

PIEGHE, INVAGINAZIONI, ADDUGLIATURE. DELEUZE INTERPRETE DI FOUCAULT
(Commento a G. Deleuze, *La soggettivazione. Corso su Michel Foucault (1985-1986)/3*, Ombre Corte, Verona, 2020)

di
Giorgio Astone

1. Introduzione – Fra parentesi quadre

Con il titolo *La soggettivazione* viene tradotta in italiano anche l'ultima sezione del corso universitario tenuto da Gilles Deleuze a Paris VIII nell'anno accademico 1985-1986, preceduto dai due volumi *Il sapere* (Deleuze 2014) e *Il potere* (Deleuze 2018), contenente la trascrizione delle ultime cinque lezioni del filosofo francese, svoltesi fra Aprile e Maggio del 1986. Le argomentazioni di Deleuze si confrontano, in questa occasione, con il secondo volume della serie *Histoire de la sexualité* di Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*¹, dato alle stampe nel 1984, lo stesso anno della pubblicazione di *Le souci de soi* e della scomparsa del pensatore della biopolitica.

Il formato della trascrizione delle lezioni si connatura di un valore aggiunto: lasciare una traccia di un dialogo fra Deleuze, Guattari e gli studenti presenti in aula proprio nel momento in cui la domanda filosofica fondamentale che li tiene legati riguarda la singolarità vivente umana, il suo formarsi e il ricavarci uno spazio/tempo fra la stratificazione delle forme del sapere e i rapporti di forza del potere. La nozione di *piega*, a cui queste lezioni sono dedicate, sembra accordarsi a un metodo d'insegnamento decisamente non frontale: ciò si evince dagli interventi degli studenti, nei quali traspare il desiderio di prendere parte ai ragionamenti deleuziani – che porterà il professore a aggiungere delle lezioni supplementari alla fine del corso (riportate come 'Annessi') –, così come nei motti di spirito e nelle risate, nello sbattere il gessetto sulla lavagna e nel continuo gesticolare che accompagna il discorso filosofico.

Tutte queste *eccedenze* vengono riportate fra parentesi quadre, trascinando fino ai nostri giorni la testimonianza di una presenza viva di corpi e un approcciarsi alla disciplina filosofica partecipato e appassionato. Uno studente, di cui non conosceremo mai l'identità, interviene più volte accostando le speculazioni filosofiche agli sviluppi più recenti della composizione musicale: ciò porterà, in uno degli 'Annessi', all'ascolto condiviso dell'opera di Pierre Boulez *Pli selon pli*; un altro scriverà al professore francese in privato, esponendogli come la concezione della soggettività in Foucault gli paia oltremodo *angosciante* e *soffocante*: Deleuze deciderà di leggere diversi estratti di quella lunga lettera, anch'essa destinata all'anonimato. Queste contaminazioni impreviste, così come i numerosi interventi riportati come *[Inudibile]* a cui il filosofo risponde, rendono *La soggettivazione* un'opera che sfugge a una mera esposizione di tesi su Foucault: proprio nel momento in cui l'esigenza più profonda, per Foucault così come per Deleuze, sembra coincidere con un'indagine sulla soggettività *libera* che *deve* necessariamente emergere da quadri ontologici, sociali e politici, le continue deviazioni dal percorso d'indagine, i commenti imprevisti e l'attiva ricerca di un coinvolgimento orizzontale dotano lo stesso corso/seminario di una casistica assimilabile alle *interferenze nella riproduzione del sapere*.

Determinare quanto attribuire a Foucault e quanto a Deleuze, all'interno di un intreccio siffatto, risulterà un'impresa particolarmente ardua. Ciò si spiega a partire dal desiderio di Deleuze di insegnare a pensare *come* Foucault più che ripercorrere pedissequamente i risultati della sua ricerca, a entrare nel

¹ V. Foucault 2015.

‘sistema-Foucault’. In questa prospettiva andranno intese le domande, dal professore agli studenti, in cui Deleuze chiede a chi ha di fronte se i problemi di Foucault vengano *sentiti* allo stesso modo da chi desidera interpretarlo. In molteplici luoghi in cui Deleuze devia rispetto alla prassi della lezione accademica, affermando che chi non *sentirà* nulla dentro di sé rispetto a determinate problematiche non avrà modo di comprendere e, di conseguenza, dovrà appoggiarsi ad altre vie di soggettivazione, *piegarsi altrimenti*. In questo scritto, nonostante un simile monito esistenziale ed emotivo, proveremo a individuare alcuni snodi concettuali fondamentali nei temi della *piega del fuori* (2), della *soggettivazione greca* (3) e della *velocità del pensiero* (4), ai quali si aggiungerà, in conclusione, una breve ricostruzione delle posizioni di Deleuze e Guattari in merito ai moti del ’68 disseminate durante il corso (5).

2. La ‘piega-del-Fuori’

Ricavare una teoria della soggettività dal pensiero di Foucault implica, a giudizio di Deleuze, scontrarsi con una difficoltà, riconosciuta dallo stesso Foucault in *La volonté de savoir*² (1976) e strutturante l’intero progetto della *Histoire de la sexualité*: in che modo, in un metodo filosofico che delinea delle *ontologie storiche*, possiamo rendere conto di ‘movimenti’ delle singolarità umane che non dipendono strettamente dal sapere e dal potere? Esiste una qualche forma di libertà che ci permetterebbe di fugare l’ipotesi di un determinismo assolutizzante rispetto all’azione dei dispositivi del biopotere, impegnati nella costruzione politica e sociale della *vivibilità*? In questo senso, già a partire dalla prima lezione, Deleuze rievoca le tesi fondamentali di *Il sapere* e *Il potere*, al fine di spiegare ai suoi studenti perché Foucault avvertisse la ricerca di spazialità e temporalità libere dalla concertazione di un ‘esterno’ e di un ‘fuori’ come un’esigenza impellente.

Il ‘sapere’, difatti, si era rivelato come la dimensione dell’esteriorità *par excellence*, composta da ‘forme’ che Foucault aveva trattato in quanto entità estranee a semplificazioni riconducibili a paradigmi meramente comunicativi e semiotici. Deleuze, a tal riguardo, aveva già adoperato, commentando *L’archéologie du savoir* (1971), la categoria di «dispersione» per riferirsi alla circolazione di singole forme di sapere e quella di «disgiunzione»³ per significare un processo di scorporamento interno al ‘Tutto-del-sapere’ che fa entrare le sue forme in *rapporti di esteriorità*. Da questo punto di vista il linguaggio, spesso connesso dalla tradizione filosofica occidentale a un principio di interiorizzazione del soggetto parlante, si componeva nella stessa opera di forme di esteriorità assolutamente indipendenti dalle volizioni soggettive mediante l’articolazione di una teoria degli enunciati⁴.

Ciò che appare chiaro a Deleuze è che se il sapere è la dimensione dell’esteriorità, non è possibile trovare una via di fuga dalla determinazione esteriore in una contrapposta ‘interiorità’ rimanendo sul piano delle forme del sapere. Per quanto concerne il potere, inoltre, non soltanto l’*interno*, ad esempio l’*interno* di una ‘coscienza’ umana, si rivela come *colonizzabile*, come dimostra la ricerca di Foucault sul potere pastorale: ciò che *passo* lo posso rispetto a dei ‘rapporti di forza’ sussistenti al di *fuori* di me, in base alla griglia delle relazioni sussistenti nel ‘fuori’ stabilite dall’ontologia (storica) del potere. La differenza specifica fra sapere e potere nella filosofia di Foucault si dà proprio, in una considerazione terminologica, attribuendo alle forme del sapere un’*esteriorità* e ai rapporti di forza del potere un *fuori*; questo ‘fuori’, d’altro canto, si distingue dall’esteriorità a causa della incalcolabilità e dell’amorficità date dal sommarsi e dall’intrecciarsi delle forze in campo, che fanno del ‘potere’ ciò che si potrebbe definire – questa volta in termini non storici, ma concettuali – «l’elemento informale delle forze»⁵.

² V. M. FOUCAULT 2013.

³ Cfr. G. DELEUZE 2020, pp. 17-18.

⁴ Cfr. *Ivi*, p. 18.

⁵ «[C]osì come l’esteriorità si determina e si presenta come l’elemento delle forme, il fuori si presenta come l’elemento delle forze. Perché il fuori qualificherà in primo luogo il rapporto della forza con la forza? Il fuori è l’elemento non formale, l’elemento informale delle forze. Il fuori non ha forma. Così che ogni forza è in rapporto con altre forze, che sono sempre per natura forze che provengono dal fuori. Il fuori è il rapporto tra le forze»; *Ivi*, p. 20.

Per rendere conto della vita delle forme del sapere non necessitiamo dell'interpolazione e dell'interiorizzazione della soggettività umana; il 'fuori' del potere, d'altra parte, è ancora un 'fuori relativo' che, pur distinguendosi dall'esterno per la sua informalità, si *individua*, attualizzandosi in dei *punti* in relazione fra loro. Il progetto di una *Histoire de la sexualité* risponde, per Deleuze, alla necessità di ricavare una zona che tenga conto del lavoro della soggettività umana che non si sovrapponga alla circolazione degli enunciati e al rapportarsi di forze fra loro: Foucault cerca un 'fuori' che non sia più solamente relativo o dipendente da ciò che già sussiste, un 'Fuori assoluto' che permetta l'emergere di una differenza rispetto al funzionamento del sapere e del potere. Delineare in che cosa possa consistere tale 'Fuori assoluto' porta Deleuze a riferirsi ad alcune opere del filosofo e critico letterario Maurice Blanchot, sottolineando come la reciproca influenza di Foucault su Blanchot e di Blanchot su Foucault⁶ venga spesso trascurata dai loro rispettivi interpreti. Ben prima di *L'usage des plaisirs*, nel commento di Blanchot a *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) all'interno di *L'Entretien infini*⁷ (1969) viene rimarcato come Foucault non possa essere definito un «pensatore dell'internamento»⁸ in una duplice accezione: da un lato Foucault intende tracciare una linea di continuità fra l'isolamento del lebbroso, l'eccezionalità del folle e l'internamento nelle strutture manicomiali del malato di mente ma, dall'altro, isolamento, eccezione ed esilio non fanno altro che rispondere all'esigenza dell'esteriorità (sapere) e del fuori-relativo (potere) in un piano orizzontale *auto-regolante-si* e immanente, al punto tale da poter sostenere che «[c]iò che è rinchiuso è il fuori»⁹.

Come intendere correttamente l'incisiva formula di Blanchot? Nella prima lezione del corso Deleuze cerca di rendere conto di un'operazione particolarmente complessa, consistente nel (rin)chiuder-*si* del fuori: *non vi alcuna interiorità* ma, nonostante ciò, una parte del fuori tende verso un *dentro* e si dirama un movimento che coincide con l'intenzione di *scavare* un interno. Questo tipo di descrizione, che porterà alla concettualizzazione del processo di soggettivazione nelle ultime opere di Foucault, emerge già in *L'espace littéraire*¹⁰ (1955) di Blanchot in un altro perimetro d'indagine, nel quale un *Fuori* strutturalmente diverso – che influenzerà profondamente Foucault molti anni dopo – fa la sua comparsa. Pur respingendo qualsiasi principio di trascendenza e trascendentalizzazione, Blanchot discute nella stessa opera di un Fuori assoluto, non *mediato* da forze, con il quale la soggettività avverte d'intrattenere una relazione im-mediata. Una relazione *sui generis*, d'altronde, lega l'umano al Fuori, un 'non-rapporto' che porta Blanchot a usare la terminologia dell'*impossibile*: «Questo fuori che è sia rapporto sia non-rapporto, che è sia assoluto che relativo, è ciò che Blanchot chiamerà l'*impossibile*. [...] La presenza come fuori è in effetti la presenza immediata, poiché è il rapporto con il fuori come assoluto, a differenza del rapporto mediato dalle forze»¹¹.

Questo Fuori assoluto, con il quale l'umanità è *e* non è in rapporto – o, in altri termini, con il quale intrattiene una *relazione impossibile* – è la morte. La proiezione della morte, fondamentale per il concepimento della soggettivazione in Blanchot, viene affrontata non tanto come fine di una esistenza individuale – vi sarebbe ancora, in tal caso, l'Altro a prenderne nota –, bensì come un 'si muore' impersonale che è sottinteso alla vita umana, interminabile perché privo di storia e paragonabile, da un punto di vista temporale, a un 'tempo-senza-presente' o all'*abisso del presente*: «La morte dell'*io muoio* è la morte come un momento indivisibile, è la morte che può accadermi, che mi accadrà. È in un certo senso la morte personale. La morte del *si muore* è la morte coestensiva alla vita, una morte che è sempre iniziata e che non finisce mai [...]. È il non-rapporto con la morte. *Non il termine, ma l'interminabile*. La morte interminabile, *non la morte propria, ma la morte qualunque, è l'abisso del presente, il tempo senza presente con*

⁶ Il confronto con l'opera di Blanchot conduce Foucault alla scrittura di un saggio intitolato *La pensée du dehors*, pubblicato nel 1966 per la prima volta nel numero 229 della rivista *Critique*. V. M. FOUCAULT 2015b.

⁷ V. M. BLANCHOT 2015. L'ultimo adattamento in lingua italiana di questa opera di Blanchot opta per sostituire, nel titolo, *intrattenimento con conversazione*: questa scelta può rischiare, d'altronde, di perdere il senso filosofico dell'*in-trattenere* e dell'*in-trattener-si* che Deleuze ha in mente, soprattutto in rapporto alla polarità interno/esterno.

⁸ G. DELEUZE 2020, p. 19.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ V. M. BLANCHOT 1967.

¹¹ G. DELEUZE 2020, p. 22.

*cui non ho rapporto*¹². L'equazione che Deleuze prova a svolgere nella sua prima lezione mette insieme il volgersi verso la soggettività di Foucault, la tematizzazione di un Fuori assoluto in quanto non-rapporto con la morte nelle opere fondamentali di Blanchot e, infine, la produzione heideggeriana attorno alla mortalità. La morte, in una simile ricostruzione, vale come *fil rouge* per i tre pensatori poiché tratteggia quella che viene definita una *linea-del-Fuori*: è proprio la modalità destinale del morire che conduce verso qualcosa che sfugge all'esteriorità del sapere e ai rapporti di forza del potere. L'estraneità del non-rapporto con la morte rispetto al sapere, da questo punto di vista, è espressa alla perfezione in un'altra espressione di Blanchot, il *lontano assoluto*: «[Q]uesto fuori può essere presentato come più lontano di qualunque forma di esteriorità. [...] Questo fuori è il lontano, il lontano assoluto. [...] Ripeto: molto più lontano di ogni forma di esteriorità o di ogni mondo esterno significa che è qualcosa che non sarà raggiunto come risultato di un viaggio. Per quanti mari attraversiate, è un lontano che si muoverà mentre avanzate. Il fuori è più lontano di ogni mondo esterno»¹³.

La temporalità abissale, pensabile solamente mediante la forma paradossale del 'Tempo-senza-presente', è anche spazialmente ineffabile nella dimensione dello scibile e per essa non valgono le categorie orientative del 'vicino' e del 'lontano'. Anche per il 'lontano assoluto', perciò, potremmo adoperare la formula alternativa del Lontano, alla stregua del Fuori della linea-del-Fuori: Lontano e Fuori in relazione alla morte divengono termini di assolutezza perché dotati di una certa incatturabilità teoretica, facendo della 'linea-del-Fuori/Lontano/Morte' qualcosa di profondamente *dis*-orientante rispetto agli *assi* del sapere e del potere. Nel non-rapportarsi alla morte l'essere umano è un «essere del lontano»¹⁴: ma l'assolutezza della linea-del-Fuori è tale, precisa Deleuze, perché l'assolutamente lontano e l'assolutamente vicino – in quanto non classicamente spaziali e profondamente eterogenei rispetto all'orientamento dello scibile – possono sovrapporsi, facendo del morire qualcosa che può prenderci da tergo o sprofondarci in uno spazio/tempo irraggiungibile. È necessario che gli studenti non trascurino la distinzione fondamentale fra morte individuale e Morte in quanto linea-del-Fuori, punto su cui Deleuze torna più volte nel corso della prima lezione¹⁵, offrendo come esempio il tema del suicidio in Blanchot. Nel suicidio la soggettività umana proverà a far coincidere l'affermazione dell'*io muoio* con il movimento inimmaginabile della linea-del-Fuori, chiamato altrimenti come il *si muore*: «Blanchot spiega come per lui il suicidio sia il vano tentativo di far coincidere la doppia morte, la morte dell'*io* e la morte del *si*, dell'*io muoio* e del *si muore*. Vale a dire, di trasformare la morte che non cessa e non finisce, la

¹² *Ivi*, pp. 25-26.

¹³ *Ivi*, p. 50.

¹⁴ «Ma proprio perché il fuori è più lontano di ogni mondo esterno, è più vicino di ogni mondo interno. È questa sorta di identità – ma possiamo parlare di identità? – tra il più lontano e il più vicino. Se il lontano è assoluto, se è assolutamente lontano, è anche l'infinitamente vicino. E tanto più vicino perché è lontano. È la linea del fuori. La linea del fuori è questa condizione del fuori più lontano di ogni mondo esterno e, quindi, più vicino di ogni mondo interno. Posso dunque dire che la linea del fuori mi attraversa, *io sono l'essere del lontano*. E quell'essere del lontano è senza dubbio il mio essere vicino»; *Ivi*, p. 51, corsivi miei.

¹⁵ La dimensione del 'si' viene ulteriormente esplicitata da Deleuze, nel tentativo di chiarire la distinzione fra morte per la singolarità vivente e Morte assoluta che accompagna la linea della vita come un rumore di fondo, traendo riferimenti dalla tradizione psicoanalitica. Si dimostrano rilevanti, da questo punto di vista, da un lato il volume dei filosofi 'lacaniani' Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis *Fantasme originarie, fantasmes des origines, origine du fantasme* (1964), dal quale Deleuze riporta passaggi relativi all'uso del 'si' e dell'articolo determinativo 'un' nel linguaggio infantile (Cfr. *Ivi*, p. 29); dall'altro la biografia di Carl Gustav Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken* (1961), e, più in particolare, un aneddoto che vede protagonisti Freud e Jung in relazione alla difficoltà di afferrare una concezione impersonale della morte da parte del primo: «Il testo che mi piace di più di tutta la psicanalisi è una osservazione di Jung: *Freud era strano* – e Jung lo conosceva molto bene [*risate*]. *Un giorno gli raccontai un sogno. C'era un ossario*, dice Jung. E Freud, interpretandogli il sogno, dice: *Le cose non vanno bene, mio povero Jung*. Freud dice che si tratta della morte della madre. Non si è sforzato molto... [*risate*]. E Jung qui è perfetto, gli dice: *Un ossario, Freud, era un ossario! Capiscimi: un ossario! Non era un osso! Migliaia di ossa! Il 'si' dell'osso* [*risate*]. Freud – e suppongo d'altra parte che questo possa essere vero – si ciba letteralmente di questo: un ossario o un osso non ha mai fatto la minima differenza. Quando c'è un osso, è di tua madre, una persona. Quando ci sono 10.000 ossa è molto più complicato, no? È un'altra cosa»; *Ivi*, p. 28.

morte coestensiva alla vita, in un istante indivisibile: io mi uccido»¹⁶. Quello che sembra un *excursus* sulla morte si rivela, nel giro di poche pagine, un argomento fondamentale per il tracciato filosofico di *La soggettivazione*: nell'impersonalità del *si muore* e nel confronto con Blanchot e Heidegger, a giudizio di Deleuze, Foucault trova una via d'uscita da un'*impasse* che lo tormentava e che aveva espresso all'interno di *La volontà de savoir*.

Nelle opere immediatamente precedenti al progetto *Histoire de la sexualité* Foucault aveva concettualizzato una stratificazione del potere dove, oltre a delle singolarità 'semplici' che venivano 'emesse' e fra le quali si determinavano rapporti di forza, comparivano dei 'punti di resistenza', delle *contro-forze*. In questi termini la *finitezza* dell'esistenza umana non era mai stata considerata direttamente dal pensatore della biopolitica, sebbene un riferimento costante di tutta la sua produzione fosse l'idea di una *morte coestensiva* alla vita per come descritta dal fisiologo francese Xavier Bichat – a partire, più specificamente, da *Recherches physiologiques sur la vie et la morte*¹⁷. Ciò che porta, ironicamente, a concepire *la morte come perfetta soluzione* è la necessità d'individuare una linea che non sia un asse spazio-temporale della colonizzazione, che non abbia a che fare né con l'*esternazione* delle forme di sapere né con la 'messa-in-rapporto' delle singolarità del potere.

Ciò implica per Foucault, detto altrimenti, il bisogno di fornire una spiegazione sufficientemente valida del perché i *punti di resistenza* divengano tali rispetto ai 'punti-singularità' e, conseguentemente, di indicare una spazio-temporalità *altra, in-catturabile* – *ir-relata* rispetto alla concezione teorica e politica delle *relazioni* – in cui la soggettività umana possa *piegarsi*. *Ir-relarsi* significa, nel quadro di un'ontologia storica del sapere e del potere, *deviare* da 'ciò che ci si aspetterebbe' nell'emissione di forme e punti-singularità: «[A]lla fine del suo periodo di riflessione sul potere Foucault si è trovato in un vicolo cieco, che non è suo ma del potere stesso. Vale a dire: come oltrepassare la linea del potere? O, che è lo stesso: come raggiungere un fuori che sia veramente un fuori? Come se tutti i diagrammi del potere non ci dessero ancora questo fuori. Un oltre il potere che sarebbe il rapporto con il fuori, perché il potere ci dà ancora solo un rapporto indiretto o mediato»¹⁸.

L'inserimento della morte come linea-del-Fuori all'interno di un quadro ontologico va inteso in maniera dinamica, poiché ciò che Deleuze vuole mettere in rilievo non è tanto la presenza di un concetto di morte impersonale e coestensiva alla vita in sé e per sé, quanto il *movimento* che ne 'deriva' – verbo fondamentale per comprendere la soggettivazione come processo che avviene in un piano d'immanenza e che non richiede categorie teoretiche trascendentali per poter essere pensato – per la soggettività umana fra gli strati del potere e del sapere. Ci avviciniamo a una teoria della soggettività, in aggiunta, nel momento in cui una terminologia organica inizia a comparire nelle prime lezioni del corso: da un lato lo stare presso la morte *spinge* verso un 'dentro' (*del Fuori nel Fuori*) che Deleuze spiega mediante la *peristalsi*, l'insieme delle contrazioni di un tessuto muscolare che costituisce un movimento in grado di far procedere delle sostanze (nell'intestino, ad esempio) in una determinata direzione; dall'altro incontriamo un riferimento centrale nel processo di *invaginazione* nella formazione degli embrioni, con il quale degli elementi precedentemente al di fuori dell'embrione vengono avvicinati e

¹⁶ *Ivi*, p. 26. Poco dopo Deleuze aggiungerà: «Attraverso il suicidio, voglio uccidermi in un determinato momento, lego la morte a ora: sì, adesso, ora. Ma niente dimostra meglio l'illusione, la follia di questo *io voglio*, poiché la morte non è mai presente. Vi è nel suicidio una notevole intenzione di abolire l'avvenire come mistero della morte: ci si vuole uccidere, in qualche modo, perché l'avvenire sia senza segreto, per renderlo chiaro e leggibile, perché cessi di essere l'oscura riserva della morte indecifrabile. Il suicidio allora non è ciò che accoglie la morte, è piuttosto ciò che vorrebbe sopprimerla come futura, toglierle quella parte di avvenire che è come la sua essenza. [...] Non si può *progettare* di uccidersi. Ci si prepara, si agisce in vista del gesto estremo che appartiene ancora alla categoria normale delle cose da fare. Ma questo gesto non è in vista della morte, non la guarda, non la tiene in sua presenza»; *Ibid.*

¹⁷ «E concedetemi che, sebbene in una situazione completamente diversa, in Foucault abbiamo trovato una risposta simile: ciò che traeva da Bichat era la morte coestensiva alla vita, le morti parziali che non cessano e non finiscono. E questo porta a chiederci se i punti di resistenza, quei misteriosi punti di resistenza, non siano in fine tutte queste morti parziali, non siano come molti altri punti sulla linea del *si muore*»; *Ivi*, p. 30.

¹⁸ *Ivi*, pp. 24-25.

formano uno spazio interno, delimitando nuove componenti cellulari¹⁹. Tali esempi aiutano Deleuze nell'esposizione di una teoria della soggettività nell'ultimo Foucault e sono rappresentate mediante una schematizzazione (disegnata alla lavagna dal filosofo) che verrà ripresentata nella monografia del 1986, *Foucault* (Figura 1).

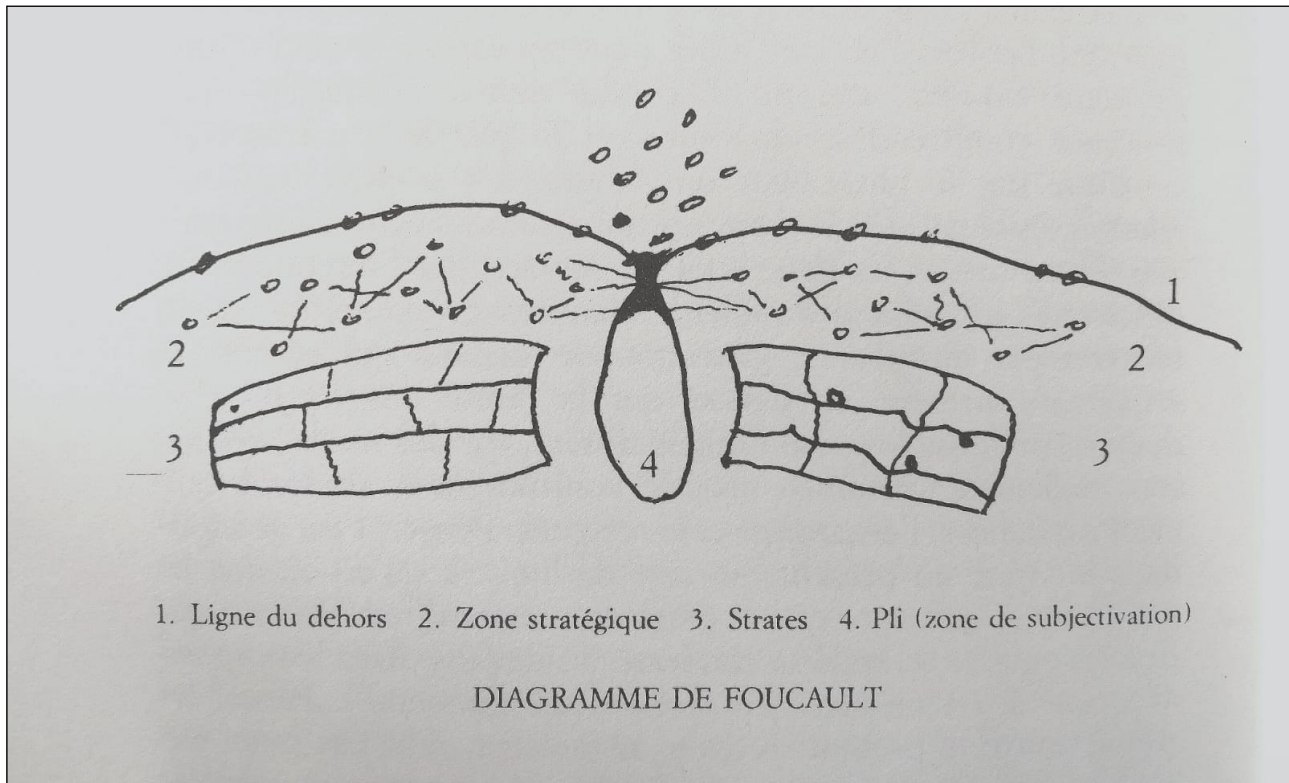


Figura 1 – Cfr. Deleuze 1986, p. 128.

A questo punto la categoria di ‘piega’ (*pli*) assumerà un ruolo decisivo: permettere di ipotizzare un processo di *interiorizzazione* che avviene immanentemente fra gli strati e indipendentemente da essi: dinanzi alla linea-del-Fuori, limite assoluto dell’esistenza umana presente in qualsivoglia quadro ontologico-storico comprendente la mortalità, una contrazione (peristalsi) o un tendere verso un ‘dentro’ (invaginazione) – un movimento simile a un piegar-si del Fuori – differenza delle spazialità e delle temporalità, le forma mettendole a disposizione della singolarità vivente umana. La realizzazione del *si muore* è talmente drammatica che qualcosa ‘avviene’ – Deleuze, in questo caso, s’appella più alla sensibilità dei suoi studenti che a una consequenzialità logica nel rapporto fra i termini adoperati –, qualcosa che non può essere previsto e controllato né dalla formazione di un sapere né dai dispositivi di potere. Si potrebbe affermare, con altre parole, che lo stare presso la Morte, dentro la sua ombra, ammassa una potenza evenemenziale e che tale potenza *scava un ‘dentro’*, prima inesistente: si traccia una ‘linea di vivibilità’ che *deriva* strutturalmente dalla linea-del-Fuori (come evidenziato nel diramarsi di ‘1’ in ‘4’ nella Figura 1). Seguendo l’esposizione deleuziana:

In altre parole, che cos’è l’interno? L’interno è sempre l’interno del fuori, non è la *mia* interiorità. Non c’è nessuna ricostituzione di una interiorità in Foucault, nel senso della *mia* interiorità. C’è semplicemente un movimento del fuori attraverso il quale si costituisce un dentro del fuori. Solo il

¹⁹ «È come se la linea del fuori fosse sempre animata da movimenti peristaltici. È attraversata da potenti movimenti peristaltici che non si fermano. Oppure, c’è un termine in embriologia che è *invaginazione*. Un tessuto embriologico si invagina. Cosa significa? Formerà un buco. [Va alla lavagna] La linea che ho tracciato è la linea del fuori»; *Ivi*, p. 31.

fuori ha un dentro. È questo che Blanchot ha capito molto bene a proposito della *Storia della follia*, quando dice che ciò che è rinchiuso è il fuori. Cioè: solo il fuori ha un dentro. *Solo il fuori ha un dentro*: bisogna ripeterlo come degli idioti per cercare di vedere se funziona, se ci dice qualcosa. *Solo il fuori ha un dentro*. In altre parole, il dentro è il dentro del fuori. Non è il contrario del fuori, è il dentro del fuori. È la piega del fuori. Qui ci imbattiamo in qualcosa. Dovete sentire che ci imbattiamo in qualcosa²⁰.

I passaggi teorici di Deleuze destano molteplici interrogativi fra gli studenti di Paris VIII. Per far comprendere più facilmente il passaggio dalla linea-del-Fuori alla 'piega-del-Fuori' il filosofo torna a indicare in direzione delle opere di Blanchot, in particolare *L'Entretien infini*, ove è possibile individuare una concettualizzazione analoga del tema del piegarsi dinanzi alla morte proprio nei commenti riservati alla produzione foucaultiana. Dopo aver considerato la planarità orizzontale delle ontologie storiche di Foucault mediante la formula *ciò che è rinchiuso è il fuori*, Blanchot parafrasa il processo di soggettivazione umana adoperando il lessico dell'*attesa* e dell'*eccezione*: «Racchiudere ciò che è fuori, facendone una interiorità d'*attesa* o d'*eccezione*»²¹.

Entrambe le espressioni vengono commentate per la loro pertinenza etimologia rispetto alla categoria di 'piega': se, da un lato, 'attesa' deriva dal verbo latino 'attendere' (composto da 'ad-' e 'tendere', letteralmente *volgersi verso*), suggerendo una sorta di *incameramento* temporale del 'si muore' che scava un dentro in cui attendere l'inevitabilità della morte, dall'altro un'interiorità – che, Deleuze non si stancherà di rimarcarlo più volte, non è *altro* dal Fuori, ma sempre *l'altro lato del Fuori, la piega-del-Fuori* – dev'essere necessariamente 'strappata' e 'sottratta' all'impersonalità *soffocante* del Fuori, facendo della vita umana un'*eccezione* (dal composto di 'ex-' e 'capere', letteralmente *prendere da fuori, tirare verso un dentro* o direttamente 'piegare'). Rispondendo a uno studente, Deleuze precisa ulteriormente come senza una piega-del-Fuori il solo pensiero della linea-del-Fuori sarebbe insostenibile; solo il piegarsi verso un dentro permette all'esistenza umana di tracciare una «linea della vita»²² che le fa da contorno e la protegge, fuggendo il pericolo di scoprirsi *abbandonata all'ir-respirabile*: «Dico che è necessario che la linea del fuori faccia una piega, perché altrimenti è invivibile. Quando è invivibile, è la linea del *si muore*. La linea del fuori può essere strappata alla morte, può allontanarsi dalla morte solo se fa una piega. Ed è in quella piega che possiamo vivere, respirare e muoverci. In luoghi in cui la linea del fuori non si piega – non fa pieghe ovunque! – ci abbandona all'irrespirabile, al vuoto, alla morte»²³.

Peristalsi, invaginazione, attesa, eccezione e piega non andranno incasellate in uno schema gerarchico: lo scopo della filosofia, oltre a tracciare delle linee di pensiero che possano connettersi fra loro – ad esempio la linea-Foucault e la linea-Blanchot – è, a giudizio di Deleuze, la fabbricazione di concetti e una concettualizzazione della soggettività emerge lentamente, nel corso delle lezioni, nell'intrecciarsi e nel sovrapporsi di diverse modalità atte a *descriverla*, a cui verrà ad aggiungersi, in particolar modo nella seconda lezione presente nel volume, quella di *doppio*: «[C]osa produce la linea del fuori piegandosi? Cos'è questo interno più profondo di ogni mondo interno? Diamogli il suo nome, che varrà stranamente anche per Heidegger, chiamiamolo soggettività. Il che, quindi, ci porterebbe a dire che la piega è la soggettivazione. La piega produce la soggettività. L'essere del soggetto, o soggettività, è il piegamento del fuori. [...] Se la piega produce la soggettività, la produce come *il doppio del fuori*»²⁴.

Possiamo osservare, a tal riguardo, come la piega renda conto della spazialità e della temporalità della soggettività umana e il *piegamento* della linea-del-Fuori verso un dentro, il movimento che mai cessa di piegare e sottrarre qualcosa al 'sentimento' di un lontano assoluto, sia il processo di soggettivazione che gli è compresente. Con la nozione di 'doppio', d'altra parte, Deleuze rinvia a una delle prime opere di

²⁰ *Ivi*, p. 33.

²¹ M. BLANCHOT 2015, citato in *Ivi*, p. 34.

²² «[S]e alla linea del fuori capita di piegarsi, allora forse formerà una soggettività, forse una soggettivazione capace di sfuggire alla morte – per molto, per poco, questo è un altro argomento – e rispetto alla quale la linea del fuori sarà *una linea della vita*»; *Ivi*, p. 66, corsivi miei.

²³ *Ivi*, p. 36.

²⁴ *Ivi*, p. 58, corsivi miei.

Foucault, *Raymond Rousset*²⁵ (1963), dedicata alla vita eccentrica e ai lavori dello scrittore francese. Rousset sviluppa un'idea di s-doppiamento²⁶ all'interno della sua poetica – in cui la differenza fra 'me stesso' (*moi*) e 'non-me stesso' (*non-moi*) perde progressivamente importanza e dove al 'non-me stesso' è affibbiata anche l'idea di *controfigura* – con la quale Foucault si confronta per escludere l'instaurazione di un'identità²⁷ dalla concettualizzazione della soggettività umana, sebbene una vera e propria teoria della soggettivazione venga alla luce solamente vent'anni dopo. Ciò si spiega a partire dalla considerazione dello s-doppiamento come *emergenza dell'alterità che si nasconde dietro un'identità apparente*: attorno a un modo siffatto d'intendere l'interno come un *doppio del fuori* e lo s-doppiamento come processo di differenziazione non trascendentale in un piano di immanenza Deleuze trova un'intima corrispondenza con la propria tesi di dottorato, pubblicata nel 1968 con il titolo *Différence et Répétition*²⁸.

Facendosi interprete del pensiero di Foucault, Deleuze conferisce al lavoro del 1963 un'importanza decisiva, sostenendo come il tema del doppio, pur non esplicitamente, sostanzia la teoria degli enunciati presente in *L'archéologie du savoir*. L'enunciato, in tal senso, è un'entità del linguaggio che produce dei doppi almeno in tre sensi diversi: A) ogni enunciato proviene da un altro enunciato, quand'anche fosse una esatta *ripetizione* di ciò che è stato detto, poiché, come abbiamo accennato poc'anzi, nello sdoppiamento/ripetizione emerge un'alterità che consente di scorgere già in un'ontologia del linguaggio l'assenza di un'identità; B) anche senza la considerazione di due enunciati messi in rapporto fra loro, uno stesso enunciato *varia* la propria funzione in base a degli *atti di enunciazione* diversi (per il contesto spaziale o storico in cui viene alla luce, ad esempio); C) l'enunciato produce uno s-doppiamento della singolarità umana nel medesimo atto di enunciazione, apre a una possibilità di piegamento nella misura in cui la singolarità *resiste* alla circolazione degli enunciati che determina la formazione del sapere conforme ai rapporti di forza vigenti, stabilendo una *de-formazione* rispetto alla ripetizione, piegandosi e *curvandosi* nell'enunciazione:

In tutti gli esempi che ho fatto finora c'è un enunciato che ne riproduce un altro, un enunciato si piega su un altro, e l'altro è come il doppio del primo. [...] In *L'archeologia del sapere* Foucault ci dice esplicitamente che spesso un enunciato ne ripete un altro. Ed è evidente che c'è un ammiccamento, e che ci rinvia, senza dirlo, a *Raymond Rousset*. È molto frequente che un enunciato ne ripeta un altro. E pone la domanda: ma cosa succede quando un enunciato non ripete un altro? Bene, succede che ripete qualcos'altro, ripete qualcosa di diverso da un enunciato. [...] Quando l'enunciato non riproduce, non ripete un altro enunciato, nonostante tutto *ripete*. Cosa ripete? Ripete le singolarità che attualizza, ripete le singolarità che integra. [...] L'enunciato è il doppio delle singolarità di cui stabilisce la curva²⁹.

Nell'insieme di riflessioni che strutturano la seconda lezione di *La soggettivazione* troviamo, da questo punto di vista, un percorso d'indagine che mira a tenere insieme il processo di soggettivazione e una dimensione linguistica non del tutto appianabile all'esteriorità del sapere. Questa operazione si

²⁵ V. M. FOUCAULT 2002.

²⁶ «Il doppio è l'interiorizzazione del fuori. Il doppio non è una duplicazione dell'*uno*, è una duplicazione dell'*altro*. Il doppio non è una riproduzione dello *stesso*, ma, al contrario, una ripetizione del *differente*. Il doppio non è un'emanazione dell'*io* [*je*] o del *me stesso* [*moi*], è una messa in immanenza di un *non-me stesso* [*non-moi*]. In altre parole, *il doppio è la piega del fuori*»; G. DELEUZE 2020, p. 58, corsivi miei.

²⁷ Identità e soggettività non solo non sono nozioni compatibili, ma si rivelano contrapposte. Ciò è ribadito con maggior veemenza nella penultima lezione, in cui l'identità appare come codificazione del sapere e incorporazione del potere della soggettivazione. L'identità, in altri termini, è la soggettività colonizzata, poiché esteriorizzabile, commisurabile e rapportabile ad altre identità in termini di affermazione di poteri che la attraversano: «[I]n un processo di soggettivazione un'identità può essere assegnata solo se è già stata recuperata dalle forme di potere e di sapere. [...] [C]iò che corrisponde a un processo di soggettivazione è la non identità, è il non identico»; *Ivi*, pp. 150-151.

²⁸ V. G. DELEUZE 1997.

²⁹ G. DELEUZE 2020, pp. 64-65.

sostanza, a partire dal *Raymond Roussel* di Foucault e al pensiero della piega in Heidegger³⁰, in riferimento alla *poesia*: Deleuze legge per i suoi studenti versi significativi della raccolta *La vie dans les plis*³¹ (1949) di Henri Michaux, poeta e pittore francese che tornerà protagonista nell'ultima lezione in relazione all'uso di droghe come la mescalina e l' LSD. Accanto a Michaux troviamo il poeta ed etnologo Michel Leiris, anch'egli intimamente vicino a un'idea di poesia consistente nel 'piegarsi del linguaggio' e nel 'piegarsi nel linguaggio' in lavori come *Glossaire j'y serre mes gloses* (1939) e *Langage tangage, ou ce que les mots me disent* (1985).

Il suicidio di Roussel e l'interpretazione di questo gesto nel saggio di Foucault da un lato, e la vita delle/nelle pieghe di Michaux e Leiris dall'altro, danno modo a Deleuze di intendere due piegamenti diversi mediante esempi poetici: «Il solo modo per strappare la linea del fuori alla morte è piegarla e vivere nelle pieghe. Ma c'è sempre la tentazione di eliminare le pieghe, eliminare le pieghe per ritrovare l'irrespirabile – è Roussel, e la strana morte di Roussel – oppure, non meno audace, ma più prudente, come Leiris, di circondarsi di pieghe. Circondarsi di pieghe per continuare a vivere e respirare»³². La piega fa sopravvivere la soggettività poetica che si volge alla linea-del-Fuori per trovare la propria linfa vitale e artistica, che abbraccia la morte per rinvigorire: se il piegamento cessa di piegare, come nel caso di Roussel, l'*irrespirabile* si palesa in quanto tale, annichilendo qualsiasi soggettività, riducendola all'impersonalità del *si muore*, dal quale scaturirà un conseguente anonimo e anodino *si vive*; se il piegamento persiste, d'altro canto, possiamo considerare, alla stregua di Michaux e Leiris, la linea della vita come nient'altro che questo piegare, un continuare a circondarsi di pieghe, un 'com-plicarsi' – *complicato* deriva, per l'appunto, dal composto latino di 'cum-' e 'plicum', piega – o rendersi più 'complessi' – in cui 'plexum' sta per nodo, *annodarsi*.

Gli esempi discussi indirizzano Deleuze a una teoria della soggettività come piega e della soggettivazione come piegamento che si compone di quattro movimenti fondamentali. *In primis*, la soggettività umana deve piegarsi sul *proprio corpo*, sentire la corporalità come qualcosa che è connessa alla linea-del-Fuori e che durante il processo di soggettivazione *si piega dinanzi* alla morte: la piega che raccoglie il corpo «avvolge una parte materiale di me stesso»³³. Nel piegarsi, a seguito della formazione

³⁰ La posizione di Deleuze in merito alla 'teoria degli enunciati' in particolare, e al pensiero della dimensione linguistica in Foucault più in generale, diviene complessa a seguito del confronto con la filosofia di Martin Heidegger. Nelle pagine di *La soggettivazione* il meccanismo di sdoppiamento degli enunciati non viene solamente ricondotto all'ontologia politica della 'potenza-di-dire': anche la lingua filosofica sembra procedere in maniera analoga alla soggettivazione, piegando il linguaggio il più possibile alla stregua dei poeti, ed è propriamente in questo fare e *dis-fare* della proposizione che un *pensiero poetante* dell'Essere si fa strada. Sebbene un raffronto fra l'ontologia del linguaggio in Heidegger e l'idea di enunciazione per come intesa da Foucault ci condurrebbe eccessivamente lontano dagli obiettivi di questo scritto, sarà possibile, ciò nonostante, seguire l'originale difesa dell'*esercizio etimologico* – legato a una forma di 'umorismo tedesco' – interno alla filosofia heideggeriana per osservare come Deleuze attribuisca al metodo del pensatore tedesco sia un *piegare* che un *doppiare* del Fuori (o, in questo caso, dell'Essere) che fa della lingua filosofica un'interminabile ripetizione/differenziazione della dicibilità dell'in-dicibile: «E qualcuno poco fa mi ha fatto notare, giustamente [...] gli esercizi etimologici che fanno parte delle grandi pagine di Heidegger e l'impossibilità di pensare la filosofia heideggeriana indipendentemente dai suoi esercizi di alto livello etimologico. Chiunque abbia aperto un libro di Heidegger ha assistito a queste meravigliose etimologie che fanno sussultare gli ellenisti. Ma perché? Perché gli ellenisti non si riconoscono in loro? Questi prodigiosi esercizi di Heidegger non sono forse l'equivalente di ciò che potevano essere gli esercizi linguistici di Roussel, vale a dire gli esercizi in cui un enunciato è piegato su un altro enunciato in modo che quest'altro lancia dei doppi? [...] E così come c'è un aspetto [...] di grande scherzo in Roussel, scherzo verbale, la linguistica elevata a grande scherzo, in Heidegger c'è una sorta di umorismo tedesco, che non ha le stesse caratteristiche dell'umorismo di Roussel, forse troppo francese. C'è una sorta di umorismo tedesco che include *questa sorta di necessità di piegare, di far piegare le parole sulle parole, in modo tale che si spinge una parola a liberare i suoi doppi*»; *Ivi*, pp. 69-70, corsivi miei.

³¹ Rispetto al titolo dell'opera di Michaux, Deleuze commenta: «Vivere è vivere nelle pieghe. [...] Ma ci sono due modi: o vivo nelle pieghe allontanandole, o vivo nelle pieghe organizzandomi in loro, coprendomi di loro. Se le allontano, disfo la piega della linea; se invece mi circondo di loro, indubbiamente non smetto di fare e rifare pieghe»; *Ivi*, p. 67

³² *Ivi*, p. 68.

³³ *Ivi*, p. 106.

di una presenza del corpo a sé, vengono alla luce delle differenze nella «regola del piegare»³⁴, determinando modalità di avvolgimento del proprio corpo distinte dalle codificazioni del sapere e dai rapporti di forza *fra* corpi iscritti dal potere. Il terzo piegamento che non può essere ignorato, tenendo in considerazione gli ultimi lavori di Foucault, si profila in base alla tensione che si sviluppa fra la piega/sogettività e lo svelamento di una *verità*: in che modo la singolarità umana annette al piegarsi su se stessa un valore di svelamento? In che misura il piegamento della soggettivazione e le sue variazioni mi avvicinano o mi allontanano dal *vero*? L'ultimo movimento, per il quale Deleuze torna a considerare come punto di riferimento Blanchot e la formulazione di un 'dentro' della soggettività come *interiorità d'attesa*, riguarda per un verso la temporalità che accompagna l'intero processo e, da un'altra angolazione, l'*aspettativa* che ogni vivente umano riserva alla soggettivazione nel 'fuggire' alla linea-del-Fuori: «[C]osa *ci aspettiamo* dal soggetto? [...] Avvolto dalle mie pieghe, *attendo*. E qui pongo anche la mia regola di variazione. È la stessa cosa *attendere* di essere degni di memoria, *attendere* l'immortalità, *attendere* una morte felice, *attendere* la libertà? [...] *Che cosa mi attendo?*»³⁵.

Corporalità, regola, svelamento e temporalità dell'attesa sono, perciò, i quattro cardini attorno a cui ruota la soggettivazione per Foucault. Ma il processo di soggettivazione non deve resistere solamente alla linea-del-Fuori, dalla quale, nonostante la possibile letalità di questa relazione, dipende: il sapere e il potere cercheranno continuamente di *rincorrere* il movimento del Fuori verso il dentro, provando a *catturarlo*, incorporandolo nell'esteriorità e riducendo l'autonomia del piegamento nel *dis*-piegarsi dei rapporti di forza. Foucault non smette di abbandonare, come ricorda Deleuze, l'approccio dell'archeologia filosofica fino al lavoro preparatorio di *Les aveux de la chair*³⁶, ultimo e incompiuto capitolo di *Histoire de la sexualité*; il concetto di soggettivazione apre, in questa occasione, alla possibilità di un'*archeologia delle soggettivazioni* che metta a fuoco la storia delle *catture* del libero piegarsi della soggettività:

Una volta che i rapporti di potere hanno lasciato derivare l'arte da sé, la costituzione da sé o la soggettivazione, che sfugge a loro perché opera sotto una regola facoltativa [...], il potere non smette di cercare di riconquistare questa nuova dimensione, questo nuovo asse. E il sapere non smette di cercare di reinvestirlo. Quindi tutto sarà rilanciato, ci sarà una storia di un nuovo tipo di lotte. In che modo il potere cerca di appropriarsi dei processi di soggettivazione che gli sfuggono? In che modo il sapere tenta di investire la soggettivazione che gli sfugge? [...] Come evitare che le regole facoltative siano riprese all'interno di regole coercitive che le deformeranno, regole di potere e codici di sapere? La soggettivazione verrà ripresa in un codice della virtù che diventerà un vero e proprio sapere o in un codice della normalità che sarà una vera e propria scienza³⁷.

Al contro-movimento di cattura della soggettivazione del sapere e del potere Deleuze annette una terminologia cruciale per *Capitalisme et schizophrénie*, la codificazione; da questo punto di vista la codificazione delle *virtù* nell'esteriorità delle forme di sapere porta alla nascita della *morale*, laddove la codificazione della *normalità* può adattarsi a una pluralità di interpretazioni ugualmente valide (le scienze della polizia a partire da *Surveiller et punir*, la ricerca della media statistica nella disciplina sociologica, o la vera e propria circolazione di regolarità che, divenendo lentamente *normatività* istituite, sostanziano il diritto in quanto codice civile, penale e così via).

La soggettivazione non subisce passivamente tali tentativi di cattura: un concetto che tenga insieme i movimenti di formazione delle soggettività, piuttosto, servirà a rendere conto della linea di resistenza che connette le singolarità nell'opposizione alle forme e alle forze esterne, *de*-codificandole. In questa accezione l'archeologia della soggettivazione che Foucault ha in mente può essere assimilata, a giudizio di Deleuze, a una storia delle *variazioni* delle soggettività. S'apre un nuovo fronte nella battaglia fra singolarità vivente, sapere e potere, ove si combatte mediante la rinascita e la *de*-formazione della piega-del-Fuori: «[C]osa possiamo aspettarci [...] dalla soggettivazione? Ebbene, che rinasca, che rinasca sotto

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ivi*, p. 107, corsivi miei.

³⁶ V. M. FOUCAULT 2019.

³⁷ G. DELEUZE 2020, p. 112.

altre forme che sfuggano a loro volta a nuovi rapporti di potere e a nuove forme di sapere. Era necessario che il potere variasse per appropriarsi del soggetto che aveva acquisito la sua autonomia. Ma ecco che la soggettivazione varierà a sua volta, sfuggendo alle nuove forme di potere e sapere»³⁸.

Il fronte politico come sito di scontro s'inoltra nel concepimento di nuove pratiche poetiche e artistiche o, più precisamente, nell'idea che una *creatività potenziale* viva fra le pieghe segua la corrente del 'nuovo', soprattutto quando l'attribuzione 'nuovo' implica un *in-saturabile*, un'*in-catturabilità* derivata dall'imprevedibilità del creare: «[T]utto il processo della soggettivazione non solo comporta nuovi campi di percezione e di affezione, ma costituisce esso stesso un'apertura di potenzialità. [...] Ed è quasi un principio di tutta la creatività che qualcosa di nuovo sia posto prima che si sappia cosa sarà. Quindi la soggettivazione si combina con: come si arriva a queste costituzioni di possibile creatività, di potenziale creatività? Chiamo *creatività potenziale* questo porre qualcosa di nuovo prima che si sappia che cosa sia»³⁹. Il ragionamento di Deleuze, che contorna ciò che potremmo definire un *avanguardismo ontologico* della soggettivazione, viene messo in relazione alla formula del 'divenire-x' – a seguito di un intervento di Felix Guattari rispetto all'uso di questa espressione in *Capitalisme et schizophrénie* –, facendo delle spazialità e delle temporalità soggettive delle *affermazioni di resistenza* in quanto *fughe dalla codificazione* e accomunando la 'schizo-analisi' alla filosofia di Foucault. Ma come *varia* il processo di soggettivazione? Sarebbe possibile, in aggiunta, considerare la stessa soggettivazione come *derivazione* non solo della linea-del-Fuori, ma di un preciso quadro ontologico, culturale, storico e sociale? Lo studio della Grecia antica presente in *L'usage des plaisirs* costituirà il primo passo nell'affrontare interrogativi teorici siffatti: la Grecia viene presa in esame da Foucault in quanto territorio in cui s'avvera la *prima variazione* – o la prima piega – e da questa ricerca prenderà le mosse il progetto di una storia occidentale della soggettivazione umana.

3. La soggettivazione greca a partire da *L'usage des plaisirs*

Nell'analisi di *L'usage des plaisirs* rendere conto del perché proprio la Grecia antica valga come zona d'insorgenza della soggettività umana *stricto sensu* si rivela un compito essenziale, senza il quale l'intera serie di *Histoire de la sexualité* vacillerebbe metodologicamente. La scelta storica di Foucault non può essere, da questa angolazione, puramente arbitraria; ma Foucault non è il solo a indirizzare verso la valorizzazione ontologico-storica della Grecia per la pensabilità stessa della soggettivazione e, dopo aver delineato in che misura questa fosse, con degli intenti profondamente diversi, la stessa scelta di Hegel, di Nietzsche e di Heidegger, Deleuze anticipa già nella prima lezione l'interrogativo che sosterrà la lezione successiva adoperando la terminologia della piega discussa sino a quel momento: «Foucault [...] si chiede chi ha inventato questo fare una piega piuttosto che affrontare l'irrespirabile, cioè affrontare il *si muore*, affrontare il vuoto. E la sua risposta sorprendente [...] sarà che è un'idea dei greci. Sono i greci che hanno piegato, che hanno fatto la piega»⁴⁰.

Il professore di Paris VIII segue almeno quattro tracciati differenti per trovare il bandolo della matassa del *perché* specifico della Grecia: la peculiarità spaziale del territorio greco rispetto all'organizzazione agricola, urbanistica e politica dell'epoca classica (A), l'innovazione linguistica nel modo di dire l'Essere dei filosofi greci (B), una prima concettualizzazione del 'corpo' mediante una sua visualizzazione e 'messa-in-presenza' da parte della singolarità umana, a cui si lega fenomenologicamente l'idea di 'distacco' (C) e, infine, un 'doppio distacco' – che mischia insieme elementi di (A) e (C) – derivabile dall'arte di governare se stessi, un'*arte di sé* che coincide con il venire alla luce della soggettivazione.

Procedendo con ordine, occorre prima di tutto indagare *cos'è* la Grecia prendendo in esame il territorio greco, letteralmente (A); in questa accezione figurano fra le pagine di *La soggettivazione* le indagini botaniche, agronomiche e antropologiche di André Haudricourt e Louis Hédin in merito alle differenze fra il 'sistema-giardino' del territorio orientale e il 'sistema-allevamento' occidentale. In

³⁸ *Ivi*, pp. 125-126.

³⁹ *Ivi*, p. 150.

⁴⁰ *Ivi*, p. 37.

quest'ultimo prende forma, inoltre, la pratica del *pascolo* e, nella Grecia dell'epoca classica in particolar modo, cambia il modo di *dissodare* la terra. Il dissodamento dev'essere inteso, in accordo a un'interpretazione filosofica dei testi di Haudricourt e Hédin, come veicolato da un bisogno di spazialità profondamente eterogeneo rispetto al vicino oriente e rispondente a un desiderio di *liberazione* di un'orizzontalità del campo (via gli animali, via i residui boschivi della forma-giardino) al quale Deleuze attribuisce un'affinità con la *Lichtung* heideggeriana:

Cosa significa tutto questo? Sicuramente che la filosofia è luce. E in tedesco luce si dice *licht* [...]. Ecco la luce, la famosa luce greca. Ma nessuna luce cade dal cielo, dunque da cosa dipende la *licht* greca? Dipende dal *lichtung*, dal *lichten*. E cos'è *lichten*, *lichtung*? È la radura. *Lichten* è alleggerire, aprire uno spazio libero, sia per l'ombra che per la luce. Cioè, costruire un territorio, costruire uno spazio, visitabile dalla luce. Vedete che la radura viene prima della luce greca. Nella radura arriva la luce, la luce si pone, la luce si rivela. Ossia, se preferite, l'essere si rivela⁴¹.

Ci si può legittimamente chiedere, a giudizio di Deleuze, quanto della filosofia greca abbia a che vedere con un'organizzazione spaziale siffatta; in tal senso un insieme di ricerche – non solo strettamente storiografiche, bensì architettoniche, botaniche e antropologicamente comparative rispetto ad altre forme di civilizzazione coeve – consentiranno di formulare delle ipotesi riguardanti il *pensare* greco e il rapporto col 'vissuto' condensato fra terra, territorio e abitante (dal quale dipenderà anche il *perché* della 'forma-filosofia'): «[Gli storici] diranno che in Grecia c'è un'organizzazione dello spazio cosmologico e sociale che implica un nuovo modo di pensiero che i Greci chiameranno filosofia. Pertanto, la risposta non è più che in Grecia si rivela l'essere, ma che in Grecia appare o si organizza un nuovo spazio cosmico e sociale»⁴². La diffusione di un modello agronomico eteromorfo non è priva, perciò, di conseguenze nei piani del vissuto e del pensiero. Gli studenti pongono numerosi interrogativi rispetto al confronto con l'oriente, a loro avviso carente in *L'usage des plaisirs*, e le risposte di Deleuze attorno a questa differenziazione sono accomunate dal rendere evidente come Foucault volesse far venire alla luce *la differenza spaziale greca* soprattutto nel lasciarsi alle spalle l'ordinamento 'verticale' di una *Weltanschauung* 'magico-religiosa'⁴³. La spazialità greca è, in questi termini, *circolare* e *orizzontale* rispetto alla *verticalità della piramide* delle forme di sapere e dei rapporti di forza presenti nei territori ad oriente e proprio in questa ri-organizzazione del vissuto *della terra in territorio* si fa strada una relazione 'isonomica'⁴⁴ fra parti che stanno sullo stesso piano e si differenziano rispetto alla distanza da un *centro* comune – il 'centro' prende il posto del 'vertice'⁴⁵. Questo centro coincide con il punto verso il quale tutte le linee della *pólis* convergono, l'*agorà*: è la riforma di Clistene (508-507 a.C.) che testimonia la

⁴¹ *Ivi*, p. 76.

⁴² *Ivi*, p. 84.

⁴³ Da questa angolazione è possibile osservare come una conseguenza immediata dell'abbandonare categorie verticali afferenti alla tradizione di pensiero magico-religiosa è, secondo Deleuze, la pensabilità dell'*immanenza*. Il termine andrà inteso, nel contesto di *La soggettivazione*, principalmente in accordo all'orizzontalità del 'piano-mondo' che prende forma nella filosofia della Grecia in epoca classica; la trascendenza, conseguentemente, è l'ombra della verticalità che ricade sul pensiero dell'Essere, laddove a un'*organizzazione immanente* del 'piano-mondo' (resa possibile dalla riconfigurazione della terra in territorio e della città in quanto 'cerchio') corrisponde il predisporre a un *far luce* (o *far-si luce*) che differenzia l'atteggiamento filosofico ai suoi albori: «Riconoscerete un filosofo greco, il primo filosofo greco – solo che sono necessariamente arrivati molti contemporaneamente – perché è qualcuno che ci dice: *No, l'universo ha una legge di organizzazione immanente*»; *Ivi*, p. 85.

⁴⁴ «[Q]uale era la grande isonomia dei greci? Era la posizione di uno spazio omogeneo le cui parti erano tutte, in qualche modo, simmetriche rispetto a un centro. Il centro di un cerchio sostituiva quell'altra immagine completamente diversa: il vertice di una piramide, i cui piani erano le generazioni successive. Ora, al contrario, si tratta del centro di un cerchio le cui parti sono tutte reversibili e simmetriche rispetto al centro»; *Ivi*, p. 86.

⁴⁵ «È noto che la costituzione di Clistene sostituì, come si è sempre detto, la ripartizione dei *gentilis*, cioè delle tribù o delle persone che sono definite secondo la loro anzianità, l'immagine piramidale delle generazioni, con una distribuzione territoriale dove le diverse parti del territorio sono simmetriche rispetto a un centro. E che cos'è questo centro? L'*agorà*, la famosa *agorà* della città greca. Cioè, il centro comune. L'idea del centro comune sostituisce il vertice della piramide»; *Ibid.*

sovrapponibilità fra una nuova concezione agronomica e botanica della *terra* e un modo d'intendere politicamente un *territorio*. Nella proto-urbanistica greca le zone del territorio sono divise a partire dal centro di un cerchio e l'orizzontalità annessa a un concepimento *planare* di forme e rapporti intersoggettivi implica a sua volta, per Solone, Clistene e i legislatori dell'epoca classica, un continuo lavoro – e un potere – di 're-distribuzione'.

Il secondo elemento della soggettivazione greca che Deleuze tiene in considerazione, traendo spunto soprattutto dal pensiero di Heidegger e dall'interpretazione dello stesso data dal suo allievo Jean Beaufret⁴⁶, è relativo alla lingua della Grecia classica e alle forme del sapere che hanno consentito *storicamente* l'avvento di un'elaborazione ontologica della realtà (B). Un fattore decisivo, a tal riguardo, è la declinazione all'infinito del verbo essere, 'εἶναι': «Ma ancor più un riferimento ai dati linguistici. Il fatto è che, in quel momento [...] il greco è l'unica lingua in cui si isola il verbo essere. A tal punto che diventa la chiave per l'interpretazione dell'intera lingua greca. *Il cielo è blu*. Questo è ciò che si chiama la frase del verbo essere. Ecco lo specifico dei greci»⁴⁷. L'esteriorizzazione in una forma linguistica apre alla possibilità di «piegare tutto il linguaggio sul verbo essere»⁴⁸, un *fatto* apparentemente scontato che permette di spiegare il significato dell'espressione 'ontologia storica' che Deleuze attribuisce alle ricerche foucaultiane *in toto*. Foucault studia le condizioni di possibilità del sapere, del potere e della soggettivazione e, in tal senso, il quadro ontologico-storico della Grecia dell'epoca classica si rende contemporaneamente protagonista dell'ontologia in quanto codificazione del sapere filosofico e della soggettivazione in quanto processo di piegamento della singolarità vivente umana. L'ontologia è definita da Beaufret, da questo punto di vista, in quanto derivazione di un «evento regionale»⁴⁹ consistente in una fattualità storica: l'etnia greca di quel tempo, per quanto plurale e frammentata, si riconosce in base a una peculiarità linguistica, parlare il *dialetto dell'Essere*.

Deleuze prosegue la sua indagine rivolgendosi alla parola greca presa in esame da Foucault, 'aphrodisia' – dall'aggettivo 'ἀφροδισιακός', traducibile in italiano con *sensuale* ed etimologicamente imparentato con la divinità dell'amore, Afrodite –, evocata già nel titolo dell'opera mediante il francese *plaisirs*. Espressione usata prevalentemente al plurale, *aphrodisia* indirizza a una pensabilità greca dei 'piaceri' del corpo: c'è bisogno di un *distacco*, sostiene Foucault, affinché un *uso* dei piaceri possa darsi e tale formula rivela un'arte di sé dove qualcosa è già stato strappato all'impersonalità del 'si muore' e del 'si vive' (C). Il *proprio* corpo è consapevolmente ritagliato come dimensione della spazialità e della temporalità della singolarità, sottratto all'esteriorità in quanto tale (il corpo misurabile fisicamente in quanto *res extensa*, oggetto fra gli oggetti, ente fra gli enti) e ai rapporti di forza intersoggettivi (il *mio* corpo, che non è il *tuo* corpo né il *suo* corpo): da una *corporeità* per come intesa in un sistema razionalista si passa a uno stato fenomenologico di *corporalità* per la soggettività umana. Nell'espressione 'uso dei piaceri' troviamo i primi due movimenti della piega-del-Fuori, poiché la singolarità per un verso s'appropria degli *aphrodisia* e li piega verso un 'dentro' e, per un altro verso, raggiunge una prima consapevolezza esistenziale: un 'uso' degli *aphrodisia* modifica radicalmente la 'messa-in-presenza' fenomenologica della propria corporalità, determina differenti *regole* del piegare.

Tenendo in considerazione l'idea nietzschiana dell'esistenza greca come *esistenza estetica* e l'influenza che la filosofia di Friedrich Nietzsche, a più riprese nel corso degli anni, ha esercitato su Foucault, un primo tentativo di risposta offerto da Deleuze al *perché la Grecia* riguarda, perciò, *l'avvolgimento del corpo in un 'dentro' reso possibile dalla padronanza del distacco dall'esterno e da un 'fuori' relativo*: «Dico allora che c'è una prima piega, quella che circonda una parte materiale determinabile di noi stessi. Nel caso dei greci che cos'è? Il corpo e i suoi piaceri. Perché il corpo e i suoi piaceri? Governare se stessi è prima di tutto governare il proprio corpo; dunque la parte materiale di me che si trova avvolta nella piega, che si trova piegata nella piega, è il corpo con i suoi piaceri, e i greci l'hanno pensato in questi termini: il corpo e i suoi piaceri, quello che chiamano *aphrodisia*»⁵⁰.

⁴⁶ Cfr. Ivi, pp. 77-78.

⁴⁷ Ivi, pp. 76-77.

⁴⁸ Ivi, p. 77.

⁴⁹ Da un'intervista a Beaufret citata in Ivi, p. 78.

⁵⁰ Ivi, p. 105.

La nozione di distacco è la *conditio sine qua non*, all'interno di *L'usage des plaisirs*, per giungere alle idee – che provvisoriamente considereremo insieme – di arte di sé, governo di sé e cura di sé. Con 'distacco' non dobbiamo necessariamente immaginare un *distanziamento* spaziale fra il soggetto – che, bisogna ricordarlo, è pur sempre il Fuori – e l'oggetto (il corpo, i piaceri), ma una *forza* o, ancor più precisamente, una *resistenza*. Deleuze deve, da questo punto di vista, affrontare una difficoltà teoretica ripercorrendo le pagine di Foucault: l'espressione 'forza' è immancabilmente connessa ai rapporti delimitati dal potere ma, allo stesso tempo, è mediante una forza/resistenza che il processo di soggettivazione s'attiva e si mantiene nel piegarsi. Con l'espressione 'diagramma', introdotta nel solco di tale difficoltà, il pensatore francese indica la costellazione delle forze presenti in uno stesso piano e il *diagramma greco*, in accordo con la riconfigurazione spaziale del territorio e l'accordarsi della lingua a un piano d'immanenza distinto dalla verticalità magico-religiosa, induce a rapporti storicamente unici fra i punti/singularità che lo compongono: un «rapporto agonistico fra agenti liberi»⁵¹ (o, come verrà definito poco dopo, un «rapporto di rivalità»⁵²) rappresenta, nell'ontologia del potere, la specificità del diagramma greco⁵³. Ma è sufficiente un cambiamento di prospettiva, dalla verticalità all'orizzontalità, per attribuire all'epoca della Grecia classica l'avvento della soggettivazione? Come fugare, nel *distaccarsi*, l'inserimento di un principio di trascendentalizzazione che tradirebbe l'impianto immanente delle ontologie storiche foucaultiane? E, infine, per quale motivo un 'punto-di-resistenza' dovrebbe costituire qualcosa di diverso dall'*emissione* delle singularità-punti nel diagramma del potere?

Sulla scia di tali problematizzazioni Foucault adotta una soluzione peculiare, che consente di immaginare sia la nozione di soggettivazione che quella di resistenza come *derivate* dall'assetto specifico del diagramma greco. Il governo di sé, infatti, *deriva* dal rapporto di forze fra agenti liberi in base all'assunto della morale greca che riconosce nell'individuo capace di governare se stesso (esercitare un controllo sulle proprie *passioni*, ad esempio) un vantaggio e una predisposizione 'naturale' al comando:

[D]a questa definizione, o da questo diagramma, deriverà qualcosa. Che cosa? Posso solo chiamarla *distacco*. Dopotutto, credo che lui stesso [Foucault] la chiami *un distacco*. In base al diagramma – rapporto agonistico tra agenti liberi, tra uomini liberi – solo un uomo libero può governare degli uomini liberi, e solo degli uomini liberi possono essere governati da un uomo libero. È l'ideale clisteniano della città. [...] Chi governerà l'altro? La risposta sarà: *solo colui che è in grado di governare se stesso*⁵⁴.

Colui che dimostra una *padronanza* di sé sarà maggiormente capace nell'esercitare un *dominio* sugli altri, soprattutto all'interno di un diagramma ove le singularità sono appena riuscite a piegare i corpi in un dentro e l'esistenza è prevalentemente un'*arte* del vivere. La genesi della piega-del-Fuori, come risulta evidente dal lessico scelto da Foucault, parrebbe dipendere dal potere, quand'anche il potere si costituisse in quanto potere *su* di sé, 'potere-di-sé' o, in riferimento a un termine preso in massima considerazione da Foucault, nell'idea di *ἐγκράτεια* – parola composta dalla particella *ἐν-*, ossia *in*, *dentro*, e *κρατος*, potere⁵⁵. Il 'potere-di-sé', corrispettivo della soggettivazione nel dizionario del potere, articola l'*inflessione* che rende possibile la scelta di un *primus inter pares*, è l'atto del piegarsi del potere su se stesso o, ancor meglio, di una forza su se stessa: un'*auto*-affezione.

La 'piega-del-Potere' è il principio dal quale deriva la soggettivazione: in una società profondamente schiavista come quella della Grecia antica, perciò, nella ristrettissima zona intersoggettiva in cui si danno rapporti di rivalità fra singularità libere, si fa strada una pratica di introiezione che, lentamente, *devia* dalla propria funzione e *può* diventare una forza che resiste, modificandosi, piegandosi ulteriormente e differentemente da quanto previsto dal diagramma. Quando ciò avviene, nei termini di

⁵¹ *Ivi*, p. 91.

⁵² *Ivi*, p. 92.

⁵³ «Ed è *tra agenti liberi*, cioè non tra agenti sotto un sovrano superiore che ci rimandano ancora al pensiero magico-religioso. Qui hanno qualcosa di specifico. Il diagramma, il rapporto di forze che corrisponde alla città greca, è un rapporto agonistico tra agenti liberi, diciamo tra uomini liberi»; *Ivi*, pp. 91-92.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 93-94.

⁵⁵ *Cfr.* *Ivi*, p. 95

Foucault, avremo un passaggio dall'emissione di singolarità a un vero e proprio processo di soggettivazione: si potrà disporre di un simile 'potere-di-sé' in modalità infinitamente diverse e non necessariamente legate al contendersi una posizione di potere (o all'affermazione di enunciati nell'esteriorità del sapere). Se un primo 'distacco' è già presente nel piegare verso un dentro un corpo e i suoi piaceri, un *doppio distacco* si profila deviando una forza dal diagramma del potere nel momento in cui, continuando il piegamento di sé, ci si libera dalle codificazioni e si permane, variando continuamente, in un processo di soggettivazione *auto-nomo*, potenzialmente indipendente, che tanto più rimane 'aperto' quanto più resiste ai tentativi di cattura (D): «[G]overnare se stesso *si stacca* sia dai rapporti di potere attraverso i quali l'uno governa l'altro sia dai rapporti di sapere attraverso i quali ognuno conosce se stesso e conosce gli altri, o l'altro. *Doppio distacco*, in rapporto al diagramma di potere e in rapporto al codice di sapere. *Il rapporto con se stessi acquista indipendenza*»⁵⁶.

Se ci si domanda, infine, se nel processo di soggettivazione si sprigioni una forza (vettore del potere), non si potrà che rispondere affermativamente; ciò nonostante, come spiega chiaramente Deleuze nel seguente passaggio, si tratta di uno «stato della forza del tutto nuovo», poiché la soggettività nasce, cresce e si *mantiene* tale essendo in grado di piegare tale forza ancora e ancora, *auto-regolando-si*:

[I]l governo di sé appare come uno stato della forza del tutto nuovo, che non è compreso nel diagramma. [...] [L]a forza produce affezioni su se stessa. Una forza che produce affezioni su se stessa è autonoma, autoregolante. Pensate che novità intensa: dall'inizio della nostra analisi abbiamo sempre detto che le forze non hanno interiorità, ogni forza rinvia ad altre forze, sia per produrre che per subire affezioni. [...] Se accade che una forza produca delle affezioni su se stessa, allora non subisce le affezioni da un'altra forza né produce affezioni su un'altra forza: essa produce affezioni su se stessa e, al tempo stesso, è affetta da se stessa. È l'affezione di sé attraverso sé. È come dire che la forza si è piegata su se stessa. C'è stata una soggettivazione⁵⁷.

4. Rallentare. La velocità molecolare della balena bianca

Il percorso delineato sino a questo punto ci ha consentito di presentare desultoriamente il tema della linea e della piega del Fuori e il commento a *L'usage des plaisirs* di Foucault, presenti corrispettivamente nella prima e nella seconda delle lezioni di Deleuze trascritte in *La soggettivazione*. Che Deleuze si faccia interprete di Foucault, d'altro canto, non implica che alcuni argomenti sviluppati nell'ultima parte del corso del 1986 non esulino di gran lunga da questa intenzione, come si cercherà di mostrare discutendo del raffronto con Félix Guattari presente nella terza lezione attorno all'attivismo politico in generale – come testimonianza di una *creatività potenziale* che rivendica un altro modo di soggettivarsi – e ai moti giovanili del '68 francese in particolare (a cui rivolgeremo l'ultimo paragrafo della nostra trattazione) da un lato e, dall'altro, al cambiamento di paradigma che trasla il 'Fuori' della 'linea-del-Fuori' dall'equivalenza con la Morte a quella con il Pensiero presente nella quarta e ultima lezione. Per orientarci nel comprendere questa importante sostituzione della Morte col Pensiero, con la quale il corso si conclude, è necessario prestare particolare attenzione all'interpretazione deleuziana del romanzo di Herman Melville *Moby-Dick* (1851), che consente al filosofo francese di trarre numerosi esempi letterari al fine di mettere nuovamente in discussione, da un'altra prospettiva, il valore del processo di soggettivazione umana in un'ottica più vicina al *pensare* e al ruolo della filosofia.

Nelle lezioni precedenti Deleuze si era già riferito a differenti opere di Melville, ma è l'odissea della *Pequod* che si presta allo scopo del cambiamento di paradigma Morte/Pensiero: nel *linguaggio letterario*, non necessariamente poetico, la filosofia può scorgere, più precisamente, un piegamento rispetto a una 'linea-del-Pensiero' che 'combatte' per sottrarre alla velocità assoluta del *possibile*, mediante la pratica artistica, una spazialità e una temporalità in cui l'immaginazione possa 'sostare'; un simile movimento si rivela analogo, d'altro canto, a quello che consente di strappare al lontano assoluto un 'dentro' in cui abitare. Con la pubblicazione del romanzo, rispetto alle categorie messe in campo da Deleuze nel

⁵⁶ *Ivi*, pp. 94-95.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 95-96.

contesto del commento a *Raymond Roussel* di Foucault, Melville inizia a sperimentare un drammatico declino dell'apprezzamento pubblico – alla sua morte, avvenuta nel 1891, appena 3000 copie del romanzo erano ancora in circolazione e in una situazione analoga versava la prima traduzione italiana dell'opera di Cesare Pavese, rifiutata ancora nel 1930 da tutte le case editrici a cui era stata proposta –, insieme al quale si fa strada un tormento interiore, condiviso in diverse lettere destinate all'amico Nathaniel Hawthorne, che lo portava a credere di aver scritto un libro *malvagio*, in cui qualcosa che *non doveva esser detto* emergeva dagli abissi.

Come possiamo immaginare un *in-dicibile*? Se, per un verso, Deleuze riprende alcuni snodi concettuali fondamentali per tutta la sua produzione filosofica, adoperando la formula 'non-detto' per indicare un *lato del dicibile* al quale sia il linguaggio filosofico sia il linguaggio letterario si rivolgono per piegarsi correttamente (così come un 'non-pensato' e un 'non-storico' faciliteranno il concepimento di una *potenza evenemenziale* che agisce nell'avvenire di un 'evento'), per un altro la figura simbolica della *balena bianca* serve, in questa occasione, a rappresentare l'impossibile cattura dell'indicibilità della morte e del pensiero da parte dell'essere umano. La parabola di *Moby-Dick*, perciò, riguarda non tanto un mantenersi nell'*ir-relazione* a cui il 'non-' dei concetti deleuziani si riferisce – o, per usare altri prefissi caratterizzanti il dizionario filosofico di Deleuze, un procedere verso un 'de-' che sottrae e piega qualcosa della Morte e del Pensiero, consentendo il 'ri-' della riterritorializzazione –, bensì il confronto tragico con un'indicibilità *pura* nella prospettiva del tentativo di cattura della stessa.

La rotta tracciata nell'impresa di una cattura impossibile si sfaccetta in due atteggiamenti diversi: quello di Ismaele, Starbuck, Stubb, Flask e di altri marinai della *Pequod* da un lato e quello del capitano Achab dall'altro. A guisa di semplificazione sarà possibile immaginare questa differenziazione fra i personaggi di *Moby-Dick* mettendo in rilievo, nel caso del primo atteggiamento, la pratica dell'*addugliatura* delle funi nella nave – alla sommità delle quali sono fissati gli arpioni – compiuta dai marinai, laddove l'azione dell'*arpionare* – arpionare l'indicibile – è ricondotta direttamente alla tragicità di Achab.

Con 'addugliare' s'intende, nel linguaggio marinaresco, l'operazione di avvolgimento di un cavo in spire concentriche e, nel contesto di una nave baleniera, tale procedimento andrà eseguito con cautela e accortezza maggiore proprio perché la fune collegata all'arpione, una volta colpito il bersaglio, deve bloccarlo, rallentare il movimento o arrestarlo del tutto, consentendo di portare a compimento la caccia. L'*addugliatura*, figura dell'avvolgimento, richiama a un *piegarsi* dinanzi alla possibilità della morte in cui la fune, l'arpione e la balena-bersaglio possono essere accorpati in un unico 'vettore-velocità'; addugliare, riposizionare il cavo, avvolgerlo per poi *rallentare l'esser-trascinati nell'indicibilità* sono altre categorie che si aggiungono alla costellazione teoretica del processo di soggettivazione della singolarità umana, laddove dalla balena bianca si sprigiona una *velocità assoluta* che consente di appercepire il Fuori non più esclusivamente nella spazialità impossibile di un 'lontano assoluto', bensì nell'accelerazione trascinate di un rapporto *temporale* im-mediato con la Morte e il Pensiero:

La linea del fuori non è una semplice astrazione, semplicemente ognuno di noi ha la sua. Melville dice qual è la sua, o quella di coloro che viaggiano sulla nave del capitano Achab, questa volta in *Moby Dick*. Un capitolo, il 60, s'intitola *La lenza*, la lenza baleniera. E perché la lenza baleniera è terribile? La velocità con cui si svolge può trascinare un braccio, una gamba, un intero marinaio. *Siccome il minimo garbuglio o viluppo nell'addugliatura afferrerebbe infallibilmente, svolgendosi, o la gamba o il braccio o tutto quanto il corpo di qualcuno, si usa la massima cautela nel disporre la lenza nella tinoczza. Certi ramponieri impiegano magari tutta una mattina in questa faccenda.* Vedete? I ramponieri sono qui [*picchiata la lavagna*]. Quali precauzioni, quali compiti devono eseguire per non essere portati via dalla linea del fuori! Impiegano quasi un'intera mattinata in compiti che lo possono evitare⁵⁸.

Dal commento a Melville di Deleuze risulterà più chiaro perché Morte e Pensiero possano essere considerati entrambi dei concetti 'assoluti' rispetto al ricavarli un 'dentro' contornato dalla linea-del-vivere: *addugliar-si, avvolgendo la linea-della-vita, significa organizzare una resistenza alla potenza di trascinamento del Fuori*, alla temporalità dell'inevitabile 'si muore' e alla velocità assoluta di un pensiero *in-domabile*, che *ci* attraversa. La prudenza dei marinai nell'*addugliatura* delle funi, d'altra parte, non si profila come il

⁵⁸ *Ivi*, p. 173.

positivo della soggettivazione rispetto all'*arpionare* di Achab: anche l'eccessiva prudenza può condurre il vivente umano a sottrarsi a una vera e propria soggettivazione nel momento in cui il mantra dei marinari, rivolto contro Achab, «ogni balena è buona da catturare» può significare rimanere solamente nell'esteriorità delle forme di sapere e dei rapporti di potere, non '(ar)rischiar-s'⁵⁹.

È mediante la concettualizzazione di una potenza di trascinamento del Fuori che Deleuze interpreta altrimenti la linea-del-Fuori come asse dell'*impensabile*. Quando sfioriamo la «velocità infinita» del Pensiero, nella sua forma più pura e incontaminata, incontriamo una modalità di soggettivazione che può ricordare il paradigma auto-distruttivo dell'accelerazionismo: a tal riguardo Michaux, in relazione all'esperienza dell'uso di droghe pesanti raccontata in *Misérable miracle. La mescaline* (1956), adopera l'espressione «*l'accelerato lineare*, che ormai ero diventato»⁶⁰ propriamente con l'intenzione di fondere insieme da un lato la Morte e il Pensiero come le due facce di un unico Fuori assoluto e, dall'altro, l'auto-annichilimento del Sé all'esperienza di trascinamento e attraversamento di una *velocità molecolare* 'in-umana'. La volontà di arpionare l'impossibile di Achab, catturandolo, dominandolo e persino uccidendolo (ossia espungendolo una volta per tutte dal 'Reale'), è simile a quella di colui che, arrischiandosi, vuole respirare l'irrespirabile o, nel caso di Michaux, affondare fra le proprie pieghe perdendosi in esse – volontà tanto umana quanto l'atteggiamento prudentiale dell'addugliatura dei marinari della *Pequod*. Eppure, se alla potenza di trascinamento del Pensiero e della Morte non si *resiste* adeguatamente, l'arrischiarsi diviene certezza di distruzione: Achab, avvolto alla balena bianca, sprofonderà con essa nell'abisso (Figura 2) e l'avveramento del rischio trascinerà l'intera nave verso un *dis-piegamento* finale, assimilabile in Melville alla *liscia* superficie dell'oceano che ha inghiottito tutte le *resistenze*, teso i lembi dello strato e riassorbito le soggettività-pieghe *del Fuori nel Fuori*.

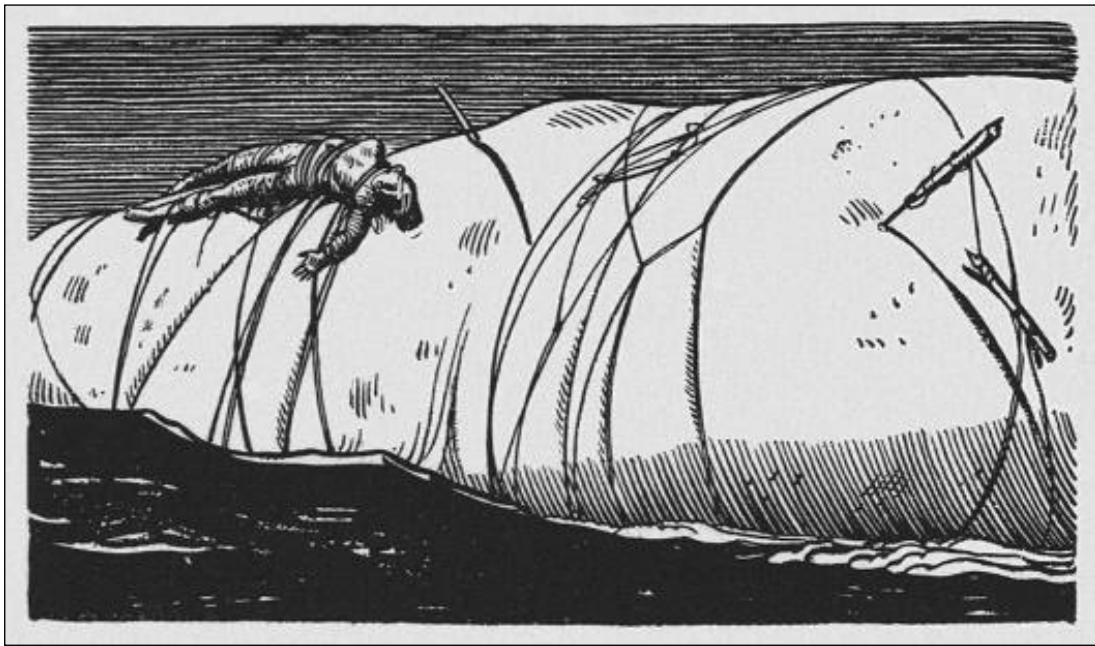


Figura 2 – Illustrazione di Rockwell Kent, presente nel Capitolo 135 (l'ultimo) del romanzo di Melville. Con l'edizione del 1930, illustrata da Kent, s'avvia una rivalutazione complessiva dell'opera. Cfr. Melville 1930, p. 806.

⁵⁹ «Inutile dire che Moby Dick, la balena bianca, si confonde rigorosamente con la lenza baleniera. Poiché il movimento di Moby Dick è la velocità infinita della lenza, è la velocità infinita che essa comunica. E il capitano Achab è l'uomo dei rapporti di forze, ma che approfitta dei rapporti di forze con il suo equipaggio per trascinare tutti verso uno scontro con la linea del Fuori, cioè con la lenza baleniera. Il secondo di Achab dice: *Achab, non avevi il diritto di scegliere la balena bianca*. Bisognava restare nei rapporti di frequenza: *ogni balena è buona da catturare*. Vale a dire che bisognava restare nei rapporti di potere, nei rapporti di forze, secondo la loro frequenza»; *Ivi*, p. 174.

⁶⁰ H. MICHAUX 1956, citato in *Ivi*, p. 175.

Fra le espressioni ‘velocità infinita’ e ‘velocità molecolare’, in aggiunta, la seconda si connota di una sfumatura terminologica specifica se si tiene in considerazione la produzione filosofica di Deleuze nella sua totalità. A tal riguardo basterà ricordare l’importante distinzione, all’interno di *Mille plateaux* (1980), fra l’ordine di grandezze *molari* e *molecolari*⁶¹ che concedeva alla speculazione filosofica, accordata agli sviluppi della fisica quantistica, la possibilità di aprirsi a una pensabilità provvisoria del Caos. In un’accezione simile la *velocità molecolare* a cui si accenna nell’ultima lezione di *La soggettivazione*, accomunando ‘fisicamente’ la balena bianca di Melville e l’uso della mescalina di Michaux, dev’essere intesa come l’impossibile ‘mettere-in-rapporto’ di spazialità e temporalità ($v = s/t$) nel Pensiero o, con altre parole, alla stregua dell’im-pensabilità del Pensiero stesso. Un’altra esemplificazione fornita da Deleuze la si trova in riferimento a una velocità *intra-molecolare* che *attraversa* il cervello umano⁶², quella sinaptica: all’infuori della semplice ricerca di una base scientifica per il suo ragionamento – intenzione che non tange minimamente Deleuze, almeno in questa occasione –, la messa in rilievo dell’idea di «velocità del pensiero»⁶³ è volta a distinguere un pensiero relativo all’umano dal Pensiero assoluto in quanto Fuori, tendendo verso una concettualizzazione del primo come piega del secondo. Torna in questo contesto, ancora una volta, la nozione di resistenza, che diventa l’espressione atta a descrivere un tipo di forza che si sviluppa nel rallentare (arpionare) e nel rallentar-*si* (addugliatura) dinanzi alla velocità-del-Pensiero:

[C]iò che costituisce il pensiero *non* è ciò che pensiamo. Guardo qualcuno e improvvisamente penso a qualcos’altro. Non sono questi scarni e poveri pensieri che contano di più, ma *la velocità con la quale è stata creata un’associazione*. E il pensiero è la velocità con cui è stata creata un’associazione. [...] Il pensiero è propriamente la velocità con la quale qualcosa mi ricorda un’altra cosa. Come posso vivere a tali velocità, cioè attraversato da velocità molecolari? Come posso vivere al ritmo del mio cervello? [...] Cos’è la filosofia? È affrontare la velocità del pensiero e, letteralmente, andare avanti come si può⁶⁴.

Il Pensiero, da questo punto di vista, è *l’indomabile* e si distingue come tale, tramite una simile attribuzione, soprattutto in una considerazione *temporale*: pensare significa approssimarsi il più possibile alla velocità del Pensiero – potremmo, da questa angolazione, tentare di inserire parte della letteratura inglese del XX secolo, che si distingue per una pratica attiva di *stream of consciousness*, nel medesimo

⁶¹ Ricostruire esaustivamente la *presenza del molecolare* all’interno del pensiero deleuziano implicherebbe spostarsi su un piano congiuntamente ontologico, epistemologico e psicanalitico. In via provvisoria sarà possibile ricavare alcune tesi decisive a tal riguardo dal terzo capitolo di *Mille Plateaux*, intitolato *La géologie de la morale* (Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI 2017, pp. 83-125), in cui, fra i molteplici riferimenti filosofici, si rivelano centrali *L’individu et sa genèse physico-biologique* (1964) di Gilbert Simondon e *Surveiller et punir* (1975) di Foucault. Rispetto a quest’ultima opera Deleuze e Guattari prestano particolare attenzione ai due ordini di ‘grandezze’ presenti nella teoria linguistica di Foucault, fra cui ‘espressioni’ e ‘enunciati’, ‘contenuti’ e ‘oggetti’, in aperta contrapposizione alla relazione strutturale, comune alla semiotica classica e allo strutturalismo novecentesco, fra *significante* e *significato*.

⁶² Sulla difficoltà di concepire il cervello anatomicamente come *parte fra le parti* di un corpo, Deleuze aggiunge: «Il cervello è molto difficile da interpretare, da comprendere in uno spazio euclideo. È uno spazio topologico, vale a dire che tutto l’interno è in compresenza con tutto l’esterno. La piega è semplicemente la formazione di un interno, ma come un interno dell’esterno, si applica a tutto l’esterno da cui deriva»; G. DELEUZE 2020, p. 71. Successivamente alcune riprese del riferimento al cervello potrebbero consentire un’interpretazione del sistema nervoso centrale come piega verso un dentro del corpo umano (nel suo *dover* affrontare la Morte): il corpo umano interiorizza la soggettivazione mediante la filogenesi e testimonia, nelle *pieghe del cervello*, un’evoluzione del movimento della linea-della-vita rispetto all’impersonale ‘si muore’ del Fuori.

⁶³ «Qual è la linea ad alta velocità? La linea ad alta velocità [...] è la linea del pensiero. Ciò che opera a velocità vertiginose, nelle quali non potete sostenervi, è la linea del pensiero. Pensate allo stato di un cervello: cosa sono le velocità? Le velocità molecolari, le velocità intramolecolari. [...] Se Moby Dick vale solo come la velocità molecolare per eccellenza, se la mescalina vale solo come la velocità molecolare che ci comunica, è chiaro che la domanda, che non ha mai smesso di essere posta, è: che cos’è la velocità del pensiero? Da quali velocità molecolari siamo attraversati ogni volta che pensiamo?»; *Ivi*, pp. 175-176.

⁶⁴ *Ivi*, p. 176, corsivi miei.

riquadro teoretico utilizzato da Deleuze –, mantenendo un equilibrio, rallentando e accelerando. Se «[l]a linea del Fuori è la linea della velocità molecolare»⁶⁵, la stessa filosofia si profila come pratica di rallentamento che agevola quanto più possibile una sincronizzazione fra Pensiero e pensiero e dal processo di soggettivazione della singolarità vivente umana, in una descrizione che gli conferisce *il* principale tendere verso un dentro del Fuori, si formerà anche una ‘temporalità’ umana *stricto sensu* come auto-affezione derivata dalla potenza di trascinamento del Fuori, *attraversamento* della velocità molecolare e conseguente rallentamento/resistenza. In termini temporali la soggettivazione potrà essere definita, perciò, come un «[c]ostituire l’essere lento che sono, costituire l’essere lento che devo essere in funzione della linea della velocità molecolare, della linea del fuori, è questo»⁶⁶.

5. Il territorio liberato. Deleuze e Guattari sul 1968

Determinare in che modo il processo di soggettivazione permetta di concepire una forma di resistenza alla messa-in-rapporto delle forze nell’ontologia del potere, come abbiamo visto in precedenza, è il problema fondamentale che Foucault esprime in *La volontà de savoir*. Il pensiero della piega-del-Fuori e l’analisi della soggettività greca stanno alla base di una teoria della *cura di sé* ma, d’altra parte, Deleuze e Guattari evidenziano come per l’amico da poco scomparso – prendendo in esame numerose interviste a riguardo – tale problematica, tradotta nel linguaggio della contemporaneità, significasse più precisamente trovare un criterio sufficiente valido per differenziare azioni politiche, moti insurrezionali e forme di attivismo che incarnassero realmente una resistenza efficace ai dispositivi governamentali e biopolitici. In altri termini, la questione politica sostanziale per l’ultimo Foucault diviene la relazione fra resistenza e soggettivazione nella lotta ai saperi-poteri istituiti.

Nel momento in cui le rivolte giovanili del ‘68 francese si profilano come esempi significativi, soprattutto a causa dell’incalzare delle domande degli studenti, nella terza lezione di *La soggettivazione* è possibile individuare differenti posizioni di Deleuze e Guattari a riguardo. In termini estremamente generici è possibile sostenere come la divergenza fra i due stia nel difendere la validità delle lotte politiche del ‘68 da parte di Deleuze, che sposa la tesi secondo la quale, dal ‘68 in avanti, determinate pratiche di soggettivazione hanno preso forma e non potranno più essere cancellate nella memoria storica dell’occidente europeo, e nella visione decisamente più critica di Guattari – che nello stesso anno del corso ha dato alle stampe *Les années d’hiver*⁶⁷ (1986) –, in cui la concettualizzazione di una ‘re-instaurazione’ di modelli di soggettività arcaici o, ancor più radicalmente, di una *glaciazione* della soggettivazione nelle società a capitalismo avanzato viene alla luce in maniera diametralmente opposta (il ‘68, a giudizio di Guattari, già negli anni ‘80 sta per essere dimenticato in quanto testimonianza di un ideale di vita diverso dal consumismo capitalista).

Addentrando ci più a fondo nel giudizio di Deleuze sul ‘68 troveremo qualcosa di più di un semplicemente apprezzamento: per Deleuze le rivolte giovanili avevano testimoniato il *dis*-funzionamento di un preciso sistema dialettico ‘sapere-potere-sé’ e l’incrinatura di tale sistema si era generata proprio a partire da nuove forme di soggettivazione. Le soggettività del ‘68 potevano, a ben vedere, testimoniare con la loro semplice presenza un’evidente incompatibilità con le forme di sapere e con i rapporti di forza del potere che determinavano il contesto sociale nel quale la loro vita si sarebbe consumata nel corso degli anni. La soggettivazione, ossia il modo in cui le singolarità viventi avevano iniziato a piegarsi negli anni precedenti il ‘68, aveva prodotto qualcosa di simile a una *crepa* che l’esteriorità e le forze in campo non riuscivano a chiudere mediante il ricorso al passato.

Per quanto concerne il modello ‘dialettico’, più specificatamente, Deleuze fa riferimento a due importanti teorie filosofico-politiche: quella hegeliana, che attribuisce alla ‘dialettica del sapere’ un ruolo fondamentale – fra i ‘saperi’ di tale modello troviamo, in particolar modo, le *norme* del diritto – per la produzione di ‘soggetti-oggetti’ adeguati allo svelamento di verità latenti nella storia umana, e quella

⁶⁵ *Ivi*, p. 177.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Les années d’hiver* consiste in una raccolta di scritti di natura eterogenea, pubblicati fra il 1980 e il 1985. Solo recentemente l’opera è stata ristampata in lingua francese; V. F. GUATTARI 2009.

marxista, che in maniera analoga assume la ‘dialettica del potere’ come via di emancipazione dal capitalismo. Seguendo il ragionamento di Deleuze:

Se provassi a definire cosa producesse la convergenza di un certo numero di pensieri, molto, molto diversi tra loro, direi che in un certo modo è molto semplice, è l’idea che il cerchio perfetto della vecchia dialettica fosse rotto, fosse spezzato. E qual era il vecchio cerchio della dialettica? Era il cerchio sapere-potere-sé. La dialettica del sapere così come appariva in Hegel avrebbe dovuto produrre un soggetto-oggetto nella sua adeguatezza. L’adeguatezza tra soggetto e oggetto era il prodotto finale della dialettica del sapere. E allo stesso modo, anche se in una forma completamente diversa, la dialettica del potere concepita come prassi in Marx⁶⁸.

In una sola formula, dal ’68 in poi *non ci si piega più allo stesso modo*. Il sé dei ‘giovani’ incarna propriamente una forma di desincronizzazione dalla produzione di saperi e dai rapporti di forza vigenti ed è la soggettività che incarna, facendosi cosciente della propria alterità, la consapevolezza di un’adeguatezza della realtà sociale. L’esempio che Deleuze discute più distesamente nella terza lezione di *La soggettivazione* riguarda, da questo punto di vista, la *soggettivazione femminile*.

Da un lato la soggettivazione collettiva delle donne, in quegli anni, decostruisce attivamente modelli culturali, sociali e politici mediante l’azione concreta di collettivi, come il MLF (*Mouvement de Libération des Femmes*), che in una prima fase del loro sviluppo si distinguono per *intransigenza*, per il non scendere a compromessi col sistema sapere-potere-sé, non riconoscendo nella teleologia dialettica della realtà alcun avanzamento per la soggettività femminile. Nella breve storia del MLF il pensatore francese scorge un bivio che tange ogni collettivo che mira all’azione politica: o mantenere la propria *autonomia*, continuando a piegarsi e non cedendo sull’apertura di un processo di soggettivazione in continua evoluzione, o essere *recuperato* dai rapporti di potere che lo circondano⁶⁹.

Da un’altra angolazione, d’altro canto, la soggettivazione femminile che si afferma nel ’68 e dopo di esso innova completamente la modalità di piegamento della soggettività femminile mediante un insieme di pratiche che si affermano e che cambiano sostanzialmente lo ‘stare-nel-mondo’ di tali singolarità umane. *Soggettivizzare la femminilità*, nella terminologia adoperata nella terza lezione, implica depotenziare la costruzione politica e sociale dell’identità femminile nei saperi e strappare qualcosa alla morsa dei dispositivi che operano politicamente in questa direzione: «Il modo in cui si soggettiva una ragazza oggi, vale a dire il modo in cui si costituisce come sé, è molto diverso dal modo in cui si soggettivavano, si costituivano come sé, anche le ragazze chiamate *avanzate* prima del ’68. Questo è quello che trovo più impressionante, le ragazze. Parlo di loro perché mi sembra l’unica soggettivazione pienamente riuscita dopo il ’68. Per parlare alla maniera della fenomenologia, il loro modo di stare nel mondo è completamente cambiato»⁷⁰.

Il ’68 inaugura perciò, manifestandola potentemente, una nuova *regola del piegare* ed è proprio a causa di ciò che i ‘giovani’ divengono i protagonisti dello spezzarsi del cerchio dialettico: si tratta, da questo punto di vista, di inquadrare una lotta politica che avviene su un piano prima ritenuto estraneo al conflitto, quello della soggettivazione e dell’affermazione libera di se stessi, e in questa direzione il

⁶⁸ G. DELEUZE 2020, p. 123.

⁶⁹ In questo luogo Deleuze intende prendere in considerazione il femminismo classico e il suo bivio, fra adattamento e integrazione da un lato e decostruzione e destituzione delle normatività fallogocentriche dall’altro. È possibile osservare, in questo senso, che il medesimo ‘bivio’ si possa applicare a qualsiasi forma di attivismo rispetto a una convertibilità in dinamiche democratico-rappresentative nelle società odierne. In linea con la lettura filosofico-politica del femminismo che prende forma nelle pagine di *La soggettivazione*, inoltre, sarà necessario valutare in che misura il movimento LGBTQIAPK+ odierno si sia trovato più volte dinnanzi alla scelta del ‘continuare al piegarsi’ o lottare per un riconoscimento di legittimità da parte dell’opinione pubblica mediante una rivendicazione di ‘diritti’. La concettualizzazione ‘queer’ nelle *Queer Ontologies* della filosofia contemporanea sembra indicare, in un simile riquadro, un movimento di fuga a un siffatto ‘aut-aut’, ritenendo prioritario per la soggettivazione umana il mantenersi in un’*indeterminazione* e affermare politicamente, a partire dall’*abolizionismo di genere*, un principio di *alterità* atto a respingere la validità di qualsiasi fondazione identitaria della singolarità umana.

⁷⁰ *Ivi*, p. 133.

pensatore francese si trova concorde con l'interpretazione delle rivolte studentesche date da Foucault. Guattari, d'altra parte, presenta le sue perplessità riferendosi a *Les années d'hiver*, introducendo nel dibattito con gli studenti la categoria di 're-instaurazione' per indicare regole del piegare che tornano in auge subito dopo l'esplosione dei movimenti sessantottini e discutendo, a tal riguardo, del 'lepenismo'⁷¹ nei termini di una reazione a catena scaturita in risposta alle istanze di emancipazione del '68⁷².

Nel momento in cui, a seguito della sollecitazione di Deleuze a intervenire, Guattari espone la sua critica a una mitizzazione eccessiva del '68, il professore prova a mitigare una posizione impopolare per gli studenti presenti in aula: «[M]i sembra che per noi è molto importante segnalare che, almeno a mio modo di vedere, il maggio del '68 non è stato un fallimento»⁷³. In risposta, Guattari sembra non demordere e, per usare un gioco di parole, *piega* la terza lezione a suo favore presentando due corposi *excursus* in relazione alle ibridazioni che sussistono fra emissioni di singolarità direzionate dal potere e soggettivazioni solo apparentemente autonome, ossia le soggettivazioni collettive intrecciate alla costruzione di *culture nazionali*.

Nella prima digressione Guattari affronta il caso della soggettivazione giapponese, inaugurando una riflessione non eurocentrica attorno alla formazione delle soggettività che tiene in considerazione soprattutto il modello capitalista nel suo tentativo di catturare il processo di piegamento, volgendolo a suo vantaggio⁷⁴. Lo psicanalista definisce il 'miracolo giapponese' come una *fusione nucleare fra classi* che avviene senza soluzione di continuità; gli sfruttati e i quadri dirigenziali si confondono, piegandosi mediante categorie comuni e indeterminandosi a vicenda a causa di una *capitalizzazione della soggettivazione* che passa attraverso una valorizzazione esasperante della produttività e una pratica di 'self-management': rendersi singolarità compatibili con le variazioni del capitalismo – a costo di *desingularizzarsi*, persino di *serializzarsi* – diviene una priorità. Il Giappone, nella ricostruzione critica compiuta di Guattari, è un territorio in cui anche modernità e arcaicità condividono lo stesso aspetto: la soggettivazione giapponese testimonia una 'singolarizzazione' al tempo stesso altamente *efficace* e

⁷¹ Cfr. *Ivi*, pp. 142-143.

⁷² La semplificazione duale delle posizioni di Deleuze e Guattari che viene offerta in questa sede non impedisce, analizzando le stesse pagine più da vicino, di trovare numerosi punti di contatto fra le due letture del '68 e, soprattutto, un assenso fra i due pensatori rispetto al ritornare in superficie di modelli di soggettivazione definiti 'arcaici'. Deleuze, da questo punto di vista, si chiede che tipo di soggettivazione collettiva avvenga nelle 'bande' delle *banlieue* parigine prima e nelle periferie dell'America Latina dopo. La sua risposta si lega all'interpretazione di tali soggettivazioni collettive come *apparentemente* autonome, sebbene determinati *rapporti di potere* – non tanto dissimili da quelli contestati – si *re-instaurino* con ancora più forza all'interno delle bande, insieme a *forme di sapere* obliate nella realtà sociale (ma non per questo 'nuove' rispetto alla *creatività potenziale* a cui abbiamo accennato precedentemente): «Cosa dire delle bande? Anche questo varia molto. Le bande di Bogotá, le bande di ragazzi di Bogotá e le bande di teppisti nelle nostre società occidentali sono le stesse? Non c'è dubbio che la banda possa essere pensata non solo come modello, ma come portatrice di un movimento di soggettivazione. La banda è un tipo di soggettivazione collettiva. Ma questo non impedisce che essa affronti rapporti di potere, che affronti saperi»; *Ivi*, p. 134 e seguenti.

⁷³ *Ivi*, p. 144.

⁷⁴ «Non si tratta di far coesistere una soggettività autonoma, che sarebbe quella degli strati popolari, quella delle classi lavoratrici, con quella degli strati aristocratici. Si tratta di integrarle, di fonderle tra loro, come in una fusione nucleare. Penso che ciò che caratterizza il modo di soggettivazione del miracolo giapponese è, da un lato, che troviamo che le classi popolari e gli strati capitalisti sono il continuamento delle une negli altri, non c'è rottura, non c'è una divisione di classe così visibile, non ci sono spazi sociali completamente separati: per cominciare, il territorio non si presta a questo, non c'è molta possibilità di creare aree residenziali completamente autonome dalle aree popolari. Inoltre, le modalità di soggettivazione, le modalità di lavoro, sono relativamente omogenee, a qualunque livello dei sistemi gerarchici. E le gerarchie sono interiorizzate, tanto tra gli strati più svantaggiati, quanto tra gli strati dirigenti. [...] Ciò porta al paradosso che, lungi dal fatto che si produca una soggettività puramente modernista [...] troviamo un certo tipo di funzionamento della soggettività arcaica giapponese. E sono gli stessi strumenti che servono a produrre la soggettività più modernista [...] e questa soggettività arcaica. Questa formula di integrazione è quindi la più efficace e in un certo senso la più pericolosa, perché è anche la più desingularizzante. Serve a singolarizzare i processi nell'ordine economico e nell'ordine tecnologico, ma anche a produrre una serialità generale della soggettività giapponese»; *Ivi*, pp. 154-155.

pericolosa, rappresentando alla perfezione il coinvolgimento di logiche specificatamente capitaliste nel meccanismo di cattura dei dispositivi di potere.

Nel secondo *excursus* viene analizzata la soggettivazione brasiliana⁷⁵, che a differenza di quella giapponese è caratterizzata da un'estraneità culturale degli strati più poveri della popolazione al sistema-mercato capitalista. A partire da questa netta divisione, la soggettivazione non è *direttamente* catturata da dispositivi che mirano a una costruzione sociale dell'identità nazionale: i cittadini brasiliani, soprattutto fra gli strati meno abbienti, si definiscono tali in base all'influenza dei *mass-media* – gli unici agenti attivi nella formazione di una 'sfera pubblica' – da un lato e, dall'altro, a processi di soggettivazione arcaici, come quelli derivati da culti religiosi e superstizioni eterogenee (Guattari porta l'esempio delle credenze *candomblé*). Da questo punto di vista occorre prestare attenzione, seguendo il ragionamento di Guattari, a un *bisogno* (non necessariamente etero-diretto) di soggettivazione collettiva che aggiri la frattura fra *status* sociali: la ricerca di un'identità nazionale emerge come processo *accentrante*, diametralmente opposto alla nozione di soggettivazione discussa durante il corso. *Intrattenimento* e *arcaismi* religiosi *re-instaurano* un'identificazione, bloccando l'avvento di una soggettivazione autonoma e riportando le singolarità sul piano delle codificazioni pubblicamente istituite.

Il lungo intervento di Guattari, oltre agli esempi storico-sociali discussi in relazione alle culture nazionali, diviene decisivo per le ore del corso rimaste a disposizione, e non solo per la dimensione politica a cui il processo di soggettivazione è ricondotto. Un concetto cruciale viene aggiunto, difatti, alla teoria della soggettivazione ricavata da Deleuze mediante la lettura degli ultimi testi di Foucault, quello di *operatore di soggettivazione*. Con questa espressione, a seguito della critica alla posizione deleuziana riguardante il '68 – dopo il '68, per l'appunto, non ci si *piegherebbe* più allo stesso modo –, Guattari elabora l'idea che un processo di soggettivazione possa rivelarsi *efficace* o meno nel *dis-attivare* un diagramma di potere sottinteso a un contesto sociale se un suo elemento *impedisce* a una piega di *ri-piegarsi* in senso opposto, consolidando le spazialità e le temporalità che si ritengono *liberate* dalle soggettività coinvolte: «Quello che voglio dire è che la cosa interessante è vedere quali sono questi operatori di pieghe, quali sono questi cristalli di pieghe, quali sono questi punti di biforcazione [...] che fanno sì che a un certo punto non si pieghi nella stessa direzione? È su questi operatori che credo si debba riflettere: cos'è un operatore di soggettivazione? Cos'è una piega? In che modo una piega si catalizza?»⁷⁶.

L'inserimento, all'interno di una teoria della soggettivazione, di operatori che siano in grado di *crystallizzare* o *catalizzare* il medesimo processo appare non del tutto fedele al mantenersi in una *ir-relazione* con il Fuori della Morte e del Pensiero: l'angolazione politicizzante di Guattari rischierebbe, in tal senso, d'introdurre un ragionamento *strategico* nel piegamento che fa della singolarità una soggettività, affermando una propria validità politica a discapito di una 'in-determinazione' teoreticamente *pura*. Ciò nonostante, diviene sempre più chiaro come, a giudizio di Guattari, ogni soggettivazione collettiva debba 'combattere' per estendere il più possibile la propria durata, dando modo a un cambiamento reale di diffondersi e *insediarsi*. Le pieghe che si formano tramite soggettivazioni collettive, come nel

⁷⁵ «[C]redo che oggi il Brasile sia la sesta o la settima potenza industriale, e una potenza in ascesa che sicuramente prenderà piede nei prossimi anni, ma allo stesso tempo è un paese di 120 milioni di abitanti in cui forse 80-100 milioni di abitanti non partecipano all'economia monetaria perché sono in una condizione di povertà assoluta. [...] È come se ci fosse uno sviluppo ineguale ed eterogeneo di una soggettività ipercapitalista che coesiste con una soggettività della miseria che è estremamente forte. [...] Questa eterogeneità dei processi soggettivi è sempre accompagnata da un altro tipo di prestazione generale, che è quella dei media. Infatti, l'insieme degli attori, compresi i più poveri che si ammassano nelle favelas, hanno la televisione. I sistemi di soggettivazione per mezzo della televisione raggiungono tutti i partecipanti. [...] Gli *arcaismi* [...] evidentemente esistono tra i neri, esistono nel nord del Brasile, a Bahia, ed esistono anche tra gli indigeni, che è del tutto naturale, poiché si può capire che questi gruppi si aggrappino, si ricostituiscano una soggettività con i mezzi che hanno a disposizione, con quello che hanno potuto recuperare dai vecchi culti africani, cose di questo tipo. Ma ciò che è molto più interessante è che questi stessi arcaismi operano sull'intera società brasiliana. Questo significa che abbiamo un doppio livello di soggettivazione: da un lato i media capitalistici raggiungono l'insieme dei 120 milioni di brasiliani, ma dall'altro, tendenzialmente, anche i culti, come il culto *candomblé*, come i culti africani, raggiungono l'insieme della soggettivazione dominante»; *Ivi*, pp. 155-156.

⁷⁶ *Ivi*, p. 145.

caso dell'attivismo politico, tanto più *resistono*, grazie a degli operatori efficaci, a una potenza di *dispiegamento* del potere – che appiana una tensione verso il dentro per poi *in-corporarla* e *ri-territorializzarla*, facendo della soggettività un'identità codificata e *ri-codificabile* – tanto più impediscono a modelli di soggettivazioni arcaici (le *pieghe rimosse*) di riemergere dal passato, difendendo lo sbocco di una creatività potenziale: «[S]e questa [piega] si rompe, al contrario c'è il riaffiorare di vecchi modi di soggettivazione che si rianimeranno, per riconquistare il potere, per reinstaurarsi in modo tanto più violento in quanto era impossibile per questo nuovo processo di soggettivazione *trovare la propria durata, la propria memoria, la propria memoria d'essere, il proprio insediamento nei territori della soggettivazione*»⁷⁷.

Con la nozione di 'operatore di soggettivazione' l'interrogativo politico fondamentale che occorre porsi diventa, perciò, *come si continua a piegare una resistenza*. È questa, formulata altrimenti, la stessa domanda di Foucault ripresa da Deleuze che ha posto la base teorica del corso. Guattari deve rendere atto, giunto a questo punto della sua argomentazione, del perché il movimento sessantottino *ha funzionato*, anche se per poco. A seguito di una domanda di Deleuze relativa al connubio fra anti-psichiatria, sapere psicanalitico e lotta studentesca, prende forma un racconto che ha il suo principio negli anni '60, in cui anche delle micro-realtà del panorama studentesco divengono protagoniste di una catalizzazione del piegare. Si spiega in questo modo l'importanza conferita, nella ricostruzione di Guattari, alla MNEF (*Mutuelle nationale des étudiants de France*), un'organizzazione che ottiene la possibilità di accedere a fondi statali destinati alla 'sicurezza' degli studenti universitari. La MNEF stampa volantini, apre uno sportello di 'aiuto psicologico' e problematizza temi e nozioni comunemente accettate in ambito universitario, costituendo un modello che lentamente si diffonde presso altre organizzazioni studentesche, fino a raggiungere la UNEF (*Union nationale des étudiants de France*). Nelle parole di Guattari:

[Q]uesti studenti hanno iniziato a provare a trasformare alcune piccole cose, cose microscopiche, come lo sportello di aiuto psicologico universitario, dove si introducevano metodi di psicoterapia, dove ci si ispirava alla psicanalisi, dove si poneva il problema del sapere, delle trasformazioni della relazione pedagogica, della sessualità, i problemi della sessualità in ambito studentesco. Ma da quel momento si sono cristallizzati quelli che chiamo *operatori di soggettivazione* completamente nuovi che hanno contagiato, che hanno animato tutto ciò che è accaduto più tardi all'UNEF e agli studenti nel loro complesso. E nel '68 ritroveremo quegli operatori pienamente in azione, in particolare nella gente di Strasburgo, perché uno dei gruppi di Strasburgo aveva puramente e semplicemente annesso un settore della Mutuelle nationale des étudiants de France, e utilizzato i fondi per stampare dei volantini che, come sapete, costituivano tutta la letteratura situazionista, che aveva all'epoca un'eco considerevole. *Era necessario che ci fosse un operatore minimo, un piccolo territorio di gestione delle relazioni attuali, possiamo chiamarlo un piccolo territorio liberato, un piccolo territorio di riappropriazione, perché all'improvviso la piega indurisse*⁷⁸.

Con questo esempio Guattari riesce a indicare *un concatenamento di ripetizioni* che continuano un piegamento, differenziandosi *da un concatenamento di ripetizioni* delle forme di sapere e dei rapporti di potere: *ci si trascina in una differenza* fino al raggiungimento di un *climax*. Il racconto dell'esperienza sessantottina e il confronto fra Deleuze e Guattari rispetto alla sua memoria devia l'intento iniziale della terza lezione: proprio una deviazione siffatta sembra confermare il peso politico che spetta alle modalità di soggettivazione nella formulazione di una resistenza ancora possibile ai dispositivi di potere.

Quando possiamo considerare un territorio *liberato*? Guattari mette in rilievo come la *liberazione* di un territorio così piccolo, quello di un'organizzazione studentesca fra le tante, abbia dato modo alla soggettivazione collettiva della gioventù francese di continuare a piegarsi: in continuità col gesto iniziale della MNEF è possibile situare, nel 1986, anche le lezioni che abbiamo preso in esame, che proseguono nel conservare la memoria di una resistenza nei confronti della costruzione dell'idea di 'studio' e di 'studente', di 'professore' e 'allievo', di 'filosofia', 'psicoanalisi', 'donna', 'territorio' e così via. In questo senso appare fondamentale tornare sull'interrogativo di Foucault, di Deleuze e di Guattari,

⁷⁷ *Ibid.*, corsivi miei.

⁷⁸ *Ivi*, p. 147, corsivi miei.

complicandolo ulteriormente: si è *già* dentro un territorio liberato nel chiedersi che fine hanno fatto delle pieghe del passato e la loro eredità? Parrebbe, in conclusione, impossibile decretare con certezza se si dà *prima* un territorio liberato o una soggettività libera: entrambi gli elementi stanno, accettate le categorie filosofiche discusse in questa sede, in un rapporto di mutua dipendenza e solo all'interno di questa relazione *resistere* sarà ancora possibile.