

---

SOFIA REMIDDI\*

## GILLES DELEUZE: ALLE RADICI DI UN DIVENIRE NON DIALETTICO

### Abstract

The essay aims to investigate the permanence of the theme of conflict within the philosophy of Gilles Deleuze, by making particular reference to its link with the concept of becoming. Furthermore, it will be shown how conflict is conceived within a non-dialectical and oppositional logic. Starting from Roberto Esposito's criticisms about the absence of 'negative' in Deleuzian philosophy and from Andrew Culp's need to restore the dark side of the french philosopher, we will go back to the root of the conflict by identifying it in the thought of Heraclitus to show how the Ephesian remain a constant reference in deleuzian philosophy. In this respect, fragment B 52 will be used as a guideline to retrace the interpretation of Nietzsche in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, and of Kostas Axelos in *Héraclite et la philosophie*. Thus, we will have the opportunity to recognize that struggle and contention are intrinsic to the deleuzian ontology by binding to the conflict thinker par excellence, even though they have no affinity with a frontal clash of affirmation and negation.

**Keywords:** Becoming; Conflict; Disjunctive Synthesis; Ontology; Time

*Le monde est un, il est, dans le devenir, la totalité  
fragmentaire et ouverte;  
dans le sens le plus haut du terme, il est Jeu.*

Kostas Axelos

Occuparsi del problema del divenire nel pensiero di Deleuze significa sostanzialmente disporsi a prendere in analisi l'intero suo pensiero, passando attraverso l'ontologia per raggiungere una problematica politica<sup>1</sup>. È infatti proprio in ragione di quest'ultima che si sceglie vigorosamente di parteggiare per una interpretazione che colga nel divenire il conflitto.

Che la questione sia dibattuta e dirimente risulta evidente dal fatto che uno dei testi più recenti e discussi riguardo Deleuze (ci riferiamo a *Dark Deleuze* di Andrew Culp<sup>2</sup>) abbia a che vedere proprio con quello che può con buone ragioni essere definito «canone della gioia». Con questo appellativo, Culp si riferisce precisamente a una certa riproposizione di Deleuze come «ingenuo pensatore affermativo della connettività»<sup>3</sup>, quest'ultima intesa come costruzione del mondo interamente positiva. Chiara è l'origine di una tale visione che sembrerebbe basarsi assai sull'alleanza di Deleuze con Bergson

---

\* Università Roma Tre; sof.remiddi@stud.uniroma3.it

1 Su cosa si possa intendere per 'politica di Deleuze' cfr. M.S.A. MARANGI, *Deleuze y la política. A propósito de Faire l'idiot de Philippe Mengue*, in «El banquete de los Dioses», 4, n. 6, 2016, pp. 71-102.

2 A. CULP, *Dark Deleuze*, trad. it. F. DI MAIO, Mimesis, Milano 2020.

3 *Ivi*, p. 33.

valorizzando in maniera ridotta il suo legame con Kafka, Artaud, Nietzsche e – anche se in maniera forse meno evidente – Eraclito<sup>4</sup>.

È proprio dal versante bergsoniano che viene restituita un'ontologia quasi emanativa, come continua produzione di differenze che sembrerebbero non scontarsi mai e che piuttosto raggiungerebbero un punto di indiscernibilità nel quale è assolutamente assente ogni forma di attrito<sup>5</sup>. Così le differenze non si troverebbero in alcun caso in lotta tra di loro, e anche nel divenire-animale o nel divenire-donna non si potrebbero individuare processi che abbiano a che fare con una certa violenza che crediamo invece essere presente (anche se magari non sempre manifesta) nei testi deleuziani. Tramite il concetto di indiscernibilità<sup>6</sup>, infatti, le differenze sussistono divenendo indefinibili, ma in questa positività della relazione sembra delinearci il principio di un incontro felice: nessuno scontro, nessuna lotta di potere, solo una mistione di tutte le cose che potrebbe essere ben descritta da queste parole di Emanuele Coccia: «l'immersione è, prima di tutto, un'azione di penetrazione reciproca fra soggetto e ambiente, tra corpo e spazio, fra vita e *milieu*. Essere immersi significa trovarsi nell'impossibilità di distinguerli fisicamente e spazialmente: perché vi sia immersione, soggetto e ambiente devono penetrarsi attivamente l'un l'altro»<sup>7</sup>.

Descrizione di indubbia bellezza se non venisse così obliato, del concetto di divenire, proprio il mordente sovversivo e dinamico. Ancor più questa deriva risulta spinosa se si pensa che quella di Deleuze è un'ontologia politica che avrebbe quindi bisogno di elementi di dissidio per potersi pienamente sviluppare. In effetti l'esigenza di Culp di restituire un Deleuze oscuro è la medesima che si individua (sebbene con le dovute differenze) nella critica che al suo pensiero rivolge Roberto Esposito, il quale ha il pregio di consentire l'individuazione del punto della questione. Perché dunque insistere tanto sulla conflittualità del divenire? Il fatto, stando ad Esposito, è che «l'incorporazione del politico nel flusso ininterrotto del divenire comporta la sua dissoluzione come forza antagonistica»<sup>8</sup> e questo sarebbe frutto di un progressivo passaggio di Deleuze dal versante

4 Per una linea di approfondimento sui rapporti tra Eraclito e Deleuze Cfr. K. WHITMOYER, *The Caprice of Being: Aión and Φύσις in Merleau-Ponty, Heraclitus, and Deleuze*, in «The Journal of Speculative Philosophy», 31, n. 3, 2017, pp. 385-395; L. LERA, *La filosofia francese e i Greci*, Carocci, Roma 2017.

5 Sulle motivazioni della prevalenza della linea nietzschiana Cfr. U. FADINI, *L'identità Spinoza-Nietzsche: Movimenti filosofici in Deleuze*, in «Fenomenologia e società», 16, n. 2, 1993, pp. 65-82; N. WIDDER, *From Duration to Eternal Return: Deleuze's Readings of Bergson and Nietzsche*, in «Academia», 2011.

Url: <[https://www.academia.edu/2346512/From\\_Duration\\_to\\_Eternal\\_Return\\_Deleuze\\_s\\_Readings\\_of\\_Bergson\\_and\\_Nietzsche](https://www.academia.edu/2346512/From_Duration_to_Eternal_Return_Deleuze_s_Readings_of_Bergson_and_Nietzsche)>.

6 G. DELEUZE, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, trad. it. L. RAMPOLLO, Einaudi, Torino 2017, p. 99: «l'indiscernibilità, [...] costituisce un'illusione oggettiva; non sopprime la distinzione delle due facce, ma la rende indefinibile, poiché ogni faccia assume il ruolo dell'altra, in una relazione che si può definire di presupposizione reciproca, o di reversibilità».

7 E. COCCIA, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna 2018, p. 53. Rimandiamo anche alla recensione di F. CIMATTI, *Il respiro e le foglie*, in «Fatamorganaweb», 2018, <<https://www.fatamorganaweb.it/vita-piante-emanuele-coccia/>>.

8 R. ESPOSITO, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, p. 93.

di Nietzsche a quello di Bergson<sup>9</sup>. Insomma «se coincide con il carattere differenziale dell'essere, in che senso la politica può definirsi tale? Cosa la distingue dall'ontologia?»<sup>10</sup>. Dinnanzi a una tale questione si può unicamente tentare di mostrare che il rapportarsi delle differenze non conduce solamente all'indiscernibilità, ma sottende invece un loro scontro non dialettico. Questa operazione è tanto più necessaria dal momento che la critica di Esposito tocca anche il testo su Nietzsche che è apertamente quello in cui la conflittualità emerge con determinazione:

L'unica possibilità – colta da Nietzsche nel passaggio dal nichilismo passivo al nichilismo attivo – è quella di assumere come inevitabile il processo di espansione delle forze nichilistiche, accelerandone la dinamica distruttiva fino al punto che la distruzione coinvolga anch'esse, debellandole. In questo caso esse finirebbero per invertire oggettivamente la loro direzione, imboccando, per forza di cose, una strada affermativa. [...] Non, dunque, la scelta, di per sé controproducente, di contrastare il negativo, ma quella di accelerarlo, portandolo a rinnegarsi in potenza affermativa. [...] Quello che in questo modo si delinea è un'ontologia talmente affermativa da identificare essere e affermazione. [...] Se la modalità prevalente dell'ontologia politica di Deleuze è quella dell'accelerazione, bisogna riconoscere in Nietzsche il “suo” filosofo. [...] A essere escluso dal divenire è solo l'essere negativo – il negativo dell'essere. [...] Nell'universo immanente di Deleuze affermazione e negazione non possono mai scontrarsi frontalmente – ciò conferirebbe piena realtà al negativo –, ma solo ritorcersi l'una nell'altra<sup>11</sup>.

Si tratta dunque di un ulteriore esempio di «canone della gioia», rispetto al quale non resta che recuperare non solo Nietzsche, ma Eraclito stesso che, in ombra nella ricostruzione di Esposito, resta riferimento di Deleuze anche nei testi successivi a quelli degli anni '60<sup>12</sup>. Legandosi al pensatore del conflitto per eccellenza si avrà l'opportunità di riconoscere che la lotta e l'agone sono intrinseci all'ontologia deleuziana sebbene non abbiano alcuna affinità con uno scontro frontale di affermazione e negazione perché, come chiarisce Hardt, «l'opposizione dialettica è un attacco parziale e circoscritto che cerca di “conservare e preservare” il proprio nemico [...]. L'opposizione non dialettica, invece, opera una rottura completa col suo opposto attraverso un attacco privo di freni, selvaggio»<sup>13</sup> (dialettica cui invece Esposito sembra fare riferimento nel momento in cui cerca una «opposizione radicale», una «bipolarità incomponibile»<sup>14</sup>).

Nel tentativo, dunque, di risalire alle fonti che legano Deleuze a Eraclito, per chiarire che la mancata frontalità non è impoliticità così come il processo del divenire non è tutto positivo, è bene rivolgersi anzitutto a Nietzsche (mediatore più diretto tra il filosofo greco

9 *Ivi*, p. 100.

10 *Ivi*, p. 123.

11 *Ivi*, pp. 112-114.

12 G. DELEUZE, *Per farla finita con il giudizio*, in *Id.*, *Critica e clinica*, trad. it. A. PANARO, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 172-173.

13 M. HARDT, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, trad. it. C. SAVI, DeriveApprodi, Roma 2016, p. 115.

14 ESPOSITO, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, cit., p. 134.

e quello francese) e in secondo luogo a Kostas Axelos. Su quest'ultimo è bene soffermarsi (seppur brevemente) in quanto si tratta indubbiamente di un pensatore poco indagato (basti osservare che solo poche sue opere hanno ricevuto traduzione in italiano) e perlopiù schiacciato tra le imponenti figure di Heidegger, Marx e Deleuze. Se però il suo legame con i primi due è evidente<sup>15</sup>, resta sotterranea la sua influenza sul pensiero deleuziano. Non si tratta infatti di una mera collaborazione editoriale (Deleuze pubblicò due opere nella collana *Arguments* delle Éditions de Minuit diretta da Axelos), o di una semplice amicizia finita ingloriosamente a causa di una recensione negativa che il filosofo greco fece di *L'anti-Edipo*<sup>16</sup>. Si tratta invero di un fecondo legame teoretico che, come si vedrà, interessa particolarmente la questione della conflittualità e il ripensamento della dialettica. Sarà allora rischiarando questa alleanza che emergerà come, partendo dal frammento B 52 di Eraclito, il conflitto sarà nell'ontologia di Deleuze sempre presente: come lotta tra forze, come affermarsi della differenza pensata al di fuori delle maglie della rappresentazione, come sintesi disgiuntiva per poi tradursi nel divenire animale e nel divenire minore.

Nel 1962 Deleuze dedica un testo alla filosofia di Nietzsche<sup>17</sup>, e proprio nello stesso anno Axelos compie una simile operazione con il pensiero di Eraclito<sup>18</sup>. Ancora nel 1964 Deleuze accomunerà Nietzsche, Axelos e Jarry nominando il testo su Eraclito e rinvenendo la loro unione nella volontà di superamento della metafisica<sup>19</sup>. Considerando quindi quest'ultimo articolo si riscontra l'intenzione di Deleuze di sottolineare come Axelos instauri un dialogo costante tra il tutto e i frammenti di modo da avere «non altra totalità che quella di Dioniso, ma Dioniso smembrato. In questo nuovo pluralismo, l'Uno non può che dirsi del molteplice; l'Essere si dice soltanto del divenire e del tempo; la Necessità, soltanto del caso; e il Tutto, dei frammenti»<sup>20</sup>. Si tratta di un elemento che viene tratto proprio dal pensiero eracliteo: i frammenti non sono altro che, con le parole di Axelos, l'essere in divenire della totalità. Emerge allora chiaro in Deleuze il riferimento al B 52<sup>21</sup> che rimanda al tempo come a un fanciullo che gioca. È perciò utile servirsi immediatamente della lettura che viene fornita del frammento:

È l'essere del divenire che gioca con se stesso al gioco del divenire: l'Aion, dice Eraclito, è un fanciullo che gioca spostando i pezzi sulla scacchiera. L'essere del divenire, l'eterno

15 [AXELOS dedica un testo a MARX e traduce HEIDEGGER, ndr]

16 Per un maggiore approfondimento Cfr. G. DELEUZE, *Creando la patafisica Jarry ha aperto la strada alla fenomenologia*, in Id., *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, trad. it. D. BORCA, Einaudi, Torino 2007, pp. 91-94.

17 G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, trad. it. F. POLIDORI, Einaudi, Torino 2002. Per un'analisi del rapporto tra Nietzsche e Deleuze anche P. VIGNOLA, *La funzione N. Sulla macchinazione filosofica in Gilles Deleuze*, Orthotes, Nocera Inferiore 2018.

18 K. AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris 1962.

19 DELEUZE, *Creando la patafisica Jarry ha aperto la strada alla fenomenologia*, cit., pp. 91-94.

20 *Ivi*, p. 93.

21 Cfr. G. REALE (a cura di), *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano 2017; F. FONTEROTTA, *Eraclito*, BUR, Milano 2013.

ritorno, è il secondo tempo del gioco; è ancora però il terzo termine, identico ai due tempi, e che sta per l'insieme<sup>22</sup>.

In cosa consiste questo gioco? si tratta di un gioco di strategia o affidato al caso? cosa indicano i due tempi cui rimanda Deleuze? Anzitutto si deve chiarire che i due tempi fanno capo rispettivamente alla differenza e alla ripetizione. Segnatamente la differenza è il divenire e la ripetizione è il tempo<sup>23</sup>. Poiché ciò che risulta cruciale in merito alla conflittualità ha a che vedere con lo statuto della differenza e con la necessità di superare la dialettica, è bene tenere presenti le parole di Axelos per cui in Eraclito «tout ce qui se manifeste dans la guerre, et par la guerre, a lieu dans le Temps (Αἰών) qui est jouer, royal et enfantin [...]. L'être en devenir de la totalité du monde est donc "aussi" – et fondamentalement – *Jeu*»<sup>24</sup>.

Qual è quindi la natura del gioco? Nietzsche, ne *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*<sup>25</sup>, contrappone Eraclito ad Anassimandro nello stesso modo in cui contrappone se stesso a Schopenhauer<sup>26</sup>. Se Anassimandro considera «ogni divenire come un'emancipazione dall'eterno essere che è degna di punizione, come un'ingiustizia che deve essere espiata»<sup>27</sup> secondo il decreto del Tempo (con il che il divenire e la pluralità delle cose non sono altro che una ingiustizia e una degenerazione dell'*Apeiron* originario, immortale, uno ed eterno<sup>28</sup>), Eraclito guarda al divenire come a un gioco innocente e, in conseguenza di questo, nega lza contrapposizione tra mondo fisico e metafisico così come l'essere, inteso come permanenza e indistruttibilità. Orbene, l'intuizione eraclitea del divenire è legata proprio all'eterna guerra tra gli opposti, che altro non è che una immanente giustizia in virtù della quale le qualità percepite come durevoli esprimono solo una momentanea vittoria di un contendente. Scrive il filosofo di Röcken:

Dalla guerra tra gli opposti sorge ogni divenire: le qualità determinate, che ci appaiono come durevoli, esprimono soltanto la momentanea prevalenza di uno dei combattenti, ma non per questo la guerra finisce: la lotta continua per l'eternità. [...] Si tratta di una concezione mirabile – attinta alla fonte più pura della natura greca – che considera la contesa come il dominio continuo di una giustizia [...]. Soltanto un Greco poteva essere in grado di trovare questa idea come fondamento di una cosmodicea: [...] si tratta del pensiero agonistico – dei singoli Greci e dello Stato Greco – [...]. Le cose stesse, nella cui consistenza e nella cui durata il cervello ristretto degli uomini e degli animali crede, non hanno affatto una vera

22 DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, cit., p. 38.

23 S. BANKSTON, *Deleuze and Becoming*, Bloomsbury Academic, London 2017, p. 116.

24 AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, cit., p. 240.

25 F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, trad. it. G. COLLI, Adelphi, Milano 2015. Si è scelto di riferirsi in particolare a questo testo, non perché Nietzsche non citi Eraclito anche altrove, ma in quanto è quello direttamente preso in considerazione da Deleuze nel testo dedicato a Nietzsche.

26 DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, cit., p. 36.

27 NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, cit., p. 39.

28 DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, cit., p. 31.

esistenza, ma sono il lampeggiare e la scintilla tra due spade che cozzano, sono il fulgore della vittoria nella lotta fra due opposte qualità<sup>29</sup>.

Il passo consente di porre immediatamente all'attenzione due questioni. Anzitutto il divenire è marcatamente innocente. Nonostante esso coincida di fatto con la guerra e con l'opporci e unirsi degli elementi, è proprio il conflitto a promuoverlo: una soppressione del contrasto, anche dal punto di vista sociale, risulterebbe catastrofico poiché come spiega Axelos «cet état de non-guerre signifierait la destruction totale, tandis que la guerre, jeu dialectique de destruction et de construction, maintient le rythme du devenir»<sup>30</sup>. Potrebbe sembrare evidente, ma è ciò che rende Eraclito un pensatore tragico, dove per tragedia si deve intendere proprio la presenza, in questo gioco, della distruzione, della lotta e del rischio<sup>31</sup>. In secondo luogo, alla stessa maniera in cui Nietzsche legge Eraclito sostenendo che nel suo pensiero le cose non sono che il lampeggiare tra due spade che cozzano, Deleuze interpreta Nietzsche come il filosofo per il quale il senso di un fenomeno dipende dalla forza che se ne appropria e lo governa<sup>32</sup>: la variazione del senso, il pluralismo, è indicazione della 'lotta' che le forze mettono in atto al fine di prender possesso di un fenomeno.

Questo pluralismo significa relazione, congiunzione, azione a distanza. Si tratta di caratteristiche del divenire che, riassumendo, può essere definito come un rapporto tra forze, tra elementi eterogenei in cui ciò che conta è essenzialmente la relazione stessa, la lotta, ovvero il divenire che si produce 'nel mezzo' e 'tra' i termini coinvolti. Ciò significa che, in ragione di quanto sopra, non si avrà mai una scomparsa del negativo nell'ontologia di Deleuze: la lotta è eterna e sebbene sia vero che il divenire-attivo sul punto della trasmutazione è ottenuto tramite una sorta di accelerazione grazie alla quale viene a spezzarsi l'alleanza tra la volontà nichilistica e le forze reattive, non si dovrebbe dedurre da questo processo che vi sia una scomparsa della lotta (come invece ritiene Esposito) in quanto resta fermo il principio per cui essa continua ad agire internamente a ogni fenomeno: ogni cosa è implicata in una costante sfida per agire la sua reattività<sup>33</sup>. Come conferma anche Axelos, ogni entità è a tutti gli effetti l'unità di sé e del suo opposto: «tout ce qui est, est dans le devenir, et ce devenir, quoique harmonieux, n'est point pacifique mais guerrier. [...] La négativité est ainsi constamment à l'oeuvre»<sup>34</sup>.

Quindi il negativo è sì escluso (grazie alla forza selettiva dell'eterno ritorno), ma è escluso nel senso di un divenire-reattivo e nichilistico e mai nel senso di una totale assenza di forze 'negative' all'interno dell'ontologia deleuziana.

29 NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, cit., p. 40.

30 AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, cit., p. 151.

31 *Ivi*, p. 208.

32 NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, cit., p. 6.

33 DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, cit., pp. 171-177: «Nel medesimo istante dunque la reazione alle tracce diventa sensibile e la reazione allo stimolo cessa di essere agita. [...] Per Nietzsche passivo non significa non-attivo; non attivo è reattivo, mentre passivo vuol dire non-agito. Passiva è soltanto la reazione che non viene agita; passivo designa il trionfo della reazione, il momento in cui, non essendo più agita, essa diventa appunto risentimento».

34 AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, cit., p. 240.

Se il divenire è per Deleuze una relazione<sup>35</sup>, sarà una relazione tra differenze. Ma non di certo una relazione che procede secondo schemi dialettici, dal momento che la differenza non è mai da pensare come non-identità, e che risulta del tutto assente l'idea di una sintesi. Rispetto a questo ultimo punto potrebbero esserci delle perplessità: Eraclito ha una certa idea di armonia e di unità che sembrerebbe quasi poter giustificare più facilmente il «canone della gioia» e l'indiscernibilità dello spirito agonistico. Tuttavia anche in questo caso Nietzsche e Axelos sono d'aiuto nel chiarire cosa si debba intendere per unità e armonia.

Nietzsche sottolinea che «la lotta continua per l'eternità»<sup>36</sup> in una sola giustizia che porta ad affermare che l'unità è la pluralità: «la contesa della pluralità costituisce essa stessa la giustizia unica»<sup>37</sup>. L'uno quindi non è superiore al molteplice o situato al di là di esso, ma al limite è costituito da molteplici elementi in lotta<sup>38</sup>. Ciò significa precisamente che l'unità eraclitea non è interpretata da Nietzsche come una sintesi sul modello hegeliano, motivo per cui si può ugualmente ritenere che anche la conflittualità sia pensata in termini del tutto diversi e che l'opporci abbia in comune con il porsi di una tesi frontalmente a una antitesi. In effetti se Lassalle «armato di fortissime suggestioni hegeliane»<sup>39</sup>, legge la lotta tra gli opposti (il divenire) come «la legge dell'antitesi in processo»<sup>40</sup>, Nietzsche ritiene necessario rifiutare l'idea che il divenire sia una necessità meramente logica<sup>41</sup>, e predilige una lettura estetica e in qualche maniera politica della stessa, fondata appunto sulla capacità delle forze di impadronirsi dei fenomeni.

Ancora più approfondita è l'analisi di Axelos circa la dialettica in Eraclito. Anzitutto egli risolve la questione sostenendo che il valore da attribuire alla dialettica eraclitea è sicuramente stato riconosciuto primariamente da Hegel, il quale però tende a comprendere il pensiero dell'efesino inserendolo nell'orizzonte di un idealismo speculativo che certamente non poteva appartenere. Infatti la dialettica di Eraclito non è concettuale e ha piuttosto la forma di una intuizione del rapportarsi degli opposti: solo più tardi si costruirà la dialettica che opera per opposizione di concetti e include l'idea di contraddizione nella logica sintetica. Nella logica, infatti, l'opposizione è concepita come opposizione di concetti contrari (bianco - nero) e/o contraddittori (bianco - non bianco), ma la dialettica dell'Oscuro è di natura diversa<sup>42</sup>:

35 DELEUZE, C. PARNET, *Conversazioni*, trad. it. G. COMOLLI, Ombre Corte, Verona 2019, p. 56: «Non è affatto il problema di sapere se l'intelligibile viene dal sensibile, ma una questione completamente diversa: quella delle relazioni. *Le relazioni sono esterne ai loro termini*. "Pietro è più piccolo di Paolo", "il bicchiere è sulla tavola": la relazione non è interna né a uno dei due termini che risulterebbe quindi il soggetto, né all'insieme dei due. Non solo, una relazione può anche cambiare indipendentemente da un cambiamento dei termini. [...] le idee di bicchiere e di tavola non sono modificate, e sono questi i veri termini della relazione. Le relazioni si trovano nel mezzo ed esistono come tali».

36 NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, cit., p. 39.

37 *Ibid.*

38 Cfr. B. ZAVATTA, *Il mondo del gioco e il gioco del mondo*, in *Friedrich Nietzsche*, in «Isonomia», 2001, pp. 1-23, <<https://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/2002%20zavatta.pdf>>.

39 S. BARBERA, *Apollineo e dionisiaco. Alcune fonti non antiche di Nietzsche*, in G. CAMPIONI, A. VENTURELLI (a cura di), *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992, p. 62.

40 *Ibid.*

41 *Ivi*, p. 64.

42 AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, cit., pp. 47-48.

«L'armonie des contraires, voilà pultôt ce que cherchait Héraclite, et non l'identité des contradictoires, qui d'ailleurs, comme tels, lui étaient incinnus», souligne Léon Robin. *C'est pourquoi il faut parler de l'unité des contraires et non de leur identité ou de leur synthèse.* [...] La dialectique d'Héraclite n'est ni celle de l'identité, ni celle de la confusion; [...] Elle formule une pensée créatrice de concepts [...] <sup>43</sup>.

E ancora:

Le rythme de la dialectique héraclitéenne n'est pas ternaire – thèse, antithèse, synthèse [...] mais foncièrement bipolaire: il y a ce mouvement perpétuel du va-et-vient. [...] Héraclite renonce-t-il à la synthèse? Il est vrai quel es deux «thèses» posées, une unité englobante se fait jour; néanmoins, les deux thèses restent déchirées entre elles, le conflit reste conflit et la négation ne se trouve pas niée <sup>44</sup>.

Si tratta di frasi che potrebbe benissimo aver scritto Deleuze e che, con una invidiabile finezza, descrivono una differenza tra i concetti di unità, identità e sintesi. Quella eraclitea è una unità degli opposti che in essa non si annullano (la loro contesa costituisce infatti una giustizia unica come scrive anche Nietzsche, sicché l'armonia risulta di fatto inseparabile dalla lotta senza presentarsi come una riconciliazione così come l'unità, o totalità per dirla con Axelos, è molteplicità per Deleuze), che nulla ha a che vedere con l'identità (concetto facente parte del pensiero rappresentativo e che necessariamente conduce a una impossibilità di pensare quello di differenza, come s'impegnerà a delucidare Deleuze) o con la sintesi hegeliana necessaria in quanto uno degli elementi in lotta viene considerato come negativo dell'altro, come sua antitesi. Ciò significa, continua Axelos, che il frammento B 52 ha lo scopo di descrivere la totalità dell'essere in movimento: il tempo costituisce il divenire della totalità e, colto dal pensiero che in Eraclito procede inscindibilmente con le cose, appare come un gioco di un bambino che costantemente distrugge e ricostruisce. Se il tempo è un bambino che gioca, la dialettica del saggio è quella di un bambino che ha compreso il Gioco <sup>45</sup>.

Ricapitolando allora, il Tempo è il ritmo del divenire <sup>46</sup> che è a sua volta dialettico e dunque dato dal conflitto e dalla guerra degli opposti i quali tuttavia non si negano né si sintetizzano, ma giocano. La loro bipolarità non implica dualismi di sorta <sup>47</sup>, e il fatto che la negazione non venga negata non deve trarre in inganno perché non si tratta di sostenere che tra le forze discordanti una è l'effettivo negativo dell'altra (Axelos scrive infatti di due tesi, esattamente come Deleuze scrive di una ostinazione della tesi <sup>48</sup>), ma di intendere per negazione la presenza stessa del conflitto esattamente come fa lo stesso Esposito. Ecco la ragione per cui la guerra risulta essere il potere supremo che promuove il divenire.

43 *Ivi*, p. 49 [corsivo nostro].

44 *Ivi*, p. 63.

45 *Ivi*, p. 54.

46 *Ivi*, p. 198.

47 *Ivi*, pp. 117-118.

48 G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, trad. it. G. GUGLIELMI, Il Mulino, Bologna 1972, p. 92.



In Deleuze tali aspetti risultano ancora più accentuati e conducono a una sostituzione della dialettica con una diversa logica<sup>49</sup>, quella della sintesi disgiuntiva, che è fondamento di un divenire la cui dinamica necessariamente richiede l'attrito. Esso si trova in primo luogo nel rapporto di forze: «una forza, entrando in rapporto con un'altra forza che le obbedisce, non nega quest'ultima o ciò che essa non è, ma afferma la propria differenza e ne gode»<sup>50</sup>. Il negativo non è motore, ma al massimo «è il prodotto dell'esistenza stessa, è l'aggressività che si collega necessariamente a un'esistenza attiva, l'aggressività di una affermazione»<sup>51</sup>.

Ciò significa che il divenire, l'agone, non è opposizione o contraddizione, bensì differenza e affermazione della differenza. Non sussiste quindi alcuna identità dei contrari, e l'unità delle forze differenti non è precedente o soggiacente il conflitto, bensì effetto del conflitto, sotto la forma del dominio delle forze attive su quelle reattive (o, nostro malgrado, viceversa). Le prime tendono alla potenza, soggiogano, dominano, si trasformano, godono della loro differenza e nel farlo si spingono all'estremo delle loro possibilità arrogandosi tutti i tratti distintivi della nobiltà<sup>52</sup>. Sicché il frammento viene interpretato da Deleuze come segue: *Aiôn* è un fanciullo; il fanciullo è l'artista o Dioniso; il gioco consiste nell'affermare il divenire (primo momento) e l'essere del divenire (secondo momento o eterno ritorno). Gioco di dadi dall'unico lancio, di innocenza senza strategia, che proprio in ragione del numero ottenuto torna a ripetersi: il caso crea così la necessità senza che la seconda possa mai abolire il primo.

Ma se il conflitto è una tipologia di rapporto affermativo fra differenze, sarà necessario demolire il pensiero rappresentativo che opera partendo dal concetto di identità. La questione però non è solamente relativa all'identico in quanto problematica è la rappresentazione stessa: «si tende sempre verso una certa *rappresentazione dei conflitti*, conflitti tra individuo e società, tra vita e storia, [...] ciò che è veramente narcisistico e che conviene a tutti, è questa rappresentazione dei conflitti»<sup>53</sup>. Ma solo fuoriuscendone sarà possibile individuare in *Aiôn* non solo il tempo della ripetizione, ma un tempo vuoto e non orientato nel quale la sintesi disgiuntiva può liberamente operare. Questa è la ragione per cui quando Deleuze scrive che il puro divenire è caratterizzato dalla simultaneità paradossale per cui dire che Alice cresce non significa sostenere che sia nello stesso tempo più grande e più piccola, ma che «è nello stesso tempo che lo diventa»<sup>54</sup>, intende sottolineare l'inarrestabilità delle forze, delle differenze e dei due sensi (passato e futuro) contemporaneamente.

*Aiôn* quindi è il punto aleatorio coincidente con l'istanza paradossale ovvero con lo specchio che articola le serie e le riunisce: punto della sintesi disgiuntiva. Infatti se gene-

49 Per un interessante articolo per questo piano di analisi cfr. C. ASAVOAI, A. BONALUME, A. FRANCOIS (a cura di), *Ontologies du conflit*, in «Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy», 9, n. 1, 2017, pp. 321-346.

50 DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, cit., p. 14.

51 *Ibid.*

52 *Ivi*, p. 64.

53 DELEUZE, C. BENE, *Sovrapposizioni*, trad. it. J.P. MANGANARO, Quodlibet, Macerata 2012, pp. 109-110.

54 DELEUZE, *Logica del senso*, trad. it. M. DE STEFANIS, Feltrinelli, Milano 2014, p. 9.

ralmente in filosofia due cose potevano essere affermate simultaneamente solo negando la loro differenza o annullandola («è generalmente dall'identità che gli opposti sono affermati nello stesso tempo, sia che si approfondisca uno degli opposti per trovarvi l'altro, sia che si stabilisca una sintesi di entrambi»<sup>55</sup>), la sintesi disgiuntiva è invece «un'operazione secondo la quale due cose o due determinazioni sono affermate dalla loro differenza, cioè sono oggetti di affermazione simultanea soltanto nella misura in cui la loro differenza è essa stessa affermata, essa stessa affermativa»<sup>56</sup>.

L'istanza paradossale è allora il punto d'incontro delle differenze che si affermano in quanto tali senza sopprimersi o superarsi dialetticamente: versione logica<sup>57</sup> del conflitto eracliteo. Sostanzialmente il divenire come lotta tra elementi opposti è ripensato, per mediazione nietzschiana, come affermarsi di eventi eterogenei che non hanno nel punto di sintesi una forma di unità o annullamento della loro differenza, bensì il luogo del loro rapporto paradossale: comunicazione e relazione che porta elementi preindividuali a confluire in un unico evento che invece di snaturarli li articola. Allo stesso modo il divenire animale e\o minore si baserà su una deterritorializzazione<sup>58</sup> di entrambi gli elementi coinvolti che in tal modo fuggiranno le codificazioni e le funzionalizzazioni: divenire è allora il primissimo atto rivoluzionario con il quale ci si sottrae al potere chiarendo definitivamente che «rendere una potenzialità presente, attuale, è tutt'altro che rappresentare un conflitto»<sup>59</sup>.

Si può concludere che anche nelle ricadute politiche non vi è alcuna armonia o elusione dello scontro proprio perché si tratta di una ontologia basata sulla linea di fuga piuttosto che sulla frontalità:

Ma questi combattimenti esteriori, questi *combattimenti-contro* trovano la loro giustificazione in *combattimenti-fra* che determinano la composizione delle forze nel combattente. [...] Il combattimento-contro cerca di distruggere o di respingere una forza (lottare contro le “potenze diaboliche dell'avvenire”), mentre il combattimento-fra cerca d'impadronirsi di una forza per farla sua. Il combattimento-fra è un processo attraverso il quale una forza si arricchisce, impadronendosi di altre forze e congiungendosi con loro in un nuovo insieme, in un divenire. [...] tutte queste associazioni di forze costituiscono dei divenire, un divenire-animale, un divenire-vampiro, forse addirittura un divenire-donna che si può ottenere solo con il combattimento. Lawrence richiama intensamente Nietzsche: tutto ciò che è buono proviene da una lotta, e il loro comune maestro è il pensatore del conflitto, Eraclito<sup>60</sup>.

55 *Ivi*, pp. 153-154.

56 *Ivi*, p. 154.

57 Sulla filosofia deleuziana come logica D. LAPOUJADE, *Deleuze. I movimenti aberranti*, Mimesis, Milano 2020.

58 DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. G. Passerone, Orthotes, Nocera Inferiore (SA) 2017, p. 409. Interessante anche E. HOLLAND, *Non-Linear Historical Materialism; or, What is Revolutionary in Deleuze & Guattari's Philosophy of History*, in B. HERZOGENRATH (a cura di), *Time and History in Deleuze and Serres*, Continuum, London 2012, pp. 17-30.

59 DELEUZE, BENE, *Sovrapposizioni*, cit., p. 112.

60 DELEUZE, *Per farla finita con il giudizio*, cit., pp. 172-173.