

# Il divenire della filosofia in François Zourabichvili

A cura di Cristina Zaltieri

Testi di: Ubaldo Fadini, Giorgio Majer Gatti, Lorenzo Gatti,  
Vittorio Morfino, Gianfranco Mormino, Luca Pinzolo,  
Federico Silvestri, Cristina Zaltieri

Volumi pubblicati nella collana IL CORPO DELLA FILOSOFIA:

1. Camilla Pagani, *Genealogia del primitivo. Il musée du quai Branly*, Lévi-Strauss e la scrittura etnografica.  
Prefazione di Carlo Sini
2. Andrea Parravicini, *La mente di Darwin. Filosofia ed evoluzione*
3. Cristina Zaltieri, *L'invenzione del corpo. Dalle membra disperse all'organismo*
4. Barbara Stiegler, *Nietzsche e la biologia*.  
Presentazione di Rossella Fabbrichesi e Federico Leoni
5. François Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*.  
Introduzione e traduzione di Cristina Zaltieri
6. François Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*  
Presentazione di Cristina Zaltieri
7. Traduzione di Franco Bassani  
François Zourabichvili, *Infanzia e regno. Il conservatorismo paradossale di Spinoza*.  
Presentazione e traduzione di Cristina Zaltieri
8. Cristina Zaltieri (a cura di), *Il divenire della filosofia in François Zourabichvili*  
Testi di: Ubaldo Fadini, Giorgio Majer Gatti, Lorenzo Gatti,  
Vittorio Morfino, Gianfranco Mormino, Luca Pinzolo,  
Federico Silvestri, Cristina Zaltieri

Presentazione di Cristina Zaltieri

Immagine di copertina: Giovanni Galassi, *Michelangelo, "Io schiavo ribelle" 1513 circa*, Museo del Louvre, Parigi, acquerello, 2014

Progetto grafico: Ornella Ambrosio

© Negretto Editore, Mantova, novembre 2017  
Telefono 340 5241726  
negrettoeditore@gmail.com www.negrettoeditore.it  
Tutti i diritti riservati

ISBN 978-88-95967-33-2

Negretto Editore

# L'evento-Deleuze. Il discorso indiretto libero di François Zourabichvili

## Luca Pinzolo

«e Spinoza legge in un suo quadernetto 'grato a molti'».  
G. Majorino<sup>1</sup>

### §1.

Zourabichvili si è occupato di Deleuze in due importanti lavori (oltre a vari contributi): la monografia *Deleuze. Une philosophie de l'événement*<sup>2</sup> e un *Vocabulaire de Deleuze*<sup>3</sup>; quest'ultima opera è a sua volta la ripetizione di un gesto di Deleuze stesso, che nel corso della sua produzione ha compilato almeno tre lessici – un indice di concetti di Spinoza, uno posto in conclusione a *Millepiani* e un indice dei personaggi concettuali di Nietzsche<sup>4</sup> – ed è, allo stesso tempo, un invito a seguire il *movimento logico* implicato nei concetti: se il concetto è un 'sorvolo', è esso stesso un movimento che deve essere nominato e associato ad un personaggio concettuale.

Veniamo adesso alla monografia, la cui analisi sarà tema principale del presente intervento. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*: apparentemente uno scritto introduttivo, un'esposizione del pensiero di Deleuze – niente di più, ma anche niente di meno; allo stesso tempo,

<sup>1</sup> G. Majorino, *Gli alleati viaggiatori*, Mondadori, Milano 2001, p. 38.

<sup>2</sup> F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Paris 1994.

<sup>3</sup> F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003.

<sup>4</sup> Cfr. G. Deleuze, Spinoza. *Philosophie pratique*, Minuit, Paris 1981 (ed. it. Spinoza. Filosofia pratica, Guerini, Milano 1991, pp. 59-135); Id., Nietzsche, PUF, Paris 1965, pp. 143-148; G. Deleuze - F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980 (ed. it. Millepiani. Capitalismo e schizofrenia, Castelvecchi, Roma 2006, pp. 736-752).

è anche un attraversamento dell'opera di Deleuze, centrata sul *Lettimotiv* dell'evento. Per inquadrare il disegno complessivo di quest'opera, vorrei partire da due affermazioni.

*La prima* si trova verso la fine dell'*Introduzione*, e verte sul Deleuze commentatore di altri filosofi:

Ce qui revient à Deleuze et aux autres n'est guère discernable, et ne peut s'évaluer en termes d'authenticité ou d'influence. Distincte, en revanche, est la configuration nouvelle et anonyme qui s'affirme dans cette oeuvre indirecte libre, et qui ne peut porter que le nom de Deleuze<sup>5</sup>.

L'opera è un *discorso indiretto libero*, o un intreccio *quasi indiscernibile* di parole e di voci, un discorso in cui la riconoscibilità delle citazioni, dei commenti, delle eredità si assottiglia fino a confluire nella *diplofonia* di un discorso anonimo, che avvolge in un reciproco rimanendo almeno due personaggi concettuali<sup>6</sup>.

Tale discorso anonimo «ne peut porter que...»: *necessariamente* porta con sé, regge e porta in giro, porta sulle spalle, un *nome proprio*, il nome di colui che ha firmato il libro. Si pensi a certe affermazioni di Deleuze: l'io è un'abitudine – scrive in una pagina di *Millepiani* – e bisognerebbe non tanto «arrivare al punto in cui non si dice più 'io', ma al punto in cui non ha più alcuna importanza dire o non dire: 'io'». Interessante è, però, il seguito del passo: «Non siamo più noi stessi. Ognuno riconoscerà i suoi»; l'atto della lettura è un'operazione discriminante, che fa emergere *in modo distinto* quanto nel testo scritto compare *implicito*.

Resta, ovviamente, che il *nome proprio* non svolge la stessa funzione del pronome 'io', ma è il contrassegno di un evento *in fieri*: il personaggio concettuale, così come chi mette la firma su un libro di filosofia, deve essere al tempo stesso portatore di un *anonimato*, «non può che portare con sé» il proprio anonimato, in una sovraversione del soggetto che si esercita attraverso un nome coestensivo ad un testo o ad una concatenazione di testi: come è stato osservato da F. Car-

<sup>5</sup> F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, cit., p. 6.

<sup>6</sup> Cfr. G. Deleuze-F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991: «I personaggi concettuali sono gli 'eteronomi' del filosofo, mentre il nome del filosofo è il semplice pseudonimo dei suoi personaggi» (ed. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 53).

<sup>7</sup> G. Deleuze-F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, ed. it. cit., p. 34.

magnola, «l'individuo è [...] il portatore o il luogo in cui il pensiero si manifesta – e secondo Deleuze i 'nomi propri' dei soggetti sono il segno o il nome dell'evento (di filosofia, o di arte, o di scienza) presso cui hanno luogo»<sup>8</sup>.

La seconda affermazione compare nelle *Conclusioni*: «La philosophie de Deleuze est un *monopluralisme duel*». Il pluralismo non è la divisione dialettica dell'Uno nel Due: si tratta di un *pluralismo dato in uno*, ossia in una volta sola, ma pur sempre come *pluralismo* – di qui l'opzione, da parte di Deleuze, di impiegare la parola *multiple* come sostantivo e non come aggettivo<sup>9</sup>; il multiplo è un 'blocco', è un *pluralismo-uno* piuttosto che una 'uni-pluralità' che si dà, o meglio si articola, in modo plurale a partire da una preliminare unità, destinata questa sì, in un modo o nell'altro, a ricomporsi.

Sì, ma plurale come? Dobbiamo pensare ad un plurale che si produce almeno *due volte*, secondo, cioè, la duplice articolazione 'esteriorità', *dehors*, e 'implicazione': questa articolazione duale del plurale-uno è, secondo Zourabichvili, il *motore astratto* del pensiero di Deleuze.

Tra i meriti di questo libretto c'è quello di avere mostrato, quasi di sfuggita, almeno apparentemente, la prossimità e, al tempo stesso, la distanza di Deleuze da Heidegger attorno ad un campo problematico quale l'implicazione 'evento-pensiero': la questione dell'evento implica la questione relativa alla natura del pensare. Qui Zourabichvili ha visto bene: pensare equivale a subire l'incontro con un'esteriorità eventuale – è a partire da questo incontro, dall'evento di questo incontro, che il pensiero «gagne sa nécessité [...] la pensée relève d'une *logique du dehors*»<sup>11</sup>.

Certo, Heidegger non è tra gli autori particolarmente richiamati da Deleuze: esiste, però, uno degli scritti più irriventi che un filosofo abbia mai composto, in cui Heidegger viene presentato come un epigono di Jarry, ossia, più che come l'erede della fenomenologia, come

un erede della patafisica, in cui già sarebbero comparsi i temi dell'oblio dell'essere e del dispiegamento della tecnica<sup>12</sup>.

Ma proprio qui Deleuze, accanto all'intento parodistico, a un certo punto strizza l'occhio a Heidegger, anche se per forzarne il cammino di pensiero verso un'altra direzione. Nel momento in cui riespone e riepiloga la critica heideggeriana alla concezione dell'ente come 'semiplice-presenza', sussumendola nella patafisica, Deleuze scrive:

il fenomeno è l'orologio in quanto serie infinita di ellissi o la facciata in quanto serie infinita di trapezi: mondo fatto di singolarità rilevabili, o che si mostrano [...]. Il fenomeno, a questo titolo, non rimanda a una coscienza, ma a un essere, essere del fenomeno che consiste precisamente nel mostrarsi. Questo essere del fenomeno è l'*epifenomeno*, in-utile e in-conscio, oggetto della patafisica [...]. Senza dubbio l'essere o l'epifenomeno non è cosa diversa dal fenomeno, ma ne differisce assolutamente: è il mostrar-si del fenomeno<sup>13</sup>.

In altri termini: Deleuze traduce l'ente-segno di Heidegger – oltre che il fenomeno husserliano che si offre per adombramenti – in un'*immagine seriale* e, insomma, in una *immagine-movimento*. L'oggetto, la 'cosa del pensiero' si offre solo nel momento in cui si produce come immagine o segno del suo stesso evento<sup>14</sup>. E sul carattere segnico dell'oggetto deleuzeano molto ha insistito Zourabichvili, mostrando bene che si tratta di un segno nel senso nietzscheano del termine – o di un Nietzsche così come si 'implica' in Deleuze – : una cosa è segno di una forza che si esprime e si afferma; il pensiero opera attraverso

<sup>12</sup> G. Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, Paris 1969 (ed. it. «Un precursore misconosciuto di Heidegger, Alfred Jarry», in Id., *Critica e clinica*, Cortina, Milano 1996, pp. 121-124).

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>14</sup> Sul carattere segnico e, in ultima istanza simulacrale o fantasmatico della presenza, si veda, tra l'altro, G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969 (ed. it. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2005, in part. le pp. 223-246); a riprova della fecondità di tale approccio, anche in ambiente italiano, si vedano le considerazioni di C. Sini, *Il sapere dei segni. Filosofia e semiotica*, Jaca Book, Milano 2012, p. 59: «La presenza è per sua natura inoggettivabile: essa sfugge continuamente alla presa e trascorre come sfondo e sprofondo di ogni cosa o oggetto; è così che la presenza [...] partorisce il fantasma. La presenza viene ora incontro in figura di fantasma, cioè, in una parola, come figura: fenomeno della fantasia».

segnì perché, nel forgiare concetti, si afferma nella sua differenza su altre forze. Come afferma Zourabichvili,

Une 'chose' – phénomène de tout ordre, physique, biologique, humain – n'a pas de sens en soi, mais seulement en fonction d'une force qui s'en empare. Elle n'a donc pas d'intériorité ou d'essence: son statut est d'être un signe, de renvoyer à autre chose qu'elle-même – à la force qu'elle manifeste ou exprime [...] Une conception de l'objet philosophique se dégage. La pensée ne s'exerce pas à dégager le contenu explicite d'une chose, mais la traite comme un signe – le signe d'une force qui s'affirme, fait des choix, marque des préférences, affiche en d'autres termes une volonté<sup>15</sup>.

## §2.

Mi sembra che Deleuze abbia fatto particolarmente bene quello che Levinas attribuiva a Heidegger: con Heidegger, egli diceva, «si è risvegliata nella parola essere la sua 'verbalità', ciò che in esso è evento»<sup>16</sup>. Attorno, accanto alla sostanzialità dell'ente risuona la verbalità dell'essere, dell'essere inteso come 'risonanza' più che come 'orizzonte', quares, in un'eco dell'ente. Ora, lo specifico di Deleuze non è stato pensare l'evento come 'sproporzione' o come 'eccesso' di effetti irriducibili alla loro causa, né come 'perturbazione di un ordine' o come drastico e repentino mutamento di paradigma<sup>17</sup>, ma concepirlo nella *necessità* del suo *ritorno*.

Ancora, Deleuze si è fatto carico della riformulazione di un problema che, in certo modo, era già stato accennato da Bergson, ossia quello della definizione dell'intervallo tra due stati di un divenire<sup>18</sup>. Quando pensiamo ad un evento, in genere, pensiamo ad un corpo che *prima* occupava la posizione S e *adesso* occupa la posizione S<sub>1</sub>; oppure pensiamo alla lancetta di un orologio che *prima* era posizio-

<sup>15</sup> F. Zourabichvili, Deleuze. *Une philosophie de l'événement*, cit., pp. 30-31.

<sup>16</sup> Ph. Nemo, *Ética e infinito*, Città Nuova, Roma 1984, p. 58.

<sup>17</sup> Sono, in modo sommario, le tesi estrapolabili da A. Badiou e, più recentemente, da S. Žižek: cfr. A. Badiou, *L'Être et l'événement*, Seuil, Paris 1988 (ed. it. *L'essere e l'evento*, Il melangolo, Genova 1995), Id., *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris 1989 (ed. it. *Manifesto per la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1991) e S. Žižek, *Event*, Penguin, London 2014 (ed. it. *Evento*, UTET, Torino 2014).

<sup>18</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, cap. 2 (ed. it. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002).

nata sul numero 1 e *adesso* sul numero 2; oppure, ancora, pensiamo ad Alice, personaggio della fantasia di L. Carroll, che *in un momento* è alta m. 1,20 e *in un altro* è alta m. 1,30 o di più... Ma *in mezzo* che cosa c'è? Cosa succede in mezzo, nell'intervallo tra due stati di cose? Ecco il problema vero: la differenza ed il legame tra il *fatto compiuto* e il *fatto nel suo compiersi*. Perché *ciò che sta in mezzo* – o meglio: che *non sta affatto*, perché non è né A né B, eppure c'entra con entrambi, 'insiste' in essi<sup>19</sup>, occupa una posizione mediana, ossia né prima né seconda, senza tuttavia starvi, perché è un passaggio, un *transito* – *decide tutto*. Dobbiamo inseguire ciò che sta in mezzo, questo «entre-deux-milieux»<sup>20</sup>, come dice Zourabichvili, perché questo 'tra' è l'evento stesso della visibilità dei segni-cose – nonché dello stesso soggetto del vedere:

Nos contemplations sont entre deux milieux, là où quelque chose devient sensible. Nous naissons, ne consistons ou ne devenons sensibles qu'au milieu. Origines et destinations ne sont que des effets illusoires de la représentation, lorsque l'affect est retombé. L'événement est toujours au milieu, et nous n'apparaissions comme des choses que dans sa retombée<sup>21</sup>.

Si pensi alle metamorfosi di Alice con cui si apre *Logica del senso*, alla bambina che, all'improvviso, non smette di crescere, rimpicciolire, crescere nuovamente, ecc.; e si consideri il corrispondente enunciato «Alice cresce»: qui avremmo un soggetto a cui viene attribuito un evento. Tuttavia, dire che «Alice cresce» equivale ad affermare che essa diventa più grande di quanto non fosse e a riferire simultaneamente questo evento – la crescita – a una stessa Alice più piccola: Alice, rispetto all'evento del crescere, si trova a essere a un tempo più grande e più piccola. Non essendovi né 'grandezza' né 'piccolezza' in sé, il significato di questi concetti emerge solo dalla loro relazione, ma, proprio per questo, l'«essere più grande» è una proprietà relazionale che non appartiene né a uno dei due termini (Alice che, appunto, non è 'piccola' o 'grande in sé'), né a tutti e due presi insieme (i quali allora

<sup>19</sup> G. Deleuze, con riferimento alla dottrina stoica degli 'incorporei', così si esprime circa gli eventi, nella loro differenza rispetto agli stati di cose: «non si può dire che essi esistano, ma piuttosto che essi sussistano o insistano» (Id., *Logica del senso*, tr. it. cit., p. 12).

<sup>20</sup> F. Zourabichvili, Deleuze. *Une philosophie de l'événement*, cit., p. 105.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

sarebbero entrambi piccoli rispetto a un terzo): essa è, per così dire, posta 'nel mezzo'.

Tuttavia, 'in mezzo' non c'è niente, non c'è nessuno stato di cose, piuttosto, un 'potentiale' che si «confond avec sa dissipation»<sup>22</sup>. Il tempo dell'evento, dice Zourabichvili, è un *tempo morto*, un tempo in cui nulla *se passe*, se non quello stesso *se passer* che non si è mai compiuto così come, del resto, non ha mai cominciato ad accadere – 'uno' *assolutum* che si dà sempre e solo nel suo *ritornare*:

L'événement a-t-il lieu dans un temps sans durée, temps paradoxalement vide où il ne se passe rien. L'événement est statique, bien que pur changement, et n'est perceptible qu'après coup – ou durant l'effectuation si celle-ci est longue – dans une attente interminable où le pas-encore et le déjà ne se détachent jamais l'un de l'autre. L'événement en tant que tel ne cesse d'advenir, il est impossible qu'il finisse. Arriver (*eventire*) est ce qui ne cesse jamais, malgré son instantanéité<sup>23</sup>.

Questa casella vuota, questo punto che Deleuze ha definito 'paradosale'<sup>24</sup>, è la dimensione in cui Alice si trova a diversi livelli di statura, ma è anche, contemporaneamente, il punto in cui questi sono *stipiti* di divergere e disporsi in una diramazione che *noi, poi*, solo a conti fatti, ordineremo secondo una scansione cronologica:

Tout se passe comme si l'événement se jouait sur deux modes temporels à la fois le présent de son *effectuation* dans un état de choses, ou de son incarnation dans un 'mélange de corps', mais aussi une éternité paradoxale où quelque chose d'*ineffectuable*, d'*incorporel*, déborde et survit à l'effectuation. La thèse constante de Deleuze est celle-ci: l'événement ne se réduit pas à son effectuation. Certes, l'événement ne pourrait jamais s'effectuer s'il ne disposait de la continuité d'un présent homogène; mais quand l'effectuation est finie, on remarque qu'on est dans un autre présent qui succède au précédent. L'événement est ainsi escamoté<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> F. Zourabichvili, «Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)», in E. Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, Paris 1998, p. 344.

<sup>23</sup> F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, cit., p. 92.

<sup>24</sup> Cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, «Ottava serie. Sulla struttura», ed. it. cit., pp. 51-52.

<sup>25</sup> F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, cit., p. 92.

Allora, l'evento di Deleuze è altra cosa rispetto all'evento heideggeriano. Non c'è evento del disvelamento dell'ente, né possibilità della sua chiusura nella rappresentazione; l'evento è, piuttosto, il punto-zero dell'attualizzazione divergente di *tutti* i virtuali – una sorta di spinozismo tagliato con la filosofia di Leibniz; come scrive Zourabichvili,

L'événement se définit par la coexistence instantanée de deux dimensions hétérogènes dans un temps vide où futur et passé ne cessent de coïncider, voire d'empêcher l'un sur l'autre, distincts mais indiscernables<sup>26</sup>.

Ne segue che la filosofia non si pone più come ascolto della parola dell'essere, ma come *affezione* da parte di ciò che *arriva* – viene e accade – che si esercita come problematizzazione e creazione di concetti in seno ai problemi: «poser un problème revient à objectiver d'une manière paradoxale un pur rapport au dehors»<sup>27</sup>.

Eppure, in Deleuze e Heidegger due cose tanto diverse *si dicono allo stesso modo*: in fondo, si tratta pur sempre di evento. Il fatto che due problemi diversi si dicano con una sola parola non è semplicemente frutto di una convenzione linguistica: l'evento non può che darsi in modo molteplice e differente – dobbiamo pensare che in Deleuze e in Heidegger l'evento *non accada allo stesso modo*<sup>28</sup>.

Il fatto che ciò che sta in mezzo sia al tempo stesso quel *dehors* che arriva accidentalmente e che costringe a pensare è singolare e assai qualificante del 'punto di vista' di Zourabichvili su Deleuze: l'immenezza è il 'da-pensare' della contemporaneità.

### §3.

Mettiamo a confronto, anche in maniera sommaria, i due paradigmi ontologici che stanno alla base di quanto fin qui detto e che rispondono ai nomi di Leibniz e Spinoza.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>28</sup> Così come diverse concezioni dell'origine o dell' 'inizio' implicano un differente modo di dare avvio al proprio pensare – immagine dell'inizio che coincide con l'inizio stesso. G. Deleuze - F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, ed. it. cit., p. 5: «Descartes, Hegel, Feuerbach non solo non iniziano dallo stesso concetto, ma non hanno neanche lo stesso concetto di inizio».

Leibniz: in Dio coesistono tutti i mondi possibili, tutti gli eventi possibili riferibili ad un soggetto; non essendo tutti ugualmente compostibili, alcuni si realizzano, mentre altri restano, per così dire, confinati nella dimensione del possibile ineffettuale. Secondo Spinoza, al contrario, Dio è *potenza attuosa*: i possibili sono *già sempre* tutti quanti in atto; in altri termini, non esistono in quanto possibili (non c'è essere in potenza che aspetti di passare all'esistenza in atto) perché la macchina produttiva di Dio ha già sempre prodotto tutto quanto.

Se mettiamo insieme i due modelli, ecco che i possibili, compostibili o meno, sono già sempre essenti, si tratta di capire come; siccome alcuni sono impossibili, siccome, dice Zourabichvili, «deux dimensions ne peuvent en effet s'actualiser en même temps "dans" un même sujet»<sup>29</sup>, sarà piuttosto *questo stesso soggetto ad essere trasportato da una dimensione all'altra*: allo stesso modo, per esempio, «une vie, pour Deleuze, est une condensation ou une complication d'époques en un seul et même Événement [...] ontologiquement un, formellement multiple»<sup>30</sup>.

La nozione di 'virtuale' consente a Deleuze di affrontare questo problema: il modo di essere dei possibili in quanto, a modo loro, essenti, è la *virtualità*; l'essere in atto dei virtuali consiste nella loro disposizione in serie divergenti; il pensare diventa *mappatura* e misurazione di una divergenza e di una distanza: in un certo senso, attualizza dei virtuali di pensiero nel momento stesso in cui si esercita come forza discriminativa<sup>31</sup>.

Se ripensiamo a questa duplice ripresa da parte di Deleuze – Spinoza e Leibniz – abbiamo dei problemi su cui riflettere. Leibniz, o meglio: la congiunzione Leibniz-e-il barocco, apparirà (peraltro in compagnia del 'cartografo' Foucault) come il filosofo della *piega* – colui che non può ricondurre l'ente individuale ad unità<sup>32</sup>, mentre Spinoza appare,

<sup>29</sup> F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, cit., p. 80.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>31</sup> Detto di passaggio, questo tema del virtuale può sembrare un po' astratto ed "accademico", ma non escludo, anche se non è possibile approfondire qui la questione, che il tentativo di Giorgio Agamben di elaborare una ontologia modale, e di mostrarne le incidenze politiche – segnatamente attorno ai concetti di inoperosità e potere costituente – non sia una risposta ad un problema analogo: cfr. G. Agamben, *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 273-289 e *Id., L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 192-227.

<sup>32</sup> G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris 1988 (ed. it.: *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 1990, p. 9); «L'unità di materia, il più piccolo elemento del labirinto, è la piega, non il punto che non è mai una parte, ma una semplice estremità della linea».

già dal 1968, come il filosofo dell'*espressione*<sup>33</sup>. Ebbene, Deleuze non poteva non sapere che, allorché stava redigendo la sua tesi complementare di dottorato su *Spinoza e il problema dell'espressione*, Althusser aveva appena finito (1964-65), nei suoi corsi all'Ecole Normale di Parigi, di denunciare il concetto di 'totalità espressiva' proprio contro Leibniz – e contro Hegel di cui Leibniz sarebbe stato quasi un precursore<sup>34</sup> – per elaborare l'idea di un «tutto senza chiusura» – la cui paternità veniva attribuita proprio a Spinoza<sup>35</sup>. È come se, in qualche modo, l'espressione, in Althusser, fosse un caso particolare della sussunzione della specie sotto il genere.

Ora Deleuze, senza negare le differenze tra Leibniz e Spinoza quanto all'approccio a questo tema, ha rintracciato nella sua emergenza un «nuovo materialismo», una riscoperta della natura e una filosofia dell'immanenza. La filosofia dell'espressione, nata in un contesto creazionistico-emanatistico, si è poi rivoltata contro questo paradigma e ha seguito una storia «un peu cachée, un peu maudite»<sup>36</sup>. Se concepiamo la filosofia di Deleuze come l'incontro, o la congiunzione, Leibniz - Spinoza, ne ricaviamo che il concetto di 'espressione' non è sovrapponibile senza residui a quello di 'totalità': c'è un 'buon uso' del concetto di espressione che va in direzione opposta, se non antagonistica; prosimità e incontro non implicano somiglianza o affinità o complicità, se vogliamo, non c'è autentica prossimità che non sia distanza e divergenza. Il fatto che l'infinita potenza della sostanza si esprima senza residui nell'infinità degli attributi – e soprattutto dei modi – sta a indicare una proliferazione infinita che non si raccoglie in totalità: la potenza della sostanza è la sua stessa dispersione.

Pensare significa, allora, tracciare differenze in un campo di prosimità e co-implicazione, disegnare mappe in zone di indiscernibilità; in altri termini, pensare significa intendere/disegnare il concetto come un *continuum* di dissonanze. Ecco l'*evento*, l'evento come incontro Leibniz-Spinoza:

<sup>33</sup> G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1968.

<sup>34</sup> L. Althusser et alii, *Lire le Capital*, Puf, Paris 1996 (ed. it. *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006, pp. 183 sgg.).

<sup>35</sup> L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, Hachette, Paris 1974, ripubblicato in *Id., Solitude de Machiavel*, Puf, Paris 1998 (ed. it. *Elementi di autocritica*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 35).

<sup>36</sup> G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, cit., p. 299.

Une rencontre est constituée de deux expériences distinctes, qui ne peuvent être mises en commun mais s'impliquent mutuellement, se présupposent réciproquement. Je suis objectivement en rapport avec l'autre, ayant objectivement capté quelque chose de lui (et lui de moi); il y a donc un devenir commun aux deux, unissant indiscutablement des vécus divergents. Ce qu'éprouve l'un est inséparable du rapport avec l'autre, mais ne se confond nullement avec ce qu'il éprouve; les affects, de part et d'autre différents, ne se produisent pas l'un sans l'autre<sup>37</sup>.

#### §4.

Ora, se Althusser è 'polemico', Deleuze non è 'irenico', come Zourabichvili sottolinea a più riprese. Scrive Zourabichvili: «Un point de vue ne s'approprie comme ce qu'il est – pure différence – que dans sa différence avec d'autres points de vue»<sup>38</sup>; e questo perché

Chacun des deux points de vue devient sensible dans sa différence avec l'autre, mais aussi du même coup en passant dans l'autre, puisque la coexistence des points de vue est un enveloppement mutuel (la différence comme rapport positif)<sup>39</sup>.

L'evento del pensiero è lo scontro accidentale con un'esteriorità che costringe, lo si voglia o meno, a pensare. Pensare significa affermare un punto di vista nella sua differenza rispetto ad altri, significa tracciare una gerarchia, dare voce a delle istanze. In altri termini, significa affrontare la violenza e misurarsi col nemico: «Violence et nouveauté – scrive Zourabichvili – signalent la contingence et l'extériorité d'une rencontre qui donne lieu à un acte authentique de problématisation, à une création de pensée»<sup>40</sup>. La violenza è la *certiera* tra la *contingenza* dell'incontro e la *necessità* del pensare; è nella violenza, in virtù di essa, che il problema può diventare creazione di pensiero.

Ma, e qui abbiamo una svolta nell'argomentare di Zourabichvili, il nesso pensiero-violenza, la filosofia dell'evento, confluisce in una

<sup>37</sup> F. Zourabichvili, «Qu'est-ce qu'un devenir pour Gilles Deleuze?», Conférence prononcée à Hortic (Lyon) le 27 mars 1997, Hortic Editions, p. 4.

<sup>38</sup> F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, cit., p. 106.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 32-33.

teoria dell'individuazione. Pensare è un duplice processo che consiste nella captazione di una forza nella sua distanza rispetto ad altre forze e nell'attivazione di una *funzione-soggetto*, nel senso di una linea di correlazione di punti di vista. Stare nell'evento, lasciare essere l'evento – ancora una prossimità e una distanza rispetto a Heidegger – coincide con un processo di individuazione intesa come de-nucleazione dell'identità del soggetto inteso come 'io'. Il soggetto, adesso, è nel luogo dell'evento, nel transito da una prospettiva all'altra – è una *baecettas*, ma 'impercettibile' (che non vuol dire 'invisibile' o anche solo nascosta).

Il filosofo si individua, a sua volta, nel forgiare concetti, nel duplice senso di ricognizione di una co-implicazione e di esplicazione per serie divergenti, antagonistiche, stratificate, di quanto è co-implicato. Il tutto in una pratica etica della scrittura il cui motore astratto sarà il discorso indiretto libero, che non è più

un mixte empirique de direct et d'indirect qui supposerait des sujets préconstitués, mais [...] une énonciation originellement plurielle où se 'compliquent' des voix distinctes quoique indiscernables, une énonciation impersonnelle qui préside à la différenciation des sujets<sup>41</sup>.

Siamo, evidentemente, fuori e oltre ogni soggettivismo: il discorso indiretto libero è il movimento discorsivo del concetto; ogni concetto 'esplode' (bergsonianamente) a partire da una prossimità o indiscernibilità con il proprio avversario – il che vuol dire che l'univocità coincide con l'impurità in quello che Zourabichvili ha definito, possiamo adesso chiarirlo, come un 'monopluralismo duale' – è questa movenza, adesso, a definire l'essenza del pensare in quanto questa si attualizza in un'opera indiretta libera.

Pensare Deleuze secondo Deleuze non comporta, quindi un'identificazione simpatetica con un autore, né un'applicazione all'autore stesso del suo proprio apparato concettuale, ma equivale ad accogliere l'invito a seguire un movimento che può essere logico solo in quanto già sempre ontologico. Così ha fatto François Zourabichvili, che ha attraversato Deleuze seguendo l'*evento* del suo pensiero a partire, per l'appunto, dal concetto di evento. Ma se questo si produce come frammezzo o tempo morto tra più stati di cose, pensare *nell'evento* di un pensiero significa stare al centro di un discorso indiretto libero arti-

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 126.

colato secondo un'*univocità polifonica*, sorvolarne le ramificazioni e le disgiunzioni. La scrittura filosofica si configura, pertanto, come un esercizio tutt'altro che irenico, che si assume la responsabilità di demarcare e porre delle linee di confine tra concetti prossimi e apparentemente indiscernibili: come *opera indiretta libera* in cui il movimento discorsivo del concetto si attualizza in un'esplosione di serie divergenti, costruendo linee di amicizia e inimicizia. Come ha scritto Deleuze:

è proprio del concetto rendere le componenti *al suo interno* inseparabili, distinte, eterogenee e tuttavia inscindibili: questo è lo statuto delle componenti, ciò che definisce la *consistenza* dei concetti, la sua endo-consistenza<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> G. Deleuze - F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, tr. it. cit., pp. 9-10.