L'AVVENIRE DELLA RESISTENZA. NOTE SULL'IMPENSATO POLITICO

FABIO TREPPIEDI
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Scienze Umanistiche
fabiotreppiedi@gmail.com

ABSTRACT
The idea of resistance is one of the most important philophical topics that Deleuze let us to problematize after his death. This idea was developed in particular in the deleuzian intepretation of Foucault. The aim of this paper is to show how this idea emerges in its full political sense moving by an hypothesis wich goes beyond the same Deleuze and Foucault, namely that, reaching today his highest mimetical capability, power takes up the relationship with the « unthought » : the « absolute outside » that today has been almost forgotten by philosophy. Anticipating the forthcoming birth of « control societies », in this sense, Deleuze invites us today to take to the extreme a fundamental foucaultian statement : power has no « outside ».

KEYWORDS
Foucault, power, resistance, event.

DOPO DELEUZE

La problematica politica, nell'ultimo Deleuze, si fonde col decisivo interrogarsi sulla possibilità stessa della filosofia. Nella conferenza del 1987 *Che cos'è l'atto di creazione?*, ispirandosi a Malraux, Deleuze accomuna ad esempio il potenziale politico dell'arte a quello della filosofia:

> Malraux sviluppa un bel concetto filosofico, dice una cosa molto semplice sull'arte, dice che è l'unica cosa che resiste alla morte. Ritorniamo all'inizio: che cosa si fa quando si fa filosofia? Si creano concetti. Trovo che questa sia la base di un bel concetto filosofico. Riflettete...che cosa resiste alla morte? Basta guardare una statuetta di tremila anni avanti Cristo per ritenere la risposta di Malraux una risposta piuttosto buona [...] Non ogni atto di resistenza è un'opera

> d'arte, sebbene in un certo senso essa lo sia. Non ogni opera d'arte è un atto di resistenza e tuttavia, in un certo senso lo è[1].

Si intuisce già qui quanto il "politico" sia un elemento costitutivo della filosofia di Deleuze; tale elemento è però talmente radicato in essa da arrivare a rappresentarne l'"impensato", quel "fuori assoluto" che, tra le righe appena lette, non possiamo che intuire, "più lontano di ogni mondo esterno, perché è un dentro più profondo di ogni mondo interno"[2]. Un evidente limite teorico, quello appena scorto, sul quale filosofia e politica si confondono: limite di cui è segno l'incertezza sul futuro che pervade il *Poscritto sulle società di controllo.*

Quanto più in Deleuze l'elemento politico emerge come l'impensato tanto più risulta necessario e opportuno per noi considerare tale impensato come un problema da porre necessariamente dopo Deleuze, in questo nostro presente che ci fa considerare profetico quanto si legge nel *Poscritto* a proposito del lavoro, dell'economia e della scuola[3].

Sottrarre alle dimensioni della profezia e dell'utopia le cifre essenziali della politica in Deleuze ci appare un compito di primaria importanza se, sulla scorta dell'intuizione da cui prendiamo le mosse, intendiamo installarci nella problematica politica deleuziana e cogliere soprattutto qualcosa di decisivo nel tempo in cui viviamo: se da un lato la posta in gioco è il *possibile* di cui il potere priva la vita, dall'altro, la nostra partita politica e filosofica dipende dalla *resistenza* di cui siamo ancora capaci.

È infatti il concetto di resistenza a dare avvio alla linea di riflessione politica che più di altre Deleuze ha inteso lasciarci in eredità. Un concetto già significativamente presente nell'interpretazione deleuziana di Foucault, che emerge però in tutta la sua portata politica, come mostreremo, a partire da un'ipotesi che va oltre Foucault e Deleuze stessi e cioè che il potere, al massimo della sua capacità mimetica, si appropria del rapporto con l'impensato, quel *fuori* assoluto con cui invece il pensiero riesce sempre meno ad entrare in relazione.

[1] G. DELEUZE, *Che cos'è l'atto di creazione?*, pp. 265-266, in Id., *Due regimi di folli e altri scritti*. Testi e interviste 1975-1995, Einaudi, Torino 2010, pp. 257-266.

[2] G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 49.

[3] "Nella società di controllo l'impresa ha sostituito la fabbrica, e l'impresa è un'anima, un gas [...] l'impresa non fa che introdurre una rivalità inestinguibile come sana emulazione, motivazione eccellente che oppone gli individui tra loro e attraversa ciascuno, dividendolo nel suo stesso intimo. Il principio modulatore del 'salario secondo il merito non manca di sedurre la stessa Pubblica istruzione: in effetti, così come l'impresa sostituisce la fabbrica, la formazione permanente tende a sostituire la scuola, e il continuo controllo a sostituire l'esame. È il mezzo più sicuro per consegnare la scuola all'impresa", G. DELEUZE, *Poscritto sulle società di controllo*, p. 236, in Id., *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 234-241.

LA VITA CONTESA

Nell'assunto secondo cui la vita "resiste alla morte" ritroviamo già il vitalismo che attraversa dall'inizio alla fine la filosofia di Deleuze. Egli conferisce tuttavia a tale assunto una struttura concettuale ed una valenza politica più precise solo nell'ultima fase del suo confronto con Foucault, dopo la morte di quest'ultimo avvenuta nel 1984[4].

A partire dalla domanda "Che cosa vuole dire Foucault nelle pagine più belle della *Volontà di sapere?*"[5], Deleuze scoprirà infatti un senso specifico della resistenza, ripercorrendo il terreno della biopolitica ed individuando nel *controllo* l'evoluzione più propria del *biopotere*. Una scoperta, questa di Deleuze, che sembra a prima vista contravvenire all'idea – centrale in Foucault – secondo cui il potere è talmente pervasivo rispetto alla vita da non avere un "fuori".

Il problema del *fuori del pensiero*, come noto, assume una posizione di rilievo nelle riflessioni di Foucault (in particolare nel suo denso confronto con Blanchot) e riveste un ruolo decisivo in tutta la filosofia di Deleuze. Lo si nota soprattutto in *Differenza e ripetizione,* laddove Deleuze parla di un'"immagine dogmatica del pensiero" che impedirebbe alla filosofia di "iniziare a pensare" veramente. Risulterebbe tuttavia fuorviante concepire quest'"immagine del pensiero" soltanto a partire dai suoi effetti, ossia da ciò a cui secondo Deleuze essa avrebbe storicamente condotto la filosofia e, soprattutto, da ciò che una tale immagine continuerebbe a impedirle. L'impossibilita di pensare è dovuta appunto al potere che l'immagine esercita: non si riesce a pensare *altro* da ciò che essa permette di pensare. Deleuze sembrerebbe fare una programmatica dichiarazione di intenti. Le prime pagine del terzo capitolo di *Differenza e Ripetizione* sono impiegate, infatti, nella "lotta rigorosa contro l'immagine" e nella "critica radicale dei suoi presupposti", per una sorta di liberazione del pensiero che si attua per mezzo di "grandi distruzioni"[6]. Un'istanza "reattiva" del discorso deleuziano, dunque, che sembrerebbe condurre di necessità ad un esito che potremmo definire iconoclasta (distruzione dell'immagine *tout court*). Un esito non però così scontato, soprattutto se si considera che in

[4] "La forza che deriva dal fuori non è forse una certa idea della vita, un certo vitalismo al culmine del pensiero di Foucault? La vita non è forse questa capacità di resistere che è propria alla forza? Sin dalla *Nascita della clinica*, Foucault ammirava Bichat per aver inventato un nuovo vitalismo definendo la vita attraverso l'insieme delle funzioni che resistono alla morte", G. DELEUZE, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002, p.1 24.

[5] Ivi, p. 123.

[6] G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, milano 1997, p. 172.

queste stesse pagine Deleuze inizia ad esporre tematica del *fuori*[7]. Ciò che l'immagine impedisce cogliere, infatti, è ciò che sia Deleuze che Foucault chiamano il "fuori" (*dehors*). Ma questo stesso "fuori", non va inteso come qualcosa che sta *al di fuori* dell'immagine stessa. L'aspetto più radicale di tale problema consiste nel fatto che c'è sì qualcosa che impedisce di pensare *altro* da sé, ma che questo *altro* non può esistere a prescindere da ciò che impedisce di pensarlo. Il problema dell'immagine del pensiero va pertanto ridefinito chiedendosi se il ruolo esercitato da questo limite del pensare, l'"immagine del pensiero" appunto, si limiti a sua volta ad impedire al pensiero di pensare *altro* da ciò che esso concede di pensare. Più precisamente, allora, ci si chiederà se un limite esiste soltanto in rapporto alla sua funzione più comunemente nota (quella dell'"impedire", del "vietare", dell'"ostruire") o se invece esso svolga altre funzioni. Nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, ad esempio, Kant propone una doppia accezione di limite. Il capitolo conclusivo di questo testo, intitolato *La determinazione dei limiti della ragion pura*, si apre con il § 57 a metà del quale Kant distingue l'idea di limite come *Grenze* dall'idea di limite come *Schranke*[8]. Mentre nel primo caso, scrive Kant, si "suppone sempre uno spazio che si trova all'esterno di un determinato luogo ma che, al contempo, include questo luogo"[9], nel secondo caso, invece, abbiamo a che fare soltanto "con delle negazioni che si impongono su una cosa nella misura in cui questa non possiede un'integralità tale da poter superare la negazione che si impone"[10]. Mentre nel primo caso si parla appunto di "limite", nel secondo caso si parla invece di "confine" o, se si vuole, "barriera", "frontiera", "ostruzione", "blocco". Kant afferma più precisamente che a differenza del "confine", il "limite" ha *anche* una funzione altra da quella negativa. Ciò significa, in breve, che mentre un limite è in sé già un confine, viceversa, un confine – qualora lo considerassimo ipoteticamente per sé – rimane *soltanto* un confine. Non ci si dovrà allora chiedere se Deleuze intenda l'immagine del pensiero come *Grenze*, un limite, *oppure* come *Schranke*, un confine, ma si dovrà necessariamente affermare che essa è un limite poiché solo in questo caso l'immagine può essere nello stesso tempo *limite* e *confine*, vale a dire possibilità di pensare il suo *fuori* e impossibilità di pensarlo *al di fuori*.

[7] Ivi, p. 194 e ss. Sul "pensiero del fuori", cfr. anche i testi ai quali Deleuze si rifà esplicitamente: il primo capitolo de *L'infinito intrattenimento* di M. BLANCHOT (Einaudi, Torino 1977), e il breve scritto di M. FOUCAULT, *Il pensiero del fuori* (in Id. *Scritti Letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 111-134).

[8] I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari 2006.

[9] Ibidem.

[10] Ibidem.

Deleuze muoverà proprio dal porre la tematica del "fuori" a principale prisma attraverso cui pensare l'esperienza e l'opera di Foucault; da qui egli può concentrarsi sui tratti perlopiù contraddittori del potere che in esse emergono: forte e fallibile al contempo, sicuro dei suoi fini ma a volte equivoco nel portarli a compimento, il potere è costantemente minacciato non tanto da ciò che ad esso *si contrappone* quanto piuttosto da un'*alterità* irrappresentabile, ad esso profondamente immanente e tuttavia estranea. Deleuze lascia così emergere dalle pagine di Foucault l'impensato del potere, il suo intimo "fuori", quel limite estremo che lo rende possibile e lo mette in crisi allo stesso tempo[11]. La resistenza si genera proprio su questa soglia irrappresentabile, non la oltrepassa e tuttavia sfugge al potere, rivelandone discontinuità e trasformazioni impreviste.

Deleuze riconosce così a Foucault il merito di aver evidenziato la metamorfosi storica del potere in tarda età moderna, dal "modello di sovranità" al "modello disciplinare", e di avere soprattutto mostrato come in questa metamorfosi il potere sia divenuto "bio-potere", laddove "il nuovo oggetto di potere che sorge è proprio la vita"[12]. La presa in carico della vita da parte del potere è ciò che più stimolerà Deleuze nel concepire il paradigma della resistenza. La medesima vita che in Foucault è oggetto del potere, infatti, diviene in Deleuze ciò che "resiste" al potere stesso nella sua pretesa di gestire integralmente la vita: "quando il potere assume come oggetto o obiettivo la vita, la resistenza al potere fa già appello alla vita e la rivolge contro il potere"[13]. Sulla falsariga di Foucault, Deleuze individuerà due componenti essenziali della resistenza nell'*impersonalità* della vita e nell'emergere storico dell'*illimitatezza* del campo di estensione del potere, laddove quest'ultimo è soggetto a più recenti trasformazioni, manifeste nella crisi e nella dismissione graduale del modello disciplinare[14].

[11] Cfr. M. FOUCAULT, *Il pensiero del fuori*, in Id., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 111-134.

[12] G. DELEUZE, *Foucault*, cit., p.123.

[13] Ibid.

[14] "Foucault ha situato le società disciplinari tra il XVIII e il XIX secolo; esse raggiungono l'apogeo all'inizio del XX secolo, procedendo all'organizzazione dei grandi ambienti di internamento [...] Ma Foucault era anche consapevole della brevità di questo modello: successivo alle società di sovranità, il cui fine e funzione erano tutt'altre (prelevare piuttosto che organizzare, decidere della morte piuttosto che gestire la vita), si era instaurato progressivamente e sembra che si debba a Napoleone la grande conversione da una società all'altra. Ma le discipline, a loro volta, conosceranno una crisi a vantaggio di nuove forze che lentamente guadagneranno terreno, fino a precipitare dopo la Seconda Guerra Mondiale: le società disciplinari erano già qualcosa del nostro passato, qualcosa che stavamo smettendo di essere", G. DELEUZE, *Poscritto sulle società di controllo*, cit., p. 234.

L'impersonalità è la forma essenziale della vita tanto nel suo essere soggetta al potere quanto nel suo essere ciò che ad esso resiste. Nel "modello disciplinare", come accennato, il "soggetto di diritto è la vita come portatrice di singolarità, pienezza del possibile, non l'uomo come forma di identità"[15]. La resistenza è tuttavia potenzialmente nell'uomo non meno di quanto lo sia il potere. È nell'uomo che infatti potere e resistenza si contendono la *vita impersonale*, entrambi attingendo alla "pienezza del possibile" che essa costituisce, l'uno "razionalizzando" le singolarità di cui la vita è "portatrice", l'altra facendo "fuggire" altre singolarità in traiettorie differenti rispetto al potere.

Mentre dunque il potere, come mostra Foucault, passa per "combinazioni" di singolarità che danno luogo a soggettività specifiche, la resistenza si "compone" di altre "forze vitali", concretizzandosi in "altre figure" di cui la soggettività – perlopiù nell'ambito del modello disciplinare – resta capace a prescindere dalla pervasività del potere. Si tratta, in fondo, di un tema da cui emerge con chiarezza l'ispirazione nietzscheana di entrambi i filosofi:

> Contrariamente a ciò che dice il discorso precostituito, per resistere non c'è alcun bisogno di far appello all'uomo. Dal vecchio uomo la resistenza trae, come diceva Nietzsche, le forze di una vista più vasta, più attiva, più affermativa, più ricca di possibilità. Il significato del superuomo non è altro che questo: la vita deve essere superata *nell'uomo stesso*, perché l'uomo è stato un modo di imprigionarla. La vita diviene resistenza al potere quando il potere assume ad oggetto la vita [...] quando il potere diventa bio-potere, la resistenza diventa potere della vita, potere-vitale che non si lascia limitare alle specie, agli ambiti e ai processi di questo o quel diagramma[16].

Attraverso Foucault, pertanto, Deleuze concepisce una resistenza al limite del potere: nel "combinare" forze vitali, il potere articola la propria razionalità arrivando però a sperimentare il proprio limite, lì dove si liberano altre forze che generano una resistenza. Ogni metamorfosi del potere, in questa prospettiva, avrà per obiettivo l'intensificazione del proprio carattere pervasivo e mimetico. Intensificazione resa possibile da una razionalità, quella che Foucault definisce "strategica", che fa i conti coi propri limiti, li ridefinisce e li ricomprende, soprattutto quando il modello vigente di "governamentalità" entra storicamente in crisi.

È quanto accadrà alla fine del Novecento, secondo Deleuze, col passaggio dalle "società disciplinari" alle "società di controllo", già indirettamente

[15] G. DELEUZE, *Foucault*, cit., p. 121.

[16] Ivi, p. 123.

prefigurato da Foucault nel suo evidenziare la crisi del modello disciplinare[17]. Nel *Poscritto sulle società di controllo* Deleuze traccia in tal senso le coordinate di una nuova ed ormai prossima governamentalità, quella in cui il biopotere divene "controllo" in virtù di una più efficiente razionalità strategica: "il controllo è a breve termine e a rapida rottamazione, ma anche continuo e illimitato, mentre la disciplina era di lunga durata, infinita e discontinua"[18].

Nelle società di controllo il potere non si accontenta di ricomprendere e spostare in avanti il proprio limite al sorgere di nuove soglie di resistenza, ma si fa *illimitato* e riesce a giocare d'anticipo sulla resistenza privandola del "possibile" di cui essa è capace. Questo giocare d'anticipo del potere (divenuto controllo) è descritto da Deleuze attraverso la logica della "modulazione" (*modulation*). Tale logica sostituisce gradualmente quella degli "stampi" (*moules*) relativa invece agli "internamenti", i luoghi del potere disciplinare studiati da Foucault. Gli "ambienti chiusi", da cui l'individuo passa nel corso della vita, fungono infatti da "stampi" attraverso cui il potere *fa presa* sulla vita e modella la soggettività. Il passaggio alla modulazione, si attua proprio quando il modello disciplinare si rivela inadeguato rispetto alle nuove "forze vitali" di cui si compone la resistenza. Gli internamenti restano infatti legati l'un l'altro da un rapporto "analogico"[19] il quale è in fondo indice di un potere

[17] La tesi che qui sosteniamo, ossia che il controllo sia un'evoluzione del biopotere, si allinea a quella recentemente sostenuta da Thomas Nail secondo cui "biopotere e controllo esprimono lo stesso concetto di potere sia nel contenuto che nella forma", T. NAIL, *Biopower and control*, p. 247, in N. MORAR, T. NAIL. D. W. SMITH, *Between Deleuze and Foucault*, Edinbourgh University Press, Edinbourgh 2016, pp. 247-263. Nail supporta questa tesi analizzando approfonditamente il corso che Deleuze ha dedicato a Foucault nel 1985-1986 (Cfr., G. DELEUZE, *Il sapere. Corso su Michel Foucault* (1985-1986), Ombre Corte, Verona 2014) e valorizza l'origine comune di entrambi i concetti: "Nelle lezioni dall'8 al 15 aprile 1986 Deleuze non solo considera identici biopotere e controllo ma attribuisce la loro origine comune al saggio di William Burroughs, *I limiti del controllo*, pubblicato nel 1975. Basandosi sulla conoscenza personale, Deleuze dichiara che un anno prima che introducesse il concetto di biopotre nella *Volontà di Sapere* (1976), Foucault era stato profondamente colpito dalle analisi di Burroughs sul controllo sociale. D'altra parte Foucault e Burroughs avevano anche presenziato nella stessa sessione di una conferenza del 14 novembre 1975 nell'ambito del convegno Semiotext(e) Schizo-Culture alla Columbia University. L'intervento di Burroughs s'intitolava 'The impasses of control' mentre quello di Foucault s'intitolava 'We are not repressed'. È basandosi sul concetto di controllo di Burroughs che, secondo Deleuze, Foucault svilupperà l'idea di biopotere", T. NAIL, *Biopower and control*, cit., p. 248.

[18] G. DELEUZE, *Poscritto sulle società di controllo*, cit., p. 239.

[19] "L'individuo non fa che passare da un ambiente chiuso all'atro, ognuno con le sue leggi: prima la famiglia, poi la scuola ('non sei più in famiglia'), poi la caserma ('non sei più a scuola'), poi la fabbrica, di tanto in tanto l'ospedale, eventualmente la prigione, l'ambiente d'internamento per eccellenza. La prigione serve da modello analogico: la protagonista di

che, sul finire del Ventesimo secolo, non è in più grado di fare presa sulla vita come nelle epoche precedenti. Nelle società di controllo il potere aderisce invece in maniera straordinariamente pervasiva alla vita e la modula dall'interno "come un calco autodeformante che cambia continuamente, da un istante all'altro"[20].

Notiamo allora quanto l'elaborazione deleuziana del paradigma della resistenza non contravviene affatto all'idea foucaultiana secondo cui non vi è un "fuori" del potere. Nel prefigurare l'avvento delle società di controllo, al contrario, Deleuze non fa che sviluppare tale idea fino all'estremo, oltre lo stesso Foucault.

LA FIDUCIA NEL MONDO

Divenendo controllo, il potere ricomprende una volta per tutte il proprio impensato, si fa immanente alla vita e arriva a coincidere con tutto il "possibile" di cui essa è capace. Il potere non si limita più cioè a "condizionare" la vita (come uno "stampo" che s'imprime sulla materia informe) ma la integra nella sua totalità e "modula" dal suo stesso interno tutto il possibile. Nelle società di controllo, in definitiva, nulla è al di fuori del potere: la vita, un tempo contesa tra potere e resistenza, è ora più che mai coestensiva al potere.

Non possiamo che chiederci, a questo punto, se e come può sorgere una resistenza quando il potere l'ha privata del possibile di cui era capace. È questo il problema attorno a cui gravita Deleuze negli ultimi anni della sua vita, un problema che lo conduce non solo a ripensare criticamente i propri concetti ma anche a revocare in questione la possibilità stessa della filosofia.

Le parole dell'ultimo Deleuze sono d'altra parte pervase da una certa dose d'incertezza. In esse si riflette la consapevolezza di quanto sia diventato impossibile trasformare un mondo ormai totalmente dominato dal Mercato, ma traspare al contempo una certa *fiducia*:

> Avere fiducia nel mondo è ciò che più ci manca: abbiamo completamente smarrito il mondo, ne siamo stati spossessati. Avere fiducia nel mondo vuol dire anche suscitare eventi, per piccoli che siano, che sfuggano al controllo, oppure dare vita a nuovi spazio tempo, anche di superficie e volumi ridotti [...] La

Europa 51, vedendo gli operai finirà per esclamare: 'ero convinta di vedere dei condannati'", ivi, p. 239.

[20] Ivi, p. 236.

> capacita di resistenza o, al contrario, la sottomissione a un controllo si giudicano a livello di ciascun tentativo. Occorrono allo stesso tempo creazione *e* popolo[21].

Questa riflessione di Deleuze si riassume in un'istanza quasi elementare, "avere fiducia nel mondo", apparentemente lontana dai temi politici che lo avevano reso celebre negli anni della sua collaborazione con Guattari. Istanza che suona per noi come l'invito a dare una possibilità alla filosofia, anche quando sembrano venire meno le condizioni del suo esercizio.

Bisogna in tal senso chiedersi cosa ci ha fatto perdere la fiducia nel mondo e cercare allo stesso tempo di capire se o come è possibile riconquistarla. La perdita di fiducia si evince ad esempio dal venire meno nella società di un rapporto, quello col "fuori", di cui invece sembra essersi straordinariamente appropriato il potere. Riprendendo in maniera differente quanto Deleuze scriveva in *L'esausto*, potremmo infatti dire che nella società di controllo è il potere ad "esaurire il possibile" e non più l'uomo, l'artista o il filosofo.

L'esausto, scritto nel 1992 come introduzione ad alcuni testi di Beckett per la televisione, s'incentrava sull'idea per cui quanto più il pensare "esaurisce il possibile" tanto più esso non sopporta la cogenza di quel "fuori" che ne stimola la potenza[22]. Ora, il problema politico più difficile che Deleuze ci ha lasciato in eredità non si lega – come egli, fiducioso, poteva magari pensare *via* Beckett – alla difficoltà di sopportare il "fuori" avvertita dal pensiero quando "esaurisce il possibile", quanto piuttosto all'impossibilità da parte nostra di sperimentare un rapporto col "fuori": se nelle società di controllo non c'è più nulla al di fuori del potere, infatti, è perché in esse solo il potere è in grado d'intrattenere un rapporto col "fuori". È quindi il potere, in definitiva, che ci "spossessa del mondo" e ci fa perdere fiducia.

L'avvenire della resistenza, e con esso il recupero della fiducia nel mondo, passano per il "tentativo" non semplice di *creare nuovamente il possibile* lì dove sappiamo che il potere, nel giocare d'anticipo sulla resistenza, trova sempre il modo più efficace per impedircelo. La creazione artistica, come visto, realizza per Deleuze questo tentativo, nella misura in cui resiste alla morte e si appella "ad un popolo che non esiste ancora"[23]. La portata politica dell'arte,

[21] G. DELEUZE, *Controllo e divenire*, p. 233, in Id., *Pourparler*, cit., pp. 223-233.

[22] "L'esausto è molto più dello stanco. 'Non è semplice stanchezza, non sono semplicemente stanco nonostante la salita'. Lo stanco non dispone più di nessuna possibilità (soggettiva): e non può quindi mettere in atto la minima possibilità (oggettiva). Ma questa possibilità permane, perché non si attua mai tutto il possibile, anzi lo si produce man mano che lo si va attuando. Lo stanco ha esaurito solo la messa in atto, mentre l'esausto esaurisce tutto il possibile", G. DELEUZE, *L'esausto*, Nottetempo, Roma 2015, p. 15.

[23] "Che rapporto c'è tra la lotta degli uomini e l'opera d'arte? Il rapporto più stretto e secondo me più misterioso. Esattamente ciò che Paul Klee intendeva quando diceva: 'Sapete,

che all'inizio intuivamo soltanto, ci permette ora di comprendere quanto per Deleuze la morte coincida sostanzialmente con la privazione del possibile che è in atto nelle società di controllo. Ecco perché, inoltre, il *popolo* cui Deleuze fa più volte riferimento è ciò che "manca e allo stesso tempo non manca": in questa enigmatica formula trovano espressione sia il possibile di cui il potere ha privato il pensiero sia un *altro* possibile, quello che "non esiste ancora" e che va creato.

Se però l'artefice di questo "tentativo" è ben individuabile nell'arte, non lo è altrettanto nella politica. Esiste infatti un genere di creazione eminentemente politica che Deleuze, tornando a riflettere sul maggio '68 a diversi anni di distanza, chiama "apertura del possibile"[24]. Nel caso del Maggio '68 tale apertura è ascrivibile a quella "parte di *evento* irriducibile" che esso ha portato con sé come qualcosa che è "passato all'interno degli individui così come nello spessore della società"[25].

La natura dell'*evento*, secondo Deleuze, si definisce a partire dalla distinzione tra storia e divenire. L'evento è infatti il "nucleo non storico" che si esprime nell'accadere storico, il quale, pur rappresentando "l'insieme delle condizioni in un certo senso negative" che permettono di sperimentare l'evento, non si confonde con esso: "dell'evento la storia afferra l'effettuazione negli stati di cose, ma l'evento nel suo divenire sfugge alla storia"[26]. Solo alla luce di questa distinzione è possibile d'altra parte interpretare, oltre al concetto di evento, l'elemento "rivoluzionario" che anima irriducibilmente il pensiero di Deleuze. Delle rivoluzioni siamo soliti perlopiù parlare riflettendo sugli effetti negativi che esse hanno avuto nella storia (Cromwell, Robespierre, Stalin) o giudicandole a buon diritto anacronistiche ed improbabili nella società in cui viviamo. Le rivoluzioni o meglio "i divenire rivoluzionari" di cui parla Deleuze, non si collocano però nell'ordine della storia ma in quello dell'evento: così come vi è infatti una distinzione tra storia e divenire, vi è un altrettanto necessaria distinzione tra "l'avvenire delle rivoluzioni nella storia e il divenire rivoluzionario della gente"[27]. Deleuze ha fiducia nel "divenire rivoluzionario" proprio perché in buona parte esso prescinde dalla storia: si

manca il popolo'. Il popolo manca e allo stesso tempo non manca. Il popolo manca, il che vuol dire che questa affinità fondamentale tra l'opera d'arte e un popolo che non esiste non è ancora chiara e non lo sarà mai. Non c'è opera d'arte che non faccia appello a un popolo che non esiste ancora", G. DELEUZE, *Che cos'è l'atto di creazione?*, cit., p. 266.

[24] G. DELEUZE, *Maggio '68 non c'è stato*, p. 188, in Id., *Due regimi di folli e altri scritti*, cit., pp. 188-190.

[25] Ibid.

[26] G. DELEUZE, *Controllo e divenire*, cit., p. 224.

[27] Ivi, p. 225.

diviene rivoluzionari quando si è capaci di cogliere le deviazioni impreviste che un evento è in grado di far compiere all'abituale corso delle cose: "è esattamente ciò che Nietzsche chiama l'Intempestivo. Il maggio '68 è stato la manifestazione, l'irruzione di un divenire allo stato puro"[28].

È l'evento pertanto a creare quell'*altro* possibile di cui la società ha bisogno quando, una volta esaurito il possibile, s'inizia a perdere fiducia nel mondo. Perché è sempre e soltanto l'evento a suscitare in noi quel "divenire rivoluzionario" che può trovare poi adeguata espressione nelle "riconversioni" politiche e storiche che si hanno laddove la società *risponde* all'evento formando "dei concatenamenti collettivi corrispondenti alla nuova società in modo da volere la mutazione"[29]. La creazione specificamente politica che scaturisce dall'evento, tuttavia, non solo è frutto della volontà della comunità ma, come visto, è anche espressione di un vero e proprio bisogno di possibilità, avvertito come necessità *vitale*: "è un fenomeno collettivo sotto forma di: 'un po' di possibile, altrimenti soffoco...'"[30].

È allora nel segno di questa singolare congiunzione tra volontà e necessità, cui dà luogo l'evento, che potrebbe prodursi ai giorni nostri qualcosa di politicamente "nuovo", una soggettività che riacquista fiducia nel mondo, condizionata sì dal controllo ma rimodulata dall'evento in cui prende vita. Che non si tratti della più comune utopia lo si rileverà dal fatto che l'evento non ci fa cogliere nel pensiero un mondo già configurato, posto al di là del nostro: nell'evento s'intravede piuttosto qualcosa che, come in una sorta di percezione allucinatoria, deborda i contorni della situazione attuale e si compone di una serie indefinita di "divenire", pure *potenzialità* tutte accomunate dal non essere precedute da un *atto* che stia lì ad indicarne in anticipo le direzioni di sviluppo. L'evento non smette di configurare "spazi tempo" in movimento (i divenire), costituiti da ventagli di potenzialità che sfuggono all'"effettuazione dell'evento negli stati di cose" (la storia). Mentre dunque alcune potenzialità passano all'*atto* contribuendo all'esaurirsi del possibile che preesisteva all'evento, altre transitano invece nel nuovo *possibile* generato dall'evento, composto dai molteplici divenire che non passano all'atto.

L'esempio già bergsoniano della percezione allucinatoria, d'altra parte, non si discosta molto da ciò che Deleuze intende quando parla del Maggio '68 come di un "fenomeno di veggenza" in cui la manifestazione dei divenire che

[28] Ibid.

[29] "Il New Deal americano, il progresso giapponese sono stati esempi molto diversi di riconversione soggettiva, con ogni sorta di ambiguità e anche di strutture reazionarie, ma pure con una parte di iniziativa e di creazione che costituiva un nuovo stato sociale in grado di rispondere alle esigenze dell'evento", G. DELEUZE, *Maggio '68 non c'è stato*, cit., p. 189.

[30] Ivi, p. 188.

compongono il nuovo possibile si confonde col loro dissiparsi nella storia, determinato dall'attualizzazione di una parte di essi. Una società non avrebbe infatti modo di "vedere la possibilità di qualcos'altro" senza prima "vedere tutt'a un tratto", nel darsi dell'evento, ciò che essa "conteneva d'intollerabile"[31]. Nel "passare all'interno degli individui" l'evento suscita in essi quella che Deleuze definisce una visione "in intensità", fugace come una parvenza – inevitabile e al contempo feconda al modo dello *Schein* kantiano – che è sì deformata rispetto alla più comune e nitida percezione del mondo ma che è anche portatrice di nuova resistenza: solo in essa avvertiamo infatti quanto d'"intollerabile" c'è in un mondo privato del possibile.

Un fenomeno individuale e collettivo al contempo, questo della veggenza, che Deleuze impronta alla "fabulazione" descritta da Bergson nelle *Due fonti della morale e della religione*, investita però di una valenza politica del tutto nuova[32]. Al concetto di utopia, che Deleuze non esita a considerare politicamente vecchio, viene così a sostituirsi la "fabulazione politica" che tiene insieme creazione e popolo in una formula che reintroduce in qualche modo la fiducia nel mondo: *tutto è nuovamente possibile ma niente è ancora dato, poiché resta da creare.*

POLITICHE DELL'IMPENSATO

Abbiamo fin qui sviluppato quanto più possibile l'ipotesi che nelle società di controllo il potere, arrivando a mimetizzarsi con la filosofia stessa, sottrae al pensiero il rapporto col "fuori" e lo priva del possibile di cui era capace. Nel modulare tutta una gamma di esperienze standardizzate il cui scopo è proprio impedirci di sperimentare l'"intollerabile", di soffocare per l'assenza del possibile, di sentire di vivere in un mondo che non sopportiamo più, il potere struttura un possibile che contempla sempre meno l'*evento*. Sta a noi, che siamo in fondo il vero impensato politico di Deleuze, trovare "nuove armi" per suscitare nuovi eventi e tornare a "rispondere all'intollerabile"[33].

Diremmo, in tal senso che, quanto più il potere avrà fatto propria l'istanza tipicamente filosofica del *domandare* tanto più la resistenza dovrà essere capace di *rispondere.* Il monito deleuziano secondo cui bisogna "essere degni

[31] Ibid.

[32] "L'utopia non è un buon concetto: il popolo e l'arte hanno in comune piuttosto una "fabulazione". Bisogna riprendere il concetto bergsoniano di fabulazione e dargli un senso politico", G. DELEUZE, *Controllo e divenire*, cit., p. 229. Sulla fabulazione in Deleuze cfr. R BOGUE, *Deleuzian fabulation and the scars of history*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010.

[33] Ivi, p. 225.

di ciò che ci accade", come ha ben sottolineato François Zourabichvili, non significa altro che essere responsabili di fronte all'*evento*, non affidandosi alla volontà ma alla capacità di pensare una certa alterità del possibile, di "vederla" e "decifrarla":

> Un tale imperativo non ha nulla di volontarista: non si tratta più di raggiungere l'essere a partire dal dover essere, di sottomettere il reale a un giudizio estrinseco, trascendente e pertanto arbitrario e impotente; la volontà non precede più l'evento, il dissenso opera sì nel mondo ma non tra il mondo e un altro mondo (l'immanenza costantemente evocata da Deleuze consiste in un'esteriorità che ha cessato di essere al di là del mondo; l'infinità dei mondo possibili si decifra ormai nel mondo stesso, nei segni della sua eterogeneità). [...] Vi è qui una responsabilità speciale, estranea a quella dei governi e dei soggetti maggiori, responsabilità propriamente rivoluzionaria[34].

Per riacquistare fiducia nel mondo, sulla base imprescindibile di questa responsabilità, sono necessarie una filosofia ed una politica dell'impensato che "suscitino gli eventi" e "diano vita a nuovi spazio tempo", che si concentrino sugli aspetti meno sondati del controllo e sui modi di essere differentemente *sensibili* a ciò che ci accade, ovvero, ai "segni dell'eterogeneità" del mondo.

La riconquista di un rapporto col "fuori" passa soprattutto per affetti, percetti e concetti che prendono forma proprio lì dove l'evento mette in scacco le condizioni ordinarie e comuni della percezione. È su queste che infatti il potere fa leva nel modulare le soggettività in funzione di un possibile sempre più monopolizzato, fatto di *cliché* che rendono la vita fin troppo tollerabile.

[34] F. ZOURABICHVILI, *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, p. 347, in E. ALLIEZ (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique, Les Empêcheurs de penser en rond*, Paris 1998, pp. 335-357.