, mutando la natura instabile a livello dell'apparenza. Queste contraddizioni caratterizzano l'opera di Democrito perché la sua filosofia è unilaterale, si concentra solo sul lato dell'oggettivo, respingendo il soggettivo¹¹.

Democrito ha un approccio che non esiteremo a definire 'clinico'; egli, ricordiamolo, è colui che preferirebbe trovare una nuova eziologia piuttosto che regnare sulla Persia¹². Per questo Democrito è interessato alla *possibilità reale*, alla risalita lungo la catena causale, dagli effetti alle cause reali e necessarie che hanno reso un certo effetto, di fatto, possibile. Occorre dunque riportarsi sulle condizioni di possibilità reale di un dato fenomeno.

Se per Epicuro la coscienza del mondo è funzionale al raggiungimento dell'atarassia, appare evidente come non sia interessato alla possibilità reale, non essendo il suo scopo la conoscenza della natura, ma la tranquillità dell'anima. L'attenzione di Epicuro non cade allora sull'oggetto da conoscere ma, come dicevamo, sul soggetto conoscente. È la possibilità astratta ad assicurare che un oggetto, un effetto, siano possibili e pensabili, in linea con la testimonianza resa dai sensi, per non turbare l'animo del soggetto. È la possibilità astratta a rendere possibile il dispiegarsi di una teoria di spiegazioni possibili da mettere al servizio del fenomeno.

In Epicuro l'atomo esprime l'individualità, l'essere-per-sé che trova il suo appagamento in sé stesso, fondamentale è per lui il rimanere dell'individuo in sé, che non si cura delle spiegazioni della natura e dei fenomeni esterni.

È Aristotele, di nuovo, a dire che Democrito riconduce ogni cosa alla necessità, mentre Diogene Laerzio riporta la necessità democritea al vortice originario degli atomi, al loro eterno movimento, mentre, così scrive K. Marx, «in modo più soddisfacente parla di ciò l'autore del *De placiti philosophorum*: la necessità sarebbe, secondo Democrito, il destino e la legge e la provvidenza e la creatrice del mondo; ma la sostanza di questa necessità sarebbe

¹¹ G. Teeple, *The doctoral dissertation of Karl Marx*, «History of Political Thought», vol. 11, No. 1 (Spring 1990), pp. 81-118, p.94.

¹² K. Marx, *Differenz* tr. it. cit., p. 24.

l'antitipia e il movimento e l'urto della materia»¹³. Un pensiero vigoroso non ha bisogno del caso, il quale altro non è che il riflesso dell'ignoranza e della perplessità degli uomini. Seguendo questa linea, K. Marx sembra avvicinare anacronisticamente Democrito al determinismo meccanicistico classico di un P.S. Laplace, secondo il quale l'intelligenza di un diavoletto

che per un istante dato conoscesse tutte le forze da cui è animata la natura, e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, se d'altra parte fosse abbastanza vasta da sottoporre ad analisi questi dati, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei corpi più grandi dell'universo e quelli dell'atomo più leggero: nulla sarebbe incerto per lei, e il futuro, come il passato, sarebbe presente ai suoi occhi¹⁴.

Quando poi alcuni commentatori, scrive K. Marx, attribuiscono a Democrito l'utilizzo della categoria di caso, il caso non si dà mai nelle parole di Democrito ma solo nei ragionamenti degli autori che, date certe premesse, lo inferiscono. Tanto che in Simplicio si dice che:

Democrito non adduce alcuna causa della creazione del mondo in generale, e che quindi egli *sembra* farla risalire al caso. Qui non si tratta però della *determinazione del contenuto*, ma della *forma* che Democrito ha *consapevolmente* adoperato. In modo simile stanno le cose nel racconto di Eusebio, secondo cui Democrito avrebbe reso il caso signore dell'universale e del divino e avrebbe affermato che in tale campo tutto avviene per opera sua, tenendolo per contro lontano dalla vita umana e dalla natura empirica, e trattando da insensati coloro che se ne fanno portavoce. In parte vediamo qui deduzioni pure e semplici fatte dal vescovo cristiano Dionigi; in parte, là dove comincia l'universale e il divino, il concetto democriteo della necessità cessa di essere diverso dal caso¹⁵

¹³ *Ivi*, p. 21.

¹⁴ P.S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Bachelier, 1825, p. 4.

¹⁵ K. Marx, *Differenz* tr. it. cit., p. 23.

Ad ogni modo, e K. Marx non ne fa mistero a partire dal paragrafo successivo, ‘*sembra*’¹⁶ che Democrito abbia utilizzato la categoria di ‘caso’ per rendere conto della creazione del mondo, sebbene, per quanto poi riguarda la causa dei singoli fenomeni che popolano il mondo creato, egli faccia ricorso alla necessità che viene dedotta dalla possibilità reale. Dunque per il singolo fenomeno vanno cercate le condizioni reali di manifestazione, va collocato al centro di una rete causale, «c’è tutta una catena di condizioni, cause, motivi, ecc., tramite i quali quella necessità si media»¹⁷.

Questa contrapposizione così netta nel rapporto tra pensiero e realtà, deve avere la sua origine nella concezione che Democrito e Epicuro hanno dell’atomo. Nel dettaglio:

Epicuro ammette un *triplice* movimento degli atomi nel vuoto. Il primo è quello della *caduta in linea retta*, il secondo si origina per il fatto che l’atomo *devia dalla linea retta*, e il terzo è dato dalla *repulsione degli atomi*. La teoria del primo e dell’ultimo movimento è comune a Democrito e ad Epicuro, la *declinazione dell’atomo* differenzia questi da queglii¹⁸.

La differenza essenziale tra il sistema di Democrito e quello di Epicuro è dunque la declinazione, ed è a partire da questa differenza che il giovane K. Marx leggerà poi il terzo movimento: la repulsione.

Il *clinamen* è dunque, lo consideriamo più estesamente, un concetto fondamentale: Epicuro ammette il caso per sfuggire alla necessità assoluta, all’assoluto determinismo. Se necessità e determinismo negano l’affermazione dell’individualità, con l’introduzione del concetto di *clinamen* Epicuro resta fedele al suo principio, scrive K. Marx, l’individualità pura¹⁹, o l’essere-per-sé astratto, la vera anima dell’atomo²⁰.

La declinazione dell’atomo dalla linea retta, cioè, non è una determinazione particolare che nella fisica epicurea compaia accidentalmente. Al contrario, la legge che essa esprime

¹⁶ *Ivi*, p. 24.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 29.

¹⁹ *Ivi*, p. 33.

²⁰ *Ivi*, p. 35.

domina tutta la filosofia di Epicuro, certo, com'è ovvio, in modo tale che la determinatezza del suo manifestarsi dipende dalla sfera in cui essa viene applicata²¹.

È in Epicuro, secondo la lettura di K. Marx, e al di là della storia, che il vuoto si spazializza; è lui che, introducendo la caduta in linea retta, renderà necessario il concetto di *clinamen*, poiché senza quest'ultimo, tra gli atomi, presupponendo una serie di traiettorie di caduta parallele, non si darebbe incontro. La declinazione, il caso, è necessario.

La caduta in linea retta è, in Epicuro, la negazione dell'individualità. Nella caduta in linea retta l'individualità è determinata da altro, questo significa che l'individualità è determinata dal movimento necessario della caduta: è l'essere-determinato-da-altro, dalla gravità che trascina in linea retta, mentre il momento della declinazione è quello in cui l'individualità si sottrae a questo essere-determinato-da-altro, e afferma invece la propria individualità nel modo proprio dell'individualità astratta.

E' il momento dell'affermazione della soggettività astratta. Essa si afferma sì di contro all'esistente ma, incapace di dominarlo, rimanendone condizionata, è costretta a farlo ritraendosi in se stessa.

Nell'affermazione della pura individualità incondizionata vi è dunque il momento dell'individualità formale dell'atomo, mentre nel condizionamento esercitato su di esso dall'esistente si ha il momento della materialità. È questa contraddizione tra forma e materia che K. Marx legge nel cuore dell'atomo di Epicuro. L'atomo complesso di Epicuro è così contrapposto all'atomo semplice di Democrito, che resta un atomo materiale, privo di contraddizioni e dunque privo di sviluppo concettuale.

Il momento materiale si esprime nella caduta in linea retta. Il momento del *voler essere*, il momento dell'individualità, si esprime nel *clinamen*, nella declinazione dalla retta.

Le diverse determinazioni dell'atomo epicureo, le diverse determinazioni del concetto, si presentano immediatamente spazializzate come movimenti distinti. Le determinazioni del concetto passano dunque nella sfera dell'essere come movimenti dell'atomo: la materialità è espressa dal movimento di caduta in linea retta, l'individualità è espressa dalla deviazione.

Se nel movimento di caduta in linea retta abbiamo il momento della soppressione dell'individualità, è perché nella caduta, nel precipitare in linea retta dall'alto al basso, ogni

²¹ *Ibidem*.

ente percorre la medesima traiettoria: non vi è alcuna distinzione, nella linea espressa dalla caduta verticale, tra un ente e un altro. Mela o pezzo di ferro²², si precipita tutti allo stesso modo, e questo è tutto: «L'atomo, in quanto il suo movimento è la linea retta, è determinato solo dallo spazio; gli è prescritto un modo d'essere relativo e la sua esistenza è puramente materiale»²³.

La deviazione dell'atomo è così il passaggio dalla stato di alienazione allo stato di autonomia. E che altro è l'alienazione se non la perseveranza dell'atomo nella linea retta della sua caduta, ovvero la cieca obbedienza alla forza propulsiva del peso? Il movimento di caduta è letto come movimento di non-autonomia, e la deviazione ne è la negazione. L'atomo deve negare la forza del proprio peso per liberarsi ed affermare la propria autonomia. Un atomo libero è un atomo che ha negato la propria rettilineità; un mondo libero è un mondo cui Dio si sottrae.

Nella repulsione degli atomi, sono dunque la loro materialità («*Materialität*»), che era stata posta nella caduta in linea retta, e la loro determinazione formale («*Formbestimmung*»), che era stata posta nella declinazione, ad essere sinteticamente unite. Deviazione e caduta in linea retta sono i momenti di una triade dialettica di cui gli urti costituiscono la sintesi. Poiché se «la repulsione è la prima forma di autocoscienza», è innanzitutto perché «nella declinazione è l'anima effettiva dell'atomo, il concetto di singolarità astratta che è rappresentato»²⁴.

Al *voler essere* indipendente da ogni esistenza, si contrappone l'esistenza che lo condiziona. La soggettività del *voler essere* indipendente è una singolarità astratta, empirica, incapace di *idealizzare* l'esistenza, di comprenderla concettualmente e di ricomprenderla nell'altro-da-sé. È a causa di questa impossibilità che alla soggettività non resta che voltare le spalle all'esistenza e ritrarsi in se stessa, fuggire ripiegandosi, e in questa fuga verso l'interiorità rimanere condizionata dalla materialità che non comprende.

²² *Ivi*, p. 32.

²³ *Ivi*, p. 33.

²⁴ J. Salem, *Marx et l'atomisme ancien. La dissertation de 1841*, «Annali della scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», Vol. 25, No. 4 (1995), pp. 1579-1604, p. 1601.

Ora, nell'atomo di Epicuro si hanno due momenti e due movimenti, forma come individualità e materia, *clinamen* e caduta in linea retta. La sintesi di questi due movimenti si spazializza in un terzo movimento: la repulsione.

ciò che è qui implicato, ossia *la negazione da parte dell'atomo di ogni rapporto con altro, deve essere realizzato, posto positivamente*. Questo può avvenire solo in quanto *l'esistenza cui esso si rapporta non è altro che esso stesso*, cioè parimenti *un atomo* e, poiché essa stessa è determinata in modo immediato, *molti atomi*. *Così la repulsione di molti atomi è la necessaria realizzazione della legge dell'atomo, come Lucrezio chiama la declinazione*²⁵

È nel rapporto dell'atomo, dell'uno a se stesso che ha origine la repulsione. Se atomo è una negazione che, negando l'altro, si rapporta solamente a se stessa, e se, rapportandosi a se stessa, uscendo da sé, non si riconosce, essa finisce col rapportarsi a se stessa come se fosse un altro.

Così, da ogni atomo che, rapportandosi a se stesso come altro da sé, non riconosce se stesso nell'altro, non riconosce, nell'altro, il concetto universale di atomo, si ha il proliferare di una molteplicità di atomi che stanno, l'uno con l'altro, in un rapporto di exteriorità.

La repulsione è questo rapporto tra individui che, nel rapporto, mantengono la loro indipendenza. La repulsione come rapporto è l'amicizia, o il contratto tra individui, e si contrappone alla fusione dell'amore, o alla comunità organica dello Stato, in cui non si tratta di un rapporto tra individui isolati ma di un superamento dell'individuo che si riconosce nell'universale, universale che attraversa tutti e ciascuno.

In Democrito gli atomi si muovono in tutte le direzioni nello spazio vuoto, non vi è alcun ostacolo al loro incontro. Democrito non ha alcun bisogno di introdurre il concetto di *clinamen* per giustificare l'incontro degli atomi. Questi si incontrano già da sempre, vorticando nel vuoto. In Democrito non può esservi una necessaria caduta dall'alto al basso. Il vuoto democriteo non è lo spazio polarizzato della fisica aristotelica; il vuoto, in Democrito, non è dotato di coordinate spaziali, e il movimento degli atomi non deve necessariamente determinarsi come caduta dall'alto al basso.

²⁵ K. Marx, *Differenz* tr. it. cit., p. 37.

Tutto sommato, l'obiezione che a Democrito muove Aristotele è quella di non essere abbastanza aristotelico; manca infatti, egli afferma contro agli atomisti, un movimento naturale degli atomi, cui contrapporre il movimento forzato ed esteriore dello scontro. Aristotele dunque domanda, *qual è il movimento adeguato alla natura degli atomi?*²⁶.

Qui Marx è in perfetto accordo con lo Stagirita, e rimprovera a Democrito di vedere «nella repulsione solo il lato materiale, la frantumazione, la modificazione, non quello ideale, secondo cui in essa è negata ogni relazione ad altro e il movimento è posto come autodeterminazione»²⁷. Democrito pensa i frantumi, pensa un corpo esploso i cui brandelli vorticano separati da uno spazio vuoto, egli «non concepisce quasi affatto l'Uno come concetto dell'atomo»²⁸. Il momento primo è quello della frantumazione, e nel vortice della deflagrazione gli atomi si scontrano e si respingono, in questo modo la repulsione è compresa in maniera tutto materiale.

Abbiamo così posto i tre movimenti dell'atomo, la caduta in linea retta, la deviazione e la repulsione come sintesi dei primi due.

È allora chiaro perché in Epicuro la repulsione non possa essere compresa se non a partire dalla declinazione, ovvero da quel primo momento di opposizione all'essere-determinato-da-altro, dalla deviazione infinitesimale dalla linea retta di caduta che è il *clinamen*. A partire, in altre parole, dal momento, dal movimento che è all'origine dell'individualità. Non a caso in K. Marx il concetto di atomo è perfettamente sovrapponibile a quello di coscienza individuale, in entrambi si ha il medesimo sviluppo. Nel riconoscersi come uomo, l'uomo comincia il percorso di allontanamento dalla natura; ogni uomo rivede se stesso nell'altro, ma rivede se stesso senza cogliersi, rivede se stesso come altro da sé e vi si oppone: è una lotta di coscienze in cui gli individui, contrapponendosi gli uni agli altri, si respingono, entrano cioè in un rapporto di repulsione, un rapporto esteriore tra individui chiusi in se stessi.

²⁶ *Ivi*, p. 39.

²⁷ *Ivi*, p. 39.

²⁸ *Ibidem*.

Le osservazioni di Marx sulla deviazione sono alla base dell'attacco ai critici di Epicuro che della deviazione si prendono gioco, parliamo di Bayle e Cicerone, con i quali Marx non è affatto tenero.

Così Marx:

La *declinatio atomorum a via recta* è un delle conseguenze più profonde, fondata nel più intimo sviluppo della filosofia epicurea. Cicerone ha un bel riderci su: a lui la filosofia è una cosa tanto estranea quanto il presidente delle repubbliche nordamericane. La linea retta, la direzione semplice, è negazione dell'immediato essere-per-sé, del punto, essa è il punto negato. La linea retta è l'essere altro del punto. L'atomo, il puntuale che esclude da sé l'esser-altro ed è assoluto, immediato esser-per-sé, esclude dunque la direzione semplice, la linea retta, cioè devia da essa. Esso dimostra che la sua natura non è la spazialità bensì l'esser-per-sé²⁹.

Né Bayle né Cicerone comprendono il *clinamen*, o, per meglio dire, entrambi lo comprendono materialmente, non concettualmente. Ora, la deviazione non è accessoria, ma concettualmente necessaria come primo momento dell'individualità: la negazione della caduta in linea retta come negazione dell'esistenza relativa. Il momento dell'individualità è così essenziale al concetto di atomo, ed è primo rispetto al momento-movimento di repulsione, che altro non è se non il rapporto esteriore degli individui tra loro. E' dunque per mezzo del *clinamen* che gli atomi possono incontrarsi nel modo della repulsione: associazione, raggruppamento, mucchio, agglomerato, semplice urto.

Abbiamo visto il passaggio dall'atomo, dall'uno, alla molteplicità, i molti atomi, i molteplici individui che declinano dalla linea retta di caduta. Siamo qui nell'ambito dell'atomo *arché*, l'atomo essenza.

Nel passaggio dall'essenza all'esistenza, dall'atomo *arché* all'atomo *stoicheion*, atomo elemento che sta a fondamento del mondo fenomenico, si colloca la qualificazione degli atomi. La molteplicità degli atomi, separati spazialmente, richiede la qualificazione, poiché gli atomi devono, immediatamente, essere l'uno diverso dall'altro, diversificarsi dalla loro essenza.

²⁹ K. Marx, *Hefte zur epikurischen Philosophie*, in *Marx-Engels Gesamtausgabe*, in Marx-Engels, *Opere complete*, I, (Marx 1835-1843), tr. it. di M. Cingoli, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp. 425-572.

La differenza spaziale non è sufficiente: l'essenza, declinando nell'esistenza, deve qualificarsi per differire.

Sebbene la qualificazione, scrive Marx, sia in netta contraddizione con l'essenza immutabile dell'atomo, l'attribuzione di qualità agli atomi è comunque un passaggio necessario³⁰.

L'atomo essenza si aliena nell'esistenza.

Nulla di tutto ciò avviene in Democrito, almeno per come lo legge Marx. In quello, nessun concetto da opporsi all'esistenza, nessuna contraddizione da sviluppare, ma solo atomi materiali dotati di differenti figure, al solo scopo di spiegare le varietà dei fenomeni sensibili.

Per quanto riguarda Epicuro, invece, la contraddizione che era presente fin da principio tra l'atomo come forma e l'atomo come materia, in quel ritirarsi dall'esistenza senza dominarla, ora si presenta oggettivata, come contraddizione tra atomo come principio e atomo come esistenza materiale, e questa si mostra attraverso l'emergenza delle qualità: così, «Tramite le qualità, l'atomo ottiene un'esistenza che contraddice il suo concetto, viene posto come un essere alienato, diverso dalla sua essenza»³¹.

Per Epicuro, tutte le verità qualitative del mondo fenomenico derivano dalle diverse combinazioni degli atomi, mentre gli atomi, in sé, sono dotati solo delle minime qualità necessarie: forma, grandezza e peso. Democrito, invece, tra le qualità degli atomi, non ammette la pesantezza. Quando Epicuro, rileva K. Marx, pone queste qualità nell'atomo-esistenza, per come le pone, ponendole immediatamente le nega. Egli attribuisce sì all'atomo la grandezza, ma la grandezza dell'atomo è subito una piccolezza infinita, detto altrimenti, lo svanire di una grandezza. Offre all'atomo una forma, ma infiniti atomi non saranno dotati di infinite forme: nel limitare le forme, Epicuro sottrae loro immediatamente il carattere distintivo; infine, gli atomi sono dotati di peso, eppure, cadendo nel vuoto, le differenze di peso vengono trascurate: essi cadono, essenzialmente, alla stessa velocità.

Democrito invece non considera mai le qualità in rapporto all'atomo stesso, né oggettiva la contraddizione tra concetto ed esistenza che è insita in esse. Tutto il suo interesse è

³⁰ K. Marx, *Differenz* tr. it. cit., p. 40.

³¹ *Ivi*, p. 41.

piuttosto rivolto a delineare le qualità in rapporto alla natura concreta che deve essere formata da esse³².

Epicuro pensa quindi due atomi: l'atomo *arché* e l'atomo *stoicheion*, l'atomo essenza e l'atomo elemento. Sono dunque gli atomi-elemento, dotati di qualità, forma grandezza peso, che si incontrano e si uniscono, si aggregano dando luogo al mondo fenomenico. E' all'atomo-elemento che spetta il compito di costituire mondi e di disgregarli, rimanendo loro indifferente, materia eterna di forme transeunti; ma, in Epicuro, le forme che si disgregano, sono consumate dal tempo. Esse non sono che essenza temporalizzata, e il mondo fenomenico è la manifestazione, nel tempo, dell'essenza: l'essenza è eterna, il fenomeno è apparenza oggettiva, e i sensi ne sono onesti testimoni.

Se l'atomo principio appartiene interamente al concetto, se è un atomo che può precipitare solo nel vuoto del pensiero; l'atomo elemento è invece l'atomo che, negli *éidola* che si levano dai corpi, si offre ai sensi. “*La sensibilità dell'uomo è quindi tempo incarnato, l'esistente riflessione del mondo sensibile in sé. [...] nell'udito la natura ode se stessa, nell'olfatto odora se stessa, nella vista vede se stessa*”³³. Nel manifestarsi ai sensi, i corpi si consumano, e i sensi, nel recepire i 'simulacri' che sinceramente si donano loro, manifestano il tempo che passa, il tempo che, a sua volta, permette all'essenza di manifestarsi.

In Democrito, invece,

il tempo non ha importanza [...] egli lo spiega per negarlo. [...] Esso viene determinato come eterno affinché [...] il sorgere e il perire, cioè l'elemento temporale, vengano allontanati dagli atomi. Esso stesso, il tempo, costituirebbe la prova che non tutto deve avere un'origine, un momento di inizio. [...] Il tempo, escluso dal regno dell'essenza, viene trasferito nell'autocoscienza filosofante, ma non riguarda il mondo stesso³⁴.

I mondi e le loro varietà non manifestano alcuna essenza; negli enti non è leggibile l'essenza manifestantesi nel tempo, e i fenomeni non sono altro che aggregati meccanici

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 56-57.

³⁴ *Ivi*, p. 53-54.

indifferenti di atomi impassibili che non esprimono nulla: essi sono solo parvenza, i sensi non possono che ingannare, e l'atomo non è che un'ipotesi.

La verità, per Democrito, almeno stando a Diogene Laerzio, si trova in fondo a un pozzo³⁵, o nell'abisso. Il sensibile, ciò che appare, non è attribuibile agli atomi, poiché non vi è un cammino che possa condurre dall'apparenza sensibile all'atomo, essendo l'apparenza sensibile nient'altro che 'parvenza soggettiva': l'unità che attribuiamo a ogni cosa *sembra* procedere dal congiungimento degli atomi, eppure l'atomo, inaccessibile ai sensi, non è che un'idea. Così, gli atomi sono l'unico oggetto dell'intuizione della ragione, mentre i fenomeni, nell'intuizione sensibile, sono l'unico oggetto della *phronesis*. Per quest'ultima strada, si giunge così a una verità mutevole, la verità cangiante del fenomeno instabile.

Ci troviamo presi tra una conoscenza formale, senza contenuto, di contro a un insieme di dati mutevoli, di contenuti senza ordine. Il silenzio della forma porta Democrito all'inseguimento del fenomeno, – cos'altro allora può essere la scienza? Una corsa a perdifiato, un'accumulo di esperienze e osservazioni che finiranno con il lasciarlo insoddisfatto. Detto altrimenti, l'esito di questa divisione è l'empirismo.

Democrito, per il quale il principio non giunge mai a manifestarsi e resta senza realtà ed esistenza, ha per contro dinanzi a sé come mondo reale e ricco di contenuto il *mondo della percezione sensibile*. E' vero che esso è parvenza soggettiva, ma proprio perciò esso è staccato dal principio, lasciato nella sua autonoma realtà; essendo al tempo stesso l'unico oggetto reale, quel mondo ha valore e importanza *in quanto tale*. Democrito è quindi spinto all'*osservazione empirica*. Insoddisfatto della filosofia, egli si getta nelle braccia del *sapere positivo*³⁶.

Egli deve raccogliere più esperienze possibili, deve costruire ipotesi o teorie derivanti dalla connessione dei fatti. Eppure, nel ritenere che l'empirico è apparenza soggettiva c'è una contraddizione: poiché allora nessuna conoscenza è possibile, vi è solo l'accumulo di esperienze individuali e soggettive.

³⁵ *Ivi*, p. 16.

³⁶ *Ivi*, p. 18.

Per Democrito [...] l'atomo è solo l'espressione generale oggettiva della ricerca naturale empirica in genere. L'atomo resta quindi per lui una pura ed astratta categoria, un'ipotesi che dell'esperienza è il risultato, non il principio attivo, e che quindi resta senza realizzazione, così come la vale ricerca naturale non viene ulteriormente determinata da essa³⁷.

Questa posizione disperante condurrà Democrito ad accecarsi.

*3. Riverrun, past Eve and Adam's, from swerve of shore to bend of bay, brings us by a commodious virus of recirculation back to Howth Castle and Environs*³⁸.

Se Lucrezio, in un passaggio del II libro del *De Rerum Natura*, evoca la metafora della pioggia, è per negarla, per affermarne l'impossibilità, per porne l'assurdità³⁹. Le gocce che, trascinate dal loro peso, cadono parallele tra loro non si incontrano, non fanno presa e, negando ogni relazione, negano ogni possibilità di mondo. La pioggia continua a cadere, una goccia dopo l'altra, silenziosamente, in eterno.

Qualcosa deve aggiungersi alla pioggia, e al vuoto in cui cade, per dar ragione del mondo: è il *clinamen*, la deviazione.

Il *clinamen*, scrive João Quartim de Morães, non compare nel *corpus* epicureo; non viene menzionato nelle *Lettere a Erodoto* né nei frammenti del *Sulla Natura*.

Stando a questa lettura, dunque, in Epicuro gli atomi non cadono parallelamente nel vuoto; certo gli atomi, per via degli urti, mutano traiettoria, si scontrano e si incontrano, ma non per deviazione, inclinazione, declinazione spontanea.

La pioggia con le sue gocce in caduta parallela, e la loro negazione, sono di Lucrezio.

In Epicuro, nulla può propriamente "cadere" nel vuoto, nulla può andare dall'alto al basso poiché nel vuoto alto e basso non si danno: in quello spazio infinito che è il vuoto non si danno posizioni assolute. Così nella *Lettera a Erodoto*, § 60, «Riguardo all'infinito, non si deve parlare di alto e basso come se ci fosse il punto più alto e il punto più basso».

³⁷ *Ivi*, p. 69.

³⁸ J. Joyce, *Finnegans Wake*, London, Penguin Books, 2000, p. 3.

³⁹ J. Q. de Morães, *La pluie et l'hasard*, in A. Gigandet, *Lucrece et la modernité*, Paris, Armand Colin, 2013, pp. 97 - 118.

E se Epicuro parla di caduta, lo fa per distinguere il moto in linea retta, dato dalla forza del peso che propelle l'atomo, dal moto in linea obliqua, dato dalla forza impressa dagli urti subiti e inferti. In questo senso, gli atomi non cessano di cadere, nell'intervallo tra gli urti, ovvero di essere spinti dal proprio peso nella direzione conferita loro dall'urto precedente, in vista dell'urto successivo⁴⁰.

Se la pioggia non è di Epicuro, di Epicuro è invece l'infinità degli atomi che cadono nel vuoto illimitato, e quella sarà per lui sufficiente a permettere il loro incontro: un'infinità di atomi non può che incontrarsi, collidere, unirsi – se casualmente complementari per forma e dimensioni. E ancora, di Epicuro è la proprietà elastica degli atomi, grazie alla quale rimbalzano, accrescono la loro frequenza di vibrazione come effetto di rimpallo in spazi angusti o, in casi fortuiti, danno luogo ad agglomerati. Pare, a detta di molti interpreti⁴¹ (F. Lange, R.D. Hicks, M. Solovine), che questi scontri e questi incontri non abbiano mai avuto inizio, ma siano da sempre in atto: gli atomi sono da sempre nel modo dell'incontro.

Infatti, nel paragrafo 44 della Lettera a Erodoto, dopo aver descritto il movimento fondamentale degli atomi, così come i loro scontri aleatori nel vuoto infinito, e spiegato che l'impenetrabilità degli atomi li fa rimbalzare dopo ogni collisione (tranne, ovviamente, quando le rispettive forme consentono loro di agganciarsi), Epicuro dichiara: «Non c'era inizio di questi, poiché gli atomi e il vuoto esistono da tutta l'eternità» (*Arkhé de toutôn oik estin, aidiôn tôn atomôn ousôn kai tou kenou*). Se, come ci sembra chiaro, l'antecedente del genitivo plurale neutro *toutôn* è «i movimenti e lo scontro degli atomi», la causa è chiara: gli atomi si incontrano da sempre⁴².

La *Lettera a Erodoto*, in cui Epicuro compendia la sua fisica, risale all'epoca in cui il filosofo era da poco giunto ad Atene; essa precede la *Lettera a Pitocle*, che la menziona, ed entrambe sono all'incirca contemporanee della *Lettera a Menaceo* e delle *Massime Capitali*. Come giustamente rileva J. Q. de Morães, in nessuna di queste si fa menzione del *clinamen*.

⁴⁰ J. Q. de Morães, *La deviazione e l'aleatorio*, tr. it. M. Vanzulli, «Quaderni Materialisti», Vol. 5, 2006, pp. 183-204.

⁴¹ *Ivi*, p. 194.

⁴² J. Q. de Morães, *La pluie* cit., p.100.

Non si nomina il *clinamen* nemmeno nel libro di *Sulla Natura*, nei resti dei papiri di Ercolano, tra gli argomenti del quale vi sono il libero arbitrio e il moto degli atomi, al *clinamen* fortemente connessi.

Nei primi anni trascorsi da Epicuro nella città dell'Accademia e del Peripato, più o meno nel 306 a.c., non erano poche le polemiche con le scuole a lui avverse.

Indici di un confronto con l'ambiente platonico e aristotelico, e con la lettura che quest'ultimo fa dell'atomismo, si trovano già nella Lettera a Erodoto, nel § 60, ad esempio, dove Epicuro integra e risponde alle critiche che Platone nel *Timeo*⁴³ e Aristotele nella *Fisica*⁴⁴ avevano rivolto alla concezione di alto e basso assoluti nell'infinito. O nel paragrafo successivo, in cui tratta dell'isocronia degli atomi.

Dell'infinito, non si deve affermare l'alto, o il basso, come se fossero l'estremo limite assoluto in basso o in alto – e veramente se da qualsiasi punto ove ci troviamo, si proceda all'infinito sopra il nostro capo, è manifesto che questo limite non lo troveremo mai – oppure che la direzione in basso dal punto immaginato sino all'infinito possa essere, ad un tempo, in alto ed in basso rispetto al medesimo punto: infatti questo è inconcepibile. Perciò si può considerare come una sola la direzione ideale procedente all'infinito in alto, ed una sola quella in basso; anche se per un numero infinito di vite la direzione sopra il nostro capo incontrasse i piedi di coloro che stanno sopra di noi, o il capo di quelli che stanno sotto di noi quella che si estende al di sotto dei nostri piedi. Infatti ugualmente infinita si concepisce la direzione nei due sensi opposti⁴⁵.

E ancora,

È necessario che gli atomi siano equiveloci, quando procedono attraverso al vuoto senza cozzare contro nulla: perché il pesante non si muoverà più veloce del piccolo e leggero, quando però non trovi ostacolo, né il piccolo del grande, avendo il suo corso sempre in una sola direzione, quando nulla neppure contro esso s'opponga; né più veloce sarà il

⁴³ Plat. *Tim.* 62D, tr. it. di F. Fronterotta, Milano, Rizzoli, 2014.

⁴⁴ Arist. *Phys.* III, 5, 205b, 30, tr. it. di R. Radice, Milano, Bompiani, 2019.

⁴⁵ Epicur. *Epist. ad Herod.* § 60, tr. it di E. Bignone, *Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Bari, Laterza, 1920, p.95.

moto in alto né quello laterale per effetto degli urti, né quello in basso per causa del proprio peso. Infatti fino a quando perduri l'una o l'altra specie di questi due moti, il movimento perdurerà veloce come il pensiero, fino a che qualche intoppo non vi si opponga, o dall'esterno, o dal proprio peso, contro l'impulso ricevuto da ciò che produsse il rimbalzo⁴⁶.

Potremmo dire, con E. Bignone, che la dottrina di Epicuro si sviluppa e si fa spazio in polemica con il pensiero dominante, quello platonico-aristotelico, e che il concetto di *clinamen* non trova il suo posto fin dall'inizio nel sistema epicureo, ma vi si forma e si sviluppa in seguito. Nei primi anni ad Atene il filosofo, più democriteo che epicureo, era nel pieno della lotta con le scuole, e questo spiega perché un concetto tanto centrale come il *clinamen* non ha riscontro in quelle prime opere. Non occorre dunque né ipotizzare lacune nei testi, né negare ad Epicuro la paternità del concetto.

Vi è una fondamentale concezione contro cui Epicuro si trova a combattere: quella di un mondo eterno, e dunque senza principio né fine. Il mondo di Aristotele. Un mondo che non ha inizio nel tempo.

Il cosmo è ordinato dal principio attivo dell'*acatonomaston*, ciò che non ha nome: il quinto elemento spirituale che, dotato di memoria, ragione e moto spontaneo, ha il ruolo di mettere in forma i quattro elementi materiali. 'Motore di ogni cosa', esso è eterna causa del moto, senza inizio e senza fine, dunque circolare, da cui tutto trae origine e ciclicamente si produce e riproduce.

Se l'anima greca, nella sua ammirazione per il divino cosmico, non ama credere che esso abbia un termine, essa deve accettare piena conseguenza di quella sua premessa. E se il mondo non ha fine, non deve avere neppure cominciamento; ma se un cominciamento vi è, vi sarà certamente una fine. D'altra parte conviene mettere bene in luce come al concetto che il mondo esista *ab aeterno*, senza origine alcuna, solo Aristotele poteva giungere, essendo Platone impedito dalla stessa dottrina delle Idee. Per Platone infatti solo alle idee spetta l'*oüisia*, l'essenza assoluta, che sempre è e mai non diviene: ogni altra realtà è per lui un divenire, una *genesis*, onde neppure il mondo, per quanto ottimo e bellissimo, a questa legge non può sottrarsi (*Timeo*, 28B segg.). Solo rinunciando alla dottrina delle Idee

⁴⁶ *Ivi*, § 61.

avrebbe potuto Platone considerare il mondo increato. Ed è perciò assai significativo che a questa dottrina giunga per l'appunto Aristotele nel *De philosophia*, in quell'opera cioè in cui egli incominciò a emanciparsi dal Maestro e a staccarsi dalla dottrina delle Idee⁴⁷.

È dall'*acatonomaston* aristotelico che deriva l'*acatonomaston* epicureo⁴⁸: non solo viene designato con lo stesso nome, ma svolge le medesime funzioni, elemento attivo dotato di memoria, ragione e, come abbiamo visto, moto spontaneo.

E. Bignone ricorda che nelle *Leggi* di Platone il demiurgo sparisce, e sparisce perché la funzione cosmogonica da lui svolta precedentemente nel *Timeo* e nel *Sofista* è ora assunta dal «moto autonomo primordiale dell'anima».

La teoria dell'anima *autocinetos entelecheia* di Aristotele sono una diretta conseguenza dell'evoluzione della fisica nelle *Leggi* di Platone, e l'essere l'*acatonomaston* di Aristotele l'elemento demiurgico non è solamente un carattere parallelo e simile della teoria di Aristotele [...] ma anche una esigenza fondamentale della fisica platonica del periodo delle *Leggi*⁴⁹.

Epicuro adotta così il concetto dell'*acatonomaston* aristotelico e, comprendendone la fecondità, lo declina su due delle più aspre critiche rivolte all'antico atomismo di Democrito: la critica al determinismo psicologico e la critica al determinismo fisico. Non finisce qui: Epicuro, con il *clinamen*, intende neutralizzare in un colpo solo, oltre al determinismo fisico e psicologico, anche il determinismo logico, il principio di contraddizione⁵⁰: un duro colpo alla dialettica.

Come sa bene Aristotele stesso, spostarsi sul terreno avversario per fronteggiarne le critiche è una strategia che prima o poi presenta il suo conto⁵¹.

⁴⁷ E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 Voll., Firenze, La Nuova Italia, 1936, p.65.

⁴⁸ E. Bignone, *La dottrina epicurea del 'clinamen': sua formazione e sua cronologia, in rapporto con la polemica con le scuole avversarie*, in *L'Aristotele perduto* cit., p.425.

⁴⁹ *Ivi*, p.427.

⁵⁰ «Così Epicuro nega persino il giudizio disgiuntivo, per non dover ammettere alcuna forma di necessità», K. Marx, *Differenz* cit., p.23.

⁵¹ L. Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia, Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2007, p. 112.

La concezione platonico-peripatetica era allora predominante: perciò, come oggi è ben riconosciuto, il pensiero epicureo si è formato e svolto interamente in polemica con essa, e perciò la stessa concezione democritea del mondo venne da Epicuro involontariamente trascritta in chiave platonico-aristotelica e cioè travisata⁵².

Orfano del *clinamen*, isolato dal contesto platonico-peripatetico, l'Epicuro di J. Q. de Morães somiglia 'pericolosamente' a Democrito. È Democrito, ricordiamolo, a non aver postulato il *clinamen*, a non aver posto causa alcuna a giustificare l'eterno moto degli atomi. È proprio questo che criticherà Aristotele nel *De caelo*, III 2, 300 b 8, ad esempio, e nella *Metafisica*, X 6, 1071 b 31; *ibidem* I 4, 985 b 19.

4. *Es.: l'epifenomeno essendo spesso l'accidente, la patafisica sarà soprattutto la scienza del particolare, per quanto si dica che non vi è scienza se non del generale. Studierà le leggi che reggono le eccezioni e spiegherà l'universo supplementare a questo; o meno ambiziosamente descriverà un universo che si può vedere e che forse si deve vedere al posto del tradizionale, poiché anche le leggi dell'universo tradizionale che si è creduto di scoprire sono correlazioni di eccezioni, per quanto più frequenti, in ogni caso fatti accidentali che, riducendosi a eccezioni poco eccezionali, non hanno nemmeno l'attrattiva della singolarità⁵³.*

È L. Althusser stesso, nel porre l'esperienza della pioggia al principio de *La corrente sotterranea del materialismo aleatorio*, a metterci su una strada impervia. Questo per diverse ragioni. In primo luogo, l'esperienza della pioggia, della sua caduta, se non interrogata a fondo, sembra obbligarci a porre la questione del moto naturale degli atomi; in secondo luogo, perché l'esperienza della pioggia, per quanto suggestiva, si affianca a un'altra esperienza, un'esperienza che Lucrezio stesso fa precedere alla metafora della pioggia⁵⁴ in *De rer. nat.* II, V, 114-117, e che G. Bachelard pone alla base dell'intuizione l'atomista: l'esperienza della polvere.

Pioggia e polvere, dunque.

⁵² V. E. Alfieri, *Atomos Idea*, Galatina, Congedo Editore, 1979, p. 85.

⁵³ A. Jarry, *Gestes et Opinions du Docteur Faustroll, pataphysicien*, tr. it. di C. Rugafiori, Milano, Adelphi, 1992, p. 31.

⁵⁴ Così J. Q. de Morães sull'esperienza della polvere in Lucrezio, «È una immagine bella e forte, ma Lucrezio si mostra più poeta che filosofo e, in quanto filosofo, più democriteo che epicureo. In effetti la polvere fluttua più di quanto non cada», J. Q. de Morães, *La pluie* cit., p.103

Possiamo permetterci di correre questo rischio e collocare il materialismo aleatorio, seguendo le due metafore lucreziane, nel solco di quella che Bachelard chiama *metafisica della polvere*?⁵⁵

È possibile invece far giocare l'immagine della pioggia e quella della polvere su un campo da gioco differente? Può forse darsi, tra le due immagini, un incontro?

Senza l'esperienza della polvere, senza l'esperienza di un raggio di sole che, tagliando l'aria, ci offre lo spettacolo del pulviscolo volteggiante, di mulinelli cangianti, l'intuizione atomistica non avrebbe attraversato i secoli: «Al contrario, dal solo fatto dell'esistenza della polvere, l'atomismo ha potuto avere, fin dal suo inizio, una base intuitiva, permanente e insieme ricca di suggestioni»⁵⁶.

G. Bachelard sostiene così che l'esperienza dei fenomeni della polvere, dei talchi, della cenere, sono alla base dell'intuizione atomistica. Quest'intuizione si scopre davvero nell'innegabile esperienza delle polveri, nello stato pulviscolare che si unisce agli stati liquidi gassosi e pastosi.

È l'esperienza delle polveri che porta la scienza a riflettere su problemi particolari, come la potente azione chimica che affiora alla superficie dei granelli di polvere, 'azioni catalitiche' che non sarebbero rilevanti in una materia non polverizzata.

Il filosofo, l'alchimista e il chimico si trovano incuriositi, come il bambino, di fronte alla sabbia, alle polveri, ai talchi e alle farine.

I corpi, frantumandosi per l'usura, ad esempio, sembrano acquistare caratteri differenti: pare che, esito di un disfacimento, gli elementi acquisiscano una sorta di indistruttibilità, così come sembra che «i solidi, diminuendo di scala, vengono sostanzialmente semplificati e diventano così degli elementi adatti alle più diverse costruzioni»⁵⁷.

Questi nuovi caratteri acquisiti dalle polveri vanno dal neutro assoluto dell'elemento disindividuato fino all'estrema caratterizzazione, attribuendo loro una quantità di determinazioni incredibilmente maggiore rispetto a quella della materia presa in forma non atomizzata.

⁵⁵ G. Bachelard, *Les Intuitions atomistiques*, Paris, Vrin, 2015, p.33.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi*, p.44.

Non solo l'esperienza visiva della polvere è la fonte empirica dell'intuizione dell'atomo, ma anche l'esperienza della polverizzazione, del logoramento, del deterioramento porta verso un'immagine caotica di atomi disorganizzati, smembrati. La destrutturazione dei composti, infine, libera gli elementi associati. «Finora abbiamo osservato polvere e pulviscolo piuttosto nel loro aspetto minore o almeno immobile e inerte»⁵⁸.

È qui, nel mulinare incessante delle polveri che nasce la primitiva intuizione del vuoto, è il movimento caotico nell'aria immobile che illustra il *clinamen*. Abbiamo di fronte a noi l'esperienza visibile dell'invisibile, e in quest'esperienza: «possiamo riconoscerci il diritto di postulare la materia al di là della sensazione, poiché l'esperienza viene in qualche modo a mostrarci l'invisibile»⁵⁹. Tutto ciò che vediamo nella polvere, possiamo certo attribuirlo all'atomo, e senz'altro in misura ben maggiore. «Se l'esperienza della polvere è ancora grossolana, basta portarla al limite e si raggiungerà, col pensiero, una fisica atomica che darà l'impressione di essere razionale, pur mantenendo una base sperimentale»⁶⁰.

Dal momento che per gli antichi l'aria era solo ed esclusivamente il vento, in altre parole ad esistere era solo l'aria in moto, diremo che l'immobilità sottraeva in qualche modo all'aria l'esistenza stessa. E allora, nel fluttuare della polvere, ciò che tra i granelli di polvere, nella sua immobilità, non c'è, corrisponde all'esperienza diretta del vuoto, alla sua intuizione sensibile.

«La polvere e il vuoto colti con uno stesso sguardo illustrano veramente la prima lezione d'atomismo»⁶¹.

Uno dei caratteri da tenere in considerazione nel trattare l'atomismo *naïf*, è che le sue spiegazioni non nascondono il loro carattere finalistico. Nel *clinamen*, che abbiamo visto illustrato dal libero gioco delle polveri nell'aria immobile, la deviazione senza causa è postulata senza essere spiegata, attribuita direttamente all'atomo che trattiene in sé la proprietà che, in un circolo vizioso, ritroveremo nel fenomeno: la libertà. In questo modo la soluzione «è per così dire troppo semplice. [...] Nelle dottrine che si fondano su Lucrezio, non c'è davvero alcun movimento epistemologico approfondito, né alcuna analisi reale»⁶².

⁵⁸ *Ivi*, p.47.

⁵⁹ *Ivi*, p. 48.

⁶⁰ *Ivi*, p. 50.

⁶¹ *Ivi*, p. 55.

⁶² *Ivi*. p. 23.

Non diverso il rilievo di A. Gigandet che, sottolineando tre caratteristiche del *clinamen*, ovvero in primo luogo la sua indeterminabilità nel tempo e nello spazio, in secondo luogo l'azione minima della deviazione sulla traiettoria, in terzo luogo l'attribuzione della deviazione all'atomo, che con questa prende l'iniziativa del movimento, chiosa: «È difficile difendersi dall'impressione che si tratti di mettere nei principi ciò che si vuole trovare nei fenomeni».⁶³

Così F. Lange sull'attribuzione di stati interni all'atomo, in breve sulla sua monadologizzazione, «Lucrezio risolve il rompicapo, o piuttosto taglia la questione alla radice, facendo ricorso ai movimenti volontari dell'uomo e degli animali»⁶⁴.

Diverso, come abbiamo visto, l'approccio di K. Marx, secondo il quale il concetto di *clinamen* attesta la fedeltà di Epicuro al suo principio, al principio essenziale dell'atomo: l'individualità pura.

Si può dire che sprofonda in un circolo vizioso anche l'esperienza, che si manifesta costantemente, della coesione dei fenomeni. Questa è spiegata attribuendo agli atomi dei ganci che permettono loro di unirsi l'un l'altro. Il problema non è solo che l'atomo riceva due attributi incompatibili, l'isolamento e la connettività, ma che

la qualità fenomenica da spiegare diventa una qualità sostanziale che non ha più bisogno di essere spiegata, poiché nasce sotto il segno del realismo. Inoltre, se ci rendiamo conto di cosa c'è di ingenuo in questa immagine di atomi agganciati l'un l'altro, ci limitiamo a dire, con la scienza moderna, che l'atomo ha delle affinità. [...] In fondo, sotto la vaga parola di affinità, resta l'intuizione dei legami interatomici⁶⁵.

e così i fenomeni si ripiegano sulla spiegazione.

5. *Agli atomi vengono ora riportate tutte le caratteristiche che gli Eleati avevano attribuito all'essere*⁶⁶.

⁶³ A. Gigandet, *Le Hazard des atomistes*, in Annie Ibrahim, *Autour d'Althusser*, Paris, Le temps des cerises, 2012, pp. 85-96, p. 93.

⁶⁴ F. Lange, *History of Materialism*, Londra, The International Library, 1950, p. 141.

⁶⁵ G. Bachelard, *Les Intuitions* cit., p. 65.

⁶⁶ E. Zeller, R. Mondolfo, *La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo storico*, 6 Voll., Firenze, La Nuova Italia, 1969, parte I, volume V, p. 163.

Che l'atomismo di Leucippo e Democrito derivi, al contempo emendandola, dalla «follia eleatica», così Aristotele, è espresso chiaramente, G. Bachelard qui non ha dubbi, in *De gen. et corr.* I, 8, 324b, 35; 345a, 32 si dice che Leucippo, d'accordo con gli Eleati, accetta che l'essere sia «ciò-che-è-tutto-quanto-pieno», ma di contro afferma che un tale essere non è uno solo, ma diviso in elementi in numero infinito e invisibili per dimensioni; elementi che spostandosi nel vuoto, unendosi e separandosi, generano e corrompono i composti. «Essi agiscono e patiscono nella misura in cui vengono fortuitamente in contatto fra loro (e proprio in questo senso essi non sono 'uno') e producono la generazione componendosi e intrecciandosi tra loro»⁶⁷.

L'essere è dunque evacuato dal vuoto, ma dal vuoto diviso, e ammesso come pluralità; esso esiste nel vuoto, nel non-essere in cui avviene il movimento.

Leucippo e Democrito hanno piazzato una bomba nel cuore dell'essere eleatico mandandolo in frantumi⁶⁸. G. Bachelard, citando L. Mabileau, non esita a scrivere che Leucippo presuppone Parmenide⁶⁹. Gli esiti della deflagrazione operata da Leucippo conducono sì alla parcellizzazione dell'essere, ma non ne alterano il valore logico, poiché l'atomismo metafisico tratta

il soggetto logico di un giudizio singolare allo stesso modo in cui l'eleatismo tratta il soggetto logico di un giudizio universale. Si passa così dall'Essere, preso nella sua unità assoluta, a oggetti speciali che avrebbero la certezza di conservare la loro unità

⁶⁷ Arist. *De gen. et corr.* I, 8, 324b, 35, tr. it. di A. Russo, Bari, Laterza, 2007; e anche Arist. *De gen. et corr.* 345a, 32.

⁶⁸ Eppure, potremmo dire, con J. Salem, che «Fare della fisica atomica il semplice risultato di una sorta di cattura dell'eredità – e, in particolare, di uno sviamento del patrimonio teorico lasciato dagli Eleati o, prima di loro, dai Pitagorici – è, in effetti, ricorrere a una presentazione troppo comoda perché non la si sospetti di contrabbandare qualche presupposto ideologico [...]». L'atomismo non sarebbe che una 'reazione 'post-parmenidea'', e l'origine' del suo pensiero, per dirla con Albert Rivaud, sarebbe esclusivamente 'logica e dialettica'. Il suo universo si ridurrebbe a questa 'monnayage de l'être éleatique' di cui ha parlato Robin poco tempo fa. Pertanto, la sua filosofia si ridurrebbe a un 'pluralismo eleatico', J. Salem, *Démocrate. Grains de Poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin, 2002, p. 43.

⁶⁹ G. Bachelard, *Les Intuitions* cit., p. 59.

individuale. In questa deduzione metafisica, l'atomo è quindi considerato come un'unità logica prima di essere preso come un'unità materiale.⁷⁰

Da questa 'deduzione metafisica' seguirà l'identità di tutti gli elementi, l'identità di ogni atomo nella rigorosa semplicità delle sue caratteristiche essenziali. Data questa identità, le differenze si troveranno dunque altrove, nelle relazioni e nella loro contingenza.

Ma per G. Bachelard la riflessione metafisica da sola non basta per poter credere nella filiazione di un concetto dall'altro, nell'immacolata concezione di una dottrina; non è sufficiente la riflessione metafisica sull'Essere degli Eleati per concepire l'atomo di Leucippo: occorre un'intuizione sensibile. Se anche si potesse arrivare, continua G. Bachelard, alla deflagrazione dell'essere eleatico solo per la via logica, sarebbe l'esperienza a dirci che questa notomizzazione deve porsi un termine non ulteriormente analizzabile.

È qui che il pensiero atomista trova la realtà, qui dove l'analisi si ferma, dove in qualche modo la sostanza resiste al nostro intervento: dove cessa l'intervento, cessa il fenomeno e affiora il reale. In caso contrario, si cadrebbe nelle spire di una divisione senza fine, di un fenomeno che riappare sotto ogni velo strappato, sotto ogni divisione operata, in eterno e se, all'opposto, l'essenza del reale non potesse andare in pezzi, se non potesse essere scavata, il reale non sarebbe forse altro che l'idea che ce ne facciamo.

Inevitabilmente, le intuizioni sensibili dovevano estendere, passo dopo passo, la loro influenza su tutta la filosofia della materia. Un viale induttivo continuava lo stretto sentiero della deduzione logica. Un realismo invadente succedeva così all'ontologia logica di Leucippo. [...] Epicuro instaura in qualche modo un atomismo ingenuo a partire da un atomismo erudito⁷¹.

ed è questo atomismo *naïf* che, sebbene non sia cronologicamente primo, stando a G. Bachelard è da considerarsi comunque originario: il punto di partenza dell'intuizione, sempre ripreso e sempre ripensato, resta l'esperienza, punto di avvio semplice e omogeneo.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ivi*, p.60.

Questo atomismo è legato a un'unica funzione epistemologica, la funzione realista, ovvero quella funzione che permette di attribuire il fenomeno all'essenza come sua qualità; una relazione biunivoca tra le qualità essenziali della sostanza e le proprietà apparenti del fenomeno.

Questa spiegazione per inerenza ci impone o un regresso all'infinito o il ricorso all'analogia e l'eminenza. Se non vogliamo spiegare la qualità di un fenomeno attraverso una forza inerente all'atomo, e la stessa qualità dell'atomo con una forza inerente alle parti costitutive dell'atomo, e poi ancora spiegare la stessa qualità delle parti costitutive dell'atomo ricorrendo a un elemento ancora più minuto, ancora più interno, allora dobbiamo assegnare all'atomo una proprietà essenziale analoga a quella del fenomeno e posseduta eminentemente dall'atomo sostanza.

Sarà la prima soluzione quella che porterà le parti dell'atomo ad avere «lo stesso valore esplicativo rispetto all'atomo, che l'atomo rispetto ai corpi che esso costituisce»⁷², e che conduce ironicamente a ritorcere il gesto esplosivo di Leucippo sull'atomo stesso. Ciò che resta sono atomi in cui «l'interno e l'esterno in qualche modo si toccano; questo è l'atomismo puntiforme di Boscovich»⁷³.

L'atomo puntiforme è indivisibile, le aporie proprie all'interiorità dell'atomo svaniscono, ma non per questo non sorgono nuove difficoltà: come possono incontrarsi due atomi puntiformi, quando questo incontro porta alla sovrapposizione completa, all'eclissi totale?⁷⁴ Sarà allora necessario postulare una forza respingente, attiva solo a distanze minute.

La descrizione dei fenomeni comporta quindi un intervento della geometria dello spazio. È dalla posizione relativa degli atomi nello spazio che derivano tutte le azioni e, di conseguenza, tutte le proprietà degli atomi. Si arriva così a una fisica matematica che si discosta dai tradizionali principi dell'atomismo⁷⁵.

⁷² *Ivi*, p.80.

⁷³ *Ivi*, p.81.

⁷⁴ Cfr. Arist. *Met.* B 5, 1002a, 15- 1002b, 10, tr. it. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2004.

⁷⁵ G. Bachelard, *Les Intuitions* cit., p.82.

Ma questi principi tradizionali dell'atomismo sono, in effetti, quelli di cui ha parlato G. Bachelard? Lo vedremo.

Oltre alla funzione realista di cui abbiamo parlato, G. Bachelard sottolinea altri due 'arricchimenti metafisici' attribuibili all'atomo: il modello seme, la cui metafisica dona all'atomo tutta una creatività, una capacità realmente produttiva dei propri attributi, e una struttura interna capace di dispiegarsi in varietà differenti e mutevoli; e la trasformazione della sostanza in causa.

Quest'ultimo arricchimento è posto da G. Bachelard nel solco della critica schopenhaueriana a I. Kant. «Sostanza e accidenti non sono, infine, che causa ed effetto: in altre parole, il contenuto della sostanza si riduce a quello della materia, sostiene Schopenhauer, e gli accidenti non sono che attività della materia. E' il salto metafisico tra la resistenza e la forza di resistenza»⁷⁶.

Si tratterà, nella *Genealogia della Morale*, di questo stesso movimento, di questo stesso balzo. Separare il fulmine dal suo baleno significa separare la forza dalla sua azione. Considerare il baleno come l'attività di un sostrato indifferente, ovvero di un soggetto, il fulmine, significa cedere alla «seduzione del linguaggio», impantanarsi in un raddoppiamento in cui l'azione viene posta due volte, prima come causa e poi come effetto di questa stessa causa, ma a ben guardare non vi è nessun essere nascosto dietro l'atto. Tra i «falsi bastardi», i soggetti, F. Nietzsche non esita a porre, oltre alla «cosa in sé» kantiana, anche gli atomi, mettendo alla berlina in un sol colpo e l'atomo sostanza e l'atomo causa.

6. «Esci, spirito immondo, da quest'uomo!». E gli domandò: «Come ti chiami?». «Mi chiamo Legione, gli rispose, perché siamo in molti»⁷⁷.

Poiché, delle cose che vengono dette naturali – scrive Aristotele in *De Caelo* III, 1, 298a, 27 –, le une sono sostanze e le altre sono azioni e affezioni delle sostanze (chiamo sostanze i corpi semplici come il fuoco, la terra, e i corpi della stessa serie, e inoltre gli esseri che ne sono costituiti [...] chiamo affezioni e azioni i movimenti degli altri esseri dei quali i primi sono la causa in virtù della loro propria potenza e, inoltre, le loro alterazioni e i cambiamenti dell'uno nell'altro), è evidente che la parte più ampia dell'indagine sulla

⁷⁶ *Ivi*, p.71.

⁷⁷ *Vangelo secondo Marco*, 5, 9, (CEI74).

natura si trova a vertere sui corpi, in quanto tutte le sostanze naturali o sono corpi, o accompagnano dei corpi e delle grandezze.⁷⁸.

Nel considerare questi elementi, occorrerà considerare anche la generazione e la corruzione «perché o la generazione non ha affatto luogo, oppure si verifica esclusivamente in questi elementi e negli enti che ne derivano. Ed è appunto questo il problema che senza dubbio dobbiamo esaminare in primo luogo: se, cioè, la generazione abbia luogo oppure no»⁷⁹.

Se a questo punto del testo l'obiettivo polemico di Aristotele sarà l'atomismo platonico del *Timeo* e i suoi esiti, vedremo come, in seguito, lo sarà quello di Leucippo e Democrito.

I platonici, dunque, sono coloro che pongono i corpi come generati dalla composizione di superfici. Questo implica il rifiuto della divisibilità infinita dell'estensione, principio cardine della matematica; inoltre, se si prende alla lettera l'affermazione secondo la quale i corpi semplici si generano da superfici e la si conduce verso le sue logiche conseguenze, non si potrà negare che, se i solidi sono composti da superfici, le superfici saranno composte da linee, e queste da punti. Ma se

continuo è ciò i cui estremi fanno tutt'uno, *in contatto* sono quelle realtà i cui estremi sono insieme, *consecutivo* è ciò che non ha un intermedio dello stesso genere –, allora è impossibile che una realtà continua sia composta da indivisibili, come la linea da punti, ammettendo che la linea sia continua e il punto indivisibile⁸⁰.

I punti, essendo indivisibili, non hanno parti, ma le realtà senza parti non hanno, per conseguenza, alcun estremo, dunque i punti non possono costituire un continuo; lo stesso vale per il contatto: gli indivisibili non hanno estremi, e il contatto avviene per estremi;

il punto rispetto al punto e l'istante rispetto all'istante non saranno neppure consecutivi così da costituire la lunghezza e il tempo. In verità, consecutive sono quelle cose che non

⁷⁸ Arist. *De Cael.* III, 1, 298a, 27, tr. it. di A. Jori, Milano, Bompiani, 2002.

⁷⁹ *Ivi*, III, 1, 298b, 10.

⁸⁰ Arist. *Phys.* VI, 1, 231a, 22.

hanno nulla di congenere come intermedio, mentre l'intermedio dei punti è sempre una linea e l'intermedio degli istanti è sempre il tempo⁸¹.

Aristotele aggiunge che, se è assurdo ammettere punti dotati di un certo peso, e se la linea è composta da punti, e i punti non hanno peso, nemmeno la linea lo avrà, non la superficie, e di conseguenza nemmeno il solido⁸².

Scartata la possibilità che la generazione dei corpi avvenga grazie alla composizione di superfici, Aristotele si impegna a vagliare altre soluzioni.

Facciamo un piccolo passo indietro. Gli elementi del movimento, considerato nel libro V della *Fisica*⁸³, sono: *ciò che* viene mosso, e con questo si intende l'oggetto del movimento; *ciò in cui* qualcosa viene mosso, vale a dire il tempo; *ciò da cui* qualcosa viene mosso, ovvero la determinazione di partenza; *ciò verso cui* qualcosa viene mosso, cioè la determinazione finale.

Si tratta qui del movimento non-accidentale, che ha luogo, scrive Aristotele, tra contrari e gradi intermedi di contrari, come ad esempio tra il bianco e il nero e tutti i gradi intermedi di queste determinazioni, oppure tra contraddittori particolari, come il bianco e il non-bianco, o contraddittori assoluti, come l'essere e il non-essere.

La corruzione è un mutamento verso il non-essere, il mutamento di un oggetto che si corrompe a partire dall'essere e ha il suo termine nel non-essere. La generazione, al contrario, è il mutamento di ciò che, venendo dal non-essere, va in direzione dell'essere.

Nel mutamento per accrescimento o diminuzione, alterazione e spostamento si ha, nell'ente naturale, un passaggio da una certa determinazione ad un'altra ad essa contraria, ovvero il passaggio di una determinazione dalla potenza all'atto, lungo il percorso che conduce, attraverso un punto intermedio, da un estremo all'altro dell'estensione compresa sotto uno stesso genere. Si tratta dunque, per quanto riguarda le categorie di quantità, qualità e luogo, di mutamenti che sono anche movimenti.

⁸¹ *Ivi*, VI, 1, 231b, 5-10.

⁸² Cfr. Arist. *De Cael.* III, 1, 300a, 16-19.

⁸³ Arist. *Phys.* V, 1, 224 a-b.

Non così per i mutamenti concernenti la sostanza che, come le categorie di relazione, azione passione, tempo, vanta la proprietà di non avere alcun contrario: quale potrebbe essere, domanda infatti Aristotele, il contrario della sostanza prima? O di un determinato animale?⁸⁴

È proprio della sostanza, invece, generarsi e corrompersi. Nella generazione, ribadiamolo, avremo il passaggio dalla privazione di una determinata forma alla presenza di quella determinata forma, si tratterà così di una generazione particolare; oppure il passaggio implicato dalla generazione di un essere a partire dal non-essere: sarà questo il caso della generazione assoluta.

Il ragionamento che porta Aristotele, sia in *Phys. V 1 225a* che in *Met. K 11, 1067b 14 e ss.*, a definire tre tipi di mutamento e, tra questi, un solo movimento, si sviluppa in questo modo: poiché il cambiamento, come si è detto, avviene a partire da qualcosa, e va verso qualcosa, esso potrebbe attuarsi in quattro modi, ovvero da oggetto a oggetto, oppure da oggetto a non-oggetto, o viceversa da non-oggetto a oggetto o, infine, da non-oggetto a non-oggetto. Ma quest'ultima non è un'opzione, poiché non può esservi cambiamento che tra contrari, intermedi di contrari, o contraddittori, e due non-oggetti non sono tra loro contrari, né sono l'uno con l'altro in contraddizione, non possono quindi essere gli estremi di un mutamento.

Aristotele nota anche che i due casi di mutamento che hanno per origine e per termine il non-essere, ovvero la generazione e la corruzione, non possono essere movimenti: in nessun caso il non-essere è passibile di movimento o di quiete,

Ora, se il non-essere si dice in molti sensi, e se il non-essere inteso come unione e separazione di soggetto e predicato non può muoversi; e se non può muoversi neppure il non-essere, inteso come potenza e opposto all'essere in senso vero e proprio (infatti il non-bianco e il non-buono possono muoversi per accidente: per esempio se il non-bianco fosse un uomo, ma ciò che non è affatto una determinata cosa non può muoversi in nessun senso): ebbene, allora è impossibile che il non-essere sia in movimento⁸⁵.

⁸⁴ Cfr., Arist. *Cat.* 5, 3b 24; Arist. *Phys.* 5, 2, 225b 10.

⁸⁵ Arist. *Met.* K 11, 1067b 25-31.

Il non-essere non può, inoltre, trovarsi in alcun luogo, così come, nel caso della corruzione, non può darsi movimento, perché al movimento è contraria solo la quiete, oppure un movimento che procede nella direzione ad esso opposta.

Tutti gli altri casi esclusi, resta il mutamento da oggetto a oggetto, che è movimento da contrario a contrario, o movimento dalla privazione di una determinazione a quella determinazione.

I mutamenti sono dunque necessariamente tre: da soggetto a soggetto, in termini di accrescimento o diminuzione, alterazione e spostamento, che implicano movimento; da soggetto a non-soggetto, ovvero corruzione, che può essere assoluta o particolare; da non-soggetto a soggetto, ovvero generazione, anch'essa assoluta o particolare. Ricordiamo che

La generazione si compara all'alterazione come termine di questo movimento. [...] Non è dunque come specie di movimento che la generazione e la corruzione si studiano nel *De Generatione*, poiché ambedue non sono, propriamente, movimenti; sono infatti termini e fini del movimento di alterazione, che è appunto l'oggetto di questo trattato.⁸⁶

Ci sarà molto utile nello sviluppo dell'argomentazione, accompagnare l'Aristotele del III libro del *De Caelo* nella digressione sui movimenti secondo natura.

Lo Stagirita esordisce con la tesi che a tutti i corpi semplici deve appartenere un movimento naturale, e lo dimostra partendo da una constatazione empirica: questi corpi si muovono. Ma se si muovono è necessario – essi non hanno infatti un movimento proprio –, che si muovano perché costretti. D'altra parte, un moto che avviene per costrizione equivale a un moto «contro natura». Tuttavia, conclude, se c'è un movimento contro natura deve esserci anche un movimento secondo natura, *da cui il primo diverge*⁸⁷. Riconosciamo che i movimenti contro natura sono molteplici, ma quello secondo natura è uno solo⁸⁸, dal momento che ogni

⁸⁶ P. Germain, *L'étude des éléments dans le De Caelo et dans le De Generatione et Corruptione*, «Laval théologique et philosophique», Vol. 10, No. 1 (1954), pp. 67-78, p. 76.

⁸⁷ Cfr. Arist. *Phys.* IV, 8, 215a.

⁸⁸ «Tutte le famiglie felici si assomigliano fra loro, ogni famiglia infelice è infelice a suo modo», L. Tolstoj, *Anna Karenina*, tr. it. di L. Ginzburg, Ginevra, Orpheus, 1971, p. 11.

corpo si muove secondo natura in un modo semplice, al contrario i suoi movimenti contro natura sono molteplici⁸⁹.

Per tale motivo, Leucippo e Democrito, i quali affermano che i corpi primi si muovono perennemente nel vuoto e nell'infinito, dovrebbero precisare di quale movimento si tratti, e quale sia il movimento secondo natura di questi corpi. Infatti, se un elemento si muove per costrizione per opera di un altro, è necessario che ciascuno di essi abbia anche un movimento secondo natura, dal quale si discosta il movimento per costrizione. La causa del primo movimento deve muovere non per costrizione, bensì secondo natura, perché si andrebbe all'infinito se non ci fosse un primo motore che muovesse secondo natura, e ogni volta vi fosse un motore anteriore che muovesse venendo mosso lui stesso per costrizione⁹⁰.

Seguendo l'ipotesi del *Timeo*, secondo la quale prima della nascita del mondo gli elementi dovevano muoversi in modo disordinato⁹¹, si arriverebbe necessariamente allo stesso risultato, scrive Aristotele. Infatti, il movimento disordinato deve classificarsi come forzato o come secondo natura, e se gli elementi si fossero mossi secondo natura, avremmo avuto un mondo già ordinato, se si fossero mossi disordinatamente per moto forzato, potremmo risalire al moto naturale all'origine della deviazione.

Ma come potrebbe esserci, si domanda Aristotele, un movimento secondo natura se accettassimo il vuoto e l'infinito, ove non esiste alcuna differenza?

Infatti, se ci fosse l'infinito, non ci sarebbe né sopra né sotto e neppure il mezzo; e se ci fosse il vuoto non ci sarebbe affatto differenza tra sopra e sotto (come non c'è alcuna differenza del nulla, così è anche del vuoto, perché questo risulta essere una specie di non-essere e una privazione. Invece la traslazione secondo natura comporta differenze, sicché,

⁸⁹ Arist. *De Cael.* III, 2, 300a, 20.

⁹⁰ *Ivi*, III, 2, 300b, 8.

⁹¹ «Inoltre, questo 'mondo disordinato' non è altro che il 'contro natura', in quanto l'ordine proprio delle cose sensibili è la loro natura. Ma è al tempo stesso assurdo e impossibile che si abbia un movimento disordinato infinito; la natura delle cose è infatti quella che ha la maggior parte di esse, e per la maggior parte del tempo. Costoro arrivano alla conclusione opposta: il disordine è secondo natura, e l'ordine e il mondo sono contro natura», Arist. *De Cael.* III, 2, 301a, 6.

secondo natura, ci saranno realtà differenti. Pertanto, o non c'è movimento locale da nessuna parte e per nessun oggetto, oppure se questo movimento esiste, non c'è il vuoto⁹².

Eppure è questa la tesi di Democrito, Leucippo *e molti altri filosofi della natura*, che esista un'estensione diversa dai corpi, distinta, esistente in atto, la quale tenga separato ogni corpo di modo che non ci sia continuo⁹³.

La generazione della totalità delle cose, così come d'altra parte la generazione assoluta degli enti è strettamente legata alla tesi sull'esigenza di un vuoto separato, che alla generazione e corruzione assolute fornisce la condizione di possibilità. Rigettando la tesi sul vuoto separato, Aristotele non può che rigettarne le conseguenze.

E' impossibile, infatti, che vi sia generazione di qualsiasi corpo se non è possibile neppure che esista un vuoto separato, poiché nel luogo in cui si troverà la cosa che sta ora generandosi, nell'ipotesi che possa generarsi, in precedenza ciò doveva essere il vuoto, dal momento che non vi si trovava nessun corpo. Un corpo può bensì generarsi da un altro: per esempio, il fuoco dall'aria; invece il generarsi in assoluto, senza che un'altra grandezza preesista, è impossibile. Senza dubbio è da ciò che è in potenza un certo corpo che può generarsi un corpo in atto; tuttavia, se ciò che è un corpo in potenza non è già prima un altro corpo in atto, vi sarà un vuoto separato⁹⁴.

Una volta esclusa la generazione assoluta implicante la nozione di vuoto e di nulla assoluto, occorrerà indagare la generazione partendo da altri presupposti, compresa la

⁹² Arist. *Phys.* IV, 8, 215a, 5.

⁹³ *Ivi*, IV, 6, 213a, 30.

⁹⁴ Arist., *De Cael.* III, 2, 301b, 30.

possibilità di intendere l'assolutezza della generazione in un'altra accezione⁹⁵. Al fine, dunque, di indagare la generazione, la sua causa e il suo oggetto, tenere in debito conto che la generazione ha luogo negli elementi, bisognerà farlo a partire da questi primi componenti, definiti come «il corpo al quale si arriva dividendo gli altri corpi, che è presente in essi in potenza o in atto [...] e che esso stesso non può essere diviso in parti che ne differiscano per specie»⁹⁶.

Una volta definiti gli elementi, Aristotele chiede conto ai suoi predecessori del numero di questi elementi. Aristotele fa confluire le diverse posizioni in due macro-tesi, quella di chi assume l'esistenza di un solo elemento, e quella di chi assume l'esistenza di elementi infiniti. A quest'ultimo appartengono Leucippo e Democrito, per i quali le grandezze prime sono atomi, dunque indivisibili e infinite in numero, e operano la generazione e la corruzione dei corpi per aggregazione e disgregazione.

«Anche loro – sostiene Aristotele – in certo modo riducono tutti gli enti a numeri, o a derivati di numeri, perché, anche se non formulano esplicitamente tale concezione, non di meno è questo che intendono dire»⁹⁷, così facendo, Aristotele affianca Leucippo e Democrito ai Pitagorici e, in un certo senso, ai platonici, Speusippo in particolare: in questo modo la critica aristotelica al passaggio da punti imponderabili a corpi dotati di peso⁹⁸ non può che ricadere indiscriminatamente su tutte le concezioni atomiste.

Vi è anche confusione, scrive Aristotele, nella caratterizzazione degli atomi. Leucippo e Democrito definiscono il fuoco attraverso la forma sferica degli atomi che lo compongono, ma non distinguono che per dimensioni, e non per figura, gli atomi che vanno a comporre gli altri

⁹⁵ «Anche noi, per quanto ci riguarda, asseriamo che non c'è generazione dal non-essere in senso proprio, ma <afferriamo che c'è> dal non-essere in un certo modo, come per accidente (in realtà la generazione viene dalla privazione, che in sé è un non essere, perché effettivamente non si conserva quando qualcosa si genera; questo, però, suscita perplessità e così sembra impossibile che una realtà si crei dal non essere). E come <non si crea nulla dal non-essere>, così non si dà generazione dall'essere, se non per accidente», Aristotele, *Phys.*, cit., I, 8, 191b, 13, e inoltre: «Ma anche adesso noi dobbiamo ribadire che in un certo senso la generazione procede da ciò-che-non-è-in-senso-assoluto, e che, in un altro senso, essa procede sempre da ciò-che-è: infatti ciò che esiste in potenza ma non esiste in entelechia, deve necessariamente preesistere e viene indicato in tutte e due le maniere», Arist. *De gen. et corr.* I A, 3, 317b, 14.

⁹⁶ Arist. *De Cael.* III, 3, 302a, 16.

⁹⁷ *Ivi*, III, 4, 303a, 6.

⁹⁸ *Ivi*, III, 1, 300a, 16-19; ma anche Arist. *Phys.* VI, 1, 231a, 22; sull'affinità tra atomismo pitagorico e leucippo-democriteo cfr. Arist. *Met.* Z, 13, 1039a, 3 sgg.

corpi. Se aria, acqua e terra, non si genereranno l'uno dall'altro che – partendo da una mescolanza di atomi di diverse dimensioni –, attraverso la separazione degli atomi di una determinata grandezza, allora «i corpi di maggiori dimensioni, una volta disgiunti, faranno sempre difetto»⁹⁹, e si arriverà a un punto in cui da un corpo non se ne potrà più generare un altro.

Inoltre, gli atomi sono concepiti come infiniti di numero, e differenti per figura, ma Aristotele ricorda che tutte le figure sono composte di piramidi, lo è anche la sfera, che si scompone in piramidi a base sferica; di conseguenza i principi delle figure degli atomi non saranno infiniti, e per giunta sull'atomo avrà la precedenza il principio, la forma del solido geometrico.

Infine, sapendo che non vi sono che due moti semplici, quello verso l'alto e quello verso il basso, e dunque non vi sono infiniti luoghi, è assurdo ritenere che, dato l'infinito numero degli elementi, ciascun elemento possa avere un suo movimento proprio: dovendo caratterizzarsi ciascuno di questi movimenti come semplice, si darebbero un'infinità di moti semplici.

Aristotele fa confluire l'atomismo di Leucippo e Democrito nella corrente monista, questi ultimi

finiscono con il determinare la sostanza dei corpi diversi dall'elemento mediante la grandezza e la piccolezza. Tuttavia, il fare definizioni in tal modo porta a parlare di tutte le cose in relazione a qualcos'altro. Non ci saranno in assoluto né fuoco, né acqua, né aria, ma una stessa cosa sarà fuoco in relazione a questo e acqua in relazione a quello. Ed è esattamente alla stessa conclusione che giungono anche quanti sostengono che gli elementi sono più di uno, ma dicono che essi differiscono per la grandezza e la piccolezza¹⁰⁰.

Vedremo in seguito, quando tratteremo più estesamente del *Generazione e Corruzione*, quali origini ha e in quale strategia argomentativa affonda le sue radici questo accostamento tra atomisti e monisti.

Ad ogni modo, la conclusione cui giunge Aristotele è che

⁹⁹ *Ivi*, III, 4, 303a, 25.

¹⁰⁰ *Ivi*, III, 5, 304a.

L'errore comune a tutti coloro che ammettono un unico elemento è di consentire un solo movimento naturale, lo stesso per tutti i corpi. Vediamo infatti che ogni corpo naturale ha un principio di movimento. Se dunque tutti i corpi si riducono a un solo elemento, tutti avranno un unico movimento¹⁰¹.

Ora, Aristotele si propone di passare in rassegna tutte le ipotesi che si possano produrre in merito alla generazione e corruzione degli elementi. Senza entrare nel dettaglio dell'articolata tassonomia aristotelica, diciamo subito che, escluse perché contraddittorie sia l'ipotesi relativa all'eternità degli elementi, sia quella che pone gli elementi come generati da qualcos'altro, Aristotele considera l'ipotesi, questa, a suo giudizio, inconfutabile, che gli elementi si generino l'uno dall'altro.

Vi è Democrito tra coloro che sostengono la generazione reciproca degli elementi, ma l'abderita non realizza, sostiene Aristotele, di proporre un'«apparenza di generazione» e non una reale generazione reciproca; quello che infatti Democrito sostiene è la preesistenza di ciò che si separa all'interno di ciò da cui si separa, «come se la generazione avesse luogo a partire da un recipiente, e non da una certa materia, e non ammettono neppure che la generazione comporti il cambiamento di qualcosa»¹⁰². Ne vengono numerose insensatezze. Come potrebbe l'acqua, così pesante, ad esempio, essere contenuta nell'aria, tanto più leggera, ed essere da questa generata? Oppure, è evidente che la generazione reciproca è destinata ad aver fine, poiché «in una grandezza finita non preesiste un'infinità di grandezze infinite»¹⁰³. E' impossibile, chiosa Aristotele, che la generazione reciproca degli elementi avvenga per separazione.

Resta possibile che gli elementi si generino mutando l'uno nell'altro, e ciò può avvenire sia attraverso un cambiamento nella figura, μετασχημάτις, ma questa soluzione è comprensibile solo nel quadro concettuale dell'atomismo, e seguendola precipiteremmo nelle incongruenze ad esso legate; sia assecondando la teoria platonica, secondo la quale gli

¹⁰¹ *Ivi*, III, 6, 304b, 10-20.

¹⁰² *Ivi*, III, 7, 305b.

¹⁰³ *Ivi*, III, 7, 305b, 20.

elementi si generano dalla scomposizione delle superfici. In quest'ultimo caso, la teoria è in disaccordo con i fenomeni, infatti

è assurdo affermare, come costoro sono costretti a fare, e in effetti fanno, che non tutti gli elementi si generano l'uno dall'altro. Infatti non è ragionevole, e neppure si constata con l'esperienza sensibile, che un unico elemento – e qui Aristotele pensa alla terra, estranea al ciclo di mutazioni per via della sua singolare forma cubica, scomponibile solo in triangoli isosceli –, rimanga estraneo alla trasformazione: al contrario tutti gli elementi dovrebbero trasformarsi allo stesso titolo l'uno nell'altro¹⁰⁴.

La seconda obiezione, la quale naturalmente funziona solo a patto che si assuma il punto di vista di Aristotele sui suoi predecessori, vale per entrambe le teorie atomiste (ed è questa assimilazione che ci interessa maggiormente qui, più che l'obiezione in sé), quella della scuola platonica, in particolare modo negli esiti di Speusippo, e quella leucippo-democritea¹⁰⁵. Gli atomisti, infatti,

sono costretti a negare che ogni corpo sia divisibile, entrando così in conflitto con le scienze più esatte. Infatti queste, ossia le matematiche, concepiscono come divisibile anche l'intelligibile, mentre quelli, desiderando salvaguardare il loro presupposto iniziale, non ammettono neppure che lo sia tutto ciò che è sensibile. E' inevitabile che quanti assegnano una figura a ciascuno degli elementi e ne distinguono in tal modo le sostanze, considerino gli elementi come indivisibili. Infatti, se si divide in un certo modo la piramide o la sfera, quel che rimane non sarà più una sfera o una piramide. Di conseguenza, o la parte del fuoco non sarà più fuoco e ci sarà qualcosa di anteriore all'elemento, in quanto tutto è o elemento o composto di elementi, oppure non tutti i corpi saranno divisibili¹⁰⁶.

Nell'ultimo libro del *De Caelo*, Aristotele punta l'attenzione sulla pesantezza e la leggerezza degli elementi. Ricordiamo che nella fisica aristotelica la pesantezza e la leggerezza

¹⁰⁴ *Ivi*, III, 7, 306a.

¹⁰⁵ Aristotele aveva già paragonato l'atomismo di Democrito all'atomismo numerico pitagorico e, a giudicare dalle conseguenze della scomposizione delle superfici, in linee e punti, all'atomismo platonico. Cfr. Arist. *De Cael.* III, 4, 303a 20 e Arist. *De Cael.* III, 1, 299a, 2.

¹⁰⁶ Arist. *De Cael.* III, 8, 306a, 26.

sono proprietà fondamentali degli elementi. Come dice molto bene A. Jori nella sua introduzione dal *De Caelo*,

La differenza fondamentale tra le concezioni di Aristotele e quelle su cui si fonda la fisica moderna consiste nel fatto che là dove lo scienziato moderno coglie una *relazione*, un rapporto tra masse, lo Stagirita vedeva invece una *proprietà essenziale* dei corpi [corsivi nostri]¹⁰⁷.

Aristotele sostiene che un corpo si dice pesante o leggero in base al moto naturale che assume, in base alla sua *attitudine* a muoversi in un certo modo, perché porta in sé quelle che Aristotele chiama *le scintille che generano il movimento*¹⁰⁸.

La questione è che fino ad ora i fisici si sono occupati del peso relativo, ovvero di ciò che risulta come pesante o leggero in relazione ad altro, Aristotele ritiene invece fondamentale prendere in considerazione il pesante e il leggero in senso assoluto, in se stessi, e come attributi fondamentali dei corpi.

Nella fisica di Aristotele abbiamo un universo sferico il quale, per definizione, sarà dotato di un centro equidistante dalla superficie. I corpi leggeri si allontanano dal centro, trovando il loro luogo naturale sulla superficie, ovvero l'alto, *all'estremità dell'universo*; al contrario, i corpi pesanti tenderanno naturalmente verso il centro, ovvero il basso: è la natura del corpo, la sua essenza, a determinarne il movimento in uno spazio qualitativamente determinato. Partendo da un'osservazione empirica¹⁰⁹: la terra cade sempre verso il basso, il fuoco sale sempre verso l'alto, si possono stabilire i due termini estremi del movimento secondo il luogo, quelli che rappresentano, all'interno dello stesso genere, i contrari, e di conseguenza permettono di determinare gli intermedi. E così, se il fuoco è assolutamente leggero, la terra è assolutamente pesante, mentre aria e acqua sono più pesanti del fuoco ma più leggere della terra; in rapporto reciproco, invece, sono l'una più leggera e l'altra più pesante, l'una sbilanciata verso la forma, l'alto, il fuoco, l'altra verso la materia, la privazione, la terra.

¹⁰⁷ A. Jori, *Introduzione a Aristotele*, in Aristotele, *Il Cielo*, Milano, Bompiani, 2002, p 70.

¹⁰⁸ Arist. *De Cael.* IV, 1, 308a.

¹⁰⁹ *Ivi*, IV, 4, 311b, 13.

Diciamo dunque ‘leggero assoluto’ ciò che si porta verso l’alto e in direzione dell’estremità, e ‘pesante assoluto’ ciò che si dirige verso il basso e il centro. Parliamo poi di ‘leggero relativamente a un’altra cosa’ e di ‘più leggero’, quando, di due corpi pesanti di eguale volume, uno si dirige per natura verso il basso più velocemente dell’altro¹¹⁰.

I predecessori di Aristotele, sembrano dunque essersi occupati solo di quest’ultima accezione di pesantezza e leggerezza, quella relativa, senza essere in grado di dire nulla a proposito del peso assoluto. Per i platonici, ad esempio, essendo tutti i corpi costituiti da un numero variabile di triangoli elementari, un pezzo di piombo è più pesante di un pezzo di legno perché quest’ultimo contiene un numero minore di parti, ovvero di triangoli, porzioni *identiche di un’unica materia*.

Eppure, il fuoco non si dirige certo verso l’alto perché costituito da un numero inferiore di triangoli rispetto, poniamo, alla stessa quantità di terra. Se così fosse, in modo del tutto contrario all’esperienza, una maggiore quantità di fuoco, dotata dunque di un maggior numero di triangoli, risulterebbe più pesante e salirebbe meno velocemente verso il suo luogo naturale rispetto a una minor quantità di fuoco.

Migliore, a questo punto, l’approccio di Democrito, che ricorrendo alla presenza del vuoto nei corpi riesce, dalla sua prospettiva, a rendere conto di vari fenomeni, ad esempio quello che vede alcuni corpi pesanti avere volume sensibilmente minore di corpi leggeri dal volume elevato, come il bronzo, scrive Aristotele, rispetto alla lana¹¹¹. E’ la maggiore o minore quantità di vuoto presente in un corpo a decretarne il peso: la lana e il bronzo quindi, pur essendo composti dallo stesso numero di solidi, contengono una diversa quantità di vuoto, e per questo la lana, che ne contiene molto più di quanto ne contenga il metallo, risulterà più leggera di questo, nonostante possa apparire, in rapporto, di maggior volume.

Aristotele obietta. In realtà si dovrebbe valutare, oltre alla quantità di vuoto presente in un corpo, anche la quantità di solido: affinché un corpo sia più leggero di un altro, esso deve contenere non solo più vuoto di quanto ne contenga l’altro, ma anche meno solido. Ma neppure con questo emendamento la teoria funzionerebbe, poiché si potrà sempre verificare

¹¹⁰ *Ivi*, IV, 1, 308a, 29.

¹¹¹ *Ivi*, IV, 2, 309a, 5.

che in una piccola quantità di un medesimo elemento, il fuoco ad esempio, ci sia la stessa proporzione di pieno e vuoto che troviamo in una grande quantità di quell'elemento. Ma è assurdo concludere che una grande quantità di fuoco si sollevi alla stessa velocità con cui si solleva una piccola. Così concluderà Aristotele:

Se c'è un'unica materia, non ci saranno più né il pesante, né il leggero assoluti: è il risultato cui giungono quanto costruiscono le cose mediante i triangoli. Se invece si ammettono due materie contrarie, come fanno quanti pongono il vuoto e il pieno, non vi sarà più alcun motivo perché i corpi intermedi tra i pesanti e i leggeri assoluti siano più pesanti o più leggeri, sia fra loro, sia rispetto ai pesanti e ai leggeri assoluti¹¹².

Ora, che cosa muove i medesimi corpi, invariabilmente, verso l'alto o verso il basso? Perché la terra deve muoversi verso il basso e il fuoco verso l'alto? Come tutti i mutamenti, anche il mutamento secondo il luogo avviene *dai contrari ai loro contrari e agli intermedi*. I mutamenti hanno dunque sempre un percorso specifico, quello tra contrari dello stesso genere, e una direzione determinata, quella che va dalla potenza all'atto. In ogni movimento, che sia secondo grandezza, forma o luogo, è il motore a determinare il passaggio del mobile dalla potenza all'atto che gli è proprio, verso la sua forma propria: non fa eccezione il motore che rende pesante o leggero in atto un mobile che, in potenza, è pesante o leggero. E' questo passaggio a determinare la traslazione verso il luogo naturale del corpo.

La traslazione [...] che nell'ordine del divenire [...] è l'ultimo dei movimenti [...] è il primo nell'ordine dell'essere¹¹³. Quando dunque l'aria nasce dall'acqua, e il leggero dal pesante, si dirige verso l'alto. Ed è nello stesso momento che è leggero e non diviene più e si trova lassù. E' dunque evidente che mentre è in potenza e va verso l'atto, si dirige verso quel luogo, quella quantità e quella qualità ai quali appartiene l'atto¹¹⁴.

Così Aristotele in *Generazione e corruzione*, I (A), 2:

¹¹² *Ivi*, IV, 2, 309b, 33.

¹¹³ Cfr. Arist. *Met.* IV, 11, 1018b, 9 sgg.; cfr., inoltre Arist. *Cat.* 14a, 26 sgg.

¹¹⁴ Arist. *De Cael* IV, 3, 311a.

E' nostro compito trattare, sotto un profilo generale, del processo 'semplice' di generazione e corruzione ed esaminare se questo processo si verifichi o meno e, in caso affermativo, in che modo esso si verifichi, ed estendere l'indagine anche agli altri movimenti, quali sono, ad esempio, l'accrescimento e l'alterazione¹¹⁵.

La generazione detta 'semplice' di cui parla Aristotele all'inizio del *De Generatione* non è altro che la generazione secondo la sostanza e non secondo la quantità, la qualità o il luogo, detti, rispettivamente, come noto, accrescimento o diminuzione; alterazione; spostamento.

I Filosofi dell'unità, coloro che «sostengono che l'intero universo è una certa unità»¹¹⁶, non possono che identificare la generazione con l'alterazione, ovvero con l'alterazione dell'unico, identico sostrato esistente.

I pluralisti, per i quali ogni cosa è un'aggregato di corpi indivisibili, di numero e forma infiniti, e differisce solo per l'ordine e la posizione di questi corpi che la compongono, ritengono, al contrario, che la generazione e l'alterazione siano due processi differenti. Aristotele, a questo punto, si propone di analizzare le dottrine, e le aporie cui queste conducono, dei filosofi che distinguono la generazione dall'alterazione, e secondo cui le cose nascono e periscono secondo un processo di associazione e dissociazione, e quelle dei filosofi che, non ponendo come identiche la generazione e l'associazione, negano la generazione identificandola con l'alterazione.

Il punto di partenza per ovviare a tutte queste aporie sta nel dare una risposta al problema se le cose esistenti siano generate, alterate e accresciute e subiscano cambiamenti punto di vista pluralista contrari in virtù dell'esistenza di grandezze originarie indivisibili, oppure non esiste alcuna grandezza che sia indivisibile: e, in verità, proprio qui sta la differenza fondamentale¹¹⁷.

Ad accettare gli indivisibili, contrapponendosi alla scuola eleatica, sono l'atomismo fisico di Leucippo e l'atomismo matematizzante di Platone: l'atomismo del tutto-pieno, dei corpi solidi di Leucippo e Democrito, e l'atomismo dialettico delle superfici, dei triangoli indivisibili

¹¹⁵ Arist. *De gen. et cor.* I, 2, 315a, 25.

¹¹⁶ *Ivi*, I, 1, 314a, 5.

¹¹⁷ *Ivi*, I, 2, 315b, 25.

che Platone delinea nel *Timeo*; questo, quanto meno, secondo la versione aristotelica e infedele del dialogo, in linea però con l'interpretazione datane dagli allievi di Platone.

Aristotele, sebbene lo ritenga comunque assurdo, privilegia, come già aveva fatto in precedenza nel *De Caelo*, l'atomo fisico ed empirico, più aderente alla ragione, rispetto a quello teorico e dialettico; il primo si basa sull'esperienza e riesce a rendere conto dei fatti, è in grado di postulare principi dalle maglie abbastanza sottili da contenere un gran numero di fenomeni. Al contrario, l'atomismo dialettico si fonda su una gran quantità di ragionamenti astratti, manca di concretezza e non riesca ad abbracciare un numero sufficiente di fenomeni.

Vi sarà dunque, a proposito della necessità degli indivisibili, un modo di argomentare 'fisico' e un modo di argomentare 'logico'. Caratteristica di quest'ultimo modo è l'identità tra ciò che esiste e ciò che può essere pensato.

Aristotele sostiene in questo punto che, data l'esistenza di un corpo fisico, o di una grandezza matematica¹¹⁸ di cui si pone la completa divisibilità, si cade in una aporia nel momento in cui si ritiene effettivamente eseguibile una tale divisione nella realtà.

Aristotele comincia la trattazione del problema con un'argomentazione 'logica', potremmo chiamarlo esperimento mentale: si tratta di ciò che, nel pensiero, non incontra impossibilità, e senz'altro non va incontro a impossibilità il fatto che un corpo o una grandezza possano dividersi simultaneamente o per 'bisezione progressiva', e che questo procedimento possa ripetersi all'infinito.

Si cade in un'aporia se si ammette l'esistenza di un qualche corpo, ossia di una grandezza, che sia totalmente divisibile, e se si considera eseguibile una tale divisione. Che cosa, infatti, resterà che si sottragga alla divisione? Se un corpo è totalmente divisibile, e se questa divisione potrà essere eseguita, esso potrà essere diviso anche simultaneamente, ancorché la divisione non sia stata, in realtà, simultaneamente eseguita; nel caso, poi, che questa divisione venisse realmente eseguita, non ne conseguirebbe nulla di impossibile¹¹⁹.

Si proceda dunque a pensare questa disgregazione istantanea di un corpo o grandezza, ovvero si proceda alla divisione progressiva e continua di tale corpo o grandezza. In entrambi

¹¹⁸ L. Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia* cit., p.176.

¹¹⁹ Arist. *De gen. et corr.* I, 2, 316a, 15.

i casi, divisione istantanea o divisione progressiva, il risultato è la dissoluzione completa del corpo o della grandezza.

Nulla rimarrà della divisione di un corpo pensato come ‘totalmente’ divisibile, nulla che abbia corpo o grandezza. A questo punto non resta che rassegnarsi a che i corpi siano costituiti da ‘nulla’, nel caso della divisione simultanea, o che siano costituiti da punti privi di dimensioni, nel caso della “bisezione progressiva”. Nel primo caso, dunque, il corpo sarebbe composto da un agglomerato di ‘nulla’, privo di grandezza reale; nel secondo composto di punti altrettanto privi di grandezza che, pur simultaneamente aggregati, pur sommati l’uno all’altro non riuscirebbero a dare dimensioni a un corpo. In ogni caso, «l’intero corpo non sarebbe altro se non apparenza»¹²⁰.

È dunque necessario assumere che nella dissoluzione del corpo in grandezze prospettata in questa prima parte del *logos* sugli indivisibili sia presupposta una dissoluzione del solido in superfici, di queste in linee e infine in punti che, in quanto non-grandezze, non sono nulla e non possono ricomporre né una grandezza né un corpo. Tale procedimento è però tipico di Senocrate e di Platone, non di Democrito¹²¹.

Se il risultato della divisione, continua Aristotele, non fossero dei punti, ma dei corpuscoli minuti, delle particelle, come una sorta di segatura, ricadremmo comunque nel caso precedente, «sarà valido il medesimo ragionamento: in che modo, infatti, quella segatura è divisibile?»¹²²

Si conclude così l’argomentazione «logica», cui segue quella «fisica»: ora, Aristotele riprende la questione da un altro punto di vista, e per farlo utilizza i concetti di atto e potenza. La sua soluzione è che un corpo sensibile può dirsi divisibile in ogni suo punto, in potenza, e nel contempo può darsi che il corpo sia indivisibile in atto.

Eppure, se si pone come esistente in potenza una *divisione simultanea* di una totalità, questa dovrebbe potersi realmente eseguire, e allora il corpo dovrebbe svanire e si ridurrebbe a un nulla, a una somma di nulla.

¹²⁰ *Ivi*, I, 2, 316a, 25.

¹²¹ L. Gemelli Marciano, *Democrito e l’Accademia* cit., p. 179.

¹²² Arist. *De gen. et. corr.* I, 2, 316b.

Nel caso di una totalità *divisibile progressivamente*, si giungerà invece a un limite, quello delle grandezze atomiche, grazie all'associazione e dissociazione delle quali avremo generazione e corruzione.

Ma questo ragionamento, sostiene Aristotele, solido all'apparenza, «nasconde un paralogismo»¹²³.

Una grandezza può ridursi a un nulla se è «totalmente divisibile», diremo totalmente divisibile simultaneamente in ogni sua parte, in altre parole, se si suppone essere costituita da un'infinità di punti contigui esistenti in atto; ma una grandezza può certo essere «totalmente divisibile», eppure non simultaneamente in ogni sua parte, poiché ovunque si prenda la grandezza, non c'è più di un solo punto in atto¹²⁴.

Se, difatti, una grandezza fosse divisibile al centro, essa potrebbe essere divisa anche in un punto contiguo a quello centrale: <ma ciò non è possibile,> perché non c'è un [*istante*] che sia contiguo ad un altro [*istante*] né un punto che sia contiguo a un altro punto, mentre la divisione o la composizione di una grandezza si attuano proprio in questo modo¹²⁵.

Scrive Aristotele in *Generazione e corruzione* I, 8:

Alcuni filosofi antichi reputarono, invero, che l'essere è necessariamente uno e immobile; difatti, secondo loro, il vuoto non esiste e il movimento non può, dal canto suo, svilupparsi per il fatto che il vuoto non ha esistenza separata, e neppure esiste una pluralità di cose, perché non esiste ciò che terrebbe disgiunta una cosa dall'altra; ed essi aggiunsero che non

¹²³ *Ivi*, I, 2, 317a.

¹²⁴ «Infatti è chiaro che la sostanza passa dal non essere all'essere e dall'essere al non essere in seguito ai processi di generazione e corruzione. Invece, le linee, i punti e le superfici non possono né generarsi né corrompersi, anche se in un certo momento sono e in un altro momento non sono. Infatti, quando i corpi son posti a contatto oppure sono divisi, nel momento in cui si toccano, si forma una sola superficie e, nel momento in cui si dividono, se ne formano due. Di conseguenza, quando i corpi sono riuniti, le due superfici non esistono più e risultano annientate; quando, invece, i corpi sono separati, esistono le due superfici che prima non esistevano. (Infatti, non certo si può dividere in due un punto, che è indivisibile). Infatti se si generassero e si corrodessero, da che cosa mai deriverebbero? La cosa sta, all'incirca, come per l'istante e il tempo. Neppure questo, infatti, può generarsi corrompersi, e, ciononostante, sembra essere sempre diverso, perché non è una sostanza. Lo stesso, evidentemente, vale anche per le linee, i punti, e le superfici. E la ragione è la medesima. Infatti, tutte queste cose sono, nello stesso modo, o limiti, o divisioni», Arist. *Met.* B 5/6, 1002a, 30 sgg.

¹²⁵ Arist. *De gen. et corr.* I, 2, 317a, 10.

c'è alcuna differenza tra il ritenere che il tutto non sia continuo ma diviso in corpi contigui e l'affermazione dell'esistenza dei 'molti' – cioè non di 'uno' – e di un vuoto¹²⁶.

Gli eleati negano dunque l'esistenza del non-essere, ovvero del vuoto¹²⁷ e di conseguenza del movimento e della molteplicità.

A questa tesi, nell'argomentazione di Aristotele, si oppone l'antitesi di Leucippo, Empedocle e Platone: i primi due su posizioni atomiste, il terzo ponendosi sì dalla parte di chi accetta gli indivisibili, però non in forma di solido atomo ma di piane superfici.

Queste posizioni nascono già compromesse, sostiene Aristotele, dal momento che, per essere formulate, devono fare delle concessioni alle tesi avversarie: saranno proprio queste concessioni a invischiare le soluzioni nelle stesse aporie cui giungevano le riflessioni dei loro rivali, come conseguenza della determinazione dei problemi che si proponevano di risolvere.

È a questo punto che tutto cambia. Gli atomi di Leucippo non saranno, d'ora in poi, che una sorta di formazione reattiva, un ribellarsi del fenomeno alla follia dialettica degli eleati; coloro che badano ai fatti contro coloro che solo badano «ai puri ragionamenti»¹²⁸.

L'atomo è allora frutto di una disputa, certo, ma anche e soprattutto di una mediazione, è frutto di un accordo tricipite stipulato tra atomisti e eleati: affinché vi sia movimento, deve darsi il vuoto, è il primo punto dell'accordo, e dal momento che occorre pur concedere qualcosa alle apparenze sensibili, questo vuoto deve darsi, ma non come essere, bensì come non-essere, ed ecco il secondo punto. Leucippo ammette la necessità del vuoto per non negare il movimento, ma subito lo fa ripiombare nell'interregno del non-essere, poiché l'essere non è il vuoto, ma è il pieno, questo il terzo punto dell'accordo.

Con le parole di Aristotele, tutta l'argomentazione attribuita a Leucippo:

Leucippo, invece, credeva di essere in possesso di argomentazioni le quali, svolgendosi in accordo con la percezione sensibile, non avrebbero eliminato né la generazione né la

¹²⁶ *Ivi*, I, 8, 325a.

¹²⁷ «Fra gli "Eleati" l'unico ad aver parlato espressamente del vuoto è Melisso. Tutte le interpretazioni moderne che hanno attribuito allusioni al vuoto a Parmenide si basano su pure speculazioni e su una esegesi decontestualizzata del poema, non hanno quindi alcuna reale consistenza», così Laura Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia* cit., p.122.

¹²⁸ Arist. *De gen. et. corr.* I, 8, 325a, 15.

corruzione, e neppure il movimento e la pluralità delle cose esistenti. Ma, dopo aver fatto queste concessioni alle apparenze sensibili e dopo aver ammesso, d'altra parte, d'accordo con i sostenitori dell'uno, che non ci potrebbe essere movimento senza un vuoto, egli afferma che il vuoto è non essere e che nulla di ciò-che-è si identifica col non-essere: difatti l'essere, nella sua più autentica accezione, si identifica con ciò-che-è-tutto-quanto-pieno. Leucippo aggiunge, però, che un essere siffatto non è uno solo, ma ammette l'esistenza di esseri che sono numericamente infiniti e che sono invisibili per la piccolezza delle loro masse. E questi esseri si spostano nel vuoto (giacché, secondo Leucippo, il vuoto esiste) e causano, raccogliendosi, la generazione e, separandosi, la corruzione. Essi agiscono e patiscono nella misura in cui vengono fortuitamente in contatto tra loro (e proprio in questo senso essi non sono 'uno') e producono la generazione componendosi e intrecciandosi tra loro. D'altra parte Leucippo aggiunge che da ciò-che-è-veramente-uno non può essere generata una pluralità di cose, e da ciò-che-è-veramente-una-pluralità-di-cose non può essere generato l'uno, ma che una generazione siffatta è impossibile¹²⁹.

Ricapitolando, il Leucippo e il Democrito di *Generazione e corruzione* si pongono il problema del movimento e si propongono di risolverlo; pongono poi il molteplice come moltiplicazione dell'uno, a immagine e somiglianza dell'essere immobile eleatico; infine pongono, come causa e condizione del movimento, il vuoto, e lo pongono come grado inferiore dell'essere.

Quale vuoto dunque attribuisce qui, Aristotele, agli atomisti? Di quale vuoto stiamo parlando? Per capirlo dobbiamo rivolgerci di nuovo al quarto libro della Fisica, in cui Aristotele definisce il vuoto come «ciò che divide la massa corporea in modo che sia discontinua»¹³⁰, assimilando così il vuoto atomistico «al vuoto pitagorico che entra [...] nella massa cosmica dividendola e articolandola», basandosi «su un pre-supposto tipicamente aristotelico e cioè sulla tesi che 'sostanze corporee' della stessa natura (il sostrato materiale) debbano fondersi in un'unica massa se non sono divise dal vuoto»¹³¹.

Non potrebbe essere altrimenti: questa definizione è la posta in gioco della concessione, infatti «la definizione 'pitagorica' del vuoto come 'ciò che separa' e che permette la

¹²⁹ *Ivi*, I, 8, 325a, 20.

¹³⁰ Arist. *Phys.* IV, 6, 213a 32-34.

¹³¹ L. Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia* cit., p. 287.

molteplicità sta alla base del discorso degli ‘Eleati’ in *De generatione et corruptione* A, 8»¹³², ed è proprio questo il vuoto che, stando ad Aristotele, viene integrato nel discorso di Leucippo e Democrito.

Oltre a quella pitagorica, una seconda radice del vuoto eleatico distillato da Aristotele e iniettato nel pensiero atomistico è di derivazione accademica; si tratta della «proiezione a livello fisico del secondo principio accademico, la diade infinita, quella che genera divisione e molteplicità: il vuoto, sostrato pensabile del mondo sensibile, ne è una manifestazione e l’infinita divisione lo farebbe emergere nella sua attualità»¹³³.

Queste, insomma, sostiene Aristotele, sono le tesi dei primi atomisti, ed è proprio per questo che K. Marx potrà dire che Democrito «si immagina, in modo del tutto sensibile, un solo e medesimo corpo diviso in molte parti dallo spazio vuoto, come oro che si è rotto in pezzi»¹³⁴, e G. Bachelard, come abbiamo visto, potrà scrivere che «l’atomisme de Leucippe et de Démocrite derive de l’école éléatique»¹³⁵, e che «Leucippe et, avec lui, Démocrite ont monnayé l’Être éléatique, en un nombre infini de coupures pleines et solide, corps indivisibles, masse atomes»¹³⁶, o citare l’*Histoire de la Philosophie atomistique*¹³⁷ di L. Mabileau, uscita a Parigi nel 1895: «Leucippe suppose Parménide»¹³⁸. Così anche V. E. Alfieri, «di Leucippo sappiamo che ebbe come maestro Zenone»¹³⁹, ciò conferma il legame di derivazione affermato da Aristotele tra la dottrina atomistica e la eleatica, dato che lì c’è una tradizione ben definita»¹⁴⁰: insomma, «la versione aristotelica della nascita dell’atomismo è stata considerata dall’ottocento ad oggi

¹³² *Ivi*, p.124.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ K. Marx, *Differenz* tr. it. cit., p.39; cfr., Arist. *De Cael.* 67, A 19, «Infatti essi differiscono per le forme; ma la loro sostanza è unica, come se ciascuna di queste parti fosse d’oro».

¹³⁵ G. Bachelard, *Les intuitions* cit., p.57

¹³⁶ *Ivi*, p.58

¹³⁷ «Empédocle, Anaxagore, Leucippe supposent Parménide», L. Mabileau, *Histoire de la philosophie atomistique*, Paris, Alcan Editeur, 1895, p. 89.

¹³⁸ G. Bachelard, *Les intuitions* cit., p.59.

¹³⁹ L. Gemelli Marciano, *Democrito e l’Accademia* cit., p.162.

¹⁴⁰ V. E. Alfieri, *Atomos* cit., p. 35.

quasi un dogma»¹⁴¹ e ha prosperato grazie alla linea interpretativa che da G.W.F. Hegel e E. Zeller arriverà fino a C. Bailey che, nel 1928, scriverà il suo *The Greek Atomists and Epicurus*¹⁴² basandosi «sul presupposto evolucionistico secondo cui l'atomismo costituirebbe il naturale sviluppo delle teorie eleatiche dell'essere-uno»¹⁴³.

Eppure, come suggerisce L. Gemelli Marciano, nella lettura dei passi aristotelici sull'atomismo non si può prescindere dal prendere in considerazione il contesto in cui questi furono redatti, le problematiche in cui i concetti atomisti venivano incardinati. Si tratta delle tesi sugli indivisibili; dell'essere e dell'Uno posti come non identici; dell'ammissione del non-essere in quanto non-essere, in breve delle polemiche anti-eleatiche dell'Accademia platonica alle cui soluzioni dialettiche Aristotele si opponeva.

Non dimentichiamo che l'identificazione dell'atomismo di Democrito e Leucippo con l'atomismo *tout court* e l'interpretazione dei passi aristotelici in chiave anti-democritea anziché anti-platonica e anti-accademica risale ai Neoplatonici, i quali intendevano naturalmente salvare Platone dalle accuse «di andare contro i principi della matematica assumendo grandezze indivisibili»¹⁴⁴ che Aristotele rivolgeva loro.

In sostanza la strategia aristotelica è quella di porre in antitesi alle tesi pluraliste un'argomentazione eleatica rimaneggiata in chiave accademico-sofistica¹⁴⁵, e a questa, posta in seguito come tesi, contrapporre una antitesi atomista, modificata in direzione pitagorico-accademica. Non ultimo, Aristotele inserisce, enfatizzando le rispettive caratteristiche, una linea di conflitto tra l'atomismo platonico-matematizzante e l'atomismo fisico leucippo-democriteo, schierandosi sempre a favore di quest'ultimo, prima di confutarlo.

E le confutazioni dell'atomismo in *De Generatione et Corruptione* sono complesse, articolate e si fanno serrate nella parte finale del capitolo ottavo del primo libro.

¹⁴¹ L. Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia* cit., p.109.

¹⁴² C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, New York, Russell & Russell, 1964, p. 11.

¹⁴³ L. Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia* cit., p.111.

¹⁴⁴ *Ivi*, p.167.

¹⁴⁵ «E' possibile [...] che le origini remote del *logos* eleatico nel *De generatione et corruptione* siano da ricondursi ad una sintesi di ambiente sofistico di dottrine contrapposte: da una parte i sostenitori della molteplicità e del movimento, dall'altra quelli dell'unità e immutabilità dell'essere», L. Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia* cit., p.120.

Si tratta qui di entrare nel merito dei processi di azione e passione, insieme a quelli di aumento e diminuzione, centrali per comprendere il concetto di alterazione.

Nel mondo disegnato dagli atomisti, scrive Aristotele, non c'è posto per l'azione e la passione.

In primo luogo, occorre prendere in considerazione il concetto di passione. Ora, per subire un'azione, per patire, occorre il vuoto, ma gli atomi, concepiti aristotelicamente, ovvero come una porzione infinitesimale dell'essere eleatico, non possono contenere alcun vuoto; in altre parole, il vuoto si trova tra gli atomi, mai negli atomi.

Consideriamo in secondo luogo l'azione. Non potendo subire un'azione, come abbiamo detto, non potendo essere affetti, va da sé che non possano nemmeno 'affettare'. Gli atomi non possono dare ciò che non posseggono, e così essi restano imprigionati in una inerte neutralità. La stessa assurda neutralità, la stessa impossibilità di agire e patire che, contro ogni esperienza, dovrebbe percepirsi, a cascata, nei fenomeni che essi danno luogo.

Ma le incongruenze degli atomisti, nelle parole di Aristotele, non finiscono qui.

Come è possibile, infatti, che ad atomi non dotati di affezioni sia poi attribuita la proprietà del calore, come nel caso degli atomi sferici, e come non dedurre, accettato questo assunto, che ad atomi dotati della proprietà contraria, il freddo, venga attribuita una figura diversa da quella sferica? E se un atomo sferico può essere dotato della proprietà del calore, perché allora non gli possono essere attribuite altre proprietà, come la leggerezza, ad esempio, o la durezza, e i loro contrari? Allo stesso modo, una volta detto che un atomo più grande è più pesante di un atomo più piccolo, perché non possiamo dire che un atomo sferico più grande è di conseguenza più caldo di un atomo sferico più piccolo, esattamente come un fuoco più grande lo è di un fuoco più piccolo? E allora come negare che un atomo dotato di una certa qualità possa essere affetto da un atomo dotato della stessa qualità ma in misura maggiore, o della qualità contraria ma sotto lo stesso genere? Com'è possibile, a questo punto, continuare a sostenere, senza contraddizioni, che gli atomi non subiscono e non causano affezioni?

A questa altezza, Aristotele può affermare che è falso sostenere che gli atomi non possono né agire né patire, è falso insomma che gli atomi non sono dotati di proprietà. Le cose vanno meglio, si domanda lo Stagirita, riconoscendo loro azioni e passioni, o ci troveremo di nuovo in un ginepraio di assurdità?

Stabilito che gli atomi debbono avere affezioni, Aristotele si trova di fronte ad una alternativa: sostenere che ciascun atomo può essere dotato di una sola, singola, proprietà, oppure sostenere che a ciascun atomo possano essere attribuite più proprietà contemporaneamente. Il primo ramo dell'alternativa non può essere seguito. Se ciascun atomo avesse una singola proprietà, differente da quella di ogni altro atomo, ci troveremmo di fronte a un'assoluta eterogeneità, un'infinità di differenti nature impassibili, incapaci di interagire, ovvero di agire e patire l'una ad opera dell'altra, impossibilitate a formare alcunché: a che pro avere differenti proprietà, se queste restano l'un l'altra indifferenti?

Non va in modo diverso sostenendo il secondo ramo dell'alternativa. Se gli atomi sono dotati di più proprietà, come si potrà assumerne l'indivisibilità? In altri termini, se l'atomo è indivisibile, lo saranno anche le molteplici proprietà,

Le affezioni verranno a trovarsi nel medesimo posto e, di conseguenza, se esso subirà una qualche affezione per il fatto che a un certo punto viene raffreddato, in questo medesimo punto esso eserciterà qualche altra azione o verrà a subirla. Allo stesso modo stanno le cose anche per quanto concerne le altre affezioni; difatti, sia quelli che considerano indivisibili i solidi sia quelli che considerano indivisibili le superfici vanno a imbattersi allo stesso modo in queste conclusioni, giacché gli 'indivisibili' non possono diventare né più rari né più densi, non essendo in essi un vuoto¹⁴⁶.

Perché, si domanda ancora Aristotele, vi possono essere solo 'indivisibili' piccoli e non 'indivisibili' grandi, perché, insomma, l'indivisibilità dovrebbe essere esclusiva proprietà dei corpi minuti?

E di nuovo, se gli atomi derivano da un'unica natura, se sono il frutto dell'esplosione dell'essere eleatico, che cosa impedisce che, venendo in contatto l'uno con l'altro, non tornino ad essere un'unica cosa, così come avviene all'acqua quando viene in contatto con altra acqua? E se fossero già da sempre differenti, quali sarebbero le loro specifiche qualità differenziali? "È evidente, del resto, che bisogna porre queste qualità, piuttosto che le 'figure', come principio e causa dei fenomeni che dagli indivisibili derivano"¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Arist. *De gen. et corr.* I, 8, 326a, 20-25.

¹⁴⁷ *Ivi*, I, 8, 326a, 35.

Inoltre, a causa delle loro nature differenti, gli atomi dovrebbero, nel contatto reciproco, agire e patire, ma questo è impossibile perché, come abbiamo visto, negli atomi non si dà vuoto, e non vi è azione e passione, secondo Aristotele, senza la presenza del vuoto interno, che invece per gli atomisti si dà esclusivamente tra gli atomi, esternamente: l'aristotelico vuoto separato.

E ancora, se gli atomi sono in perenne movimento, cosa li muove? Se sono mossi da qualcosa di estraneo, allora potranno patire, ma questo va contro i postulati di Leucippo e Democrito. Potranno allora muoversi da loro, ma dovremmo allora dire che una parte di loro è mossa, una parte è motore. Ci troviamo qui di fronte a due contraddizioni: che una parte possa essere motore e una possa essere mossa è naturalmente insostenibile nel caso di corpi privi di parti. Vi è poi palese contraddizione nel concepire un unico sostrato in cui vengano a sussistere potenzialmente due proprietà contrarie. Questi sono, tra gli altri, i problemi dati dal rinunciare all'infinita divisibilità delle grandezze in favore di corpi indivisibili, gli atomi.

Aristotele sostiene dunque che le teorie atomiste, con le loro contraddizioni, non possono rendere conto né del fenomeno dell'alterazione, né dei fenomeni di accrescimento e diminuzione né, infine, di quello della mescolanza.

Se non vi sono, come sostengono gli atomisti, che corpi composti da atomi, e se ciascun corpo composto da atomi quando subisce un'azione in una parte di sé non la subisce in un'altra, significa che un corpo che non ammette la divisibilità all'infinito, un corpo non continuo, e di corpi continui per gli atomisti non ve ne sono, non potrà patire nella sua totalità.

Un corpo composto di parti contigue potrà agire o patire solo attraverso la composizione e la scomposizione ma, sostiene Aristotele, questo impedisce di dare ragione dell'alterazione. Eppure è evidente che

il medesimo corpo, pur restando continuo, diventa talora liquido e talora solido, senza avere subito queste affezioni né per mezzo di una divisione né per mezzo di una composizione né mediante una 'esposizione' o per un 'inter-contatto', come appunto si esprime Democrito; il corpo, infatti, senza cambiare l'ordine o la disposizione nella propria naturale struttura, da liquido è divenuto solido, né sono ad esso immanenti

particelle dure e solide che siano indivisibili nelle loro masse, ma esso è adesso – tutto quanto e in modo uniforme – umido e un'altra volta, invece, sarà duro e solido¹⁴⁸.

L'ammissione degli indivisibili¹⁴⁹ porta anche a non riconoscere l'accrescimento e la diminuzione, poiché non si può dire che un corpo sia cresciuto per semplice aggiunta di parti, ma occorre riconoscere che un corpo cresce, o diminuisce, nella sua totalità, infatti, «un corpo che assuma del cibo e lo trasformi in carne e sangue aumenta perché è avvenuto un vero cambiamento quantitativo»¹⁵⁰.

Infine, gli atomisti possono pensare la composizione, processo in cui le parti aggregate non sono omogenee al tutto, ma non sono in grado di rendere conto del fenomeno della mescolanza,

perché nel caso in cui avessero ragione gli atomisti, e cioè nel caso che la mescolanza avvenga tra particelle piccolissime, ovvero tra atomi, in realtà gli elementi della mescolanza sarebbero in atto esattamente ciò che erano prima della mescolanza e quindi si avrebbe solo un composto e non una vera mescolanza, poiché, come si è visto, Aristotele ritiene che si ha mescolanza in senso proprio quando gli elementi sono identici solo in potenza a ciò che erano prima della mescolanza e non già in atto, per cui le particelle di una mescolanza sono omeomere¹⁵¹.

Gli atomisti non possono, secondo Aristotele, concepire l'identità del tutto e delle sue parti, come avviene ad esempio nel bronzo, inteso come mescolanza di stagno e rame.

È bene tenere sempre a mente, ad ogni modo, che scopo di Aristotele non è mai, fin qui, la fedele ricostruzione del pensiero eleatico e atomistico¹⁵², ma quello di negare «validità a tutte le dottrine che spiegano i fenomeni fisici attraverso la *sygkrisis* e la *diakrisis* di particelle o

¹⁴⁸ *Ivi*, I, 327a, 15 sgg.

¹⁴⁹ Sull'impossibilità di concepire corpi indivisibili, cfr. Arist. *De Cael* III 4 e anche Arist. *Phys.* VI 1.

¹⁵⁰ G. R. Giardina, *La Chimica Fisica di Aristotele*, Roma, Aracne Editrice, 2008, p.164.

¹⁵¹ *Ivi*, p.174.

¹⁵² "Aristotele parla senza alcuna preoccupazione di rispettare il preciso uso linguistico degli atomisti, anzi usa il termine che a lui accomoda, che è conforme ai suoi principi e alle sue proprie definizioni", V. E. Alfieri, *Atomos* cit., p.76

di grandezze atomiche per introdurre la sua tesi della generazione e corruzione come cambiamenti qualitativi di un sostrato»¹⁵³.

7. *E il mondo delira cercando nuovi ordini e leggi e spera perfezione*¹⁵⁴.

Prendiamo ora ad esempio un celebre passo della metafisica:

Democrito e Leucippo dicono che le differenze <degli elementi> sono le cause di tutte le altre. Essi inoltre dicono che tre sono queste differenze: figura [*skema*], ordine [*taxis*] e posizione [*thesis*]. L'essere infatti – essi precisano – differisce solamente per *rhysmos*, per *diatigè* e per *tropè*. *Rhysmos* è figura [*skema*], *diatigè* è ordine [*taxis*], *tropè* è posizione [*thesis*]¹⁵⁵.

La traduzione operata da Aristotele dei termini ionici ῥυσμός, διαθιγή, τροπή nei termini attici σχήμα, τάξις, θέσις non è né inevitabile, né scontata, né ingenua.

Democrito, per denotare la 'forma' degli atomi, fa uso del termine ῥυσμός e non del termine σχήμα. Dunque, ῥυσμός è un termine che rimanda al movimento. Derivando da ῥέω che stava a indicare il regolare sciabordio delle onde, così si dice, finiva col designare un ampio raggio di movimenti regolari, come la marcia dei soldati o la danza, da qui ogni tipo di cadenza o di passo, inoltre indicava la configurazione di 'oggetti mobili', come la disposizione di uno schieramento di soldati, la proporzione e la giusta misura e, prima ancora, le fluttuazioni dello stato d'animo¹⁵⁶, gli alti e bassi della vita¹⁵⁷, i casi della vita¹⁵⁸.

Questa derivazione di ῥυσμός da ῥέω, asserita tra gli altri dallo stesso V. E. Alfieri, viene interrogata con molta attenzione, ma non negata, da É. Benveniste che rileva però come il 'nesso semantico' tra ῥυσμός, ritmo, e ῥεῖν, scorrere, sia in conflitto con la nozione di

¹⁵³ L. Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia* cit., p.111.

¹⁵⁴ G. Leopardi, *Ad Arimane*, in *Poesie e Prose, I*, Mondadori, Milano, 1998, p.685.

¹⁵⁵ Arist. *Met.* A 4, 985b 5.

¹⁵⁶ Cfr. Teognide, V, 964 Diels.

¹⁵⁷ V. E. Alfieri, *Atomos* cit., p. 71.

¹⁵⁸ Cfr. Archiloco, 67a Diels.

movimento regolare delle onde, non fosse altro che per questo motivo: il mare non scorre. Come può un termine che significa ‘scorrimento’ passare a denotare il ‘ritmo’? Ora, ῥυσμός non è mai stato usato, anticamente, per designare lo scorrere dell’acqua: è dunque necessario, per É. Benveniste, tornare a Leucippo e Democrito, all’uso tecnico che gli atomisti antichi fecero di ῥυσμός. Secondo Democrito, vale la pena dirlo nuovamente, «le relazioni fondamentali tra i corpi si stabiliscono attraverso le loro mutue differenze, e queste differenze si riducono a tre, ῥυσμός, διαθιγή, τροπή»¹⁵⁹.

Non è in discussione il fatto che Democrito intenda riferirsi, con l’uso di ῥυσμός, alla forma, «forma distintiva, l’assetto caratteristico delle parti in un tutto»¹⁶⁰, a conferma di ciò vi è una pletora di esempi¹⁶¹, ma questi stessi esempi sono anche sufficienti a negare che ῥυσμός abbia mai significato *ritmo*, né sia mai stato usato per riferirsi al moto delle onde¹⁶².

Secondo lo Schroeder (in ‘Hermes’, 53, 1918, p. 327) sarebbe da ammettere, come parallela all’ionico ῥυσμός = ῥυθμός da ῥέω, una formazione ῥυσμός = ἔρυσμός da ἔρύω (condurre), equivalente al latino *ductus*. Dunque il ῥυσμός sarebbe quell’idea di forma che veniva suggerita (e l’esemplificazione data nel noto luogo della *Metaph.* Aristotelica ne potrebbe essere la conferma¹⁶³) dalle lettere dell’alfabeto¹⁶⁴.

Il termine ῥυσμός, così si attesta in Erodoto¹⁶⁵, significa la formazione delle lettere dell’alfabeto¹⁶⁶, il *ductus* della scrittura, l’andamento, o la misura della rapidità d’esecuzione, la

¹⁵⁹ É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Editions Gallimard, 1966, tr. it. di M.V. Giuliani, Milano, Il Saggiatore, 2010, p.391.

¹⁶⁰ *Ivi*, p.393.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Per una lettura di ῥυσμός che contraddice quella di É. Benveniste, cfr. M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977, p. 190, «Il linguista, come Eraclito, Montaigne e così via, non ha mai navigato in acqua dolce. Niente scorre come essi credevano. L’esperienza fisica immediata, la pratica semplice mostrano il *rhuthmos* nel *rhein*, o il vortice nello scorrere, o il reversibile nell’irreversibile».

¹⁶³ Cfr. Arist. *De gen. et corr.* I, 2, 315b, 14.

¹⁶⁴ V. E. Alfieri, *Atomos* cit., p. 72.

¹⁶⁵ Her. *Hist.* V, 58, tr. it. di A. Izzo d’Accinni, Milano, Rizzoli, 1984.

¹⁶⁶ E. Benveniste, *Problemi* cit., p.393.

cadenza con cui viene vergata, negli estremi di un *ductus* posato e un *ductus* corsivo. È Erodoto ad affermare che la scrittura greca nasce dalla modifica del *ductus* della scrittura fenicia¹⁶⁷.

Perché Democrito, tra i vari termini che in greco denotano ‘forma’, sceglie ῥυσμός sopra σχήμα, μορφή, εἶδος? Perché Aristotele traduce ῥυσμός con σχήμα? Davvero questi termini hanno campi semantici sovrapponibili? Stando a É. Benveniste, no.

Tra ῥυσμός e σχήμα c'è una differenza: σχήμα in rapporto a ἔχω, ‘sto’ (cfr. per il rapporto lat. *habitus: habeo*) si definisce come una ‘forma’ fissa, realizzata, posta in certo qual modo come un oggetto. Al contrario ῥυσμός, secondo i contesti in cui lo si trova, designa la forma nell’attimo in cui è assunta da ciò che si muove, è mobile, fluido, la forma di ciò che non ha consistenza organica: si addice al *pattern* di un movimento fluido, a una lettera arbitrariamente modellata, a un peplo che si dispone a piacimento, alla particolare disposizione del carattere e dell’umore. È la forma improvvisata, momentanea, modificabile¹⁶⁸.

Anche εἶδος e μορφή non possono prestarsi a una traduzione se non più che approssimativa di ῥυσμός. Seguendo la lettura di K. von Fritz, che V. E. Alfieri contesta¹⁶⁹ e H. Wismann invece sposa, lamentando però una mancanza di radicalità per soggezione nei confronti di Aristotele¹⁷⁰, in *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*¹⁷¹ si afferma che ῥυσμός

non rappresenta come εἶδος il visibile, cioè la forma in quanto essa è presente agli osservatori, bensì la legge oggettiva di conformazione dell’oggetto in sé; e pertanto rappresenta la forma non nella sua conformazione rigida e statica di cosa divenuta (*in ihrem starren Gewordensein*), come μορφή = forma, bensì la mostra in certo qual modo nel

¹⁶⁷ H. Wismann, *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l'atomisme*, Paris, Hermann Editeurs, 2010, p.11; e anche E. Benveniste, *Problèmes* tr. it. cit., p.393.

¹⁶⁸ E. Benveniste, *Problèmes* cit., p.396.

¹⁶⁹ V. E. Alfieri, *Atomos* cit., p. 72.

¹⁷⁰ H. Wismann, *Les avatars* cit., p.30.

¹⁷¹ K. von Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, New York, London, G.E. Stechert & Co, 1939, p.26, in V. E. Alfieri, *Atomos* cit., p. 72 e in H. Wismann, *Les avatars* cit., p.30.

suo venir fuori da sé col movimento (*soderà lässt sei gewissermassen aus sich selbst heraus sich bewegend entstehen*)¹⁷².

Potremmo dire che ῥυσμός è una forma che non si cristallizza mai in una figura, è l'incessante movimento di una configurazione.

Gli atomi si configurano come una scritta fulminea che balena nel vuoto del cielo, non sono σχήμα, non sono il contorno di un corpo¹⁷³: «lungi dall'essere fissato in una forma immutabile, si caratterizza piuttosto per la sua plasticità. [...] L'atomo è al contempo forma e movimento»¹⁷⁴.

Ecco ῥυσμός, un termine che designa un certo modo di scorrere, che può descrivere il mondo in perenne movimento pensato da Democrito: che cos'è la danza degli atomi? Cosa sono le loro coreografie prive di regia? E le connessioni più o meno instabili, dalla durata aleatoria, dalla vita precaria, come appesi a una punta di spillo? Lampi e saette.

Infatti, se *rhysmos* designa lo svolgersi della scrittura, diventa evidente che *diathigè* significa ugualmente una proprietà delle lettere risultante dal movimento generato dall'atto di scrivere. Questo termine, peraltro non attestato, ma che l'etimologia chiarisce, significa, come giustamente spiega von Fritz, il fatto di «essere, muovendosi, in contatto, in connessione con qualcosa» [K. von Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, New York, 1939, p.28]. Non è difficile riconoscere nel 'toccare', 'intersecare' un momento costitutivo della produzione delle lettere. Lo stesso vale per *tropè*, che deve semplicemente essere reso come 'ritorno', 'punto di svolta' (p.p. *tropè hēliou* = solstizio). Infatti, per produrre la linea caratteristica di una lettera, quella deve necessariamente compiere almeno un giro preciso¹⁷⁵.

Se l'atomo non è che questa traccia il cui percorso s'intreccia, si svolge e si rivolge, moltiplicando le variazioni delle figure che genera, «tracciato della stessa lettera ripetuto

¹⁷² V. E. Alfieri, *Atomos* cit., p. 73.

¹⁷³ H. Wismann, *Les avatars* cit., p.8.

¹⁷⁴ P.-M. Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996, p. 55.

¹⁷⁵ H. Wismann, *Les avatars* cit., p.31-32.

indefinitamente, che si propaga nel vuoto, senza inizio e senza fine»¹⁷⁶, se l'atomo viene dal nulla, «surgi de nulle part»¹⁷⁷, «lui parti de rien»¹⁷⁸, direbbe L. Althusser; se l'atomo è un «avatar du vide»¹⁷⁹, come dice invece H. Wismann, in quanto privazione del nulla, a sua volta privo di positività, l'atomo non è che una «sorte de sustraction opérée à partir de rien»¹⁸⁰.

Nell'allontanarci dalla *Lectio* dell'atomismo aristotelico, spostandone il peso dalla materialità all'idealità, non finiremo diritti tra le braccia di G.W.F. Hegel? È una questione affrontata da H. Wismann¹⁸¹. G.W.F. Hegel ha ragione dicendo che l'atomismo antico non è solo una forma di idealismo, ma lo è nel senso superiore del termine? L'uno appartiene essenzialmente al pensiero, è una determinazione necessaria del pensiero, scrive G.W.F. Hegel nel suo *Corso di Storia della Filosofia*, e «il principio atomistico non è affatto qualcosa di sorpassato; sotto questo aspetto esso si presenterà sempre»¹⁸². Nel sistema atomistico si affrontano l'atomo e il vuoto, e l'uno si oppone all'altro. Pur ammettendo l'esistenza degli atomi, questi non sono di ordine sensibile, ma sono di ordine puramente intellettuale: non sono affatto delle particelle fisiche, «il pensiero è la vera essenza delle cose»¹⁸³. E se gli atomi non sono dei corpi, il vuoto non è il luogo di questi corpi, non è lo spazio in cui i corpi si muovono. L'atomo e il vuoto sono invece principi formali semplici: l'opposizione dell'uno e del continuo.

Se l'atomo e il vuoto sono dei principi formali e semplici, da dove vengono allora le determinazioni che troviamo negli enti del mondo fisico? Come possono questi principi astratti rendere direttamente conto della costituzione fisica del mondo? Secondo G.W.F. Hegel, gli atomisti antichi hanno troppa fretta: egli non accetta la posizione di Leucippo e

¹⁷⁶ *Ivi*, p.62.

¹⁷⁷ *Ivi*, p.65.

¹⁷⁸ L. Althusser, *Portrait du philosophe matérialiste*, in F. Matheron, *Ecrits philosophiques et politiques I*, Paris, Editions STOCK/IMEC, 1994, pp. 581-582, p.582.

¹⁷⁹ H. Wismann, *Les avatars* cit., p.65.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Ivi*, p.53.

¹⁸² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von K.L. Michelet, Berlin, Verlag von Dunckler und Humblot, 1833-1836, 3 Voll., tr. it. di R. Bordoli, Bari, Laterza, 2020, p.161.

¹⁸³ *Ivi*, p.163.

Democrito, e ritiene insufficiente la loro spiegazione meccanica, o peggio meccanicista, quella che fa sorgere le differenze tra gli enti fisici dall'unione degli atomi secondo una certa disposizione, e poiché G.W.F. Hegel pensa gli atomi come unità assolutamente semplici, identiche, non accetta nemmeno che una variazione di posizione possa fare differenza, e tanto meno, poiché unità semplici, egli accetta che gli atomi siano dotati di molteplici determinazioni, la loro infinita differenza. È, secondo lui, un'illegittima appropriazione, da parte dei principi, di quelle qualità fisiche che questi dovrebbero spiegare.

L'uno, e il passaggio dall'uno al molteplice, resta tuttavia un momento imprescindibile della storia della filosofia, ed G.W.F. Hegel sostiene l'idea che gli atomi e il vuoto siano un'unica realtà che si scinde dialetticamente in un momento positivo, gli atomi, e in un momento negativo, il vuoto.

Come scrive Ryan J. Johnson in *Deleuze-Lucretius encounter*, per comprendere il problema dell'uno e dei molti dal punto di vista dell'atomismo, ci sono almeno due strade: la prima, lo abbiamo già visto, è l'esplosione dell'essere Parmenideo in unità discrete che, separate dal vuoto, mantengono tutte le caratteristiche dell'essere eleatico. È quella cui fa riferimento G. Deleuze che in *Differenza e Ripetizione*, citando per la prima e ultima volta Democrito, scrive

La ripetizione non si limita a moltiplicare gli esemplari sotto lo stesso concetto, ma pone il concetto fuori di sé facendolo esistere in altrettanti esemplari *hic et nunc*, e frammenta la stessa identità, come Democrito ha frammentato e moltiplicato in atomi l'essere-Uno di Parmenide. O per meglio dire, la moltiplicazione delle cose poste sotto un concetto assolutamente identico ha come conseguenza la divisione del concetto in cose assolutamente identiche, in quanto la materia realizza questo stato del concetto fuori di sé, o dell'elemento infinitamente ripetuto¹⁸⁴.

Seguendo l'altra strada, «to speak anachronistically, the atomist could be taken as following the kind of dialectical strategy seen in Hegel's *Science of Logic*»¹⁸⁵.

Paradossalmente, si può pensare l'essere di Parmenide, l'uno parmenideo, come l'ingrandimento massimo di un atomo ideale. Nulla è dato oltre l'essere di quest'atomo

¹⁸⁴ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, tr. it. di G. Guglielmi, Bologna, Il Mulino, 1971, p. 432.

¹⁸⁵ R. J. Johnson, *Deleuze-Lucretius encounter*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017, p.80.

assoluto. L'essere e il nulla si determinano dunque l'un l'altro negativamente. L'uno è ciò che l'altro non è. Eppure, essi si relazionano nel pensiero come indipendentemente determinati, dal momento che l'essere è l'essere e il nulla è il nulla:

Quindi, l'essere e il nulla si relazionano l'un l'altro non solo come il pensiero e la sua negazione, ma anche come pensieri positivi in sé. Secondo questa logica dialettica, l'essere è una unità chiusa in sé che si relaziona al nulla come un'altra unità chiusa in sé. Come dice Hegel, «in quanto essenzialmente relazione a sé, l'altro come vuoto non è una negazione indeterminata, ma è parimenti un uno. L'uno è di conseguenza un divenire di molte unità». In questo modo, pensare l'uno parmenideo conduce direttamente al dominio dell'atomismo¹⁸⁶.

Gli evidenti vantaggi di un'interpretazione idealista dei principi dell'atomismo, scrive poco dopo H. Wismann, non senza usare un palese eufemismo, con la sua moltiplicazione speculare dell'uno, 'rischia' di far dimenticare¹⁸⁷ un tratto essenziale dell'atomismo democriteo: gli atomi differiscono.

Il vuoto, infatti, rappresenta lo spazio logico della contraddizione: rappresenta il divario scavato dalla negazione determinata. Altro, opponendosi all'uno, postula all'infinito un altro uno, che si distingue dal precedente allontanandosene. Così l'illimitato si dispiega con l'espansione stessa dei limiti¹⁸⁸.

Gli atomi appunto differiscono, sono 'refrattari alla totalizzazione', scrive sempre H. Wismann. È la eco di ciò che sostiene G. Deleuze in *Lucrezio e il simulacro*, e cioè che se gli atomisti devono pensare la Natura come il principio di produzione del diverso, devono

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ «l'atomo è individuale, l'uno completamente semplice che è uguale a sé medesimo; tuttavia qui non si può parlare in senso proprio di 'figura', né di 'ordine' o 'posizione', poiché gli atomi sono perfettamente uguali tra loro; per sé queste nozioni sono poverissime», G.W.F. Hegel, *Vorlesungen* tr. it. cit., p.164.

¹⁸⁸ H. Wismann, *Les avatars* cit., p. 64.

pensarlo come un principio che «non riunisce in un tutto i propri elementi»¹⁸⁹, e la Natura non può che essere una somma senza fine, non totalizzabile. Una somma, dunque, e non un tutto o, secondo la bella espressione di G. Deleuze, «La Natura è il mantello di Arlecchino»¹⁹⁰: teniamolo a mente, poiché lo ritroveremo presto questo nostro Arlecchino.

¹⁸⁹ G. Deleuze, *Lucrece et le simulacre*, en appendice à *Logique du sens*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, pp. 307-324, tr. it. di M. De Stefanis, Milano, Feltrinelli, 2007, p.234.

¹⁹⁰ G. Deleuze, *Lucrece* tr. it. cit., p.235.

SECONDA PARTE

8. *Se cerchiamo di considerare lo specchio in sé, finiremo per scoprire su di esso nient'altro che le cose. Se vogliamo cogliere le cose, ritorniamo in definitiva a nient'altro che lo specchio*¹⁹¹.

Assistere a una rappresentazione è, paradossalmente, tornare a casa. A proprio agio, indugiando tra le cose di una vita, i ricordi. Sfiando superfici note, la poltrona, lo schermo alla parete. Sorseggiando un bicchiere di vino, riconosciamo la libreria, i fogli sparsi sulla scrivania, e laggiù la finestra del soggiorno. Riflettendosi sul vetro freddo, lo sguardo incontra il nostro viso, in trasparenza. Sì, siamo proprio noi. Attraversiamo quell'immagine che a sua volta ci osserva, poi guardiamo fuori, le persone che camminano lungo la via: è la nostra strada. Riflettiamo. Crediamo di pensare. D'altra parte «Il pensiero non è riempito se non di un'immagine di sé, in cui si riconosce quanto più riconosce le cose: un dito, una tavola, buongiorno Teeteto»¹⁹².

Sono gli specchi¹⁹³ da cui comincia L. Cremonini, superfici riflettenti che precipitano il loro riflesso sul fondo dei nostri occhi, «des vieux miroirs des foyers populaires, des sordides armoire 1900»¹⁹⁴. Coincidono, e coincidendo si elidono l'inizio e la fine di questo riflesso, nell'immagine di un passato che non vuole passare, in un presente che non vuole trascorrere, preso nel circolo di rinvii, rinfrancato da un'aria di famiglia, somiglianze filiali, padri che cadono tra le braccia dei figli, un capogiro di rimandi. Eppure, questo cerchio è posto a distanza, nelle tele di L. Cremonini, dalle linee di fuga verticali, dipinte lì accanto, senza genesi, senza fine; muri, porte e pareti, che con tutta la pesantezza della materia da esso differiscono, inconfondibili, ma non altrettanto 'visibili', intrattenendo con lo sguardo un tutt'altro rapporto, o non-rapporto, se così vogliamo dire.

Se il teatro non è la vita, se la rappresentazione non è la vita, occorre però che qualcosa passi tra i due, tra vita e rappresentazione, tra rappresentazione e vita. «Perché il teatro esista,

¹⁹¹ C. Bene, *Quattro momenti su tutto il nulla, II, Coscienza e Conoscenza*, registrato per la RAI nel maggio del 2001, min. 6:14, <https://youtu.be/HDls6xt2hMI?t=374> (consultato il 30 luglio 2022).

¹⁹² G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 226.

¹⁹³ Sul ruolo dello specchio nell'estetica althusseriana cfr. Banu Bargu, *In the theater of politics: Althusser's Aleatory Materialism and Aesthetics*, «Diacritics», Vol. 40, No. 3 (2012), pp. 86-111.

¹⁹⁴ L. Althusser, *Cremonini, Peintre de l'abstrait*, in F. Matheron, *Écrits philosophiques et politiques II*, Paris, Éditions Stock/IMEC, pp. 573-589, p. 579.

ed esiste, serve che succeda qualcosa tra pubblico e scena. Serve che ci sia qualcosa che permette la comunicazione teatrale e su cui si esercita la pratica teatrale»¹⁹⁵.

Abbiamo certe idee nella testa, ci comportiamo in un certo qual modo. Le idee sono lì, nei comportamenti, e sono queste stesse idee, questi stessi comportamenti che rivediamo in scena: idee e comportamenti sono la materia del teatro, idee e comportamenti sono il nostro elemento, in platea e nella vita. Un artista, un pittore ad esempio, ci dice G. Deleuze, non ha mai di fronte a sé una tela bianca.

Il pittore ha tante cose nella testa, attorno a sé o nell'atelier. E tutto ciò che egli ha nella testa, o attorno a sé, è già nella tela, più o meno virtualmente, più o meno attualmente, prima che il pittore cominci il suo lavoro. Tutto questo è presente sulla tela sotto forma di immagini, attuali o virtuali. Sicché il pittore non deve riempire una superficie bianca, semmai dovrebbe svuotare, sgomberare, ripulire¹⁹⁶.

Si tratta di prendere le distanze da ciò che ingombra la testa. Cliché, cliché! Urla G. Deleuze. Strapparli via dalla tela, buttarli fuori dal palco, cancellarli dal foglio. Si tratta ancora, in L. Cremonini ad esempio, di smentire sulla tela il suo progetto, quelle sue idee che non smettono di volersi proiettare su ogni superficie, che lo 'ossessionano', così L. Althusser, fin dall'inizio. L. Cremonini ha dovuto pur nascere un giorno, da qualche parte, e cominciare a pensare e dipingere. Abbiamo qui a che fare, detto altrimenti, con la «contingenza dell'inizio»¹⁹⁷, la coltre ideologica che cala su di lui, sulla sua tela, prima ancora di incontrare i pennelli: «Ciò che insomma occorre definire è l'insieme dei 'dati' presenti sulla tela prima che il lavoro del pittore cominci, e tra questi dati, quali rappresentino un ostacolo, quali un aiuto, o anche i risultati di un lavoro preparatorio»¹⁹⁸.

¹⁹⁵ L. Althusser, *Sur Brecht et Marx*, in *Écrits philosophiques et politiques II*, Paris, Éditions Stock/IMEC, pp. 541-556, p. 554.

¹⁹⁶ G. Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, tr. it. di S. Verdicchio, Macerata, Quodlibet, 1995, p. 157.

¹⁹⁷ L. Althusser, «*Sur le jeune Marx*» (*Questions de théorie*), in *Pour Marx*, Paris, Édition La Découverte, 1996, pp. 45-83, tr. it. di C. Lo Iacono, p.70.

¹⁹⁸ G. Deleuze, *Francis* tr. it. cit., p. 157.

Il progetto ideologico di L. Cremonini rappresenta un ostacolo o un aiuto? Se le somiglianze che L. Cremonini si impegna a dipingere, se questa Storia che attraversa gli ordini geologico, vegetale, animale, umano non è, nella sua testa, almeno da principio, che il dispiegarsi di una ‘filiazione delle forme’¹⁹⁹, diviene sulle tele, per come le osserviamo, solo e solamente la posizione di un problema, la «trasformazione e la risoluzione progressiva e ostinata»²⁰⁰ di quello. L. Althusser suggeriva che l’ordine ideologico di questa Genesi, che poneva nell’origine il vero senso delle cose, e

l’illusione in esso contenuta fosse parte della disposizione dei mezzi, che alla fine hanno prodotto le sue tele, e della loro stessa storia: il risultato (solo questo esiste per noi: le sue tele di cui parliamo) è proprio qualcosa di ben diverso da questo progetto ‘ideologico’. [...] gli avvicinamenti (le somiglianze) tra le forme dei quattro ordini (geologico, vegetale, animale, umano) non sono infatti il principio di organizzazione dominante: sono essi stessi sottomessi a un’altro principio di organizzazione, quello della *differenza*²⁰¹.

Se *il teatro è come uno specchio*²⁰², se l’arte tutta corre sempre il rischio di essere uno specchio, ovvero di essere completamente riassorbita nell’ideologia, nello spettacolo²⁰³, o nella

¹⁹⁹ L. Althusser, *Cremonini* cit., p. 578.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 576.

²⁰¹ *Ivi*, p. 578.

²⁰² L. Althusser, *Sur Brecht* cit., p. 554.

²⁰³ Se F. Bacon sceglie di dipingere il grido e non l’orrore, di dipingere la sensazione e non lo spettacolo, è perché egli distingue due violenze: la violenza dello spettacolo e la violenza della sensazione, ed è impossibile raggiungere la seconda senza rinunciare alla prima. Questa di F. Bacon, ci dice G. Deleuze, è una dichiarazione di fede nella vita, e la spiega così, «Le forze invisibili, le potenze dell’avvenire, non sono già presenti, molto più insormontabili del peggiore spettacolo e anche del peggiore dolore? [...] Quando il corpo visibile affronta, come un lottatore, le potenze dell’invisibile, non può attribuirgli un’altra visibilità che la propria. Solo in questo tipo di visibilità il corpo lotta attivamente, afferma una possibilità di trionfare che gli era ignota fino a quando quelle potenze restavano invisibili all’interno di uno spettacolo che ci toglieva le forze e ci sviava. E’ come se soltanto ora il combattimento divenisse possibile. La sola autentica lotta è la lotta con l’ombra», G. Deleuze, *Francis*, p. 123. Ricordiamo anche che, dipingendo delle somiglianze, L. Cremonini «dipinge’ delle differenze», così Althusser in L. Althusser, *Cremonini* cit., p. 577.

‘gastronomia’²⁰⁴, è necessario superare la soglia riflettente, passargli attraverso e intra-vedere, come in un lampo, come Alice, cosa c’è al di là.

Attraversare lo specchio è, in qualche modo, spiazzare il riconoscimento, e spiazzare così la forma della rappresentazione che ne deriva; per farlo, occorre inaugurare una nuova pratica del teatro e delle nuove tecniche che in questa pratica sono inserite. L. Althusser e G. Deleuze individuano con precisione un cardine della rappresentazione nell’ambito dell’esperienza estetica. È il ruolo svolto dal conflitto nella pratica teatrale classica, così come nelle avanguardie, e nel teatro popolare. Un secondo cardine sarà il carattere narrativo: come scongiurare l’instaurarsi della narrazione tra due Figure su una tela? Come scongiurare l’insediarsi, sulla scena, dello sviluppo narrativo?

A proposito del primo punto, la conclusione, per entrambi, sarà questa: il conflitto è sempre borghese, il conflitto è sempre ideologico, il conflitto non può separarsi dalla rappresentazione. Vediamo in che modo.

Questa posizione del conflitto, rappresentato come conflitto tra due soggetti ben individuati, o tra un soggetto e un oggetto, leggiamo L. Althusser, è chiarita in una nota alla *Risposta a John Lewis*, in cui scrive che la tesi del riconoscimento [*reconnaissance*] dell’esistenza delle classi sociali e il conseguente riconoscimento della lotta delle classi, il porre dunque le

²⁰⁴ «Brecht ha dato un nome a questo teatro che fa politica, ma dichiara che di politica non ne fa: è il teatro del divertimento serotino, il teatro culinario, il teatro del semplice godimento estetico», L. Althusser, *Sur Brecht* cit., p. 548.

classi al primo posto e la lotta al secondo è, *sous cette forme*, una tesi ideologica, borghese e riformista²⁰⁵. Il conflitto tra le classi, come concetto derivato, è un concetto ideologico.

Vi è una rappresentazione del conflitto che diremo narcisistica, così G. Deleuze, dunque speculare, *qui fait l'affaire de tout le monde, which everyone finds acceptable*: è la rappresentazione del conflitto tra individui, tra individuo e società, o che traversa da parte a parte la società o l'individuo stesso²⁰⁶, è questo conflitto che si riflette su ogni superficie rappresentativa.

Ma perché generalmente i conflitti sono subordinati alla rappresentazione, perché il teatro resta rappresentativo ogni qualvolta prende come oggetto i conflitti, le contraddizioni, le opposizioni? È perché i conflitti sono già normalizzati, codificati, istituzionalizzati. Sono dei 'prodotti'. Sono già una rappresentazione, che può dunque essere rappresentata ancor meglio sulla scena. [...] Le istituzioni sono gli organi della rappresentazione dei conflitti riconosciuti, e il teatro è una istituzione, il teatro 'ufficiale', anche se d'avanguardia, anche se popolare²⁰⁷.

In altre parole, il conflitto non deve essere rappresentato, perché 'non può che essere rappresentato'. Se il conflitto in quanto tale è già individuato, ed in questo senso sottomesso alla rappresentazione, allora «Non importa che le contraddizioni e le opposizioni siano altro che rappresentate», perché lo sono già da sempre, proprio in quanto conflitti.

²⁰⁵ L. Althusser, *Réponse a John Lewis*, Paris, François Maspero, 1973, nota 12, p. 29. Vale la pena confrontare questi altri passaggi per darne in seguito una lettura più precisa: «Per il riformista, le classi esistono prima della lotta delle classi, pressappoco come due squadre di rugby esistono, prima dell'incontro, ciascuna dalla sua parte. Ogni classe vive secondo le sue condizioni di esistenza: una classe può anche sfruttare l'altra, ma non è ancora la lotta delle classi. Un giorno le due classi si incontrano, si affrontano, e solo allora comincia la lotta di classe», L. Althusser, *Réponse a John Lewis*, Paris, François Maspero, 1973, poi in *I Marxisti non parlano mai al vento*, tr. it. L. Tomasetta, Milano, Mimesis, p. 46; «Anche i ricchi e i poveri: Bene li descrive come appartenenti a uno stesso sistema di potere e di dominio che li divide in 'schiavi poveri' e 'schiavi ricchi', e in cui l'artista ha la funzione di schiavo intellettuale, da una parte o dall'altra. Ma appunto, come venir fuori da questa rappresentazione conflittuale, ufficiale, istituzionalizzata? Come far valere il lavoro sotterraneo di una variazione libera e presente, [corsivo nostro], che s'inserisce tra le maglie della schiavitù e straripa l'insieme?», G. Deleuze, *Un manifesto di meno*, in C. Bene, G. Deleuze, *Sovrapposizioni*, tr. it. J.P. Manganaro, Macerata, Quodlibet, 2002, p. 111; «Bisogna che la variazione non smetta anch'essa di variare, di percorrere effettivamente nuovi sentieri sempre inaspettati», G. Deleuze, *Un manifesto* cit., p. 113.

²⁰⁶ G. Deleuze, *Un manifesto* cit., p. 109.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 110.

Se Deleuze vuole espellere il conflitto dalla scena, L. Althusser lo vuole circoscrivere. È necessario spingerlo in un angolo. Il conflitto è il dramma, e il dramma è quello di una coscienza, la sua dialettica, il suo motore. La dialettica di una coscienza è lo specchio del suo melodramma. I due cardini, conflitto e narrazione, lavorano qui all'unisono. Abbiamo così

un tempo dialettico (quello del conflitto) spinto dalla sua contraddizione interna a produrre il suo divenire e il suo risultato. [...] abbiamo un bell'attendere questa dialettica (tuttavia indispensabile, sembrerebbe, ad ogni opera teatrale): i personaggi se ne infischiano. [...] Ma come può essere in ritardo una dialettica? A questa condizione: di essere l'altro nome di una coscienza²⁰⁸.

La funzione di una nuova pratica teatrale è la distruzione di questa dialettica. Le strade che conducono a questa eliminazione sono due: l'amputazione e lo scarto. Quella che per G. Deleuze è un'amputazione, o una sottrazione, in L. Althusser è uno scarto, vale a dire un dislocamento, uno spiazzare che ha l'effetto di disorientare. Si amputa parte dell'opera: precisamente, vengono sottratti gli elementi che rappresentano un sistema di potere, principi, padroni, protagonisti. Potere del punto focale sull'asse ottico della trama, potere familiare, potere sessuale e statale.

In una formula: si amputa per variare. Le opposizioni, i conflitti, fanno parte di ciò che va amputato, sottratto. L'operazione critica, nella sua interezza, comprende l'amputazione degli elementi stabili; la messa in variazione continua degli elementi non sottratti; la minorazione di questi elementi.

Se pensiamo alla messa in variazione di ogni elemento, degli enunciati così come dei gesti, degli oggetti, vediamo che questa variazione è il principio della disorganizzazione, o dello squilibrio che, come in una caduta che non si compie mai – o nell'incedersi di un meccanismo che non cessa di allontanarsi sa sé –, non è che il massimo del movimento effettuabile sotto un minimo di controllo pensabile. Allo stesso modo, serva da esempio, «una lingua minore implica solo un minimo di costanti e di omogeneità strutturali»²⁰⁹.

²⁰⁸ L. Althusser, *Le «Piccolo» Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste)*, in *Pour Marx*, Paris, Édition La Découverte, 1996, pp. 129-152, tr. it. di V. Morfino, Milano, Mimesis Edizioni, 2008, p. 125.

²⁰⁹ G. Deleuze, *Un manifesto* cit., p. 95.

Cos'è un processo di 'minorazione'? Cominciamo così, dal suo contrario: normalizzare. È questa la definizione più semplice che G. Deleuze ci dà dell'elevazione a 'maggiore'. Qual è l'operazione che si oppone alla normalizzazione? «Non si diventa minori che attraverso la costituzione di una disgrazia o di una difformità»²¹⁰. La minorazione è, in breve, l'effetto dell'amputazione, l'effetto della sezione chirurgica che sottrae gli elementi costanti e i rapporti invarianti, di qualsiasi natura essi siano, ed è, insieme, l'effetto della variazione, di ciò che non cessa di smarcarsi.

Veniamo ad L. Althusser²¹¹. Per modificare radicalmente la pratica teatrale classica, è necessaria un'operazione di smarcamento: si scarta per occupare un terreno differente. Chi deve dunque smarcarsi, e da cosa? È il punto di vista a doversi smarcare, a dover occupare un nuovo terreno. È grazie a questa operazione di scarto che un'altra voce, una voce d'altrove, come un mormorio profondo e incessante, viene a essere udita al di sotto dell'urlo che non smette di volerla soffocare. È, vedremo poi cosa questo significa, la voce della politica.

Si disloca il punto di vista, ripetiamolo, allo scopo di instaurare una nuova pratica del teatro, per un teatro che la faccia finita con l'intrattenimento culinario, analogo estetico dell'interpretazione filosofica, ovvero mistificazione, così L. Althusser²¹².

²¹⁰ *Ivi*, p. 94.

²¹¹ Per l'approccio althusseriano alla pratica teatrale, cfr. Mohammad Kowsar, *Althusser on Theatre*, «Theatre Journal», Vol. 35, No. 4 (1983), pp. 461-474, in cui a pagina 469 sottolinea come «Una rappresentazione teatrale, in quanto attività artistica (relegata dunque al campo dell'ideologia nel pensiero marxista, e perciò alla sovrastruttura) non può presumere di operare un cambiamento assoluto. Ma l'attività sovrastrutturale, comprese la pratica teatrale e la filosofia politica, può benissimo dimostrarsi condizione per il cambiamento e fungere da avanguardia nel sollecitare degli sforzi in vista di una trasformazione»; cfr. Banu Bargu, *In the theater of politics* cit., nel quale l'autrice, leggendo «Il Piccolo, Bertolazzi e Brecht» attraverso il concetto di «incontro», rileva come «nonostante il tenore generale delle critiche ad Althusser su come il sistema totalizzante delle strutture nel suo pensiero non lasci spazio per l'azione, il saggio è una testimonianza di come l'analisi della pratica estetica di Althusser (in questo caso, l'estetica materialista come pratica politica) incorpora possibilità di critica e resistenza» che, attraverso la contraddizione tra la congiuntura e l'evento, apre uno spazio di azione all'interno della congiuntura stessa; inoltre, «Il Piccolo, Bertolazzi e Brecht» «contiene elementi importanti che anticipano l'estremamente interessante teoria del materialismo aleatorio che Althusser sviluppa negli anni '80», Banu Bargu, *In the theater of politics* cit., p. 87; Étienne Balibar, *Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology*, «Differences», 26, 3 (2015), pp. 1-22, un interessante tentativo di concettualizzare il teatro come politica e la politica come teatro, arrivando alla conclusione che, per Althusser, l'ideologia non è che già da sempre una drammaturgia, e la storia «appears not only as a succession of 'modes of production', but as a series of 'productions', in the sense of performances, where one staging (or mise en scène) can become corrected, and its effects transformed, only through another 'mise en scène', and so indefinitely».

²¹² L. Althusser, *Sur Brecht* cit., p. 548.

Il dislocamento del punto di vista comporta altri smarcamenti, distinti tra loro formalmente. Smarcare il teatro rispetto all'ideologia; smarcare la rappresentazione spontanea del dramma; smarcare l'attore in rapporto alla propria ideologia della recitazione.

Si tratta, sempre e comunque, di prendere o di sottolineare una distanza. Distanza tra la platea e la scena; distanza tra la *pièce* e il proprio centro; distanza tra la recitazione e l'immagine della recitazione. Questo gioco di distanze produce un nuovo rapporto, spiazzato, tra lo spettacolo e il pubblico.

Di nuovo, come G. Deleuze sottrae, così L. Althusser scarta. Se G. Deleuze, nella pratica teatrale di Carmelo Bene, individua l'importanza fondamentale dell'operazione di sottrazione degli elementi del potere, L. Althusser, nella sua lettura della rivoluzione brechtiana, mette al primo posto lo scarto, lo spostamento del punto di vista. In entrambi i casi, ciò che prima si trovava al centro della scena, o meglio, ciò che forniva un centro alla scena, è ora assente, fuori scena, amputato, scartato.

È la crescente difformità [*difformité*] di Riccardo III, come superfetazione indispensabile, ad affacciarsi subito sulla linea dinamica intrapresa dal teatro di C. Bene, dopo l'amputazione del 'Potere di Stato'. È l'esordio della sua operazione critica colto all'apice della sua applicazione. La difformità [*difformité*] di Riccardo III, l'accumulo di protesi, di escrescenze e balbettamenti, è la costruzione stessa, sulla scena, dell'uomo di guerra, «di origine diversa dall'uomo di Stato o dal Re: difforme [*difforme*] e torbido, viene sempre da altrove»²¹³.

Qui, ancora, la difformità [*difformité*] di Riccardo III, la sua composizione apparente, la difformità [*difformité*] che «diverte i figli e intrattiene le madri»²¹⁴. Eppure, Deleuze ci tiene a specificarlo, la costituzione di Riccardo III non è un accumulo di difformità [*difformité*], ma una formazione, e nemmeno questo è il termine più corretto: Riccardo III «si deformerà [*déformera*] secondo una linea di variazione continua»²¹⁵. Il motivo è semplice: i personaggi che vengono alla luce nelle *pièces* di Carmelo Bene non hanno affatto un 'io' [*Moi*], essi «nascono solo in una serie continua di metamorfosi e di variazioni. Il personaggio è un tutt'uno con

²¹³ G. Deleuze, *Un manifeste de moins*, in C. Bene, G. Deleuze, *Superpositions*, Paris, Les Éditions de minuit, pp. 85-131, p. 89.

²¹⁴ G. Deleuze, *Un manifeste* cit., p. 89.

²¹⁵ *Ivi*, p. 89.

l'insieme del concatenamento scenico, colori, luci, gesti, parole»²¹⁶. Riccardo comincia con l'essere difforme perché nel suo esordio in scena «sta ancora cercando, nella sua mente e nelle cose, gli elementi della sua prossima costruzione. Non ha ancora fatto la sua 'scelta politica', non ha ancora montato la sua macchina da guerra»²¹⁷.

Non bisogna però, L. Althusser lo chiarisce a proposito dei volti deformati [*déformés*] di L. Cremonini, confondere la deformazione [*déformation*] con la difformità [*difformité*]. Come abbiamo appena visto G. Deleuze, anni dopo, avvertirà, in un punto nodale di *Un Manifesto di meno*, l'importanza di questa distinzione, anche se non la manterrà rigorosamente per tutto il testo²¹⁸.

Se la difformità è un concetto ideologico, se un volto deformato può essere codificato solo come mostruoso o difforme, è perché il concetto di difformità si iscrive nel sistema concettuale di un'estetica del brutto, che non riesce a sfuggire dall'orbita di una ideologia umanista-religiosa, all'interno della quale il volto umano è la manifestazione della soggettività, «la prova visibile dell'esistenza del *soggetto* umano, con tutta la forza ideologica del concetto di *soggetto*»²¹⁹, dunque creatore, attivo, percipiente, libero e responsabile. Il soggetto è un centro fisso a partire dal quale un mondo si organizza e, in quanto centro fisso, può essere rappresentato solo e solamente entro soglie di minima e massima riconoscibilità: nel campo disegnato da queste soglie, le variazioni devono riaffermare una singolarità stabile. Per questo, i volti dipinti da L. Cremonini

Non sono difformi [*difformes*], ma *deformati* [*déformés*]: la loro deformazione non è che una assenza di forma determinata, 'figurazione' del loro anonimato, ed è questo anonimato

²¹⁶ *Ivi*, p. 90.

²¹⁷ *Ivi*, p. 107.

²¹⁸ Nella redazione di *Superpositions*, Deleuze non baderà molto a tenere la distinzione tecnica tra *déformation* e *difformité*, difatti nello svolgersi del testo utilizzerà indifferentemente i due termini che, invece, aveva distinto chiaramente a pagina 89; in *Francis Bacon. Logique de la sensation*, del 1981, al contrario, il termine *déformation*, nelle sue varie declinazioni, *déformations*, *déformant*, *déformants*, *déformée*, *déformées* ricorre ben quarantatré volte. Di contro, il termine *difforme* compare un'unica volta nella locuzione *difformément difforme* in riferimento al movimento, G. Deleuze, *Francis* cit., p.26, in seguito gli preferirà il termine *transformation*, cfr., G. Deleuze, *Francis* cit., p. 119: la trasformazione, astratta o dinamica, si distinguerà qui rispetto alla deformazione statica, che subordina il movimento alla forza, alla possibilità della visione della forza.

²¹⁹ L. Althusser, *Cremonini* cit., p. 582.

che costituisce la revoca effettiva delle categorie dell'ideologia umanista. Propriamente parlando, la deformazione che Cremonini fa subire ai suoi volti è una deformazione *determinata*, essa non sostituisce un'identità a un'altra, essa non dà al volto una tale 'espressione' (dell'anima, del soggetto), invece che un'altra²²⁰.

Non diversamente, G. Deleuze definisce F. Bacon «pittore di teste, non di volti»²²¹. Sulla tela il volto è disorganizzato, negato, spazzato via per lasciare sorgere, al suo posto, la testa nella sua carnalità, deformata dalle forze che se ne impadroniscono.

Sottratto il soggetto, incrinato lo specchio della rappresentazione, non si dà più centro organizzativo, le percezioni sfuggono, sfuggono le azioni. Queste individualità «mal rappresentate» non sono che effetti strutturali: non sono gli autori dei loro gesti, scrive L. Althusser, ne sono le tracce²²². Questi volti deformati non sono più i supporti di funzioni ideologiche, sono già delle tracce ossessionate da una doppia assenza, quella della 'funzione soggetto', puramente negativa, e quella della 'struttura', completamente positiva e determinata,

che ne fa gli esseri anonimi che sono, effetti strutturali dei rapporti reali che li governano. Se questi volti sono 'inespressivi', perché non individualizzati nella forma ideologica di soggetti identificabili, è che non sono l'espressione della loro 'anima', ma l'espressione, se vogliamo (ma questo termine è inadeguato: è meglio dire *l'effetto strutturale*), di un'assenza, visibile in essi, quella dei rapporti strutturali che governano il loro mondo, i loro gesti, e finanche la loro libertà vissuta²²³.

I personaggi di C. Bene, i volti di L. Cremonini si trovano in bilico, in stato di vertigine perenne, presi in una rovinosa caduta sempre ripresa, uno schianto sempre differito. Questa fuga dal centro soggettivo, di potere, e le forze che li scavano, sono ciò che li rende deformi.

E' quello che, nel teatro di C. Bene, accade all'enunciato, che «non sarà altro che la somma delle sue proprie variazioni, che lo faranno sfuggire ad ogni apparato di potere capace

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ G. Deleuze, *Francis* tr. it. cit., p. 51.

²²² L. Althusser, *Cremonini* cit., p. 583.

²²³ *Ibidem*.

di fissarlo, e che gli fanno schivare ogni costanza»²²⁴, ed è quello che succede ai suoi personaggi,

il Servo che s'impiglia, 's'impedisce' frapponendo se stesso nella serie continua delle proprie metamorfosi, poiché non deve *padroneggiare* la sua parte di *servo*; e all'inizio di *Riccardo III*, Riccardo che non smette di perdere l'equilibrio, di barcollare, di scivolare dal comò su cui si appoggia...²²⁵.

I personaggi costruiti sulla scena o sulla tela non sono dei 'soggetti': possiamo dire che sono effetti? Cosa significa che l'opera finisce con la costruzione di un personaggio senza 'io', privo della funzione 'soggetto'? Cosa vuol dire che il personaggio fa tutt'uno con l'insieme del concatenamento scenico? Cosa significa far sorgere una testa, anziché un volto; e cosa vuol dire deformare un volto al punto di non poter più essere riconosciuto?

Significa, da un lato, che gli elementi linguistici, i gesti, le cose, liberati dal sistema di opposizioni che li dominava, queste linee di variazione che si incrociano e risuonano, finiscono con il formare un unico *continuum* sul piano di composizione dei personaggi, affrancati infine dalla tirannia della forma e del soggetto, si aprono alla variazione intensiva degli affetti: «solo affetti e niente sentimenti, niente soggetto, solo velocità e niente forma»²²⁶: in questo modo si 'rende visibile' «una nuova potenzialità di teatro, una forza non-rappresentativa sempre instabile»²²⁷, e si evidenziano «forze attive di minoranza»²²⁸.

È sulla realtà positiva della caduta che G. Deleuze insiste qui, sulla positività e attività di ciò che «Non smette di lasciare il proprio livello, la propria altezza, cadendo o risalendo, scivolando: il gesto in perpetuo squilibrio positivo»²²⁹, ma lo farà ancor di più in seguito, con

²²⁴ G. Deleuze, *Un manifesto* cit., p. 98.

²²⁵ *Ivi*, p. 103.

²²⁶ *Ivi*, p. 105.

²²⁷ *Ivi*, p. 92.

²²⁸ *Ivi*, p. 94.

²²⁹ *Ivi*, p. 103.

Logica della Sensazione, in cui è proprio la caduta a essere definita come il movimento più intimo della sensazione, il suo *clinamen*²³⁰.

G. Deleuze, con F. Bacon, precisa, ricordiamolo, che la violenza di una sensazione e la profondità di una caduta non devono confondersi né con la violenza di una scena, né con la rappresentazione spaziale di un precipizio, con la rappresentazione dell'estensione; così l'eccitazione violenta alla vista di una forma non può confondersi con la forma stessa, e la vertigine dell'orgasmo, se può descriversi con metafore spaziali, 'cadere fuori di sé', ad esempio, non vi si deve confondere. La caduta caratterizza ciò che è attivo: è, in una sensazione, la differenza di livello. Detto altrimenti, la sensazione è il lampeggiare di una differenza d'intensità. In questo senso, sostiene Deleuze, vi è una lotta 'per' la caduta²³¹. È così che lo sviluppo della sensazione avanza per cadute di livello.

La caduta intensiva può coincidere con una discesa nello spazio, ma anche con una salita. [...] può coincidere con una diminuzione ma anche con un aumento. Caduta è insomma tutto ciò che si sviluppa (esistono sviluppi per diminuzione). La caduta è esattamente il ritmo attivo²³².

Ciò che accomuna le arti è, così G. Deleuze, la capacità di captare delle forze²³³, non la capacità di rappresentare alcunché, ma quella di rendere visibili, rendere udibili forze che non lo sono. Se la scena è occupata, in G. Deleuze, dalla cattura di forze impercettibili, in L. Althusser è occupata dalla definizione di una struttura assente che comanda l'esistenza concreta degli uomini. Se le teste di F. Bacon sono schiaffeggiate da forze invisibili che le colpiscono «dalle angolazioni più svariate»²³⁴, i volti di Cremonini sono deformati da rapporti strutturali che li determinano; essi sono le tracce dell'azione di un campo²³⁵ causale assente,

²³⁰ G. Deleuze, *Francis* tr. it. cit., p. 153.

²³¹ *Ivi*, p. 152.

²³² *Ivi*, p. 153.

²³³ *Ivi*, p. 117.

²³⁴ *Ivi*, p. 119.

²³⁵ L. Althusser, *Sur la genèse*, in *Écrits sur l'histoire*, G.M. Goshgarian (éd.), Paris, Presses Universitaires de France/Humensis, 2018, pp. 81-86, tr. it. di F. Marchesi, M. Turchetto, Milano, Mimesis Edizioni, 2020, p. 80.

dunque non-rappresentabile. In entrambi i casi, l'invisibile viene 'mostrato', ma dove l'impianto teorico di G. Deleuze è dominato dalle forze, colte in una presenza inassegnabile, quello di L. Althusser è dominato dalla struttura, o dal campo, colto in un'assenza determinata.

A tal proposito, a proposito cioè del rapporto forza-campo, e della inclinazione deleuziana verso il concetto di 'forza' che subordina quello di 'campo', crediamo sia necessario riportare qui un brano tratto da *Nietzsche e la filosofia*. Vedremo più tardi perché la sua analisi risulterà della massima importanza:

Che cos'è il corpo? Sarebbe inadeguato definirlo come campo di forze, luogo che una molteplicità di forze si contende per trarne alimento, giacché un 'luogo', un campo di forze o un capo di battaglia non esistono di per sé; non c'è quantità di realtà, ma ogni realtà è già quantità di forze 'in un rapporto di tensione' le une con le altre. Poiché ogni forza ha un rapporto di dominio o di obbedienza con altre forze, un corpo verrà a definirsi in base al rapporto fra forze dominanti e forze dominate. Affinché si costituisca un corpo – chimico, biologico, sociale, politico – è sufficiente che due forze qualsiasi, diverse l'una dall'altra, entrino in rapporto tra di loro. Un corpo è perciò sempre frutto del caso, nel senso nietzscheano del termine; è la cosa più 'meravigliosa', molto più della coscienza e dello spirito. Ma se il caso, in quanto rapporto tra forza e forza, è anche essenza della forza, non ha senso chiedersi come nasca un corpo vivente: esso è tale in quanto prodotto 'arbitrario' delle forze che lo compongono²³⁶.

Torniamo al teatro e al suo gioco. In *Sur Brecht et Marx*, L. Althusser dice qualcosa di molto interessante a proposito dell'elaborazione teorica di B. Brecht: vi è un'insufficienza nella sua definizione di teatro. Egli dice che il teatro deve mostrare e la politica e la scienza, senza però smettere di essere teatro²³⁷. Ma che cos'è il teatro? Nella sua formulazione positiva più sintetica, possiamo dire che, stando a B. Brecht, il proprio del teatro è 'mostrare' qualcosa di

²³⁶ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, tr. it. di F. Polidori, Torino, Einaudi, 2002, p. 60.

²³⁷ «Brecht non costruisce da zero un nuovo teatro, sia esso un anti-teatro, sia un teatro che rompa con tutto il teatro passato, che sopprima, per esempio, tutto il repertorio», L. Althusser, *Sur Brecht* cit., p. 545; «Non si tratta di un anti-teatro, di un teatro nel teatro, o che neghi il teatro... ecc.: Carmelo Bene ha una profonda avversione per le formule dette d'avanguardia», G. Deleuze, *Un manifesto* cit., p. 97.

rilevante, divertendo e sconcertando. A monte di questa insufficienza vi è una confusione tra ‘mostrare’ (ovvero far vedere), proprio al teatro, e «conoscere», o «far conoscere», proprio alla scienza. Il teatro dunque diverte a causa della gioia che dà la conoscenza obiettiva, la comprensione profonda che esso è in grado di produrre nello spettatore. Ma il teatro certo non è la scienza, e il misto di delusione e sconcerto che genera non sono né gioia né divertimento. Che tipo di gioia e divertimento dà allora il teatro?

La pratica di B. Brecht, dice L. Althusser, supera i limiti delle sue formulazioni teoriche. A partire da questa dichiarazione, da questo preciso punto in poi, e lungo le pagine rimanenti del saggio, L. Althusser analizza la pratica teatrale di B. Brecht per provare a rispondere a quest’ultima domanda. Lo farà,²³⁸ eppure la questione principale, il limite di Brecht, la confusione tra mostrare e far conoscere, resterà sospesa, inevasa.

Dal canto suo G. Deleuze sosterrà che l’operazione ‘critica’ di B. Brecht non si spinge abbastanza lontano²³⁹. Riconosce, G. Deleuze, il tentativo di B. Brecht di non rappresentare il conflitto o le contraddizioni, ma, e di nuovo questo è il suo limite, B. Brecht vuole comunque che «le contraddizioni siano ‘comprese’, che lo spettatore abbia gli elementi di una ‘soluzione’ possibile»²⁴⁰. La sola presenza del conflitto riprecipita il teatro brechtiano nella rappresentazione di prodotti istituzionalizzati, e non gli permette di accedere al sub-rappresentativo espresso, nel caso di C. Bene, da una variazione continua, in minore, che schiva ogni polo di potere.

La risposta di L. Althusser potrebbe essere che, sì, il teatro di Brecht mantiene il conflitto, ma lo mantiene solo per distruggerlo, per relegarlo ad un angolo delle scene, per concedere al teatro il ‘minimo di rappresentazione pensabile’. Lo squilibrio, che percorre e travaglia l’organizzazione degli elementi strutturali astratti dell’opera, non può definirsi propriamente in termini di conflitto o di opposizione, dunque di rappresentazione, poiché un’assenza di rapporto tra elementi, «una alterità senza soluzione»²⁴¹, non dà né conflitto né

²³⁸ «Se vogliamo sapere perché il teatro diverte, bisogna tenere conto di questo tipo molto particolare di piacere: quello di giocare con il fuoco senza pericolo, con questa doppia clausola: 1. È un fuoco senza pericolo perché si trova sempre sulla scena, e l’opera spegne sempre il fuoco, e 2. quando c’è del fuoco, è sempre a casa del vicino», L. Althusser, *Sur Brecht* cit., p. 555

²³⁹ G. Deleuze, *Un Manifesto* cit., p. 110.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ L. Althusser, *Le “Piccolo”* tr. it. cit., p. 129.

opposizione, né è rappresentabile, ma apre una distanza, ed è proprio questa distanza come assenza di rapporto a muovere, a fornire una dinamica agli elementi stessi. Una dinamica che resta latente, sia nel teatro di Brecht che in quello di Strehler, che non viene mai tematizzata ma ‘mostrata’, ‘fatta avvertire’, resa sensibile, ma non cosciente²⁴².

L'emozione degli spettatori [si spiega] con la percezione incosciente di questa struttura e del suo senso profondo. In nessuna parte questa struttura si trova esposta, da nessuna parte è oggetto di un discorso o di uno scambio. Da nessuna parte nella commedia la si può percepire in modo diretto, come si percepirebbe un certo personaggio visibile o lo svolgimento dell'azione. Essa tuttavia è là, nel rapporto tacito del tempo del popolo e del tempo del dramma, nel loro reciproco squilibrio, nel loro incessante ‘rinvio’ e nella loro critica vera o ingannatrice. È questo dilaniante rapporto latente, questa tensione apparentemente insignificante e tuttavia decisiva, che la regia di Strehler permette al pubblico di percepire senza che possa tradurre direttamente questa presenza in termini di coscienza chiara. Sì, questo pubblico applaude nella commedia qualcosa che lo oltrepassava; che oltrepassava forse il suo autore ma che Strehler gli aveva dato: un senso nascosto, più profondo delle parole e dei gesti, più profondo del destino immediato dei personaggi, che vivono questo destino senza mai esserne coscienti²⁴³.

Vorremo avanzare l'ipotesi che qui le critiche portate a B. Brecht da G. Deleuze, questo richiedere, allo spettatore, una ‘comprensione’ del conflitto e della contraddizione, convergano con la critica condotta da L. Althusser, quella che sottolinea la confusione tra ‘mostrare’²⁴⁴ e far conoscere. Ciò che viene mostrato in scena, non giunge allo spettatore come qualcosa da

²⁴² Così Sibertin-Blanc, «C'est pourquoi il faut souligner le caractère non-conscient de la coupure – et les motivations subjectives qui amènent Nina à sa brusque prise de conscience demeureront absentes des données manifestes du drame, dialogues et actions», G. Sibertin-Blanc, *De la théorie du théâtre à la scène de la théorie : réflexions sur 'Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht' d'Althusser* in P. Maniglier, *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 255-272.

²⁴³ L. Althusser, *Le "Piccolo"* tr. it. cit., p. 128.

²⁴⁴ Così scrive Guillaume Sibertin-Blanc a proposito di «Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht»: «À une écriture qui, dans les autres articles, se donne à lire se substitue ici au moins partiellement un texte cherchant manifestement à donner à voir, à faire voir quelque chose, en des pages où l'écriture althusserienne n'est d'ailleurs pas sans se mettre quelque peu en scène elle-même», G. Sibertin-Blanc, *De la théorie du théâtre* cit., pp. 255-272, p. 255.

comprendere e conoscere, come qualcosa di cui avere coscienza chiara e distinta, ma come una presenza/assenza sub-rappresentativa, incosciente, che lo oltrepassa.

Il fatto è che non c'è vera critica se non immanente, e prima di tutto reale e materiale prima di essere cosciente. Mi domando anche se non si possa considerare questa struttura dissimmetrica, decentrata, come essenziale a ogni tentativo teatrale di carattere materialista²⁴⁵.

Supponiamo, così Deleuze, di essere d'accordo su alcuni punti concernenti il teatro di Carmelo Bene²⁴⁶: vi sono delle funzioni di teatro necessarie, le cui operazioni possono 'ridursi' alla (1) messa fuori scena degli elementi di potere, alla (2) messa in variazione di tutti gli elementi, alla (3) costruzione di un personaggio, sulla scena, che renda visibili le forze attive di minoranza.

Così invece Althusser, a proposito del teatro di Brecht: (1) emarginare il soggetto, il conflitto dialettico della coscienza: in una parola, l'eroe, (2) porre l'opera in uno stato di squilibrio strutturale e (3) rendere percepibile l'assenza come mancanza di rapporto tra gli elementi della struttura.

Riassumendo: all'amputazione del potere fa da contrappunto lo scarto dell'eroe; alla messa in variazione degli elementi, la posizione della struttura in stato di disequilibrio; e alla possibilità di rendere percepibili forze invisibili, quella di rendere visibile una struttura come assenza determinata.

Il tipo di rapporto che queste nuove pratiche teatrali instaurano con lo spettatore, ovvero il rapporto del teatro con il suo 'fuori', ha a che fare in ultima istanza, lo si vedrà, con una modificazione della coscienza dello spettatore attraverso mezzi anti-rappresentativi, o sub-rappresentativi. Se il teatro ha una funzione politica, così Deleuze, è quella di attualizzare in ognuno una minoranza virtuale, tracciando in ciascuno «una figura della coscienza minoritaria»²⁴⁷. Addestrare la coscienza ad assumere la potenza di un divenire, ovvero a

²⁴⁵ L. Althusser, *Le "Piccolo"* tr. it. cit., p. 129.

²⁴⁶ G. Deleuze, *Un manifesto* cit., p. 109.

²⁴⁷ *Ivi*, p. 112.

tracciare una linea di fuga o di smarcamento che spiazzi il potere maggiore, che scarti il potere che in lei e fuori di lei ne faceva un elemento di maggioranza, che non interpreti e non risolva, ma che non cessi di variare in se stessa e nelle sue alleanze, per divenire uno di coloro di cui la Storia non tiene conto²⁴⁸.

248 G. Deleuze, *Un manifesto* cit., p. 113. Bisogna ancora chiarire, qui, ciò che significa essere estromessi dalla Storia. Per comprenderlo, è necessario tornare sul concetto di 'minore' in letteratura. Ci dirà Deleuze, siamo nell'anno 1978, che un autore minore è un autore intempestivo, un autore che non appartiene al proprio tempo, un autore che, in qualche modo, sfugge alla Storia: essere minori implica una potenza di divenire, di variare, che si allontana dal sistema di potere classificatorio, stabilizzatore e normalizzatore della Storia della letteratura: «E' proprio questo, un autore minore, senz'avvenire e senza passato, ha solo un divenire, un mezzo, attraverso cui comunicare con altri tempi, con altri spazi», G. Deleuze, *Un manifesto* cit., p. 93. E' possibile dunque, per una certa letteratura, tracciare una linea di fuga che si smarchi dall'appropriazione storica, che compaia nella Storia della letteratura come una anomalia sfocata, non-identificabile, inafferrabile. Kleist, Laforgue, Villon, Masoch, Kafka non sono interpreti del loro tempo, lo sfuggono, rendendosi 'virtualmente' disponibili per un altro tempo, per un altro spazio. E' un delirio, un inciampo o una caduta, che irrompe nella Storia della letteratura e la scuote dal di dentro. A queste considerazioni fatte da Deleuze, sul minore come possibilità estromessa dalla Storia, Althusser risponde, a modo suo, da lontano: è l'Althusser del 1963. Il suo principio è radicale: «Non ci sono patologie nella storia della letteratura», così in L. Althusser, *Une conversation sur l'histoire littéraire*, in G.M. Goshgarian (éd.), *Écrits sur l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France/Humensis, 2018, pp. 31-75, tr. it. cit., p. 64. L'autore minore, in un modo o nell'altro, esiste, tutto sommato ci è dato storicamente: anche l'essere minore richiede una soglia minima di riconoscimento. Non si trae uno sconosciuto dall'oblio se non per trascinarlo nella Storia, sincronizzando con un determinato presente storico quelle qualità letterarie che l'autore, a suo tempo, aveva mancato. Si tratta di questo: parlare di Storia e di non-storia significa in fondo parlare dello stesso problema. Fare storia dell'arte, storia della letteratura, ad esempio, equivale a fare storia della non-letteratura, tentare in primo luogo una storia dell'*aborto letterario*, del fallimento assoluto, che accompagna l'assoluta riuscita, e per finire una storia del fallimento relativo, di ciò che è riuscito, ma come non-letterario. Nel farlo è necessario poi, è la terza istanza, collocare il critico in rapporto al suo oggetto storicamente determinato come fenomeno culturale e come oggetto estetico, e collocarlo in rapporto al contesto storico in cui egli, il critico, si trova a dover collocare il suo oggetto e ad esercitare il suo ruolo di critico nei confronti di quell'oggetto, su cui ha paradossalmente la possibilità di tenere un discorso non-storico: «bisogna fare una teoria della storia che dia conto della possibilità di un rapporto non storico con oggetti storici», L. Althusser, *Une conversation sur l'histoire littéraire*, tr. it. cit., p. 72. E' possibile che tra la Storia della letteratura, e i milioni di cassette che ne inghiottono i fallimenti, lampeggi effettivamente qualcosa, qualcosa appaia, che quella soglia minima di riconoscimento di cui godono i minori sia necessaria per non cadere in un fondo indifferenziato, ma non sia sufficiente per ossificarsi – come dirà Lenin in *Materialismo e empiriocriticismo* –, e «divenire un dogma nel peggior senso del termine, una cosa morta, congelata» in una formazione stabile, lasciando invece aperta una zona di metastabilità, un divenire, una riserva di potenziali sempre disponibili, sempre ancora atualizzabili. Eppure, anche questo rilievo non può cadere fuori da una teoria della storia che illumini la posizione, storicamente determinata, da cui trae voce questa stessa possibilità. Cioè detto, non possiamo fare a meno di domandarci, non è questo un altro modo per dire che, se anche la variazione deve variare, se anche la differenza deve differire, di questa variazione della variazione, di questa differenza della differenza, è possibile fare teoria? Cfr. L. Althusser, *Lenin et la philosophie*, in *Solitude de Machiavel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 103-137, p.131.

Poiché se la maggioranza rinvia a un modello di potere, storico o strutturale, o ambedue al contempo, va anche detto che *ognuno* è minoritario, potenzialmente minoritario, per quanto devii da questo modello. E la variazione continua, non è forse proprio quest'amplitudine che non cessa di superare, per eccesso o per difetto, la soglia rappresentativa del campione maggioritario? La variazione continua non è forse il divenire minoritario di ognuno, in opposizione al dato maggioritario di Nessuno?²⁴⁹

È il volto che viene cancellato dalla tela, è la coscienza dialettica che viene spinta con una tale violenza sul fondo della scena da andare in frantumi. Entrambe, volto e coscienza, l'una nell'altro, l'una riflessa dall'altro, e poi di nuovo riprese entrambe in un altro volto, in un'altra coscienza, in un altro specchio, sono prese in un campo di forze, l'assenza del quale è resa visibile solo dagli effetti che esso impone da lontano, a distanza, ai volti e alle coscienze, agli eroi e alle narrazioni, le cancellature, le incrinature che infligge loro. Senza la presenza assente di questa struttura, senza questi effetti, l'opera non è che uno specchio, lo spettatore non vede che se stesso, in una riflessività dialettica senza sorprese e senza liberazione possibile.

Se il teatro al contrario ha come oggetto quello di scuotere questa figura intangibile, di mettere in movimento l'immobile, questa immutabile sfera del mondo mitico della coscienza illusoria, allora l'opera è proprio il divenire, la produzione di una nuova coscienza nello spettatore – incompiuta, come ogni coscienza, ma mossa da questa stessa incompiutezza, questa distanza conquistata, questa *opera inesauribile della critica in atto* [corsivo nostro]. L'opera è proprio la produzione di un nuovo spettatore, questo attore che comincia quando finisce lo spettacolo, che non comincia se non per completarla, ma nella vita²⁵⁰.

Le modificazioni della pratica teatrale hanno come scopo quello di spostarne il centro, di mettere il teatro stesso in uno stato di squilibrio, in vertiginoso bilico sul proprio precipizio. La funzione del teatro, che prima era quella di denegare la voce della politica che parlava, inaudita, attraverso di lui, o, per dirlo con altre parole, di nascondendoci le forze che l'attraversavano, mentre «ci toglieva le forze e ci sviava», è ora quella di mostrarci il gioco di

²⁴⁹ G. Deleuze, *Un manifesto* cit., p. 112.

²⁵⁰ L. Althusser, *Le "Piccolo"* tr. it. cit., p. 136.

quelle forze, di farci udire la voce della politica, «il teatro o l'arte possono sorgere, con una funzione politica specifica»²⁵¹, nella costituzione di una nuova coscienza di minoranza, travagliata nella 'massa dei suoi atomi'; «nel fondo della filosofia e nel fondo del teatro, è sempre la politica che parla»²⁵², e lo spostamento di baricentro all'interno del teatro, l'instaurazione di nuove pratiche per effetto di *deplacement* o di *decalage*, consentono, quel tanto che basta, la risalita della politica dal fondo oscuro da cui non poteva distinguersi, consentono alla sua voce muta di proseguire, attraverso lo spettatore, il suo discorso silenzioso.

Di nuovo: «nel fondo della filosofia e nel fondo del teatro, è sempre la politica che parla»²⁵³.

*9. La filosofia: più una pretesa che titoli. Pretesa che produce dei bei discorsi, cioè che colloca la filosofia tra le belle arti. Un'arte, dunque. Rieccoci allo spettacolo. Questa volta alla danza, che è una caduta scongiurata*²⁵⁴.

Cosa significa adottare il punto di vista dell'irruzione della storia reale nell'ideologia²⁵⁵?
Che cosa è questa esperienza effettiva della storia?

Facciamo un passo indietro. Ciò che ci interessa mettere in luce ora, ne *Sul giovane Marx*, è tutto qui, nella definizione dell'esperienza effettiva della storia, della sua irruzione, e in quest'altra considerazione necessaria: «bisogna pur nascere un giorno, da qualche parte, e cominciare pensare e a scrivere in un mondo dato»²⁵⁶, in altre parole, «non si sceglie il proprio inizio»²⁵⁷. Questi sono dunque i due punti principali: qualcosa che fa irruzione, un'esperienza effettiva, e un mondo dato, in cui per caso si nasce, un mondo in cui qualcosa fa irruzione,

²⁵¹ G. Deleuze, *Un manifesto* cit., p. 115.

²⁵² L. Althusser, *Sur Brecht* cit., p.547.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ L. Althusser, *Philosophie et philosophie des savants*, Paris, François Maspero, 1974, tr. it. di F. Fistetti, Bari, De Donato, 1976, p. 18.

²⁵⁵ L. Althusser, «*Sur le jeune Marx*» tr. it. cit., p. 77.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 70.

²⁵⁷ *Ivi*, p. 61

qualcosa di impensato, qualcosa di inatteso. Si nasce, certo, su un piano ideologico che si è già occupato di pensare tutto²⁵⁸, di vedere tutto²⁵⁹.

Per poter prendere il potere su tutte le pratiche e le idee sociali e porle sotto il suo dominio al fine di dirne la Verità, la filosofia non le traspone nel suo pensiero rispettandone scrupolosamente la natura. Per affermare il suo potere, la Verità, la filosofia deve far subire loro una vera e propria trasformazione, anche se spesso impercettibile²⁶⁰.

Si ottiene un piano, quello ideologico, unificato, illimitato e pieno. Problematica è il nome che L. Althusser dà alla struttura coesiva che determina la posizione e la distribuzione degli elementi nel campo ideologico dominante: è il nome che dà all'essenza interna di una ideologia. Sono però i problemi e i rapporti sociali, ovvero la struttura sociale a sostenere il campo ideologico e a riflettervisi.

Se nel 1960 sono appunto i 'problemi' e i 'rapporti sociali' a sostenere il campo ideologico e a riflettervisi, non diversamente, sedici anni più tardi, sono le 'pratiche sociali' a riflettersi nelle 'idee' che gli uomini se ne fanno, detto altrimenti, «la sovrastruttura riflette la struttura nel processo di riproduzione di una formazione sociale»²⁶¹.

Non vi è pratica sociale che non si rifletta in una costellazione di idee, o meglio, non vi è pratica sociale senza che gli uomini se ne facciano una idea. È grazie a queste idee, al loro orientamento e alla loro disposizione, alla loro organizzazione in ideologie giuridiche, politiche, morali, religiose o filosofiche che gli uomini prendono coscienza del conflitto di classe: «Si può affermare in termini generali che *l'azione dell'ideologia sulle pratiche sociali* consiste nel conferire loro unità ed orientamento, in funzione di una data fase della lotta di classe»²⁶².

²⁵⁸ L. Althusser, *La transformation de la philosophie: conférence de Granada (1976)*, in *Sur la philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, 1994, pp. 165-186, tr. it. di A. Pardi, Milano, Unicopli, 2001, p. 133.

²⁵⁹ «Il filosofo è 'colui che vede tutto' per dargli un ordine, per imporre agli elementi del tutto un ordine determinato», L. Althusser, *La transformation de la philosophie* tr. it. cit., p. 136.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 133.

²⁶¹ *Ivi*, p. 139

²⁶² *Ivi*, p. 141.

Se le ideologie, nella loro azione, conferiscono unità e orientamento alle pratiche sociali, il loro insieme, il loro sistema, è sempre contraddittorio²⁶³: la filosofia, producendo un dispositivo categoriale, conferisce unità e orientamento, gerarchie e valore²⁶⁴, alle ideologie, riassorbendone tutte le contraddizioni, e così facendo agisce, in ultima istanza, sulle pratiche sociali.

La filosofia non unifica *in nessun modo* le pratiche sociali sostituendo ad esse il suo pensiero, ma le disloca e stabilisce tra loro una gerarchia interna, sottomettendo questa gerarchia ad un ordine che costituisce la vera unificazione. Detto altrimenti, il mondo pensato dalla filosofia è un mondo unificato perché disarticolato e riarticolato, è un mondo messo in ordine²⁶⁵.

La filosofia, è cristallino, disegna la problematica generale, «cioè una maniera di porre e di risolvere tutti i problemi che possono presentarsi»²⁶⁶. La problematica determina la posizione e l'ordine degli elementi ideologici in un campo ideologico dominante. Detto altrimenti, l'ordinamento e alla distribuzione degli elementi che costituiscono il campo ideologico costituiscono la problematica di questo campo, «Ciò che dà significato a ogni operazione della filosofia, non è il fatto che la filosofia domini i propri oggetti, ma che li decomponga ricomponendoli in un ordine ben strutturato internamente secondo gerarchie e valori».

Una ideologia singola, ovvero l'ideologia di un individuo, va sempre rapportata alla problematica che traccia il piano ideologico, alla struttura di gerarchie e valori che ne è la condizione di possibilità. Oppure, il senso e lo sviluppo di una singola ideologia dipende dal rapporto esistente, in questo sviluppo, tra le mutazioni della singola ideologia e le mutazioni del campo ideologico e della sua problematica.

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ *Ivi*, p. 136.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 135.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 143.

Eppure, la genesi di un'ideologia differisce da sé²⁶⁷; non porta in sé, l'ideologia, il seme del proprio germoglio. L'irruzione della storia²⁶⁸, l'esperienza effettiva della storia, questo è il motore dello sviluppo di un'ideologia, che dunque non trova spazio nell'ideologia stessa, ma la assale dall'esterno²⁶⁹: «c'è qualcosa al di fuori che non ci si aspetta»²⁷⁰. Come definire qualcosa che non ci si aspetta? Qualcosa che rifiuta di essere sottomesso alla Verità – alla filosofia –, che rifiuta di essere afferrato nella trasparenza del pensiero, opponendogli una opacità perturbante. L'inaspettato è ciò che 'resiste' ed esiste ostinatamente a dispetto della violenza filosofica²⁷¹. Il suo nome è: 'pratica'.

La pratica non è da mettere al posto della Verità per avere una filosofia inattaccabile: al contrario, è ciò che sconcerta la filosofia, è quell'altra cosa, a cui, con il nome di causa errante della materia o lotta di classe, la filosofia non è mai riuscita a venire a capo in tutta la sua storia. È l'altra cosa grazie a cui non solo si può mettere sottosopra la filosofia, ma cominciare a vedere chiaro in lei²⁷².

Bisogna ribadirlo. Non si opera nessuno svelamento, nessun ritrovamento, non si fa parlare, scuotendola, un'ideologia: non si può farle confessare il segreto della sua verità. Non si estrae, né con la forza, né con la dolcezza, una verità contenuta nell'ideologia, ma qualcosa si produce grazie a «incontri decisivi»²⁷³, e quello con la pratica è senz'altro un incontro decisivo. L'incontro con la 'pratica' chiamata con l'altro suo nome, 'lotta di classe', o 'causa

²⁶⁷ L. Althusser, «*Sur le jeune Marx*» tr. it. cit., p. 60.

²⁶⁸ «Sin dal 1960, infatti, nel saggio *Sur le jeune Marx (Questions de théorie)*, teoria e storia sono inscindibilmente connesse», P. D'Alessandro, *Darstellung e Soggettività (Saggio su Althusser)*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, p. 14.

²⁶⁹ Su come in Althusser sia la pratica analitica a offrire un modello che affermi il primato della pratica reale e materiale sulla critica teorica, e mostri come sia Marx che Freud abbiano elaborato le loro teorie, il materialismo storico e la psicoanalisi, non attraverso riflessioni astratte ma grazie a esperienze concrete, cfr. Jean Matthys, *Critique et clinique. La pratique analytique comme modèle opératoire pour l'intervention philosophique chez Althusser*, «Meta: research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy», Vol. 4, No. 1 (2014), pp. 255-276.

²⁷⁰ L. Althusser, *La transformation de la philosophie* tr. it. cit., p. 133.

²⁷¹ *Ivi*, p. 134.

²⁷² *Ivi*, p. 132.

²⁷³ L. Althusser, «*Sur le jeune Marx*» tr. it. cit., p. 70.

errante della materia', che non è se non ciò che la filosofia non può pensare, ed è, al contrario, ciò grazie a cui si può pensare la filosofia.

Bisogna pur nascere un giorno, da qualche parte, nascere in una situazione in cui il piano ideologico si costruisce pensando, sotto il giogo dell'incapacità e dell'impotenza, ciò che altrove invece si fa. Ciò significa nascere in una congiuntura in cui il piano ideologico non ha alcun rapporto concreto con i problemi che esso riflette. E così, un problema reale è deformato dall'elemento filosofico nel quale è immerso, quindi «questa posizione del problema (questa problematica) *governa* evidentemente le sue soluzioni»²⁷⁴: è il modo di porre il problema, è la questione²⁷⁵, a riflettere gli oggetti e a orientare le soluzioni, «per disporre questo ordine, la filosofia deve esprimere un dominio, e per questo deve assurgere al potere»²⁷⁶.

È nella congiuntura, in questo esercizio del potere secondo una data espressione di forze, è in questo mondo dato che si rende imperativo l'incontro con la lotta di classe per affrancarsi dalla deformazione ideologica, per cambiare, in fine, elemento²⁷⁷. Si tratta, per favorire l'incontro, di costruire un certo «senso clinico in materia storica»²⁷⁸, di prendere le distanze dal piano ideologico, e prendere le distanze significa fare un passo indietro, quando un passo avanti porterebbe a una prossimità ancora più accecante, un passo avanti, un tentativo di superamento porterebbe a un'immersione completa, forse a un annegamento. Un passo indietro, dunque, per misurare le forze che costituiscono il campo ideologico, le forze in gioco nella filosofia, nelle sue questioni che orientano i problemi dandogli un senso, «il senso della sua propria ideologia»²⁷⁹.

Ma questo ritorno all'indietro dall'ideologia verso la realtà cominciava a coincidere con la scoperta *di una realtà radicalmente nuova*, di cui Marx ed Engels non trovavano nessuna eco

²⁷⁴ L. Althusser, «*Sur le jeune Marx*» tr. it. cit., p. 75.

²⁷⁵ L. Althusser, *Philosophie et philosophie* tr. it. cit., p. 48

²⁷⁶ L. Althusser, *La transformation de la philosophie* tr. it. cit., p. 136.

²⁷⁷ L. Althusser, «*Sur le jeune Marx*» tr. it. cit., p. 72, nota 37.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 79.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 73

nei testi della 'filosofia tedesca'. Ciò che Marx scoprì così in Francia fu la classe operaia organizzata, ed Engels in Inghilterra il capitalismo sviluppato, e una lotta di classe che seguiva le sue leggi proprie, facendo a meno della filosofia e dei filosofi²⁸⁰.

Se c'è un fuori della filosofia, ciò non significa, paradossalmente, che dalla filosofia si possa uscire: ogni posizione presa sulla filosofia, è anche una posizione nella filosofia. Eppure, L. Althusser dice chiaramente che non si gioca tutto all'interno della filosofia: è una proposizione ideologica quella che vuole che il motore dell'ideologia risieda nell'ideologia stessa. Diremo allora così, che l'irruzione della lotta di classe ha come effetto un dislocamento filosofico, un cambio di terreno o di posizione, il cui indice è una riorganizzazione delle questioni interne alla filosofia, oppure, e questo è corretto per la filosofia pre-marxista, avremo la denegazione di quest'irruzione, il rammendo di questa lacerazione, la ruminazione nevrotica delle questioni, che nella ripetizione del loro gioco vanno a colmare il vuoto aperto dalla violenza della lotta di classe. In un altro momento, in altri termini, avremmo potuto dire che l'incontro con la lotta di classe «aggiusta» l'enunciazione filosofica e ne riorganizza le questioni.

10. [...] tuttavia vorrei prima avvertirti che io non attribuisco alla natura bellezza o deformità, ordine o confusione. Infatti le cose si possono dire belle o deformi, ordinate o confuse, solo rispetto alla nostra immaginazione. Pertanto, per coerenza delle parti intendo nient'altro che le leggi con cui una parte, o la natura di una parte, si accorda alle leggi, o alla natura di un'altra parte, in modo che tra loro vi sia la minima contrarietà²⁸¹.

Cominciamo da qui. Come definire una «questione»? In *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* e in *Lenin e la filosofia*, Althusser distingue tra problemi scientifici e questioni filosofiche.

Nello scritto del 1967, la filosofia è definita non come una scienza che produce la conoscenza di un oggetto (Tesi 3 e 4), ma come «intervento»²⁸²; per meglio dire, come riassume la Tesi 22, un intervento che traccia una linea di demarcazione tra l'ideologico (nelle forme dell'ideologia scientifica e teorica, e in quelle dell'ideologia spontanea della pratica degli

²⁸⁰ *Ivi*, p. 76.

²⁸¹ B. Spinoza, *Lettera a Oldenburg (20 novembre 1665)*, in A. Sangiacomo, *Spinoza. Tutte le opere*, Milano, Bompiani, 2010, pp.1987-1989.

²⁸² L. Althusser, *Philosophie et philosophie* tr. it. cit., p. 47.

scienziati), e lo scientifico: ideologico e scientifico sono, in questo contesto, non concetti scientifici ma categorie filosofiche, che la filosofia distingue al proprio interno, secondo la Tesi 13 e la Tesi 23. La filosofia opera la distinzione tra ideologico e scientifico enunciando delle Tesi (Tesi 1) che possono essere giuste o meno, ma non vere o false (Tesi 2): il vero si dice di una conoscenza, il giusto si riferisce a una pratica. «Giusto, scrive Althusser, è la nostra parola d'ordine per entrare nella filosofia»²⁸³. La giustezza va innanzitutto distinta dalla Giustizia come applicazione, da parte di un Giudice, di un Diritto 'preesistente'. La giustezza è invece il risultato di una operazione di 'aggiustamento'. Questo significa che la filosofia aggiusta le sue Tesi, ovvero modifica le sue posizioni, in base a determinati rapporti di forza tra gli elementi politici, ideologici, teorici di una congiuntura in cui è, inevitabilmente, inscritta. Allo stesso modo,

Una guerra è giusta quando è conforme ad una posizione e ad una linea giuste, nella congiuntura di un determinato rapporto di forze: come intervento pratico conforme al significato della lotta delle classi, giusta perché *aggiustata* al significato della lotta di classe²⁸⁴.

Se la filosofia è parte della congiuntura in cui interviene, possiamo dire che la filosofia non essendo separata dalla congiuntura, non può intrattenere con essa un rapporto di conoscenza. La congiuntura non è, per la filosofia, oggetto di conoscenza: vi è, tra filosofia e congiuntura, un rapporto pratico, vale a dire un «*rapporto di forze* entro un campo dominato da contraddizioni e conflitti»²⁸⁵. Vi è aggiustamento all'interno di un campo costituito da un rapporto di forze dominanti e dominate, il cui risultato è una nuova posizione con conseguente ristrutturazione del campo di intervento: la giustezza delle posizioni è il risultato del processo di aggiustamento.

Un rapporto pratico, in questo senso, non è un rapporto pragmatistico, soggettivista e volontarista²⁸⁶. La filosofia e i suoi operatori non sono dei soggetti che aggiustano il proprio

²⁸³ *Ivi*, p. 53.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 53.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 54.

²⁸⁶ Cfr. L. Althusser, *Notes sur la philosophie (1967-1968)*, in F. Matheron, *Écrits philosophiques et politiques II*, Paris, Éditions Stock/IMEC, p. 305 e anche L. Althusser, *Philosophie et philosophie* tr. it. cit., p. 55.

intervento in vista di un fine, non essendo la congiuntura esterna alla filosofia, non essendo il suo oggetto. La filosofia si trova all'interno della congiuntura su cui deve agire, così come, trovandosi all'interno della congiuntura, il dirigente politico Lenin «non fa altro che riflettere, per modificarlo, un rapporto di forze nel quale egli stesso è organicamente inserito e di cui fa parte integrante»²⁸⁷. La filosofia interviene dunque nel campo teorico, enunciando la propria posizione, tracciando la propria linea di demarcazione, la quale ha effetti pratici sui rapporti di forza delle idee nel campo. Ricordiamolo, è la Tesi 22, la linea di demarcazione tracciata dalla filosofia, l'effetto-filosofia è, nel campo del teorico, la distinzione fra ideologico e scientifico, ovvero categorie filosofiche, è la Tesi 23, tutte interne alla filosofia. Questo significa che «la filosofia interviene nella realtà producendo *in se stessa* dei risultati. Ovvero, agisce fuori di sé attraverso il risultato che produce *in se stessa*»²⁸⁸.

Si tratta allora, nell'incontro con il reale, di pensare l'impensato, di pensare l'irruzione della storia reale nell'ideologia, la pratica politica, la lotta di classe, la causa errante della materia; si tratta di operare un aggiustamento, di prendere posizione, di ristrutturare il campo teorico, di riorientare le questioni per porre problemi giusti. E' la Tesi 12:

La filosofia enuncia delle tesi, che concernono effettivamente la maggior parte dei punti sensibili dei problemi cosiddetti 'di totalità'. Ma siccome la filosofia non è scienza, né la scienza del 'tutto', non dà alcuna soluzione a questi problemi. Essa, tuttavia, interviene in tutt'altro modo: enunciando delle tesi che contribuiscono ad aprire la strada per una giusta posizione di questi stessi problemi²⁸⁹.

Si tratta di volgere nuovamente lo sguardo in avanti, a partire dall'elemento di una differente «logica dell'esperienza effettiva e dell'emergenza del reale»²⁹⁰. Alle spalle, ma non «abbandonata», piuttosto insistente, come un'ombra, la contingenza dell'inizio, un inizio, vedremo, che non ha mai fine: l'incontro con il reale che rende visibile l'invisibile, un invisibile

²⁸⁷ L. Althusser, *Philosophie et philosophie* tr. it. cit., p. 56.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 59.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 24.

²⁹⁰ L. Althusser, «*Sur le jeune Marx*» tr. it. cit., p. 77.

che è altro dalla Verità trasparente, da sempre già lì, pensata, categorizzata, perché «Nessuna grande scoperta scientifica è stata fatta senza che fosse messo in evidenza un nuovo oggetto, o un nuovo dominio, senza che apparisse un nuovo orizzonte di senso, una terra nuova, da cui fossero bandite le antiche immagini e gli antichi miti»²⁹¹.

Se possiamo dire che una scienza, presa in un processo di liberazione continua dall'ideologia, mette in evidenza un nuovo oggetto, e che «una scienza dona una conoscenza *puramente teorica* del proprio oggetto»²⁹², dobbiamo allora domandarci: di che oggetto si occupa una scienza e inoltre, di che oggetto si occupa una teoria?

Ciò che la caratterizza come teoria è ciò che rende ogni teoria tale: il fatto di avere per oggetto non un particolare oggetto reale, ma un oggetto di conoscenza (dunque un oggetto teorico); il fatto di produrre la conoscenza della *possibilità* (determinata) degli *effetti*, dunque la conoscenza degli *effetti possibili* di questo oggetto nelle sue forme reali di esistenza²⁹³.

Vi è dunque un oggetto teorico, l'oggetto di cui si occupa la teoria «regionale», l'oggetto di cui la teoria produce la conoscenza, ovvero la conoscenza degli 'effetti possibili' di questo oggetto. Nelle *Tre note sulla teoria dei discorsi*, «discorso» è la designazione teorica dell'oggetto di una «teoria regionale»: avremo un discorso ideologico, un discorso estetico, un discorso scientifico, un discorso inconscio, un discorso filosofico, ecc.

Ogni discorso, ogni oggetto teorico, è costituito da determinati elementi combinati in un determinato modo, e da una sintassi specifica, o determinate leggi, «con ciò si vuol dire che ogni tipo di discorso è definito da un *sistema di costrizioni specifiche*. Sono le costrizioni specifiche a definire il discorso»²⁹⁴. Ogni discorso, ogni oggetto teorico, definito da determinate

²⁹¹ *Ivi*, p. 80.

²⁹² L. Althusser, *Notes sur la philosophie* cit., p. 302.

²⁹³ L. Althusser, *Trois notes sur la théorie des discours*, in *Écrits sur la psychanalyse*, F. Matheron (éd.), Paris, STOCK/IMEC, 1993, tr. it. G. Piana, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1994, p. 108.

²⁹⁴ L. Althusser, *Trois notes* tr. it. cit., p. 143.

costrizioni²⁹⁵, è una macchina che funziona producendo determinati effetti²⁹⁶: l'effetto-conoscenza; l'effetto-misconoscimento/riconoscimento; l'effetto-libido. Nessun effetto trascende il discorso che lo produce, nessun effetto è esteriore alla macchina che lo produce: possiamo dire che l'effetto 'è' il discorso, che l'oggetto teorico insiste nell'effetto, e che solo l'effetto, come effetto di un oggetto teorico, esiste 'in senso forte' in una forma determinata.

L'oggetto teorico esiste nei propri effetti: ciò non significa in nessun modo riconoscere, negli effetti di cui un oggetto teorico è 'ragion sufficiente', la manifestazione di un'essenza i cui effetti sarebbero dei fenomeni. È possibile continuare a utilizzare il termine «essenza», ma allora con questo termine va indicata la macchina che funzionando produce determinati effetti ad essa immanenti: ricordiamo sempre che «L'effetto non è esteriore *al meccanismo che lo produce*»²⁹⁷.

²⁹⁵ «Contrariamente alle condizioni, che sono sempre relative a un qualcosa di esistente, di già dato e che si tratta di spiegare, fondare o legittimare, la costrizione non dà alcuna spiegazione, non fornisce alcun fondamento né legittimità. Una costrizione richiede soltanto di essere soddisfatta, ma il modo in cui viene soddisfatta resta per definizione una questione aperta. Una costrizione impone che se ne tenga conto, ma non ci dice in che modo. Riceve dunque il suo significato all'interno del processo stesso del venire all'esistenza, consentendo all'occorrenza di farne *a posteriori* la condizione per spiegare qualcosa, piuttosto che qualcos'altro», I. Stengers, *La guerre des sciences. Cosmopolitiques I*, Paris, Éditions La Découverte, 1996-97, tr. it. di F. Montanari, L. Spaziante, Roma, Luca Sossella editore, 2005, p. 56.

²⁹⁶ Ci sembra che i 'discorsi' althusseriani, intesi come 'oggetto teorico' o 'macchina', possano essere messi a confronto con determinati 'faticci', teorici o sperimentali – un concetto, quello di 'faticcio', che I. Stengers riprende da B. Latour –, per come descritti nel ciclo di saggi *Cosmopolitiche*. Prendiamo ad esempio il dispositivo teorico di S. Carnot: «La singolarità di Sadi Carnot fra gli ingegneri francesi contemporanei non riguarda tanto la scelta del problema, ma il modo in cui esso viene posto. Con lui, il ragionamento galileiano, che afferma la conservazione della causa nel suo effetto, torna a diventare *principio d'invenzione*, creatore di un oggetto che questa volta è integralmente costruito in modo da rispondere alle esigenze soddisfatte dall'oggetto galileiano. Il dispositivo inventato da Carnot è definito dalla capacità di prescrivere il modo in cui va descritto proprio come l'oggetto galileiano. Ma l'invenzione di Carnot non è di ordine sperimentale. Contrariamente alla sfera di bronzo galileiana che rotola lungo il piano inclinato, e che mostra un comportamento a partire dal quale ciò che è causa e ciò che è effetto possono identificarsi, il dispositivo ideale di Carnot è sicuramente ispirato da una macchina a vapore, ma non ne descrive affatto il funzionamento, neanche purificato. Questo dispositivo è stato inventato da capo a fondo e a priori, per permettere al suo creatore di affermare che alla 'causa' è stato qui imposto di produrre, nel suo esaurirsi, un effetto equivalente», inoltre, precisa I. Stengers, «L'obbligo che incombe a tale creazione consiste nel far sì che, senza ricorso ad alcuna trascendenza, e all'interno dello stesso lavoro di descrizione delle pratiche, in quanto 'effetto-artefatto', si trovino una posta in gioco e un problema da scoprire nello stesso momento in cui vengono prodotti, e che risulteranno, una volta generati, essere già là, 'da sempre'». La prima parte della citazione è tratta da I. Stengers, *L'Invention de la mécanique: pouvoir et raison. Cosmopolitiques II*, Paris, Éditions La Découverte, 1996-97, tr. it. di F. Montanari, L. Spaziante, Roma, Luca Sossella editore, 2005, p. 157, mentre la seconda è tratta da I. Stengers, *La guerre des sciences*, tr. it. cit., p. 71.

²⁹⁷ L. Althusser, *Trois notes* tr. it. cit., p. 143.

L'oggetto teorico, di nuovo, permette di pensare «dei sistemi funzionanti secondo meccanismi che producono certi effetti»²⁹⁸.

Un oggetto teorico è un sistema o, se vogliamo, una struttura che, funzionando secondo determinati meccanismi, distribuisce, ordina (ordine di classificazione e ordine di comparsa) e combina determinati elementi sotto determinate leggi, o sintassi.

L'oggetto teorico si ricongiunge con la «ragione sufficiente» di Spinoza²⁹⁹, l'oggetto teorico è ciò che ci permette di conoscere gli effetti attraverso la causa, una causa immanente e strutturale³⁰⁰.

Come circoscrivere ora gli oggetti reali, cioè gli oggetti, le forme determinate di esistenza di cui si occupano le pratiche?

La strutturazione di un discorso non è quella di una pratica. Non solo perché un discorso produce soltanto effetti per così dire di significazione, mentre le pratiche producono modificazioni-trasformazioni reali in oggetti esistenti, o addirittura oggetti nuovi reali (la pratica economica, la pratica politica, la pratica teorica). Questo non significa che i discorsi non possano agire efficacemente sugli oggetti reali. Possono però farlo solo

²⁹⁸ *Ivi*, p. 117.

²⁹⁹ «A partire dall'effetto, determiniamo la causa, anche solo ricorrendo ad una "finzione", come ragion sufficiente di tutte le proprietà che concepiamo che l'effetto possieda. È così che conosciamo attraverso la causa, o che la causa è meglio conosciuta dell'effetto. Il metodo cartesiano è un metodo analitico e regressivo. Il metodo spinoziano è invece un metodo riflessivo e sintetico: riflessivo poiché comprende la conoscenza dell'effetto attraverso la conoscenza della causa, e sintetico poiché produce tutte le proprietà dell'effetto a partire dalla causa conosciuta come ragion sufficiente. Abbiamo un'idea adeguata in quanto formiamo una definizione genetica della cosa di cui concepiamo chiaramente alcune proprietà, da cui dipendono almeno tutte le proprietà conosciute (ed anche quelle che non conosciamo). Si è spesso notato che il ruolo della matematica in Spinoza si limita a tale processo genetico. La causa come ragion sufficiente è quel che, una volta posto, fa in modo che anche tutte le proprietà lo siano, e, una volta tolto, lo siano anche tutte le proprietà. Definiamo il piano per mezzo del movimento della linea, il cerchio per mezzo del movimento di una linea di cui un'estremità è fissa, la sfera per mezzo del movimento di un semicerchio. Nella misura in cui la definizione della cosa esprime la causa efficiente o la genesi del definito, l'idea stessa della cosa esprime la propria causa: abbiamo fatto così dell'idea un qualcosa di adeguato», G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, tr. it. di S. Ansaldo, Macerata, Quodlibet, 1999, p. 106.

³⁰⁰ «Sebbene Deleuze non usi questa formula, è chiaro che quella che si potrebbe chiamare 'causalità espressiva' nel suo sistema ha il suo correlato nella 'causalità strutturale' di Althusser», K. Peden, *Spinoza. Contra phenomenology (French rationalism from Cavailles to Deleuze)*, Stanford, Stanford University Press, 2014, p. 310, nota 83.

mediante la loro inserzione-articolazione nelle pratiche in questione, che si servono di loro quindi come di strumenti nel proprio ‘processo di lavoro’³⁰¹.

Si traccia così una distinzione tra le «considerazioni» pratiche e gli «oggetti» teorici. Le pratiche e le loro considerazioni si occupano dunque dell’oggetto reale³⁰², di quella forma determinata d’esistenza che singolarizza l’essenza³⁰³; diversamente, la teoria di un «oggetto» teorico organizza intorno a sé degli effetti che non riguardano mai l’oggetto di *una* pratica³⁰⁴,

³⁰¹ L. Althusser, *Trois notes* tr. it. cit., p. 151.

³⁰² *Ivi*, p. 107.

³⁰³ «Queste teorie regionali sono le teorie di un *oggetto teorico* (il modo capitalistico di produzione ecc.) e non consistono nella conoscenza di oggetti *reali* (il modo capitalistico di produzione non è un oggetto reale, poiché esiste soltanto in una particolare formazione sociale storica, l’Inghilterra del XIX, la Russia del 1917, la Francia e l’Italia del 1966 ecc.). Ciò che esiste, nel senso forte dell’*esistere*, sono questi oggetti *reali* (che ora chiamo, riprendendo un concetto di Spinoza, «essenze singolari»): la conoscenza degli oggetti reali presuppone l’intervento dei concetti della teoria generale e dei concetti delle teorie regionali in questione, *più* la conoscenza (empirica) delle forme determinate d’esistenza che rendono singolari queste essenze», L. Althusser, *Trois notes* tr. it. cit., p. 104.

³⁰⁴ Questa distinzione – tra oggetto ‘teorico’ e oggetto ‘reale’ di una pratica –, ci sembra non avere luogo in I. Stengers, lì dove l’autrice fa riferimento all’‘addomesticamento’ dell’atomo – in queste pratiche non si dà infatti ‘oggetto reale’ quale punto di partenza empirico in vista di una costruzione teorica. «Grazie alla tecnica, l’atomo è diventato capace di esigere di essere descritto come dotato di questa attività [i salti quantistici]. E questa trasformazione tecnico-sintattica è duplice: essa ‘fa esistere’ l’atomo come una ‘cosa’, allo stesso titolo del fiore fuori dal laboratorio, e lo fa esistere nel suo rapporto con un ambiente che diventa inseparabile dalla sua esistenza. Il ‘fiore’ non ha mai avuto come habitat l’erbario (o la provetta in cui vengono identificati i suoi costituenti biochimici), il suo habitat ne fa questo essere di luce, d’acqua, di terra che conoscono coloro che lo coltivano. Il ‘vuoto quantistico’, le luci laser, i campi elettromagnetici calibrati con attenzione sono diventati l’habitat dell’atomo. Non appartengono più a un dispositivo che ‘attualizza’ una possibilità di misurazione, ma un ‘ambiente’ che è parte integrante del regime di esistenza dell’atomo»; l’atomo «Non impone assolutamente il modo in cui deve essere descritto, ma trasforma il laboratorio in un ‘pezzo di mondo’ in cui esiste come un fiore. Un insieme gigantesco di conoscenze e di tecniche è giunto a fornirgli i mezzi per aspirare a un’esistenza indipendente dalle nostre conoscenze e dai nostri mezzi tecnici di interrogazione», dunque «L’attualizzazione non può più ridursi al passaggio dall’indeterminato alla determinazione conoscibile, vale a dire alla registrazione di valori corrispondenti a osservabili ben definite. Essa non può più essere l’oggetto di una decisione da parte del fisico. Diviene inseparabile dalla modalità di esistenza dell’‘attore quantistico’ con il quale i nuovi laboratori imparano a entrare in relazione», I. Stengers, *Mécanique quantique: la fin du rêve. Cosmopolitiques VI*, Paris, Éditions La Découverte, 1996-97, tr. it. di M. Cumbo, Roma, Luca Sossella editore, 2005, p. 349 sgg. Eppure, ci domandiamo, non senza dubbi, Althusser non potrebbe sostenere che è questa articolazione sintattica, pensata con il concetto di habitat, articolazione teorica dei dispositivi in grado di fornire i *possibili* dell’atomo addomesticato – e che troviamo nel laboratorio concreto, e di nuovo, nell’articolazione di ‘vuoto quantistico’, luci laser, campi elettromagnetici –, è questo habitat, ovvero questa sintassi, ad essere un vero e proprio oggetto ‘teorico’ di cui l’atomo catturato non è che un effetto?

«ma tutta una serie di oggetti reali, nella misura in cui è la teoria di un oggetto teorico e non di un oggetto reale»³⁰⁵, così si può dire che «Ogni teoria supera [...] l'oggetto reale che costituisce il 'punto di partenza' empirico a partire dal quale storicamente la teoria si costituisce [...] per produrre il proprio oggetto teorico e la sua conoscenza»³⁰⁶. Una teoria esiste nella misura in cui produce un oggetto teorico e fornisce la conoscenza degli effetti possibili di tale oggetto, e quando viene fondata, assume la forma di una teoria regionale che «dipende di diritto da una teoria generale *assente*»³⁰⁷.

L'unica prova che si può dare della scientificità di una teoria regionale consiste nell'esibire l'articolazione differenziale che colloca tale teoria nel campo articolato degli oggetti teorici esistenti. Solo la teoria generale può assicurare questa finzione, pensando l'oggetto della teoria [*regionale*] nel suo rapporto articolato con gli altri oggetti, il cui sistema costituisce il campo dell'oggettività scientifica esistente³⁰⁸

In assenza di una teoria generale, una teoria regionale (1) tenta di definire, invano, il proprio oggetto teorico, differenziandolo da oggetti teorici di altre teorie; (2) la sua incapacità, in mancanza di una teoria generale, di definire differenzialmente il proprio oggetto teorico, rischia di farla precipitare in uno stato di confusione con altre teorie regionali, o di mettere in crisi il suo stesso statuto di 'teoria', e di farla scivolare nell'empirismo. Tutto ciò ha ricadute sul piano tecnico e pratico in merito alla divisione delle competenze e al rapporto con altre pratiche: «La teoria regionale, nonostante gli effetti e le minacce di cui si è detto, può rimanere quasi intatta, anche in assenza di una teoria generale, la cui necessità di diritto si fa tuttavia sentire nella sua stessa assenza»³⁰⁹.

L'oggetto reale può essere pensato sempre e solo come effetto, l'oggetto teorico come «ragion sufficiente», o come causa strutturale: «Quest'ultima è la conoscenza dei *possibili* di

³⁰⁵ L. Althusser, *Trois notes* tr. it. cit., p. 139.

³⁰⁶ *Ivi*, p. 108.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ *Ivi*, p. 10.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 109.

tale oggetto, e delle forme d'esistenza nelle quali questi determinati possibili si realizzano, ovvero esistono come oggetti reali»³¹⁰.

In questo senso l'oggetto teorico è una molteplicità, e in questo senso, ancora, un oggetto teorico esiste solo nei suoi effetti.

Non diversamente, l'oggetto di una teoria generale, rapportandosi alle diverse teorie regionali, esiste solo nei suoi effetti. Una teoria generale ha come effetto la formazione di un oggetto teorico, che altro non è se non l'articolazione degli oggetti teorici delle teorie regionali: il campo dell'oggettività scientifica esistente.

La comparsa di qualsiasi teoria generale ha normalmente questo effetto: essa rettifica-riclassifica i concetti delle teorie regionali, confrontando quelli di una teoria regionale che si tratta di far progredire con quelli di un'altra, non solo nella teoria da rettificare e su cui agire, ma anche in quella che rettifica e che si fa lavorare³¹¹.

In vista di una definizione della teoria generale, ricordiamo che non esiste un discorso puro, ma ciascun discorso si articola sull'altro, e che la teoria generale permette proprio di pensare e l'esistenza dei discorsi, e questa loro articolazione. Ma dobbiamo tenere fermo che una teoria generale non si distingue da un'altra teoria generale come un genere si distingue da un altro, e una teoria regionale non si distingue da un'altra come una specie si distingue da un'altra. Qui dobbiamo seguire un'altra linea, che da Duns Scoto arriva a Spinoza: quella tra teorie generali è infatti una distinzione formale, dunque una distinzione sì reale, ma non numerica.

La distinzione formale è certamente una distinzione reale, dal momento che esprime i diversi strati di realtà che formano o costituiscono un ente, ed è per questo che si dice *formalis a parte rei* o *actualis ex natura rei*. Ma si tratta di una distinzione reale ridotta ai minimi termini, poiché le due quiddità realmente distinte si coordinano e compongono un unico ente³¹².

³¹⁰ *Ivi*, p. 108.

³¹¹ L. Althusser, *Trois notes* tr. it. cit., p. 114.

³¹² G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., p. 47.

Quella che per Duns Scoto era una distinzione formale, per B. Spinoza è una distinzione reale, «la distinzione formale è, a tutti gli effetti, una distinzione reale»³¹³. Gli attributi della sostanza sono infatti formalmente distinti, ma alla distinzione degli attributi non fa seguito una divisione dell'essere. B. Spinoza gioca contro Aristotele: «la sostanza non è un genere, e gli attributi non sono differenze specifiche»³¹⁴. Dal punto di vista quantitativo, vi è un'unica sostanza, così come è unica dal punto di vista ontologico, e gli attributi sono distinti nella forma, ma ontologicamente uno.

Come un oggetto teorico è la causa strutturale, la macchina costrittiva che, articolando i propri elementi, produce gli effetti che pensa, così una teoria generale è una macchina che produce degli effetti articolando differenzialmente gli oggetti teorici di differenti teorie regionali. Allo stesso modo una teoria regionale può dipendere dall'articolazione di più teorie generali.

Di nuovo, è per questo che L. Althusser può far giocare la causalità strutturale di Spinoza, l'articolazione differenziale degli attributi, contro la generalità di Aristotele, con la sua logica della sussunzione, in cui una teoria generale comprenderebbe nella sua estensione una teoria regionale, e in cui una teoria regionale non sarebbe che la specificazione di una teoria generale.

Per esprimersi diversamente, se non pensiamo la possibilità dell'articolazione tra TG, ci fermiamo al *parallelismo degli attributi* e a quella che è una sua costante tentazione, la *confusione* degli attributi. Il parallelismo degli attributi in Spinoza è moderato e corretto dal concetto di sostanza: i differenti attributi sono gli attributi *di una sola e medesima sostanza*. Il concetto di *sostanza* permette di concepire l'articolazione degli attributi [...]. La *distinzione* degli attributi è possibile solo a condizione che si articolino tra di loro³¹⁵.

Qui L. Althusser intende dire che la sostanza produce simultaneamente in tutti gli attributi, e ciò che viene prodotto negli attributi, i modi, è prodotto in parallelo. E dal momento che gli attributi sono attributi di una sola sostanza, i modi che sono prodotti in

³¹³ *Ivi*, p. 49.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ L. Althusser, *Trois notes* tr. it. cit., p. 137.

ciascun attributo, in quanto modi di un attributo, danno luogo a una sola modificazione della sostanza. La corrispondenza tra modi di diversi attributi non implica una causalità degli attributi gli uni sugli altri, ma poiché appunto gli attributi sono gli infiniti attributi di una sostanza ontologicamente una, i modi prodotti negli attributi sono gli infiniti modi di una modificazione ontologicamente una di quell'unica sostanza.

E' possibile affermare allora, a proposito della triade di *Notes Sur la philosophie*, che *coupure* epistemologica, 'revolution' ideologico-sociale e 'rupture' filosofica come modi dello scientifico, dell'ideologico e del filosofico seguono la medesima logica delle *Tre Note*. In quanto modi di differenti attributi, sono la modificazione ontologicamente una dell'unica sostanza, effetti di una causalità strutturale.

Da qui discende che il filosofico, lo scientifico e l'ideologico hanno ciascuno la propria modalità autonoma di intervento nella congiuntura di cui sono elementi.

La filosofia interviene nella congiuntura pensando la 'totalità', vedi Tesi 12³¹⁶, delle differenti pratiche umane nei loro rapporti, e pensandole produce il suo duplice effetto: (1) distinzione dello scientifico e dell'ideologico al livello della pratica scientifica; (2) riorganizzazione delle forze del campo teorico nella lotta ideologica al livello della pratica politica.

Per non cadere in confusione, dobbiamo tenere fermo che l'effetto-filosofia, in quanto modo del filosofico, si produce del tutto internamente al filosofico: la filosofia interviene nella pratica politica e nella pratica scientifica, ma lo fa come modo del filosofico, senza uscire «*de chez elles*»³¹⁷, non diversamente, ribadiamolo, la distinzione tra le categorie di scientifico e di ideologico, è tutta interne alla filosofia.

Se la *coupure* è un fatto dello scientifico, un fatto della storia della scienza; la 'revolution' è un fatto ideologico, e rappresenta un fatto politico-sociale (lotta di classe) o meglio, è 'secreto' da una pratica, la pratica politica; la 'rupture' è un fatto del filosofico: tutte e tre sono effetto di una modificazione strutturale, e non esistono al di fuori di questa modificazione, in questo senso, «*pas de coupure sans rupture*»³¹⁸, sebbene i tempi di comparsa dell'effetto filosofia non

³¹⁶ L. Althusser, *Philosophie et philosophie* tr. it. cit., p. 24.

³¹⁷ L. Althusser, *Notes sur la philosophie* cit., p. 305.

³¹⁸ *Ivi*, pp. 309-310.

siano stabiliti in anticipo³¹⁹, e la ‘rupture’ può precedere³²⁰, seguire o essere contemporanea della ‘coupure’ epistemologica³²¹, ma segue necessariamente, per quanto diremo ora, una ‘revolution’.

L. Althusser dice infatti una cosa molto importante, che fa perno sul polo d’attrazione attorno a cui ruotano il saggio sul *Giovane Marx* e la *Conferenza di Granada*: la filosofia è ‘surdeterminata’ in ultima istanza dalle ‘rivoluzioni’ ideologiche della lotta di classe, e dallo scientifico solo in seconda istanza. È dunque la lotta di classe che determina, in ultima istanza, la dominante nella filosofia. Detto altrimenti, è l’irruzione della lotta di classe, e la sua denegazione, che determinando le coordinate delle questioni filosofiche orienta i problemi scientifici in termini di ‘valore’³²².

Registrando al suo interno il fatto della ‘coupure’, la filosofia produce una ‘rupture’ nel campo teorico tra scienze e filosofia da un lato, e ideologie dall’altro e registrando la ‘coupure’ come ‘rupture’ la rigioca nel campo delle ‘revolution’.

Su questo punto, Althusser traccia una nuova linea di demarcazione, che corre tra una filosofia classica, pre-marxista, ovvero il Teorico «comme existence de la rupture, dans sa dénégation même»³²³, una filosofia che ricuce, o rammenda le distanze prese, che nega i vuoti e le differenze, e la filosofia marxista, il materialismo dialettico, che

Non soverte la sua funzione di rottura [*rupture*] in una negazione di questa funzione, in una ‘riconciliazione’ superiore sotto gli ‘interessi’ ideologici dominanti di Dio, del Bene, dell’Arte, ecc. essa ‘gioca’ il ‘gioco’, senza barare. Sa di essere una rottura [*rupture*], un

³¹⁹ La tesi del ritardo della filosofia sulla scienza, ricordiamo la seconda inferenza di *Lenin e la filosofia*, ovvero «la filosofia non esiste che nel suo ritardo sulla provocazione scientifica», è ritenuta inadeguata nelle *Notes sur la philosophie*: «cette thèse sur le ‘retard’ n’est plus tenable» perché «Il faut autre chose pour que se produise la nouvelle philosophie: il faut le relais des ‘révolutions’ idéologiques, issues des expériences de la pratique politique», L. Althusser, *Notes sur la philosophie* cit., pp. 318-319

³²⁰ «Siamo senza dubbio nella situazione in cui ‘lo sviluppo della filosofia marxista’ guida gli eventi scientifici nel materialismo storico, dunque in cui lo sviluppo della filosofia (rupture) guida delle «coupures» (nelle diverse scienze sociali e scienze umane)», L. Althusser, *Notes sur la philosophie* cit., p. 310.

³²¹ L. Althusser, *Notes sur la philosophie* cit., p. 310.

³²² *Ivi*, p. 308.

³²³ *Ivi*, p. 311.

intervento nella congiuntura rivoluzione/taglio [*révolutions/coupure*], e di essere parte di questa congiuntura³²⁴.

La ‘rupture’ dunque, la differenza tra scienza e ideologia, è il prodotto del filosofico. La filosofia come ‘rupture’ è questa differenza, e compare nella congiuntura come parte costitutiva della realtà di questa differenza, e come teoria di questa differenza. La filosofia, come pensiero della congiuntura, come pensiero del rapporto tra ‘coupure’ e ‘revolution’, interviene nella congiuntura che pensa proprio come pensiero della congiuntura, come ‘rupture’.

Se la ‘rupture’, ovvero la filosofia, è uno strumento della pratica politica, se la filosofia deve agire sul campo ideologico, essere parte della lotta di classe ideologica, essa, la filosofia, deve sapersi collocare precisamente nel campo congiunturale nel quale interviene. Da qui, l’esigenza di una topica³²⁵.

Ora, una topica è una *mise en place*, non solamente una designazione di luoghi in un campo teorico, ma una designazione di *rapporti di forza* in funzione dell’efficacia attribuita a ciascuna forza in funzione del proprio luogo. Ogni ‘mise en place’ è, *inmanzitutto*, una *mise en rapport de force*³²⁶.

Ripensiamo al lavoro su Cremonini³²⁷, alle osservazioni sui volti deformati dal gioco della struttura, ai volti senza soggetto né anima, alle loro deformazioni come tracce dell’azione di un campo³²⁸ causale assente, non-rappresentabile. Se questi volti deformati mostravano, tra il ’64 e il ’66, l’invisibile di un campo assente, vediamo come, nel ’67, in *Filosofia e filosofia*

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ Una topica che, concepita attraverso la dinamica dei rapporti di forza, perde però parte della sua staticità per orientarsi già verso una topologia, uno studio delle deformazioni e trasformazioni dello spazio, dunque un spazio ‘attivo’, per come sarà definito in *Machiavelli e noi*, «Il testo di Machiavelli delinea uno spazio topologico e fissa il luogo, il topos che deve occupare in questo spazio per diventare attivo, perché il suo testo sia un atto politico, un elemento della trasformazione pratica di questo spazio», L. Althusser, *Machiavel et nous (1972-1986)*, in F. Matheron, *Écrits philosophiques et politiques II*, Paris, Édition STOCK/IMEC, 1997, tr. it. di M.T. Ricci, Roma, Manifestolibri, 1999, p. 46.

³²⁶ *Ivi*, p. 314.

³²⁷ L. Althusser, *Cremonini* cit., p. 583.

³²⁸ L. Althusser, *Sur la genèse* tr. it. cit., p. 80.

*spontanea degli scienziati*³²⁹, l'attenzione si sposta, con l'esigenza di una topica che guarda a una topologia, sui rapporti di forza che danno luogo a un campo. Non dimentichiamo che *Lenin e la filosofia*, in cui il gioco delle forze diventa di importanza capitale, è dell'anno seguente, il 1968. Vorremmo anticipare qui una sorta di 'analogia di proporzionalità', per quanto concerne lo sviluppo del concetto di 'forza' nell'incontro tra Althusser e Lenin: Lenin sta ad Althusser come Nietzsche sta a Deleuze, vedremo in seguito come e sotto quali aspetti.

Gli effetti di una topica in filosofia sono presi in considerazione nella *Proposizione IV* di *Notes sur la philosophie* in cui si stabilisce che «Ogni filosofia si dispiega in uno spazio teorico chiuso, che essa dispone sotto la forma di una *topica*»³³⁰. Sono tre le operazioni filosofiche fondamentali³³¹, «contemporanee, indissolubili, e organicamente legate»³³², il cui effetto è disporre lo spazio teorico in una topica: (1) l'operazione di distinzione-discriminazione-differenziazione; (2) l'operazione di gerarchizzazione; (3) l'operazione di auto-posizionamento della filosofia nello spazio topico.

L'operazione di differenziazione avviene per suddivisione dello spazio, con la creazione di zone di pertinenza e di confini all'interno dei quali distinguere esseri e conoscenze; ogni luogo è gerarchicamente distinto dall'altro, e ogni posizione manifesta rapporti di subordinazione o dominanza all'interno di uno spazio topico tridimensionale; la filosofia solitamente tiene per sé il posto più alto, il luogo dal quale esercitare il potere.

Arriviamo ora alla *Proposizione V*, che recita: «Le tre operazioni descritte qui sopra, i cui effetti sono direttamente osservabili nel dominio dei testi filosofici, sono intelligibili come

³²⁹ L. Althusser, *Philosophie et philosophie des savantes*, Paris, Librairie François Maspero, 1974, tr. it. F. Fistetti, Bari, De Donato editore, 1976, p. 54.

³³⁰ L. Althusser, *Notes sur la philosophie* cit., p. 334.

³³¹ Ricordiamo che nella *Conferenza di Granada* la filosofia pre-marxista deve conquistare una posizione di potere al fine di unificare, *ravauder* nel proprio campo teorico le idee, secrete dalle pratiche, che essa riflette: per unificarle deve prima (1) dislocarle, poi (2) gerarchizzarle, infine (3) ordinarle attraverso il suo sistema di categorie.

³³² L. Althusser, *Notes sur la philosophie* cit., p. 336.

altrettanti effetti-filosofia, prodotti da ciò che chiamiamo (provvisoriamente, serve di meglio³³³) l'*inconscio filosofico*»³³⁴.

La filosofia differenzia, gerarchizza, e prende il potere, sono questi gli effetti di un inconscio filosofico, e l'analogia con l'inconscio analitico porta Althusser a porre una Tesi tricefala: (1) la filosofia non ha storia; (2) la filosofia è 'eterna'; (3) in filosofia non succede 'niente'.

Per essere compreso, l'effetto-filosofia deve, *à la Spinoza*, essere inteso attraverso la causa che lo produce, e la causa di quest'effetto, che insiste e si ripete, è una causa 'eterna' e strutturale, questo il nocciolo della *Proposizione VI*. Ciò significa che l'effetto-filosofia si produce grazie al gioco di diverse istanze: le scienze, tanto per cominciare, le ideologie, la politica e l'inconscio filosofico: quest'ultimo esiste solo nel gioco strutturale delle suddette istanze.

L'inconscio (ci atteniamo a questa denominazione che, per Althusser, resta provvisoria) è, innanzitutto, un oggetto teorico e fornisce, in quanto oggetto teorico, la teoria di tutti i suoi possibili effetti. Una teoria, lo ribadiamo, produce il proprio oggetto teorico 'e' la sua conoscenza: «La conoscenza dei *possibili* di tale oggetto, e delle forme d'esistenza nelle quali questi determinati oggetti possibili si realizzano, ovvero esistono come oggetti *reali*»³³⁵. Ciò che rende un disciplina, di diritto, una scienza³³⁶, è (1) la produzione di un oggetto teorico che le permetta di farla finita con la teoria empirista dell'oggetto, di «rompere con l'oggetto 'reale', sia esso sensibile, storico o empirico – per costruire un oggetto 'teorico' distinto»³³⁷, ed è (2) la capacità di definire differenzialmente il proprio oggetto teorico nel rapporto articolato con altri oggetti teorici.

³³³ Cfr., L. Althusser, *Trois notes* tr. it. cit., p. 123: «Per prima cosa vorrei fare un'osservazione circa la denominazione stessa d'*inconscio*, – un giorno bisognerà rettificarla. [...] Nella denominazione d'*inconscio* è ancora presente ciò di cui ci si è dovuti disfare, ciò di fronte a cui è stato necessario prendere le distanze, scavare una distanza».

³³⁴ L. Althusser, *Notes sur la philosophie* cit., p. 336.

³³⁵ L. Althusser, *Trois notes* tr. it. cit., p. 108.

³³⁶ Cfr. Lettera di Althusser a Deleuze (datata 29 febbraio 1968), in T. Stolze, *Deleuze and Althusser: flirting with structuralism*, «Rethinking marxism», Vol. 10, No. 3 (1998), pp. 51-63.

³³⁷ T. Stolze, *Deleuze and Althusser: Flirting* cit., p. 56.

In quanto oggetto teorico, l'inconscio esiste nei suoi effetti, ovvero nei meccanismi che funzionano producendo questi effetti. In quanto oggetto teorico, l'inconscio è irriducibile a un'essenza, è invece definibile come un sistema composto da elementi determinati, 'fantasmi primari', articolati da meccanismi determinati, secondo leggi determinate.

La tesi sull'inconscio³³⁸ presentata da Althusser nelle *Tre note sulla teoria dei discorsi* recita: «l'interpellazione degli individui umani in quanto soggetti ideologici produce in loro un effetto specifico, l'effetto inconscio, che gli permette di assumere la funzione di soggetti ideologici»³³⁹.

Il fatto che l'interpellazione produca, o dia luogo, a un effetto inconscio non significa che l'inconscio sia generato dall'interpellazione, o che nell'interpellazione l'inconscio trovi la sua origine: su questo punto Althusser è molto chiaro. L'effetto inconscio fa riferimento a una struttura autonoma, ed è questa struttura autonoma ad articolarsi differenzialmente³⁴⁰ sulla struttura dell'ideologico.

Se l'inconscio si articola sull'ideologico, non si può dire che si articoli 'solo' sull'ideologico, esso si articola anche su altre strutture, come lo scientifico, o l'estetico, restando quella con l'ideologico la sua articolazione prima³⁴¹. Anche la comunicazione tra inconsci, o l'articolazione di un inconscio su un'altro, gli effetti di *transfert*³⁴², avvengono tramite «gli effetti dell'inconscio nell'ideologico»³⁴³.

³³⁸ Sui concetti di inconscio, interpellazione e ideologia, cfr. V. Morfino, *L'Articolazione Dell'Ideologico e Dell'Inconscio in Althusser*, «Quaderni Materialisti», 10 (2011), pp. 31–43.

³³⁹ L. Althusser, *Trois notes* tr. it. cit., p. 126.

³⁴⁰ «Ogni definizione è differenziale, si può definire un oggetto A solo mediante la sua differenza con un oggetto B. Tuttavia l'oggetto B non può essere un oggetto arbitrario rispetto all'oggetto A. Deve essere il suo altro, il suo 'vicino', più precisamente l'oggetto sul quale A è articolato per definizione, quello la cui articolazione con A comanda la comprensione delle articolazioni di A con altri oggetti, C, D ecc.», L. Althusser, *Trois notes* tr. it. cit., p. 145.

³⁴¹ «L'articolazione prima del discorso inconscio (o quella che potremmo chiamare la sua articolazione essenziale) è l'articolazione sul discorso ideologico, la quale non consiste affatto in 'rappresentazioni' verbali. Se si ammette questa tesi, si può allora intendere l'articolazione del discorso inconscio sul discorso scientifico (il rapporto dell'inconscio di Marx o di Cauchy con la loro opera scientifica), o sul discorso estetico (Leonardo...) come un'articolazione seconda, che passa cioè attraverso l'articolazione del discorso inconscio su una qualsiasi sequenza del discorso ideologico», L. Althusser, *Trois notes* tr. it. cit., p. 146.

³⁴² L. Althusser, *Trois notes* tr. it. cit., p. 131.

³⁴³ *Ivi*, p. 128.

Per comprendere il funzionamento e la modalità di articolazione dell'inconscio sull'ideologico, Althusser impone la distinzione, una distinzione che va intesa come distinzione formale/reale, tra (1) gli effetti dell'inconscio e (2) il meccanismo che produce questi effetti, ed afferma, la metafora è celebre, che quest'ultimo è un meccanismo che 'funziona' a ideologia, così come un motore «funziona a benzina»³⁴⁴.

L'inconscio funziona, ovvero 'ripete' i suoi effetti, in 'situazioni' determinate, detto diversamente i sintomi dell'inconscio esistono, si realizzano in specifiche 'situazioni', informano certe 'situazioni': ora, una 'situazione' è una formazione o un 'effetto' dell'ideologico «nella forma dell'interpellazione accolta»³⁴⁵, ovvero il vissuto di un soggetto che tiene un discorso, composto da significanti ideologici e dai loro rapporti, e lo tiene di fronte a un Soggetto che questo discorso è incaricato di soppesare, di validare o invalidare.

Perché insistere tanto sulla determinazione delle 'situazioni': 'certe' situazioni, 'specifiche' situazioni? Perché l'inconscio non 'fa presa' in ogni 'situazione'.

L'articolazione dell'inconscio sull'ideologico è sempre selettiva-costitutiva, sottoposta a costrizioni che sono definite dal tipo di inconscio con cui si ha a che fare. [...] Le formazioni ideologiche nelle quali «fanno presa» le formazioni di un determinato inconscio costituiscono la «materia» (pure lei informata) nella quale fanno presa alcune formazioni tipiche di tale inconscio³⁴⁶.

*11. Non dimenticare mai la lotta di classe*³⁴⁷.

Veniamo ora agli effetti dell'inconscio, il primo punto, come abbiamo visto, della distinzione formale tracciata da Althusser tra effetti e meccanismi che li producono: si tratta della produzione dell'effetto libido. L'ipotesi di Althusser, lo abbiamo ricordato più volte, è che concepire l'inconscio come un discorso specifico, uno specifico oggetto teorico, implica che le sue leggi formali di funzionamento, detto altrimenti le sue costrizioni, non siano distinte dal

³⁴⁴ *Ibidem*.

³⁴⁵ *Ivi*, p. 129.

³⁴⁶ *Ivi*, p. 130.

³⁴⁷ Mao Tse-tung, 1962.

loro contenuto, in altre parole significa affermare che l'effetto è immanente, o insiste nella macchina che lo produce: l'effetto è la macchina. Le costrizioni che definiscono il discorso dell'inconscio sono l'esistenza stessa dei suoi effetti: «Le *costrizioni* caratteristiche del discorso inconscio, lungi dall'essere leggi formali esteriori a *quanto* funziona in base a loro, sono al contrario la forma stessa di esistenza di *ciò* che esiste nella forma del discorso inconscio»³⁴⁸.

Questo permette ad Althusser di dire – dovremo ricordarlo di nuovo, in seguito –, che «le costrizioni che definiscono il discorso/inconscio fanno in modo che esso funzioni producendo l'*effetto libido*»³⁴⁹, e la 'libido' è, nelle parole di Althusser, «*faim d'avoir faim*»³⁵⁰. Arlecchino 'ha' fame di aver fame, o meglio, la fame di aver fame 'è' Arlecchino. Arlecchino, dotato di una vitalità che porta con sé una «prodigieuse charge symbolique de nature sexuelle»³⁵¹: i suoi movimenti dall'agilità forsennata, gesti inseguiti, azzardati, freneticamente affastellati in uno «straordinario equilibrio nato da tutti i suoi squilibri»³⁵² gli conferiscono un corpo diverso da quello di tutti gli altri, che si differenzia da quello fisico, un corpo che è da tutte le parti e da nessuna: «questo corpo *non è un corpo*, ma 'funziona' simbolicamente come sesso [...]: è un sesso che ha fame»³⁵³. La vitalità di Arlecchino non si esprime così solo nel suo corpo fisico, nella sua fame empirica, nella golosità violenta e insistente che non vuole abbandonare la scena,

Gli attributi di questo *corpo estraneo* (gli altri non hanno affatto lo stesso corpo) sono quelli che definiscono la funzione simbolica del 'fallo' nel gioco regolato di scambi tra i

³⁴⁸ L. Althusser, *Trois notes* tr. it. cit., p. 142.

³⁴⁹ *Ivi*, p. 143.

³⁵⁰ «La 'vitalità' di Arlecchino non è solamente quella di un uomo che ha fame. E' quella di un uomo che ha fame d'aver fame, è, per usare le parole di Freud, quella della 'libido'», L. Althusser, *Lettre à Paolo Grassi*, in *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, F. Matheron (éd.), Paris, STOCK/IMEC, 1995-1997, pp. 535-539, p. 537.

³⁵¹ L. Althusser, *Lettre à Paolo* cit., p. 536.

³⁵² *Ivi*, p. 537.

³⁵³ *Ibidem*.

personaggi, attraverso la figurazione stessa della sua ‘forma’. [...] E non è per caso che Arlecchino è il centro della *pièce* e allo stesso tempo è sfuggente³⁵⁴.

Arlecchino non è mai al suo posto, e la sua ‘agilità forsennata’ è la straordinaria agilità di un oggetto sfuggente, che non smette di circolare tra serie divergenti per le quali funziona da paradossale punto di convergenza, quello che Deleuze chiama «Oggetto = x», la casella vuota che egli definisce in *Come riconoscere lo strutturalismo*³⁵⁵ indicandola come «sesto criterio» di riconoscimento, che interviene nel sistema simbolico, distribuisce le serie, le fa comunicare, le sposta.

La natura di questo oggetto è specificata da Lacan: è sempre spostato in relazione a se stesso. La sua proprietà peculiare è di non essere dove lo si cerca, e al contrario, di essere trovato dove non è. Si direbbe che «manca al suo posto» [*il manque à sa place*] (e, con ciò, non è qualcosa di reale); inoltre, non coincide con la sua stessa somiglianza (e, con ciò, non è un’immagine); e non coincide con la sua stessa identità (e, con ciò, non è un concetto)³⁵⁶.

³⁵⁴ *Ivi*, pp. 537-538.

³⁵⁵ Sul carteggio tra Althusser e Deleuze a proposito della trascrizione di un intervento di Deleuze sullo strutturalismo tenutosi il 6 dicembre del 1967, e che fornirà la base per quello che diventerà, nel 1973, l’articolo «*A quoi reconnaît-on le structuralisme?*», vedi T. Stolze, *Deleuze and Althusser: Flirting* cit.; sul rapporto di Althusser con lo strutturalismo vedi almeno W. Montag, *Althusser and His Contemporaries: Philosophy’s Perpetual War*, Durham, Duke University Press, 2013; sul rapporto tra Althusser (e l’althusserismo) e lo strutturalismo di Lévi-Struss vedi E. de Ípola, *Althusser, l’adieu infini*, tr. fr. M. Bardet, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

³⁵⁶ G. Deleuze, *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, in *L’île déserte (textes et entretiens 1953-1974)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002, pp. 238-269, p. 260.

L'oggetto = x è l'elemento differenziale della differenza stessa³⁵⁷. Mai presente a se stesso, sempre in movimento, è l'Arlecchino³⁵⁸ della struttura, *jamais à sa place*³⁵⁹, che, agilissimo, saltando per ogni dove, «questa ubiquità che lo fa emergere dal sipario, tra le gambe dei suoi padroni, che lo pone ovunque dove non dovrebbe essere»³⁶⁰, distribuisce i ruoli agli elementi, a seconda della relazione assoluta che questi, in ciascun dato momento, hanno con lui, ed è questa relazione che consente agli elementi, dotati di un ruolo, di avere relazioni reciproche e relative³⁶¹: senza Arlecchino, la scena sarebbe vuota, non vi sarebbero ruoli, non vi sarebbe 'vita', eppure nessuno riesce ad afferrarlo: egli è un enigma.

³⁵⁷ Cfr. anche G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 167 sgg.

³⁵⁸ Nel febbraio del 1968 Deleuze invia ad Althusser una copia della bozza del suo saggio sullo strutturalismo, frutto di una trascrizione del discorso tenuto il 6 dicembre del 1967. Così Althusser nella sua lettera a Deleuze del 29 febbraio 1968, in risposta e commento al saggio. «Everything concerning the object x (value) in particular has profoundly struck and enlightened me (everything concerning it and everything due to it)», in T. Stolze, *Deleuze and Althusser: Flirting* cit.; ricordiamo che la redazione della *Lettre à Paolo Grassi* risale al 6 marzo del 1968, a meno di un mese da questo – a nostro avviso –, interessante rilievo.

³⁵⁹ L. Althusser, *Lettre à Paolo* cit., p. 538.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 537.

³⁶¹ L'oggetto = x interviene anche nella determinazione della casella vuota di una struttura economica, nell'analisi dello scambio di merci. L'oggetto = x «consiste in "qualcosa" che non è riducibile né ai termini dello scambio, né alla relazione di scambio stessa, ma che forma un terzo termine eminentemente simbolico in perpetuo spostamento, e in funzione del quale verranno definite le variazioni relazionali. Tale è il valore come espressione di un "lavoro *generalizzato*", al di là di ogni qualità empiricamente osservabile, un luogo della questione che percorre o attraversa l'economia come struttura», così G. Deleuze a pagina 188 di *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, rimandando in nota al saggio di P. Macherey, *A propos du processus d'exposition du «Capital»*, dove si afferma che, se il valore di scambio si ha solo nel rapporto tra due merci, «due merci» sarà allora il suo oggetto minimo. Ma non sono le «due merci», che formano gli elementi di un rapporto immediato, empirico, né questo stesso rapporto, che ci permettono di produrre il concetto di valore: occorre invece trovare ciò che differisce da entrambi – e le merci, e il loro rapporto –, poiché «il rapporto di scambio è forma d'apparizione del valore solo nella misura in cui il valore non vi compare». Se il valore non è né nei termini dello scambio né nel loro rapporto, bisogna dire dunque che il valore va collocato in un terzo luogo: «i due oggetti sono dunque uguali ad un terzo che, di per sé, non è né l'uno né l'altro. Ciascuno dei due deve, in quanto valore di scambio, essere riducibile al terzo, indipendentemente dall'altro», e dunque «I valori di scambio delle merci devono essere ricondotti a qualcosa che sia loro comune e di cui rappresentino un di più o un di meno». Si tratta di costruire un «x» che «non può essere un contenuto comune a due oggetti, a meno di essere al contempo in ciascun oggetto; ora, è indipendente dall'oggetto che lo sostiene, esiste indipendentemente, 'di per sé'. Non è nemmeno tra i due come un altro oggetto dello stesso genere (è questa l'illusione di Aristotele); è un oggetto di *altra natura*: un concetto», così P. Macherey in *A propos du processus d'exposition du «Capital» (Le Travail des concepts)*, in *Lire «le Capital»*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 201-244, tr. it. di D. Contadini, Milano, Mimesis Edizioni, 2006, p. 153.

Non lo si può cogliere perché è al centro della *pièce*, ma *non è mai al suo posto*, non è mai al ‘centro’ fisico della *pièce*, perché questo centro non ha posto su alcuna scena al mondo. E non è senza dubbio per caso che egli serve ‘due padroni’, un uomo e una donna: poiché senza di lui non vi sarebbero *né uomo né donna*³⁶².

Arlecchino, come il ‘fallo’ lacaniano, ‘fallo’ simbolico, né organo né immagine, non determina empiricamente un sesso specifico, ma è l’oggetto = x che distribuisce uomini e donne in determinati luoghi. Arlecchino, in quanto oggetto = x, non identificabile e irricognoscibile, è e resta quindi un problema.

Nel designare l’oggetto = x come fallo, non si tratta quindi di identificare questo oggetto, di conferirgli un’identità, cosa che repelle alla sua natura. Al contrario, perché il fallo simbolico è proprio ciò che non coincide con la propria identità, che si trova sempre là dove non è, poiché non è dove lo si cerca, sempre spostato rispetto a se stesso³⁶³.

Arlecchino è la fame e il sesso, in altre parole, Arlecchino, servo di due padroni a un tempo, ‘dice’ la fame e la fame d’aver fame. Per poterlo dire, per poter dire queste due cose insieme, per poter guadagnare la voce per dirle, deve prendere posto, raggiungere il posto da cui questa voce può parlare ed essere udita, quando altre voci, da altri luoghi, non possono

³⁶² L. Althusser, *Lettre à Paolo* cit., p. 538.

³⁶³ G. Deleuze, *A quoi reconnaît-on* cit., p. 263.

che tacere: deve occupare il posto del popolo, di chi ha fame, e solo avendo fame può chiamare la fame con il suo nome: sesso, o «fame d'aver fame»³⁶⁴.

Se è dal 'posto' del popolo che si può scoprire che fame = sesso, e il dirlo (Arlecchino dice che ha fame) o l'esserlo (Arlecchino è sesso), è perché è *nel* posto del popolo che si ha fame.

E che si ha *fame d'aver fame*, e che si scrive nella vita (laddove la cosa è iscritta da tutta l'eternità nelle società di classe): fame = fame d'aver fame = volontà di lotta³⁶⁵.

³⁶⁴ L'affinità di struttura produttiva tra 'effetto-libido' e 'lotta di classe', tra 'fame' e 'sesso' non giustifica, lo scrive chiaramente Althusser nel dicembre del 1976, smarcandosi da Reich, una comunità d'oggetto tra la teoria di Marx e quella di Freud, cfr. L. Althusser, *L'affaire Tbilissi (1976-1984): «Sur Marx et Freud», 2e version publiée d'une communication au "Symposium international sur l'inconscient", 1-5 octobre 1979, Tbilissi*, pp. 222-245, in O. Corpet, F. Matheron, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, tr. it. cit., p. 205; «L'oggetto di Freud non è l'oggetto di Marx. Marx si chiede che cosa sia una formazione sociale, e in essa riconosce il ruolo determinante della lotta di classe, e a partire da ciò edifica tutta la sua teoria del rapporto tra i rapporti di produzione e le forze produttive, e la sua teoria della sovrastruttura (Diritto e Stato, Ideologia). La condizione teorica preliminare che comanda questa teoria in cui i *rapporti* (di produzione, di classe, ecc.) sono determinanti – teoria che presuppone l'idea di una *causalità tramite i rapporti* e non tramite gli elementi – consiste nel rifiutare il presupposto teorico dell'Economia Politica classica o delle teorie idealistiche della storia, e cioè l'idea che siano i *soggetti* (originari in quanto cause ultime) di tutto il processo economico e storico», L. Althusser, L. Althusser, *L'affaire Tbilissi* tr. it. cit., p. 218. Ciò detto, Balibar, ricordando il saggio «Freud e Lacan» del 1964 e il concetto di *cultura* all'opera in quel testo, non esiterà a collocare Althusser tra Reich e Marcuse, accomunati dal tentativo di unificazione degli oggetti delle teorie psicanalitica e marxista: «lotta di classe» e «sessualità». Cfr., É. Balibar, *Annexe II: Fascisme, psychanalyse, freudo-marxisme*, in *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, pp. 305-319, p. 311. Sull'ambiguità della posizione althusseriana tra il 1964 e il 1966 e sui tentativi posteriori di uscire dai vicoli ciechi del freudo-marxismo grazie a «l'abolition de l'idée d'un sujet de l'inconscient» attraverso la quale Althusser si sbarazza «de l'idée, propre au freudo-marxisme classique, d'un sujet de l'inconscient qui excéderait l'emprise de la structure symbolique» e «il se débarrasse aussi de l'idée, qu'il avait lui-même endossée précédemment, d'après laquelle le sujet de l'inconscient serait l'idéologique lui-même», cfr. F. Bruschi, *Le sujet entre inconscient et idéologie. Althusser et la tentation du freudo-marxisme*, «META. Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy», Vol. 6, 1 (2014), pp. 288-319, il quale ad ogni modo, fin da principio, non ritiene che l'elaborazione teorica althusseriana cada su posizioni classicamente freudo-marxiste alla Reich: «Il faudrait également insister sur le fait que cette coïncidence tendancielle ne prend pas la même forme que dans le freudo-marxisme de Reich ou de Marcuse, où l'élément commun à la psychanalyse et au marxisme – la sexualité et la lutte des classes – en vient à constituer une sorte de réservoir énergétique refoulé par la répression sociale et toujours prêt à se redéployer une fois cet obstacle extérieur levé», così a p. 294. Althusser è comunque consapevole dei pericoli corsi con l'uso equivoco del termine *inconscio*, sia all'interno che all'esterno dell'ambito analitico. Cfr., tra gli altri luoghi, L. Althusser, *Lettres à D...* tr. it. cit., p. 70 e L. Althusser, *Trois notes sur la théorie des discours* tr. it. cit., p. 123. Dal canto nostro, per dirlo nel modo più sintetico possibile, riteniamo semplicemente che, in quanto oggetto = x, l'effetto-libido svolga nella struttura inconscia lo stesso ruolo svolto dalla lotta di classe nella storia: il motore.

³⁶⁵ L. Althusser, *Lettre à Paolo* cit., p. 539.

La tesi dell'inconscio filosofico e della *mise en place* dei rapporti di forza che si dispiegano in uno spazio teorico disposto in forma di topica nelle *Notes sur la philosophie* – rispettivamente, la nota dell'8 febbraio '68 e quella del 28 ottobre '67 –, le tesi sul campo di forze e il rapporto di forze congiunturale in *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati* del '67 vanno lette, a nostro avviso, assieme al rapporto tra libido/fallo e 'volontà di lotta' nella *Lettera à Paolo Grassi* del 6 marzo '68, assieme alla categoria di 'politica' come rimosso della filosofia in *Lenin e la filosofia* – presentato alla *Société Française de Philosophie* il 24 febbraio '68 –, e soprattutto alla sua Tesi 3: «Questa tesi affronta la storia della filosofia concependola come la storia di una lotta secolare tra due tendenze: l'idealismo e il materialismo»³⁶⁶.

La filosofia è una lotta tra due tendenze, e se la filosofia, in ultima istanza, non è che questo, che ne è della sua storia? Essa davvero non ha, dunque, una storia? O forse la storia della filosofia è la storia della 'varietà' di questo rapporto tra tendenze fondamentali.

Quando Althusser dice che la trasformazione delle forme del rapporto tra tendenze è un «*jeu pour rien*»³⁶⁷, che la filosofia non va letteralmente da nessuna parte, o che la filosofia è il sentiero dei sentieri che non conducono da nessuna parte [*den Holzweg der Holzwege*], intende dire che nulla 'succede' in filosofia, «*il ne se passe proprement rien*». Se restiamo cioè fedeli alla spazialità delle sue metafore, quello che leggiamo qui è che il movimento della filosofia si fa sul posto. Non che non vi sia movimento in filosofia, tutt'altro: nulla si sposta, eppure tutto cambia, ed è il rapporto a cambiare, e questo cambiamento non ha un senso, non ha una direzione, una meta, ovvero un oggetto cui tendere, da conoscere, di cui appropriarsi. Potremmo azzardare, anticipando i tempi, che la filosofia non ha oggetto proprio perché ciò di cui si occupa sfugge, o schiva, la 'forma oggetto'. Ad ogni modo, vediamo che quella terza tesi, e ciò che ne segue, riprende la triplice tesi sviluppata nello stesso periodo in *Notes sur la philosophie*: (1) la filosofia non ha storia; (2) la filosofia è 'eterna'; (3) in filosofia non succede 'niente', assieme alle Tesi 4 e 13 di *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*: «la filosofia non ha oggetto»; «la filosofia enuncia tesi che producono categorie filosofiche, non concetti scientifici».

³⁶⁶ L. Althusser, *Lenin et cit.*, p. 126.

³⁶⁷ *Ibidem*.

La filosofia non ha dunque oggetto. Ma il cerchio si chiude. Se non succede nulla nella filosofia, è perché non ha oggetto. Se qualcosa succede nelle scienze, è perché queste hanno un oggetto di cui approfondire la conoscenza, *ciò che dona loro una storia*. Dato che la filosofia non ha oggetto, non vi può succedere niente. Il niente della sua storia non fa che ripetere il niente del suo oggetto³⁶⁸.

La ripetizione del nulla, nella sua mancanza d'oggetto, sembra essere il modo d'esistenza obiettivo della filosofia. Eppure, questo è proprio ciò che la pratica della filosofia convenzionale non può vedere, o meglio, la denegazione del modo di esistenza obiettivo della filosofia, ovvero la sua esclusione dal campo teorico, o se si preferisce il suo prodursi nel punto cieco del campo teorico, è ciò che permette alla pratica della filosofia convenzionale di costituirsi come tale³⁶⁹. La pratica della filosofia convenzionale è riconducibile così a un processo di 'ruminazione' del rimosso.

Che per soprammercato sia un politico come Lenin, un filosofo 'naif' e autodidatta, che abbia l'audacia d'avanzare l'idea che una teoria della filosofia è essenziale a una *pratica* veramente cosciente e responsabile della filosofia, è evidentemente passare il segno...³⁷⁰

Lenin deve certo aver passato il segno e superato un certo limite, soprattutto perché, per una nuova pratica della filosofia, per una pratica non-convenzionale della filosofia, egli deve aver occupato il posto del popolo, di chi ha fame, e di chi solo avendo fame può chiamare la fame con il suo nome. E' il posto di Arlecchino, l'unico posto dal quale la filosofia può conoscersi nella sua teoria, conoscersi come 'politica', come fame d'aver fame: si tratta, propriamente parlando, del rimosso della filosofia convenzionale.

Nelle *Notes* l'effetto-filosofia, come prodotto dell'inconscio filosofico, esiste in ciò che Althusser chiamava 'discorso filosofico', ovvero, e prevalentemente, nei testi filosofici, la cui materia o il cui contenuto – scienza, ideologia e politica –, irriducibile all'effetto-filosofia, è

³⁶⁸ L. Althusser, *Lenin et cit.*, p. 128.

³⁶⁹ Cfr., L. Althusser, *Préface: du Capital à la philosophie de Marx*, in AA.VV., *Lire le Capital*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 1-79, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis Edizioni, 2006.

³⁷⁰ L. Althusser, *Lenin et cit.*, p. 111.

dominato, organizzato e ordinato, per mezzo di determinati dispositivi categoriali, dall'effetto-filosofia. L'inconscio filosofico si presenta in 'formazioni' specifiche, in funzione della combinazione di fantasmi filosofici primari: tra questi, idealismo e materialismo, «queste formazioni sono altrettante invarianti, che danno luogo a delle variazioni, le quali danno luogo a loro volta a delle varianti. Ciò che chiamiamo *le* filosofie sono intelligibili in funzione di queste formazioni dell'inconscio filosofico»³⁷¹.

La pratica filosofica convenzionale – pratica filosofica (II) – si presenta, nelle *Notes*, come 'nevrosi' filosofica, detto altrimenti, come ruminazione compulsiva delle formazioni dell'inconscio filosofico dominante, che padroneggia, organizza e intrappola il contenuto scientifico, politico e ideologico nel discorso filosofico nevrotizzato. Di contro, la pratica filosofica non-convenzionale, la pratica filosofica (I), ovvero il materialismo dialettico, è «un discours philosophique sur la philosophie»³⁷², una vera e propria 'cura', da tenersi nell'elemento della nevrosi filosofica, grazie alla quale «scuotere i rapporti tra le istanze che 'esistono' nel rapporto di distribuzione delle fantasie»³⁷³ e liberare il contenuto obiettivo dalla ruminazione filosofica nevrotica, donandogli un nuovo senso. La pratica non-convenzionale della filosofia «Ha solamente per effetto finale di far sì che il 'discorso dell'inconscio filosofico' sia 'tenuto' (nei suoi effetti-filosofia) dal 'luogo' stesso da cui emana, in funzione del rapporto rimaneggiato dei fantasmi con le istanze»³⁷⁴.

È Lenin, con la formula 'presa di partito in filosofia', ad aver dato voce all'inconscio filosofico, ad averlo rimesso al suo posto, ad aver dato la parola alla produzione dell'effetto-libido, alla fame d'aver fame: detto altrimenti, alla volontà di lotta; ma «Lenin ha solamente chiamato questo luogo con il suo nome, e lo ha chiamato con il suo nome dall'esterno: ha parlato al posto dell'inconscio filosofico, piuttosto che dargli voce al posto suo»³⁷⁵ e a causa di questa 'analisi selvaggia', i meccanismi di difesa non si sono fatti attendere.

³⁷¹ L. Althusser, *Notes sur la philosophie* cit., p. 339.

³⁷² *Ibidem*.

³⁷³ *Ivi*, p. 340.

³⁷⁴ *Ibidem*.

³⁷⁵ *Ivi*, p. 341.

Se questa è la situazione nelle *Notes* dell'8 febbraio 1968, in *Lenin e la filosofia* abbiamo una filosofia convenzionale incapace di uscire dalla ruminazione del proprio rimosso, incapace di leggere un discorso teorico che rivolga su di lei i propri strumenti più acuminati senza nel contempo negarlo, o allontanarlo e rifiutarlo. La filosofia convenzionale non può vedere che il suo nulla, il nulla cioè della sua ripetizione, è il nulla del *Kampfplatz* definito dallo scontro tra due tendenze, che si manifestano nel capovolgimento delle categorie che le rappresentano all'interno del gioco filosofico, il quale instaura un ordine gerarchico di dominazione.

Il capovolgimento, che è formalmente il nulla che avviene nella filosofia, nel suo discorso esplicito, non è affatto nulla, o piuttosto è un effetto di annullamento, l'annullamento di una gerarchia anteriore rimpiazzata dalla gerarchia inversa. Ciò che si gioca nella filosofia [...] è il senso di questa gerarchia, il senso del mettere una categoria in posizione dominante, c'è in filosofia qualche cosa che fa irresistibilmente pensare a una presa di potere o a una *messa al potere*³⁷⁶.

Siamo precipitati nel dominio delle forze, le quali, leggiamo il *Nietzsche e la filosofia*³⁷⁷ di G. Deleuze, hanno tra loro un rapporto di dominio o di obbedienza. È sufficiente, perché si dia un campo di forze, o un corpo, scrive G. Deleuze³⁷⁸, che due sole forze si incontrino e si costituiscano in un rapporto: un campo, un corpo, sono sempre frutto di un incontro casuale. «Ma se il caso, in quanto rapporto tra forza e forza, è anche essenza della forza, non ha senso chiedersi come nasca un corpo vivente: esso è tale in quanto prodotto 'arbitrario' delle forze che lo compongono»³⁷⁹.

Nell'incontro tra forze, al loro rapporto che dà luogo a un campo di forze, si determina una differenza quantitativa, alla quale corrisponde sempre una differenza qualitativa³⁸⁰: la

³⁷⁶ L. Althusser, *Lenin et cit.*, p. 129.

³⁷⁷ Althusser chiede agli uditori di prestare attenzione al titolo della comunicazione, *Lenin «et» la philosophie*, e non la filosofia «di» Lenin. Curiosamente, Deleuze intitola la sua opera dedicata a Nietzsche, *Nietzsche «et» la philosophie*.

³⁷⁸ G. Deleuze, *Nietzsche et la tr. it. cit.*, p. 60.

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ Così Deleuze, «La qualità non è altro che la differenza di quantità cui essa corrisponde in ogni forza che sia in rapporto con un'altra», G. Deleuze, *Nietzsche et la tr. it. cit.*, p. 66.

qualità originaria delle forze è di essere attive o passive, e queste qualità non sono che l'espressione del loro rapporto. Una forza ne comanda sempre un'altra, che obbedisce e ad essa si piega. Nella lotta tra forze, comandare e obbedire sono 'forme complementari', così «Nel comandare c'è un ammettere che la forza assoluta dell'avversario non è sconfitta, fagocitata, dissolta»³⁸¹. Ciò avviene proprio perché entrambe le forze, il numero minimo di forze pensabili affinché si dia un incontro, per determinarsi reciprocamente, devono insistere nell'incontro.

Gli incontri tra forze di differente quantità costituiscono dunque le parti concrete e affermative del caso, e come tali estranee a ogni legge: le membra di Dioniso. Ogni forza, proprio perché si incontra con un'altra, riceve la qualità che corrisponde alla sua quantità, ossia l'affezione che dà effettiva compiutezza alla sua potenza³⁸².

La posizione assoluta della qualità non può darsi senza una precedente posizione relativa della quantità. Se la determinazione relativa della quantità presuppone l'incontro aleatorio, su cui si costruisce la determinazione assoluta della qualità, allora «non possiamo calcolare le forze astrattamente; dobbiamo, di volta in volta, valutare concretamente le rispettive qualità nelle loro sfumature»³⁸³. Il fatto è che le forze hanno sempre una quantità in base alla quale sono dette dominanti o dominate, e hanno sempre una qualità, secondo la quale si determinano come forze attive e forze reattive, che corrisponde alla loro differenza di quantità. Le forze si possono pensare in termini di quantità, si possono valutare e interpretare secondo le loro qualità. Quantità e qualità sono inscindibili: una quantità non è mai separabile dalla qualità, in quanto 'differenza di quantità': è infatti il rapporto tra una forza e un'altra a costituire l'essenza delle forze, il suo essere attiva o reattiva. È per questo che non si possono immaginare due forze uguali, una forza è sempre in rapporto di dominio su un'altra, le forze, rapportandosi, si qualificano. Non è dunque importante, per Nietzsche, che la qualità non sia riducibile alla quantità, ciò che importa è che (1) non si possa dare una «determinazione puramente quantitativa delle forze, perché le differenze di quantità, equilibrandosi o

³⁸¹ G. Deleuze, *Nietzsche et la tr. it. cit.*, p. 61.

³⁸² *Ivi*, p. 67.

³⁸³ *Ibidem*.

compensandosi, vi si annullano»³⁸⁴, e che (2) si debba «criticare la qualità ogni qual volta non venga fatta corrispondere alla differenza di quantità delle due forze che si trovino tra loro in rapporto»³⁸⁵.

È nell'incontro tra forze di differenti quantità che si istituiscono le differenti qualità, è nella congiuntura dell'incontro che ci si imbatte nel mantello di Arlecchino, nelle «membra di Dioniso», le «parti concrete e affermative del caso», è per questo che, di nuovo, «le forze non si possono calcolare astrattamente; dobbiamo, di volta in volta, valutare concretamente le rispettive qualità nelle loro sfumature»³⁸⁶.

La volontà di potenza afferma e implica il caso, non potendosi aggiungere che a quelle forze che il caso mette in relazione, poiché proprio questo è il caso, il mettere in relazione delle forze: forze dominanti e dominate, forze attive e forze reattive. «Attivo e reattivo designano le qualità originarie della forza, mentre *affermativo* e *negativo* designano le qualità originarie della volontà di potenza»³⁸⁷.

È qui che entra in gioco il genealogista. Egli interpreta il senso di una cosa e ne valuta il valore. Interpretando egli determina se la forza che dà un senso a una cosa è una forza attiva o una forza reattiva; valutando egli determina la volontà di potenza che dona valore alla cosa. Il genealogista è «l'unico in grado di usare l'elemento differenziale»³⁸⁸, il genealogista sa che misurare e qualificare le forze dipende dalla loro relativa realizzazione: misurazione e qualificazione non sono legate a quantità assolute.

Il rapporto tra le forze è di volta in volta determinato dal fatto che una forza è *affetta* da altre forze, inferiori o superiori; ne consegue che la volontà di potenza si manifesta in quanto potere di essere affetto. Tale potere non è una possibilità astratta, ma quell'elemento che in ogni istante esprime l'affetto che una forza necessariamente subisce dall'azione che le altre forze esercitano su di essa. La volontà di potenza si presenta così sotto un duplice aspetto, il che, peraltro, non deve sorprendere: per quanto riguarda la

³⁸⁴ *Ivi*, p. 66.

³⁸⁵ G. Deleuze, *Nietzsche et la tr. it. cit.*, p. 66.

³⁸⁶ *Ivi*, p. 67

³⁸⁷ *Ivi*, p. 80.

³⁸⁸ *Ivi*, p. 81.

genesi e la produzione delle forze, essa ne determina il rapporto; ne è invece determinata per quanto riguarda il proprio manifestarsi. Essa è perciò sempre determinata e al tempo stesso determinante, qualificata e al tempo stesso qualificante³⁸⁹.

La teoria della forza nietzscheana non può, come abbiamo visto, fare a meno nel concetto di differenza quantitativa, di conseguenza non può che opporsi a qualsiasi tentativo di elaborazione concettuale delle forze che preveda un loro equilibrio o una compensazione della loro diseguaglianza. Dalla prospettiva della differenza, Nietzsche critica ogni teoria che ipotizzi una conservazione dell'energia tale per cui le quantità (di energia), annullando le proprie differenze, danno una somma costante. È il caso della concezione (1) meccanicistica e di quella (2) termodinamica: entrambe si fondano sull'ipotesi che esista uno stato finale del divenire (una 'meta'), e che questo stato finale sia un x, o un non-x, un essere o un non-essere, indifferenziato.

(1) L'idea meccanicistica afferma l'eterno ritorno presupponendo che le differenze di quantità si compensino o si annullino tra lo stato iniziale e quello finale di un sistema reversibile. Lo stato finale è identico allo stato iniziale, il quale è posto come indifferenziato in rapporto agli stati intermedi³⁹⁰.

Diversamente,

(2) L'idea termodinamica nega l'eterno ritorno in quanto scopre che le differenze di quantità si annullano, in funzione delle proprietà del calore, soltanto allo stato finale del sistema, di modo che l'identità, posta allo stato finale indifferenziato, si contrappone alla differenziazione dello stato iniziale³⁹¹.

Se il concetto di «eterno ritorno» nietzscheano non è che «il principio della ripetizione della differenza»³⁹², allora l'ipotesi (1) meccanicistica, in quanto ritorno dell'identico o dello

³⁸⁹ *Ivi*, p. 92.

³⁹⁰ *Ivi*, p. 69.

³⁹¹ *Ibidem*.

³⁹² *Ivi*, p. 70.

stesso, non può cogliere l'eterno ritorno³⁹³; così come l'ipotesi (2) termodinamica, come annullamento delle differenze nell'indifferenziato, non vi si può opporre.

Per comprendere la posizione nietzscheana rispetto a (1) e (2), occorre tenere fermo il concetto di 'infinità del tempo passato', la quale comporta che se «il tempo passato è infinito, il divenire, qualora comportasse uno stato finale, lo avrebbe già raggiunto»³⁹⁴. Detto altrimenti, non vi è un'origine del divenire – il divenire non era 'altro' dal divenire che è divenuto, più di quanto non vi sia un suo 'fine' – il divenire che è divenuto ciò che divenire non era: «il divenire non è un divenire qualcosa»³⁹⁵. Il punto è che se il divenire avesse una 'meta', uno 'scopo', o uno 'stato finale' di equilibrio da raggiungere, lo avrebbe già raggiunto, e se avesse avuto uno stato iniziale, uno stato di presenza in un «istante dell'essere», non ne sarebbe mai uscito. «Se supponiamo che l'attimo attuale non è un istante dell'essere o del presente 'in senso stretto' ma è un attimo che passa, siamo *costretti* a pensare il divenire come ciò che non ha potuto cominciare e che non può cessare di divenire»³⁹⁶.

Non vi è 'un' essere in divenire. Non vi è invece altro essere che il divenire: vi è sì un essere del divenire, e l'essere del divenire è il ritornare. Eppure, teniamolo a mente, non si tratta del ritorno di 'qualcosa'. Non si dà un essere che eternamente ritorna, non vi è un ritorno dell'identico, il ritornare non si fonda su un 'principio di identità', ma è il ritornare che costituisce l'essere, l'essere di una differenza che differendo si ripete.

Possiamo perciò comprendere l'eterno ritorno solo in quanto *espressione di un principio* [corsivo nostro] che sta alla base del riprodursi del differente, del ripetersi della differenza.

³⁹³ Così Deleuze, «Se il meccanicismo è una cattiva interpretazione dell'eterno ritorno, ciò è dovuto al fatto che esso non implica necessariamente né direttamente l'eterno ritorno, ma perviene soltanto alla falsa conseguenza di uno stato finale assunto come identico allo stadio iniziale; in definitiva, il processo meccanico ripercorre le medesime differenze. Nesce così l'ipotesi ciclica, da Nietzsche tanto criticata perché non spiega in che modo questo processo abbia la possibilità di uscire dallo stato iniziale, di uscire di nuovo dallo stato finale e di ripercorrere le medesime differenze, quando non può attraversare nemmeno una volta una qualsiasi differenza», G. Deleuze, *Nietzsche et la tr. it. cit.*, p. 73.

³⁹⁴ *Ivi*, p. 71.

³⁹⁵ *Ibidem*.

³⁹⁶ *Ivi*, p. 72.

Nietzsche presenta tale principio come una delle scoperte più importanti della sua filosofia. Gli dà un nome: *volontà di potenza*³⁹⁷.

Se l'essenza di una forza non è che la differenza di quantità, nel rapporto con (almeno) un'altra forza, nei confronti della forza, o delle forze, con cui è in rapporto, questa differenza si esprime come qualità della forza.

Ora, la differenza di qualità così intesa rinvia necessariamente a un elemento differenziale delle forze tra loro in rapporto e che di esse costituisce anche l'elemento genetico. La volontà di potenza è dunque l'elemento genealogico della forza, differenziale e genetico al tempo stesso³⁹⁸.

L'inizio, scriverà L. Althusser nelle prime pagine di *Machiavelli e noi*, non passa, esso resta nella cosa perché «è, se così si può dire, radicato nell'essenza di una cosa, poiché è l'inizio di questa cosa; riguarda tutte le sue determinazioni, non passa con l'istante, ma *dura* con la cosa

³⁹⁷ *Ivi*, p. 74.

³⁹⁸ *Ibidem*.

stessa»³⁹⁹. Non si può separare l'inizio da ciò cui dà inizio, l'elemento genetico⁴⁰⁰ insiste nella cosa cui dà inizio, è da essa inseparabile, eppure, «Inseparabile non significa identica»⁴⁰¹. Allo stesso modo, giova ricordarlo, non si possono separare le classi dalla lotta delle classi, la lotta delle classi e l'esistenza delle classi si danno in un unico gesto, «costituiscono un'unica cosa»⁴⁰². Vale la pena riportare un estratto della nota 12 nella *Risposta a John Lewis*,

La tesi del riconoscimento dell'*esistenza delle classi sociali e della lotta di classe che ne consegue* non è esclusiva del marxismo-leninismo. E nella sua prima formulazione mette le classi al primo posto e la loro lotta al secondo. *Sotto questo aspetto*, è una tesi borghese che naturalmente alimenta il riformismo. Viceversa, la tesi marxista-leninista mette la *lotta delle classi* al primo posto. Filosoficamente, perciò, essa sostiene il *primato della contraddizione* sui contrari che si oppongono, si affrontano. La lotta delle classi non è dunque l'effetto derivato dell'esistenza delle classi, che esisterebbero anteriormente (di diritto e di fatto)

³⁹⁹ L. Althusser, *Machiavel et nous (1972-1986)*, in *Écrits philosophiques et politiques II*, F. Matheron (éd.), Paris, STOCK/IMEC, 1995-1997, tr. it. di M.T. Ricci, Roma, Manifestolibri, 1999, p. 19.

⁴⁰⁰ Sosteniamo che il concetto di «genesì» – per come si manifesta nell'eterno ritorno –, occupa, nel sistema di concetti deleuziano, il posto che il concetto di «insorgenza» [*surgissement*] prima (che si articola con i concetti di «incontro» e «combinazione»), di inizio [*commencement*] poi, occupa nel sistema di concetti di Althusser. Se in Deleuze l'elemento genetico e differenziale della volontà di potenza si esprime nell'eterno ritorno, in Althusser l'elemento genetico della «lotta di classe» si esprime nel concetto di *commencement*. Il motivo è semplice: in entrambi i sistemi, quei concetti sono chiamati a risolvere il medesimo problema: come può iniziare qualcosa di radicalmente nuovo? E hanno un avversario comune: il principio di identità. Un'identità che resta costantemente se stessa attraverso le sue trasformazioni, come la quercia è già da sempre contenuta nella ghianda o, per usare le parole di D. W. Smith, «if identity (A is A) were the primary principle, that is, if identities were already pre-given, then there would in principle be no production of the new (no new differences)», D.W. Smith, *The Conditions of the New*, in *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, pp. 235-255. Così Althusser, «Ricostruire la genesì di A significa spiegare con quale meccanismo il non-A (*l'altro da A*) produca A. Assumere tale contraddizione è accettare che quanto stiamo cercando, per spiegare il meccanismo con cui sorge A, *non sia A*, né la prefigurazione, né il germe, né l'abbozzo, né la promessa ecc. di A», L. Althusser, *Lettres à D...* tr. it. cit., p. 79. Ironicamente, non è la prima volta che Althusser, nella costruzione di un concetto positivo, nomina il concetto antagonista con lo stesso termine utilizzato da Deleuze per definire un proprio concetto fondamentale che è, paradossalmente, il reciproco del concetto positivo firmato Althusser: vedi i concetti di «espressione», di «empirismo», di «novità» e, ora, quello di «genesì».

⁴⁰¹ G. Deleuze, *Nietzsche et la* tr. it. cit., p. 75.

⁴⁰² L. Althusser, *Réponse* tr. it. cit., p. 46.

alla loro lotta: la lotta delle classi è la forma storica della *contraddizione* (interna a uno specifico modo di produzione) che *divide* una classe dall'altra⁴⁰³.

Cosa significa che la lotta delle classi è la forma storica della 'contraddizione', interna a uno specifico modo di produzione, che 'divide' una classe dall'altra? Noi crediamo che ciò significhi questo: se storicamente si dà contraddizione, è perché la lotta di classe, come l'inconscio⁴⁰⁴, non solo esiste solamente nei suoi effetti, ma «non conosce contraddizione e quest'assenza di contraddizione è la condizione di ogni contraddizione»⁴⁰⁵ o, per usare le parole con cui G. Deleuze definisce la volontà di potenza, la lotta di classe «è un principio essenzialmente plastico, che non si estende al di là di ciò che condiziona, che si trasforma e che di volta in volta si determina attraverso ciò che determina»⁴⁰⁶. In altre parole, «Se la causa strutturale che produce la contraddizione non è in se stessa contraddittoria, il risultato della contraddizione sarà sempre un determinato equilibrio»⁴⁰⁷. È questo equilibrio a mandare F. Nietzsche su tutte le furie, è la contraddizione presa come principio, mentre «il solo e unico risultato della contraddizione è la riproduzione del *ciclo* proprio al modo di produzione capitalistico»⁴⁰⁸. Sarebbe come ridurre, o pretendere di ritrovare la diacronia nella dinamica, mentre «La differenza tra *dinamica* e *diacronia* è rigorosa e radicale»⁴⁰⁹. Si tratta, in fondo, dell'ipotesi meccanicistica, in quanto eterno ritorno dello stesso come principio fondamentale, che va superata in direzione di un pensiero più radicale. L'eterno ritorno come espressione della volontà di potenza, il *commencement*, come espressione della «lotta di classe»: quella causa

⁴⁰³ *Ibidem*; e nell'originale, L. Althusser, *Réponse* cit., p. 29, nota 12.

⁴⁰⁴ La lotta di classe è strutturata come l'inconscio, questo non significa che la lotta di classe sia l'inconscio o un inconscio. Cfr. L. Althusser, *Lettres à D...* tr. it. cit., p. 85.

⁴⁰⁵ L. Althusser, *Sur Marx* tr. it. cit., p. 206.

⁴⁰⁶ G. Deleuze, *Nietzsche et la* tr. it. cit., p. 75.

⁴⁰⁷ É. Balibar, *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*, in AA.VV., *Lire le Capital*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 419-568, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis Edizioni, 2006, p. 358.

⁴⁰⁸ É. Balibar, *Sur les concepts fondamentaux* tr. it. cit., p. 359.

⁴⁰⁹ *Ivi*, p. 369.

assente⁴¹⁰ che esiste solo nei suoi effetti, che altro non è se non la combinazione specifica, la strutturazione specifica dei propri effetti⁴¹¹.

Confondere le forze con la «volontà di potenza», ci mette in guardia G. Deleuze⁴¹², dimenticare cioè che la differenza delle forze costituisce l'essere delle forze, la qualità delle forze, significa obliare la genesi reciproca della differenza di quantità e la genesi assoluta delle loro qualità.

La volontà di potenza

Si aggiunge alla forza come principio interno di determinazione della qualità di quest'ultima entro un rapporto ($x + dx$) e come principio interno di determinazione quantitativa di questo rapporto stesso (dy/dx). La volontà di potenza deve essere definita al tempo stesso come elemento genealogico delle forze e della forza. E' dunque sempre la volontà di potenza a far sì che una forza possa prevalere sulle altre, possa dominarle comandarle, così come è sempre la volontà di potenza (dy) a far sì che una forza obbedisca⁴¹³.

⁴¹⁰ Cfr. V. Morfino, N. Gailius, *La causalité structurelle*, «*La Pensée*», vol. 382, no. 2 (2015), pp. 57-70.

⁴¹¹ «L'assenza – scrive Althusser – possiede un'efficacia, a condizione ovviamente che non sia l'assenza in generale, il nulla, o qualcosa come l'«aperto» heideggeriano, ma una assenza *determinata*, che svolge una funzione nel luogo della propria assenza», L. Althusser, *Lettres à D...* tr. it. cit., p. 80, sebbene si possa ribattere, con J. A. Bell, che con Heidegger «we are to think beings with respect to the nothingness which they presuppose, or we are to think beings with respect to what they are 'not'. This 'not' is not the simple negation of beings, a negation which leaves us with an empty void. The thinking of this negation is a thinking that confronts the *non-identifiable* condition for the possibility of identifying beings [...]», J. A. Bell, *Philosophy at the edge of chaos. Gilles Deleuze and the philosophy of difference*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2006, p. 130.

⁴¹² «The importance of 'force' within Nietzsche's thought has long been recognized, at least since Heidegger. Deleuze, however, does not follow Heidegger when Heidegger *identifies* force as simply another name for will to power; rather, Deleuze argues that for Nietzsche 'will to power' is the *non-identifiable* differential element which allows for the identification of forces and the evaluation of the differences between them (e.g., active and reactive). At the same time, 'will to power' is not something separate from these forces, something which 'lacks' force; on the contrary, 'will to power' 'inheres or subsists', to use a phrase of Deleuze's, within the forces of which it is the 'differential element', and yet is not to be identified with them. This notion of a non-identifiable differential element is perhaps the most 'central' notion of Deleuze's work, and he will use a number of different terms throughout his writings to refer to it: 'singularity', 'aleatory point', 'event', 'inclusive disjunction', 'incorporeal transformation' and 'becoming-x», J. A. Bell, *Philosophy at the edge* cit., p. 86.

⁴¹³ G. Deleuze, *Nietzsche et la* tr. it. cit., p. 77.

La «volontà di potenza è caratterizzata da una doppia struttura, essa non è separabile dalla sua attualizzazione in determinate forze, dalle qualità e quantità in cui insiste, eppure, in quanto «differenziatore che fa la differenza» non vi si riduce⁴¹⁴. Se vogliamo considerare assieme «volontà di potenza» e «lotta di classe», dobbiamo prendere delle precauzioni: attenzione all'idealismo! ci avverte L. Althusser.

La lotta delle classi non si svolge nell'aria, né su un campo da rugby convenzionale: essa è ancorata al modo di produzione, dunque di sfruttamento di una società di classe. Bisogna perciò considerare la *materialità* della lotta delle classi: la sua esistenza materiale. Questa materialità è in ultima istanza, l'unità dei rapporti di produzione e delle forze produttive *sotto* i Rapporti di Produzione d'un modo di produzione dato, in una formazione sociale storicamente concreta. Questa materialità è, a sua volta, la 'base' della lotta delle classi, e, al tempo stesso, la sua esistenza materiale, perché è nella produzione che ha luogo lo sfruttamento, fondato sull'antagonismo della lotta delle classi⁴¹⁵.

Torniamo a *Lenin e la filosofia* prima di volgerci verso N. Machiavelli, e in seguito nella direzione di quella splendida 'Teoria del modo finito' che è *Sulla dialettica materialista (L'ineguaglianza delle origini)*. L. Althusser sostiene, in *Lenin e la filosofia*, che la filosofia non è una scienza, e le categorie filosofiche non sono concetti scientifici (Tesi 1)⁴¹⁶, che la filosofia non ha oggetto, eppure in essa, nel suo campo, due tendenze, materialista e idealista, (Tesi 3)⁴¹⁷ si battono per il dominio su un oggetto, per la presa di potere su questo oggetto, che è la scienza, oggetto con il quale la filosofia, distinguendosi, ha un rapporto privilegiato (Tesi 2)⁴¹⁸ nella posizione della «tesi» materialista di «obiettività». Questa (Tesi 2) non significa altro che

⁴¹⁴ «In ogni evento vi è certo il momento presente dell'effettuazione, quello in cui l'evento 'incarna in uno stato di cose, in un individuo, in una persona, quello che si designa dicendo: ecco, è venuto il momento; e il futuro e il passato dell'evento Ono giudicati soltanto in funzione di questo presente definitivo, dal punto di vista di colui che o incarna. Ma vi sono d'altra parte il futuro e il passato dell'evento considerato in se stesso, che schiva ogni presente, perché è libero dalle limitazioni di uno stato di cose, in quanto impersonale e preindividuale, neutro, né generale né particolare, *eventum tantum...*», G. Deleuze, *Logique du* tr. it. cit., p. 135.

⁴¹⁵ L. Althusser, *Réponse* tr. it. Cit., p. 47.

⁴¹⁶ L. Althusser, *Lenin* cit., p. 122.

⁴¹⁷ *Ivi*, p. 126.

⁴¹⁸ *Ivi*, p. 124.

questo: innanzitutto che «la cosa – la scienza, in questo caso –, non è neutra, ma più o meno affine alla forza che attualmente se ne appropria»⁴¹⁹ e, non meno importante, significa che «vi sono forze che non possono impadronirsi di una cosa senza darne un senso restrittivo e un valore negativo»⁴²⁰. Quale forza, o quale tendenza si è impossessata della scienza? ⁴²¹. Quale forza, o quale tendenza è più affine alla scienza? La scienza «non ha un senso unico perché di volta in volta è al servizio di forze molteplici»⁴²². L'oggetto è già da sempre posseduto da una forza, esso è manifestazione di una forza, «quindi ogni forza è in rapporto essenziale con un'altra forza»⁴²³. Una tendenza, questo il senso della (Tesi 3), è sempre in rapporto essenziale con un'altra tendenza: la tendenza materialista è in rapporto essenziale con la tendenza idealista. La (Tesi 1) sostiene che la filosofia si distingue dalla scienza, ovvero che «una forza è il dominio e contemporaneamente l'oggetto su cui il dominio viene esercitato»⁴²⁴, detto altrimenti, «in una pluralità di forze, queste sono reciprocamente attive e passive a distanza, in quanto *distanza* è l'elemento differenziale di ogni forza, in virtù del quale essa entra in rapporto con le altre»⁴²⁵. Come la «volontà di potenza», in quanto 'distanza', è l'elemento differenziale della forza, così la 'lotta di classe', «*le vide d'une distance prise*»⁴²⁶, è l'elemento differenziale della tendenza.

In *Lenin e la filosofia*, L. Althusser individua dunque due punti nodali nella definizione di una teoria della filosofia, il 'punto nodale 1' presenta il rapporto privilegiato della filosofia con la scienza, e lo abbiamo visto; il 'punto nodale 2', il rapporto della filosofia con la politica, connesso a una determinata pratica filosofica. Se il punto nodale 1 è già presente in F. Engels, il punto nodale 2 è un apporto originale di Lenin. È Lenin, infatti, a definire la pratica filosofica come un «intervento nel dominio teorico». In cosa consiste, dunque, questo

⁴¹⁹ G. Deleuze, *Nietzsche et la tr.* it. cit., p. 8.

⁴²⁰ *Ibidem.*

⁴²¹ «Le pratiche scientifiche sono sfruttate oppure sono servite dall'intervento della filosofia», L. Althusser, *Lenin* cit., p. 132.

⁴²² G. Deleuze, *Nietzsche et la tr.* it. cit., p. 8.

⁴²³ *Ivi*, p. 10.

⁴²⁴ *Ibidem.*

⁴²⁵ *Ibidem.*

⁴²⁶ L. Althusser, *Lenin* cit., p. 132.

intervento? Esso consiste nel «*tracer une ligne de demarcation*» nel dominio teorico in cui interviene, una linea di demarcazione tra lo scientifico e l'ideologico. Di questa demarcazione si può fare una storia, poiché se non vi è storia della filosofia, vi è storia 'nella' filosofia, storia degli spostamenti e delle modificazioni di una traccia, del nulla di una traccia, i cui effetti sono reali. Infatti, «gli effetti di questo tracciamento sono duplici: positivo, poiché esso è al servizio di una certa pratica – la pratica scientifica –, negativo, nel fatto che difende questa pratica dal pericolo di certe nozioni ideologiche: quelle dell'idealismo e del dogmatismo»⁴²⁷.

È lungo questa linea che si affrontano le due tendenze fondamentali, ed è prendendo partito per la filosofia materialista che è possibile tracciare la linea di demarcazione 'giusta', che prenda cioè il potere sulla scienza, mettendosi al suo servizio, che se ne impadronisca liberandola dall'assedio della filosofia idealista, che rappresenti la politica di fronte alla scienza, «pour empêcher la science de devenir un dogme au mauvais sens de ce mot, une chose morte, figée, ossifiée»⁴²⁸. Rappresentare la politica, ovvero la 'lotta di classe', presso le scienze significa imprimere alla scienza il sigillo del divenire. Vuoi dire aprire la scienza a un pluralismo che rifiuta il concetto di 'verità', senza infrangerlo contro il muro del relativismo per moltiplicarlo nella miriade dei suoi cocci, ma concepire, attraverso la 'giustizia', una pluralità di frammenti che rifiutano la totalizzazione, sia come origine che come fine. Rappresentare la scienza di fronte alla politica significa pensare la 'lotta di classe', significa prendere partito, prendere le distanze e costituirsi nel pensiero della differenza.

Il fatto è che questa pratica è una *nuova* pratica filosofica: *nuova* perché non è più una ruminazione che non è se non la pratica della denegazione, o la filosofia, che non cessa di intervenire 'politicamente' nei dibattiti in cui si gioca il destino delle scienze reali, tra lo scientifico che esse instaurano e l'ideologico che le minaccia, e che non cessa di intervenire 'scientificamente' nelle lotte in cui si gioca la sorte delle classi, tra lo scientifico che le serve e l'ideologico che le minaccia – negato pertanto ferocemente nella 'teoria' filosofica che vi interviene; *nuova* nel fatto che è una pratica che rinuncia alla denegazione, e che, cogliendo ciò che fa, *agisce secondo ciò che è*⁴²⁹.

⁴²⁷ *Ivi*, p. 131.

⁴²⁸ L. Althusser, *Lenin cit.*, p. 131.

⁴²⁹ L. Althusser, *Lenin cit.*, p. 135.

TERZA PARTE

12. *Prendendo le mosse da questo pathos della distanza [i nobili] si sono per primi arrogati il diritto di foggare valori, di coniare le designazioni dei valori: che cosa importavo loro l'utilità!*⁴³⁰

Possiamo già dire, a questa altezza, che per L. Althusser «è la politica che ha deciso tutto»⁴³¹. È sempre una questione di distanze prese, di aggiungere, nel distanziarsi, una dimensione – vedremo come –, del distribuirsi su un nuovo terreno da cui udire distintamente la voce della politica. Questa è la funzione dello ‘scarto’, un allontanamento da sé che va verso l’anonimato, la clandestinità, la guerriglia. È quello che ci mostrano i volti di Cremonini, che lasciano fuggire ogni centro organizzativo per divenire l’effetto strutturale di un’assenza. Possiamo riformulare questo punto, in seguito alla lettura di *Lenin e la filosofia*, e dire che i volti di Cremonini sono l’oggetto, a sua volta una forza, su cui si esercitano altre forze, l’oggetto di cui si appropriano le forze. Probabilmente ora L. Althusser sottoscriverebbe questa affermazione di G. Deleuze,

Che cos’è il corpo? Sarebbe inadeguato definirlo come campo di forze, luogo che una molteplicità di forze si contende per trarne alimento, giacché un ‘luogo’, un capo di forze o un capo di battaglia non esistono di per sé; non c’è quantità di realtà, ma ogni realtà è già quantità di forze ‘in un rapporto di tensione’ le une con le altre. Poiché ogni forza ha un rapporto di dominio o di obbedienza con altre forze, un corpo verrà a definirsi in base al rapporto fra forze dominanti e forze dominate⁴³².

La filosofia, per essere una filosofia materialista, una nuova pratica della filosofia e come tale praticata dal filosofo materialista, è frutto di una ‘rivoluzione’⁴³³ del pensiero che la fa parlare da una determinata posizione di classe, una posizione dalla quale essa appare per

⁴³⁰ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig, Verlag von C. G. Neumann, 1887, tr. it. di F. Masini, Milano, Adelphi, 2000, p.15.

⁴³¹ L. Althusser, *La philosophie comme arme de la révolution*, in *Solitude de Machiavel*, cit., p. 148

⁴³² G. Deleuze, *Nietzsche et la tr. it. cit.*, p. 60.

⁴³³ L. Althusser, *La philosophie comme arme* cit. p. 150

quello che è: lotta di classe nella teoria⁴³⁴, e richiede una presa di posizione, un ‘punto di vista’, tale da cogliere «l’elemento differenziale da cui deriva il valore dei valori stessi»⁴³⁵: la lotta di classe come elemento differenziale è «anche elemento positivo di una creazione»⁴³⁶, dell’apparire di una novità, di un inizio. E’ lecito allora domandarsi: da cosa cominciare?

Come scrive D.W. Smith a proposito di G. Deleuze, «the question of the new is a surprisingly complex problem»⁴³⁷. Lo sa bene N. Machiavelli⁴³⁸, il cui orizzonte problematico ruota intorno alla novità di un Principe e alla novità di un Principato: un nuovo inizio, evidentemente, un nuovo inizio che possa ‘durare’.

Se N. Machiavelli prende in considerazione delle tesi sulla storia universale, è per affrontare una serie di questioni capitali connesse al problema che lo assilla: la possibilità di un nuovo inizio. Si tratta ora di esporre queste tre tesi, formalmente in contraddizione tra loro, e di vedere come, nel loro gioco, N. Machiavelli si faccia strada verso l’ignoto.

Se da un lato la prima tesi afferma che «il corso delle cose della natura e delle cose umane è immutabile»⁴³⁹ o, come dice bene D. W. Smith,

si può dire, [...] con colui che ha scritto l’Ecclesiaste (1, 9-10), che non c’è niente di nuovo sotto il sole: l’alba di oggi era proprio come l’alba del giorno prima, e semplicemente va aggiungersi all’altra [*brings with it more of the same*]. Il nuovo sembra arrivare in schemi

⁴³⁴ L. Althusser, *La philosophie comme arme de la révolution*, in *Solitude de Machiavel*, p. 153; «la philosophie est bien, en dernière instance, lutte de classe dans la théorie», L. Althusser, *Elements d’autocritique* cit., p. 195.

⁴³⁵ G. Deleuze, *Nietzsche et la tr. it. cit.*, p. 4.

⁴³⁶ *Ivi*, p. 5.

⁴³⁷ D. W. Smith, *The condition* cit., p. 235.

⁴³⁸ Sul rapporto tra Althusser, il marxismo in generale, e Machiavelli vedi almeno M. Lahtinen, *Politics and Philosophy. Niccolò Machiavelli and Louis Althusser’s Aleatory Materialism*, Chicago, Haymarket Books, 2011; F. Del Lucchere, F. Frosini, V. Morfino, *The radical Machiavelli. Politics, Philosophy, and Language*, Leiden, Boston, Brill, 2015; É. Balibar, *La verità effettuale della cosa*, in *Spinoza. Ricerche e prospettive*, a cura di E. Giancotti, D. Bostrenghi, C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 2007, in particolare i rilievi sulla sintesi disgiuntiva di derivazione deleuziana nella determinazione dell’epistemologia di Machiavelli; V. Morfino, *Tra Lucrezio e Spinoza: la «filosofia» di Machiavelli*, in S. Visentin et al., *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, Pisa, ETS, 2006.

⁴³⁹ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 62.

consunti e prevedibili. I discorsi sul nuovo, in altre parole, minacciano immediatamente di essere ricacciati nei discorsi su ciò che è vecchio⁴⁴⁰.

Dall'altro, la seconda tesi, in contraddizione con la prima, dice che «tutto è [...] in un movimento perpetuo, instabile, sottomesso alla necessità imprevedibile»⁴⁴¹, cui fa eco D. W. Smith,

il 'nuovo' sembra essere uno dei fenomeni più evidenti al mondo: ogni alba fa nascere un nuovo giorno, e ogni giorno porta con sé la ricchezza di ciò che è nuovo: nuove esperienze, nuovi eventi, nuovi incontri. Se il nuovo significa 'ciò che prima non esisteva', allora tutto è nuovo⁴⁴².

N. Machiavelli pone poi una terza tesi, quella che sembra essere, sono le parole di L. Althusser, una «sintesi nel senso hegeliano-volgare» della prima e della seconda, il movimento immobile della ripetizione dello stesso, una teoria ciclica della storia, ovvero un ciclo percorso indefinitamente, nel passaggio da un governo all'altro. Quest'ultima tesi solleva una quantità di questioni: vediamole.

Vi sono, dice D. W. Smith, un buon numero di problemi che si articolano al problema della novità, quali la (1) trasformazione e il cambiamento, la (2) causalità e il determinismo, o la (3) possibilità dell'insorgenza di qualità emergenti. La terza tesi di N. Machiavelli, la teoria ciclica della storia, ha senza dubbio a che fare con il punto (2) il problema della causalità,

Se tutto ha una causa, e se gli effetti preesistono nelle loro cause, dal cambiamento possono nascere solo cose vecchie. Se non c'è nulla nell'effetto che non fosse già nella causa (o, per dirla in termini logici, se non c'è nulla nel conseguente che non fosse nell'antecedente), allora i processi causali possono dare origine a oggetti nuovi in numero, ma non nuovi in natura⁴⁴³.

⁴⁴⁰ D. W. Smith, *The condition* cit., p. 235.

⁴⁴¹ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 63.

⁴⁴² D. W. Smith, *The condition* cit., p. 235.

⁴⁴³ *Ivi*, p. 236.

È alle prese, in secondo luogo, con il problema (1),

Si potrebbe, per esempio, porre la questione del nuovo nei termini della questione della trasformazione o del cambiamento. [...] La creazione è l'imposizione di una nuova forma (*morphe*) su un dato materiale o materia (*hyle*), anche se la materia contiene una certa potenzialità per la forma. Qui la novità si trova sul lato della forma, e la materia è il recettore o ricettacolo passivo di questa novità⁴⁴⁴.

Infine, coinvolge il problema (3), ovvero l'emergenza della monarchia, una nuova istituzione, a partire dall'incontro fortuito tra uomini,

Se la novità radicale si può distinguere dall'emergenza, tuttavia, è perché l'emergenza implica la produzione, in un sistema, di nuove qualità a 'livelli' di complessità sempre più elevati, mentre il concetto di nuovo [...] implica condizioni in cui la novità diventa un concetto fondamentale al livello ontologico più elementare⁴⁴⁵.

Perché N. Machiavelli pone questa terza tesi? Che uso ne fa? Quale funzionamento teorico le viene assegnato? Non si tratta qui, per N. Machiavelli, di selezionare i governi buoni contro i cattivi, è in gioco qualcosa di completamente differente. L. Althusser lo dice a chiare lettere: N. Machiavelli pone la terza tesi, la concezione ciclica delle storia, solo per prenderne le distanze. Nessuno dei governi presi nel ciclo 'dura', essi sono dunque tutti «pestiferi»⁴⁴⁶. Così N. Machiavelli oppone, a tutti i governi del ciclo, un governo misto che sfugge sia al ciclo che alla classificazione polibiana.

Come la tesi del cambiamento perpetuo contraddiceva la tesi del corso immutabile, così *la posizione di Machiavelli sulla durata dello Stato contraddice la tesi del 'rigirarsi infinito tempo in questi governi'*. Ciò che vuole Machiavelli, in effetti, non è un governo che passi ma uno Stato che duri⁴⁴⁷.

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁴⁵ *Ivi*, p. 3.

⁴⁴⁶ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 69.

⁴⁴⁷ *Ivi*, p. 71.

Anche L. Althusser, come lui stesso dice di N. Machiavelli, non ci fa prendere fiato e, ragionando sul funzionamento di questa terza tesi, ci precipita in una caverna ancora più profonda. Qual è, si domanda, lo statuto delle contraddizioni che articolano le tre tesi? La sua risposta è che, innanzi tutto, queste contraddizioni sono delle negazioni e non delle contraddizioni *in terminis*⁴⁴⁸. E ancora, si domanda, quale è il senso di questo tipo di ‘negazione’ in generale? Insiste, L. Althusser: si tratta di una negazione specifica, di un particolare tipo di negazione: una presa di distanza e un appoggiarsi⁴⁴⁹. Non essendo una contraddizione, essa «costituisce piuttosto un’articolazione, un gioco, una *determinazione* positiva, nel senso di Spinoza, della negazione»⁴⁵⁰. Il riferimento a B. Spinoza, qui, è a nostro avviso del massimo interesse: cosa significa che la negazione è intesa come determinazione positiva? Il nome di B. Spinoza sta qui per una differenza, è il nome di una distanza da un negativo che ci farebbe invece precipitare in un pensiero dell’identità che metterebbe a repentaglio tutto il progetto di N. Machiavelli.

«per Kant, negativo di limitazione di una totalità precedente, per Hegel, negatività dinamica a partire da cui giungono la totalità ‘e’ la determinazione, l’una attraverso l’altra». Entrambi inscrivono la differenza nella sua dipendenza in rapporto a una unità, dipendenza passiva o attiva, a seconda che la differenza emani dal tutto come dal suo principio (Kant) o che essa sia votata a produrlo (Hegel)⁴⁵¹.

È contro questo duplice negativo che viene mobilitato B. Spinoza. Se le tre tesi che abbiamo visto (immutabilità-mutevolezza-circolarità) non vengono negate, e nemmeno vengono fatte entrare in un rapporto di contraddizione, se vengono invece articolate, è in funzione anti-identitaria:

⁴⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁴⁹ *Ivi*, p. 80.

⁴⁵⁰ *Ivi*, p. 71.

⁴⁵¹ J. Simont, *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les «fleurs noires» de la logique philosophique*, Paris, Montréal, L’Harmattan, 1997, p. 262.

Infatti, quando abbiamo in anticipo l'identità di ciò che pensiamo, come procedere se non per alternative che già implicano in quale direzione devono essere decise? È la lunghissima storia che lega e subordina la differenza all'identità. Non appena c'è prima l'identità, la differenza non può più essere pensata come molteplicità 'disparata', come libera proliferazione. Una cornice la racchiude, la governa, la totalizza, cornice rispetto alla quale è condannata a potersi definire solo attraverso il negativo. Questo è il significato della formula: *omnis determinatio negatio*. La differenza si ritaglia all'interno di un'identità pregiudizievole, nega questa identità nel senso che vi disegna una limitazione, negando così 'tutto il resto', i predicati esterni alla limitazione, e che può solo escludere. Altrimenti, se l'esclusione non fosse assicurata, se l'«o... o» coesistesse invece di espellersi a vicenda, sarebbe l'identità iniziale che verrebbe distrutta⁴⁵².

Si tratta così dell'accoppiamento, delle nozze contro natura di queste tre tesi per liberarsene e aprire una nuova dimensione, lo spazio d'oggettività dell'aleatorio. Ogni determinazione si aggiunge all'altra, non la nega; in questo modo si fa giocare l'«e» inclusivo contro l'«o» disgiuntivo esclusivo⁴⁵³: questo significa prendere seriamente le «cose» nel testo di N. Machiavelli⁴⁵⁴.

Attraverso un lavoro su queste tesi, egli le dispone in maniera tale che lungi dall'applicarle come la verità generale di ogni oggetto possibile a un oggetto concreto, egli le *determina* negando le une attraverso le altre, per far loro produrre, sulla loro propria base teorica, che ha un ruolo allo stesso tempo di principio filosofico e di matrice concettuale, dei concetti che è propriamente impossibile *dedurre* da queste tesi⁴⁵⁵.

⁴⁵² J. Simont, *Gilles Deleuze, à la rencontre de l'intensité*, «*Les Temps Modernes*», Vol. 629, No. 1 (2005). pp. 43-76, p. 57.

⁴⁵³ «Secondo la logica della sintesi disgiuntiva, non si dà produzione se non si danno (almeno) due elementi divergenti, ovvero due termini *e* la loro distanza (ciò che corrisponde al V criterio – il «seriale» – esposto in *A quoi on reconnaît le structuralisme*)», D. Ferrari, *Pragmatica della superficie, immanenza e stile in Nietzsche, Wittgenstein, Deleuze*, Th., Discipline filosofiche, Pisa, A.A. 2009-2010, p. 197.

⁴⁵⁴ «Se non prendiamo le cose alla lettera, bensì seriamente nel testo in cui intervengono, se si consulta non la loro semplice letteralità formale, ma il loro *funzionamento*, allora si scopre che è la loro coppia, meglio il loro accoppiamento che instaura il loro funzionamento teorico, e lo mette in opera, provoca il gioco, l'articolazione, e dunque apre il campo determinato di questo funzionamento teorico», L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 72.

⁴⁵⁵ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 77.

Occorre porre la tesi del ciclo infinito delle rivoluzioni, come tesi dell'eterno ritorno del medesimo – di nuovo, una tesi meccanicista –, e di imporre a questa teoria generale uno sforzo impossibile. N. Machiavelli le impone di pensare il suo impossibile: «chiede alla teoria generale che sfocia nella teoria del ciclo infinito delle rivoluzioni⁴⁵⁶ come sfuggire alla sua gravitazione, e come lanciarlo nello spazio sconosciuto in cui si avventura»⁴⁵⁷. Questa «via nuova» è veramente, allora, una via che è possibile tracciare solo dopo aver raggiunto la velocità di fuga che proietta N. Machiavelli al di fuori del cerchio del medesimo per lanciarlo lungo la tangente del cerchio, la linea retta e il suo labirinto⁴⁵⁸,

A questo punto estremo la linea retta del tempo riforma un cerchio, ma particolarmente tortuoso, o l'istinto di morte rivela una verità incondizionata nel suo 'altro' volto: appunto l'eterno ritorno in quanto quest'ultimo non fa tutto ritornare, ma viceversa 'investe' un mondo che si è sbarazzato del difetto della condizione e dell'uguaglianza dell'agente per affermare soltanto l'eccessivo e il disuguale, l'interminabile e l'incessante, l'informale come prodotto della formalità più estrema. Così finisce la storia del tempo, e spetta al tempo disfare il proprio cerchio psichico o naturale, troppo ben centrato, e formare una linea retta, ma che, trascinata dalla propria lunghezza, riformi un cerchio eternamente decentrato⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ Leggiamo quanto scrive Deleuze a proposito della dottrina dell'eterno ritorno nietzscheano in relazione all'ipotesi ciclica degli antichi, «E come il lettore potrebbe credere che Nietzsche implicava nell'eterno ritorno il Tutto, lo Stesso, l'Identico, il Simile e l'Uguale, l'Io e l'Ego, proprio lui, il critico più implacabile di queste categorie? E come credere che egli concepisse l'eterno ritorno come un ciclo, lui che oppone la 'sua' ipotesi a ogni ipotesi ciclica? Come credere che egli cadesse nell'idea insulsa e falsa di un'opposizione tra un tempo circolare e un tempo lineare, un tempo antico e un tempo moderno?», G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 474, e inoltre p. 388 sgg.

⁴⁵⁷ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 77.

⁴⁵⁸ «Il tempo si è srotolato, raddrizzato, ha assunto l'ultima figura del labirinto, il labirinto in linea retta che è, come scrive Borges, 'invisibile, incessante'. Il tempo vuoto fuori dai suoi cardini, col suo ordine formale e statico rigoroso, il suo insieme schiacciante, la sua serie irreversibile, è per l'appunto l'istinto di morte», G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 182.

⁴⁵⁹ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 188.

Ogni inizio, come l'eterno ritorno, è selettivo, «Il problema del cominciamento in filosofia è stato sempre considerato a buon diritto un problema particolarmente complesso. Difatti cominciare significa eliminare tutti i presupposti»⁴⁶⁰.

La questione dell'inizio, in N. Machiavelli, «comporta una rivoluzione filosofica che incrina il pensiero dell'eterno e apre la strada a quello del nuovo, si passa cioè 'dall'universale al singolare', e di quest'ultimo occorre indagare le condizioni di apparizione»⁴⁶¹, le quali sono riconducibili, in N. Machiavelli così come in L. Althusser e G. Deleuze, al principio di differenza: «La novità dell'inizio colpisce così doppiamente gli uomini: per il contrasto tra il dopo e il prima, tra il nuovo e il vecchio, per la loro opposizione e per la loro decisiva differenza»⁴⁶², così L. Althusser. Il concetto di inizio, che abbiamo già incontrato in L. Althusser, quell'inizio che dura con la cosa stessa, che inizia con la cosa e ne concerne ogni determinazione, che non passa ma dura, ricorda molto da vicino la condizione del sorgere del 'nuovo' deleuziano, quel nuovo che «*resta sempre nuovo*, nel suo potere di cominciamento e di rinunciamento». Infatti,

quando Nietzsche distingue la creazione dei valori nuovi e il riconoscimento dei valori costituiti, la distinzione non va certamente intesa in senso relativo e storico, come se i valori costituiti fossero stati nuovi al loro apparire, e come se i nuovi avessero semplicemente bisogno di tempo per affermarsi⁴⁶³.

Detto altrimenti, il nuovo resta sempre nuovo, il nuovo dura con ciò da cui ha inizio.

N. Machiavelli è dunque il teorico dell'inizio, egli apre un nuovo spazio, lo spazio del «problema», lo spazio della «questione» che non avrà «mai risposta»⁴⁶⁴. E' lo spazio in cui sorge la «verità effettuale della cosa», questo spazio non è che «il vuoto di una presa di distanze» dalla rappresentazione soggettiva immaginaria. Di nuovo, N. Machiavelli ci dà «la verità effettuale della cosa», e la «cosa» di cui N. Machiavelli ci fornisce la conoscenza

⁴⁶⁰ *Ivi*, p. 211.

⁴⁶¹ D. W. Smith, *The condition* cit., p. 1.

⁴⁶² L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 19.

⁴⁶³ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 221.

⁴⁶⁴ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 18.

oggettiva è la «politica»⁴⁶⁵: una scienza della politica, dunque. Ma quali sono i caratteri di questa scienza della politica? Come pensa, N. Machiavelli, il suo oggetto, la sua «cosa»? Come la pone teoricamente? In che forma? Ciò che più ci colpisce, così come colpì G.W.F. Hegel, «è una certa maniera di pensare la politica, non per se stessa, ma sotto la forma della *posizione di un problema* [corsivo nostro] e della definizione di un compito storico»⁴⁶⁶. La cosa di cui N. Machiavelli ci fornisce la conoscenza è dunque la politica come ‘problema’; la politica, ovvero il problema, non è «la politica in generale, ma un oggetto concreto definito, e un ‘oggetto’ molto particolare – ma è ancora un oggetto? – la *formulazione* di un problema politico»⁴⁶⁷. È una questione lecita, si tratta ancora di un oggetto? Si tratta, in effetti, di altro: è la scienza di un problema, di un problema oggettivo, «la ‘cosa’ è anche *la causa, il compito, il problema* singolo da porre e risolvere»⁴⁶⁸.

Il problema o la domanda non sono determinazioni soggettive, private, che segnano un momento di insufficienza nella conoscenza. La struttura problematica fa parte degli oggetti, e consente di coglierli come segni, proprio come l’istanza interrogante o problematizzante fa parte della conoscenza, e consente di coglierne la positività, la specificità nell’atto di apprendere⁴⁶⁹.

La difficoltà di enunciare la teoria di N. Machiavelli nella forma universale del concetto sta proprio in questo passaggio, quello che porta dall’esposizione di leggi, dalla conoscenza di un oggetto tramite concetti universali, alla formulazione di un problema⁴⁷⁰. È la differenza tra «*la natura delle cose*» in generale di C.-L. de Montesquieu, «la pura oggettività mitica delle leggi della storia o della politica»⁴⁷¹, e «*la verità effettuale della cosa*» di N. Machiavelli, che conduce a

⁴⁶⁵ *Ivi*, p. 20.

⁴⁶⁶ *Ivi*, p. 24.

⁴⁶⁷ *Ivi*, p. 33.

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 34.

⁴⁶⁹ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 110.

⁴⁷⁰ «pensare sotto la congiuntura significa letteralmente sottomettersi al problema che produce e impone il suo caso. [...] è la congiuntura stessa che pone negativamente, ma oggettivamente, il problema dell’unità nazionale italiana», L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 37.

⁴⁷¹ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 39.

porre una distanza tra il generale e il singolare, tra l'universale e il problematico, per pensare la singolarità del 'caso'⁴⁷², sostituendo «alla conoscenza generale di un oggetto la formulazione di un problema politico particolare, e il suo pensiero»⁴⁷³.

Data la centralità del problema e l'assenza delle leggi universali di un oggetto, ovvero l'assenza di una teoria generale della storia, Machiavelli distribuisce gli elementi teorici in funzione della formulazione del problema. Va da sé che, senza una teoria generale, gli elementi teorici intervengono come frammenti, «i frammenti teorici adatti a chiarire la posizione e la comprensione di questo singolo caso concreto»⁴⁷⁴. E' Anne Sauvagnargues a definire chiaramente lo statuto del frammento.

il frammento non può più essere concepito come il richiamo verso una totalità preesistente; esso non ha più il carattere del simbolo platonico, richiamo all'unità, e sussiste come parte non totalizzabile, frammento eteroclitico che agisce senza simpatia, senza restaurazione di unità fusionale, né di totalità. [...] Al frammento, come parte e tensione verso una totalità perduta che il desiderio vuole restaurare, si sostituisce la trama strappata di un frammento completo, ma non totalizzabile. Il regime del rapporto parti tutto cambia⁴⁷⁵.

Per questo il problema particolare non può essere considerato come il 'caso' di una legge generale, e giustamente L. Althusser sottolinea il rischio di non comprendere nulla di N. Machiavelli se si pensa che i frammenti teorici che egli fa intervenire, come può, nel vuoto, avrebbero potuto disporsi come elementi organizzati in presenza di quella teoria generale

⁴⁷² «Machiavelli è il primo teorico della congiuntura o il primo pensatore che abbia coscientemente se non pensato il concetto di congiuntura, se non fatto del concetto di congiuntura l'oggetto di una riflessione astratta e sistematica, almeno costantemente, in maniera insistente ed estremamente profonda, pensato *nella* congiuntura, cioè nel concetto di caso singolo aleatorio», L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p.37.

⁴⁷³ *Ivi*, p. 34.

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

⁴⁷⁵ A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaire de France, 2009, p. 359.

della storia scientifica che N. Machiavelli non poteva fondare. Ma i problemi sono ‘orizzonti mobili’⁴⁷⁶, decentrati, a partire dai quali i concetti possono farsi e disfarsi⁴⁷⁷,

i concetti devono intervenire, con un’area di presenza, per risolvere una situazione locale, in quanto mutano anch’essi con i problemi, hanno delle sfere d’influenza, in cui si esercitano, come vedremo in seguito, in rapporto con dei ‘drammi’ e per i tramiti di una certa ‘crudeltà’. Devono avere una coerenza tra loro, ma questa coerenza non deve venire da loro, altra essendo la parte donde hanno da attingerla⁴⁷⁸.

Si tratta di un dispositivo teorico nuovo, «che rompe con le abitudini della retorica classica, in cui l’universale regna sul particolare»⁴⁷⁹ per mettersi al servizio della pratica politica, al centro del problema politico concreto. Il rapporto di N. Machiavelli «con il *problema* politico in questione non è un rapporto teorico, ma un rapporto *politico*» cioè un rapporto di *pratica* politica, in altre parole, N. Machiavelli non esamina un problema teorico, ma esamina teoricamente un problema politico. Con questo L. Althusser vuole dire che N. Machiavelli, il testo di N. Machiavelli, è già iscritto nel teatro di guerra: avere un rapporto politico con un problema politico implica che la formulazione teorica del problema, cui segue l’organizzazione degli elementi teorici, è vincolata alla produzione di una nuova forza che gioca nel campo di battaglia, che agisce nel teatro di guerra, e non alla produzione di un osservatore esterno, di un giudice o di un arbitro⁴⁸⁰, ma alla produzione di un guerrigliero non

⁴⁷⁶ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 6.

⁴⁷⁷ «Le tesi, infatti, non costituiscono un ‘sistema’ come nelle filosofie idealistiche: il sistema di una Verità totale e chiusa. Se la filosofia materialistico-dialettica è, con cognizione di causa, una forza di combattimento nella teoria, essa, sulla base di un minimum di principi solidi che ne assicurino la posizione, deve essere abbastanza mobile per portarsi là dove la battaglia chiama, e formarsi, ossia costituirsi, nel fuoco del combattimento», L. Althusser, *Philosophie et philosophie* tr. it. cit., p. 108.

⁴⁷⁸ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 5.

⁴⁷⁹ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 34

⁴⁸⁰ Diremo che non si dà dimensione supplementare, non si dà metalinguaggio, «I due tratti di una molteplicità, derivati essenzialmente dallo sviluppo di Riemann dell’idea di Gauss secondo cui una superficie dovrebbe essere trattata come uno spazio a sé stante, sono, in primo luogo, il suo numero variabile di dimensioni (un tratto che assumerà un aspetto decisivo nelle mani di Einstein qualche decennio dopo) e, soprattutto, l’assenza di una dimensione supplementare (superiore) che imponga una coordinazione estrinseca, e quindi un’unità estrinsecamente definita», M. de Beistegui, *Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2004, p. 256.

convenzionale, o di un partigiano. È solo dal punto di vista di questa forza che si organizzano gli elementi teorici, nella loro 'giustizia'. Detto in un altro modo, «Perché il testo di Machiavelli sia politicamente efficace, cioè sia, a suo modo, l'agente della pratica politica che organizza, è necessario che sia iscritto da qualche parte nello spazio di questa pratica politica»⁴⁸¹. Il testo di N. Machiavelli è un'arma non convenzionale: un testo può esplodere come una bomba, o ti può catturare, torturare, tradire, uccidere.

Non vi è osservatore esterno, ovvero il testo non è esterno allo spazio politico: se la conoscenza di un oggetto implica che l'oggetto sia illuminato, nella sua verità essenziale, dal lume della retta ragione, la formulazione di un problema implica un vero effettivo, e non una verità, un vero effettivo che non esiste cioè al di fuori del campo dei suoi effetti, che si attualizza nello scontro delle forze, nella loro differenza, nella 'lotta di classe' che la produce. Come abbiamo visto, un altro modo per dirlo è che «non possiamo calcolare le forze astrattamente; dobbiamo, di volta in volta, valutare concretamente le rispettive qualità nelle loro sfumature»⁴⁸², dal momento che la determinazione relativa della quantità presuppone sempre l'incontro aleatorio su cui si fonda la determinazione assoluta della qualità.

Machiavelli, che non ha cessato di pensare la congiuntura in termini di conflitto di forze, deve dichiararsi apertamente partigiano nei suoi scritti, e dichiararsi partigiano con tutte le risorse della retorica e della passione *adatte a guadagnare dei partigiani alla sua causa*⁴⁸³.

Per darsi un effetto-Machiavelli, le proposizioni teoriche messe in campo per pensare teoricamente il problema politico posto dalla congiuntura, devono essere colte nella loro surdeterminazione, vale a dire che il loro 'gioco' dev'essere pensato nel campo della congiuntura che ne produrrà la variazione.

Se in *Leggere il Capitale* L. Althusser forniva dei protocolli di lettura, in *Machiavelli e noi* esplora dei protocolli di scrittura: un testo che prende posizione, un testo che 'pensa' la lotta di classe e che vi interviene, è un testo che «esige di essere scritto in forme letterarie nuove»⁴⁸⁴. Se

⁴⁸¹ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 42.

⁴⁸² G. Deleuze, *Nietzsche et la* tr. it. cit., p. 67.

⁴⁸³ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 44.

⁴⁸⁴ *Ibidem*.

la scrittura di N. Machiavelli è un atto politico⁴⁸⁵, non diversamente dalla scrittura scenica di C. Bene, non diversamente da quella di B. Brecht, essa è percorsa dalla novità di uno stile. E cos'altro è lo stile⁴⁸⁶ se non politica, affermazione della differenza, o lotta di classe: «qualcosa balza dal libro, entra in contatto con un fuori puro»⁴⁸⁷, una relazione immediata con il fuori, «è questo lo stile come politica»⁴⁸⁸. Per avere stile, perché si lasci udire la voce della politica, della lotta di classe, ovvero la condizione della novità, occorre pensare 'dal' posto di Arlecchino, quello del popolo, quello di chi non è mai al suo posto, è necessario risalire al 'problema', pensarlo: «Al di fuori di questa posizione di classe, la sua impresa, i suoi scritti, sono inesplicabili: per parlare del Principe come fa lui, occorre essere popolare, sulle posizioni di classe del popolo»⁴⁸⁹. Dunque, «Il testo di Machiavelli delinea uno spazio topologico e fissa il luogo, il topos che deve occupare in questo spazio per diventare attivo, perché il suo testo sia un atto politico, un elemento della trasformazione pratica di questo spazio»⁴⁹⁰.

Allora lo spazio che il testo deve occupare per diventare attivo è proprio quello che gli consente di strutturare una soluzione al problema politico posto dalla congiuntura. Nel delineare uno spazio topologico, ovvero nel formulare un problema in cui iscriversi, a cui aggiungere una dimensione 'non-supplementare' secondo la logica della sintesi disgiuntiva inclusiva, il testo entra in azione come una forza che, nell'incontro con altre forze, fa la differenza, entra cioè nel campo di forze differenziandolo. Possiamo dire che «è la soluzione che deriva necessariamente dalle condizioni complete in cui si determina il problema in quanto problema, dai mezzi e dai termini di cui si dispone per porlo»⁴⁹¹. Oppure, «Più

⁴⁸⁵ *Ivi*, p. 45.

⁴⁸⁶ E' interessante riportare quanto Deleuze dice a proposito dello stile di Nietzsche, alla funzione del testo, all'organizzazione dei frammenti come forze d'azione che attraversano un campo, «Ci sono solo problemi di macchinazione: macchinare il testo di Nietzsche, cercare con quale forza esterna attuale si fa passare qualcosa, una corrente di energia», G. Deleuze, *Pensée nomade*, in *Nietzsche aujourd'hui*, 2 Voll., Paris, UGE, 1973, ora in G. Deleuze, *L'île déserte, textes et entretiens* cit., pp. 351-364, tr. it. di S. Talluri, in U. Fadini, *Devenir molteplice. Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*, Verona, Ombre Corte Edizioni, 1999, p. 35.

⁴⁸⁷ G. Deleuze, *Pensée nomade* tr. it. cit., p. 35.

⁴⁸⁸ *Ivi*, p. 32.

⁴⁸⁹ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 47.

⁴⁹⁰ *Ivi*, p. 46.

⁴⁹¹ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 258.

precisamente. La soluzione è sempre quella che una società merita, genera, in funzione del modo in cui ha saputo porre, nelle sue reali relazioni, i problemi che si pongono in essa e ad essa nei rapporti differenziali che incarna»⁴⁹². Questo stesso punto, nelle parole di L. Althusser,

È per questo che non dirò che l'umanità non si pone che dei problemi che essa può, almeno immediatamente, risolvere. Dirò piuttosto il contrario, dirò che l'umanità non trova delle risposte che ai problemi che essa *può* porre. Questo, io credo, è marxista. L'umanità non può risolvere – dal punto di vista che ci interessa, vale a dire in particolare il problema del materialismo storico – che i problemi che essa può porsi⁴⁹³.

Di nuovo, con G. Deleuze,

Il Menone non espone la reminiscenza se non in rapporto con un problema geometrico, che va compreso prima di essere risolto, e che deve avere la soluzione che merita secondo il modo con cui il reminiscente lo ha compreso⁴⁹⁴.

«For once again, the history that poses the problem proposes its solution»⁴⁹⁵, gli elementi della congiuntura «diventano delle forze reali o virtuali nella lotta per l'obiettivo storico, e i loro rapporti diventano *rapporti di forza*»⁴⁹⁶, così infine, ancora, L. Althusser. Eppure non si incontra mai il problema in persona. È nell'incontro con un 'caso' singolare, un 'caso' portatore di problemi, che il problema può essere correttamente, vale a dire oggettivamente formulato, ed è nello spazio aperto dal problema che si può perdere posto. «È in realtà al popolo che si rivolge» N. Machiavelli, «un Manifesto si rivolge sempre alle masse per riunirle in una forza rivoluzionaria»⁴⁹⁷. Come scrive G. Deleuze, «quando un popolo lotta per la

⁴⁹² *Ivi*, p.302.

⁴⁹³ L. Althusser, *Lenin* cit., p. 144.

⁴⁹⁴ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 109.

⁴⁹⁵ L. Althusser, *Machiavel* cit., tr. eng. di G. Elliot, London, New York, Verso, 1999, p. 19.

⁴⁹⁶ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 38.

⁴⁹⁷ *Ivi*, p. 47.

propria libertà, vi è sempre una coincidenza di atti poetici e di eventi storici o di azioni politiche, l'incarnazione di qualcosa di sublime o di intempestivo»⁴⁹⁸.

Da dove cominciare, dunque? Dal niente, ci dice L. Althusser, ovvero dal vuoto. Ma da quale vuoto inizia il *Principe*? E perché nei primi dodici capitoli dell'opera si tratta di una enumerazione dei casi possibili, delle possibili specie di principati, una sorta di tipologia che «si opera ancora una volta attraverso un metodo di *divisione* che fa pensare al metodo platonico del *Sofista*»⁴⁹⁹? Cominciamo con il tenere fermo che il 'dilemma', l'esclusione di un termine a favore di un'altro, è una modalità di ragionamento tipica di N. Machiavelli⁵⁰⁰, e che il metodo di divisione machiavelliano non prevede un «termine medio»⁵⁰¹, ed in questo senso il metodo della divisione di N. Machiavelli fa pensare alla dialettica platonica. Crediamo infatti che si tratti qui dell'applicazione di un metodo dialettico che non subordina la differenza alle esigenze dell'identità, dell'Uno e della rappresentazione: «È un errore nostro cercare di comprendere la divisione platonica a partire dalle esigenze di Aristotele, secondo il quale si tratta di dividere un genere in specie opposte»⁵⁰².

Con il metodo della divisione è espressa una dialettica della differenza che non si sottomette al modello del universale, del generale, ma fa riferimento al problema, o al problematico e «opera senza mediazione, senza termine medio»⁵⁰³; il metodo della divisione prende le distanze dal metodo di specificazione di matrice aristotelica: si tratterà allora di selezionare una singolarità rispetto ad un'altra, non di dividere un determinato genere in determinate specie. Se nel procedimento di divisione manca un termine medio, «l'entità di un

⁴⁹⁸ G. Deleuze, *L'Éclat de rire de Nietzsche*, ora in *L'île déserte (textes et entretiens 1953-1974)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002, pp. 178-181, p. 180; tr. it. di S. Talluri, in U. Fadini, *Divenire molteplice* cit., p. 46.

⁴⁹⁹ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 155.

⁵⁰⁰ L. Althusser, *Machiavel* tr. eng. cit., p. 56.

⁵⁰¹ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 105.

⁵⁰² G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 103.

⁵⁰³ *Ibidem*.

concetto in grado di servire da termine medio»⁵⁰⁴, è proprio perché non si preoccupa di dividere un genere, ma di selezionare pretendenti.

La differenza non è specifica, tra due determinazioni del genere, ma tutta intera da una parte, nella discendenza che viene selezionata: non più i contrari di uno stesso genere, ma sul puro e l'impuro, il buono e il cattivo, l'autentico e l'inautentico in un misto che forma una grossa specie. La pura differenza, il puro concetto di differenza, e non la differenza mediata nel concetto in generale, nel genere e nelle specie⁵⁰⁵.

Eppure, Platone non porta il metodo della divisione alle sue estreme conseguenze, egli introduce, nel metodo, il «mito», un «fondamento atto a fare la differenza»⁵⁰⁶, fornendo alla dialettica una «mediazione sotto forma immaginaria»⁵⁰⁷.

«La struttura del mito che appare chiaramente in Platone, è il circolo, con le sue due funzioni dinamiche, del girare e tornare, del distribuire o ripartire»⁵⁰⁸. Il mito, come fondamento, come centro del circolo, è la misura cui fanno appello i pretendenti: se un pretendente vanta una pretesa, questa pretesa dev'essere una pretesa fondata. Se un fenomeno ha la pretesa di essere, è all'essere che deve fare riferimento come suo fondamento: è l'essere, nella sua identità con sé, che possiede il grado supremo dell'essere, e il fenomeno, per essere ben fondato, ovvero perché la sua pretesa sia ben fondata, deve partecipare, entro una data soglia – vi è un limite minimo della partecipazione –, dell'essere che lo fonda. In N. Machiavelli, come in Platone, non si tratta di un «cattivo sillogismo», il punto di forza della loro dialettica sta proprio nell'assenza di un termine medio, che la allontana dalla specificazione aristotelica, dalla ricerca di un discorso definitorio, di una corretta divisione del genere in specie. Occorre invece distinguere il fondato dall'infondato. È grazie al mito che si può operare proficuamente la divisione, proseguire in una selezione che metterà da parte i

⁵⁰⁴ *Ivi*, p. 104.

⁵⁰⁵ *Ivi*, p. 105.

⁵⁰⁶ *Ivi*, p. 107.

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

⁵⁰⁸ *Ivi*, p. 107.

falsi pretendenti per trattenere le pretese fondate. Il mito non è altro, in somma, che il modello in base al quale operare la selezione.

Anziché pensare la differenza in sé, il platonismo la riferisce a un fondamento, la subordina allo stesso e introduce la mediazione sotto una forma mitica. Rovesciare il platonismo significa negare il primato di un originale sulla copia, di un modello sull'immagine, glorificare il regno dei simulacri e dei riflessi⁵⁰⁹.

Eppure, L. Althusser fa esplicito riferimento al *Sofista* per definire il metodo di divisione adottato da N. Machiavelli, e se mette in gioco proprio questo dialogo, è perché nel *Sofista* Platone non fa intervenire il mito. «La ragione è che, per un paradossale uso del metodo, procedendo al contrario, Platone si propone di isolare ora il falso pretendente per eccellenza, colui che tutto pretende senza diritto alcuno: il 'sofista'»⁵¹⁰, e il Sofista non è che il simulacro, frutto dell'astuzia di un Arlecchino, «buffone, centauro o satiro, che tutto pretende, e, pretendendo tutto, non è mai fondato, ma contraddice tutto e contraddice anche se stesso»⁵¹¹.

G. Deleuze individua in Platone quattro figure della dialettica, «la selezione della differenza, l'instaurazione di un circolo mitico, l'istituzione di una fondazione, la posizione di un complesso domanda-problema»⁵¹², che insieme riferiscono la differenza al medesimo e all'unità. Assistiamo invece, in N. Machiavelli, al crollo del fondamento, alla destituzione del mito, e se egli parla di Roma, non è al mito della fondazione che fa riferimento, ma ad una fondazione 'reale' che avviene nel vuoto di ogni fondamento. Roma è un 'caso', non un modello, non un mito⁵¹³, e in questo senso Roma non viene applicata al presente. Roma non è

⁵⁰⁹ *Ivi*, p. 113.

⁵¹⁰ *Ivi*, p. 107.

⁵¹¹ *Ivi*, p. 109.

⁵¹² *Ivi*, p. 112.

⁵¹³ «l'Antichità che egli invoca non è l'Antichità universale, è quella *di cui non si parla*», L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 80.

per N. Machiavelli che la prima ninfea di C. Monet⁵¹⁴ per G. Deleuze, e se N. Machiavelli cerca «nella storia di Roma, la *ripetizione* storica esemplare della legge della pratica politica»⁵¹⁵, è perché essa è «la posizione di un problema risolto: il problema stesso dell'Italia»⁵¹⁶: la Roma di N. Machiavelli non è la Roma della Rivoluzione del 1789, non è il passato che permette di pensare il futuro. In questo senso «La ripetizione è una condizione dell'azione prima di essere un concetto della riflessione. Noi non produciamo qualcosa di nuovo se non a patto di ripetere una volta sul modo che costituisce il passato, un'altra nel presente della metamorfosi»⁵¹⁷. Il confronto con Roma fornisce allora la «*garanzia o ripetizione per un compito necessario*, ma le cui condizioni di possibilità concrete sono *impossibili* da definire. Roma assicura e garantisce il legame tra questo necessario e questo impossibile»⁵¹⁸.

Destituito il fondamento, sciolto il circolo mitico, a N. Machiavelli restano le altre due figure della dialettica, la selezione della differenza, il complesso domanda-problema, e nella sottrazione del fondamento e del mito, egli rovescia il platonismo negando il primato dell'originale sulla copia e liberando la potenza del simulacro, «Cosi ogni momento della differenza deve trovare la sua autentica figura, la selezione, lo sfondamento, il complesso domanda-problema»⁵¹⁹. La liberazione dei simulacri non è che lo scatenamento di

⁵¹⁴ «non è la festa della Federazione che commemora o rappresenta la presa della Bastiglia, ma è la presa della Bastiglia che festeggia e ripete per prefigurazione tutte le Federazioni; è la prima ninfea di Monet che ripete tutte le altre. Sono dunque in opposizione la generalità, come generalità del particolare, e la ripetizione come universalità del singolare», G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 10.

⁵¹⁵ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 78.

⁵¹⁶ *Ivi*, p. 83.

⁵¹⁷ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 151.

⁵¹⁸ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 88.

⁵¹⁹ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 116.

Arlecchino⁵²⁰, della sua astuzia, della sua capacità di sovversione, della sua leggerezza, della sua insaziabilità, infine della sua volontà di lotta. Se il simulacro deve prodursi, se il gioco di Arlecchino deve riuscire, il simulacro stesso deve includere l'osservatore, portando in sé l'angolo d'osservazione differenziale dell'osservatore: «l'observateur fai parte du simulacre lui même, qui se transforma et se déforme aver son Point de vue»⁵²¹. Ma se il simulacro illude, esso non è un'illusione,

il simulacro è simulato o prodotto da un insieme di condizioni o principi che non hanno alcuna somiglianza con esso. È, per così dire, l'espressione di condizioni a cui è del tutto eterogeneo. E se queste condizioni si ripetono davvero nel simulacro, è solo attraverso un processo di differenziazione, in cui diventano altro, [...]. Un'onto-etero-genesì, in cui i fenomeni vengono colti come effetti di superficie e ripetizione di una profondità ontologica la cui essenza intera, già differenziata, consiste nella sua capacità di differenziarsi e, nel processo, di produrre effetti concreti a cui non reca alcuna somiglianza. Mentre l'onto-tautologia, a partire da Platone e da Aristotele, dichiara

⁵²⁰ Per non rischiare pericolosi fraintendimenti, qualche parola di approfondimento va spesa in relazione al rapporto intrattenuto da Althusser e Deleuze con il significante privilegiato di Lacan, il «fallo». «Con Deleuze il differenziatore diventa quindi un'istanza che crea davvero differenze, che fa parte di un sistema aperto, e produce l'emissione di significato secondo la distribuzione nomade di un lancio di dadi. Questo trasforma completamente la funzione strutturante e identificativa del significante lacaniano che impone la legge simbolica. Laddove Lacan fa del Significante un'ingiunzione all'ordine simbolico, Deleuze apre la differenziazione su una sintesi, è vero, ma su una sintesi disgiuntiva, creando differenze e non identità. Date due serie eterogenee, la serie significante presenta un naturale eccesso rispetto alla serie significata, grazie al differenziatore, significante fluttuante, cosa o cosa, *aliquid*, *skindapsos*, valore in sé privo di significato, luogo senza occupante che si muove sempre e ne assicura l'articolazione delle due serie. Questa cosa o macchina manca seriamente della gravità che caratterizza il significante lacaniano. La stessa scelta del termine differenziante, con la sua critica implicita del carattere unificante del significante, mostra dove Deleuze si separa da Lacan. Lungi dal far convergere la serie attorno a un significante autoritario, Deleuze pone il differenziatore come un punto di singolarità che permette alle serie di divergere, di differenziarsi. Queste serie nascoste producono molteplicità, come indicato dalla descrizione del tempo come «giardino dei sentieri che si biforcano». Deleuze concepisce la sintesi solo come disgiuntiva, produttiva di nuovo, e il dinamismo divergente del suo produttore differenziante di singolarità sostituisce l'ingiunzione unificante del significante lacaniano», Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme* cit., p. 191. Facile il confronto con quanto sostiene S. Pippa a proposito del concetto di inconscio elaborato da Althusser in *Lettres à D...* del 1966, «the unconscious does not come into being following a singular cause, and it is the rejection of the idea of a central Cause that allows him to take the side of a concept of unconscious as a 'mechanism' without memory, of which the organization is free from the constraints exerted by a signifier that totalizes the chain of signifiers», S. Pippa, *Althusser and contingency*, Milan, Mimesis International, 2019, p. 114.

⁵²¹ G. Deleuze, *Logique du* tr. it. cit., p. 298.

incessantemente che solo ciò che è simile può differire (solo due cose che in qualche modo sono uguali si possono dire differenti l'una dall'altra), l'onto-etero-genesi dichiara che solo le differenze sono uguali. In gioco in una simile mossa c'è nientemeno che la possibilità di un superamento del platonismo o della rappresentazione⁵²².

⁵²² M. De Beistegui, *Truth* cit., pp. 311-312.

Diremo allora che all'inizio della società non vi è che il caso⁵²³, o il caos

⁵²³ Cfr. L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 65.

⁵²⁴ «Le chaos ne cesse jamais», così M. Serres (M. Serres, *La Naissance de la Physique dans le texte de Lucrèce*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977, p. 170). Il caos, ancora, che attraversa la natura da parte a parte, «il caos circonda il mondo, ma, ancor meglio, lo penetra dappertutto. Esso lo produce, come matrice, lo lavora dall'interno, per portarlo alla morte, vale a dire a se stesso» (Ivi, p. 170). Con M. Serres la figura del caos è la spirale, «une ligne inclinée plus un cercle» (Ivi, p. 172), la Natura di M. Serres viene dal caos e «se précipite vers l'équilibre», ma non lo fa direttamente, come scivolando alla massima velocità sulla ripida pendenza del tempo, essa rallenta questa caduta percorrendo archi negentropici, e così lo scarto in rapporto all'equilibrio finale, il clinamen, non è che un katéchon, e questo ritardo è tutto ciò di cui si ha memoria, poiché «la deriva entropica si fa nell'oblio delle sue condizioni iniziali» (Ivi, p. 183), la memoria ha inizio solo e solamente con connessioni e congiunzioni atomiche. «Il y a du réversible local dans l'irréversible global» (Ivi, p. 188), ogni cosa che esiste, esiste per uno scarto rispetto all'equilibrio, una rimonta del fiume entropico (Ivi, p. 159), ogni cosa che esiste è un atto di resistenza nei confronti dell'entropia, «les chose naissent de la déclinaison, [...] les chose meurent par déclin» (Ivi, p. 216). Ci sembra di leggere qui, tra le pagine di *La Naissance de la physique*, la stessa 'epica dell'entropia' che Keith A. Pearson (K.A. Pearson, *Germinal Life, the difference and repetition of Deleuze*, London, New York, Routledge, 2005, p. 117) trova in *Feux et signaux de brume*: Zola del '75, e in *Language and space: from Oedipus to Zola*, del 1983, «Michelle Serres è incisivo nell'individuare la serie epica di romanzi di Zola, con il suo ciclo di distruzione, spreco, dispersione, riflusso irreversibile verso la morte, il disordine e la degenerazione, che ruotano attorno a *La bête Humaine*, una vera e propria termodinamica del treno». Eppure, per G. Deleuze, come scrive Henry Somers-Hall, «the theory of thermodynamics is a partial truth», H. Somers-Hall, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, p. 169; o semplicemente «half of the story», K.A. Pearson, *Germinal* cit., p. 117. «L'entropia delle differenze [...] per Deleuze, caratterizza la modernità nella forma (a) del meccanismo del capitale che, nella legge del valore di scambio, produce un sistema di valori equivalenti e (b) nella forma concezioni di entropia che postulano l'estensione come la 'legge' di tutte le intensità e individuazioni che si annullano e in cui la differenza è interpretata nei termini di una tendenza naturale ad evolversi nell'omogeneo e nell'identico a se stesso (equilibrio fisico, morte biologica)», (Ivi, p. 80). È vero che il caos di M. Serres penetra il mondo, è vero che lo produce, ed è vero che, come Saturno, lo divora, portandolo alla morte, riportandolo a sé: «le chaos est avant, il est après le monde», non-senso globale, non-senso per difetto, o monotonia del senso, nel primo caso; non-senso per eccesso, il caos di un senso che è sempre differente in ogni luogo, nel secondo. Il senso sta nel mezzo di questa globale discesa nell'equilibrio, il senso si produce localmente, nel tempo della complessità, uno scarto lo sottrae al tempo dell'equilibrio, uno scarto lo precipita nel tempo della degradazione. Leggiamo G. Deleuze, «L'indifferenza ha due aspetti: l'abisso indifferenziato, il nero niente, l'animale indeterminato in cui tutto è dissolto; e insieme il bianco niente, la superficie ridivenuta calma in cui fluttuano determinazioni slegate, come membra sparse, teste decollate, braccia prive di spalla, occhi senza fronte. L'indeterminato è del tutto indifferente, ma le determinazioni fluttuanti non lo sono meno le une rispetto alle altre. Bisogna chiedersi se la differenza funge da intermediaria tra codesti due estremi. Oppure non è essa invece il solo estremo, il solo momento della presenza della precisione? La differenza è lo stato in cui si può parlare della determinazione. La differenza 'tra' due cose è soltanto empirica, mentre estrinseche sono le determinazioni corrispondenti. Senonché in luogo di una cosa che si distingue da un'altra, immaginiamo qualcosa che si distingue, e tuttavia ciò da cui si distingue non si distingue da essa. Il lampo per esempio si distingue dal cielo nero, ma deve portarlo con sé, come se si distinguesse da ciò che non si distingue» (G. Deleuze, *Differenza* cit., p. 53) [Continua nella nota successiva].

⁵²⁵, la lotta che precede le leggi, poiché «le leggi sono posteriori all'inizio della società»⁵²⁶. Se N. Machiavelli non dice che la lotta di classe è il motore della storia, così L. Althusser⁵²⁷, egli ci dice ad ogni modo che la lotta di classe è necessaria affinché uno Stato inizi e iniziando, duri. Per durare, uno Stato «deve essere dotato di leggi che esprimano il rapporto di forze nella lotta di classe tra i grandi e il popolo»⁵²⁸, in questo senso e in questo senso solo la lotta di classe è

⁵²⁵ [segue dalla nota precedente] Ci sembra che per M. Serres la differenza non sia che questo intermediario tra due indifferenze. «Tra la metà e la fine del diciannovesimo secolo, scrive Martin Rosenberg, l'entropia (nel contesto di termodinamica dell'equilibrio) si riferisce principalmente ai processi terminali di disordine per un sistema fisico; dagli anni Sessanta, invece, l'entropia (nel contesto della termodinamica del non-equilibrio) venne intesa come una condizione iniziale che consenta un maggiore ordine e complessità in a sistema fisico. [...] Freud attinge alla prima versione di entropia come referente, e Deleuze e Guattari attingono alla seconda versione dell'entropia», M.E. Rosenberg, *Dynamic and Thermodynamic Tropes of the Subject in Freud and in Deleuze and Guattari*, «Postmodern Culture», Vol. 4 No. 1, 1993. Mentre crediamo che l'affermazione di M.E. Rosenberg sia riduttiva nel suo rivolgersi a G. Deleuze, diremo invece che M. Serres utilizza il concetto di entropia in entrambe le versioni proposte da M.E. Rosenberg: la termodinamica dell'equilibrio, come ultimo orizzonte entropico, e la termodinamica del non-equilibrio, come origine di cui non si ha memoria. Questo, quantomeno a nostro avviso, rende la posizione 'fisica' di M. Serres – sebbene di estremo interesse e a tratti sovrapponibile a quella deleuziana –, meno radicale rispetto alla posizione 'filosofica' di quest'ultimo (cfr. G. Deleuze, *Differenza* tr. it. cit., p. 387). Perché, decevamo, il rilievo di M.E. Rosenberg è riduttivo nel suo rivolgersi a G. Deleuze? Se «In Freud il desiderio dell'organismo di tornare alla materia inanimata presuppone che esista un modello originario di morte a cui ritornare (l'Unica morte, l'unica verità della morte)», scrive K.A. Person (K.A. Person, *Germinal* cit., p. 118), in G. Deleuze «la morte intensiva fa parte della vita (la destabilizzazione delle identità), la nostra “morte” in questo senso è coestensiva [corsivo nostro] con la vita», così H. Somers-Hall (H. Somers-Hall, *Deleuze's Difference* cit., p. 96). Dunque se l'istinto di morte di G. Deleuze si oppone al Thanatos entropico di S. Freud, non per questo lo vediamo ergersi a 'condizione iniziale'. L'istinto di morte deleuziano è coestensivo alla vita, così come vi è una coesistenza, nel presente, del passato nella sua interezza (cfr. Levi. R. Bryant, *Difference and Givenness*, Evanston, Northwestern University Press, 2008, p. 218). Lo stesso può dirsi del 'profondo', «Se il profondo deve essere equiparato al passato puro, è perché è una determinazione che di per sé non diventa mai presente. È il campo sempre sfuggente di ciò che può essere fatto presente ma che non si presenta in sé» (Ivi, p. 246). 'Istinto di morte', 'passato puro', 'profondità', nella loro assoluta insistenza, mai in principio, mai alla fine, ci allontanano da qualsiasi suggestione di origine e destinazione. Essi sono la linea retta del tempo, il labirinto e non la spirale, il buio differenziato e differenziante, non identificato e non individuato (cfr. G. Deleuze, *Differenza* tr. it. cit., p. 441); lo stessa insistenza, in quanto 'inizio' che non vuole finire, la medesima repulsione per l'origine e per il fine, come abbiamo visto e come vedremo, determina l'Arlecchino di L. Althusser, i suoi salti e il suo caos. Per una differente lettura del rapporto tra L. Althusser e la freccia del tempo, che lo avvicina alla meccanica probabilistica di L. Boltzmann, cfr. P. Cockshott, *On Althusser's philosophy of encounter*, «World review of political economy», Vol. 4. No. 1 (2013), pp. 38-62.

⁵²⁶ *Ivi*, p. 66.

⁵²⁷ *Ivi*, p. 105.

⁵²⁸ *Ivi*, p. 106.

necessaria alla durata di uno Stato, e le leggi si mostrano per quello che sono, «*funzione dei conflitti di gruppi sociali antagonisti nello Stato*»⁵²⁹, funzione della lotta di classe.

Machiavelli considera le leggi, nel loro rapporto con la lotta di classe, sotto due aspetti: nel loro *risultato*, esse stabiliscono il rapporto di forza tra le classi, e servono allora, come egli dice, da ‘mezzi intra’, e producono ‘libertà’. Ma nella loro causa, mettono in primo piano la plebe, i cui ‘tumulti’ sfociano nella conquista delle leggi⁵³⁰.

N. Machiavelli dà vita a una «teoria della lotta di classe come origine delle leggi che la limitano»⁵³¹. A partire da qui possiamo concludere che le leggi regnano su tutto ma non governano tutto⁵³². Ciò richiede una spiegazione. Se non vi sono eccezioni alla legge, vi è «un *residuo* irriducibile al principio; non vi è nulla di contrario al principio, ma vi è qualcosa di esterno, e di eterogeneo al principio – un al di là... Si manifesta qui la necessità della riflessione filosofica»⁵³³. Ricordiamo che un principio, così G. Deleuze, è ciò che governa un ambito, si tratta di un principio empirico, o ‘legge’, e una legge regola senza eccezioni un ambito: ma «cosa sottomette l’ambito al principio»⁵³⁴? Qual è l’istanza che sottomette un campo al dominio empirico della legge? Ciò di cui la legge non può rendere conto è il valore di principio che è determinata ad assumere⁵³⁵.

È una questione di ‘fondazione’⁵³⁶, la fondazione del principio, o della legge. È il ‘legame’ di Eros, ci dice G. Deleuze, a fare del piacere un principio, è Eros a fondare la legge, a sottomettere il dominio della vita psichica al principio di piacere: «In assenza di questo

⁵²⁹ *Ivi*, p. 101.

⁵³⁰ *Ivi*, p. 101.

⁵³¹ *Ibidem*.

⁵³² G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, tr. it. di G. De Col, Milano, SE, 1996, p. 125.

⁵³³ *Ibidem*.

⁵³⁴ *Ivi*, p. 126.

⁵³⁵ *Ibidem*.

⁵³⁶ *Ibidem*.

legame, vi sarebbero indubbiamente scariche e piaceri, ma sparsi, in balia degli incontri, senza valore sistematico»⁵³⁷. Il legame dell'eccitazione, Eros, si può determinare come 'ripetizione',

Freud scopre due cose: il piacere è già un'energia legata, un'eccitazione collegata a una ripetizione, e solo questo legame permette la scarica, rende possibile il piacere. Eros è legame, unione, come nella mitologia, la pulsione erotica è una forza che lega e noi sperimentiamo senza sosta questa forza vincolante nell'amore, nella famiglia, nella vita sociale. Eppure, anche questa forza che lega viene negata, un'altra forza del desiderio si afferma nel non-legame, qualcosa si ripete senza legarsi, senza cercare il piacere. Questo qualcosa è il mormorio silenzioso dell'inconscio, l'«al di là» del piacere⁵³⁸.

Al di là del fondo, al di là di Eros, balena il senza fondo di Thanatos, che non coincide con la sua stessa identità: mai presente a se stesso, inafferrabile, esso si afferma nel non-legame: è l'istinto di morte.

Thanatos è al di là del piacere perché è un'energia che non si lega, che circola ovunque, che non parla, che non ha rappresentante, ma senza la quale il principio di piacere non avrebbe alcun senso: perché ci sia legame erotico e di conseguenza piacere, ci deve essere ancora un'energia non legata, vuota, fluente, silenziosa, pura pulsione a vuoto, puro desiderio vuoto (tutto il contrario dell'avidità del piacere), pura ripetizione⁵³⁹.

Thanatos, l'istinto di morte, non coincide con il desiderio di abbandonare la vita, non è la morte empirica, la morte come cessazione della vita. Si tratta di tutt'altro, si tratta della morte in seno alla vita, ovvero della morte che fa la differenza e che mina la coerenza dell'identità,

Deleuze scopre che c'è una morte più potente, la morte anonima che attraversa l'io vivente, il fatto per l'io di morire di fronte a sé [le fait pour le Je rir au Je], alla memoria, al

⁵³⁷ *Ibidem*.

⁵³⁸ P. Montebello, *L'istinto di morte chez Deleuze: La Controverse avec la psychanalyse*, «DoisPontos», Vol. 8, No. 2 (2011), pp. 15–26.

⁵³⁹ *Ivi*, p. 17.

tempo passato, ai ricordi, al romanticismo familiare... Il fatto di liberarsi dal desiderio come libido sessuale equivale a liberarsi dalle differenze legate alle pulsioni. Nel momento in cui la libido si desessualizza, perde i suoi oggetti e si reinveste nell'Io [Moi] sotto un'altra forma, costituisce un'altra esperienza del tempo, un tempo puro, purificato da tutta la storia dell'Io. Non libido d'oggetto, non libido sessuale, non legame con l'altro, ma pura energia libidinale⁵⁴⁰.

Il vuoto di Thanatos non è 'niente': vi è piuttosto un brulichio di Thanatos. Esso esprime un'assenza di legame, una impossibilità di totalizzazione che cessa di pensare i frammenti come unità perduta sotto il segno della divisione, o nella possibilità di una ricomposizione ordinata sotto l'egida di una identità sempre già data, seguendo una legge che, cadendo dalla parte del passato, si srotola ordinatamente lungo tutto il corso del tempo, ovvero una legge da sempre istituita a partire da un tempo mitico nel sogno di un'origine pura, intonsa, immacolata, perfetta, per pensarli invece sotto tutt'altra potenza, quella dell'addizione, dell'incontro aleatorio che «dissipa il fantasma di unità»⁵⁴¹ e si fa strato su strato, pezzo per pezzo, questo 'e' quello, una festa di amici piuttosto che una Famiglia Gigante⁵⁴². In questo senso, «*L'inconscio non conosce contraddizione* e quest'assenza di contraddizione è la condizione di ogni contraddizione»⁵⁴³.

Il fatto è che la morte non si riduce alla negazione, né al negativo di opposizione né al negativo di limitazione. Né la limitazione della vita mortale attraverso la materia, né l'opposizione di una vita immortale con la materia, danno alla morte il suo prototipo. La morte è piuttosto la forma ultima del problematico, la fonte dei problemi e delle domande, il segno della loro permanenza al di là di ogni risposta, il Dove? e Quando? che designa il (non)-essere in cui si alimenta ogni affermazione⁵⁴⁴.

⁵⁴⁰ *Ivi*, p. 18.

⁵⁴¹ L. Althusser, *L'affaire Tibilissi* tr. it. cit., p. 216.

⁵⁴² J. D. Morrison, *A Feast of Friends (also known as "The Severed Garden")*, in «An American Prayer», 1995, remastered edition.

⁵⁴³ L. Althusser, *L'affaire Tibilissi* tr. it. cit., p. 206.

⁵⁴⁴ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 184.

Se l'inconscio è questa macchina di accoppiamento, se è la potenza del 'e', o il «molteplice insubordinato», allora occorre ripetere la domanda che già ci eravamo posti: da cosa bisogna cominciare? Se, di nuovo, bisogna cominciare dall'inizio, questo inizio sarà l'incontro della congiuntura, il «vuoto della congiuntura e del suo futuro aleatorio», con la 'solitudine' del Principe. È difficile, a nostro avviso, concepire in modo 'giusto' questo incontro senza ricorrere, con G. Simondon, alla differenza tra stampaggio e modulazione.

Perché un Evento si attualizzi, occorre pensare il divenire-Principe e il divenire-Principato come un unico processo. Questo processo è un nuovo 'inizio', l'incontro tra Fortuna, la materia, e Virtù, la forma. Forma e materia, d'accordo, ma è bene dire che non ci troviamo più, qui, entro i limiti angusti dello schema ileomorfo, non siamo alle prese con un rapporto tra stampo portatore di forma e materia informe. Forma e materia non sono letti in opposizione: la virtù del Principe non si impone alla materia informe della congiuntura, quest'ultima non è materia inerte, ma materia formata, «una materia prima già foggata»⁵⁴⁵. Diversamente dalla teoria ileomorfa, in cui una forma attiva si imprime su una materia passiva, qui non vi è imposizione di forma, ma formazione reciproca: divenire-Principe e divenire-Principato, ricordiamolo, è un unico processo, un'unico evento. Se la 'materia' di cui scrive L. Althusser è dominata da tre caratteri, (1) vuoto politico, (2) aspirazione all'«essere» politico, (3) virtù degli individui, significa che siamo di fronte a qualcosa di completamente diverso da una materia astratta, assolutamente passiva, svuotata di ogni determinazione. Questa materia è dunque dotata di forme implicite; essa si trova in uno stato di dissimmetria, ovvero è caratterizzata da una differenza di energia potenziale che rende il sistema strutturalmente metastabile, carico di tensioni non risolte in assenza di comunicazione tra almeno due ordini di grandezza diversi.

Se la materia è informata, non diversamente la forma è materiale. L'azione esercitata dalla forma, ovvero l'azione esercitata dalla Virtù, non è su un piano diverso da quello della Fortuna, della materia. Se la Virtù, limitandola, rende la Fortuna stabile, è per via di un'azione reciproca in termini di composizione di rapporti di forze che ha luogo nel medesimo campo, detto altrimenti, avviene sullo stesso terreno.

⁵⁴⁵ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 95.

All'opposizione statica tra forma e materia, messa in gioco nella rappresentazione dello stampaggio, Simondon sostituisce dunque un modello dinamico, quello della modulazione, che si installa in mezzo a forze e materiali, e mette in gioco l'interazione di tre diverse energie che agiscono tutte sul piano delle forze; la forte energia della sostanza amorfa allo stato metastabile (argilla lavorata, preparata dall'artigiano); la bassa energia fornita dallo stampo, che funge da continua energia modellante e da informazione, guidando la trasformazione dell'argilla; infine, la terza energia decisiva, costantemente sottovalutata dalle analisi della tecnologia, questa 'energia di accoppiamento' che mette in comunicazione argilla e stampo. Questa terza condizione è la più importante: è questa che determina il prendere forma tra la sostanza preindividuale e il suo stampo modulante, messa in forma qui operata estrinsecamente dal lavoro dell'artigiano. Se è stato trascurato, è perché al contesto tecnologico è stato applicato un modello sociologico della divisione del lavoro, e si è teorizzata la relazione ilemorfica confondendo la situazione di dominio del padrone che ordina l'adempimento di un compito con l'operazione concreta dell'artigiano, che mette in opera il processo dinamico di individuazione della materia facendo incontrare argilla e stampo, forma e materia⁵⁴⁶.

La 'lotta di classe' non si limita alla lotta tra le classi. A metà strada tra un non-ancora e un già, la lotta di classe è questo 'incontro' aleatorio, questo gioco di forze, un 'evento', un divenire-x che si manifesta in un nuovo 'inizio', è 'volontà di potenza' come differenziale delle forze, il differenziale che determina qualitativamente-quantitativamente le forze nella durata dell'incontro; è, detto diversamente, la diacronia che insiste nella dinamica, è l'occasione⁵⁴⁷, è l'alea di questo incontro che dura o non dura; la lotta di classe è la politica, è l'incontro che avviene nello scarto, nella distanza, nel vuoto tra le forze in campo; la lotta di classe è la differenziazione di differenze, l'istinto di morte, Arlecchino; la lotta di classe è il motore, la macchina, l'«e»; la lotta di classe è, in altre parole, l'incontro che determina il problema, l'istanza problematica cui la Storia fornisce le soluzioni, ma la lotta di classe come problema

⁵⁴⁶ A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme* cit., p. 250.

⁵⁴⁷ «La potenza demistificante del concetto machiavelliano di occasione, il fatto che questo costringa a porre ogni realtà storica nell'abisso della fluttuazione delle forze da cui è emersa» V. Morfino, *Temporalità plurale e contingenza: l'interpretazione spinoziana di Machiavelli*, *Etica & Politica/Ethics & Politics*, 4, 1 (2004), pp. 1-37.

continua a insistere nelle soluzioni. Come stabilisce, N. Machiavelli, i protocolli di un incontro?

Se Machiavelli definisce bene i due termini, Fortuna e *virtù*, e la legge del loro incontro corrispondente e non corrispondente, *lascia completamente in bianco* il nome dei protagonisti di questo incontro, non ne dà *l'identità*. Lo spazio geografico in cui deve avere luogo l'incontro e l'individuo che deve incontrarvi la Fortuna non hanno nessun nome: sono per definizione *sconosciuti*. Sconosciuti non come lo sono le incognite di una equazione, x , y , che si conoscono semplicemente risolvendo l'equazione [*sic*]. Essi sono degli sconosciuti assoluti perché Machiavelli ne fa astrazione⁵⁴⁸.

Per illuminare il discorso di L. Althusser, cerchiamo di capire cosa significa dire che Fortuna e virtù non sono le incognite di un'equazione, conoscibili tramite la risoluzione dell'equazione, ovvero nei suoi risultati, ma sono «sconosciuti assoluti». L. Althusser ci dice, brevemente, che il rapporto tra virtù e Fortuna è un rapporto differenziale. E in questo senso la Fortuna è nulla senza l'incontro con la virtù, e lo stesso la virtù è nulla senza l'incontro con la Fortuna: Virtù e Fortuna si determinano a vicenda. Non vi è divenire-Principe senza divenire-Principato.

I quanta come oggetti dell'intuizione hanno sempre valori particolari; e anche quando sono uniti in un rapporto frazionario ciascuno mantiene un valore indipendente dal suo rapporto. La *quantitas* come concetto dell'intelletto ha un valore generale, designando la generalità di un'infinità di valori particolari possibili, tanti quanti può riceverne la variabile. Ma occorre sempre un valore particolare, incaricato di rappresentare gli altri e di valere per loro: così l'equazione algebrica del cerchio $x^2 + y^2 - R^2 = 0$. Non è più la stessa cosa [*il n'en est plus de même*] per $ydy + xdx = 0$, che significa «l'universale della circonferenza o della funzione corrispondente». Gli zero di dx e di dy esprimono l'annullamento del *quantum* e della *quantitas*, del generale come del particolare, a vantaggio «dell'universale e della sua comparsa». Tale è la forza dell'interpretazione di Bourdas-Demoulin: ciò che si annulla in dy/dx o $0/0$, non sono le quantità differenziali, ma solamente l'individuale e i rapporti dell'individuale nella funzione (per 'individuale'

⁵⁴⁸ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 126.

Bordas intende sia il particolare che il generale). Passiamo da un genere all'altro come attraversando lo specchio; la funzione ha perso la sua parte mutevole o la proprietà di variare, essa non rappresenta più che l'immutabile con l'operazione che lo ha liberato⁵⁴⁹.

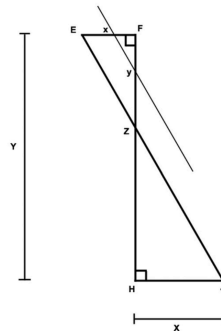
Ha così perfettamente ragione L. Althusser nel dire che l'impossibilità a identificare Fortuna e virtù non è ascrivibile a un eccesso di generalità e astrazione della teoria di N. Machiavelli⁵⁵⁰. L'inassegnabilità è la forma stessa che la teoria deve assumere in virtù della

⁵⁴⁹ Ci siamo avvalsi, in quest'unico caso, di una differente edizione della traduzione di G. Guglielmi, che rende in modo più chiaro l'originale francese. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993 (1968), p. 222, tr. it. G. Guglielmi, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1997, pp. 223.

⁵⁵⁰ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 126.

posizione da cui viene enunciata⁵⁵¹. Il «protocollo e le forme dell'incontro» devono essere impostati a partire dalla messa fuori gioco di tutto l'esistente, dal vuoto di questa *tabula rasa*, frutto a sua volta di una determinata presa di posizione politica. Da qui, udiamo una voce che

⁵⁵¹ E' Simon Duffy, nell'articolo *Deleuze, Leibniz and Projective Geometry in the Fold*, a spiegare nel modo più chiaro, a partire dal manoscritto di Leibniz «Giustificazione del calcolo infinitesimale attraverso quello dell'algebra ordinaria», lo svanire delle quantità, o dei valori particolari, e l'emergere dell'universalità di un rapporto.



«Leibniz offre un resoconto del calcolo infinitesimale in relazione a un particolare problema geometrico che viene risolto utilizzando l'algebra ordinaria. Lo schema della dimostrazione che Leibniz dà è mostrato in Fig. 2. Dal momento che i due triangoli rettangoli, ZFE e ZHJ, che si incontrano al loro apice, il punto Z, sono simili, ne consegue che il rapporto y/x è uguale a $(Y - y)/X$. Man mano che la retta EJ si avvicina al punto F, mantenendo lo stesso angolo nel punto variabile Z, le lunghezze delle rette FZ e FE, o y e x , diminuiscono costantemente, tuttavia il rapporto tra y e x rimane costante. Quando la retta EJ passa per F, i punti E e Z coincidono con F, e le rette, y e x , si annullano. Eppure y e x non saranno assolutamente nulla poiché conservano il rapporto tra ZH e HJ, rappresentato dalla proporzione $(Y - y)/X$, che in questo caso si riduce a Y/X , e ovviamente non è uguale a zero. La relazione y/x continua ad esistere anche se i termini sono svaniti poiché la relazione è determinabile come uguale a Y/X . In questo calcolo algebrico, le rette annullate x e y non vengono prese come zeri poiché hanno ancora una relazione algebrica tra loro. “E così”, sostiene Leibniz, “sono trattati come infinitesimi, esattamente come uno degli elementi che... il calcolo differenziale riconosce nelle ordinate delle curve incrementi e decrementi momentanei”. Cioè le rette annullate x e y sono determinabili tra loro solo in quanto possono essere sostituite dagli infinitesimi dy e dx , supponendo che il rapporto y/x sia uguale al rapporto degli infinitesimi, dy/dx . Quando la relazione continua anche se i termini della relazione sono scomparsi, si è costruita una continuità con mezzi algebrici che è istruttiva delle operazioni del calcolo infinitesimale. Ciò che Leibniz dimostra in questo esempio sono le condizioni secondo le quali ogni triangolo unico può essere considerato come il caso estremo di due triangoli simili opposti al vertice. Deleuze sostiene che, nel caso di una figura in cui vi è un solo triangolo, l'altro triangolo c'è, ma c'è solo virtualmente. Il triangolo virtuale non è semplicemente scomparso, ma piuttosto è diventato inassegnabile, pur rimanendo completamente determinato. L'ipotenusa del triangolo virtuale può essere mappata come un lato del poligono di angoli infiniti che, se prolungato, forma una retta tangente alla curva. Vi è quindi continuità dal poligono alla curva, così come vi è continuità da due triangoli simili opposti al vertice ad un unico triangolo. Quindi questa relazione è fondamentale per l'applicazione dei differenziali ai problemi sulle tangenti», S. Duffy, *Deleuze, Leibniz and Projective Geometry in the Fold*, «Angelaki», Vol. 15, No. 2 (2010), pp. 129-147.

parla dal futuro; da qui, nulla si può identificare, e sull'identità può calare solo il silenzio: l'esistente, l'identificabile, ci fa precipitare nell'impotenza del passato⁵⁵². Ciò che invece è perfettamente determinato, sono le condizioni dell'incontro tra Fortuna e virtù, dy/dx . Non vi è nulla di utopistico nel gioco tra determinazione e anonimato: è anzi in questo spazio che la pratica politica e la storia vengono iscritte nella teoria. Machiavelli fornisce la prova empirica della realizzabilità di queste condizioni, «*l'inizio ha già avuto luogo*», ma non ha fatto presa. Il nome di questo evento mancato è 'Cesare Borgia', l'incontro, venuto meno, tra forze, o tra il germe della virtù e il campo metastabile della Fortuna.

Machiavelli non solo pone, ma pensa *politicamente* il suo problema, cioè come una contraddizione nella realtà che non può essere tolta dal pensiero, ma dalla realtà, ovvero dal sorgere necessario ma imprevedibile, non assegnabile in un luogo, in un tempo, una persona, delle forme *concrete* dell'*incontro* politico di cui sono definite solo le condizioni generali⁵⁵³.

*13. La semplicità non è dunque originaria*⁵⁵⁴.

Che L. Althusser rifiuti, con G. Deleuze, l'unità semplice in senso hegeliano, che rifiuti l'unità scissa, l'uno che diventa due, o che «diventerebbe direttamente tre, quattro o cinque, ecc.»⁵⁵⁵, ovvero la «*matrice* della contraddizione hegeliana»⁵⁵⁶, che rigetti il molteplice composto da una somma di unità, che rigetti gli atomi di un essere esplosivo, o $l'(n + 1)$, significa che L. Althusser, per dirla con G. Deleuze, può pensare la complessità nella forma

⁵⁵² Cfr., V. Morfino, *The five theses of Machiavelli's 'philosophy'*, in F. Del Lucchese, F. Frosini, V. Morfino, *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy, and Language*, Leiden, Berlin, Brill, 2015, in particolare la quinta «Tesi sulla disarticolazione di verità e memoria».

⁵⁵³ L. Althusser, *Machiavel* tr. it. cit., p. 132.

⁵⁵⁴ L. Althusser, *Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)*, in *Per Marx*, tr. it. A cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis Edizioni, 2008, p. 172.

⁵⁵⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, tr. it. di G. Passerone, Roma, Castelveccchi, 1997, Sez. I, p. 42.

⁵⁵⁶ L. Althusser, *Sur la dialectique matérialiste* tr. it. cit., p. 170.

paradossale del «pluralismo = monismo»⁵⁵⁷, «la formula magica che cerchiamo tutti»⁵⁵⁸, mettendo in gioco sia il primo che il secondo concetto, disponendo sul piano della sua riflessione quei «correttori cerebrali che disfino i dualismi che non abbiamo voluto fare, attraverso i quali passiamo»⁵⁵⁹.

Affermare che l'unità non è, non può essere l'unità dell'essenza semplice, originaria e universale, non significa dunque, come coloro che sognano il 'monismo', concetto ideologico estraneo al marxismo, sacrificare l'unità sull'altare del 'pluralismo' – significa tutt'altro: che l'unità di cui parla il marxismo è *l'unità della complessità stessa*, che il modo di organizzazione e di articolazione della complessità costituisce precisamente la sua unità. Significa affermare che *il tutto complesso possiede l'unità di una struttura articolata a dominante*⁵⁶⁰.

La lotta è tra un'unità semplice, l'unità delle differenze negate, dell'indifferenza delle differenze, e un'unità strutturata e complessa, nel suo «rapporto fondamentale di disegualianza»⁵⁶¹, che «non varia le sue dimensioni senza cambiare natura in se stessa e metamorfosarsi»⁵⁶², di modo che l'unità strutturata 'insista' come ineguaglianza delle differenze, e sia, insomma, differenza di differenze, «Detto altrimenti, ogni contraddizione, ogni articolazione essenziale della struttura, e il rapporto generale delle articolazioni entro la struttura a dominante, costituiscono altrettante condizioni di esistenza del tutto complesso»⁵⁶³.

D'altra parte, con Balibar, il ruolo della contraddizione deve essere limitato

relativamente alla causa specifica da cui *dipende* (cioè dalla struttura): la contraddizione sussiste tra effetti diversi ed opposti, ma la causa (la struttura) non può in alcun modo

⁵⁵⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille* tr. it. cit., p. 42.

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

⁵⁶⁰ L. Althusser, *Sur la dialectique* tr. it. cit., p. 177.

⁵⁶¹ *Ivi*, p. 179.

⁵⁶² G. Deleuze, F. Guattari, *Mille* tr. it. cit., p. 42.

⁵⁶³ L. Althusser, *Sur la dialectique* tr. it. cit., p. 179.

essere divisa e analizzata in termini antagonistici. La contraddizione non è dunque originaria, ma derivata⁵⁶⁴.

Vogliamo leggere il passaggio precedente in questo modo: i termini delle contraddizioni di una struttura non sono che integrazioni locali di un'integrazione globale⁵⁶⁵ o, detto altrimenti, ciascun termine di una contraddizione non è che un «rapporto effettuato», o moto finito esistente, che si compone con un altro «rapporto effettuato», determinati estrinsecamente a «formare, in un terzo rapporto, un individuo di grado superiore»⁵⁶⁶. Se Balibar definisce la dinamica di un modo di produzione come i 'limiti' cui tende il suo movimento⁵⁶⁷, cosa intende dire quando afferma che la 'tendenza' porta questi limiti al suo interno, e che questi limiti «ne esprimono le effettive condizioni di possibilità»⁵⁶⁸; cosa intende, ancora, quando scrive che essi sono 'margini intrinseci', o 'margini specifici'? Non significa che questo: il limite della capacità di essere affetto di un modo finito esistente è aperta a variazioni entro il limiti generali dati da un minimo e un massimo, il minimo essendo il limite oltre il quale il rapporto caratteristico di un determinato modo cessa di esistere, il massimo il punto oltre il quale il rapporto caratteristico di un dato modo viene integrato, o ulteriormente differenziato in un altro rapporto,

La capacità di un modo di essere affetto, che è affermata dal suo *conatus* come espressione del suo potere di agire, è perciò determinata sia dall'assemblaggio multi-differenziato di integrazioni locali da cui è composto, che dalla più composita integrazione globale in cui è ulteriormente differenziato⁵⁶⁹.

⁵⁶⁴ É. Balibar, *Sur les concepts* tr. it. cit., p. 358.

⁵⁶⁵ Un altro modo per dirlo è, con B. Massumi – e dalla parte del virtuale –, «Ogni campo di potenziale si verifica all'intersezione di una pluralità di sottocampi di potenziale, ciascuno composto da un'eterogeneità di elementi», B. Massumi, *The political economy of belonging and the Logic of Relation*, in *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham, London, Duke University Press, 2002, pp. 68-88, p. 81.

⁵⁶⁶ G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., p. 183.

⁵⁶⁷ É. Balibar, *Sur les concepts* tr. it. cit., p. 359.

⁵⁶⁸ *Ibidem*.

⁵⁶⁹ S. Duffy, *Logic of Expression. Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*, London, New York, Routledge, 2016, p. 179.

Se un dato modo di produzione, in una data formazione sociale, non si imbatte mai nei propri limiti⁵⁷⁰ è perché (1) li porta al suo interno come integrazioni locali, o ‘rapporti parziali’, ed è proprio il gioco di questi limiti ad essere espresso nella dinamica del modo che si trova ad essere nient’altro che il ‘limite’ di questi limiti. Il gioco di questi limiti, infatti, non ha luogo che nei (2) limiti dell’essenza, o dal grado di potenza, espresso dalla tendenza. È infatti nell’incontro tra modi esistenti e nella loro composizione e scomposizione che si esprime nell’esistenza una differente essenza, un differente grado di potenza, una differente potenza di agire, un differente *conatus*. La dinamica di un modo ci permette così di vedere come i modi integrati non cessino di incontrarsi nell’integrazione globale surdeterminata che li contiene, integrazione globale di cui sono condizione di esistenza e che, paradossalmente, non è che la loro condizione di esistenza: «Ecco spiegato cosa sono i margini intrinseci del modo di produzione: *nient’altro che la reciproca limitazione di ciascuna delle due relazioni da parte dell’altra*»⁵⁷¹. Se ci atteniamo all’ordine degli incontri,

Io incontro un corpo il cui rapporto si compone con il mio. (Il che può essere inteso in diversi modi: il corpo che incontro ha un rapporto che si compone naturalmente con uno dei miei, e contribuisce così a conservare il mio rapporto globale; i rapporti dei due corpi funzionano così bene da formare un terzo rapporto, grazie al quale i due corpi si conservano e prosperano)⁵⁷².

Diversamente,

Quando consideriamo invece gli scontri e le incompatibilità fra modi esistenti, dobbiamo far intervenire tutta una serie di fattori concreti, che ci impediscono di affermare che il modo la cui essenza o grado di potenza è più forte risulterà sicuramente vincitore. Infatti, i corpi esistenti che si incontrano non sono definiti solo dal loro rapporto globale: dal

⁵⁷⁰ É. Balibar, *Sur les concepts* tr. it. cit., p. 361.

⁵⁷¹ *Ivi*, p. 360.

⁵⁷² G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., p. 186.

momento che si incontrano in modo progressivo mediante le loro parti, si incontrano necessariamente sulla base dei loro rapporti parziali o delle loro componenti⁵⁷³.

Se identifichiamo la tendenza con il *conatus*, è perché, come per il *conatus*, la tendenza perpetua le condizioni della contraddizione, e se la contraddizione è immanente alla struttura o, come scrive Balibar, non è che la struttura stessa, allora la tendenza esprime la dinamica complessiva della struttura, ovvero l'«esistenza nel tempo» della struttura. La tendenza

non regola semplicemente una *misura*, la *variazione delle grandezze degli effetti della struttura*, ma ne *fonda la produzione stessa*: ne definisce i *termini*, lo *spazio* di variazione, i *margini*, i *limiti*, all'interno dei quali essi possono variare [...]. *I margini sono effetti della struttura. Di conseguenza essi precedono la variazione in luogo di essere una semplice media statistica, risultato del raffronto di tutte le operazioni di misura*⁵⁷⁴.

La tendenza, come il *conatus*, è attiva dopo che il modo ha cominciato a esistere, essa esprime, nell'esistenza, l'essenza modale o il grado di potenza implicato nell'attributo, essa è lo sforzo di regolare e mantenere un rapporto variabile, una data proporzione tra le parti, «in tal senso, il *conatus* è sempre identico alla potenza di agire. Le variazioni del *conatus*, in quanto è determinato da questa o da quella affezione, corrispondono alle variazioni dinamiche»⁵⁷⁵ della potenza di agire di un modo. Se i margini precedono la variazione, è perché essi sono espressione dell'essenza, del grado di potenza implicato nell'attributo e attualizzato nella tendenza. La tendenza perciò «afferma l'espressione delle variazioni dinamiche del potere di agire di un modo»⁵⁷⁶ e del suo potere di patire, i cui limiti, un minimo e un massimo, sono fissati da un dato grado di potenza.

Dal punto di vista fisico, per quanto riguarda Deleuze, il massimo e il minimo, entro un raggio di variazione determinato dal grado di potenza di un modo, funzionano solo come 'limiti generali'. Dal punto di vista etico, Deleuze sottolinea che «mentre un modo esiste,

⁵⁷³ *Ivi*, p. 188.

⁵⁷⁴ É. Balibar, *Sur les concepts* tr. it. cit., pp. 357-358.

⁵⁷⁵ G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., p. 181.

⁵⁷⁶ S. Duffy, *Logic of Expression* cit., p. 154.

la sua essenza è aperta a variazioni, secondo le affezioni che gli appartengono in un dato momento»⁵⁷⁷.

L'ottica etico-ontologica permette a Deleuze di passare dai (1) 'limiti' dell'ottica fisica, limiti dati dalla massima o minima espressione di un'unica capacità di essere affetti (essenza o grado di potenza), colmata da una potenza di agire o da una potenza di patire intese come principi distinti, al (2) 'limite', un limite al singolare, recato al modo finito esistente dalle affezioni passive, originate, queste ultime, da un cattivo incontro con un altro modo finito esistente che, limitandolo, impedisce a quello di esercitare il proprio potere di agire. In quest'ottica, la forza di patire non è che un limite alla potenza di agire: «la potenza di patire non esprime nulla di positivo»⁵⁷⁸, essa è solo l'occasione di una limitazione; solo la potenza di agire è in grado di colmare, in tutta la sua estensione, la capacità di essere affetto di un modo: la potenza di agire di un modo, coestensiva alla capacità di essere affetto, corrisponde all'essenza del modo, in questo senso,

le variazioni espressive del modo finito non sono costituite solo dalle variazioni meccaniche delle affezioni provate, ma anche dalle variazioni dinamiche della capacità di essere affetti, dalle variazioni 'metafisiche' dell'essenza: l'essenza del modo, finché il modo esiste, è soggetta a variazioni che dipendono dalle affezioni che le appartengono in un dato momento⁵⁷⁹.

L. Althusser parla, in questo caso – nel caso cioè delle «variazioni metafisiche dell'essenza» –, della riflessione, nell'essenza, del 'gioco' delle articolazioni della struttura complessa, ovvero di «ristrutturazioni concrete inscritte nell'essenza» o, ancora, del «gioco di ogni contraddizione nell'essenza»⁵⁸⁰.

G. Deleuze scrive che l'essenza ha tanta realtà fisica quanta ne ha l'esistenza, e specifica che quella tra l'essenza e l'esistenza di un modo non è una distinzione reale, ma modale, non

⁵⁷⁷ *Ibidem*.

⁵⁷⁸ G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., p. 175.

⁵⁷⁹ *Ivi*, p. 176.

⁵⁸⁰ L. Althusser, *Sur la dialectique* tr. it. cit., p. 183.

ontologica, ma quantitativa e non numerica⁵⁸¹. Così come la sostanza non è un genere, di cui gli attributi sarebbero le differenze specifiche, allo stesso modo l'attributo che complica le essenze non è un genere di cui le esistenze sarebbero delle differenze specifiche⁵⁸². L'esistenza 'è' allora l'essenza – diremo con delle similitudini per forza di cose imperfette –, come la nebbia 'è' una differenza di temperature, il fulmine 'è' una differenza di potenziali. Oppure, e meglio, l'essenza insiste nell'esistenza, una differenza insiste nel fulmine, nella nebbia.

Prima di essere individuate, le essenze si distinguono intrinsecamente e attualmente nell'attributo come differenze, come gradi di potenze, come parti intensive dell'attributo stesso⁵⁸³, e questo vuol dire che l'attributo non è che il continuo del problematico, e problematico, in L. Althusser, non è che la 'lotta di classe'. È quella che noi identifichiamo con ciò che G. Deleuze chiama «Idea sociale in senso marxista»⁵⁸⁴, e che egli designa come problematica dell'«economico». Risolvere il problema insistente della 'lotta di classe', risolverlo nella determinazione di una certa 'ineguaglianza' in una data formazione sociale intesa come soluzione, non vuol dire che «generare le discontinuità sul fondo di una continuità funzionante come Idea»⁵⁸⁵, o problema.

Un problema non esiste al di fuori delle soluzioni che gli sono proprie. Ma lungi dal dissolversi, il problema persiste nelle soluzioni che lo ammantano. Un problema si determina contemporaneamente alla sua soluzione; ma la determinazione del problema non si confonde con la soluzione: i due elementi differiscono per natura e la determinazione è come la genesi della soluzione concomitante. (In tal modo la ripartizione delle singolarità appartiene completamente alle condizioni del problema,

⁵⁸¹ G. Deleuze, *Spinoza et le problème* cit. p. 185.

⁵⁸² *Ivi*, p. 29.

⁵⁸³ «Le cose esistenti possono essere distinte solo se si presuppone che le loro essenze siano distinte, così come ogni distinzione estrinseca presuppone una distinzione intrinseca preliminare. E' quindi probabile che un'essenza di modo sia singolare in sé, anche quando il modo corrispondente non esista. Ma in che senso? Torniamo a Duns Scoto: il bianco, egli afferma, possiede intensità variabili, che non si aggiungono al bianco come una cosa a un'altra cosa, come la figura si aggiunge al muro sul quale è tracciata; i gradi di intensità sono invece determinazioni intrinseche, modi intrinseci del bianco, che rimane univocamente immutato, qualunque sia la modalità sotto la quale lo si consideri», G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., p. 154.

⁵⁸⁴ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 300.

⁵⁸⁵ *Ivi*, p. 263.

mentre la loro specificazione rinvia già alle soluzioni costruite sotto tali condizioni). Il problema è immanente e al tempo stesso trascendente in rapporto alle proprie soluzioni: trascendente, perché consiste in un sistema di nessi ideali o di rapporti differenziali tra elementi genetici. Immanente, perché questi nessi o rapporti s'incarnano nelle relazioni attuali che non somigliano loro, e che sono definite dal campo di soluzione⁵⁸⁶.

Il porsi dal punto di vista del modo finito esistente, così crediamo, permette a L. Althusser un'inedita lettura di Lenin, in funzione nietzscheana, 'con' B. Spinoza in filigrana, che ha il suo punto focale nel concetto di 'congiuntura', o 'momento attuale'.

L'insostituibilità dei testi di Lenin è in questo: nell'analisi della struttura di una *congiuntura*, negli spostamenti e nelle condensazioni delle sue contraddizioni, nella loro unità paradossale, che sono l'esistenza stessa di quel «*momento attuale*» che l'azione politica trasformerà, in senso forte, da un febbraio in un ottobre 1917⁵⁸⁷.

Se Lenin si interessa al 'momento attuale', è perché ciò che conta nella sua pratica di dirigente politico è la dissoluzione di un modo finito esistente, la dissipazione delle sue relazioni costitutive, e il conseguente ingresso in una relazione differente. L'interesse di Lenin è giustificato dal fatto che un'opportuna analisi del «momento attuale» non è altro che una conoscenza precisa del *conatus* di un modo finito esistente, della sua «tendenza». La domanda a cui Lenin cerca una risposta è: quanto ancora può durare un tale modo, una tale integrazione globale, di cui lui stesso non è che una integrazione locale, prima che i suoi rapporti si dissolvano, prima di fare un cattivo incontro? Cosa serve per «smembrare l'unità esistente»⁵⁸⁸? Detto altrimenti, la conoscenza del 'momento attuale' è la conoscenza dei limiti della sua potenza di agire, o della qualità dell'affezione che, in quel dato momento attuale, colma la potenza, che corrisponde all'essenza, del modo esistente finito: «Il modo [...] possiede solo una potenza attuale: in ogni momento è tutto ciò che può essere, la sua potenza è la sua essenza»⁵⁸⁹. Da qui, l'importanza della 'situazione concreta', dell'attualità del

⁵⁸⁶ *Ivi*, p. 265.

⁵⁸⁷ L. Althusser, *Sur la dialectique* tr. it. cit., p. 156.

⁵⁸⁸ *Ivi*, p. 184.

⁵⁸⁹ G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., p. 72.

momento: le circostanze non sono mai il fenomeno complesso di un'interiorità semplice, esse invece determinano la struttura complessa del modo⁵⁹⁰, che si riflette in esse, che, diremo, 'esiste' in quelle condizioni.

Nella sua *Teoria del modo finito*, terza parte di *Spinoza e il problema dell'espressione*, G. Deleuze distingue attentamente tra (1) l'essenza di un modo', (2) le 'forme individuali', i rapporti nei quali l'essenza si esprime, e (3) l'esistenza particolare'. Se le (1) 'essenze singolari' sono, in quanto parti intensive, ovvero gradi di potenza o modificazioni della qualità, complicate in un attributo, le (2) 'forme individuali' non sono altro che le relazioni in cui un dato grado di intensità è espresso, ed entro le quali devono mantenersi le parti estensive che, sotto quel preciso rapporto, attualizzano un'essenza modale in una (3) 'esistenza particolare' composta

⁵⁹⁰ L. Althusser, *Sur la dialectique* tr. it. cit., p. 182.

da un numero non assegnabile di parti estensive⁵⁹¹, la quale continua a esistere, ovvero ‘dura’, fintanto che questo rapporto viene mantenuto. Il *conatus* è lo sforzo di perseverare nell’esistenza, cioè lo sforzo di durare. In altre parole, il *conatus* è lo sforzo di un ‘modo finito esistente’ di preservare il medesimo rapporto tra le parti estese che lo costituiscono. Il *conatus* è dunque, in quanto sforzo di mantenere inalterato un rapporto di parti estese, connesso all’esistenza del modo finito e non all’essenza, la quale non ha rapporti di parti estensive da mantenere.

⁵⁹¹ «Siamo [...] del parere che non si ebba cercare un’essenza per ogni parte estensiva. Un’essenza è un grado di intensità, e le parti estensive e i gradi di intensità (parti intensive) non corrispondono le une con gli altri. Ad ogni grado di intensità, per quanto piccolo possa essere, corrispondono infinite parti estensive, che hanno e devono avere fra di loro rapporti solamente estrinseci [...]. La bolla di sapone possiede sì un’essenza, ma non così ogni parte dell’insieme infinito che la compone sotto un certo rapporto», G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., p. 162; ci sembra opportuno richiamare qui anche quanto scritto da Manuel DeLanda sulla non corrispondenza tra parte intensiva, singolarità o attrattore, e parti estensive, o componenti delle forme fisiche; l’utilizzo esemplare, in entrambi, della «bolla di sapone» giustifica, a maggior ragione, l’accostamento dei testi: «Permettetemi di fare un semplice esempio di come le singolarità (come parte di ciò che definisce una molteplicità) portino a un modo completamente diverso di vedere la genesi delle forme fisiche. Ci sono un gran numero di diverse strutture fisiche che si formano spontaneamente quando i loro componenti cercano di soddisfare determinati requisiti energetici. Questi componenti possono essere costretti, ad esempio, a cercare un punto di minima energia libera, come una bolla di sapone, che acquisisce la sua forma sferica riducendo al minimo la tensione superficiale, o un comune cristallo di sale, che adotta la forma di un cubo riducendo al minimo l’energia di legame. Possiamo immaginare lo spazio degli stati del processo che porta a queste forme come strutturato da un unico attrattore (che rappresenta un punto di minima energia). Un modo per descrivere la situazione sarebbe dire che una forma topologica (un punto singolare in una molteplicità) guida un processo che si traduce in molte forme fisiche diverse, inclusi sfere e cubi, ciascuna con proprietà geometriche diverse. Questo è ciò che intende Deleuze quando dice che le singolarità sono come ‘forme implicite che sono topologiche piuttosto che geometriche’. Ciò può essere in contrasto con l’approccio essenzialista in cui la spiegazione della forma sferica delle bolle di sapone, ad esempio, sarebbe inquadrata nei termini dell’essenza della sfericità, cioè delle essenze geometricamente caratterizzate che agiscono come forme ideali. Più avanti parlerò del significato e della rilevanza della natura topologica delle singolarità. Ciò che importa a questo punto è che le singolarità, determinando tendenze a lungo termine, strutturino le possibilità che costituiscono lo spazio degli stati e, per estensione, strutturino le possibilità aperte al processo fisico modellato da uno spazio degli stati. Inoltre, le singolarità tendono ad essere ricorrenti, cioè tendono a caratterizzare i processi indipendentemente dai loro particolari meccanismi fisici. Nell’esempio sopra, il meccanismo che porta alla produzione di una bolla di sapone è abbastanza diverso da quello che porta a un cristallo di sale, ma entrambi stanno minimizzando i processi. Questa indipendenza dal meccanismo è ciò che rende le singolarità (o meglio le molteplicità che definiscono) candidati perfetti per sostituire le essenze. Come ho detto prima, tuttavia, dobbiamo stare attenti in questa fase a non fare delle singolarità l’equivalente dell’essenza di un processo», M. DeLanda, *Intensive science and virtual philosophy*, London, New York, Continuum, 2002, pp. 15-16.

Piuttosto che affermare la stretta uguaglianza tra *conatus* e essenza modale, Deleuze sostiene che un modo viene ad esistere, o è attualizzato, quando le sue parti estese sono estrinsecamente determinate a entrare in una relazione, o integrazione globale, che caratterizza l'essenza modale, e sottolinea che 'allora, e solo allora, la sua essenza stessa è determinata come *conatus*: ...un *conatus* corrisponde infatti a un'essenza modale (o grado di potenza) ma solo e solamente *una volta che il modo ha cominciato a esistere*'. Da ciò, Deleuze inferisce che il *conatus* è l'affermazione dell'essenza nell'esistenza di un modo'. Entrambe queste affermazioni sembrano indicare che vi sia una relazione differente rispetto alla stretta uguaglianza tra *conatus* e essenza⁵⁹².

Dobbiamo considerare poi che l'essere dei modi è un essere quantitativo non numerico, sia per quanto riguarda il modale intensivo, ovvero le essenze modali, i gradi di potenza, sia per quanto riguarda le parti estensive estrinseche che attualizzano l'essenza modale entrando in determinati rapporti di moto e di quiete. Così G. Deleuze,

Se consideriamo il primo infinito modale, l'infinito intensivo, esso non è divisibile in parti estrinseche. Le parti intensive che include intrinsecamente, le essenze dei modi, non sono separabili le une dalle altre; il numero le separa le une dalle altre, e dal principio della loro produzione, dunque le coglie astrattamente. Se consideriamo il secondo infinito, l'infinito estensivo, senza dubbio è divisibile in parti estrinseche che compongono le esistenze. Ma queste parti estrinseche vanno sempre per insiemi infiniti; la loro somma supera sempre tutti i numeri assegnabili. Quando li spieghiamo con dei numeri, ci lasciamo scappare l'essere reale dei modi esistenti, non cogliamo che delle finzioni⁵⁹³.

Un attributo è dunque dotato di una quantità intensiva e di una quantità estensiva, entrambe composte da un numero inassegnabile di parti, e in questo senso si tratta di un numero, diciamo, innumerabile, un «très grand nombre» un nombre inassignable, c'est-a-dire une multitude qui dépasse tout nombre⁵⁹⁴. È la moltitudine estensiva che riguarda l'esistenza dei modi, mentre il grado di potenza riguarda l'essenza: un modo esistente è composto da un

⁵⁹² S. Duffy, *The Logic of Expression* cit., p. 145.

⁵⁹³ G. Deleuze, *Spinoza et le problème* cit., p. 185; e anche G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., p. 159.

⁵⁹⁴ G. Deleuze, *Spinoza et le problème* cit., p. 186; tr. it. cit., p. 159.

numero inassegnabile di parti, una moltitudine di parti, determinate estrinsecamente al movimento e alla quiete, ciascuna moltitudine distinguendosi per un certo rapporto di movimento e di quiete, e sotto questo rapporto ciascuna moltitudine di parti estrinseche corrisponde o meno a un grado di potenza, a una quantità intensiva, a un'essenza di modo. Detto diversamente, a ogni grado di potenza corrisponde una rapporto, a ogni rapporto corrisponde una molteplicità inassegnabile di parti che lo effettuano: «il modo esiste quando possiede attualmente moltissime parti estensive che corrispondono alla sua essenza o al suo grado di potenza»⁵⁹⁵, dunque un modo passa all'esistenza solo quando un gran numero di parti estensive sono attualmente determinate estrinsecamente a entrare temporaneamente sotto un certo rapporto: per questo l'essenza di un modo non è mai causa dell'esistenza del modo corrispondente, né della sua propria esistenza, infatti «i modi passano all'esistenza e cessano di esistere, in virtù di leggi esteriori alla loro essenza»⁵⁹⁶.

D'altra parte, un modo dura fintanto che un certo rapporto è effettuato, ovvero finché le sue parti non vengono integrate sotto uno o più rapporti differenti che compongono l'esistenza di un altro modo. Nell'arco della sua durata, un modo è soggetto a una dinamica che comprende la variazione di velocità e lentezza tra le sue parti, o una differente ripartizione di movimento e di quiete: se lo stesso rapporto continua a sussistere tra le sue parti esso non cessa di esistere, cessa di esistere invece quando il rapporto non è mantenuto, «le parti possono essere infatti determinate a formare un altro rapporto, integrandosi allora in un insieme infinito, più grande o più piccolo, che corrisponde a un'altra essenza di modo e compone l'esistenza di un altro modo»⁵⁹⁷.

Abbiamo a che fare qui, ci dice G. Deleuze, nelle integrazioni e disintegrazioni di questi insiemi, con delle precise leggi di composizione e scomposizione di rapporti, secondo le quali i modi vengono all'esistenza e cessano di esistere. Sono queste leggi a definire quali sono i termini entro i quali un rapporto può o meno sussumere una molteplicità di parti estensive e dunque effettuarsi o attualizzarsi. Il passaggio all'esistenza, presieduto dalle leggi di composizione e scomposizione, non va inteso come un passaggio dal possibile al reale, dal

⁵⁹⁵ G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., p. 158.

⁵⁹⁶ *Ivi*, p. 164.

⁵⁹⁷ *Ivi*, p. 163.

possibile delle essenze, al reale delle esistenze: vi è una necessità delle essenze come vi è una necessità delle esistenze secondo le loro rispettive cause,

La necessità è ovunque l'unica modalità dell'ente, ma la necessità possiede due livelli. Abbiamo visto che la distinzione fra l'essenza e l'esistenza non deve essere interpretata come una distinzione reale; e neppure la distinzione fra l'essenza e l'esistenza del modo. Il modo esistente è l'essenza in quanto possiede attualmente infinite parti intensive⁵⁹⁸.

Il modo esistente, ribadiamolo, è l'essenza in quanto possiede 'attualmente' infinite parti intensive. Ritorniamo al concetto di 'momento attuale', che non è separabile dalla sostituzione, ben sottolineata da G. Deleuze, della coppia aristotelica di 'potenza' e 'atto' con la «correlazione tra potenza di agire e potenza di patire, entrambi attuali»⁵⁹⁹.

Se ogni modo partecipa della potenza della sostanza, ogni modo è allora un grado di potenza secondo la propria essenza, la quale è implicata in un attributo della sostanza, e ad ogni grado di potenza espresso da un modo corrisponde una capacità di essere affetto: «l'identità tra potenza e essenza implica che la potenza è sempre atto o, per lo meno, in atto»⁶⁰⁰, è per questo che la capacità di essere affetto di un modo è sempre colmata, il suo potere di essere affetto è sempre effettuato; di nuovo, «il *conatus* perciò afferma l'espressione delle variazioni dinamiche del potere di agire di un modo»⁶⁰¹. La 'situazione concreta', le 'condizioni', le 'circostanze' non sono che l'analisi dello stato attuale della capacità di essere affetto di un modo finito esistente, ovvero dello stato attuale delle sue variazioni dinamiche.

La distinzione tra potenza e atto, rispetto al modo, scompare così a favore della correlazione fra due potenze ugualmente attuali, potenza di agire e potenza di patire, che si modificano per ragioni opposte, ma la cui somma è costantemente effettuata. Spinoza può così presentare la potenza del modo come un'invariante identica all'essenza, poiché la capacità di essere affetti rimane costante, ma anche soggetta a variazioni, poiché la

⁵⁹⁸ *Ivi*, p. 166.

⁵⁹⁹ *Ivi*, p. 71.

⁶⁰⁰ *Ivi*, p. 71.

⁶⁰¹ S. Duffy, *The logic of expression* cit., p. 154.

potenza di agire (o forza di esistere) ‘aumenta’ o ‘diminuisce’ secondo la proporzione delle affezioni attive che contribuiscono a colmare tale capacità in qualunque momento⁶⁰².

Se l'essenza di un modo è un grado di potenza, e se la sostanza di potenza infinita può essere affetta in infiniti modi, ricordiamo che quanta più potenza ha un modo, tanto maggiori sono i modi in cui può essere affetto, e tanto maggiore è la sua quantità di realtà o perfezione⁶⁰³. Eppure, la sua potenza di agire, o forza di esistere può anche ‘diminuire’. Ora, se L. Althusser sottolinea l'importanza fondamentale del ‘momento attuale’, delle ‘circostanze’ e delle ‘condizioni’ è proprio perché si colloca all'altezza dell'esistenza modale, nel punto di attualizzazione del *conatus*, o nel dispiegamento della ‘tendenza’, laddove la ‘constatazione di ciò che è’ cessa di essere una ricognizione empirica per diventare un concetto teorico⁶⁰⁴.

Queste condizioni non sono nient'altro, infatti, che l'esistenza stessa del tutto in un ‘momento’ determinato, nel ‘*momento attuale*’ dell'uomo politico, cioè il rapporto complesso di condizioni di esistenza reciproche tra le articolazioni della struttura del tutto⁶⁰⁵.

Siamo già in una visione etica⁶⁰⁶, in cui all'opposizione tra il Bene e il Male si sostituisce la differenza tra il buono e il cattivo, ovvero l'aumento o la diminuzione della potenza di agire

⁶⁰² G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., p. 72.

⁶⁰³ *Ivi*, p. 73.

⁶⁰⁴ L. Althusser, *Sur la dialectique* tr. it. cit., p. 181.

⁶⁰⁵ *Ibidem*.

⁶⁰⁶ «E se mi domando qual è il significato più immediato della parola etica, in che senso essa è già qualcosa di diverso dalla morale, ebbene l'etica ci è oggi più nota sotto un altro nome, è la parola etologia. Quando si parla di un'etologia degli animali, o dell'uomo, di che cos'è che si parla? L'etologia nel senso più rudimentale è una scienza pratica, di cosa? Una scienza pratica dei modi di essere. Il modo di essere è proprio lo statuto degli esseri, degli esistenti, dal punto di vista di una pura ontologia. In che senso è già diverso da una morale? Cerchiamo di comporre un tipo di paesaggio che sarebbe il paesaggio dell'ontologia. Siamo modi di essere nell'essere, questo è l'oggetto di un'etica, cioè di un'etologia», G. Deleuze, *Sur Spinoza, Ontologie-Ethique*, Vincennes, cours du 21 Décembre 1980, <https://www.webdeleuze.com/textes/26> (consultato il 31 luglio 2022).

in rapporto a ogni modo esistente⁶⁰⁷. Se la storia deve avanzare dal lato cattivo, è perché avanza attraverso ciò che è nocivo dal punto di vista di un determinato modo finito esistente⁶⁰⁸, in questo senso è verso la distruzione e scomposizione di un determinato rapporto che ci volgiamo. La pratica politica di Lenin, così come quella di Mao, non può che ruotare attorno alla condensazione di cattivi incontri, perseguire una sorta di avvelenamento di un dato modo. La scomposizione dei rapporti di una determinata formazione sociale di non è d'altra parte, di per sé, un male, «ogni composizione di rapporti è buona dal punto di vista dei rapporti che si compongono, ossia solo dal punto di vista positivo»⁶⁰⁹.

G. Deleuze ricorda ciò che B. Spinoza scrive a W. van Blyenbergh, ovvero che «un ente possiede sempre la massima perfezione *rispetto alle affezioni che, in quel momento, appartengono alla sua essenza*»⁶¹⁰. In qualunque 'momento attuale' le affezioni di un modo colmano la sua capacità di essere affetto; è fondamentale allora che un uomo politico conosca quali sono le affezioni che, in un dato momento, colmano la capacità di essere affetto di un modo, e sappia se sono affezioni attive o passive, poiché la capacità di un modo di essere affetto «non può, nello stesso momento, essere colmata da altre affezioni»⁶¹¹. Che le condizioni di esistenza di una struttura a dominante si riflettano in ogni momento nella stessa struttura a dominante del tutto complesso non significa altro. Cosa infatti intende dire L. Althusser quando parla di una

⁶⁰⁷ Non possiamo dunque che trovarci in disaccordo con le critiche sollevate da Tosel in questo passaggio: «Lo Spinoza di Althusser ha perso ogni dimensione etico-politica. Esso resta critico e programmatico. In definitiva, il suo intervento converge con quello del pensiero critico della modernità che Althusser cita meno spesso – Nietzsche, Heidegger –. La furia antihegeliana di Althusser lo portò non tanto a correggere Hegel attraverso Spinoza quanto a eliminare Hegel e a liquidare con lui lo storicismo e l'antropologismo della soggettività alienata propri di tutto il marxismo contemporaneo. Potremmo chiedersi se il ricorrere o a Spinoza negli anni Sessanta non fosse un velato ricorso al pensiero negativo anti-modernista, anti-dialettico, anti-evoluzionista, anti-progressista. È sintomatico che la parte positiva di Spinoza, la '*pars construens*', la teoria del processo di eticizzazione, la liberazione delle passioni gioiose, la composizione democratica del '*conatus*', evidenziata da storici e filosofi francesi – Matheron, Deleuze – non viene mai menzionata, un silenzio tanto più sorprendente poiché il progetto di Althusser rimane finalizzato alla rivoluzione in Occidente», A. Tosel, *Du Matérialisme de Spinoza*, Paris, Édition Kimé, 1994, p. 209.

⁶⁰⁸ «Marx ed Engels avevano forse detto qualcosa di diverso dichiarando che la storia avanza sempre *dal lato cattivo*? Intendiamo con ciò il lato meno buono per coloro che la dominano», L. Althusser, *Contradiction et surdétermination (Notes pour une recherche)*, in *Pour Marx*, tr. it. M. Turchetto, Milano, Mimesis Edizioni, 2008, p. 89.

⁶⁰⁹ G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., p. 193.

⁶¹⁰ *Ivi*, p. 197.

⁶¹¹ *Ibidem*.

variazione della struttura invariante della totalità⁶¹², se non che l'essenza di un determinato modo esistente possiede la massima perfezione, in ogni momento, rispetto alle affezioni che colmano, in ciascun momento, la capacità di essere affetto di quel determinato modo, dichiarando valide al contempo,

L'ispirazione 'necessarista', secondo la quale la capacità di essere affetti è in ogni momento necessariamente colmata, e l'ispirazione 'etica', secondo la quale è colmata in ogni momento, in modo tale che la potenza di agire aumenti o diminuisca, e varii insieme a queste stesse variazioni?⁶¹³

Le variazioni, le «ristrutturazioni concrete»⁶¹⁴, sono allora davvero inscritte nell'invarianza dell'essenza, ed ecco che una costante può essere soggetta a variazioni, può essere l'esistenza di queste stesse variazioni, nel «'gioco' delle articolazioni della struttura complessa a dominante che si riflette in esse»⁶¹⁵. Per questo, e non per altre ragioni, ci si trova «sempre in stato d'eccezione»⁶¹⁶. Il paradosso della regola è quello di non essere altro che il riflesso delle eccezioni, essa è questa stessa variazione continua. La regola è, insomma, la riflessione del variare delle condizioni nelle condizioni stesse.

Se analizziamo una formazione sociale come modo finito esistente, in altri termini come integrazione globale di integrazioni locali, quali l'infrastruttura economica e le istanze che compongono la sovrastruttura – enti, ricordiamolo, a loro volta composti –, se pensiamo dunque all'incontro che ha condotto all'effettuazione di quel dato grado di potenza che

⁶¹² «La surdeterminazione designa nella contraddizione la seguente qualità essenziale: il riflettersi nella contraddizione stessa delle sue condizioni di esistenza, ossia della sua situazione nella struttura a dominante del tutto complesso. Questa 'situazione' non è univoca. Non è né la sua sola situazione 'di diritto' (quella che essa occupa nella gerarchia delle istanze in rapporto all'istanza determinante: l'economia) né la sua sola situazione 'di fatto' (se è, nella fase considerata, dominante o subordinata) ma il rapporto tra questa situazione di fatto e questa situazione di diritto, ossia il rapporto stesso che fa di questa situazione di fatto una 'variazione' della struttura a dominante, 'invariante' della totalità», L. Althusser, *Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)*, tr. it. di F. Madonia, Roma, Editori riuniti, 1972, p. 185.

⁶¹³ G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., p. 197.

⁶¹⁴ L. Althusser, *Sur la dialectique* tr. it. cit., p. 183.

⁶¹⁵ *Ibidem*.

⁶¹⁶ L. Althusser, *Contradiction et surdétermination* tr. it. cit., p. 95.

costituisce l'essenza della formazione sociale data, ci troviamo nell'analisi della diacronia del modo. Importante è allora rileggere G. Deleuze,

In effetti, le parti che entrano in rapporto esistevano già da prima, ma sotto altri rapporti. Questi ultimi si sono dovuti scomporre affinché le parti che sussumevano fossero costrette al nuovo rapporto. In tal senso, il rapporto è *composto*. Al contrario, si *scompone* quando perde le sue parti, che formano necessariamente altri rapporti⁶¹⁷.

I frammenti che sono ora presi in un rapporto, si trovavano precedentemente presi in un rapporto differente; ogni scomposizione dà luogo a una nuova composizione: per questo G. Deleuze si spinge a dire che nell'ordine dei rapporti non vi sono che composizioni, ma ci dice anche qualcos'altro: brancoliamo sempre tra le rovine. Il passato «è una realtà strutturale terribilmente positiva e attiva»⁶¹⁸. A queste rovine, a questi frammenti, possiamo anche dare, con L. Althusser, il nome di 'sopravvivenze'. Le rovine⁶¹⁹ di una vecchia ideologia possono essere abbastanza forti da subordinarsi altri modi, da integrare altre istanze; «vecchi elementi»⁶²⁰, entrando in rapporti differenti, possono essere riattivati: «Questa riattivazione sarebbe in senso proprio inconcepibile in una dialettica sprovvista di surdeterminazione»⁶²¹. Se si attribuisce autonomia a questi frammenti, a queste istanze – autonomia che diviene relativa, ma solo e solamente nel loro ingresso sotto un nuovo rapporto, se questo si accorda parzialmente con loro e non li distrugge completamente –, se gli si nega così lo statuto di semplice fenomeno, risulta chiaro il perché «né al primo né all'ultimo istante, suona mai l'ora

⁶¹⁷ G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., nota 6, p. 184.

⁶¹⁸ L. Althusser, *Contradiction et surdétermination* tr. it. cit., p. 106.

⁶¹⁹ È interessante riportare quanto scrive P.-M. Morel a proposito dell'ingresso dei corpi composti nel vortice cosmogonico democriteo, facendolo giocare con le 'sopravvivenze' althusseriane: «È solo allora, una volta che il movimento vorticoso è iniziato (in un vortice di un tipo senza dubbio particolare ma che in questo caso non è definito), che le forme atomiche giocano un ruolo, grassi all'assembramento dei simili. Inoltre, il testo non parla di atomi e suggerisce che i corpi già composti possano prendere parte a questo vortice», P.-M. Morel, *Démocrète et la recherche* cit., p. 365.

⁶²⁰ L. Althusser, *Contradiction et surdétermination* tr. it. cit. p. 106.

⁶²¹ *Ibidem*.

solitaria dell'«ultima istanza»⁶²². E' infatti questa determinazione reciproca⁶²³ delle istanze ad attualizzare, entrando sotto un nuovo rapporto, una determinata formazione sociale, e se una data contraddizione è determinante, ovvero determina quale contraddizione sarà dominante in un dato momento, è perché essa è «ineguagliantemente determinata»⁶²⁴, detto altrimenti, se vogliamo «riconoscere in questa ineguaglianza l'essenza interna che essa designa: la *surdeterminazione*»⁶²⁵, dobbiamo parimenti riconoscere che questa ineguaglianza non è che l'istanza che sottomette un ambito a un principio, questa ineguaglianza non né che «lotta di classe»⁶²⁶.

L'ineguaglianza è dunque interiore alla formazione sociale, perché la strutturazione a dominante del tutto complesso, *questo invariante strutturale, è essa stessa la condizione delle variazioni concrete delle contraddizioni* che la costituiscono, dunque dei loro spostamenti, condensazioni e mutazioni, ecc. e inversamente perché *questa variazione è l'esistenza stessa di questo invariante*. Lo sviluppo ineguale (ossia questi stessi fenomeni di spostamento e

⁶²² *Ivi*, p. 104.

⁶²³ A nostro avviso, E. Laclau e C. Mouffe non si collocano correttamente né sul piano degli incontri (l'articolazione storica, ovvero le soluzioni), né su quello della lotta di classe (l'ineguaglianza, o il problema) che crediamo essere attivi in Althusser, non cogliendo la «necessità della contingenza»: «Se questa determinazione in ultima istanza fosse una verità valida *per ogni società*, la relazione tra tale determinazione e le condizioni che la rendono possibile non si svilupperebbero attraverso un'articolazione storica contingente, ma costituirebbero una necessità a priori», E. Laclau e C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London and New York, Verso, 1985, p. 98.

⁶²⁴ L. Althusser, *Sur la dialectique* tr. it. cit., p. 187.

⁶²⁵ *Ibidem*.

⁶²⁶ Non crediamo che L. Althusser abbia operato, nei confronti di B. Spinoza, alcuna indebita semplificazione, né si sia smarrito in una lettura parziale o superficiale, soprattutto se messa a confronto ad esempio con quella, come anche qui stiamo facendo, operata da G. Deleuze. Ci sembrano allora poco generose le parole di K. Diefenbach nel suo *Is it simple to be a Spinozist in philosophy?*: «Ad Althusser mancano due caratteristiche fondamentali del modello di causalità di Spinoza: primo, che la determinazione è affermativa e positiva; secondo, la causa non è assente ma esplicita attraverso i suoi effetti in un'espressione non rappresentativa, non somigliante. Althusser concepisce l'attività della causa immanente solo attraverso gli spostamenti degli 'indici di effettività' che sono determinati dalle posizioni che le relazioni sociali occupano 'nella struttura generale del tutto'. Tuttavia, in Spinoza, l'espressione primariamente non ha nulla a che vedere con la riflessività retroattiva tra le parti di un tutto, ma con la correlazione di potenzialità intensive e parti estese che articolano un certo grado dell'infinito potere impersonale della natura tra soglie minime e massime», K. Diefenbach, *Is it simple to be a Spinozist in philosophy? Althusser and Deleuze*, «Radical philosophy», 199 (2016), pp. 26-34, p. 31.

condensazione che si possono osservare nel processo di sviluppo del tutto complesso) dunque non è esteriore alla contraddizione, ma costituisce la sua essenza più intima. L'ineguaglianza che esiste nello 'sviluppo' delle contraddizioni, ossia nel processo stesso, esiste dunque nell'essenza della contraddizione stessa⁶²⁷.

Come può allora esserci pratica politica senza analisi del momento attuale, se la *coniuntura* è «l'unico oggetto dell'azione politica»⁶²⁸? La congiuntura, o il 'momento attuale', è costituita dalle contraddizioni, dal loro spostamento, dalla loro condensazione e dalla loro fusione. Perché cos'è la pratica politica, se vuole essere rivoluzionaria, se non la pratica organizzativa dei cattivi incontri? Questi incontri, d'altra parte, non sono affatto cattivi, se visti nell'ottica delle relazioni o delle essenze, poiché da questo punto di vista esistono solo diverse composizioni, nuove attualizzazioni.

Come si potrebbe, teoreticamente, sostenere la validità di questa proposizione marxista fondamentale: '*la lotta di classe è il motore della storia*'; ossia sostenere teoreticamente che è attraverso la lotta *politica* che è possibile '*smembrare l'unità esistente*', quando sappiamo che non è la politica ma l'economia ad essere determinante in ultima istanza?⁶²⁹

Il fatto è, precisa L. Althusser, che la 'lotta di classe' è la condensazione reale «in cui *il tutto complesso* (economia, politica e ideologia) *si riflette*»⁶³⁰. La lotta di classe è l'essenza, intesa come grado di potenza: non vi è soluzione che non sia un'attualizzazione della 'lotta di classe'.

Dobbiamo giungere alla conclusione che un modo finito esistente, dotato di un alto livello complessità, come lo è una formazione sociale, resta aperto agli incontri tanto provenienti dall'esterno, quanto provocati al suo interno dal gioco delle istanze come attualizzazione dell'Idea sociale, nella determinazione reciproca di un modo intrinseco, grado intensivo della 'lotta di classe', e della sua esistenza in un modo finito, inseparabile dalle variazioni, dagli *spostamenti* della dominante che ne costituiscono la dinamica, e dalla

⁶²⁷ L. Althusser, *Sur la dialectique* tr. it. cit., p. 186.

⁶²⁸ *Ivi*, p. 157.

⁶²⁹ *Ivi*, p. 188.

⁶³⁰ *Ibidem*.

condensazione delle lotte empiriche. Ciò che vogliamo dire è che, anche nella loro dinamica, nella redistribuzione della dominante, le istanze non cessano di incontrarsi e rincontrarsi entro i limiti elastici⁶³¹ di un *conatus*, o di una tendenza, espressione di un determinato grado di potenza: in ogni caso, un cattivo incontro ‘implica’ un grado minore della potenza di agire di un modo. Insomma, se la morte arriva sempre dal di fuori⁶³², è sempre brutale, violenta e fortuita⁶³³, mai ‘essenziale’, d’alta parte non possiamo che constatare come non vi sia interno di una unità strutturata che non sia l’esterno dei suoi elementi (il tempo della dinamica, il tempo ‘eterno’ della riproduzione, non può darsi senza sorprese). Se ‘non-antagonismo’, ‘antagonismo’, ‘esplosione’ sono, scrive L. Althusser, «momenti distinti di un processo»⁶³⁴, vediamo di quale processo si tratta. Siamo allora sempre nell’ordine degli incontri: dobbiamo in primo luogo tenere a mente che «i corpi esistenti, composti da parti estensive, si incontrano *in modo progressivo*»⁶³⁵, in secondo luogo, ricordiamo che

può accadere che i corpi che si incontrano abbiano esattamente i rapporti che si compongono secondo la legge (convenienza o concordanza); ma può anche accadere che i due rapporti non si compongano e che uno dei due corpi sia determinato a distruggere il rapporto dell’altro (discordanza)⁶³⁶.

L. Althusser non si limita a una distinzione netta tra buoni e cattivi incontri; egli, per dirla con G. Deleuze, tiene conto «dei fattori concertati dell’esistenza», in altre parole, sa che «le due linee interferiscono continuamente»⁶³⁷, e lo fanno nel momento del non-antagonismo, così come in quello dell’antagonismo: se il primo concerne lo spostamento della dominante, e una variazione controllata della potenza di agire del modo avremo, diremo con É. Balibar,

⁶³¹ «Spinoza suggerisce infatti che il rapporto che caratterizza un modo esistente nel suo insieme è dotato di una sorta di elasticità», G. Deleuze, *Spinoza et le problème* cit., p. 202.

⁶³² G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 185.

⁶³³ G. Deleuze, *Spinoza et le problème* cit., p. 218.

⁶³⁴ L. Althusser, *Sur la dialectique* tr. it. cit., p. 189.

⁶³⁵ G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., p. 184.

⁶³⁶ *Ivi*, p. 185.

⁶³⁷ *Ivi*, p. 190.

una 'corrispondenza' tra livelli che non è «una relazione semplice, ma un complesso sistema di interventi»⁶³⁸; il secondo momento allora, il momento dell'antagonismo, è quello della 'condensazione', in cui la potenza di agire del modo esistente finito è a tal punto limitata dai cattivi incontri da tendere al suo limite inferiore, senza che l'essenza, naturalmente, conosca privazioni⁶³⁹. Di nuovo, con É. Balibar, la forma della 'non-corrispondenza', in cui «l'intervento di un'istanza assume una modalità del tutto singolare: al posto di salvaguardare e mantenere stabili i margini della struttura, continuando a produrre i suoi effetti in base a essa, li sposta e li trasforma»⁶⁴⁰. Se l'interesse di L. Althusser si colloca a questa altezza del processo, e non a quella del raggiungimento della massima potenza di agire, è perché la sua lotta politica mira inequivocabilmente alla dissoluzione del modo.

Con il terzo momento, il momento dell'esplosione, o della «condensazione globale instabile», abbiamo un incontro fatale, un'avvelenamento che implica, per le parti estensive di un modo finito esistente, l'uscita da un dato rapporto e l'ingresso in uno nuovo. Ed è proprio con l'ingresso in un nuovo che si giunge alla produzione del nuovo attraverso una differente attualizzazione di un virtuale che, attualizzandosi, si differenzia da sé; si dà, in altre parole, una nuova soluzione al problema, la quale determina differentemente il problema stesso.

La dialettica allora non è altro che il «divenire delle cose»⁶⁴¹, il «principio del loro sviluppo, e del loro mancato sviluppo, del loro apparire, del loro mutare, del loro sparire»⁶⁴², una 'teoria del modo finito esistente', una concezione – non aristotelica –, della generazione e corruzione delle cose. Ricordiamo che in *Generazione e Corruzione I (A)* Aristotele distingueva due approcci: monista e pluralista. Il primo, che identificava l'alterazione con la generazione –

⁶³⁸ É. Balibar, *Sur les concepts* tr. it. cit., p. 373.

⁶³⁹ Cosa significa questo se non che «non c'è miglior momento del 'presente' per una azione rivoluzionaria», D. Lorgensen, *Toward a Revolutionary science fiction: Althusser's critique of historicity*, in M. Bould, C. Miéville, *Red Planets. Marxism and Science fiction*, Middletown, Wesleyan Press, 2009, p. 205; eppure, vuol dire anche che si danno dei «casi», o delle «occasioni», in cui l'intervento rivoluzionario si innesta in modo propizio, e ad ogni modo senza alcuna garanzia di successo, nell'intreccio complesso del modo. Torniamo a dire dunque che sono variazioni le quali non sono privazioni, «vi sono pur sempre transizioni ad una maggiore o ad una minore perfezione», G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., p. 197.

⁶⁴⁰ É. Balibar, *Sur les concepts* tr. it. cit., p. 373.

⁶⁴¹ L. Althusser, *Sur la dialectique* tr. it. cit., p. 189.

⁶⁴² *Ivi*, p. 190.

ovvero la modificazione di una sostanza unica –, il secondo approccio che, distinguendo i concetti di generazione e alterazione, sosteneva che le cose nascono e periscono secondo un processo di associazione e dissociazione degli elementi di cui sono composte. Abbiamo già ampiamente discusso nella prima parte di questo lavoro le aporie nelle quali incappano, secondo Aristotele, entrambe le teorie, così come abbiamo visto la soluzione di Aristotele, che ruota attorno ai concetti di potenza e atto e al concetto, estremamente importante, di privazione. L. Althusser e G. Deleuze rigettano la posizione aristotelica – e allora vediamo come la potenza è sempre in atto, e non può esservi ‘privazione’, poiché essa è ‘nulla’ –, così come entrambi, G. Deleuze e L. Althusser, disfano il dualismo pluralismo-monismo per concepire un’unità strutturata, un’unità che non è che differenza. È chiaro allora come la dialettica, insomma la generazione e corruzione, sia anche un’analisi dei ‘limiti’ – fisici –, o del ‘limite’ – etico-etologico –, di un modo finito esistente. Così É. Balibar,

Analizzare il processo di trasformazione dei ‘limiti’ della struttura, richiede quindi preliminarmente una teoria dei diversi ‘tempi’ inerenti rispettivamente alla struttura economica ed alla lotta di classe, e della loro articolazione all’interno della struttura sociale. Solo tale teoria permette di comprendere in che modo si connettano ed articolino nell’unità di una *coniuntura*⁶⁴³.

Se possiamo dire, con V. Morfino, che «i termini fondamentali dell’ontologia spinoziana, la sostanza e i modi, sono interamente traducibili in termini temporali: la temporalità della sostanza è l’eternità mentre la temporalità del modo è la durata»⁶⁴⁴, ciò vale inevitabilmente, via B. Spinoza, anche per G. Deleuze e L. Althusser. La durata di un modo risulta essere dunque un intreccio di durate non totalizzabili, e nessuna durata può essere concepita come l’unità di un tempo semplice, come un presente trasparente, ma ogni durata non è che tempo di tempi, durata di durate di natura differenziale, ma, si badi bene,

Questo non significa che ci troviamo allora di fronte *una sezione disuguale*, una sezione scalare o a gradini multipli, nei quali sarebbero figurati, nello spazio temporale, l’anticipo

⁶⁴³ É. Balibar, *Sur les concepts* tr. it. cit., p. 360.

⁶⁴⁴ V. Morfino, *Temporalità plurale e contingenza* cit. p. 23.

o il ritardo di un tempo sull'altro, come nei tabelloni della S.N.C.F., dove l'anticipo o il ritardo dei treni sono rappresentati da una sporgenza o da un arretramento spaziali⁶⁴⁵.

In altre parole, le differenze non possono essere valutate a partire da un tempo di riferimento omogeneo e continuo, ma vanno pensate nella loro complessità d'intreccio, nel gioco della loro autonomia relativa.

Parlare di temporalità storica differenziale significa, dunque, obbligarsi assolutamente a situare il *luogo* e a pensare, nella sua specifica articolazione, la *funzione* di un certo elemento o livello nella configurazione del tutto; significa determinare il rapporto di articolazione di questo elemento in funzione degli altri elementi, di questa struttura in funzione di altre strutture⁶⁴⁶.

Quando G. Deleuze scrive che «ogni organismo, nei suoi elementi ricettivi e percettivi, e anche nelle sue viscere, è una somma di contrazioni, di ritenzioni e di attese»⁶⁴⁷, dice proprio questo. Ogni durata è un incontro di durate⁶⁴⁸, ogni abitudine l'incontro di mille abitudini: «è sempre un terzo a dire io»⁶⁴⁹. È il presente, qui, ad essere messo in discussione, o quanto meno il presente della coesistenza degli elementi, quella struttura temporale in cui «tutti gli elementi del tutto coesistono sempre nello stesso tempo, nel medesimo presente e, dunque, sono

⁶⁴⁵ L. Althusser, *L'objet du «Capital»*, in L. Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 245-418, tr. it. M. Turchetto *et al.*, Milano, Mimesis Edizioni, 2006, p. 191.

⁶⁴⁶ *Ivi*, p. 192.

⁶⁴⁷ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 123.

⁶⁴⁸ «La simbiogenesi riunisce individui differenti per creare entità più grandi e complesse. Le forme di vita simbiogenetiche sono ancora più diverse dai loro improbabili “genitori”. Gli “individui” si fondono permanentemente e regolano la loro riproduzione. Generano nuove popolazioni che diventano nuovi individui simbiotici multiunità. Questi diventano “nuovi individui” a livelli di integrazione più grandi e più inclusivi. La simbiosi non è un fenomeno marginale o raro. È naturale e comune. Dimoriamo in un mondo simbiotico», inoltre «Eldredge e Gould sostengono che i reperti fossili mostrano che l'evoluzione è statica per la maggior parte del tempo e poi procede improvvisamente: il rapido cambiamento nelle popolazioni fossili si verifica in brevi intervalli di tempo; la stasi prevale allora per periodi prolungati. Dalla lunga prospettiva del tempo geologico, le simbiosi sono come bagliori di lampi evolucionistici. Per me la simbiosi, come fonte di novità evolutiva, aiuta a spiegare l'osservazione dell'“equilibrio punteggiato”, delle discontinuità nella documentazione fossile», L. Margulis, *The Symbiotic Planet. A New Look at Evolution*, London, Phoenix, 2001, pp. 7-16.

⁶⁴⁹ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 128.

contemporanei gli uni agli altri nello stesso presente»⁶⁵⁰, ciò che L. Althusser chiama «sezione d'essenza»⁶⁵¹, cui oppone l'unità articolata, strutturata e complessa del tutto, che si offre come priva di un presente temporale in cui coincidono la presenza dell'essenza e la presenza dei suoi fenomeni, ovvero priva di un «tempo continuo e omogeneo»⁶⁵² che si possa «scandire e sezionare»⁶⁵³. Ed è qui che si fa interessante il discorso sul particolare statuto dell'essenza di una determinata durata, poiché se è vero che la temporalità del modo finito esistente è la durata, è vero anche che la temporalità dell'essenza singolare del modo è l'eternità. Di quell'eternità si tratta? Si può parlare dell'essenza, per dirla con V. Morfino come di un «intreccio finito di un frammento d'eternità, che è eterno precisamente perché è liberato da ogni ipostatizzazione del tempo, cioè da ogni immagine antropomorfa dell'eternità»⁶⁵⁴. Si tratta della medesima eternità della sostanza, quell'eternità che «non è il risultato della somma delle durate, dunque una durata indefinita»⁶⁵⁵, ma è da intendersi come «La concezione dei rapporti specifici esistenti tra i diversi elementi e le diverse strutture della struttura del tutto, è la conoscenza dei rapporti di dipendenza e di articolazione che ne fanno un tutto organico, un sistema»⁶⁵⁶. È in questo contesto, in questa concezione differenziale del tempo, e non temporale dell'eternità, che si può pensare la contingenza dell'incontro,

Infatti se si pensa l'occasione nella causalità immanente si eviterà di pensare la contingenza come l'irruzione messianica dell'eternità in un tempo lineare che essa eccede ed allo stesso se si pensa la causalità immanente nell'occasione si eviterà di pietrificare la contingenza attraverso il modello meccanicistico o espressivo⁶⁵⁷.

⁶⁵⁰ L. Althusser, *L'objet* tr. it. cit., p. 182.

⁶⁵¹ *Ibid.*

⁶⁵² *Ivi*, p. 186.

⁶⁵³ *Ivi*, p. 190.

⁶⁵⁴ V. Morfino, *Temporalità plurale e contingenza* cit., p. 26.

⁶⁵⁵ *Ivi*, p. 23

⁶⁵⁶ L. Althusser, *L'objet* tr. it. cit., p. 193.

⁶⁵⁷ V. Morfino, *Temporalità plurale e contingenza* cit., p. 27.

QUARTA PARTE

14. *Il postulare atomi è solo una conseguenza del concetto di soggetto e di sostanza: in qualche posto ci dev'essere 'una cosa' da cui l'attività comincia. L'atomo è l'ultimo rampollo del concetto di anima*⁶⁵⁸.

Se gli atomi di Democrito non sono, come abbiamo avuto modo di vedere, al di là dell'intento polemico nella testimonianza aristotelica, il risultato della divisione dell'Essere parmenideo, dobbiamo allora pensare che per Democrito l'atomo avesse un senso che non si confonderà con quello del risultato della divisione di un'unità che egli non aveva mai posto; così come, dice S. Laveran, bisogna considerare la possibilità che B. Spinoza ammetta un senso del termine 'parti' che non si confonderà con l'idea della divisioni in parti della sostanza infinita⁶⁵⁹. B. Spinoza deve dunque rifiutare la definizione di 'parti' data nel *Breve Trattato*, la quale dice che, se una cosa è composta di parti differenti, le parti, per essere tali, devono poter essere comprese e concepite le une senza le altre⁶⁶⁰. Dobbiamo capire allora, continua S. Laveran, in che modo possano ancora dirsi parti se non sono il risultato di una divisione, né reale, né mentale. È bene qui ricordare che B. Spinoza rifiuta l'infinito di Aristotele in quanto infinito in potenza e in quanto infinito numerico. Riguardo a questo secondo punto, egli non accetta un infinito

la cui modalità privilegiata è il numero, sotto due forme: l'infinito per addizione e l'infinito per divisione. Spinoza scarta l'uno e l'altro: rifiutando di ridurre l'infinito all'addizione indefinita di parti, e relegando l'operazione di divisione a una tendenza dell'immaginazione, incapace di concepire adeguatamente le quantità⁶⁶¹.

⁶⁵⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. G. Colli, M. Montinari, Milano, Adelphi, 1975, 1, §32.

⁶⁵⁹ S. Laveran, *Le Concours des parties. Critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 130.

⁶⁶⁰ B. Spinoza, *Breve Trattato*, I, II, 19 in A. Sangiacomo, *Spinoza. Tutte le opere*, Milano, Bompiani, 2010, p. 209.

⁶⁶¹ S. Laveran, *Le Concours* cit., p. 72.

Inoltre, B. Spinoza si oppone alla spiegazione aristotelica della natura in termini di finalità, dunque di totalità. Ora, S. Laveran nota che «su questo punto preciso, Spinoza condivide con gli atomisti antichi questa doppia opposizione a Aristotele. In effetti, gli atomisti affermano un infinito in atto, rigettando allo stesso tempo ogni forma di finalità nella natura»⁶⁶² ma, diversamente da B. Spinoza, sostiene S. Laveran, l'infinito degli atomisti antichi è il numero. È il caso, dunque, di approfondire il discorso sul vuoto. Così P.-M. Morel,

Il dualismo atomi-vuoto non è però una semplice coesistenza, in cui il vuoto non sarà che un luogo. Esso rappresenta piuttosto una struttura combinatoria, coerente e non frazionabile. L'uso democriteo di *ou mallon*, nella formula 'gli atomi (l'essere) non sono più del vuoto (il non-essere)', lo mostra bene: nel momento in cui vi sono degli atomi, vi è anche, immediatamente del vuoto e del movimento⁶⁶³.

Se nella formula 'l'essere non è più del non-essere', vi torneremo estesamente più avanti, il termine che designa gli atomi deriva da quello che designa il vuoto, continua P.-M. Morel, allora «il vuoto è per Democrito, al limite, più originale degli atomi»⁶⁶⁴. Se il vuoto democriteo è infinito, esso non è un infinito numerico, e senz'altro non è un infinito in potenza. Però, il vuoto di S. Laveran non è quello che P.-M. Morel attribuisce a Democrito, è invece il vuoto che gli assegna Aristotele, il vuoto che separa. È lo spazio vuoto di Cicerone, Plutarco e Simplicio, quello in cui gli atomi si distribuiscono, in cui si incontrano⁶⁶⁵. L'infinità del vuoto resta funzionale alla separazione degli atomi, non è che l'incolmabile ragnatela di fessure che dividono l'essere parmenideo, tanto cara a Aristotele.

La distinzione modale come distinzione numerica, «notamment la solution proposée par Deleuze»⁶⁶⁶, non soddisfa S. Laveran, che ritiene la divisione in parti essere «non una distinzione modale, ma un prodotto dell'immaginazione, di una rappresentazione inadeguata

⁶⁶² S. Laveran, *Le Concours* cit., p. 150.

⁶⁶³ P.-M. Morel, *Démocrite* cit., p. 91.

⁶⁶⁴ *Ivi*, p. 268.

⁶⁶⁵ J. Salem, *Démocrite. Grains de Poussière* cit., p. 56.

⁶⁶⁶ S. Laveran, *Le Concours* cit., p. 174.

della quantità, tanto quanto del rapporto tra le parti»⁶⁶⁷. Eppure, se è vero che la divisione in parti, così G. Deleuze, non è una distinzione reale, e che «La distinzione numerica è una divisione» e «la divisione non ha luogo che nel modo, solo il modo è diviso»⁶⁶⁸, è anche vero che «la distinzione modale è quantitativa, anche se il numero mal esprime la natura di questa quantità»⁶⁶⁹. G. Deleuze lo dice chiaramente, il numero esprime male la natura quantitativa della distinzione modale, e lo ribadisce:

Possiamo notare che il numero non esprime mai adeguatamente la natura dei modi. Può essere utile identificare la quantità modale e il numero, anzi, è perfino necessario, per contrapporlo alla sostanza e alle qualità sostanziali. L'abbiamo fatto ogniqualvolta abbiamo presentato la distinzione modale come una distinzione numerica. Ma in realtà il numero è solo un mezzo per immaginare la quantità, per pensare astrattamente i modi. I modi, dal momento che derivano dalla sostanza e dagli attributi, non sono fantasmi dell'immaginazione o enti di ragione: il loro essere è quantitativo, non numerico. Se consideriamo il primo infinito modale, l'infinito intensivo, vediamo che non è divisibile in parti estrinseche. Le parti intensive che esso intrinsecamente comporta, le essenze dei modi, non sono separabili le une dalle altre; solo il numero le coglie astrattamente, ossia le separa le une dalle altre e dal principio che le produce⁶⁷⁰.

Per quanto riguarda il secondo infinito modale, l'infinito estensivo, in B. Spinoza esso è sì divisibile in parti estrinseche, ma questa moltitudine di parti estrinseche che costituiscono l'esistenza dei modi procede sempre per insiemi composti da «moltissime parti, per 'moltissime' intende un numero che non si può dare, una moltitudine superiore ad ogni numero»⁶⁷¹. In *Differenza e ripetizione*, G. Deleuze individua due quantità non numeriche, la prima sul piano dialettico, l'Idea – nel simbolo dx –, la seconda sul piano estetico, l'intensità. L'idea virtuale, con i suoi rapporti differenziali e il suo riferimento al continuo, da una parte; i gradi di intensità, con le loro differenze di soglia, che danno luogo a campi di individuazione, i

⁶⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁶⁸ G. Deleuze, *Spinoza et le problème* cit., p. 27.

⁶⁶⁹ G. Deleuze, *Spinoza et le problème* tr. it. cit., p. 144.

⁶⁷⁰ *Ivi*, p. 158.

⁶⁷¹ *Ivi*, p. 159.

quali presiedono l'attualizzazione del virtuale, dall'altra. Le Idee sono fatte di rapporti tra differenziali, dx , dy . La continuità e la sua causa, nell'Idea, si determinano come «elemento puro della quantitatività»⁶⁷²; in altre parole, «lo zero di dx e di dy , esprime l'annullamento del *quantum* e della *quantitas*»⁶⁷³: esso annulla sia (1) le quantità fisse dell'intuizione, dette *quanta*, dotate di valori particolari, indipendenti dal rapporto che può unirli in una frazione, che (2) le quantità variabili come concetti dell'intelletto, dette *quantitas*, che hanno valore generale, ovvero tutti i valori che una variabile può assumere, ma necessitano sempre di essere rappresentati da un valore particolare che sta per essi. L'elemento puro della quantitatività è dunque espresso dal simbolo dx : esso appare come indeterminato, come determinabile, come determinazione⁶⁷⁴: « dx è assolutamente indeterminato in rapporto a x , dy in rapporto a y , ma essi sono perfettamente determinabili l'uno in rapporto all'altro, e questo chiarisce perché un principio di determinabilità corrisponde all'indeterminato come tale»⁶⁷⁵.

Dx e dy sono indeterminati, ma determinabili reciprocamente, e sono effettivamente determinati grazie ai valori assunti da dx/dy , secondo un principio di determinazione completa. Se, dal punto di vista della differenza, sul piano dialettico dx e dy entrano nei rapporti differenziali della sintesi reciproca dell'Idea, sul piano estetico abbiamo la differenza di intensità come profondità intensiva, ovvero lo *spatium*, così G. Deleuze, da cui «scaturiscono a un tempo l'*extensio* e l'*extensum*, la *qualitas* e il *quale*»⁶⁷⁶. Più precisamente,

L'intensità, che avvolge le distanze, si esplica nell'estensione, e l'estensione sviluppa, esteriorizza o omogeneizza queste stesse distanze, e simultaneamente, una qualità occupa l'estensione, sia come *qualitas* che definisce l'ambito di un senso, sia come *quale* caratterizzante un oggetto nel suo rapporto col senso, onde l'intensità è insieme l'insensibile e ciò che può essere solo sentito⁶⁷⁷.

⁶⁷² G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 278.

⁶⁷³ *Ivi*, p. 279.

⁶⁷⁴ *Ivi*, p. 277.

⁶⁷⁵ *Ivi*, p. 280

⁶⁷⁶ *Ivi*, p. 371.

⁶⁷⁷ *Ivi*, p. 371

L'intensità, come differenza in sé, drammatizzando il virtuale, ne temporalizza e ne spazializza l'espressione. I rapporti differenziali dell'idea e le variazioni di tali rapporti, «anziché coesistere, entrano in stati di simultaneità o di successione»⁶⁷⁸. Se in Deleuze l'uovo è uno campo di individuazione che presiede all'attualizzazione del virtuale, è perché l'uovo implica una differenza di intensità, uno *spatium*, una profondità che determina nell'estensione l'attualizzazione dei rapporti differenziali del virtuale.

Fra l'intensità e l'Idea si stabilisce tutta una corrente di scambio, come tra due figure corrispondenti della differenza. Le Idee sono molteplicità virtuali, problematiche o 'perplesse', fatte di rapporti tra elementi differenziali. Le intensità sono molteplicità implicate, 'implessi', fatti di rapporti tra elementi asimmetrici che dirigono il corso di attualizzazione delle Idee determinando i casi di soluzione per i problemi. Così l'estetica delle intensità sviluppa ogni suo momento in corrispondenza con la dialettica delle Idee: la potenza dell'intensità (profondità) è fondata nella potenzialità dell'Idea. Ormai l'illusione riscontrata al livello dell'estetica si ricollega a quella della dialettica, e la forma del negativo è l'ombra proiettata dei problemi e dei loro elementi, prima di essere l'immagine rovesciata delle differenze intensive. Le quantità intensive sembrano annullarsi come le Idee problematiche sembrano svanire. L'inconscio delle piccole percezioni come quantità intensive rimanda all'inconscio delle Idee. E all'arte dell'estetica fa eco l'arte della dialettica [...]»⁶⁷⁹.

Se abbiamo parlato di dialettica e di estetica, di *quantitatività* e di *spatium*, è per illustrare lo sviluppo, in G. Deleuze, – sulla scorta del concetto di differenza –, della quantità non numerica nella definizione della distinzione modale spinoziana. *Quantitatività* e *spatium* sono caratterizzati da rapporti differenziali, da differenze di intensità, ovvero da relazioni. Teniamo a mente che, in G. Deleuze, «le relazioni sono sempre esterne ai loro termini»⁶⁸⁰: pensiamo all'opera di A. Hitchcock, in cui la relazione (1) può passare «attraverso delle variazioni, secondo le variabili che l'effettuano, portando con sé dei cambiamenti in uno o parecchi

⁶⁷⁸ *Ivi*, p. 325.

⁶⁷⁹ *Ivi*, p. 392.

⁶⁸⁰ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, tr. it. di M. Cavazza, Napoli, Cronopio, 2000, p. 76.

personaggi»⁶⁸¹, oppure (2) può moltiplicarsi, infine, (3) può svanire «senza che i personaggi cambino, ma lasciandoli nel *vuoto* [corsivo nostro]»⁶⁸². S. Laveran sostiene, a questo proposito, che se vi è un modo per pensare le parti che non debba dedursi dalla divisione di una totalità, è quello di definire parti e tutto non a partire dagli insiemi di cose e della loro divisibilità, ma dal tipo di relazione che si instaura tra le cose: (1) è «l'accordo con le altre parti che permette di concepire una cosa come parte»; (2) è la distinzione con le altre cose che permette di definire il 'tutto'. In altre parole, se il tutto è ciò che si distingue, la parte è ciò che conviene. È il punto di vista del verme del sangue nella *Lettera 32* a H. Oldenburg. Il verme infatti considera come un tutto ciascuna parte del sangue in cui vive. Il verme non «potrebbe sapere in che modo tutte le parti siano regolate dalla natura universale del sangue e siano costrette ad accordarsi tra loro, secondo quanto esige tale natura universale, al fine di rendersi, sotto un certo aspetto, coerenti tra loro»⁶⁸³; tanto meno potrà, il verme del sangue, concepire il sangue, a sua volta, nel suo ruolo di parte e non di tutto. Vi è così una vera inversione rispetto al *Breve Trattato*, ora infatti non sono le parti a dover essere comprese e concepite le une senza le altre, al contrario «ciascuna cosa, considerata come un tutto, è separata dalle altre come se fosse sufficiente a se stessa»⁶⁸⁴, mentre «una parte non si definisce più per la relazione a un tutto, ma piuttosto per quella che la unisce ad altre parti»⁶⁸⁵, o nelle parole di G. Deleuze, «si potrà ugualmente dire che la divisione è tra due tutti, o che il tutto è tra due divisioni»⁶⁸⁶. Si tratta qui di superare l'operazione di divisione sostituendola con quella di composizione. Il concetto althusseriano di *affinissables*⁶⁸⁷ non significa altro.

⁶⁸¹ G. Deleuze, *L'Image-mouvement. Cinéma 1*, Paris, Les Édition de Minuit, 1983, tr. it. di J.-P. Manganaro, Ubulibri, Milano, 1984, p. 231.

⁶⁸² G. Deleuze, *L'Image-mouvement* tr. it. cit., p. 231.

⁶⁸³ B. Spinoza, *Lettera 32 a Oldenburg* in A. Sangiacomo, *Spinoza. Tutte le opere*, Milano, Bompiani, 2010, p. 1989.

⁶⁸⁴ S. Laveran, *Le Concours* cit., p. 157.

⁶⁸⁵ *Ivi*, p. 159.

⁶⁸⁶ G. Deleuze, *L'Image-mouvement* tr. it. cit., p. 34.

⁶⁸⁷ L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* in F. Matheron (éd.), *Écrits philosophiques et politiques I* cit., p. 565; tr. it. di V. Morfino, L. Pinzolo, Milano, Edizioni Unicopli, 2000, p. 99.

Una volta effettuato l'incontro (ma non prima), il primato della struttura sui suoi elementi; da qui infine ciò che possiamo chiamare una *affinità* e completezza degli elementi in gioco nell'incontro, la loro 'capacità di coesione' [*accrochabilité*], perché questo incontro 'faccia presa', cioè 'prenda *forma*', dia *infine nascita a delle Forme e nuove*⁶⁸⁸.

Gli atomi sono detti *affinissables*⁶⁸⁹ e non 'affini' poiché è nell'incontro che l'affinità si produce o meno. Non si è affini prima di un'incontro, si è affini solo nella «sorpresa»⁶⁹⁰ di una 'presa' riuscita, di una 'presa' che dura a sufficienza, ovvero abbastanza perché il composto esista, si singularizzi⁶⁹¹, e gli atomi stessi esistano come atomi di quel composto⁶⁹², «assegnabili, distinti, localizzabili, dotati di tale o tal'altra proprietà (secondo il luogo e il tempo)»; in questo senso la relazione, la 'presa' è, in L. Althusser, esterna ai termini che essa dinamizza spazio-temporalmente. In una frase: la 'presa' drammatizza il vuoto. Nel modello

⁶⁸⁸ L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p. 98.

⁶⁸⁹ Non siamo qui molto distanti, crediamo, da quella che S. Laveran riconosce in Spinoza e chiama «dynamique d'accomodation», ciò che comporta «uno sforzo delle cose stesse, poiché si tratta per loro di contrastarsi 'au minimum'», S. Laveran, *Le Concours* cit., p. 278.

⁶⁹⁰ L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p. 104.

⁶⁹¹ «Tale sarà il senso preciso della convenienza: convenire, è poter essere causa di uno stesso effetto, detto altrimenti, è poter divenire insieme una stessa 'cosa singolare'», S. Laveran, *Le Concours* cit., p. 306.

⁶⁹² La combinazione che ha fatto presa «è d'essenza, essa è fissata una volta per tutte, essa corrisponde ad un centro di relazioni, certo può disfarsi, ma nel suo venire meno conserva sempre la medesima struttura», L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p. 114.

atomistico althusseriano⁶⁹³, le particelle che concorrono nella formazione di un composto, rispondono ai requisiti richiesti da S. Laveran, esse sono cioè «delle parti in quanto partecipano alla costituzione di una relazione dinamica»⁶⁹⁴. Se, scrive Laveran, «Questo passaggio dalla parte come risultato (o corollario) di una divisione alla parte come implicante una comunicazione costituisce, ci sembra, lo spiazzamento maggiore operato da Spinoza tra il

⁶⁹³ In questo modello, esposto da Althusser in *Sur le Courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, I. Garo rileva come «In queste pagine è la lettura de l'*Anti-Edipo* e di *Mille Piani* che sembra marcare con forza la riflessione dell'ultimo Althusser. Deleuze è solo menzionato nel *Ritratto del filosofo materialista*, in una lista eteroclita di autori che questa volta non annovera Marx. Ma la tesi althusseriana del capitalismo come combinazione tra elementi che esisto nella storia «à l'état 'flottant'», «chacun étant le produit de son histoire propre» sembra essere manifestamente presa in prestito dalle tesi dell'*Anti-Edipo* a relative alla nascita del capitalismo. Deleuze, lo abbiamo visto, vi propone una lettura dell'*Introduzione* del 1857 di Marx, che è un prolungamento esplicito della lettura althusseriana ma la prolunga in un senso nuovo, che valorizza all'estremo la contingenza. Qui, è la concezione deleuziana che riprende Althusser, affermando che 'ogni modo di produzione è costituito da elementi indipendenti gli uni dagli altri'. Inoltre, il ricorso a Lucrezio grazie al quale pensare la congiuntura è prossimo all'analisi proposta da Deleuze nel suo libro del 1969, *Logica del senso*, in cui quest'ultimo ha combinato a una ispirazione nietzscheana questa concezione atomista antica», I. Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011, p. 359; eppure, come ci fa notare V. Morfino, la concezione deleuziana non riprende propriamente L. Althusser, ma l'althusseriano É. Balibar, che in *Leggere il 'Capitale'*, nel suo *Sui concetti fondamentali del materialismo storico*, elabora in modo originale i concetti di incontro e genealogia, «Per ciò è sufficiente che l'incontro si sia prodotto, e sia stato pensato in modo rigoroso, tra questi elementi, che sono identificati a partire dal risultato della loro congiunzione e il campo storico in seno al quale si deve pensare la storia che, nel suo concetto, non ha niente a che vedere con questo risultato, poiché è definito dalla struttura di un altro modo di produzione. All'interno di tale campo storico (costituito dal modo di produzione anteriore), gli elementi di cui si fa la genealogia si trovano in una situazione di "marginalità", ossia non sono determinanti». Se, come abbiamo visto, I. Garo vuole riconosce un debito di Althusser nei confronti di Deleuze, G. Sibertin-Blanc, d'alto canto, sottolinea i debiti del secondo nei confronti del primo, sia (1) nelle pagine dell'*Anti-Edipo*, in cui, sostiene, l'analisi della 'coupure capitaliste' attraverso i concetti di 'trasformazione' e 'distruzione' «permette di rendere conto del ruolo interno, non sussidiario ma essenziale alle loro argomentazioni, che Deleuze e Guattari fanno tenere nell'*Anti-Edipo* ai lavori degli althusseriani», G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 152, che (2) in quelle di *Mille Piani*, «ogni formazione sociale è, non retta da una forma di potenza (e un processo macchinico), ma composta da una pluralità di processi che, in rapporti di interazione e di conflitto (coesistenza estrinseca), cambiano essi stessi di natura entrando in rapporti di subordinazione e di dominazione (così la potenza della macchina da guerra cambia di natura quando essa viene 'appropriata' dallo Stato; la stessa cattura di Stato cambia quando essa si subordina a una potenza di inglobamento ecumenico come il mercato capitalista mondiale). È per questo che, sia detto di passaggio, ogni formazione sociale incontra la sua propria riproduzione come un problema, lontano dall'equilibrio di una struttura che si suppone principalmente semplice; è per questo, allo stesso modo, che le analisi del *Plateau* 'Apparati di cattura' mobilita massicciamente (sebbene i commentatori esitano a riconoscerlo) una concettualità di tipo althusseriano, in termini di molteplicità 'a dominante' o di complessità 'surdeterminata'», G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 43 e, più avanti, pp. 106 sgg.

⁶⁹⁴ S. Laveran, *Le Concours* cit., p. 163.

*Breve Trattato e l'Etica*⁶⁹⁵, questo stesso spiazzamento, allora, è quello che segna il passaggio da un atomismo implicato nella problematica aristotelica della divisione all'infinito, a un atomismo che non è il frutto della frammentazione dell'essere eleatico, e che di conseguenza ridefinisce la parte, l'atomo, non come risultato di una divisione, ma sempre come elemento in una composizione di parti, come termine in relazione, compreso, o meglio determinato dal rapporto stesso che lo pone in essere. Per questo è così importante ricordare la distinzione modale, quantitativa e non numerica proposta da G. Deleuze, come strumento per pensare la relazione.

15. *Μὴ μᾶλλον τὸ δέν ἢ τὸ μηδέν εἶναι*⁶⁹⁶.

Democrito, ci viene detto, sostiene con un abile gioco linguistico⁶⁹⁷ che «l'ente non è più che il niente»: «l'ente non è più che il niente»: espressione, questa, in cui il corpo è nominato con la parola 'ente' (*dén*), mentre con la parola 'nulla' (*meden*) ci si riferisce al vuoto, volendo dire che anch'esso ha una qualche natura e una sua sussistenza⁶⁹⁸. Di nuovo, l'ente non è più che il niente, ma la resa dei termini in italiano, se non si ricorre a un'invenzione lessicale, è

⁶⁹⁵ *Ivi*, p. 165.

⁶⁹⁶ Dem. DK 68 B 156 (Plut. *adv. Colot.* 4 p. 1108 F).

⁶⁹⁷ Antonietta D'Alessandro, *La genesi dell'ipotesi atomistica nel pensiero di Democrito di Abdera*, «Annali della facoltà di lettere e filosofia», Bari, XIX-XX, 1976-1977, p. 375-392, in J. Salem, *Démocrite. Grains cit.*, p. 62.

⁶⁹⁸ Dem. DK 68 B 156 (Plut. *adv. Colot.* 4 p. 1108 F).

complessa, se non impossibile⁶⁹⁹: ‘niente’, derivando dal latino ‘*nec ens*’, lascia intendere che il niente non sia che la negazione dell’ente. Ci troviamo invece qui in presenza di qualcosa di molto più interessante. Si tratta, in $\mu\eta\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \tau\acute{o}\ \delta\acute{\epsilon}\nu\ \eta\ \tau\acute{o}\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, della formazione del termine $\delta\acute{\epsilon}\nu$ come derivazione per sottrazione dal termine $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$. La cesura $\mu\eta\text{-}\delta\acute{\epsilon}\nu$, sostiene A.C. Moorhouse⁷⁰⁰, è frutto di una divisione, sofisticata e avvertita, della parola $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$, il cui scopo, così continua, non è difficile da vedere: con $\delta\acute{\epsilon}\nu$ Democrito fornisce un suggestivo contrasto formale rispetto a $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$. Questo uso antitetico del termine $\delta\acute{\epsilon}\nu$ mostra come esso non possa «essere usato liberamente isolato dal suo opposto»⁷⁰¹: è in sostanza, come vedremo tra poco, ciò su cui si fonda una delle tesi di H. Wismann. È sempre A.C. Moorhouse a dirci che, a proposito del significato di $\delta\acute{\epsilon}\nu$, «vista la sua derivazione, e il suo uso antitetico rispetto a

⁶⁹⁹ Appare chiaramente la difficoltà, su base etimologica, di rendere in traduzione il gioco di parole democriteo. Leggiamo Garaventa, «la parola italiana “nulla” deriva dal latino *ne ulla* (= “nessuna cosa”), neutro plurale di *ne ullus* (= diminutivo di *unus*), mentre il termine “niente” deriva dal latino “*nec ens*” (“nemmeno un ente”). Il latino *nihil* deriva da “*ne hilum*” (= “nemmeno un filo”, “nemmeno un punticino”). La parola tedesca *Nichts* deriva dal medio-tedesco *niht, nieht* (in quanto nel medio-tedesco “qualcosa” si dice “*ihl*” e la sua negazione è “*n-icht-s*”), che a sua volta deriva dall’antico-tedesco *niviht* o *neowiht*, composto da *ni (eo) wiht*, ovvero *nicht was (wiht: piccola cosa, piccolezza)*: «Il composto linguistico conferma il dato logico che ogni negazione si riferisce sempre ad un “qualcosa” [...] “Non”, sia da un punto di vista logico che etimologico, è la negazione di “qualcosa”, così come “nessuno” rappresenta la negazione di “qualcuno” [...] La sostantivazione della particella negativa è linguisticamente possibile, in quanto la si fa precedere dall’articolo determinativo: cosa che produce l’impressione che il “nulla/niente” sia un nome proprio o un concetto designante un oggetto. Questa possibilità è stata spesso utilizzata nel linguaggio teologico-filosofico (già nel greco $\tau\acute{o}\ \mu\grave{\epsilon}\nu\ \acute{o}\nu$): M. Riedel, voce “*Nihilismus*”, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart 1979ss., Vol. 4, pp. 371-411; qui p. 371», R. Garaventa, *Ambiguità ed equivocità del nulla in Arthur Schopenhauer*, in *Tebe dalle cento porte. Saggi su Arthur Schopenhauer*, Aracne, Roma, 2010, p. 99-158. Queste difficoltà valgono dunque per l’italiano, così come per il tedesco, ma le cose non cambiano nel francese, dove abbiamo «rien», dall’accusativo «rem» del nome latino «res», «cosa»; così come nell’inglese, «nothing», da «nan», ovvero «non uno» e «þing», «cosa», – ricordiamo a tal proposito la traduzione operata da G. S. Kirk e J. E. Raven e accettata W. I. Matson: «*Hing is no more real than nothing*». Matson ritiene però, contro Plutarco, questo frammento essere una risposta umoristica a un maldestro argomento a confutazione del vuoto formulato da Melisso, piuttosto che l’asserzione, da parte di Democrito, della realtà tanto di $\delta\acute{\epsilon}\nu$ quanto di $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$. Così Matson, nei panni di Democrito: «Dunque se (come insiste Melisso) $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$, not-hing, è necessariamente non-esistente, ne segue che ciò che è necessariamente esistente è $\delta\acute{\epsilon}\nu$, hing. Ma $\delta\acute{\epsilon}\nu$, hing, lontano dall’essere qualcosa che esiste necessariamente, non è neanche una parola!», cfr. W. I. Matson, *Democritus, Fragment 156*, «The Classical Quarterly», Vol. 13, No. 1 (1963), pp. 26-29.

⁷⁰⁰ A. Moorhouse, *ΔΕΝ in Classical Greek*, «The Classical Quarterly», 12, 2 (1962), pp. 235-238, p. 236.

⁷⁰¹ *Ibidem*.

οὐδέν e μηδέν, non sembra esservi ragione per mettere in dubbio il significato di ‘qualcosa’, ‘qualsiasi cosa’ (per analogia con τὶ : οὐ τὶ); o forse ‘una cosa’ (δέν = ἔν)»⁷⁰².

Vi è dunque una dipendenza di δέν da μηδέν: l’ente dipende dal niente, esso è precisamente ciò che si sottrae al niente o, seguendo H. Wismann, come dicevamo, «il gioco di parole, la cui autenticità è confermata da Galeno e Simplicio, esprime l’idea che ciò che è non esiste in quanto è, cioè nella misura in cui si fonda sull’essere, ma risulta da una sottrazione a partire dal nulla»⁷⁰³. Μηδέν ovvero niente, οὐδενί, così come μή ὄν, non-essere, ricordiamolo con Galeno⁷⁰⁴ e con Simplicio⁷⁰⁵, sono altri termini usati da Democrito per indicare il vuoto. Così H. Wismann,

Secondo il principio di indeterminazione che regola il loro rapporto, l’esistenza degli atomi e quella del vuoto sono indissociabili. Il vuoto non si dispiega che attraverso la differenza degli atomi, e gli atomi non differiscono che attraverso il dispiegamento del vuoto. Aristotele stesso, che non manca di rimproverare Democrito d’aver omesso di indicare l’origine del movimento degli atomi, riporta che, secondo gli atomisti, quelli sono mossi a causa del vuoto (διὰ τὸ κενὸν κινεῖσθαι). Poiché, infatti, gli atomi sono il movimento stesso del vuoto⁷⁰⁶.

Gli fa eco P.-M. Morel,

Aristotele, nella sua confutazione dei partigiani del vuoto, di certo trascura la ricchezza del concetto democriteo. Presentando la concezione del vuoto degli abderiti come una concezione erronea di luogo, egli occulta il suo statuto di principio, uno statuto di cui testimonia comunque altrove, quando presenta il vuoto o il non-essere come principio⁷⁰⁷.

⁷⁰² *Ibidem*.

⁷⁰³ H. Wismann, *Les avatars* cit., p. 84.

⁷⁰⁴ Dem. DK 68 A 49 (Galen. *De elem. Sec. Hipp.* I 417 ed. Kühn), «Già Democrito si esprimeva in questa maniera, definendo ‘essere’ [δέν] gli atomi e ‘nulla’ [μηδέν] il vuoto»

⁷⁰⁵ Dem. DK 68 A 37 (Simpl. *De caelo* p. 294, 33 Heib.) e Dem. DK 68 A 38 (Simpl. *Phys.* p. 28, 15 nach 67 A 8).

⁷⁰⁶ H. Wismann, *Les avatar* cit. p. 90.

⁷⁰⁷ P.-M. Morel, *Démocrate et la recherche* cit., p. 65.

Ora, dire che il vuoto, *kenos*, ha una qualche natura e sussistenza significa dire che il vuoto ha una sua realtà. Eppure, non si può certo affermare che il vuoto 'è', il vuoto di Democrito è non-essere, è ἕτερον, 'altro' dall'essere, e come tale non è oggetto di indagine ontologica. E poiché «ciò che esiste non ha esistenza al di fuori della relazione che lo lega a ciò che non esiste»⁷⁰⁸, dobbiamo dire, con Democrito, che il non-essere e l'essere godono di un medesimo grado di realtà. Se J. Salem può domandarsi: «Che ne è dunque dello statuto ontologico del vuoto, altrimenti detto, dell'essere paradossale di ciò che non è affatto?»⁷⁰⁹, non tarda egli stesso a rispondere: «lo studio dei testi conferma ampiamente, [...] – scrive –, che siamo in diritto di sostenere che, secondo Democrito, il non-essere è 'tanto reale' quanto l'essere»⁷¹⁰. La realtà di ciò che non-è, nella sua positività, è pensabile in Democrito, in L. Althusser, così come in G. Deleuze:

Il problema o la domanda non sono determinazioni soggettive, privative, che segnano un momento di insufficienza nella conoscenza. La struttura problematica fa parte degli oggetti, e consente di coglierli come segni, proprio come l'istanza interrogante o problematizzante fa parte della conoscenza, e consente di coglierne la positività, la specificità nell'atto di apprendere. Più nel profondo, è l'Essere (Platone diceva l'Idea) che 'corrisponde' all'essenza del problema o della domanda come tale. C'è come un'apertura', una 'fessura', una 'piega' ontologica che riferisce l'essere e la domanda l'uno all'altra. In tale rapporto l'essere è la stessa Differenza. L'essere è anche non essere, ma il non-essere non è l'essere del negativo, è l'essere del problematico, l'essere del problema e della domanda. La Differenza non è il negativo, perché al contrario il non-essere è la Differenza: ἕτερον, non ἐναντίον. Questo chiarisce perché il non-essere dovrebbe piuttosto sciversi (non)-essere, o ancor meglio ?-essere⁷¹¹.

Ora, il vuoto, κενός, è l'oggetto barrato della filosofia. È L. Althusser a dirlo, con una domanda retorica, ma senza esitazioni: «rifiutare di darsi un qualunque 'oggetto' [...]. C'è

⁷⁰⁸ H. Wismann, *Les avatar* cit., p. 84.

⁷⁰⁹ J. Salem, *Démocrate. Grains* cit., p. 60.

⁷¹⁰ *Ivi* p. 63.

⁷¹¹ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 110.

maniera più sorprendente di dire che l'‘oggetto’ per eccellenza della filosofia è il niente, il nulla, il vuoto?»⁷¹². Notiamo *en passant* che, come Democrito⁷¹³, anche L. Althusser fa convergere i termini nulla, niente, vuoto⁷¹⁴. Non possiamo, da qui in poi, che tenerne conto. Nulla, allora, è l'oggetto della filosofia, ma non si tratta qui di un'astuzia, «Nessuno mi chiamano madre e padre e tutti quanti i compagni»⁷¹⁵, poiché, oramai lo sappiamo, davvero in L. Althusser la filosofia non ha oggetto. La filosofia non è chiamata a occuparsi, in primo luogo, della forma oggetto, di ciò che 'è', essa invece «*comincia con l'evacuare ogni problema filosofico, dunque col rifiutare qualsiasi 'oggetto' ('la filosofia non ha oggetto')*, per non partire che da *nulla* e da quella variazione infinitesimale ed aleatoria del nulla che è la deviazione della caduta»⁷¹⁶. Dobbiamo qui tenere bene a mente questa definizione: la deviazione è un *variazione infinitesimale e aleatoria del nulla*. Possiamo anche dire, tenendo conto della confluenza dei termini: la deviazione è una *variazione infinitesimale e aleatoria del vuoto*. Ci torneremo. L'oggetto della filosofia è così il κενός, ciò che non è, eppure è reale, oppure potremmo dire virtuale, nella misura in cui il virtuale è reale senza essere attuale⁷¹⁷: la filosofia di L. Althusser assume così i tratti di una *kenologia*.

⁷¹² L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p. 68.

⁷¹³ Simplicio, De Caelo, p. 294 [DK. 37] «[...] un altro luogo, di grandezza infinita, ch designa coi nomi di 'vuoto', 'nulla', 'infinito'»; Simplicio, Phys. 28, 15 nach 67 A 8 [DK 38] «Democrito di Abdera, pose il pieno e il vuoto quali principi, denominando il primo 'essere' e il secondo 'non-essere'».

⁷¹⁴ «L'‘oggetto’ per eccellenza della filosofia è il niente, il nulla, il vuoto?», L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p. 68.

⁷¹⁵ Hom. *Od.* 9, 365.

⁷¹⁶ L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p. 68.

⁷¹⁷ «Il virtuale non si oppone al reale, ma soltanto all'attuale. Il virtuale possiede una realtà piena in quanto virtuale. Occorre dire del virtuale esattamente quello che Proust diceva degli stati di risonanza: 'Reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti', e simbolici senza essere fittizi. Il virtuale va anche definito come una parte integrante dell'oggetto reale – come se l'oggetto avesse una parte nel virtuale, e vi si immergesse come in una dimensione oggettiva», G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 336.

A nostro avviso, il $\kappa\epsilon\nu\acute{o}\varsigma$ di L. Althusser e l'Idema-problema di G. Deleuze godono di un'amicizia stellare⁷¹⁸, così come godono della stessa amicizia la 'presa' degli atomi althusseriana⁷¹⁹ e i «dinamismi spazio-temporali» deleuziani⁷²⁰. Non è un caso se l'atomismo li ha attratti, li ha sedotti entrambi, L. Althusser e G. Deleuze, e se ci appelliamo con tale insistenza a Democrito, è perché condividiamo le riserve di G. Deleuze⁷²¹ e H. Wismann⁷²² nei confronti dell'atomismo di Epicuro – lo abbiamo visto nella prima parte di questo lavoro –, ed è invece in una certa lettura dell'atomismo democriteo che troviamo ancora lo spazio per un incontro⁷²³, quello con il 'vuoto'. Di quale atomismo vogliamo parlare, dunque, con Democrito, G. Deleuze e L. Althusser?

L'atomismo antico, scrive G. Deleuze, «ha concepito le Idee come molteplicità di atomi»⁷²⁴, l'Idema «è costituita di elementi strutturali che non hanno senso per se stessi»⁷²⁵.

⁷¹⁸ «Esiste verosimilmente un'immensa invisibile curva e orbita siderale, in cui le nostre diverse vite e mete potrebbero essere *intese* quali esigui tratti di strada, innalziamoci a questo pensiero! Ma la nostra vita è troppo breve, troppo scarsa la nostra facoltà visiva per poter esser qualcosa di più che amici nel senso di quella elevata possibilità. – E così vogliamo *credere* alla nostra amicizia stellare, anche se dovessimo essere terrestri nemici l'un l'altro», F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Leipzig, von R.W. Fritsch, 1887, § 279, tr. it. di F. Masini, Milano, Adelphi, 1995, p. 201.

⁷¹⁹ Sono le metafore di Althusser a interessarci maggiormente, pensando a quest'affinità tra «presa» e «dinamismi». «L'acqua 'fa presa' quando il ghiaccio la circonda, o il latte 'si rapprende quando caglia, o la maionese quando si addensa», L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p. 98. Si tratta, qui, sempre di soglie: lo 0 Celsius, al di là del quale l'acqua ghiaccia, il ph del latte che, per cagliare, deve scendere oltre la soglia del 4.6, o la soglia di rottura dell'emulsione, nel caso della maionese.

⁷²⁰ La «soglia» di condensazione delle singolarità, oltre la quale le piccole percezioni si attualizzano nella coscienza, in G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 344; la «soglia» entro la quale le mescolanze profonde dei corpi sono in grado di produrre superfici ideali in G. Deleuze, *Logique du* tr. it. cit., p. 149.

⁷²¹ «L'atomo epicureo conserva ancora un'eccessiva indipendenza, una figura e un'attualità. In esso la determinazione reciproca ha ancora troppo l'aspetto di una relazione spazio-temporale», G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 298.

⁷²² «Epicuro ha ricostruito interamente la visione democritea all'interno del sistema di Aristotele», H. Wismann, *Les avatars* cit., p. 17.

⁷²³ «Epicuro sembra insistere meno dei suoi predecessori atomisti sull'importanza causale del vuoto. Egli non riprende in effetti le espressioni *den* e *meden* per designare rispettivamente il 'qualche cosa' e il 'niente', gli atomi e il vuoto. In questa coppia concettuale, il termine che designa il pieno deriva da quello che designa il vuoto. Il pieno è presente come una privazione di vuoto, ciò che sembra una provocazione nei confronti dell'ontologia eleatica: il vuoto è per Democrito, al limite, più originale degli atomi», P.-M. Morel, *Démocrite et la recherche* cit., p. 268.

⁷²⁴ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 298.

⁷²⁵ *Ivi*, p. 251.

Prima del compimento del fatto, così L. Althusser, gli atomi hanno una «esistenza irreale»; e ancora L. Althusser, gli atomi, senza incontro, non sono che «degli elementi *astratti*, senza consistenza né esistenza»⁷²⁶; di nuovo, gli atomi non esistono, o conducono un'esistenza fantomatica, finché l'incontro non dà loro esistenza.

Questa la definizione di «Idea» data da G. Deleuze: «una molteplicità definita e continua a n dimensioni»⁷²⁷; questi invece i termini con i quali H. Wismann parla del vuoto democriteo: «non si tratta di uno spazio tridimensionale, ma di uno spazio a n dimensioni, ciascuna delle quali è la traiettoria di un atomo»⁷²⁸. Ciò che Democrito chiama *mega kénon* è lo spazio a n dimensioni aperto dagli atomi, «uno spazio che ha tante dimensioni quante sono le linee di forza chiamate atomi, che si propagano in esso secondo il proprio ritmo»⁷²⁹, detto altrimenti, «sottrazione operata a partire dal nulla, l'atomo si pensa come avatar del vuoto»⁷³⁰. L. Althusser, parlando della deviazione, del *clinamen*, ci dà indirettamente un'indicazione sul vuoto stesso. Se la deviazione è una *variazione infinitesimale e aleatoria del vuoto*, allora il vuoto non è che il dispiegarsi di queste stesse deviazioni. Ricordiamo che per L. Althusser la deviazione è sempre prima, essa è originaria e non derivata⁷³¹; vi è, in altri termini, un «primato della deviazione sulla rettitudine»⁷³². Non vi sono angeli, a filare su una linea retta, e non vi sono diavoli a cadere. Non vi sono diavoli, perché non vi sono che diavoli? No. Un non-angelo non è necessariamente un diavolo, così come il non-essere non è il contrario dell'essere: la deviazione non significa privazione, non è l'assenza di rettitudine, ma l'assoluta positività della differenza che differisce. Non va diversamente con G. Deleuze, che in *Lucrezio e il simulacro* insiste nel dire che la deviazione è la determinazione originaria della direzione dell'atomo:

Nel vuoto, la velocità dell'atomo è uguale al suo movimento in una direzione unica in un minimo di tempo continuo. Questo minimo esprime la minor durata possibile durante la

⁷²⁶ L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p. 59.

⁷²⁷ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 296.

⁷²⁸ H. Wismann, *Les Avatars* cit., p. 12.

⁷²⁹ *Ibidem*.

⁷³⁰ *Ivi*, p. 65.

⁷³¹ L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p. 59.

⁷³² *Ivi*, 94.

quale un atomo si muove in una direzione data, prima di potere assumere un'altra direzione sotto l'urto di un altro atomo⁷³³.

Prosegue G. Deleuze,

a questo punto, dobbiamo concepire una direzione originaria di ciascun atomo, come una tesi che dà al movimento dell'atomo la sua prima direzione, senza la quale non vi sarebbe urto. Tale sintesi si effettua necessariamente in un tempo minore del minimo tempo continuo. Ed è questo il *clinamen*. [...] Esso è da sempre presente: non è un movimento secondo, né una seconda determinazione del movimento che si produrrebbe in un momento qualunque, in un punto qualunque. Il *clinamen* è la determinazione originaria della direzione del movimento dell'atomo. È una sorta di *conatus*: un differenziale della materia, e appunto per questo un differenziale del pensiero⁷³⁴.

Se G. Deleuze qui compie qualcosa di fondamentale, oltre a fornire una definizione del *clinamen* come movimento primo, è un'osservazione sul tempo. Egli afferma che la durata della traiettoria di un atomo, *prima* di incontrarne un'altro, prima cioè che la sua traiettoria venga modificata, avviene «in un tempo minore del minimo tempo continuo pensabile»⁷³⁵. Questo è il tempo del vuoto. Se il vuoto è lo spazio a *n* dimensioni aperto dalle traiettorie deviate degli atomi, se il vuoto è questa varietà differenziale di 'vibrazioni'⁷³⁶, vedi Aezio⁷³⁷, il κενός si

⁷³³ G. Deleuze, *Lucrece* tr. it. cit., p. 237.

⁷³⁴ G. Deleuze, *Lucrece* tr. it. cit., p. 237.

⁷³⁵ *Ibidem*. Cfr. anche J. Salem, *Démocrète. Grains de Poussière* cit., p. 138, «Democrito ha non solamente riconosciuto l'esistenza di un *minimum* visibile, ma anche quella di un *minimum* di tempo continuo, vale a dire un istante sensibile, un lasso di tempo così corto da non essere suscettibile, per noi, di interruzione».

⁷³⁶ «Il movimento originale degli atomi, definito da Democrito come una 'vibrazione' (palmos) precede l'apparizione dei corpi che non si formano che a partire dal momento in cui le entità così mosse» entrano in contatto intrecciandosi l'un l'altra, H. Wismann, *Les avatars* cit., p. 34.

⁷³⁷ Dem. DK 68 A 47 (Aët. 13, 18 [1D. 285]), «Democrito dimostrava che esiste soltanto un genere di movimento: la 'vibrazione' [palmos; παλμός]».

colloca in un tempo inferiore al minimo tempo continuo pensabile. Il vuoto è l'intempestivo, l'inattuale, Aion⁷³⁸. Come scrive M. Foucault,

Aion è il rivenire stesso, la linea retta del tempo, questa incrinatura più rapida del pensiero, più sottile di ogni istante, che, da ambo le parti della sua freccia indefinitamente aguzza, fa sorgere questo stesso presente come se fosse già stato indefinitamente presente e indefinitamente a venire⁷³⁹.

Si tratta, in questo senso, di un tempo intempestivo, il tempo del vuoto, delle «condizioni *non ontologiche* d'apparizione e d'esistenza»⁷⁴⁰ di un effetto: è il (non)-oggetto della *kenologia*, ciò che «rende *per sempre* secondo il discorso sul mondo e *seconda* (e non prima come voleva Aristotele) la filosofia dell'Essere»⁷⁴¹. È il tempo della pioggia, quello che L. Althusser ci invita a pensare, l'aria gonfia d'ozono, una pioggia che non è mai caduta, eppure lo è già da sempre, che ci è di fronte, eppure è alle nostre spalle. Inizio che non può finire, il 'non compimento del fatto' che insiste in ogni fatto, e spaccia l'origine e il fine, il 'non compimento del fatto' che, a fatto compiuto, resta sospeso, come un profumo, nell'aria. Interessante materialismo questo della pioggia e dell'incontro. Riconosciamo, con H. Wismann, che il materialismo di L. Althusser, come quello di Democrito, non è

quello, positivista, degli scienziati del XIX secolo, che, nella misura in cui resta tributario della metafisica della sostanza, non è che un idealismo che ignora se stesso, ma per quello, critico o criticista che, da Eraclito a Marx, rinvia le certezze dell'ontologia imperante alle condizioni della loro produzione. Mentre l'idealismo si appoggia all'identità del soggetto,

⁷³⁸ «Distanza, Aion, che rappresenta l'extraproposizionale di tutte le possibili proposizioni, oppure l'insieme dei problemi e domande ontologiche che corrispondono con il linguaggio. È a partire da questo infinito puro non determinato che avviene la generazione delle voci, dei modi, dei tempi e delle persone, ove ciascuno dei termini generati in disgiunzioni rappresenta in seno al fantasma una combinazione variabile dei punti singolari e costruisce intorno a tali singolarità un caso di soluzione per il problema specifico – problema della nascita, della differenza dei sessi, della morte...», G. Deleuze, *Logique du* cit., p. 189.

⁷³⁹ M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, in G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. XXI.

⁷⁴⁰ L. Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, O. Corpet (éd.), in «Lignes», 18 (1993), pp. 71-119, tr. it. di V. Morfino, L. Pinzolo, Milano, Edizioni Unicopli, 2000, p. 162.

⁷⁴¹ L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p. 99.

garantita dalla coscienza di sé, al fine di rendere conto della diversità del reale e di riportarla alla totalità trasparente dell'origine, il materialismo parte dal principio che la realtà, per definizione, eccede i limiti dell'identità cosciente, e si sforza di mostrare come si forma l'illusione, propriamente ideo-logica, della totalità dell'esperienza. Non è difficile riconoscere, nella cosmologia democritea, una dimostrazione di questo tipo. L'intelligibilità apparente degli universi riposa qui sul meccanismo oscuro di una differenza che, moltiplicando all'infinito le tracce della separazione, finisce per far nascere, qua e là, degli aggregati dove si afferma, senza dividerla, la logica dell'identità⁷⁴².

Gli atomi si individuano solo nello *spatium*⁷⁴³ della 'presa', non giungono all'esistenza, ovvero non si attualizzano che con l'incontro⁷⁴⁴. Possiamo in qualche modo seguire Deleuze,

Vi è dunque un'autodeterminazione spazio-temporale del problema, nel corso della quale il problema progredisce colmando il difetto e prevedendo l'eccesso delle proprie condizioni. Ed è qui che il vero diventa senso e produttività. Le soluzioni sono precisamente generate nello stesso tempo in cui il problema *si* determina. [...] Mediante un processo proprio un problema appunto si determina a un tempo nello spazio e nel

⁷⁴² H. Wismann, *Les avatars* cit., p. 65.

⁷⁴³ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 387.

⁷⁴⁴ «Per Bohr, la 'realtà' deve essere detta *indeterminata* indipendentemente dal dispositivo di misura suscettibile di conferire un'interpretazione determinata a un'osservazione. Conviene ricordare qui la doppia distinzione radicale operata da Gilles Deleuze fra il virtuale e la sua attualizzazione, da una parte, il possibile e la sua realizzazione dall'altra. Al possibile non 'manca' che l'esistenza. Ora, è proprio lì il presupposto del dispositivo di misura per semplice localizzazione supposto dalla dinamica: un corpo può avere tutte le posizioni o velocità possibili, la localizzazione si limita a far passare dal possibile al reale uno di questi valori. In compenso, l'attualizzazione è dell'ordine della creazione: essa implica un cambiamento di natura, non la limitazione di una possibilità preesistente [...]. Alla nozione di problema nel pensiero di Deleuze replica la nozione di scelta in quella di Bohr. Per Bohr, la scelta di un dispositivo di rivelazione è la scelta del problema in rapporto al quale la produzione di determinazione (o l'attualizzazione del virtuale) assume il suo significato», I. Stengers, *Mécanique quantique: la fin du rêve. Cosmopolitiques IV*, Paris, Édition La Découverte, 1997, tr. it. di M. Cumbo, Roma, Luca Sossella Editore, 2005, p. 322, d'altra parte, « L'oggetto della visione non è, nel pensiero di Democrito, la pura e semplice copia di una referente preesistente. Nel quadro della interpretazione fenomenica dettata dalle testimonianze di Teofrasto e di Sesto Empirico, l'oggetto si costituisce nell'atto stesso della visione», P.-M. Morel, *Démocrite et la recherche* cit., p. 303, e l'intelletto produce «delle rappresentazioni di cui non vede il modello da nessuna parte», P.-M. Morel, *Démocrite et la recherche* cit., p. 448.

tempo e, determinandosi, determina le soluzioni in cui persiste. È la sintesi del problema con le sue condizioni a generare le proposizioni, le loro dimensioni e i loro correlati⁷⁴⁵

L'incontro degli atomi, la 'presa', il loro embricarsi e comporsi in strutture dinamiche segna al contempo la determinazione del vuoto e la sua drammatizzazione. Nella presa sorgono i 'dinamismi spazio-temporali' che attualizzano il vuoto⁷⁴⁶. Un vorticare d'atomi, che appare per via della «accumulation d'innombrables virtualités de mouvements»⁷⁴⁷, che costituisce un struttura coesiva: la membrana⁷⁴⁸.

un vortice è dunque molto presto separato dal resto dell'universo da una rete di atomi, e forma così un 'mondo' a parte. Diogene Laerzio parla qui di un «primo sistema sferico» [...] il quale «riveste, come una membrana, un ruolo protettivo, e avvolge in se stesso una gran varietà di corpi, che, a causa della resistenza del centro, sono costretti a vorticare alla periferia»⁷⁴⁹.

⁷⁴⁵ G. Deleuze, *Logique du cit.*, p. 111.

⁷⁴⁶ G. Deleuze, *La méthode de dramatisation*, in *L'Île déserte* cit., pp. 131-162, p. 131.

⁷⁴⁷ J. Bollack, *La cosmogonie des anciens Atomistes*, in F. Romano, *Democrito e l'atomismo antico. Atti del convegno internazionale*, Catania 18-21 aprile 1979, Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Catania, 1980, pp. 11-59, p. 48.

⁷⁴⁸ È interessante richiamare qui quanto scrive A. Sauvagnargues a proposito della membrana – un concetto di cui segue lo sviluppo sulla linea che va da G. Simondon a G. Deleuze. «La membrana viene definita utilizzando due proprietà che coinvolgono questa differenziazione spazio-temporale: una porosità selettiva, che consente il passaggio di alcuni elementi, non tutti, cosa che anima la superficie conferendole una proprietà funzionale metastabile. Ma in secondo luogo, una proprietà ancora più notevole, la polarità di questa porosità. Essa attiva la sua porosità in maniera selettiva nelle direzioni centripeta e centrifuga, e fa passare tale e tal corpo opponendosi selettivamente al passaggio di altri, e questo in maniera differenziale nella direzione centripeta o nella direzione centrifuga», A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme* cit., p. 284.

⁷⁴⁹ J. Salem, *Démocrite. Grains De Poussiere* cit., p. 104.

La membrana⁷⁵⁰ svolge delle precise funzioni, e le assume sia nei vortici cosmici che nei vortici endo-cosmici⁷⁵¹, così Salem,

La membrana avvolgente non dà solamente una forma determinata a questa ‘sezione’ dell’universo che definisce il vortice: essa assicura un *ruolo di protezione e coesione*, che impedirà al caos appena assemblato di disfarsi e disintegrarsi immediatamente (poiché il mondo è, necessariamente, agli occhi di un greco, una unità *organizzata*)⁷⁵².

Al di fuori della ‘presa’, al di là del tempo della membrana, nel vuoto, nel frat-tempo essi non-sono, oppure ?-sono⁷⁵³. Gli atomi possono pensarsi come avatar del vuoto, la loro realtà è quella delle vibrazioni del nulla. Questo atomismo, queste vibrazioni, azioni senza sostrato, incontrerebbe, così crediamo, le simpatie di F. Nietzsche,

Allo stesso modo, infatti, con cui il volgo separa il fulmine dal suo bagliore e ritiene quest’ultimo un *fare*, una produzione di un soggetto, che viene chiamato fulmine, così la morale del volgo tiene anche la forza distinta dalle estrinsecazioni della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, al quale sarebbe consentito estrinsecare forza oppure no. Ma un tale sostrato non esiste: non esiste alcun ‘essere’ al di sotto del fare, dell’agire, del divenire; ‘colui che fa’ non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare

⁷⁵⁰ Non possiamo che pensare la membrana, insieme all’uovo deleuziano, «I tipi di uovo si distinguono quindi per orientamenti, assi di sviluppo, velocità e ritmi differenziali come fattori primi dell’attualizzazione di una struttura, creando uno spazio e un tempo inerenti a ciò che si attualizza», G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 345.

⁷⁵¹ «Il vortice, perciò, non cessa con la formazione del mondo: dobbiamo distinguere un vortice originario, che tuttavia non è stati il primo, prima che il nostro mondo nascesse, altri mulinelli possono in ogni momento produrre mondi in numero illimitato. Bisogna anche fare i conti con vortici endo-cosmici che, senza generare mondi, modificano la disposizione degli atomi. Il movimento aleatorio, in tutti i sensi, degli atomi è in effetti incessante», P.-M. Morel, *Démocrate et la recherche* cit., p. 418.

⁷⁵² J. Salem, *Démocrate. Grains de Poussière* cit., p. 105.

⁷⁵³ «Quando l’unità dell’atomo è presentata come una sostanza corporea, si ha un’extrapolazione, le proprietà fisiche o "materiali" che le combinazioni acquisiscono nel vortice essendo attribuite ai corpi semplici di cui dovrebbero essere composte, ciò che è legittimo in linea di principio, se i componenti non possono essere separati dal composto, e illegittimo di fatto, poiché l’unità non ha esistenza corporea», J. Bollack, *La cosmogonie des anciens Atomistes* cit., p. 46. Seguiamo qui J. Bollack con beneficio di inventario, Althusser parla infatti di una non-esistenza degli atomi singoli nel vuoto, cui però è attribuita una certa realtà, così vogliamo sostenere.

è tutto [...]. – la nostra intera scienza, a onta di tutta la sua freddezza, della sua estraneità a moti affettivi, sta ancora sotto la seduzione della lingua e non si è sbarazzata di questi falsi infanti supposti, i ‘soggetti’ (l’atomo è, per esempio, un siffatto infante supposto, così come la kantiana ‘cosa in sé’)⁷⁵⁴.

Tra gli atomi che hanno fatto ‘presa’ e il vuoto non vi è somiglianza, così come non vi è somiglianza tra il problema e le proposizioni come casi di soluzione⁷⁵⁵. Vi è il vuoto, questa varietà differenziale di vibrazioni che, dispiegandosi, non sono che ‘nulla’, e vi sono gli atomi che, nell’incontro, si distribuiscono⁷⁵⁶ e costituiscono mondi. Paradossalmente, dunque, per L. Althusser non si dà mai ‘un’ atomo, ‘un’ atomo non può mai esistere⁷⁵⁷, ad esistere è sempre una moltitudine di atomi in relazione⁷⁵⁸. Una pluralità di atomi in aggregati che fanno presa o meno, che durano o meno, relazioni che danno esistenza a termini che saranno i loro, o che questi stessi termini lasciano evaporare nel ?-essere, ovvero nel vuoto, κενός, questo inizio che insiste, non vuole finire, che non si può separare da ciò cui dà inizio: «questa filosofia è in tutto e per tutto una filosofia del vuoto»⁷⁵⁹. Il vuoto filosofico, il vuoto politico, il vuoto di società, il

⁷⁵⁴ F. Nietzsche, *Zur Genealogie* tr. it. cit., p. 34.

⁷⁵⁵ G. Deleuze, *Logique du* tr. it. cit., p. 112.

⁷⁵⁶ «La Natura non è collettiva, bensì distributiva: le leggi della Natura [...] distribuiscono parti che non si totalizzano. La natura non è attributiva, bensì congiuntiva: si esprime nell’‘e’ e non nell’‘è’. Questo e quello: alternanze e intrecci, somiglianze e differenze, attrazioni e distrazioni, sfumature e rudezze. La Natura è il mantello di Arlecchino, fatto tutto di pieni e di vuoti; pieni e vuoti, esseri e non-essere, ove ciascuna delle due cose si pone illimitata limitando l’altra», G. Deleuze, *Lucrèce* tr. it. cit., p. 235.

⁷⁵⁷ «La traduzione di *rhusmos* con ‘ritmo’ resta approssimativa ma, se ammettiamo o che il ritmo implica una variazione ripetuta della velocità, esso suggerisce la successione degli incontri tra atomi. Un atomo solo non può in effetti fare ritmo», P.-M. Morel, *Démocrite et la recherche* cit., p. 57, e ancora, qualche pagina dopo, «La designazione dell’atomo col termine *rhusmos* mostra precisamente che questo non può essere dissociato dal movimento e dalla serie atomica in seno alla quale si manifesta la sua differenza», P.-M. Morel, *Démocrite et la recherche* cit., p. 63.

⁷⁵⁸ «La designazione dell’atomo attraverso il *rhusmos* fa di lui non solo un volume dai contorni geometricamente determinati (reso dal termine *schéma*), ma anche l’elemento di un insieme, di una serie, elemento che non rivela la propria efficacia che nei movimenti globale o, se vogliamo, il ritmo adottato da questa serie», P.-M. Morel, *Démocrite et la recherche* cit., p. 57.

⁷⁵⁹ L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p.67.

vuoto di sostanza, tutti questi vuoti si accompagnano alla ‘perplicazione’ dei ‘bianchi’⁷⁶⁰, ovvero alle Idee, una società ‘bianca’, un linguaggio ‘bianco’ – L. Althusser stesso parlerà di «teoria del ‘rumore’»⁷⁶¹ –, un’Idea fisica, un’Idea biologica, un’Idea sociale.

L’Idea di colore è come la luce ‘bianca’ che ‘perplica’ in sé gli elementi e i rapporti genetici di tutti i colori, ma che si attualizza nei diversi colori e negli spazi rispettivi; o l’Idea di suono, come il rumore ‘bianco’. Parimenti si dà una società ‘bianca’, un linguaggio ‘bianco’ (che contiene nella sua virtualità tutti i fonemi e i rapporti destinati ad attualizzarsi nelle diverse lingue e nelle parti singolari di una stessa lingua). Con l’attualizzazione, un nuovo tipo di distinzione, specifica e partitiva, prende dunque il posto delle distinzioni ideali fluenti. Denominiamo differenziamento la determinazione del contenuto virtuale dell’Idea, e differenziazione l’attualizzazione di questa virtualità in specie e parti distinte. Sempre in rapporto a un problema differenziato, a condizioni di problemi differenziati, si opera una differenziazione di specie e di parti, corrispondente ai casi di soluzione del problema. Sempre un campo problematico condiziona una differenziazione nell’ambito in cui si incarna. Perciò, quel che si vuoi dire è che il negativo

⁷⁶⁰ Il colore è una molteplicità definita da tre dimensioni, «un colore è definito dalla sua *tonalità* (sfumatura o posizione nello spettro, come il blu o il giallo), la sua *intensità* (distanza relativa al nero) e la sua *saturatione* (distanza relativa al bianco). Un colore ha dunque *tre coordinate* o ‘dimensioni’. Così, lo spazio e il colore si rivelano essere due casi particolari di molteplicità riemanniane», J.-C. Dumoncel, *Deleuze face a face*, Vallet, M-éditeur, 2009, p. 120. Consideriamo, seguendo un esempio di H. Bergson (H. Bergson, *The creative mind*, New York, Carol Publishing, 1992, p.225), una moltitudine di raggi multicolore che attraversano una lente convergente, e la *luce bianca* che compare sull’asse ottico, al di là della lente, nel punto focale; pensiamo ora alla luce bianca come a un’Idea, una molteplicità virtuale, continua, che racchiude la varietà indefinita dei tutti i raggi multicolore, intesi come la totalità degli stati possibili del sistema. Pensiamo ora a un prisma, che esegue l’operazione inversa, passando dall’Idea, dal sistema virtuale di connessioni reciproche, la luce bianca, ai casi di soluzione, i colori attuali. Così Deleuze, «La soluzione non conferisce universalità al problema, ma il problema conferisce universalità alla soluzione. Non è sufficiente risolvere un problema con l’ausilio di una serie di casi semplici che abbiano il ruolo di elementi analitici; occorre anche determinare le condizioni in cui il problema acquista il massimo di comprensione e di estensione, e sia in grado di comunicare ai casi di soluzione la continuità ideale che gli è propria. Persino per un problema che presenti un solo caso di soluzione, la proposizione che designa quest’ultimo non troverebbe il proprio senso se non in un complesso capace di comprendere situazioni immaginarie e d’integrare un ideale di continuità. Risolvere, vuol sempre dire generare le discontinuità sul fondo di una continuità funzionante come Idea», G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 264.

⁷⁶¹ L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p. 94.

non appare né nel processo di differenziazione, né nel processo di differenziazione. L'Idea ignora la negazione⁷⁶².

Ciò che questa filosofia del vuoto ci sta dicendo è, in altre parole, che per comprendere la lotta 'delle' classi bisogna rivolgersi alla 'lotta di classe', considerando la lotta 'delle' classi empirica come appartenente al campo delle soluzioni e la 'lotta di classe' a quello dei problemi: la società 'bianca', l'Idea sociale⁷⁶³. E se L. Althusser si affida alla metafora dell'incontro di rugby, chiedendoci di guardare da vicino quello che avviene in campo, da una parte e dall'altra, vale la pena ricordare che Brian Massumi⁷⁶⁴ si affida al football per illustrare come i termini di una relazione non precedano la relazione che li genera. Se, con L. Althusser, è tipico del riformista ritenere che le classi esistano prima della 'lotta di classe', con B. Massumi «ritenere che i termini precedano la relazione è comune agli approcci che si definiscono empirici»⁷⁶⁵. Si è soliti ritenere, così B. Massumi, che le condizioni di esistenza di uno sport, – il football di B. Massumi vale il rugby di L. Althusser –, siano le 'regole del gioco', eppure, egli sostiene,

nella storia dello sport, come praticamente in ogni formazione collettiva, la codificazione delle regole segue l'emergere di un proto-sport non formalizzato che mostra un'ampia gamma di variazioni. Le regole formali del gioco catturano e contengono la variazione. Esse forgiavano retrospettivamente il gioco, descrivendone la forma come un insieme di relazioni costanti tra termini standardizzati. Una codificazione è una struttura derivata che si arroga il ruolo di fondamento⁷⁶⁶.

⁷⁶² G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 333.

⁷⁶³ «L'Idea sociale è l'elemento quantitativo, qualitativo e potenziale delle società. Essa esprime un sistema di relazioni molteplici di ordine ideale, o di rapporti differenziali tra elementi differenziali: rapporti di produzione e di proprietà che si stabiliscono, non tra uomini concreti, ma tra atomi portatori di forza-lavoro o rappresentanti la proprietà», G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 300.

⁷⁶⁴ B. Massumi, *The political economy* cit.

⁷⁶⁵ *Ivi*, p. 70.

⁷⁶⁶ *Ivi*, p. 71.

Una volta sul campo da gioco, «costretti all'incontro e ad associazioni durevoli di fatto, gli uomini vedono svilupparsi tra di loro dei rapporti obbligati»⁷⁶⁷; le regole, «dapprima rudimentali»⁷⁶⁸, vengono poi canonizzate.

Il cambiamento è una relazione emergente, il divenire sensibile, in condizioni empiriche di mescolanza, di una modulazione di potenziale. Dopo l'emergenza, non vi è che cattura e contenimento. Le regole sono codificate e applicate. La miscela di corpi, oggetti e segni è standardizzata e regolamentata. Il divenire può essere esaminato e trascritto: il divenire diviene storia⁷⁶⁹.

Una volta emerse, le regole ricadono sul campo e lo condizionano, la modulazione immanente del gioco viene normata dalle regole che limitano le variazioni. Quelle che in B. Massumi sono definite «finzioni regolatrici»⁷⁷⁰ [*an effectively regulating fiction*], le regole, che individuano termini discreti in reciproca relazione estrinseca, svolgono la funzione dell'arbitro durante una partita di football: fermano il flusso di gioco, isolano un movimento, individuano un giocatore, assegnano responsabilità. La trascendenza delle regole

diventa un elemento produttivo nella miscela il cui effetto è il campo di immanenza. Le regole diventano parte integrante del gioco, senza cessare di essere un intervento trascendente [...]. Le regole sono l'organo conservativo del campo di gioco. Sono la condizione dell'identità del gioco attraverso le sue ripetizioni seriali in tempi e luoghi disparati. La positività delle regole è la conservazione. Questa è anche, appunto, la loro negatività⁷⁷¹.

Le regole in Althusser non si determinano come finzioni: il passaggio dall'*événement* all'*avènement* segna l'attualizzazione degli atomi nella 'presa', la sottrazione degli atomi al nulla

⁷⁶⁷ L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p. 87.

⁷⁶⁸ *Ibidem*.

⁷⁶⁹ B. Massumi, *The political economy* cit., p. 77.

⁷⁷⁰ *Ivi*, p. 78.

⁷⁷¹ *Ivi*, p.79.

che non-sono/?-sono, la determinazione del vuoto come problema, e l'ingresso nell'Essere dei composti, la costituzione, di nuovo,

degli esseri, assegnabili, distinti, localizzabili, dotarti di tale o tal'altra proprietà (secondo il luogo e il tempo), in breve si dislega in essi una struttura dell'Essere o del mondo che assegna a ciascuno dei suoi elementi sia posto che senso e ruolo, meglio, che fissa gli elementi come 'elementi di...' (gli atomi come elementi dei corpi, degli esseri, del mondo), cosicché gli atomi, lungi dall'essere l'origine del mondo, non sono che la ricaduta secondaria del suo assegnamento e della sua venuta [*avènement*]⁷⁷².

A precedere le regole, vi è il processo reale, dinamico, da cui emerge il gioco, lo stesso processo che può, in determinati casi, modificare le regole stesse che si sono indebitamente appropriate di un ruolo che non appartiene loro. Le regole, scrive B. Massumi, non condizionano il gioco, si limitano a determinarlo formalmente. Vi è un invisibile che insiste sull'erba, tra le porte: «l'attrazione di cui gli obiettivi e il terreno sono segni induttivi è invisibile e non sostanziale: è un campo di forze di trazione attivato dalla presenza di corpi entro limiti segnati»⁷⁷³. Ciò che condiziona il gioco, ciò da cui il gioco emerge, è il 'campo', non il campo da gioco empirico. «Il gioco in sé è senza-fondo e illimitato, si svolge al di sopra del limite del terreno e tra i limiti della porta»⁷⁷⁴: il campo di B. Massumi non è un oggetto, ma un 'campo potenziale', orientato dai due obiettivi, le porte, che fungono da attrattori, e polarizzano lo spazio che le separa.

Il campo del potenziale è l'effetto della mescolanza contingente di elementi, ma è logicamente e ontologicamente distinto da essi. Di per sé è composto non di parti o termini in relazione, ma di modulazioni, modificazioni locali di potenziale che globalmente si riconfigurano (affetti). Il campo del potenziale è esterno agli elementi o ai termini in gioco, ma non è all'interno di qualcosa di diverso dal potenziale che è. È

⁷⁷² L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p. 99.

⁷⁷³ B. Massumi, *The political economy* cit., p. 72.

⁷⁷⁴ *Ibidem*.

immanente. È l'immanenza degli elementi sostanziali del mix alla loro stessa modulazione continua. Il campo dell'immanenza non sono gli elementi in miscela. È il loro divenire⁷⁷⁵.

È possibile sovrapporre il 'campo potenziale' con la 'presa', il campo di individuazione che segue lo 'stato di pura natura', origine radicale di tutto, che J.-J. Rousseau oppone allo 'stato di natura'⁷⁷⁶? Abbiamo una foresta infinita, vuota, quel *kenos* – niente di società –, in cui gli uomini si incrociano, si sfiorano senza presa, seguendo le traiettorie stocastiche del moto browniano⁷⁷⁷: «il niente di società che costituisce l'essenza di ogni società possibile»⁷⁷⁸; poi il vortice, la 'presa', l'affinizzazione' degli atomi in una struttura che ne guida l'attualizzazione, l'ingresso nell'Essere. Diremo, con L. Althusser, che il niente di società è l'essenza di ogni società, senza dimenticare la precisazione fatta da G. Deleuze,

E indubbiamente è possibile conservare il termine essenza, se si vuole, a condizione però di dire che l'essenza è appunto l'accidente, l'avvenimento, il senso, non soltanto il contrario di ciò che abitualmente prende il nome di essenza, ma il contrario del contrario: la molteplicità è apparenza quanto essenza, plurima quanto una⁷⁷⁹.

Quando i giocatori si distribuiscono sul campo da gioco, l'odore dell'erba tagliata di fresco, il freddo metallo delle porte, «si ha una tensione immediata, palpabile»⁷⁸⁰. Non è difficile immaginare una tensione analoga attraversare il nulla di una foresta, percorrere le membra degli uomini, far vibrare i loro sensi, allerta, in occasione di un incontro sorprendente.

⁷⁷⁵ *Ivi*, p. 76.

⁷⁷⁶ L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p. 85.

⁷⁷⁷ «Una sorta di movimento 'browniano' agita da sempre i corpuscoli elementari», J. Salem, *Démocratie. Grains de Poussière* cit., p. 70.

⁷⁷⁸ L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p.86.

⁷⁷⁹ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 309.

⁷⁸⁰ B. Massumi, *The political economy* cit., p. 72.

Se le porte, il terreno e la presenza di corpi umani in campo inducono il gioco, la palla lo catalizza. La palla è il fulcro di ogni giocatore e l'oggetto di ogni gesto. Superficialmente, quando un giocatore calcia il pallone, il giocatore è il soggetto del movimento e la palla è l'oggetto. Ma se per soggetto si intende il punto sorgente di un movimento tendenziale, allora è chiaro che il giocatore non è il soggetto del gioco. È la palla⁷⁸¹.

L. Althusser non sarebbe d'accordo nel definire la palla, o meglio «gli spostamenti della palla e le continue modificazioni del campo di potenziale che tali spostamenti effettuano»⁷⁸² come soggetto, o «quasi-soggetto»⁷⁸³, così B. Massumi. Se il '*displacement*' della palla è ciò che mette in relazione i giocatori, se esso è il catalizzatore del gioco, in altri termini ciò che distribuisce le squadre intorno a sé, e le organizza, allora queste incessanti modificazioni del campo potenziale assumono piuttosto le caratteristiche dell'«incontro». L'incontro determina le differenze differenzianti del vuoto, attualizza gli atomi nella presa – una forza più 'grande' degli uomini. Il continuo spostamento della palla può intendersi dunque come il «differenziatore che fa la differenza». Il continuo spostamento della palla – come attrattore e distributore delle forze in campo –, non ha né origine né fine.

La palla muove i giocatori. Il giocatore è l'oggetto della palla. È vero, il giocatore calcia il pallone. Ma la palla deve essere considerata in qualche modo un attore autonomo perché gli effetti di gioco globali prodotti dai suoi spostamenti non possono essere prodotti da nessun altro elemento di gioco. Quando la palla si muove, l'intero gioco si muove con essa. Il suo spostamento è più di un movimento locale: è un evento globale⁷⁸⁴.

I giocatori sono attivi sul campo da gioco, allo stesso modo in cui gli individui umani sono «attivi nella storia come *agenti* delle diverse pratiche sociali entro il processo storico di produzione e riproduzione»⁷⁸⁵. Per assumere il ruolo di 'soggetti' essi devono essere gli

⁷⁸¹ *Ivi*, p. 73.

⁷⁸² *Ibidem*.

⁷⁸³ *Ibidem*.

⁷⁸⁴ *Ibidem*.

⁷⁸⁵ L. Althusser, *Réponse* tr. it. cit., p. 74.

‘oggetti’ di determinati rapporti di produzione e riproduzione di un dato modo di produzione in una data formazione sociale, e questo essere assoggettati li esclude dalla possibilità di rivestire il ruolo di «soggetti della storia». La storia, come una partita di rugby o, per quel che vale, una partita di calcio, non ha un soggetto ma un ‘motore’ – «causa errante della materia»⁷⁸⁶ –, la ‘lotta di classe’, lo ‘spostamento della palla’ è ciò che muove un «processo senza Soggetto, né Fine(i)»:

La filosofia marxista deve rompere con la categoria idealistica del ‘Soggetto’, come Origine, Essenza e Causa, *responsabile*, nella sua *interiorità*, di tutte le determinazioni dell’‘Oggetto’ esterno, del quale viene detto ‘Soggetto’ interno. Non può esserci, per la filosofia marxista, alcun soggetto, inteso come Centro assoluto, come origine radicale, come Causa unica⁷⁸⁷.

Il giocatore non è dunque un soggetto del gioco, ma un ‘nodo espressivo’ del ‘*displacement*’ del pallone sul campo da gioco, così come i soggetti ‘assoggettati’ non sono che un nodo espressivo della lotta di classe,

Mentre la palla è un catalizzatore e le mete sono induttori, il nodo di espressione è un trasduttore: un canale per la trasformazione di un movimento fisico locale in un'altra modalità energetica, quella dell'energia potenziale. Attraverso il calcio, la fisicità umana si trasduce nell'insostanzialità di un evento, sprigionando un potenziale che riorganizza l'intero campo del movimento potenziale⁷⁸⁸.

Se l'incontro dura, se fa presa, se il pallone resta in gioco, i giocatori continuano a incontrarsi, non cessano di giocare. I loro corpi – o meglio le parti del corpo ingaggiate dai

⁷⁸⁶ «Lo stesso Democrito propone un'occorrenza vicina di *automaton*, contrastandola con lo sforzo o il dolore sperimentati nello studio. È una tale causa, intesa come errante o accessoria, che Platone nel *Timeo* (47 e - 48 a) subordina alla causa intelligente e la qualifica tanto 'fortuna' quanto 'necessità'», P.-M. Morel, *Démocrite et la recherche* cit., p. 70.

⁷⁸⁷ L. Althusser, *Réponse* tr. it. cit., p. 75.

⁷⁸⁸ B. Massumi, *The political economy* cit., p. 74.

movimenti del pallone (piedi, testa, petto nel caso del football) –, funzionano come espressione del movimento stesso della palla, integrandosi così nell'evento.

La dimensione dell'evento si trova sopra il terreno, tra le porte, tra i giocatori e attorno alla palla, su tutti i lati. È ciò attraverso cui gli elementi sostanziali si relazionano ed effettuano trasformazioni globali. L'evento non è niente senza di loro. Gli elementi sono inerti e sconnessi senza l'evento, un insieme di mere cose⁷⁸⁹.

Se possiamo dire, con B. Massumi, che «I giocatori, nella foga del gioco, sono trascinati fuori di sé. Qualsiasi giocatore che resti consapevole di sé mentre calcia, sbaglia. L'autocoscienza è una condizione negativa del gioco»⁷⁹⁰, possiamo anche dire che, come il gioco, la «società nasce in qualche modo alle loro spalle», così la «storia nasce come la costituzione dorsale ed inconscia di questa società»⁷⁹¹, entrambe, così L. Althusser, «si producono alle spalle dell'uomo, senza il suo concorso cosciente ed attivo»⁷⁹². Sono le teste di F. Bacon schiaffeggiate, i volti di L. Cremonini deformati, quelli in cui viene reso visibile il gioco inconscio delle forze e del loro campo, il loro carattere reale e materiale, sebbene intraducibile in termini di «coscienza chiara»⁷⁹³ perché necessariamente colto con mezzi anti-rappresentativi o sub-rappresentativi. Mostrare il gioco delle forze, ricordiamolo, è far udire la voce della politica che travaglia la massa degli atomi⁷⁹⁴. È, in altre parole, avere 'stile'. Avere stile è fare il vuoto, è passare dall'attualità delle soluzioni alla determinazione del problema virtuale. Stile sono le nuove forme letterarie di un testo, sono le trovate del fuoriclasse, è il teatro di C. Bene, quello di B. Brecht, le tele di F. Bacon e L. Cremonini, l'opera di N. Machiavelli: atti politici segnati dalla novità di uno stile, vale a dire porsi all'altezza del problema, dare vita a nuovi incontri, farsi prendere dall'ebbrezza della 'lotta di classe' o, ancora, mettersi nei panni di Arlecchino. Così B. Massumi può scrivere,

⁷⁸⁹ *Ivi*, p. 75.

⁷⁹⁰ *Ivi*, p. 74.

⁷⁹¹ L. Althusser, *Le courant souterrain* tr. it. cit., p. 88.

⁷⁹² *Ivi*, p. 89.

⁷⁹³ L. Althusser, *Le "Piccolo"* tr. it. cit., p. 128.

⁷⁹⁴ G. Deleuze, *Un manifesto* cit., pp. 109 e 116.

È solo lasciando la storia per rientrare nell'immanenza del campo del potenziale che può avvenire il cambiamento. Anche in uno sport codificato e regolamentato, c'è un'apertura per questo. Si chiama stile. Lo stile fa il giocatore. Ciò che rende un giocatore una star è qualcosa in più della perfezione della tecnica. La perfezione tecnica rende semplicemente un giocatore più preparato. Alla perfezione tecnica il vero fuoriclasse aggiunge qualcosa⁷⁹⁵.

Lo stile mette alla prova le regole, si spinge al limite delle regole, le forza fino allo spasimo, ma non le rompe, agisce sempre nel punto cieco delle regole, ed è in quel punto cieco che fa esplodere le sue variazioni – imprevedibili variazioni stilistiche –, attraverso le quali tutto il rugby, tutto il teatro, la letteratura, la politica sono messi in movimento: lo stile permette l'individuazione di ciò che nuovo, in altre parole, un 'aggiustamento'. In ultima istanza, in ogni incontro che produca una vera rivoluzione, vi è solo uno stile che parla allo stile di un altro, prima che nuove regole vengano scritte, applicate, salvaguardate – qualunque incontro, se dura abbastanza a lungo, può diventare un carcere⁷⁹⁶. È possibile assistere a uno spettacolo, entrare in guerra, andare a un'appuntamento, oppure scendere su un campo da

⁷⁹⁵ B. Massumi, *The political economy* cit., p. 77

⁷⁹⁶ «Odio le abitudini *durature* e penso che mi si avvicini un tiranno, e che la mia aria vitale si *addensi*, quando gli avvenimenti prendono forma in modo tale che di conseguenza abitudini durevoli sembrano scaturirne necessariamente: per esempio, con un impiego, una costante coesistenza con gli stessi uomini, una fissa dimora, un'unica specie di salute. Sì, nel fondo più intimo della mia anima mi sento riconoscente verso tutte le mie miserevoli condizioni e infermità e verso tutto quello che in me è pur sempre imperfetto: poiché simili circostanze mi lasciano sempre aperte alle spalle cento porte segrete dalle quali posso sfuggire alle abitudini *durature*. – Senz'altro, la cosa più insopportabile, quel che è veramente da temersi, sarebbe per me una vita assolutamente priva di abitudini, una vita che continuamente esige l'improvvisazione: questo sarebbe il mio esilio e la mia Siberia», F. Nietzsche, *Die fröhliche*, §295, tr. it. cit., p. 212.

gioco, ciò nonostante, per dirla con B. Morizot, «*personne ne rencontre jamais personne*»⁷⁹⁷, resta solo l'incontro in un molteplice vuoto vibrante, un tiro di dadi. È possibile pensare che laggiù vi sia qualcosa, qualsiasi cosa che possa cambiarci, metterci in movimento, farci fuggire, lasciare casa, senza voltarci; ci perdiamo, finalmente; diventiamo estranei; allo specchio, non ci riconosciamo. È possibile programmare un incontro, pensarlo, pianificarlo meticolosamente; è possibile, certo, organizzare l'azione, ma 'se' un incontro ci cambierà, in che 'modo' l'incontro ci cambierà, non è dato saperlo se non sperimentando, – «per quali amori si diventa bravi in latino, per quali incontri si è filosofi, in quali dizionari s'impara a pensare»^{798?} –, lo si scopre solo nell'atto stesso di un incontro che la farà finita con ogni premessa, un incontro che, forse, durerà quel poco che basta: «l'atto è l'oblio dell'azione nello smemoramento di sé»⁷⁹⁹.

⁷⁹⁷ B. Morizot, *Pour une théorie de la rencontre. Hazard et individuation in Simondon*, Paris, Vrin, 2016, p. 216. L'atomismo althusseriano, in B. Morizot, non è più che una metafora, nient'altro che l'immagine potente di postulati materialisti forti: la contingenza e l'alea. Questo modello, così B. Morizot, vittima di alternative metafisiche classiche, è marcato da due limiti maggiori. Esso (1) mantiene le coppie di opposti stabilità/instabilità, ordine/disordine, e sostiene il (2) primato del 'nulla' o del 'vuoto' sulla forma. Un tale modello non può che pensare il preindividuale come puro caos e disordine, e non come matrice metastabile delle individuazioni. Privo del concetto di metastabilità, manca della possibilità di pensare ciò che precede l'individuazione, in primo luogo, e le successive individuazioni strutturanti, in secondo luogo. Quelli che, all'interno della sua lettura, egli considera, giustamente, dei punti deboli, affondano le loro radici in una elaborazione del concetto di vuoto atomistico da farsi con Aristotele, Cicerone, Plutarco e Simplicio, un vuoto pensato esclusivamente come spazio vuoto, lo spazio di distribuzione degli atomi. Da qui discende la presunta impensabilità del nulla, del vuoto, del niente, del non-essere. Il concetto di vuoto che abbiamo abbozzato in questo lavoro, implica inevitabilmente una nostra differente posizione nei confronti dell'atomismo e, va da sé, dell'opera althusseriana.

⁷⁹⁸ G. Deleuze, *Différence* tr. it. cit., p. 268.

⁷⁹⁹ «Ma per poter agire, l'atto deve dimenticare l'azione, deve dimenticare le premesse. Così tutta la vita mi sono disoccupato di Lorenzaccio perché quello io mi sono e perciò non sono. Tutto l'Amleto che ho frequentato [...] marca ancora una volta, ricopre ancora Lorenzaccio, quell'esser preceduto sempre dall'azione, quell'arrivare sempre sui fatti e sui misfatti a fatto compiuto perché il fatto non esiste. L'atto è l'oblio dell'azione nello smemoramento di sé. Noi non siamo nell'atto. Maradona, in un assist, può darmi questo, van Basten in un attimo, Stefan Edberg in un rovescio corto, smorzato può darmi questo, ma non è più tennis, non è più calcio», C. Bene, *Uno contro tutti*, Maurizio Costanzo Show, 26 giugno 1994, minuto 48:05, registrazione disponibile on line all'indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=ZDwQOcRViLg> (consultato il 27 luglio 2022). «Lorenzaccio è quel gesto che nel suo compiersi si disapprova. Disapprova l'agire. [...] Perché si dia un'azione è necessario un vuoto della memoria», C. Bene, *Lorenzaccio*, in *Opere*, Milano, Bompiani, 1995, p. 9; «Nessun'azione può realizzare il suo scopo, se non si smarrisce nell'atto. L'atto, a sua volta, per compiersi in quanto evento immediato, deve dimenticare la finalità dell'azione. Non solo. Nell'oblio del gesto [...] l'atto sgambetta l'azione, restando orfano del proprio artefice», C. Bene, G. Dotto, *Vita di Carmelo Bene*, Milano, Bompiani, 1998, p. 237; Cfr., P. Giacché, *Una microfisica del vuoto*, in *Carmelo Bene. Antropologia di una macchina attoriale*, Bompiani, Milano, 1997, p. 117.

CONCLUSIONI

16. Se si ha l'amore in corpo non serve giocare al flipper. L'amore esige una tensione tale che non c'è più bisogno di rivaleggiare con una macchina, con la quale del resto non si può che perdere. C'è una donna immobile sotto la pioggia, segno che il suo amante l'ha lasciata. Lei non ce l'ha fatta, ecco il punto, a legarlo a sé. L'amore costa fatica, proprio vero. Si è liberi soltanto nelle limitazioni. E non c'è cosa più terrificante dell'aver paura del terrore. Detto altrimenti: essere lasciati non ti fa piombare nella solitudine come quando si è presi dall'angoscia che sta finendo; perché quell'angoscia evoca un clima in cui tu hai addosso l'angoscia del terrore. Bisogna sempre partire dalla situazione in cui si è. Non aver utopie è già un'utopia. Sognare un amore vero è proprio un bel sogno, ma le stanze hanno sempre quattro pareti, le strade sono quasi tutte asfaltate e per respirare c'è bisogno di ossigeno. Già – la macchina è il frutto perfetto della mente. Io ho deciso di ricominciare a giocare al flipper, e lascio vincere l'aggeggio, che importa, alla fine sono io che vinco

R. W. Fassbinder

Ci è impossibile concludere. Eppure non è il segno di una resa, non lo è affatto. Se non ci è dato di fare il punto, è perché sentiamo che ancora tutto scivola dalle nostre mani, che le semplici tesi qui sostenute: che si possa svincolare l'atomismo dall'influenza aristotelica, che si possa leggere L. Althusser con G. Deleuze, che l'atomismo abbia svolto, per entrambi, la funzione di 'attrattore', che esso sia stato riconosciuto come *Pharmakon*, – vi è atomismo e atomismo, a seconda dell'incontro che lo costituisce, le virtualità che attualizza –, che la 'lotta di classe' e la 'differenza' convergano nella determinazione di un problema, che, infine, vi sia un atomismo proprio di L. Althusser – lo abbiamo definito *kenologia* –, in cui il vuoto lampeggia con tutta la potenza del problematico, ecco sentiamo che queste tesi non sono che un piccolo passo in un percorso di ricerca più articolato: la lenta determinazione di un problema. Se, al di là di queste tesi, affiora adesso, a prolungare la ricerca, il volto di R. Schürmann, se pensiamo che il suo studio ci permetta di aprire l'indagine su un piano che non ci aspettavamo, è a causa di un incontro fortuito, avvenuto lungo il percorso – e che ci ha fatto pensare –, quello con *Anti-Humanism: Reflection of the Turn Toward the Post-Modern Epoch*. J. Derrida, in *Politics and Friendship*, asserisce con forza: un confronto di L. Althusser con M. Heidegger «should have been mandatory»; che si sia più o meno d'accordo con quest'obbligo,

esso regala senz'altro più di una suggestione. Crediamo di poter abbozzare un tale confronto, non direttamente, bensì *à la cantonade*, attraverso R. Schürman – che di M. Heidegger è stato lettore più che avvertito –, proprio a partire da quelle riflessioni sull'Anti-umanesimo, con i suoi campioni K. Marx, F. Nietzsche e, infine, M. Heidegger. Ma siamo nell'ora in cui la nebbia si sta appena diradando. Sappiamo, a questo punto, di essere ancora attraversati da una questione che G. Deleuze, negli anni '90, poneva pressapoco in questi termini: sta ai giovani scoprire di cosa diverranno servi, e forgiare, di conseguenza, nuove armi. L'atomismo di L. Althusser, le analisi che esso consente, ci sembrano, ora più che mai, pertinenti. Se, con esso, abbiamo dato spazio al 'modale', se la congiuntura, nella sua contingenza è per noi di fondamentale importanza, così come lo è l'organizzazione degli incontri, è perché abbiamo l'impressione d'essere a tutt'oggi come presi, congelati nell'attraversamento di una soglia. Il cielo è giallo, arancione, viola. Un sole alle spalle, uno di fronte, entrambi alieni, incomprensibili, e così bassi all'orizzonte. Quanto possono allungarsi, le ombre, al tramonto? Quanto possono allungarsi all'alba? La terra è nascosta da questo intreccio di ombre, e ancora ci domandiamo, a trent'anni di distanza, di chi saremo servi? Come potremo forgiare nuove armi? D'altra parte, è lecito chiedersi: quale incontro ci permette di costruire un problema attorno a queste domane, il nostro problema? Non si tratta, a questo punto lo sappiamo bene, di una scelta volontaria, di una rettificazione che scivola nello psicologico, – non si esce da un'interpellazione scegliendone un'altra, come si sceglie una cravatta, *which is more suitable?* Perché, detto per inciso, lì dentro non c'è nessuno a scegliere –, allo stesso modo non si sceglie il proprio problema, lo si costruisce, e lo si comincia a intravedere, a un certo punto, in controluce, come il farsi della tela di un ragno. Occorre dunque essere sorpresi da un incontro, e poi da se stessi, come quando si dice, a fatto compiuto: non pensavo che ne sarei stato capace.

BIBLIOGRAFIA

L. ALTHUSSER

- L. Althusser, *Du matérialisme aléatoire*, «Multitudes», 21 (2005), pp. 179-194.
- , *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, F. Matheron (éd.), Paris, STOCK/IMEC, 1984.
- , *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, F. Matheron (éd.), Paris, STOCK/IMEC, 1995-1997.
- , *Écrits sur la psychanalyse*, F. Matheron (éd.), Paris, STOCK/IMEC, 1993, tr. it. G. Piana, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1994.
- , *Écrits sur l'histoire*, G.M. Goshgarian (éd.), Paris, Presses Universitaires de France/Humensis, 2018, tr. it. F. Marchesi, M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2020.
- , *Être marxiste en philosophie*, G.M. Goshgarian (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 2015, tr. it. V. Carrassi, Bari, Dedalo, 2017.
- , *Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)*, «La Pensée», 151 (1970), in Louis Althusser, *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Éditions sociales, 1976, pp. 67-125.
- , *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, G.M. Goshgarian (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 2014, tr. it. G. Cagnoli, Bari, Dedalo, 2015.
- , *Jurnal de Captivité. Stalag XA 1940-1945*, A. Moulier-Boutang, O. Corpet (éds.), Paris, STOCK/IMEC, 1992.
- , *Les vaches noires. Interview imaginaire (le malaise du XXII Congrès). Ce qui ne va pas, camarades!*, G.M. Goshgarian (éd.), Paris, Presses Universitaires de France/Humensis, 2016, tr. it. F. Brischi *et al.*, Milano, Mimesis, 2018.
- , *L'impensato di J.-J. Rousseau*, tr. it. V. Morfino, Milano, Mimesis, 2003
- , *L'unique tradition matérialiste*, O. Corpet (éd.), in «Lignes», 18 (1993), pp. 71-119, tr. it. di V. Morfino, L. Pinzolo, Milano, Edizioni Unicopli, 2000.
- L. Althusser *et al.*, *Lire le Capital. Nouvelle édition revue*, Paris, Quadrige/PUF, 1996 tr. it. M. Turchetto *et al.*, Milano, Mimesis, 2006.
- L. Althusser, É. Balibar, *Lire le Capital*, Voll. 2, Paris, Maspero, 1973.
- L. Althusser, *Machiavelli e noi*, tr. it. M.T. Ricci, Roma, Il Manifestolibri, 1999.
- , *Marx nei suoi limiti*, tr. it. F. Raimondi, Milano, Mimesis, 2004.
- , *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, Quadrige/PUF, 2008.
- , *Philosophie et philosophie des savants*, Paris, François Maspero, 1974, tr. it. di F. Fistetti, Bari, De Donato, 1976.
- , *Pour Marx*, Paris, La Découverte/Poche, 1996, tr. it. di F. Madonia, Roma, Editori riuniti, 1972; tr. it. M. Turchetto *et al.*, Milano, Mimesis, 2008.
- , *Réponse a John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, tr. it. L. Tomasetta, Milano, Mimesis, 2005.
- , *Sur la reproduction*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, tr. it. R. Finelli, Roma, Editori riuniti, 1997.

- , *Solitude de Machiavel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- , *Su Feuerbach. In appendice: su Lévi-Strauss*, tr. it. M. Vanzulli, Milano, Mimesis, 2003.
- , *Sul materialismo aleatorio*, tr. it. V. Morfino, L. Pinzolo, Milano, Unicopli, 2000.
- , *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, tr. it. A. Prandi, Milano, Unicopli, 2001.

Letteratura critica

- G. Albiac, C. Campbell, *Althusser, Reader of Althusser: Autobiography as Fictional Genre*, «Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society», 10, 3, (1998) pp. 80-89.
- A. Angelini, *Il concetto di alienazione tra dialettica e struttura: Foucault, Hyppolite, Althusser*, «Dianoia. Rivista di filosofia», No. 24 (2017) pp. 121-150.
- J. Angermuller, *Analyse du discours poststructuraliste*, Limoges, Lambert-Lucas, 2013
- B. Arditì, *Louis Althusser, the gleam of theory*, in T. Carver, J. Martin, *Advances in Continental Political Thought*, London, Palgrave Macmillan, 2006, pp. 182-195.
- É. Balibar, *Althusser's dramaturgy and the critique of ideology*, The Roger B. Henkle Memorial Lecture at Brown University, Providence, October 7, 2013, in «Differences», 26, 3 (2015), pp. 1–22
- , *L'objet d'Althusser*, in S. Lazarus, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 81-116.
- B. Bargu, *In the theatre of politics: Althusser's aleatory materialism and aesthetics*, «Diacritics», Vol. 40, No. 3, 2012, pp. 86–111.
- , *Machiavelli after Althusser*, in F. del, F. Frosini, V. Morfino, *The Radical Machiavelli*, Leiden, Brill, 2015, pp. 420-439.
- J.-H. Barthélémy, *Du 'matérialisme de la rencontre'... à la pensée de l'individuation du sens*, «Lignes», 3, 51 (2016), pp. 52-69.
- A. Beaulieu, *La politique de Gilles Deleuze et le matérialisme aléatoire du dernier Althusser*, «Actuel Marx», 2, 34 (2003), pp. 161-174.
- H. Blau, *The Thin, Thin Crust and the Colophon of Doubt: The Audience in Brecht*, «New Literary History», Vol. 21, No. 1 (1989), pp. 175-197.
- J.-C. Bourdin, *Althusser épicurien?* in A. Gigandet, *Lucrece et la modernité. Le vingtième siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, pp. 229-242.
- , *Le rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Louis Althusser*, «Multitudes», 2, 21 (2005), pp. 139-147.
- F. Bruschi, *A Necessary but Impossible Political Practice: Althusser between Machiavelli and Marx*, «Historical Materialism», 28, 1 (2020), pp. 85-113.

- , *Le sujet entre inconscient et idéologie. Althusser et la tentation du freudo-marxisme*, «Meta: research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy» Vol. 6, No. 1 (2014) pp. 288-319.
- F. Caeymaex, *Sartre et Althusser. Retour critique sur l'anti-humanisme*, «Les Temps Modernes», No. 658-659 (2010), p. 142-158.
- A. Callinicos, *Il marxismo di Althusser*, Bari, Edizioni Dedalo, 1981.
- G.A. Carluccio, *La teoria dell'immaginazione fra Althusser e Spinoza: un ritorno incompiuto del rimosso*, «Esercizi Filosofici» 12 (2017), pp. 58-76.
- P. Cockshott, *On Althusser's philosophy of encounter*, «World review of political economy», Vol. 4, No. 1 (2013), pp. 38-62.
- R. W. Connell, *A Critique of the Althusserian Approach to Class*, «Theory and Society», Vol. 8, No. 3 (1979), pp. 303-345.
- P. D'Alessandro, *Darstellung e soggettività*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
- M. de Gainza, *Žižek e Althusser. Vita e Morte della Lettura Sintomale*, «Quaderni Materialisti», No. 10 (2012), pp. 45-56.
- E. de Ípola, *Althusser, l'adieu infini*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- , *L'Althusser 'classique' et ses lapsus*, «Pratique théorique», 2012, pp. 35-72.
- J.P.G. del Campo, *Déviations et rencontres: un matérialisme aléatoire*, in A. Gigandet, *Lucrèce et la modernité. Le vingtième siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, pp. 209-228.
- L. de Sutter (ed.), *Althusser and the law*, New York, Routledge, 2013.
- K. Diefenbach et al., *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, New York, London, Bloomsbury, 2013.
- K. Diefenbach, *Is it simple to be a Spinozist in philosophy? Althusser and Deleuze*, «Radical philosophy», 199 (2016), pp. 26-34.
- F. Dinucci, *Materialismo aleatorio. Saggio sulla filosofia dell'ultimo Althusser*, Pistoia, Editrice C.R.T., 1998.
- M. Dolar, *Beyond Interpellation*, «Qui Parle», Vol. 6, No. 2 (1993), pp. 75-96.
- W.C. Dowling, *Jameson, Althusser, Marx and the Introduction to the political unconscious*, London, Methuen, 1984.
- G. Elliot (ed.), *Althusser. A critical reader*, Oxford UK, Cambridge USA, Blackwell, 1994.
- G. Elliott, *Althusser. The detour of theory*, Chicago, Haymarket Books, 2009.

- *The Necessity of Contingency: Some Notes*, «Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society», 10, 3 (1998), pp. 74-79.
- «Futur Antérieur», *Sur Althusser*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- J. Fardy, *Althusser and art*, Alresford, Zero Books, 2020.
- L. Ferretter, *Louis Althusser*, London, New York, Routledge, 2006.
- R. Finciulacci, *La contingenza dello stato, della società e della moltitudine. Althusser di fronte a Hobbes*, «Etica & Politica/Ethics & Politics», 20, 2, 2018, pp. 361-431.
- I. Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, Paris, Demopolis, 2011.
- P. Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.
- A. Hamza (ed.), *Althusser and Theology*, Chicago, Haymarket Books, 2018.
- N. Hardy, *Theory From the Conjoncture: Althusser's Aleatory Materialism and Machiavelli's dispositif*, «Décalages», Vol.1, No. 3 (2012).
- M.-V. Howlett, *Le théâtre n'est pour Althusser qu'un 'risque fictif'?*, «Multitudes. Lire Althusser aujourd'hui» (1997), <https://www.multitudes.net/Le-theatre-n-est-il-pour-Althusser>.
- A. Ibrahim (ed.), *Autur d'Althusser*, Paris, Le Temps des Cerises, 2012.
- Y. Ichida, F. Matheron, *Un, deux, trois, quatre, dix mille Althusser? Considération aléatoire sur le matérialisme aléatoire*, «Multitudes», 2, 21 (2005), pp. 167-178.
- E.A. Kaplan, M. Sprinker (eds.), *The althusserian legacy*, London, New York, Verso, 1993.
- S. Karsz, *Teoria e politica: Louis Althusser*, Bari, Dedalo libri, 1976.
- M. Kowsar, *Althusser on Theatre*, «Theatre Journal», Vol. 35, No. 4 (1983), pp. 461-474.
- M. Lahtinen, *Machiavelli Was Not a Republicanist - Or Monarchist: On Luis Althusser's 'Aleatory' Interpretation of 'The Prince'*, in F. del Lucchese, F. Frosini, V. Morfino, *The Radical Machiavelli*, Leiden, Brill, 2015, pp. 393-405.
- , *Politics and Philosophy. Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's aleatory materialism*, Chicago, Haymarket Books, 2009.
- W.S. Lewis, *Louis Althusser and the traditions of French marxism*, Lanham, Lexington Books, 2005.
- M.A. Macciocchi, *Lettere dall'interno del P.C.I. a Louis Althusser*, Milano, Feltrinelli, 1969.
- P. Macherey, *On the rupture*, tr. eng. by T. Stolze, «The Minnesota Review», (1986), pp. 118-127.

- P. Macherey, S. Bundy, *Judith Butler and the Althusserian Theory of Subjection*, «Décalages» Vol. 1, No. 2, (2014) <https://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss2/13>.
- P. Macherey, *Un exemple d'émancipation par l'art: le Galilée de Brecht*, « Actuel Marx » 2009, 1, 45, pp. 66-79.
- M.A. Majumdera, *Althusser and the end of Leninism?*, London, East Haven, Pluto Press, 1995.
- D. Martel. *L'anthropologie d'Althusser*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, collection Philosophica, Vol. 27, 1984.
- A. Martin, *Postérités de la rencontre : Deleuze et Althusser lecteurs de Lucrèce*, «K. Revue trans-européenne de philosophie et arts», 6, 1 (2021) pp. 346-362.
- D. Maruzzella, *The two Bachelards of Louis Althusser*, «Parrhesia», 31, (2019) pp. 174-206.
- F. Matheron, E.A. Post, *The Recurrence of the Void in Louis Althusser*, «Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society», 10, 3 (1998), pp. 22-37.
- J. Matthys, *Critique et clinique. La pratique analytique comme modèle opératoire pour l'intervention philosophique chez Althusser*, «Meta: research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy», Vol. 4, No. 1 (2014), pp. 255-276.
- T. May, *There are no Queers, Jacques Rancière and post-identity politics*, «Borderlands e-journal", Vol. 8, No. 2 (2009), www.borderlands.net.au.
- «Mediations. Journal of the Marxist literary group», Vol. 30, No. 2 (2017).
- D. Melegari, *Due fratelli silenziosi. Althusser, Foucault al bivio dell'ideologia*, «Scienza & Politica», Vol. 24, No. 50, 2014, pp. 137-159.
- W. Montag, *Althusser and His Contemporaries: Philosophy perpetual war*, Durham, London, Duke University Press, 2013.
- , *Althusser's Nominalism: Structure and Singularity (1962–6)*, «Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society», 10, 3, (1998) pp. 64-73,
- J.Q. de Moraes, *La deviazione e l'aleatorio*, «Quaderni materialisti», 5 (2006), pp. 183-204.
- , *La pluie et le hasard*, in A. Gigandet, *Lucrèce et la modernité. Le vingtième siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, pp. 97-118.
- P-F. Moreau, *Althusser et Spinoza* in P. Raymond, *Althusser philosophe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 75-86.
- V. Morfino, *Althusser lecteur de Gramsci*, «Actuel Marx», 1, No. 57, 2015, pp. 62-81.
- , *Escatologia à la cantodade. Althusser oltre Derrida*, «Décalage», 1, 1 (2014).
- , *Individuación e transindividual. De Simondon a Althusser*, in R. Rome, *Jornadas Espectros de Althusser: diálogos y debates en torno a un campo problemático*, Buenos Aires,

- Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Ciencias de la Comunicación, 2012, pp. 1-19.
- , *L'articolazione dell'ideologico e dell'inconscio in Althusser*, «Quaderni Materialisti», 10 (2012), pp. 31-43.
- V. Morfino, L. Pinzolo, *Le primat de la rencontre sur la forme. Le dernier Althusser entre nature et histoire*, «Moltitudes», 2, 21 (2005), pp. 149-158.
- V. Morfino, N. Gailius, *La causalité structurelle*, «La Pensée», 382, 2 (2015), pp. 57-70.
- V. Morfino, *Plural temporalità. Transindividuality and aleatory between Spinoza and Althusser*, Chicago, Haymarket Books, 2015.
- M. Mouffi, *Lectures machiavéliennes d'Althusser*, in F. del Lucchese, F. Frosini, V. Morfino, *The Radical Machiavelli*, Leiden, Brill, 2015, pp. 406-419.
- Y. Moulrier-Boutang, *Le matérialisme comme politique aléatoire*, «Moltitudes», 2, 21 (2005), pp. 159-165.
- , *Louis Althusser. Une biographie. La formation du mythe (1918-1956)*, Paris, Bernard Grasset, 1992.
- S. Pippa, *Althusser against functionalism. Towards the concept of 'overinterpellation'*, «Rev. Filosofia Univ. Costa Rica», 58, 152, (2019) pp. 53-65.
- , *Althusser and contingency*, Milano, Mimesis International, 2019.
- M. Poster, *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- F. Raimondi, *Althusser E Oltre*, «IJŽS» Vol. 6, No 4.
- , *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, Verona, Ombre Corte, 2011.
- , *Verità e politica in Althusser: genesi di una problematica (1947-1956)*, «Consecutio temporum» No.7 (2014), <http://www.consecutio.org/2014/12/verita-e-politica-in-althusser-genesi-di-una-problematica-1947-1956/>.
- S. Solomon, *L'espacement de la lecture: Althusser, Derrida, and the theory of reading*, «Décalages», 1, 2, (2013) pp. 1-25.
- W.V. Spanos, *Althusser's 'Problematic' in the Context of the Vietnam War: Toward a Spectral Politics*, «Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society», 10, 3, (1998) pp. 1-21.
- W. Suchting, *Althusser's late thinking about materialism*, «Historical Materialism», Vol. 12, 1 (2004), pp. 3-70.

- P. Thomas, *Philosophical Strategies: Althusser and Spinoza*, «*Historical Materialism*», Vol. 10, 3 (2002) pp. 71–113, www.brill.nl.
- A. Tosel, *De la théorie structurale à la conjoncture aléatoire*, «*La Pensée*», 2, No. 382 (2015) pp. 31-45.
- P. Redondi, *Il tempo delle ciliege: Althusser e il caso di Roberto Dionigi*, «*Belfagor*», Vol. 56, No. 2 (2001), pp. 133-158.
- R.P. Resch, *Modernism, Postmodernism, and Social Theory: A Comparison of Althusser and Foucault*, «*Poetics Today*», Vol. 10, No. 3 (1989), pp. 511-549.
- V. Romitelli, *Dove stava andando il 'custode del vuoto'?*, «*Scienza & Politica*», 44 (2011), pp. 111-125.
- Y. Sato, *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- A. Schmidt, *La negazione della storia, strutturalismo e marxismo in Althusser e Lévi-Strauss*, Milano, Lampugnani Nitri Editore, 1972.
- G. Sibertin-Blanc, *De la théorie du théâtre à la scène de la théorie: réflexions sur «le 'piccolo', Bertolazzi et Brecht» d'Althusser*, in P. Maniglier, *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Presses Universitaire de France, 2011, pp. 255-272.
- J.M. Spencer, *Left Atomism: Marx, Badiou, and Althusser on the Greek Atomists*, *Theory & Event*, 17, 3 (2014).
- M. Statkiewicz, *Theater and/of Ideology: The Notion of Spontaneity in Althusser's Theory of Theatrical Praxis*, «*Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*», Vol. 10, No. 3 (1998), pp. 38-50.
- P. Thomas, *Philosophical strategies: Althusser and Spinoza*, «*Historical Materialism*», Vol. 10, 3 (2002), pp. 71-113.
- E.P. Thompson, *The Poverty of Theory & Other Essays*, London, Merlin Press, 1978.
- A. Tosel, *De la théorie structurale à la conjoncture aléatoire*, «*La Pensée*», 2, 382 (2015), pp. 31-45.
 ———, *Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser*, «*Cahiers philosophiques*», No. 84 (2000).
- M. Turchetto, *Althusseriana quaderni: giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser, Venezia 2004*, Milano, Mimesis, 2006.
- M. Vatter, *Althusser et Machiavel. La politique après la critique de Marx*, «*Multitudes*», 3, 13 (2003), pp. 151-163.
- I. Viparelli, *La duplice funzione del materialismo aleatorio. Riflessioni sull'«incontro» di filosofia materialista e scienza della storia in Louis Althusser*, in G. Sgrò, I. Viparelli, *Nota su Da Marx al post-operaiamo*, Napoli, La città del sole, 2019, pp. 141-153.

———, *Oltre i limiti di Marx. Un confronto tra Negri e Althusser*, Milano, Mimesis, 2017.

J.-B. Vuillerod, *Un sujet libre est-il possible? Réflexions sur la notion d'individu chez Louis Althusser*, «Cahiers du GRM - En ligne», 15 (2019), <http://journals.openedition.org/grm/1985>.

R. Wolff, *A Note on Althusser's Importance for Marxism Today*, «Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society», Vol. 10, No. 3, (1998) pp. 90-92,

Z. Yibing, *Althusser revisited*, Istanbul, Canut International Publisher, 2003.

G. DELEUZE

G. Deleuze, *Bartleby ou la formule*, Paris, Flammarion, 1989, in G. Deleuze, G. Agamben, *Bartleby o la formula della creazione*, tr. it. S. Verdicchio, Macerata, Quodlibet, 1993.

———, *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993, tr. it. A. Panaro, Milano, Raffaello Cortina, 1996.

———, *Dialogues (en collaboration avec Claire Parnet)*, Paris, Éditions Flammarion, 1977, tr. it. G. Comolli, R. Kirchmayr, Verona, Ombre Corte, 1998.

———, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, tr. it. G. Guglielmi, Bologna, Il Mulino, 1971.

———, *Empirisme et subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, tr. it. M. Cavazza, Napoli, Cronopio, 2000.

———, *L'épuisé*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1992, tr. it. G. Bompiani, Napoli, Cronopio, 1999.

———, *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, tr. it. P.A. Rovatti, F. Sossi, Napoli, Cronopio, 2002.

———, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, tr. it. S. Verdicchio, Macerata, Quodlibet, 1995.

———, *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*, «Revue d'Esthétique» (1963), pp. 113-136, tr. it. T. Villani, L. Feroldi, Milano, Mimesis, 2000.

———, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, tr. it. F. Domenicali, Napoli-Salerno, Orthotes, 2019.

———, *Le Bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, tr. it. P.A. Rivatti, D. Borca, Torino, Einaudi, 2001.

———, *Les cours sur Spinoza (Vincennes-St. Denis, 1978-1981)*, <https://www.webdeleuze.com/cours/spinoza>.

———, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, tr. it. D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2004.

———, *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002.

———, *L'image-mouvement. Cinéma I*, Paris, Les Édition de Minuit, 1983, tr. it. J.-P. Manganaro, Milano, Ubulibri, 1984.

- , *L'image-temps. Cinéma II*, Paris, Les Édition de Minuit, 1985, tr. it. J.-P. Manganaro, Milano, Ubulibri, 1989.
- , *Istinti e istituzioni*, tr. it. U. Fadini, K. Rossi, Milano, Mimesis, 2002.
- , *Logique du sens*, Paris, Les Édition de Minuit, 1969, tr. it. M. De Stefanis, Milano, Feltrinelli, 2007.
- , *Marcel Proust et le signes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, tr. it. C. Lusignoli, D. De Agostini, Torino, Einaudi, 2001.
- , *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, tr. it. F. Polidori, Torino, Einaudi, 2002.
- , *Pourparlers*, Paris, Les Édition de Minuit, 1990, tr. it. S. Verdicchio, Macerata, Quodlibet, 2000.
- , *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Paris, Les Édition de Minuit, 2014, tr. it. G. De Col, Milano, SE, 1996.
- , *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, tr. it. S. Ansaldi, Macerata, Quodlibet, 1999.
- , *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981, tr. it. M. Senaldi, Milano, Guerri e Associati, 1991.

G. Deleuze, C. Bene, *Sovrapposizioni*, tr. it. J.P. Manganaro, Macerata, Quodlibet, 2002.

- G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka - Pour une littérature mineure*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, tr. it. A. Serra, Macerata, Quodlibet, 1996.
- , *L'Anti-Œdipe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, tr. it. A. Fontana, Torino, Einaudi, 1975.
- , *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, tr. it. G. Passerone, Voll. 4, Roma, Castelvecchi, 1997.
- , *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, tr. it. C. Arcuri, A. De Lorenzis, Torino, Einaudi, 1996.

Letteratura critica

- É. Alliez, *Deleuze avec Masoch*, «Multitudes», 2, 2 (2006), pp. 53-68.
- , *The Signature of the World. What is Deleuze and Guattari's Philosophy?*, New York, London, Continuum, 2004.
- K. Ansell-Pearson, *Germinal life. The difference and repetition of Deleuze*, London, New York, Routledge, 2003.
- , *Spectropoiesis and rhizomatics: learning to live with death and demons*, in G. Banham, C. Blake, *Evil spirits: nihilism and the fate of modernity*, Manchester, Manchester University Press, 1999.
- , *The Reality of the Virtual: Bergson and Deleuze*, «MLN», Vol. 120, No. 5 (2005), pp. 1112-1127.

- P. de Assis, *Virtual Works—Actual Things*, in *Logic of Experimentation*, Leuven, Leuven University Press, 2018, pp. 41-70.
- A. Badiou, *Deleuze. 'Il clamore dell'essere'*, Torino, Einaudi, 2004.
- A. Beaulieu, *La politique de Gilles Deleuze et le matérialisme aléatoire du dernier Althusser?*, «Actuel Marx», 2, 34 (2003), p. 161-174.
- J.A. Bell, *Deleuze's Hume. Philosophy, Culture and Scottish enlightenment*, Edinburg, Edinburgh University Press, 2009.
- , *Philosophy at the edge of chaos. Gilles Deleuze and the philosophy of difference*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.
- , *The problem of difference. Phenomenology and poststructuralism*, Toronto, University of Toronto Press, 1998.
- M.J. Bennett, *Deleuze and ancient greek physics. The image of nature*, London, New York, Bloomsbury, 2017.
- , *Deleuze and Epicurean philosophy. Atomic speed and swerve speed*, «Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française», Vol, 21, No. 2 (2013), pp. 131-157.
- , *Lucretius*, in J. Roffe, G. Jones, *Deleuze's Philosophica lineage*, Edinburg, Edinburgh University Press, 2019, capitolo 1.
- R. Bensmaïa, *Gilles Deleuze, postcolonial theory, and the philosophy of limit*, London, Oxford, New York, New Delhi, Sydney, Bloomsbury, 2017.
- P. Bordini, *Deleuze, Platone e la storia della filosofia*, «Rivista di Storia della Filosofia», Vol. 63, No. 3 (2008), pp. 391-414.
- R. Braidotti, P. Pisters (eds), *Revisiting Normativity with Deleuze*, London, New York, Bloomsbury, 2012.
- L.R. Bryant, *Difference and givenness. Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*, Evanston, Northwestern University Press, 2008.
- I. Buchanan, G. Lampert (eds), *Deleuze and Space*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005.
- F. Colman, *Deleuze and cinema. The film concepts*, Oxford, New York, Berg, Bloomsbury, 2011.
- A. Culp, *Dark Deleuze*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.
- M. De Beistegui, *Immanence, Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- , *Toward a Phenomenology of difference?*, «research in Phenomenology», Vol. 30 (2000), pp. 54-70.

- , *Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.
- M. Delanda, *Intensive science & virtual philosophy*, London, New York, Continuum, 2002.
- S.B. Duffy, *Deleuze and the history of mathematics. In defense of the 'new'*, London, New York, Bloomsbury, 2013.
- , *Deleuze, Leibniz and Projective Geometry in the Fold*, «Angelaki», 15, 2 (2010), pp. 129-147.
- , *Maimon's Theory of Differentials As The Elements of Intuitions*, «International Journal of Philosophical Studies», 22, 2 (2014), pp. 228-247.
- , *Schizo-Math*, «Angelaki», Vol. 9, No. 3 (2004), pp.199-215.
- , *The logic of expressionism in Deleuze's 'Expressionism in philosophy: Spinoza': a strategy of engagement*, «International Journal of Philosophical Studies», Vol. 12, No. 1, pp. 47-60.
- , *The logic of expression. Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*, New York, Routledge, 2006.
- , *The differential points of view of the infinitesimal calculus in Spinoza, Leibniz and Deleuze*, Journal of the British Society for Phenomenology, Vol. 37, No. 3 (2006), pp. 286-307.
- S.B. Duffy (ed), *Virtual Mathematics. The logic of difference*, Manchester, Clinamen Press, 2006.
- R. Durie, *Immanence and Difference: Toward a Relational Ontology*, «The Southern Journal of Philosophy», Vol. 60 (2002), pp. 161-189.
- A. Evens, *Math anxiety*, «Angelaki. Journal of the theoretical humanities», Vol. 5, No. 3 (2000), pp. 105-115.
- D. Ferrari, *Pragmatica della superficie, immanenza e stile in Nietzsche, Wittgenstein, Deleuze*, Th., Discipline filosofiche, Pisa, A.A. 2009-2010.
- G. Flaxman, *Gilles Deleuze and the fabulation of philosophy*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2012.
- P. Gaffney (ed), *The Force of the Virtual. Deleuze, science, and philosophy*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2010.
- P. Godani, *Deleuze*, Roma, Carocci Editore, 2009.
- P. Hallward, *Out of this word. Deleuze and the philosophy of creation*, London, New York, Verso, 2006.
- M. Hardt, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, London, Taylor & Francis e-library, 2003.

- T. Higaki, *Deleuze's strange affinity with the Kyoto school: Deleuze and Kitaro Nishida*, in R. Bogue, H. Chiu, Y.-l. Lee, *Deleuze and Asia*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- B. Herzogenrath, *Time and History in Deleuze and Serres*, London, New York, Continuum, 2012.
- J. Hughes, *Deleuze and the genesis of representation*, London, New York, Continuum, 2008.
- R.J. Johnson, *Deleuze-Lucretius encounter*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017.
- , *The Problem: The Theory of Ideas in Ancient Atomism and Gilles Deleuze*, Th. , Philosophy, Pittsburgh, 2013, retrieved from <https://dsc.duq.edu/etd/706>.
- N. Jun, D.W. Smith (eds), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.
- J. Khalifa (ed), *An introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London, New York, Continuum, 2003.
- C. Kerslake, *Deleuze and the Unconscious*, London, New York, Continuum, 2007.
- J. Lampert, *Deleuze and Guattari's philosophy of history*, New York, London, Continuum, 2006.
- , *The non-philosophy of Gilles Deleuze*, New York, London, Continuum, 2002.
- F. LeRon Shults, *Iconoclastic Theology, Gilles Deleuze and the Secretion of Atheism*, Edinburgh, Edinburg University Press, 2014.
- M.S. Linck, *Deleuze's Difference*, International Journal of Philosophical Studies Vol. 16, 4, pp. 509-532.
- E. Margarit, *Deleuze Transcendental Empiricism as Exercise of Thought: Hume's Case*, «Meta: research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy», Vol. 4, No. 2 (2012), pp. 377-403.
- B. Massumi, *Parables for the virtual. Movement, affect, sensation*, Durham, London, Duke University Press, 2002.
- T. May, *Gilles Deleuze, an introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- , *The Ontology and Politics of Gilles Deleuze*, Theory & Event, vol. 5, No. 3 (2001).
- , *When is a deleuzian becoming?* «Continental Philosophy Review», Vol. 36 (2003), pp. 139-153.
- C. Meiborg, S. Van Tuinen (eds), *Deleuze and the passion*, Punctum books, 2016.
- P. Montebello, *L'instinct de mort chez Deleuze: La Controverse avec la psychanalyse*, «DoisPontos», Vol. 8, No. 2 (2011), pp. 15–26.

- K. L. Moon, *Deleuze et Whitehead: une étude comparative de leur métaphysique, empirisme transcendantal et empirisme spéculatif*, Philosophie, Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2015 (Thèse doctorale).
- B. Ned, A. Zevnik (eds), *Lacan and Deleuze, a Disjunctive Synthesis*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017.
- P. Patton, J. Protevi (ed), *Between Deleuze and Derrida*, London, New York, Continuum, 2003.
- K.A. Pearson, *Germinal Life. The difference and repetition of Deleuze*, London, New York, Routledge, 2005
- K. Peden, *Spinoza Contra Phenomenology. French Rationalism from Cavallès to Deleuze*, Stanford, Stanford University Press, 2014.
- G. Piatti, 'Bianco su bianco'. *L'astrazione concreta da Gilles Deleuze a Michelangelo Antonioni*, in S. Pedone, M. Tedeschini, *Sensibilia 9, Genius loci*, Milano, Udine, Mimesis, 2015, pp. 263-275.
- L. Pinzolo, *L'albero e il rizoma. Immagini dell'individuazione tra Carl Gustav Jung e Gilles Deleuze*, «Quaderni Materialisti», 10 (2012), pp. 93-108.
- G. Rametta, *Deleuze interprete di Hume*, Milano, Mimesis, 2020.
- J. Reynolds, J. Roffe, *Deleuze and Merleau-Ponty: Immanence, Univocity and Phenomenology*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 37, 3 (2006), pp. 228-251.
- , *Wounds and Scars: Deleuze on the Time and Ethics of the Event*, «Deleuze Studies», Vol. 1, No. 2 (2007), pp. 144-166.
- J. Roffe, *Badiou's Deleuze*, Montreal & Kingston, Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2012.
- , *Gilles Deleuze's Empiricism and Subjectivity. A critical introduction and guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.
- , *The works of Gilles Deleuze, Volume I, 1953-1969*, Melbourne, re.press, 2020.
- M.E. Rosenberg, *Dynamic and Thermodynamic Tropes of the Subject in Freud and in Deleuze and Guattari*, «Postmodern Culture», Vol. 4, no. 1, (1993).
- A. Sauvagnargues, *Armmachines. Deleuze, Guattari, Simondon*, tr. eng. S. Verderber, E.W. Holland, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.
- , *Deleuze, l'Empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaire de France, 2009.
- A. Sauvagnargues, P. Sévérac (éds.), *Spinoza-Deleuze: lectures croisées*, Lyon, ENS Éditions, 2016.
- G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et les minorités: quelle 'politique'?*, «Cités», 4, No. 40 (2009), pp. 39-57.
- , *Politique et état chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-mechanique*, Paris, Presses Universitaires de Frances, 2013.

- J. Simont, *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les 'fleurs noires' de la logique philosophique*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- , *Gilles Deleuze, à la rencontre de l'intensité*, «Les Temps Modernes», Vol. 629, No. 1 (2005), pp. 43-76.
- D.W. Smith, *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.
- , *The Concept of the Simulacrum: Deleuze and the Overturning of Platonism*, «Continental Philosophy Review», Vol.38, No.1-2 (2005), pp. 89-123.
- D. Soeiro, *'Know thyself': Mind, body and ethics. Japanese archery (Kyudo) and the philosophy of Gilles Deleuze*, «Enrahonar. Quaderns de Filosofia», 47 (2011), pp. 199-210.
- H. Somers-Hall, *Deleuze's Difference and Repetition. An Edinburgh philosophical guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013.
- , *Hegel, Deleuze and the critique of representation. Dialectics of negation and difference*, Albany, State University of New York Press, 2012.
- T. Stolze, *Deleuze and Althusser: flirting with structuralism*, «Rethinking marxism», Vol. 10, No. 3 (1998), pp. 51-63.
- A. Toscano, *The theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, New York, Palgrave Macmillan, 2006.
- F. Treppiedi, *Genealogie del senso, Deleuze lettore di Husserl*, «Giornale di Metafisica: rivista bimestrale di filosofia», Vol. 32, No. 1 (2010), pp. 131-158.
- , *Incidenza di Hume nell'empirismo trascendentale di Deleuze*, «Esercizi Filosofici», No. 8 (2013), pp. 122-140.
- , *Qu'est-ce que fonder? Criticità e dialettica nel giovane Deleuze*, I. Pozzoni, L.M. Possati, *Oltre Cartesio. Percorsi di cultura francese moderna*, Gaeta, decompose Edizioni, 2014, pp. 155-183.
- P. Vignola, *La Nietzsche renaissance tra Deleuze e Derrida*, in P.A. Rossi, P. Vignola, *Il clamore della filosofia. Sulla filosofia francese contemporanea*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 87-107.
- A. Villani, *La guêpe et l'orchidée*, Paris, Rued'ulm, 2020.
- J. Williams, *Gilles Deleuze's Différence and répétition, a critical introduction and guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2003.
- , *Gilles Deleuze's Logic of sense, a critical introduction and guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008.
- , *Gilles Deleuze's philosophy of time, a critical introduction and guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.

———, *Immanence and Transcendence as Inseparable Processes: On the Relevance of Arguments from Whitehead to Deleuze Interpretation*, «Deleuze Studies», Vol. 4, No. 1 (2010), pp. 94-106.

Z. Xiyin, *Deleuze, temps et éthique: les trois synthèses du temps et les trois éthiques*, Philosophie, Ecole normale supérieure - ENS PARIS; East China normal university (Shanghai), 2015.

S. Žižek, *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2012.

F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, Verona, Ombre Corte, 1998.

ARISTOTELE

Aristotele, *Della generazione e la corruzione. Dell'anima. Piccoli trattati di storia naturale*, tr. it. di A. Russo, R. Laurenti, Bari, Laterza, 2007.

———, *Fisica*, tr. it. R. Radice, Milano, Bompiani, 2019.

———, *Frammenti. Opere logiche e filosofiche*, tr. it. M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 2010.

———, *Il cielo*, tr. it. A. Jori, Milano, Bompiani, 2018.

———, *Meteorologia*, tr. it. L. Pepe, Milano, Bompiani, 2003.

———, *Metafisica*, tr. it. G. Reale, Milano, Bompiani, 2009.

———, *Organon*, tr. it. G. Colli, Milano, Adelphi, 2011.

———, *Parti degli animali. Riproduzione degli animali*, M. Vegetti, D. Lanza, Bari, Laterza, 2001.

———, *Sulla generazione e la corruzione*, tr. it. G.R. Giardina, Roma, Aracne Editrice, 2008.

Letteratura critica

R. Bernier, L. Chrétien, *Génération et individuation chez Aristote: principalement à partir des textes biologiques*, «Archives de Philosophie», Vol. 52, No. 1 (1989), pp. 13-48.

R.L. Cardullo, G.R. Giardina, *La 'Fisica' di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*, Atti del Seminario, Catania, 26-27 settembre 2003, Catania, CUECM, 2005.

M. Cooper, *Vitesse de l'image, puissance de la pensée: la philosophie épicurienne revue par Deleuze et Guattari*, «French Studies», Vol. 54, No. 1, pp. 45-60.

G. Di Napoli, *L'idea di essere da Parmenide ad Aristotele*, «Rivista di filosofia Neo-Scolastica», Vol. 39, No. 3 (1947), pp. 159-237.

I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, C. Wiener - Universitätsverlag, 1966, tr. it. P. Donini, Milano, Mursia, 1976.

M.T. Ferejohn, *Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science*, «Phronesis», Vol. 25, No. 2 (1980), pp. 117-128.

- P. Germain, *L'étude des éléments dans le De Coelo et dans le De Generatione et Corruptione*, «Laval théologique et philosophique», 10, 1, (1954), pp. 67–78.
- G. R. Giardina, *La Chimica Fisica di Aristotele*, Roma, Aracne Editrice, 2008.
- L. Girelli, *privazione (privatio)*, «Bruniana & Campanelliana», Vol. 16, No. 1 (2010), pp. 215-225.
- D.W. Graham, *The paradox of prime matter*, «Journal of the History of Philosophy», Vol. 25, No. 4 (1987), pp. 475-490.
- D.E. Hahm, *The Fifth Element in Aristotle's De Philosophia: A Critical Re-Examination*, «The Journal of Hellenic Studies», Vol. 102 (1982), pp. 60-74.
- H.J. Johnson, *Three Ancient Meanings of Matter: Democritus, Plato, and Aristotle*, «Journal of the History of Ideas», Vol. 28, No. 1 (1967), pp. 3-16.
- P. Lettinck, J.O. Urmson, *Philoponus, On Aristotele 'Physics' 5-8 with Simplicius, On Aristotele on the Void*, London, New York, Bloomsbury, 2014.
- M. Panza, «Una stessa cosa». *Come intendere la definizione della continuità di Aristotele, Fisica V3, 227a10-12?* in D. Generali, *Le Radici della razionalità critica: saperi, pratiche, teleologie. Studi offerti a Fabio Minazzi*, Voll. 2, Milano, Mimesis, 2015, pp. 715-728.
- M. Rashed, *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV-VII)*, Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011.
- L. Robin, *Aristote*, Paris, Presses Universitaire de France, 1944.
- Simplicius, *On Aristotele 'On the Heavens' 3.1-7*, tr. eng. I. Mueller, London, New York, Bloomsbury, 2009.
- J.M.M.H. Thijssen, H.A.G. Braakhuis, *The commentary traditions on Aristotle's 'De generatione et corruptione'. Ancient, medieval and early modern*, Turnhout, Brepolis Publisher, 1999.
- Thomas d'Aquin, *'Physique' d'Aristote. Commentaire de Thomas d'Aquin. Tome I, Livres I à IV*, tr. fr. G.-F. Delaporte, Paris, L'Harmattan, 2008.
- E. Volpe, *Struttura e significato della critica di Aristotele agli eleati (Ph. I 2-3)*, «Peitho/Examina antiqua», 1, 7 (2016), pp. 149-165.
- J. Yu, *Is There a Focal Meaning of Being in Aristotle?*, «Apeiron» 34, 3 (2001), pp. 205-231.

ATOMISMO

- Democrito, *Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario*, G. Reale, A. Krivushina, Milano, Bompiani, 2007.

Epicuro, *Lettere*, tr. it. N. Russello, Milano, Rizzoli, 2020.

Lucrezio, *De rerum natura*, tr. it. U. Dotti, Milano, Feltrinelli, 2017.

G. Reale, *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Milano, Bompiani, 2006.

Letteratura critica

V.E. Alfieri, *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Galatina, Congedo Editore, 1979.

—————, *Lucrezio*, Galatina, Congedo Editore, 1982.

«Alkemie. Revue semestrielle de littérature et philosophie», 5, (2010).

G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques*, Paris, Vrin, 2015.

C. Bailey, *Karl Marx on Greek Atomism*, «The classical quarterly», Vol. 22, No. 3/4 (1928), pp. 205-206.

—————, *The greek atomists and Epicurus. A study*, New York, Russel & Russel, 1964.

É. Benveniste, *La notion de 'rythme' dans son expression linguistique*, In *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 327-335.

E. Bignone, *Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Bari, Laterza, 1920.

—————, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.

J. Bollack, *La cosmogonie des anciens Atomistes*, in F. Romano, *Democrito e l'atomismo antico. Atti del convegno internazionale, Catania 18-21 aprile 1979*, Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Catania, 1980, pp. 11-59.

S.K. Bose, *The atomic hypothesis*, «Current Science», Vol. 108, No. 5 (2015), pp. 998-1002.

S Braune, *From Lucretian Atomic Theory to Joycean Etymic Theory*, «Journal of Modern Literature», Vol. 33, No. 4 (2010), pp. 167-181.

G. Campbell, *Bicycles, Centaurs, and Man-faced Ox-creatures: Ontological Instability in Lucretius*, in S. J. Heyworth (ed.), «Classical Constructions: Papers in Memory of Don Fowler, Classicist and Epicurean», (Oxford, 2007; online edn, Oxford Academic, 1 Jan. 2010).

A.R. Cashmore, *The Lucretian swerve: The biological basis of human behavior and the criminal justice system*, «Proceedings of the National Academy of Sciences», 107 (2010), pp. 4499 - 4504.

H. Cherniss, *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1935.

- , *The Riddle of the Early Academy*, New York, Russell & Russell, 1962.
- M. Colar, *The atom and the void - from Democritus to Lacan*, «Filozofski vestnik», Vol. 34, 2 (2013), pp. 11-16.
- M. Dolar, *Tuché, Clinamen, Den*, «Savoirs et clinique», 1, 16 (2013), pp. 140-151.
- R. Ferwerda, *Democritus and Plato*, «Mnemosyne», Vol. 25, 4 (1972), pp. 337-378.
- D.J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, Princeton University Press, 1967.
- D. Fusaro, *Marx e l'atomismo greco. Alle radici del materialismo storico*, Saonara, Il Prato, 2007.
- M.L. Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2007.
- , *L'Atomismo' e il corpuscolarismo empedocleo: frammenti di interpretazioni nel mondo antico*, «Elenchos», 12, 1 (1991), pp. 5-37.
- A. Gigandet, *Épicure. Les plaisirs de la sagesse*, Paris, Ellipses Édition, 2012.
- A. Gigandet, P.-M. Morel (éds.), *Lire Épicure et les épicuriens*, Paris, Quadrige/Puf, 2007.
- G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von K.L. Michelet, Berlin, Verlag von Dunckler und Humblot, 1833-1836, 3 Voll., tr. it. di R. Bordoli, Bari, Laterza, 2020.
- S. Laveran, *Le Concours des parties. Critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*, Paris, Classic Garnier, 2014.
- J. Lezra, L. Blake (eds), *Lucretius and Modernity. Epicurean Encounters across time and disciplines*, London, Palgrave Macmillan, 2016.
- G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.
- L. Mabileau, *Histoire de la philosophie atomistique*, Paris, Alcan Editeur, 1895.
- K. Marx, *Differenza tra la filosofia di Democrito e quella di Epicuro*, tr. it. M. Cingoli, Roma, Editori Riuniti, 1990.
- , *Hefte zur epikurischen Philosophie*, in *Marx-Engels Gesamtausgabe*, in Marx-Engels, *Opere complete*, I, (Marx 1835-1843), tr. it. di M. Cingoli, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp. 425-572.
- W.I. Matson, *Democritus, Fragment 156*, «The Classical Quarterly», Vol. 13, No. 1 (1963), pp. 26-29.
- W. Montag, *Du clinamen au conatus: Deleuze, Lucrece, Spinoza*, in A. Gigandet, *Lucrece et la modernité. Le vingtième siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, pp. 139-158.

- A. Moorhouse, *ΔEN in Classical Greek*, «The Classical Quarterly», 12, 2 (1962), pp. 235-238.
- P.-M. Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- , *Atomismo, elementi, movimento. Sulla critica degli atomisti nel 'De Caelo' di Aristotele*, «Fogli di Filosofia», 2 (2019), pp.1-15.
- , *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996.
- V. Morfino, *L'interpretazione marxiana di Lucrezio*, «Rivista di storia della filosofia (1984-)», Vol. 67, No. 2 (2012), pp. 277-291.
- , *Lucrèce et les monstres: entre Bergson et Canguilhem*, in A. Gigandet, *Lucrèce et la modernité. Le vingtième siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, pp. 53-76.
- , *'The world by chance'. On Lucretius and Spinoza*, «Graduate faculty philosophy journal», Vol. 29, No. 1 (2008), pp. 117-131.
- , *Tra Lucrezio e Spinoza: la «filosofia» di Machiavelli*, in S. Visentin et al., *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, Pisa, ETS, 2006.
- T. Nail, *Lucretius I. An Ontology of Motion*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2018.
- D. O'brien, *La taille et la forme des atomes dans les systèmes de Démocrite et d'Épicure*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 172, 2 (1982), pp. 187-203.
- S. Ofman, *The mathematical anti-atomism of Plato's cosmology I. - An Introduction to the Timaeus*, Lecture at the Università degli di Bologna, June 6th 2017.
- E. Piergiacomi, *Naming the principles in Democritus: an epistemological problem*, «Apeiron», 50, 4, pp. 435-448.
- P. Redondi, *Atomi indivisibili e dogma*, «Quaderni storici», Vol. 20, No. 59 (1985), pp. 529-573.
- S.A. Sakkopoulos, E.G. Vittoratos, *Empirical foundations of atomism in ancient greek philosophy*, «Science and Education», 5 (1996), pp. 293-303.
- J. Salem, *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin, 2002.
- , *La fortune de Démocrite*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 186, 1 (1996), pp. 55-74.
- , *Le rationalisme de Démocrite*, «Laval théologique et philosophique», 55, 1 (1999), pp. 73-84.
- , *Marx et l'atomisme ancien. La dissertation de 1841*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e di Filosofia», Vol. 25, No. 4 (1995), pp. 1579-1604.
- M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977.

- J.M. Spencer, *Rancièrian atomism. Clarifying the debate between Jaques Rancière and Alain Badiou*, «Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française», Vol. 23, No. 2 (2015), pp. 98-121.
- G. Teeple, *The doctoral dissertation of Karl Marx*, «History of Political Thought», Vol. 11, No. 1 (1990), pp. 81-118.
- G. Vlastos, *Ethics and physics in Democritus*, «The philosophical review», Vol. 45, No. 6 (1945), pp. 578-592.
 —————, *Minimal Parts in Epicurean Atomism*, *Isis*, Vol. 56, No. 2 (1965), pp. 121-147.
- A.-J. Voelke, *Vide et non-être chez Leucippe et Démocrite*, «Revue de Théologie et de philosophie», 122 (1990), p. 341-352.
- H. Wismann, *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l'atomisme*, Paris, Hermann Éditeurs, 2010.
- E. Zeller, R. Mondolfo, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, G.R. Reiland, 1892, tr. it. A. Capizzi, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1969.

CAVAILLÈS E LAUTMAN

- H. Benis-Sinaceur, *Lettre inédite de Gaston Bachelard à Albert Lautman*, «Revue d'histoire des sciences», 41, 1 (1987), p. 129.
 —————, *Lettres inédites de Jean Cavailles à Albert Lautman*, «Revue d'histoire des sciences», 40, 1, (1987), pp. 117-128.
- J. Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 1976, tr. it. V. Morfino, L.M. Scarantino, Milano, Mimesis, 2006.
- A. Lautman, *Les mathématiques, les idées et le réel physique*, Vrin, 2006, tr. eng. S.B. Duffy, London, New York, Continuum, 2011.

Letteratura critica

- A. Angelini, *Filosofia del concetto e soggettività. Jean Cavailles tra fenomenologia e dialettica*, «Discipline Filosofiche», 25, 2 (2015), pp. 197-215.
- H. Benis-Sinaceur, *Structure et concept dans l'épistémologie mathématique de Jean Cavailles*, «Rev. Hist. Sci.», 40, 1 (1987), pp. 5-30.
- P. Cassou-Nògues, *Jean Cavailles, esperienza e storia*, «Discipline filosofiche», 16, 2 (2006), pp. 203-222.
- G.-G. Granger, *Cavaillès et Lautman, deux pionniers*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 127, 3, p. 293-301.

—————, *Jean Cavaillès ou la montée vers Spinoza*, «Les Études philosophiques», 3/4 (1947), pp. 271-279.

DUNS SCOTO

Duns Scotus, *Il principio di individuazione (Ordinatio II, d. 3, pars 1, Questione 1-7)*, tr. it. A. D'Angelo, Napoli, Società editrice il Mulino, 2011.

—————, *Philosophical Writings*, A. Wolter (ed.), Edinburgh, Nelson, 1963.

—————, *Tracciato sul primo principio*, tr. it. P. Porro, Milano, Bompiani, 2008.

Ockham, *Logica dei termini*, tr. it. P. Müller, Milano, Rusconi, 1992.

Letteratura critica

T. Bates, *Duns Scotus and the Problems of Universals*, London, New York, Continuum, 2010.

P. Boehner, *Scotus' teaching according to Ockham: I. on the univocity of being*, «Franciscan Studies», Vol. 3, No. 1 (1946), pp. 100-107.

E. Buckner, J. Zupko, *Duns Scotus on time & existence. The Questions on Aristotele's 'De interpretation'*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2014.

É. Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses Positions Fondamentales*, Paris, J. Vrin, 1952, tr. eng. J.G. Colbert, London, T&T clark, 2019.

D.C. Langston, *Scotus and Ockham on the univocal concept of being*, «Franciscan Studies», Vol. 39 (1979), pp. 105-129.

S.P. Marrone, *Henry of Ghent and Duns Scotus on the Knowledge of Being*, «Speculum», Vol. 63, No. 1 (1988), pp. 22-57.

—————, *The notion of univocity in Duns Scotus's early works*, «Franciscan Studies», Vol. 43 (1983), pp. 347-395.

A.M. Matteo, *Scotus and Ockham: a dialogue on universals*, «Franciscan Studies», Vol. 45, (1985), pp. 83-96.

G. Pini, *Univocity in Scotus's Quaestiones super Metaphysicam: The Solution to a Riddle*, «Medioevo», 30 (2005), pp. 69-110.

J.P. Rumrich, *Milton, Duns Scotus, and the Fallen of Satan*, «Journal of the Gistoru of Ideas», Vol. 46, No. 1 (1985), pp. 33-49.

G.R. Smith, *The analogy of being in the Scottish tradition*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 93, 4 (2019), pp. 633-673.

SIMONDON

- G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2005, tr. it. G. Carrozzini, Milano, Udine, Mimesis, 2011.
- , *Sur la philosophie (1950-1980)*, N. Simondon, I. Saurin (éds.), Paris, Presses Universitaires de France, 2016.
- , *Sur la technique*, J.-Y. Chateau (ed.), Paris, Presses Universitaires de France, 2014, tr. it. A.S. Cardi, Napoli, Salerno, Orthotes, 2017.

Letteratura critica

- B. Aspe, *Simondon, Politique du transindividuel*, Paris, Éditions Dittmar, 2013.
- A. Bardin, *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon*, Vicenza, Edizioni Fuori Registro, 2010.
- J.-H. Barthélémy, V. Bontems, *Relativité et réalité nottale, Simondon et le réalisme des relations*, *Revue de synthèse*, 4, 1 (2001), pp. 27-54.
- L. Duhem, *Apeiron et physis Simondon transducteur des présocratiques*, «Cahiers Simondon», 4, (2012), pp. 33-66.
- I. Stengers, Comment hériter de Simondon?, in J. Roux, *Gilbert Simondon, Une pensée opérative*, Saint-Etienne, Presses Universitaires de Saint-Etienne, 2002, pp. 299-315.
- , *Résister a Simondon?*, «Multitudes», 4, 18 (2004), pp. 55-62.

ALTRI TESTI

- AA.VV., *Tempora Multa. Il governo del tempo*, Milano, Udine, Mimesis, 2013.
- Anselmo, *La caduta del diavolo*, tr. it. G. Elia, G. Marchetti, Milano, Bompiani, 2006.
- G. Bachelard, *Razionalismo applicato*, Bari, Edizioni Dedalo, 1975.
- É. Balibar, *Essere Principe, Essere Popolare: The Principle of Antagonism in Machiavelli's Epistemology*, in F. del Lucchese, F. Frosini, V. Morfino, *The Radical Machiavelli*, Leiden, Brill, 2015, pp. 349-367.
- É. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano, Udine, Mimesis, 2014.
- C. Bene, G. Dotto, *Vita di Carmelo Bene*, Milano, Bompiani, 1998.
- C. Bene, *Opere*, Milano, Bompiani, 1995.
- , *Quattro momenti su tutto il nulla, II, Coscienza e Conoscenza*, registrato per la RAI nel maggio del 2001, min. 6:14, <https://youtu.be/HDls6xt2hMI?t=374>.

- , *Uno contro tutti*, Maurizio Costanzo Show, 26 giugno 1994, minuto 48:05, registrazione disponibile on line all'indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=ZDwQOcRViLg>.
- H. Bergson, *The creative mind*, New York, Carol Publishing, 1992.
- Bordas-Demoulin, *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, Paris, J. Hetzel Libraire-Éditeur, 1843.
- I. Calvino, C. Bene, *Le interviste impossibili. Italo Calvino incontra Montezuma*, regia di V. Sermonti, Radio Rai, 6 settembre 1974, minuto 02:45, <https://www.raiplaysound.it/audio/2020/05/Le-interviste-impossibili--Italo-Calvino-incontra-Montezuma-c2fd39ec-7a01-4c66-85a7-4925cdf3939f.html> (consultato il 1 agosto 2022).
- R.P. Datta, *From Foucault's Genealogy to Aleatory Materialism: Realism, Nominalism and Politics* in J. Frauley, F. Pearce (eds.), *Critical Realism and the Social Sciences: Heterodox Elaborations*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, pp. 273-295.
- Erodoto, *Storie*, tr. it. di A. Izzo d'Accinni, Milano, Rizzoli, 1984.
- R.W. Fassbinder, *I film liberano la testa*, Milano, Ubulibri, 1988.
- S. Freud, *La teoria psicanalitica. Raccolta di scritti 1911-1938*, Torino, Bollati Boringhieri, 2018.
- R. Garaventa, *Ambiguità ed equivocità del nulla in Arthur Schopenhauer*, in *Tebe dalle cento porte. Saggi su Arthur Schopenhauer*, Aracne, Roma, 2010.
- P. Giacché, *Carmelo Bene. Antropologia di una macchina attoriale*, Bompiani, Milano, 1997
- M. Gueroult, *La méthode en histoire de la philosophie*, «Philosophiques», 1, 1 (1974), pp. 7-19.
- , *La Philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1929.
- , *Spinoza I Dieu (Ethique, I)*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1968.
- E.A. von Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, Soveria Mannelli, Rubettino, 1997.
- A. Jarry, *Gestes et Opinions du Docteur Faustroll, pataphysicien*, tr. it. di C. Rugafiori, Milano, Adelphi, 1992.
- J. Joyce, *Finnegans Wake*, London, Penguin Books, 2000.
- E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London and New York, Verso, 1985.
- F. Lange, *History of Materialism*, Londra, The International Library, 1950.
- P.S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Bachelier, 1825.

- C. Lenay, *Enquête sur le hasard dans les grandes théories biologiques de la deuxième moitié du XIX siècle*, Th., Histoire et philosophie des Science, Paris, 1989.
- G. Leopardi, *Poesie e Prose, I*, Mondadori, Milano, 1998.
- D. Lorgensen, *Toward a Revolutionary science fiction: Althusser's critique of historicity*, in M. Bould, C. Miéville (eds.), *Red Planets. Marxism and Science fiction*, Middletown, Wesleyan Press, 2009.
- S. Maimon, *Essay on transcendental philosophy*, London, New York, Continuum, 2010.
- L. Margulis, *Symbiosis Everywhere*, in *The symbiotic Planet. A new Look at Evolution*, London, Phonix, 2001, pp. 7-16.
- V. Morfino, *Spinoza e la contingenza*, «Rivista di storia della filosofia», 68, 1 (2013), pp. 175-189.
 ———, *Retour sur l'enjeu du vide*, in L. Bove, G. Bras, E. Méchoulan, *Pascal et Spinoza*, Paris, Amsterdam, 2007, pp. 167-180
 ———, *Sull'essenza dei corpi non esistenti*, «Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 40, 2/3 (2015), pp. 25-42.
 ———, *The Five Theses of Machiavelli's 'Philosophy'*, in F. del Lucchese, F. Frosini, V. Morfino, *The Radical Machiavelli*, Leiden, Brill, 2015, pp. 144-173.
 ———, *Temporalità plurale e contingenza: l'interpretazione spinoziana di Machiavelli*, «Etica & Politica/Ethics & Politics», 4, 1 (2004), pp. 1-37.
- B. Morizot, *Pour une théorie de la rencontre. Hasard et individuation chez Gilbert Simondon*, Paris, Vrin, 2016.
- J. Murzban, *Leninism as Radical 'Desideriology'*, «Economic and Political weekly», Vol. 46, No. 39 (2011), pp. 59-67.
- F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. G. Colli, M. Montinari, Milano, Adelphi, 1975.
 ———, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig, Verlag von C. G. Neumann, 1887, tr. it. di F. Masini, Milano, Adelphi, 2000.
- Platone, *Timeo*, tr. it. F. Fronterotta, Milano, Rizzoli, 2014.
- W. Sacksteder, *spinoza on Part and Whole: the Worm's Eye View*, «The Southwestern Journal of Philosophy», Vol. 8, No. 3 (1977), pp. 139-159.
- P. Severac, *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin, 2011.
- C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, tr. it. A. De Martinis, Milano, Adelphi, 2005.
- B. Spinoza, *Tutte le opere*, tr. it. A. Sangiacomo,, Milano, Bompiani, 2010.
- I. Stengers, *Cosmopolitiche*, Roma, Luca Sossella Editore, 2005.

M. Thatcher, *Speech to Conservative Women's Conference*, 1980 May 21 We, disponibile on-line all'indirizzo <https://www.margaretthatcher.org/document/104368>.

L. Tolstoj, *Anna Karenina*, tr. it. di L. Ginzburg, Ginevra, Orpheus, 1971.

E. di Tours, *Il nulla e le tenebre*, Genova, Il Melangolo, 1998.

J. von Uexküll, *Ambienti animali, ambienti umani*, tr. it. M. Mazzeo, Macerata, Quodlibet, 2010.

—————, *Biologia teoretica*, tr. it. L. Guidetti, Macerata, Quodlibet, 2015.

—————, *The theory of meaning*, «Semiotica», 42, 1 (1982), pp. 25-82.

Le travail de thèse est développé en quatre parties. La (1) première partie porte sur une reconnaissance de l'atomisme antique. Après un début qui prend en considération une certaine réception de l'atomisme, Marx, et Bachelard, l'ouvrage traite des sources traditionnelles, Aristote avant tout. La (2) deuxième partie commence par s'engager dans une confrontation entre Althusser et Deleuze, mêlant les écrits esthétiques (théâtre, peinture) du premier à ceux du second. Nous poursuivons en explorant d'abord la conjoncture, puis l'inconscient, en tant que champs de forces. L'affrontement entre Althusser et Deleuze continue, maintenant à travers les voix qu'ils donnent à Lénine, le premier, à Nietzsche, le second. Pour Nietzsche et Lénine il n'y a que des forces et des différences de forces. Dans (3) la troisième partie, Althusser et de Deleuze face à une bataille commune: la conquête du nouveau. Althusser parle avec Machiavel et Spinoza, Deleuze avec Platon et Nietzsche. Lutte des classes et différence commencent à aller en accord. Althusser et Deleuze avec Marx et Spinoza esquissent une théorie du mode fini. La dernière partie de la thèse (4) vise à développer une lecture des derniers écrits d'Althusser, – ceux sur le matérialisme aléatoire, d'une manière compatible avec la ligne construit dans les deux parties centrales (2) et (3). Les concepts de vide, d'atome et de rencontre sont analysés à travers l'atomisme de Démocrite en superposition avec les atomismes de Althusser et Deleuze, dont la compatibilité avec la pensée de Spinoza est également recherchée. Le résultat est un matérialiste atomisme qui prend en compte le concept de lutte des classes entendue comme différence.

Mots clés en français : Vide; Atomisme; Relation; Rencontre

The thesis is developed in four parts. The (1) first one is focused on a recognition of the ancient atomism. After taking into consideration a certain reception of atomism, Marx and Bachelard, the work analyzes traditional sources, Aristotle above all. The (2) second part engages in a confrontation between Althusser and Deleuze, mixing the aesthetic writings of the former together with those of the latter. Particular attention is paid to theater and painting. The research continues by first exploring the conjuncture, then the unconscious, as fields of force. The confrontation between Althusser and Deleuze proceeds, now through the voices they give, the former to Lenin, the latter to Nietzsche. Nietzsche and Lenin speak in unison: for both of them, there are only forces and force differences. In (3) the third part, Althusser and Deleuze's weapons unfold to face a common battle: the conquest of the new. Althusser speaks with Machiavelli and Spinoza, Deleuze with Plato and F. Nietzsche. Class struggle and difference begin to go hand in hand. Together, Althusser and Deleuze with Marx and Spinoza outline a finite mode theory. The last part of the thesis (4) concerns atomism, and aims to develop a reading of Althusser's last writings, – those about aleatory materialism, compatibly with the line built in the two central parts (2) and (3). The concepts of "void", "atom" and "encounter" are analyzed through Democritus' atomism, in superposition with the atomisms of Althusser and Deleuze, whose compatibility with Spinoza's thought is also questioned. The result is a materialist atomism that takes into account the concept of class struggle understood as difference.

Mots clés en anglais : Void; Atomism; Relation; Encounter

Discipline : Philosophie

Università degli Studi di Milano-Bicocca

Dipartimento di scienze umane per la
formazione «Riccardo Massa»

Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1. 20126 Milano MI

Université de Reims Champagne-Ardenne

CIRLEP - EA 4299

57 rue Pierre Taittinger – 51100 REIMS