
UBALDO FADINI

BLOCH ATTRAVERSO DELEUZE E GUATTARI

Su alcune tracce condivise

Abstract

The contribution highlights the presence of Bloch's work in the overall philosophical reflection of Deleuze-Guattari. Particular attention is paid, in this sense, to the relevance of the utopia motif that appears to be taken up, especially by Deleuze, in relation to his last reflections on immanence, life, the actual and the virtual.

Keywords: Utopia; Immanence; Life; Revolution

Una manifestazione chiara di attenzione da parte di Gilles Deleuze e Félix Guattari nei confronti dell'opera di Ernst Bloch è presente in *Che cos'è la filosofia?*, l'ultimo dei quattro testi scritti con Félix Guattari (pubblicato nel 1991 e tradotto in italiano nel 1996). Si tratta di una nota, la dodicesima del quarto capitolo, sulla "Geofilosofia" ed è interessante rilevarne la presenza, in tale contesto, per afferrarne/affermarne il significato senza dubbio non scontato. Infatti, i due autori si confrontano con un tema, quello dell'utopia, rispetto al quale affermano che «forse però [...] non è la parola migliore, a causa del senso mutilo che l'opinione le ha dato». "Migliore" rispetto a cosa? Cercherò di coglierlo, questo qualcosa, per poi proiettarlo altrove (appunto...), ma intanto ecco il testo della nota: «Su questi tipi di utopie, cfr. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe Band 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1959, IV, 33-42, pp. 520-1086. Si vedano i commenti di René Schérer sull'utopia di Fourier nei suoi rapporti con il movimento, *Pari sur l'impossible*, Presses Universitaires de Vincennes, 1989»¹.

Il rinvio è al "principio speranza" e quindi anche al "principio utopia" ma qui mi interessa collocare l'attenzione di Deleuze e Guattari, oltre che rilanciare la "scommessa sull'impossibile" in termini "francesi", scendendo da Schérer in giù.

Sui "tipi di utopie": il quadro è quello dell'analisi della "immensa deterritorializzazione relativa del capitalismo mondiale", con i suoi bisogni di riterritorializzazione, differenzialmente incarnati, con quelle parole d'ordine che traducono un po' la questione della "società degli amici" nel senso specifico della "nuova società di fratelli o di compagni" ("ai due poli dell'Occidente, l'America e la Russia, il pragmatismo e il socialismo", in cui rivive il "sogno greco" e si "ricostituisce la 'dignità democratica'"). La riflessione investe così "la connessione fra la filosofia antica e la città greca" e quella "tra la filosofia moderna e il capitalismo", che non sono considerate "ideologiche" in quanto "non si accontentano di spingere all'infinito delle determinazioni storiche e sociali per desumere

1 G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di A. De Lorentis, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 1996, p. 108.

delle figure spirituali”: «Certo si può essere tentati di vedere nella filosofia un piacevole commercio dello spirito che troverebbe nel concetto la propria merce, o piuttosto il suo valore di scambio, dal punto di vista di una sociabilità disinteressata che si alimenta di conversazioni democratica occidentale, capace di generare un consenso d’opinioni e di fornire un’etica della comunicazione, così come l’arte le fornirebbe un’estetica»².

La filosofia moderna non è infatti amica fino in fondo del capitalismo, così come quella antica non lo era rispetto alla città greca: essa «porta all’assoluto la deterritorializzazione relativa del capitale, lo fa passare sul piano di immanenza come movimento dell’infinito e lo sopprime in quanto limite interno, lo rivolge contro se stesso, per fare appello a un’altra terra, a un nuovo popolo»³. In tale ottica, la sua produzione di concetti raggiunge «la forma non proposizionale [sempre del concetto...] in cui si annullano la comunicazione, lo scambio, il consenso e l’opinione». È proprio a questo punto che Deleuze e Guattari, in indiretta polemica con alcuni degli esponenti più tardi della Teoria Critica, affermano che la filosofia è eventualmente più vicina all’impresa adorniana della “dialettica negativa” «e a ciò che la Scuola di Francoforte designava come “utopia”». È proprio l’utopia a operare il collegamento della filosofia con la sua epoca, con la città greca e – poi – con il capitalismo europeo. È l’utopia che consente alla filosofia di qualificarsi politicamente e di approfondire l’impresa critica rispetto al proprio quadro di società. Ed è sulla base di tale presupposto che ci si muove, nel testo a cui mi sto rifacendo, in una direzione che porta poi alla ripresa di momenti della concezione complessiva blochiana. Innanzitutto vale l’idea che l’utopia non sia separabile dal movimento infinito; essa indica – etimologicamente – la deterritorializzazione assoluta, ma lo fa sempre in quel punto critico, estremamente concreto, in cui la dinamica della deterritorializzazione assoluta «si collega con l’ambiente relativo presente e soprattutto con le forze che vi si trovano soffocate». Rispetto a tale “spirito dell’utopia”, Deleuze e Guattari richiamano il lavoro dell’utopista Samuel Butler, alla parola che quest’ultimo impiega – *Erewhon* – che non soltanto rimanda al *No-where* (cioè “da nessuna parte), ma a *Now-here*, vale a dire il qui e ora. Vale quindi un ragionamento non tanto riferibile, a livello esemplificativo, alla distinzione tra un socialismo utopistico e quello “scientifico”, quanto piuttosto ai differenti tipi di utopia e tra questi c’è anche la “rivoluzione” (“la rivoluzione è uno di questi tipi”). L’utopia corre sempre il rischio di una restaurazione, quella della trascendenza; anzi a volte si ha addirittura una sua “affermazione orgogliosa”: è rispetto anche a tale articolazione, differenziazione, che a Deleuze e Guattari pare opportuno distinguere «le utopie autoritarie o di trascendenza, e le utopie libertarie, rivoluzionarie, immanenti» e ciò con la consapevolezza che la rivoluzione è utopia di immanenza, il che non vuol dire affatto depotenziarla o considerarla semplicemente un sogno, «qualcosa che non si realizza o che si realizza solo mancandosi». La rivoluzione come utopia è tutt’altro: dirla come utopia di immanenza vuol dire infatti porre la rivoluzione “come piano di immanenza, movimento infinito, sorvolo assoluto”, in un senso che vede tali tratti (qualifiche) collegarsi con ciò “che è reale qui e ora nella lotta contro il capitalismo rilanciando nuo-

2 *Ibidem*, p. 92.

3 *Ivi*.

ve lotte ogni volta che la precedente è stata abbandonata”. Cosa vuol dire concretamente tutto questo? Indica che il concetto di utopia “designa” il nesso di filosofia (concetto) e ambiente presente: è a questo punto che Deleuze e Guattari osservano che «forse però utopia non è la parola migliore, a causa del senso mutilo che l’opinione le ha dato». Ma ancora, sul concetto di rivoluzione. Si insiste su questo: il riferimento è al Kant del “conflitto delle facoltà” (ripreso, ricordano Deleuze e Guattari, da Foucault, Habermas, Lyotard) e vale soprattutto come sottolineatura del fatto che

[...] il concetto di rivoluzione non risiede nella maniera in cui questa può essere condotta in un campo sociale necessariamente relativo, ma nell’“entusiasmo” con cui è pensata su un piano di immanenza assoluto, come presentazione dell’infinito nel qui e ora, che non comporta niente di razionale o ragionevole. Il concetto libera l’immanenza [dopo il fallimento della rivoluzione americana, la società dei fratelli come rilancio moderno della società degli amici, e della rivoluzione sovietica, la società dei compagni] da tutti i limiti che il capitale ancora le imponeva (o che essa si imponeva da sé sotto forma di capitale manifestantesi come qualcosa di trascendente)⁴.

Ma questo entusiasmo non è da tradursi all’interno della coppia ormai “scoppiata” (e intimamente “bugiarda”) di spettatore e attore: esso è indicativo di una distinzione, all’interno dell’azione, «tra i fattori storici e il “nembo non storico”, tra lo stato delle cose e l’evento. In quanto concetto ed evento, la rivoluzione è autoreferenziale, si avvale di un’autoposizione che si lascia cogliere in un entusiasmo immanente senza che nulla nello stato delle cose o nel vissuto possa attenuarla, neanche le delusioni della ragione. La rivoluzione è la deterritorializzazione assoluta nel punto stesso in cui questa fa appello alla nuova terra, al nuovo popolo»⁵.

Deterritorializzazione (assoluta) e riterritorializzazione si richiamano, l’una con l’altra, e la specificità della filosofia è che essa si riterritorializza sul concetto (non ha un oggetto), che dunque vale in quest’ottica come territorio. Da qui il confronto con quel processo di riterritorializzazione della filosofia moderna che punta alla Grecia “come forma del proprio passato”: Hölderlin, Schelling. E oggi? Deleuze e Guattari, siamo all’inizio degli anni ’90..., rilevano il fatto che la filosofia contemporanea si riterritorializza sullo Stato democratico moderno e i diritti dell’uomo. Ma lo Stato democratico universale non esiste, da qui il ripiegamento sulla particolarità di uno Stato, in riferimento a un popolo specifico. In breve, la filosofia si riterritorializza sullo Stato nazionale e sullo spirito del popolo. Da qui la fondazione della geofilosofia – vedi Nietzsche – e la sua determinazione dei caratteri nazionali della filosofia francese, inglese, tedesca.

Si sa che nell’ottica dei due pensatori dell’*Anti-Edipo* e di *Mille Piani* la questione di fondo è sempre quella del rapporto della filosofia con la non-filosofia, che insiste all’interno di un divenire che è duplice e che vede il filosofo diventare non-filosofo, «affinché la non-filosofia diventi la terra e il popolo della filosofia»; «il popolo è interno al pensa-

4 *Ibidem*, p. 93 e s.

5 *Ibidem*, p. 94.

tores perché è un “divenire-popolo”, così come il pensatore è interno al popolo, in quanto divenire non meno illimitato». Deterritorializzazione e riterritorializzazione non fanno altro che incrociarsi, nel doppio divenire: «Diventare stranieri a se stessi e alla propria lingua e nazione non è forse lo specifico del filosofo e della filosofia, il loro “stile”, ciò che si chiama gergo filosofico? Insomma, la filosofia si riterritorializza tre volte, una volta nel passato sui Greci, una volta nel presente sullo Stato democratico, una volta nel futuro sul nuovo popolo e la nuova terra. I Greci e i democratici si deformano in modo singolare in questo specchio del futuro»⁶. Ed eccoci al punto:

L'utopia non è un buon concetto perché, anche quando si oppone alla Storia, vi fa ancora riferimento e vi si iscrive come un ideale o come una motivazione. Ma il divenire è il concetto stesso. Esso nasce nella Storia, e vi ricade, ma non ne fa parte. In sé non ha né inizio né fine, ma soltanto un ambiente. In tal modo è più geografico che storico. Lo stesso vale per le rivoluzioni e le società di amici, società di resistenza, perché creare è resistere: queste sono dei puri divenire, puri eventi su un piano di immanenza. Ciò che la Storia coglie dell'evento è il suo realizzarsi in stati di cose o nel vissuto, ma l'evento nel suo divenire, nella sua consistenza propria, nella sua auto-posizione in quanto concetto, sfugge alla Storia. I tipi psicosociali sono storici, ma i personaggi concettuali sono eventi. O si invecchia seguendo la Storia, e con lei, o si diventa vecchi in un evento molto discreto (forse lo stesso evento che permette di porre il problema “cos'è la filosofia?”). Ciò vale anche per quelli che muoiono giovani, ci sono molti modi di morire così. Pensare è sperimentare, ma la sperimentazione è sempre ciò che sta facendosi – il nuovo, lo straordinario, l'interessante, che sostituiscono l'apparenza di verità e che sono più esigenti di lei. Ciò che sta facendosi non è ciò che finisce, ma neanche ciò che comincia. La storia non è sperimentazione, ma soltanto l'insieme delle condizioni quasi negative che rendono possibile la sperimentazione di qualcosa che alla storia sfugge. Senza la storia, la sperimentazione resterebbe indeterminata, incondizionata, ma la sperimentazione non è storica, è filosofica⁷.

Sappiamo che c'è qualcosa di allucinatorio nell'esperienza del pensare nel momento in cui riguarda quella pratica del percepire che appare in prima battuta letteralmente senza oggetto, per riprendere un po' fuori luogo il “Leibniz” di Deleuze, ma ciò che mi interessa qui è riafferrare l'attenzione deleuziana al concetto di utopia proprio in senso blochiano, che consente di riprendere quest'ultima nozione anche al di là della rassegnazione del filosofo francese di fronte al dilagare del suo impiego “mutilo”. In questa prospettiva come non ricordare le parole blochiane dell'intervista del 1974, che evidenziano come «grandi utopisti a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, soprattutto Fourier e Saint-Simon», non costruiscano “che la sede di una fondata immagine onirica del nostro futuro prossimo»: a questi “grandi utopisti” anche il marxismo «legò la sua prassi di una trasformazione finalmente realizzabile in concreto, criticando l'astrattezza dell'utopizzare precedente e mantenendosi fedele con tanta più forza all'orientamento verso il futuro della funzione utopica. Vale perciò la frase: “Il marxismo non è una non-utopia,

6 *Ibidem*, p. 104.

7 *Ibidem*, p. 104 e s.

ma il *novum* di un'utopia concreta". Questa frase non si trova in una formulazione nello *Spirito dell'utopia* bensì nel *Prinzip Hoffnung*, ma è sostanzialmente già contenuta nella prima opera; lo stesso vale per il concetto in apparenza paradossale di un'"utopia concreta"»⁸. In questo senso la "guerra contro Marx e contro il marxismo" non è mai terminata in quanto nell'"utopia concreta" si fa strada una esposizione, intimamente sovversiva, di "tutte le strade del mondo", dell'unica invariante che appare irrinunciabile: quella della emancipazione da tutte le "logiche" dello sfruttamento. Certo, il "contenuto" di tale invariante non è – apparentemente – ancora attuale, per dirla sempre con Bloch, ma è ciò che spinge Deleuze a ritornare, tra l'altro, sul motivo del virtuale, come appare evidente negli ultimi suoi scritti, nel tentativo di cogliere comunque quegli elementi virtuali che si accompagnano sempre, in ogni "caso", ad altri mo(vi)menti, appunto di attualizzazione. Ma per non procedere proprio a tentoni, in un ambito di fatto poco visibile, direi di riprendere la questione proprio del possibile e dell'impossibile per giungere infine al motivo del virtuale e dell'attuale (dell'"utopia concreta", se si vuole e forzando un po', ma non troppo: ne sono convinto, il ragionamento...). Si sa dell'invocazione deleuziana (e foucaultiana) riferibile al darsi di "un po' di possibile" per evitare il rischio mortale del "soffocamento". Il filosofo di *Differenza e ripetizione* ha appunto riflettuto a lungo sulle coppie concettuali possibile/reale, attuale/virtuale, rispetto alle quali vorrei aggiungere alcune annotazioni sul tema del necessario e dell'impossibile, forse in modalità stravaganti (ma per "le strade del mondo"...). Un primo rimando è "laterale" e concerne alcune pagine di Walter Benjamin dedicate a Bertolt Brecht, nelle quali si mette in evidenza come il teatro epico sia da intendersi non tanto come sviluppo di azioni quanto nella veste di rappresentazione di situazioni, da scoprire mediante delle vere e proprie interruzioni degli sviluppi stessi, che valgono allora come straniamenti indicativi di una rappresentazione della "cosa" da parte dell'attore insieme alla dimostrazione di se medesimo. L'interruzione è quindi un procedimento essenziale di "strutturazione della forma", nel senso che va oltre, al di là della rappresentazione "data". Benjamin sottolinea come l'interruzione stia alla base della citazione, il che vale in effetti come ripetizione di sé, del suo stesso procedere (del procedimento). Si tratta però di una ripetizione sempre differente e la differenza – all'interno del teatro epico – è da rinvenire nella possibilità di citare i gesti, laddove il compito dell'attore si delinea soprattutto nella resa citabile proprio dei suoi gesti, nella capacità di "spaziare" tale gestualità. Tale teatro è citazione di gesti effettuati nel corso della rappresentazione ed è la loro citazione a estraniare le situazioni rappresentate, a interrompere gli sviluppi delle azioni: «Quello che nel teatro epico in generale è un raffinatissimo mezzo artistico, diventa uno degli scopi immediati nel caso particolare del dramma didattico. Del resto il teatro epico è per definizione un teatro gestuale. Perché noi otteniamo tanti più gesti quanto più interrompiamo colui che sta agendo»⁹.

8 Cfr. "Contestuale allo *Spirito dell'utopia*. Intervista con Ernst Bloch" in E. BLOCH, *Spirito dell'utopia*, trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, con un saggio introduttivo di F. Coppellotti, Sansoni, Milano 2004, p. XXIX e s.

9 W. BENJAMIN, *Che cos'è il teatro epico?*, in ID., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. di E. Filippini, prefazione di C. Cases, Einaudi, Torino 1970, p. 132.

Ritornando a Deleuze, sempre tenendo presente il motivo dell'interruzione, non possono non tornare in mente alcune sue annotazioni a proposito dell'essere esausto o dell'essere stanco, contenute in un testo su alcune opere televisive di Samuel Beckett, pubblicato nel 1992: l'essere esausto è la condizione di colui che ha esaurito ogni possibilità, a differenza dello stanco, che ha ancora a disposizione delle possibilità non realizzate. Deleuze sottolinea però come l'esausto conservi ancora un rapporto con il possibile proprio nel momento in cui lo ha esaurito, rinunciando a qualsiasi bisogno, scopo o significato, preferenza. Viene appunto in mente la figura di Bartleby, la sua preferenza senza referenza, variante di quel possibile impossibile che come tale non finisce mai e che si esprime soprattutto, a livello spazio-temporale, nella molteplicità paradossalmente inesauribile di posture dell'esausto. Si potrebbe dire che la possibilità dell'impossibile (risposta estrema all'invocazione deleuziana per scongiurare il rischio mortale del soffocamento) conferisce una forma alla dinamica dell'esaurimento, mostrandosi come una forza che vale come "tensione interna", che spinge per specificarsi: ci si stanca *in effetti* sempre di più nel venir meno, nel diminuire, delle possibilità. Al di là di tutto, rispetto alla "lettera" dei testi beckettiani, ciò che interessa a Deleuze (e che aveva a lungo trattato nel corso del suo articolato confronto con le opere di Michel Foucault) è di lavorare su quella disgiunzione del visivo dal verbale che sola consente di cogliere il movimento del finire, della possibilità dell'impossibile: che vale, in definitiva, come perforazione della superficie del linguaggio, della parola, che sprofonda così nel silenzio, e come risoluzione dell'immagine che svanisce, lasciando la "notte nera senza uscita". Ma il silenzio e il "nero eterno" sono da afferrare qui come il portato (l'impossibile del possibile) che accompagna sempre la possibilità dell'impossibile, la produttività del finire come affermazione del vivere, di una vita sempre da finire perché continuamente *interrotta* dalla manifestazione del possibile dell'impossibile. Certamente tutto questo si risolve spesso in immagine (teatro, tele-visione...) di ciò che è comunque il "fuori" del linguaggio, della parola (lo spazio, la "vastità") e nella fine dell'immagine, che non può che "spegnersi".

È proprio rispetto all'idea della "fine" – che appare essere finita nel nostro quadro d'epoca, con la sua dogmatica dominante che non vuole far finire niente (come ha scritto in maniera illuminante Mark Fisher nel suo *Realismo capitalista*) – che va presa in considerazione la dinamica della "creatività", in relazione a un bisogno vitale imprescindibile, a una "necessità" che consiste appunto nel rendere possibile l'impossibile e di dare corpo a tale possibile – dichiarandone dunque l'impossibilità di fondo – nelle produzioni artistiche e anche filosofiche (il filosofo crea i concetti...). Le attività creatrici – produttive di blocchi di durata/movimento, di percetti, di funzioni, di concetti – hanno ovviamente dei limiti, che sono raffigurati da particolari spazio-temporalità, da ciò che si realizza all'interno di ogni disciplina artistica permettendo così alle idee di prendere appunto "corpo", di vivere di incontri, di relazioni. Nella conferenza del marzo del 1987, intitolata *Che cos'è l'atto di creazione?*, Deleuze fa riferimento ad una idea cinematografica decisamente rilevante, riscontrabile in particolare in autori come Hans-Jürgen Syberberg, Marguerite Duras, i fratelli Straub e che può essere sintetizzata nella

“famosa dissociazione vedere-parlare”. Tale dissociazione è innanzitutto da afferrare in ciò che la precedeva, vale a dire negli elementi che erano in qualche modo accomunati, ed è poi da cogliersi nelle sue diverse realizzazioni come ciò che costituisce appunto delle idee artistiche, in questo caso cinematografiche. L'esemplificazione della riflessione riguarda in particolare i film degli Straub, nel momento in cui si produce una specie di circolazione degli “elementi” veri e propri, “a partire dall'aria, dalla terra, dall'acqua e dal fuoco”, una specie di “fisica qualitativa” che accompagna la storia o sta dietro ad essa. Parlare “e” vedere quindi, ma con un'attenzione profonda e criticamente avvertita rispetto a ciò che permette di svincolare l'averne un'idea da quell'ordine della comunicazione, assunta come trasmissione/propagazione di una informazione, cioè di una parola ordinata, di una parola d'ordine, che “si presume che possiamo, dobbiamo o siamo tenuti a credere” (“o anche a non credere, ma facendo come se ci credessimo”). Di fronte al sistema consolidato delle parole d'ordine, Deleuze rimarca la necessità – anche di segno politico – di una “controinformazione” che possa porsi come “atto di resistenza”, che consenta di comunicare “meno” in quanto creare è “sempre stato altro dal comunicare”. Oggi l'essenziale consiste nel creare dei “vacuoli di non-comunicazione”, degli “interuttori” indispensabili per sfuggire ai tanti dispositivi di controllo, con i loro effetti di puntuale omologazione attraverso la diffusione di una apparente diversificazione, anche e soprattutto a livello individuale. È attraverso il richiamo ad André Malraux, alla sua idea dell'arte come “sola cosa che resiste alla morte”, con l'indicazione dunque del rapporto decisivo che si dà tra l'atto di resistenza e la pratica artistica, laddove l'arte si presenta come una delle due facce dell'atto di resistenza (l'altra è propriamente quella di una politica di liberazione), che il filosofo francese compie una operazione assai complessa, rischiarando parzialmente il rapporto tra l'opera d'arte e la resistenza attraverso la riproposta del valore/valere di una corrispondenza effettivamente singolare e costitutivamente “mossa”, mobile, in divenire: tra il movimento dell'impossibilità del possibile, dell'affermazione della necessità, e quello della possibilità dell'impossibile, che sottolinea ancora il significato importante della contingenza e della sperimentazione: un po' di possibile, allora, per il presente vivente, altrimenti si soffoca... e alla manifestazione di un respiro più ampio concorre soprattutto l'attività artistica.

È in definitiva nella pratica di sperimentazione, così richiamata, che è possibile individuare un collegamento con un movimento di oltrepassamento da cogliersi bloccianamente come un “movimento del trascendere senza trascendenza ultraterrena”, che di fatto esprime, sotto la veste del concetto di “utopia”, “una nuova immanenza diversa da quella prospettata dallo storicismo che vede l'uomo conchiuso nell'assoluto della storia, coinvolto in quel processo che lo costruisce e lo distrugge”¹⁰. L'utopia non vale dunque semplicemente come indicazione di un “orizzonte metastorico” (è questa la formulazione tradizionale che non appare agli occhi di Deleuze e Guattari come la “migliore” possibile) ma si prospetta come rilevazione di un collocarsi proprio “all'interno del mondo”, in una sorta di “presente utopico” in grado di restituire una esperienza del tempo

10 F. MASINI, *Utopia e storia*, in Id., *Le stanze del labirinto. Saggi teorici e altri scritti*, a cura di U. Fadini, prefazione di S. Givone, Ponte alle Grazie, Firenze 1990, p. 193.

come fattore di possibilità concrete di emancipazione/liberazione, di “rivoluzione”, e non come manifestazione sempre del primato del venire meno, del cessare di essere, del morire in un qualche modo. Su tale base di sensibilità blochiana, per così dire, si può anche tentare una proiezione dell’attenzione deleuziana e guattariana al motivo dell’utopia intesa appunto come deterritorializzazione assoluta collegata però puntualmente ad ambiti agitati da forze che spingono per non restare soffocate. *Utopia di immanenza*, allora, ma in un senso che andrebbe ulteriormente chiarito attraverso il confronto con alcuni degli ultimi testi di Deleuze, ad esempio con le pagine su *L’attuale e il virtuale* oppure su quel vero e proprio cambio di testimone rappresentato da *L’immanenza: una vita...*; è su entrambi che si dovrebbe insistere brevemente, traducendoli – e quindi tradendoli – in un’ottica di segnalazione di alcuni possibili elementi d’incontro e di incrocio con ciò che ho tentato di delineare in questo mio contributo: una via di passaggio da Bloch a Deleuze e Guattari. Mi limito però qui a proporre un collegamento tra l’*utopia di immanenza* e l’idea di “una” vita (la risposta alla domanda: cos’è l’immanenza?), nel senso che “una” vita è costituita da eventi o singolarità che sono coestensivi rispetto agli “accidenti” della vita corrispondente: ma tra di loro comunicano e si raggruppano in maniera diversa. Deleuze aggiunge, a proposito di “una” vita che è presente ovunque all’interno delle esperienze di “questo o quel soggetto vivente” e risulta però “indefinita” in quanto non ha e non è nei “momenti” di attualizzazione nei soggetti e negli oggetti, che la singolarità di “una” vita non ha appunto bisogno dell’individualità o di ciò che concorre a costituire quest’ultima per manifestarsi nei “frat-tempi” o nei “fra-momenti”. L’esempio che viene fornito a mo’ di chiarimento è quello dei neonati, che “si somigliano tutti e non hanno affatto individualità” e possiedono invece proprio la singolarità: “un sorriso, un gesto, una smorfia, eventi che non sono caratteri soggettivi” e che indicano al contrario il movimento di attraversamento di “una” vita immanente che è “pura potenza, e anche beatitudine attraverso le sofferenze e le debolezze”. Sono insomma importanti gli “indefiniti” di “una” vita, ciò che rimanda ad una singolarizzazione, alla «vita singolare immanente a un uomo che non ha più nome, sebbene non si confonda con nessun altro». È a questo punto che il filosofo francese osserva che così com’presi gli indefiniti arrivano a perdere il loro essere indeterminati laddove «riempiono un piano di immanenza o – il che, a rigore, è la stessa cosa – costituiscono gli elementi di un campo trascendentale», restando dunque fermo il fatto che la vita individuale è legata indissolubilmente alle determinazioni empiriche. L’indefinito vale per me come l’utopico blochiano o perlomeno si avvicina a esso. È base di questa traduzione, di questo “tra-dire”, che si possono leggere ancora alcune righe dell’ultimo testo pubblicato da Deleuze, quando si rileva che «l’indefinito come tale non denota una indeterminazione empirica, ma una determinazione di immanenza o una determinabilità trascendentale. L’articolo indeterminativo è l’indeterminazione della persona, ma è anche la determinazione del singolare. L’Uno non è che il trascendente che può contenere anche l’immanenza, ma l’immanente contenuto in un campo trascendentale. Uno è sempre l’indice di una molteplicità: un evento, una singolarità, una vita... Si può sempre sostenere che un trascendente è esterno al piano di immanenza, oppure se lo attribuisce; resta però il fatto che ogni trascendenza si

costituisce unicamente nella corrente di coscienza immanente propria a questo piano. La trascendenza è sempre un prodotto di immanenza»¹¹.

Decisivo e dunque costitutivamente a rischio è il fatto che “una vita contiene solo virtuali”. Affermazione netta, che si può anche proiettare sui percorsi precedenti, soprattutto quelli iniziali, della ricerca deleuziana: Hume, Bergson, Nietzsche e poi il “benedetto” Spinoza e Leibniz, ed è appunto chiaro il nesso che lega il virtuale ai processi di attualizzazione e, insieme, agli stati di cose e ai vissuti, a tutto ciò che concorre al raggiungimento di una realtà “sua propria”. L'immanenza, il suo piano, è virtuale così come lo sono gli eventi, virtuali, che all'immanenza stessa devono la loro attualizzazione. Ma quello che mi sembra sfiorare lo “spirito” blochiano dell'utopia è l'insistenza del filosofo francese sul concetto di “indefinito”, di “non-attualizzato”, che viene colto nel suo non mancare “di nulla”, eco importante della parola “desiderio”, del suo essere con/catenamento, assemblaggio. L'“indefinito” è qui ciò che vale per una esperienza che è da vivere nel frat-tempo del vivere stesso, di quello che si presenta sotto veste di costrutti, come costruzione della vita: esperienza quindi di una fine che però non finisce mai, di un trascorrere del morire nel vivere, di un movimento che rende possibile ciò che di fatto è impossibile de-finire. Ma sul singolare valore/valere dell'“indefinito” è proprio da richiamare direttamente Deleuze: l'evento compreso come “indefinito” non manca effettivamente di nulla e perciò testimonia il suo rapporto con vari «concomitanti: un campo trascendentale, un piano di immanenza, una vita, delle singolarità. Una ferita si incarna o si attualizza in uno stato di cose e in un vissuto; ma è un puro virtuale sul piano di immanenza che ci porta in una vita. La mia ferita esisteva prima di me... Non una trascendenza della ferita come attualità superiore, ma la sua immanenza come virtualità sempre interna a un ambito (campo o piano). C'è una grande differenza tra i virtuali che definiscono l'immanenza del campo trascendentale e le forme possibili che li attualizzano e che li trasformano in qualcosa di trascendente»¹². Indefinito, campi, piani, singolarità: tradotti sempre parzialmente, cioè sempre traditi, riferiti in definitiva a quello che si attribuisce agli ambiti dell'oggettivo e del soggettivo, dell'oggetto vissuto e del soggetto vivente.

11 G. DELEUZE, *L'immanenza: una vita...*, in Id., *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*. trad. a cura di D. Borca (la trad. it. del testo deleuziano richiamato è di F. Polidori), introduzione di P. A. Rovatti, Einaudi, Torino 2010, p. 323.

12 *Ibidem*, p. 324.