

 **in.folio.asterios 18**

Emiliano Bazzanella è autore di numerosi studi sulla fenomenologia e sul pensiero francese del Dopoguerra. Attualmente cerca di indagare i rapporti complessi che intercorrono tra la concezione del "senso" quale si sviluppò nella cultura greca classica prolungandosi fino ai giorni nostri, e i decorsi della contemporaneità (arte, economia, scienza, etica, religione). Bazzanella affianca tale attività con quella dell'arte performativa e multimediale per la quale ha partecipato a molte mostre di rilievo, tra le quali la Biennale di Venezia del 2003.

Con Asterios ha pubblicato:

- "Echologia. Introduzione a una fenomenologia della proprietà e a una critica del pensiero ontologico"*, Trieste 2000;
- "Fede, echologia, sapere"*, Trieste 2002.

Altre pubblicazioni:

- "Tempo e linguaggio. Studio su Vladimir Jankélévitch"*, Franco Angeli, Milano 1994;
- "Orizzonte. Passività e soggetto in Husserl e Merleau-Ponty"*, Guerini, Milano 1995;
- "Contaminazione. L'idea di struttura in Heidegger"*, Franco Angeli, Milano 1995;
- "Spazio e potere. Heidegger, Foucault, la televisione"*, Mimesis, Milano 1996;
- "Il luogo dell'Altro. Etica e topologia in Jacques Lacan"*, Franco Angeli, Milano 1998;
- "Idee per un'echologia fenomenologica"*, Franco Angeli, Milano 1999;
- "Trattato di echologia"*, Mimesis, Milano 2004;
- "Il ritornello. La questione del senso in Deleuze-Guattari"*, Mimesis, Milano 2005.

Emiliano Bazzanella

Il tardocapitalismo

*Decorsi e patologie
di una rivoluzione
permanente*

Asterios Editore
Trieste

Prima edizione: marzo, 2006

© Asterios Editore srl
via Pigafetta, 1 - 34148 Trieste
tel: 040 811286 - fax: 040 814768
e-mail: asterios.editore@asterios.it
www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le
copie fotostatiche) sono riservati.

© Emiliano Bazzanella

stampato in Italia

ISBN: 978-88-86969-90-1

Indice

Introduzione, 9

I. OSSERVAZIONI PRELIMINARI

1.1 **La domanda: “che cos’è la filosofia?”**, 17

1.2 **L’après coup**, 22

1.3 **Philosophia experimentalis**

1.3.1 *La filosofia è una scienza?*, 26

1.3.2 *L’univocità*, 30

1.3.3 *La superficialità*, 31

1.3.4 *La destituzione del soggetto*, 32

1.3.5 *Il divenire*, 33

1.3.6 *Il “doppio-senso” del senso*, 35

II. ALCUNE DEFINIZIONI ECHOLOGICHE

2.1 **Allargamento delle nozioni di significante e significato**

2.1.1 *Il significante*, 40

2.1.2 *Soggetto e significato*, 43

2.2 **L’impostura del senso e la questione della padronanza**

2.2.1 *Sapere e non sapere*, 46

2.2.2 *L’impostura del senso*, 48

2.2.3 *Il footing*, 51

2.3 **La molteplicità del senso**

2.3.1 *Il molteplice in Deleuze-Guattari*, 54

2.3.2 *Non c’è un solo senso, ma un con-senso più o meno dissenziente*, 56

2.3.3 *Normalizzazione e normotipia*, 61

2.3.4 *Come funziona la normotipia: ridondanza, narcisizzazione, normalizzazione*, 64

2.4 **Fede e “godi-senso”**

2.4.1 *Il “soggetto supposto credere”*, 67

2.4.2 *Godimento e fede*, 70

2.5 **Senso e potere**

2.5.1 *Il “fuori”*, 74

2.5.2 *Potere e topologia*, 78

2.5.3 *Il potisenso*, 81

III. IL TARDOCAPITALISMO SECONDO DELEUZE-GUATTARI

3.1 **Territorialità e deterritorializzazioni**

3.1.1 *Territori ed etologia*, 85

3.1.2 *La deterritorializzazione*, 87

3.1.3 *Il nomadismo*, 89

3.2 **Il capitalismo come “rivoluzione”**

3.2.1 *Stato dispotico e Stato capitalistico*, 94

3.2.2 *La costituzione dello stock e la disuguaglianza dello scambio*, 97

3.2.3 *Flussi e deterritorializzazioni del capitale*, 99

3.2.4 *Assiomatica ed antiproduzione*, 103

3.2.5 *Soggezioni ed assoggettamenti*, 107

3.2.4 *Il potere semiotico del capitale*, 110

IV. ECHOLOGIA E PATOLOGIA DEL TARDOCAPITALISMO

4.1 **Žižek: critica della teoria deleuze-guattariana**

4.1.1 *Debolezza della deterritorializzazione*, 115

4.1.2 *La dialettica Žižekiana*, 120

4.1.3 *I registri lacaniani*, 122

4.1.4 *Il plusgodere*, 126

4.1.5 *Il discorso del Padrone e il discorso dell'Università*, 129

4.1.6 *L'inflazione dell'immaginario*, 133

4.1.7 *Feticismo e rivoluzione*, 139

4.2 **Trasduzione echologica del tardocapitalismo**

4.2.1 *Limiti e pregi delle analisi Žižekiane: la funzione centrale del godimento*, 143

4.2.2 *Godimendo e rapporto con il non-senso*, 149

4.2.3 *L'economico è una finzione?*, 152

4.2.4 *Il senso capitalistico*, 156

4.2.5 *La normotopia tardocapitalistica*, 158

4.2.6 *Il divenir-Reale del tardocapitalismo: primi indizi “patologici”*, 165

4.3 **Echopatologia del tardocapitalismo**

4.3.1 *La religione tardocapitalistica*, 168

4.3.2 *Il godisenso*, 175

4.3.3 *Il soggetto è il Reale?*, 179

4.3.4 *Che cosa significa “essere nel sogno” di un Altro*, 183

4.3.5 *Con-sensualità tardocapitalistica: indifferenza tra integralismo e anarchia echologica*, 186

4.3.6 *Idee per un'analisi echopatologica*, 189

4.3.7 *L'infinita coesistenza dei laschi echologici*, 194

4.3.8 *L'equilibrio del disequilibrio*, 198

4.3.9 *Il “secondo grado” della patologia: si può essere ammalati per eccesso di salute?*, 201

4.3.10 *Dall'echopatologia alla psicopatologia*, 204

BIBLIOGRAFIA, 208

Introduzione

Che cosa unisce tra loro la "passione" per il Reale tipica dell'epoca contemporanea così come ne parla diffusamente Slavoj Žižek, il "patologico" nel senso kantiano di ciò che è empirico e pertiene ai sensi, e lo psicopatologico? E, soprattutto, che cosa significa l'allusione nemmeno tanto implicita ad un sostrato "patologico" del capitalismo e del tardocapitalismo?

Questi interrogativi sottendono un'altra domanda che Heidegger avrebbe definito *Grundfrage*: che cos'è il tardocapitalismo?

A questo punto, però, ci sentiamo di baipassare la classica consecuzione filosofica, nell'illusione di giungere ad un *reddere rationem* ultimativo in cui collocare tutti gli elementi del nostro gioco. Affermiamo allora in maniera tanto infondata quanto problematica che *il capitalismo, ma a maggior ragione il tardocapitalismo, costituiscono un determinato "decorso di senso"*. È soltanto l'*incipit* da cui ci vengono una sequenza di ulteriori questioni: dire infatti che il mondo in cui viviamo oggi nei paesi occidentali ed occidentalizzati "abbia senso" sembra collidere palesemente con la sensazione che abbiamo di trovarci in una condizione insensata nella quale predominano le follie dei consumi illimitati, dei guadagni fine a se stessi, del depauperamento delle risorse ambientali, e così via. E sembra collidere pure con l'idea che i processi di progressiva secolarizzazione abbiano condotto ad uno svuotamento di significati così radicale, da indurre tutta una serie di "nuove" grandi paure, difficilmente elaborabili (la paura dell'invecchiamento, della morte, della malattia, del "disastro" o della catastrofe, insomma: del Reale lacaniano).

Dire che il tardocapitalismo articoli un determinato decorso di senso non è tuttavia ancora sufficiente: esso costituisce un particolare regime di sensatezza che abbiamo definito

"normotopia". È ad un tempo normativo-normalizzante e *ciò-rispetto-a-cui* ogni ulteriore norma deve conformarsi; è ridondante a tutti i livelli di senso (e, quindi, può influenzare anche campi eteroclitici come il sapere scientifico, la religione, le pratiche individuali e collettive, le tecniche, etc.), ma nello stesso modo non si pone come un senso ultimo e onniglobante (o, almeno, non *dovrebbe* porsi come tale) poiché si ritrova già all'interno di una batteria di ulteriori normotipie. In breve, noi tutti siamo i qualche modo normotipizzati, ma il problema risiede nel fatto che attualmente sembriamo esser perlopiù *normotipizzati in modo tardocapitalistico*.

Potremmo dire allora che ci troviamo dentro il classico "circolo ermeneutico" enunciato da Heidegger in *Essere e tempo*: noi comprendiamo il tardocapitalismo soltanto perché *ne* siamo già *pre-compresi*, siamo-gettati in un "orizzonte" tardocapitalistico. Ma la questione è nel nostro caso più complessa, poiché c'è di mezzo anche il *non-senso*: sostenere che il tardocapitalismo abbia senso non esclude che esso non intrattenga pure dei rapporti con il non-senso e come proprio da questi rapporti possano emergere delle cifre patologiche immanenti alla sua struttura.

In tutta la prima sezione di questo lavoro cercheremo di spiegare come dal nostro punto di vista si strutturi un senso relazionandosi paradossalmente con il non-senso: per dirla con una formuletta, *il senso è tale soltanto se continuamente compromesso con il non-senso*, cioè solo se esso è un senso sempre aperto al debordamento, alla deriva infinita e incontrollata in cui *ne va* di una certa sicurezza. Questo è un nodo importante, poiché vi s'affacciano dimensioni tanto fondamentali quanto raramente associate alla nozione di "senso": in effetti, quando parliamo di senso introduciamo surrettizialmente almeno due ulteriori determinazioni che hanno a che fare da un lato con tutta la costellazione semantica centrata sul *potere* (potenza/impotenza, possibilità/impossibilità, padronanza/non-padronanza), dall'altro con il registro lacianiano del *godimento*. Per tale ragione abbiamo individuato un *potisenso* (cioè un senso visto come "padronanza" e sempre scavato al suo interno da zone di impossibilità o non-

padronanza) e un *godisenso* (il senso visto come rapporto fallimentare con il Reale lacaniano e, quindi, paradossalmente da intendersi come fallimento ed insufficienza del linguaggio stesso). Il tardocapitalismo, dunque, dev'essere rivisto non soltanto nella sua funzione di senso, ma pure come dinamica di una padronanza che per avere senso si articola necessariamente con la non-padronanza (e, quindi, con una certa impotenza ed impossibilità), e con il proprio lato nascosto, ovvero il godimento in quanto intrinseco ad ogni senso (ed essenzialmente insensato).

Quest'ottica ci consentirà di reinquadrare molte problematiche della cosiddetta post-modernità sotto una luce nuova, ma soprattutto ci permetterà di identificare dei tratti patologici intrinseci al senso tardocapitalistico che non possono non sortire anche alcuni effetti sul piano della psicopatologia (ad esempio, l'incremento epidemiologico delle sindromi depressive e borderline). La piattaforma da cui dobbiamo partire tuttavia sembrerebbe sin dal principio disilluderci su quello che a questo punto può apparire un pregiudizio immotivato, cioè *la malattia e la decadenza* della nostra epoca. Il tardocapitalismo, infatti sembra dimostrare un decorso di senso assolutamente normale. Ma non soltanto: se seguiamo le analisi di Deleuze-Guattari sulla sua natura, ci accorgiamo come esso si caratterizzi nella continua alternanza di senso e non-senso (oppure, di deterritorializzazione e riterritorializzazione) e, quindi, si presenti come una struttura assolutamente mobile, sempre *in fieri* e sempre pronta a compiere un "passo-in-più". Già Marx aveva notato come il capitalismo classico presentasse in se stesso dei caratteri eminentemente *eversivi* ed anzi costituisse nella sua essenza una *rivoluzione* sempre aperta e sempre disposta a ridisegnare i propri presupposti. Per configurarsi in siffatto modo, il capitalismo pone continuamente a se stesso dei limiti che poi si presta a superare, ossia crea contromovimenti e antiproduzioni per poi neutralizzarli ed estendere ulteriormente la propria influenza.

Detto in breve allora, il tardocapitalismo si palesa d'acchito come un senso *sano ed in buona salute*: la patologia del senso, invece, insiste quando i due movimenti antagonistici -

la rivoluzione e la restaurazione – si isolano e tendono all'autonomia. Il puro movimento rivoluzionario senza le istanze contrarie della restaurazione diviene insostenibile ed assume dei toni che – per metafora – potremmo definire *schizofrenici*: la distruzione dei poteri tradizionali, la creazione eretica di nuove linee di sviluppo hanno senso soltanto se trovano dei punti di ancoraggio e dei limiti alla deriva del non-senso e dell'anarchia. Il non-senso è necessario poiché implica lo scompaginamento delle cornici e delle categorie mentali nelle quali siamo abituati a soggiornare, ma diviene patologico se protratto nel tempo, perché alla fine non ci sarà più nulla da scompaginare e superare.

D'altronde la fissazione paranoica della padronanza comporta la radicale *chiusura* del senso e la sua incapacità di articolarsi ed evolvere. È il caso dei regimi dispotici e totalitari, caratterizzati da un *misonismo* che vuole esorcizzare quanto più possibile il non-senso, controllando di conseguenza ogni aspetto della vita sociale: per certi aspetti se il leninismo corrispose al momento schizofrenico della rivoluzione, lo stalinismo ne segnò una sorta di contrappunto reattivo sotto le vesti del totalitarismo di partito, della cortina di ferro (chiusura integralista) e del burocratismo parossistico (il controllo paranoico ed assoluto del territorio e della società).

Ecco, se teniamo sott'occhio queste polarità che comunque costituiscono appena gli estremi d'una banda di oscillazione in sé molto più ampia, ci accorgiamo con sorpresa come il tardocapitalismo non manifesti alcun tratto patologico. Le cose tuttavia non sono così semplici: è a questo punto che abbiamo introdotto nell'ultima parte di questo saggio un'analisi cosiddetta di *secondo grado*. Ovverosia: il tardocapitalismo appare sano ed in salute in una prima istanza, ma non nella seconda. Che cosa significa tutto ciò? E di che istanze o gradi parliamo?

Innanzitutto dobbiamo dire che, contrariamente a quanto ci attenderemmo, un modo per valutare la sensatezza o meno di alcunché non è tanto il concetto di equilibrio, quanto quello di s-quilibrio. I modi di dire sembrano contrastare quest'assunto quando parliamo d'uno "squilibrato" per indicare un malato mentale o quando – tra le miriadi di eubioti-

smi e "diete" contemporanee rifacentesi all'*aurea mediocritas* oraziana – diciamo di dover ritrovare un equilibrio nella nostra condotta di vita.

Ora, dal punto di vista dell'echologia (punto di vista che costituisce l'orizzonte della nostra indagine e che illustreremo per sommi capi nelle prossime pagine) dobbiamo registrare un completo sovvertimento di tale credenza: l'equilibrio diviene così *patogenetico* (l'equilibrio-fissazione del movimento rivoluzionario, l'equilibrio-fissazione della padronanza e del controllo della restaurazione), mentre sono lo s-quilibrio o il *dis-equilibrio* che garantiscono e salvaguardano in generale la sensatezza. Il senso, infatti, è per sua natura zoppicante, sempre s-bilanciato nella misura in cui deriva da una continua commistione di senso e non-senso, sapere e godimento (inteso come fallimento del linguaggio e incontro con il Reale). Sin nei suoi elementi minimali (significante, significato) esso è scabrato da infinitesimali e infiniti momenti di slabbramento e debordamento, tantoché abbiamo intravisto proprio nella *fede* uno dei suoi momenti paradigmatici, cioè allorquando l'"aver-fede" implica da un lato il culmine della simbolizzazione, dall'altro l'abissale contatto con l'oscenità del Reale (evento, godimento, impossibilità, impotenza, non-senso, irrazionalità).

Il connotato di primo grado del tardocapitalismo sembra caratterizzarsi proprio per tale disequilibrio: esso è capace di contenere nel suo seno momenti anche assolutamente eterogenei e incompatibili (momenti che noi chiamiamo *laschi* e che vanno dagli innumeri movimenti anti-sistema alle altrettanto innumeri sacche di integralismo e fondamentalismo), passandovi attraverso e integrandoli nel proprio funzionamento. Il tardocapitalismo pare anzi alimentare ed incrementare questo singolare stoccaggio di eterogeneità per avere sempre al suo interno uno spazio di fuga e di ulteriore decorso del proprio senso: se prendiamo quale esempio l'arte contemporanea quale si è evoluta in questi ultimi decenni, ci accorgiamo come immediatamente dopo le prime istanze eversive post-belliche, essa si sia viepiù acquietata (anche se non dal punto di vista prettamente formale) fino ad essere completamente integrata nel sistema capitalistico,

all'incirca a partire dalla Pop-Art. E oggi essa svolge questo ruolo ancipite ed ambiguo d'essere per un aspetto una sorta di "voce della coscienza" dell'Occidente opulento – voce spesso irriguardosa, violenta e scomoda – e per l'altro un campo smisurato di speculazione finanziaria, con tutto il suo corredo di leggi specifiche e ormai codificate (il cosiddetto sistema-arte: artista, gallerista, critico, media, istituzioni, sponsor, curatore).

Eppure – e siamo al secondo grado – questo sconcertante ma pure ammaliante disequilibrio si dimostra paradossalmente equilibrato. In altre parole il tardocapitalismo mette in gioco un *equilibrio dello s-quilibrio*: nell'analisi echologica che abbiamo svolto, abbiamo chiamato questa condizione *indifferente* (o "adiaforica"). Essa si palesa come un decorso di senso regolare e strutturato nell'alternanza di senso e non-senso: il problema insiste allorché questo decorso di senso è normotipico, cioè si pone come il *ciò-rispetto-a-cui* ogni senso si presenta come tale. Alla stregua d'ogni formazione di senso, tuttavia, anche la normotopia dev'essere in sé disequilibrata, cioè deve in qualche maniera decorrere ed evolversi: lo notiamo nelle grandi rappresentazioni sociali che ineriscono alle varie etiche di un determinato gruppo sociale, ai costumi e alle mode, alle stesse idee sociali di norma e normalità (Foucault, 1964). È qui che finalmente iniziamo ad inquadrare la nostra questione: *il problema patologico del tardocapitalismo è che esso, a fronte di un continuo movimento rivoluzionario "immanente", associa l'equilibrio e l'immobilità insensata della sua componente normotipica*. Ed è da qui che dobbiamo partire se vogliamo in qualche modo comprendere la tesi di Deleuze-Guattari del carattere assolutamente immanente del capitalismo, la nozione di Žižek di "attraversamento del fantasma" quale soluzione terapeutica della nostra condizione contemporanea (attraversamento che consisterebbe nella presa di coscienza del carattere finzionale della struttura di senso tardocapitalistico, e – se vogliamo salvare parzialmente F. Fukuyama – l'idea di "fine della storia").

Ma quali sono gli effetti-sintomi di questa patologia di

secondo grado? Noi siamo ormai abituati ai macro-sintomi, spesso enfaticizzati dai media o mal diagnosticati a causa di un errore di eziogenesi (siamo proprio sicuri che sia l'uomo occidentale e capitalista ad essere la causa dell'effetto serra, delle alluvioni, della desertificazione, delle grandi epidemie così come delle grandi carestie?): tuttavia temiamo che i *rebounds* patologici siano forse più insinuanti e diffusi, nonostante non presentino un impatto così eclatante come i grandi disastri o i profondi mutamenti climatici e geologici. Žižek è implacabile nell'individuare questi tratti sintomatici: noi viviamo in un mondo psicotico o all'interno di una "grande psicosi", nella quale il piano simbolico (il linguaggio o il Grande Altro inteso come l'insieme dei saperi, delle leggi, delle norme e degli enunciati che caratterizzano l'essere sociale dell'uomo) tende a ritirarsi o ad assimilarsi al Reale. Il tardocapitalismo implica patologicamente questa straordinaria passione per il Reale, passione che però non può essere sostenuta dal soggetto: noi rifuggiamo continuamente gli aspetti escrementizi e traumatici della nostra esistenza (il nostro lato indecente, o – con Lacan – *indé-sens*, in-sensato), e lo facciamo con un'imponente "schermatura" immaginaria.

L'epidemia dell'immaginario che caratterizza la nostra epoca non rappresenta l'evoluzione di un nuovo modo di comunicare o creare del senso (o forse non rappresenta soltanto quello), bensì costituisce una formazione reattivo-difensiva nella quale "fingiamo" a noi stessi di ricercare le esperienze "forti" e "reali" (il trash, il pulp, l'horror, la pornografia, la real tv, gli *snuff movies*, etc.), per poi maneggiare soltanto delle immagini e dei fantasmi. Žižek esemplifica questa condizione con l'idea della cattura in un sogno altrui: che cosa significa ritrovarsi all'interno del sogno di un Altro? Che significa un'esistenza derubata o sottratta da un Altro onirico, cioè una soggezione o un essere assoggettato da un insieme psicotico di immagini e di spettri? Forse il disturbo della personalità borderline o le sindromi depressive ci pos-

sono dare alcune indicazioni significative e ci segnalano latamente come una patologia generale del senso possa riflettersi sul nostro benessere e sulla nostra felicità.

I. OSSERVAZIONI PRELIMINARI

1.1 La domanda: “che cos’è la filosofia?”

Il tema di questa riflessione riguarda alcuni aspetti del tardocapitalismo e la valutazione di un suo eventuale connotato patologico. L’orizzonte d’analisi, tuttavia, non è di tipo economicistico, né tantomeno sociologico: si tratta invece del tentativo di verificare alcune tesi emerse altrove nell’ambito di una riflessione echologica sulla costituzione del “senso” in generale. La nostra ipotesi, insomma, è che il tardocapitalismo abbia uno stretto rapporto con un certo decorso del “senso” (o “non-senso”), in una maniera così generale da farci sospettare che il senso attuale o, meglio, la determinazione del senso in generale posseda dei caratteri specificamente capitalistici o tardocapitalistici.

Per arrivare a corroborare una siffatta tesi dovremo però fare numerosi passaggi e, soprattutto, dovremo posizionarci su alcuni presupposti teorici ben definiti e, potremmo dire, quasi assiomatici (e quanto l’assiomatica funzioni all’interno del capitalismo lo dimostrano benissimo Deleuze-Guattari). In altri termini bisognerà partire da alcune teorie precostituite che compongono quella che altrove abbiamo definito “echologia”: il tardocapitalismo costituisce una certa evoluzione del senso, laddove però quest’ultimo viene inteso nella sua determinazione echologica e nei suoi problematici rapporti con il non-senso.

Non è necessario d’altronde, proprio per questa complessità che ci si profila innanzi, affrettare il nostro percorso. A livello introduttivo, quindi, dovremmo vagliare soprattutto degli elementi di tipo *metodico*, lasciando in sospeso un’epistemologia del “metodo”, cosiccome una riflessione di tipo heideggeriano sul *méthodos* in se stesso e sui suoi rapporti

con l'*Erörterung*. E, in quest'ottica, la domanda "che cos'è la filosofia?", sebbene "abissale" in quanto sporgentesi su un'autoriflessione senza fine, risulta d'altra parte necessaria e chiarificatrice di alcuni dei presupposti anzidetti. Tale domanda inoltre rispecchia anche il titolo dell'ultima opera scritta a due mani da Deleuze-Guattari nel 1991, che non per caso ci offrirà un prezioso viatico per impostare la nostra analisi sui rapporti tra tardocapitalismo e patologia.

La risposta deleuze-guattariana alla domanda "che cos'è la filosofia?" è pressapoco questa: *la filosofia in quanto tale è una sistematica della creazione di concetti*, mentre la scienza è deputata a creare funzioni e l'arte a comporre sensazioni. Filosofia, scienza e arte comunque sono equiparabili e non costituiscono altro che un particolare rapporto di articolazione del piano di immanenza (per quanto Deleuze-Guattari differenzino anche un piano referenziale e un piano compositivo). Tralasciamo per il momento le modalità in cui avviene la creazione in se stessa, cioè il gioco di piani eterogenei, i processi di territorializzazione e deterritorializzazione che costituiscono il noto vocabolario della schizoanalisi deleuze-guattariana. Ciò che in quest'ambito preliminare ci preme è evidenziare come la filosofia (insieme all'arte e alla scienza) intrattenga un particolare rapporto con il non-senso, dal momento che la creazione o il *novum* concettuale rappresenta sempre una sorta di compromesso, una "macchina" che funziona per paradossi e per articolazione di eterogeneità. Un modo non soltanto metaforico con il quale Deleuze-Guattari cercano di tratteggiare questo rapporto è il *ritornello*: nella sua ripetitività quasi ossessiva esso non è solo una canzoncina reiterata e canticchiata per riempire il silenzio di un luogo; è un riempire di "senso" uno spazio estraneo e vissuto come pericoloso; è, dunque, un processo di "territorializzazione" simile al territorio che i felini tracciano non appena vengono introdotti in un ambiente sconosciuto. Il ritornello è allora innanzitutto un'operazione che chiude, che delimita un esterno dall'interno: ma, osservano Deleuze-Guattari, è anche un'operazione che apre, poiché il ritornello ha in sé un potenziale di straniamento o spostamento, è "deterritorializzante" (anche

perché, come osserverebbe Derrida, “*iterare altera*”). “Adesso, finalmente, si comincia ad aprire il cerchio, lo si apre, si lascia entrare qualcuno, si chiama qualcuno, oppure si esce, ci si getta verso l'esterno. Non si apre il cerchio dal lato sul quale si accalcano le antiche forze del caos, ma in un'altra regione, creata dal cerchio stesso. (...) Ci si lancia, si rischia un'improvvisazione. Ma improvvisare è raggiungere il Mondo o confondersi con esso. Si esce di casa al suono di una canzonetta. Sulle linee motrici, gestuali, sonore che indicano il percorso abituale di un bambino, s'innestano o iniziano a germogliare delle 'linee di erranza', con anelli, nodi, velocità, movimenti, gesti e sonorità differenti” (Deleuze-Guattari, 1980, p. 440). Se il concetto filosofico è in buona sostanza un processo di ritornellizzazione, vediamo come sia sin troppo semplicistico intenderlo come un rassicurante *cum-capere*, cioè come un ghermire insieme in vista di una chiusura e, quindi, di una sensatezza. Il ritornello possiede infatti la prerogativa di aprirsi, di sbilanciarsi pericolosamente debordando sul “fuori” o verso l’“Altro”: la sua sensatezza non è quella di chiudersi dogmaticamente, ma quella di lasciarsi sbilanciare nel non-senso, controllando tuttavia questo sbilanciamento. In fondo l'articolazione del piano di immanenza cui fanno cenno Deleuze-Guattari rappresenta proprio questo movimento paradossale, grazie al quale il concetto filosofico diviene un continuo rimando a nuove linee di fuga, un campo d'effetti indeterminato che esiste ed ha senso proprio in virtù di questo suo incontrollabile scompaginarsi.

Ritorniamo sull'importanza del “controllo” e della “controllabilità” nell'ambito dell'ecologia e, soprattutto, evidenzieremo come alla fine il concetto possa rimandare ad un particolare dimensionamento del *potere*. C'è invece ora un altro elemento che emerge nella riflessione deleuze-guattariana e sul quale dobbiamo soffermarci per progredire ancora di qualche passo. La creazione del concetto avviene “con”, “in seguito a”, o “come” un *lancio di dadi*; il filosofo è un giocatore, un lanciatore di dadi. Ma quale significato può avere questa determinazione? Che cosa implica la riduzione della filosofia ad un mero gioco, senza alcuna profondità e, soprat-

tutto, senza quell'aura quasi religiosa che si porta dietro con la sua storia millenaria?

Per comprendere meglio questa espressione, dobbiamo rifarci all'impegnativa raccolta di Deleuze del 1969, intitolata *Logica del senso*: in essa emerge come il senso non possieda alcuna valenza ontologica precisa, bensì costituisca paradossalmente un'istanza *extra-essente*, molto affine all'*aliquid* degli Stoici. E i caratteri di quest'istanza che riesce a mettere insieme elementi contraddittori ed antitetici, sono quelli dell'*Evento*: "inscindibilmente il senso è l'esprimibile o l'espresso della proposizione e l'attributo dello stato di cose. Tende una faccia verso le cose, l'altra verso le proposizioni. Ma non si confonde con la proposizione che lo esprime più che con lo stato di cose o la qualità che la proposizione designa: è esattamente la frontiera delle proposizioni e delle cose. È quell'*aliquid*, a un tempo extra-essere e insistenza, quel minimo di essere che conviene alle insistenze. Ed è in questo senso che è 'evento': *a condizione di non confondere l'evento con la sua effettuazione spazio-temporale in uno stato di cose*. Non si chiederà dunque quale sia il senso di un evento: l'evento è il senso stesso" (Deleuze, 1969, p. 27).

Il lancio di dadi, in quanto momento creativo del senso, possiede il carattere dell'evento, è un evento del quale non si può predicare alcunché e del quale sarebbe pure illegittimo dare una caratterizzazione ontologica. Il "lancio di dadi" creativo, d'altronde, ha un'origine nietzschiana: si tratta di un unico colpo che da una parte manifesta il *caso*, ma dall'altro, quando i dadi cadono in terra, diviene un colpo che afferma la *necessità*. "Nietzsche identifica il caso con il molteplice, con i frammenti, con le membra, con il caso dei dadi agitati e lanciati. *Nietzsche fa diventare il caso affermazione*" (Deleuze, 1962, p. 56). La disamina deleuziana sembra allora rispecchiare quella heideggeriana relativa all'*Ereignis*, sebbene non ci siano riferimenti precisi e puntuali, ma semmai compaiano massivamente citazioni e chiose di autori come Lewis Carroll o Antonin Artaud che fecero del non-senso il motore "sensato" delle loro opere letterarie.

Eppure l'accezione di Heidegger dell'evento come *Zeit-Spiel-Raum* o come *Geviert* (Quadratura) pare incardinare significativamente il momento eventuale e non-essente (non-sensato) del concetto con i suoi aspetti "ritornellizzanti". L'*Ereignis* non può essere definito come un punto-zero, entità quasi puntiforme che riusciamo a collocare all'inizio di una serie: l'evento è sempre-già-accaduto e, purtuttavia, permea tutti gli elementi della serie, li trapassa e li sostiene (Žižek, 1988, pp. 31-32). C'è un processo continuo e quasi "danzante" di appropriazione ed espropriazione, all'interno del quale il soggetto ha subito una decisiva destituzione ed è appena "uno" tra i quattro fattori che costituiscono il "senso". Nel suo carattere di "quadratura" l'*Ereignis* cerca di ritornellizzare il non-senso, "giocando" attraverso le dimensioni dello spazio e del tempo: chiude e territorializza la Terra che nella sua infinità non è controllabile; addomestica il carattere entropico del tempo, iterando ossessivamente se stesso. Ma, proprio in questo suo movimento che Heidegger definisce *Ring*, giro, e che potrebbe anche apparire cosa di poco conto - *gering* - come il lancio di dadi, assistiamo alla continua apertura di spazi di fuga, di corridoi che mettono in contatto con il "fuori" o con il non-senso": il Cielo e la Terra, i Mortali e i Divini sono certamente convocati e "raccolti" (secondo il raccogliere - *léghein* - del *lógos*) nell'evento, ma essi dispiegano parimenti degli orizzonti di debordamento, delle istanze di non-completezza. Sta in questo fattore essenziale anche una possibile differenza con la figura del *Geist* hegeliano: in esso emergono pure i caratteri di *après coup* della riflessione e della retroattività del concetto, cosiccome la compresenza del Tutto dell'evento in ogni parte della serie. Tuttavia manca il fattore di aperturalità, di s-centratura tipici del non-senso con il quale invece Hegel tenta continuamente di differire i conti (anche se, seguendo S. Žižek, potremmo dire che questo fattore insensato dello Spirito hegeliano ci sia, sebbene non tematizzato: il fatto che una parte del Tutto divenga via via, per ragioni più o meno casuali, il rappresentante paradossale della totalità stessa).

1.2 *L'après coup*

Abbiamo messo alcuni paletti per affrontare la questione metodica del nostro lavoro; abbiamo anche anticipato alcuni elementi, e cioè che nei rapporti tra il tardocapitalismo e la patologia ci sia qualcosa che ha a che fare con il senso e i suoi rapporti con il non-senso e, quindi, proseguendo l'allargamento deleuze-guattariano, con la filosofia, l'arte e la scienza. La filosofia in particolare è stata preliminarmente "definita" (nel significato provvisorio di un "delimitare" o proprio, giustappunto, di "territorializzare") come una sistematica creativa di concetti, dove il concetto in se stesso sembra presentare i caratteri iterativi del "ritornello" e i caratteri paradossali dell'evento. Ogni concetto è un evento, un *aliquid* non-esistente che tuttavia inaugura una catena indefinita di effetti: da un certo punto di vista, noi siamo già-dasempre *soggetti* ed as-soggettati ai concetti, eppure con essi instauriamo quel rapporto ambiguo che Heidegger ha descritto come un'appropriazione es-propriante o trans-propriante. Come ogni ritornello, il concetto ha un'origine e una paternità insondabili, cioè ha un fondamento in-sensato o im-possibile (nel senso che vedremo di "non-padronanza"), il che garantisce paradossalmente la sua sensatezza, la sua capacità di direzionare il sapere e di predisporre lo spazio per la creazione di nuovi ulteriori concetti.

Ma come deve articolarsi allora il pensiero filosofico, che pare storicamente impegnato proprio a circoscrivere questo suo momento inaugurale ed impossibile? Non finiremmo così per decapitare la filosofia dell'unica sua funzione rimasta, cioè quella di riflettere sui fondamenti e, in particolare, sulla sua origine?

Sempre Deleuze-Guattari in *Che cos'è la filosofia?* cercano di delineare lo spazio culturale (ma, forse, anche fisico, storico, meteorologico, etc.) in cui la *philosophia* ha avuto misteriosamente origine nella Grecia antica e arrivano a determinarne uno dei suoi caratteri imprescindibili: l'*amici-*

zia. È proprio grazie alla *philia* tipica della società greca e riscontrabile in vari aspetti, dal discepolato e dalla funzione magistrale dei più anziani, alle molteplici ritualizzazioni dell'aggressività maschile, che la filosofia è sorta, forse anche - come dimostrato da vari autori - con connotati fortemente conflittuali e violenti. Epperò la semplificazione che vedrebbe nella filosofia una semplice forma di ritualizzazione dell'aggressività maschile, laddove il contatto fisico o l'improprio verrebbero sublimati da una dimensione dialettica, non risulta sufficiente per Deleuze-Guattari: "l'amico, quale appare con la filosofia, non designa più un personaggio estrinseco, un esempio o una circostanza empirica, ma una presenza intrinseca al pensiero, una condizione di possibilità del pensiero stesso, una categoria vivente, un vissuto trascendentale" (Deleuze-Guattari, 1991, p. IX). Tuttavia, l'amicizia nella sua complessità greca non basta, per quanto la conseguenza teorica di tale assunzione possa risultare ancora più disarmante. *La filosofia in se stessa sarebbe sorta per ragioni casuali se non occasionali, sulle quali inoltre non possiamo fare alcuna affermazione sensata.* Il passaggio dall'empirico al trascendentale non sarebbe stato necessario, ma assolutamente aleatorio, circostanziale e aposteriori. In questo contesto, la filosofia sembrerebbe erigersi paradossalmente al di sopra di una zona di non-senso o fuori-senso, come effetto casuale di una serie di co-occorrenze imprevedibili e non ricostruibili. Eloquentemente, il medesimo ragionamento viene fatto da Deleuze-Guattari a proposito del capitalismo: anch'esso, pur essendo ricostruibile nei suoi fattori anticipatori e co-causali, alla fine si sarebbe sviluppato e si sarebbe insediato per circostanze assolutamente eventenziali ed aleatorie.

Il modello di quest'analisi può essere allargato anche al concetto: il *novum* concettuale che caratterizza la filosofia ha un fondamento aleatorio, immotivato ed insensato quanto la filosofia stessa presa *in toto*. E quest'ultima non è che il continuo tentativo di riempire di senso quest'iniziale scarto, il quale, peraltro, non rimane affatto circoscritto, ma, come abbiamo notato, permea ogni aspetto del sapere in un continuo rapporto/compromesso tra senso e

non-senso. Si potrebbe definire con altre parole questa situazione d'*impasse* dicendo che la filosofia non fa altro che individuare un campo indefinito di *effetti*, dove essa stessa è un effetto tra altri infiniti effetti: l'evento è già-da-sempre preterito e noi non possiamo che rendicontarne gli effetti ritornellizzandoli, cioè alternando i momenti sensati di chiusura con i momenti in-sensati di apertura ed *esposizione* al non-senso.

Abbiamo dunque preparato preliminarmente il campo per tentare di spiegare che cosa significhi una filosofia *après coup*: si tratta di una filosofia “dopo il colpo”, cioè che arriva quando il dado è già tratto e i giochi sono irrimediabilmente fatti. Si direbbe tuttavia giustamente che questa non solo è una caratterizzazione del campo filosofico nella sua specificità, bensì una connotazione molto più estesa che concerne il campo del linguaggio *tout court*: ogniquale volta tentiamo di riflettere sulle nostre parole o sulla catena di significanti, ci troviamo innanzi ad un già-da-sempre sul quale possiamo intervenire tutt'al più per *retroazione*, cioè attraverso un rimaneggiamento postumo e finzionale delle cose. Semplificando, è ciò che Lacan cerca di dirci quando afferma che “non c'è Altro dell'Altro”, dove l'Altro costituirebbe dal suo punto di vista (ma non in maniera così direttamente esplicita) il linguaggio *tout court*; o, sullo stesso tenore, è ciò che fa sì che la Legge in generale, con i suoi caratteri imperativi e assoggettanti, sia alla fine fondata sulla non-Legge, ossia su una preliminare trasgressione, su un momento inaugurale ormai irrecuperabile sul quale si può intervenire soltanto con un processo di “mitizzazione” o di “fantasmizzazione”.

Deleuze-Guattari, inoltre, ci danno ulteriori informazioni su una filosofia *après coup*: non abbiamo semplicemente a che fare con una serie di concettualità morte, le quali – incapaci di recuperare la propria origine – finirebbero per manifestare palesemente la propria inutilità e superfluità, scheletri di linguaggio che non hanno altra finalità che quella di perpetuare una determinata tradizione testuale. Un libro – sostengono Deleuze-Guattari in *Millepiani* – è innanzitutto una “macchina”, cioè un “dispositivo” che mette insieme

funzionalmente campi eterogenei del sapere, slabbrando i nuclei di irrigidimento territoriale e intagliando la monoliticità dei concetti “morti” aprendoli e deviandoli verso nuovi spazi di decorso: “il libro non ha più nemmeno oggetto. In quanto concatenamento, è se stesso solamente in connessione con altri concatenamenti, in rapporto con altri corpi senza organi. Non si domanderà mai che cosa un libro vuole dire, significato o significante, non si cercherà niente da capire in un libro, ci si domanderà con che cosa funziona, in connessione a che cosa fa o non fa passare delle intensità, in quali molteplicità introduce e metamorfosa la propria, verso quali corpi senza organi fa esso stesso convergere il proprio” (Deleuze-Guattari, 1980, p. 36).

Non sono soltanto delle formulazioni ad effetto, con scarsa rilevanza pratica: articolare aperture e spazi di debordamento fa tutt’uno con quella che abbiamo definito “es-posizione al non-senso” e che Deleuze-Guattari definiscono emblematicamente *stile*: “i grandi filosofi sono anche dei grandi stilisti. Lo stile in filosofia è il movimento del concetto. (...) Si scrive sempre per dare la vita, per liberare la vita là dove è imprigionata, per tracciare linee di fuga. Per questo occorre che il linguaggio non sia un sistema omogeneo, ma uno squilibrio, sempre eterogeneo: lo stile vi scava delle differenze di potenziale tra cui può passare qualcosa, accadere qualcosa, può balenare un lampo che scaturisce dal linguaggio stesso, e farci vedere e pensare quello che restava nell’ombra attorno le parole, delle entità di cui si sospettava appena l’esistenza” (Deleuze, 1990, p. 187). Nella filosofia *après coup* non si tratta tanto di ricercare nuove strategie per recuperare la propria origine non-sensata, quanto di soggiornare nella catena infinita degli effetti concettuali in modo da preparare o predisporre l’orizzonte per ulteriori eventi concettuali. La filosofia rimane una sistematica della creazione di concetti nuovi, ma non perché cerca continuamente di farli avvenire in qualche maniera: il concetto non può essere che un evento già-sempre avvenuto, un evento che trova nel filosofo un personaggio concettuale, cioè un “soggetto” d’articolazione che è *già* nel suo campo d’effetti. La creazione, invece, consta nel modo e nello stile del

maneggiamento dei suoi effetti, in una certa sobrietà attenta a non cadere nelle territorializzazioni (cioè nello spegnimento delle capacità eversive del concetto) e altrettanto attenta a non esagerare nelle deterritorializzazioni (quando l'eversione diviene non-senso o "follia"): "è la sobrietà dei concatenamenti a rendere possibile la ricchezza degli effetti della Macchina. Spesso si tende troppo a riterritorializzarsi sul bambino, sul folle, sul rumore" (Deleuze-Guattari, 1980, p. 480). La creazione dei concetti è già avvenuta e compito del filosofo è quello di misurarne la congruità e l'efficacia nel senso di generare nuovi saperi e creare – questo sì – nuovi spazi di articolazione del sapere.

1.3 *Philosophia experimentalis*

1.3.1 *La filosofia è una scienza?*

Dobbiamo ancora fare qualche sforzo per comprendere l'impostazione generale di una filosofia echologica. Per sommi capi abbiamo visto che si tratta di uno strano rapporto tra il senso e il non-senso (senza peraltro aver ancora determinato il significato sotteso del "senso" stesso, almeno nella sua determinazione echologica), rapporto che implica una creazione di concetti ma nel modo paradossale dell'*après coup*. Questa determinazione potrebbe tuttavia essere insufficiente, poiché alla fine il filosofo non fungerebbe che da notificatore di un evento concettuale del quale non può dire nulla, limitandosi invece alla valutazione approssimativa delle conseguenze teoretiche e pratiche sui vari campi del sapere. È come se il concetto originario fosse in sé inconsapevole ed insipiente, quanto basta per inaugurare la catena del sapere ed instaurare il piano degli effetti: l'Altro lacanianiano – o il Grande Altro, come lo chiama Žižek – possiede questa faccia ancipite, da un lato Evento inconscio e non assoggettabile, dall'altro linguaggio che parla attraverso il soggetto, che lo costituisce anzi come continuo scarto e spostamento superficiale.

Che il filosofo sia in qualche modo “soggetto” al concetto, non pare tuttavia una determinazione sufficiente: mancherebbe in sostanza la delineazione dell'*applicatio*, cioè le modalità effettive in cui il concetto in-sensato viene articolato in un discorso filosofico. In tale prospettiva non vogliamo fare una valutazione generale od universale, come se avessimo di mira la filosofia in sé, nella sua essenza. Nulla di più errato: vorremmo soltanto precisare le circostanze metodiche che hanno articolato il discorso echologico e, più in particolare, quest'analisi che ci approssimiamo a compiere. La domanda pretenziosa e presuntuosa che ci siamo posti – che cos'è la filosofia? – rimane limitata a un'applicazione particolareggiata, cioè rimane necessariamente inclusa nel medesimo ragionamento che stiamo facendo.

L'*experimentum* è storicamente considerato un fattore costituente del sapere scientifico; anzi, il principio di demarcazione elaborato dal *Wienerkreis*, a partire dai primi del Novecento, cioè la distinzione metodica tra lo scientifico e il non-scientifico, si è sempre basato sulla sperimentazione. Si tratta dell'inserzione di un elemento esperenziale e pratico all'interno di una teoria che, altrimenti, resterebbe inverificata e, quindi, priva di validità scientifica. Ora, lungi dall'approfondire le annose tematiche riguardanti la divergenza tra scienza e filosofia (e, quindi, tra “spiegazione” e “comprensione”, teoria e pratica, etc.), si tratterebbe piuttosto di vagliare la figura dell'*experimentum* all'interno del sapere filosofico. In effetti, lo spostamento rispetto alla pratica scientifica odierna non è così rilevante: è in gioco un rimodellamento puramente concettuale che viene in seguito sperimentato in un altro contesto, sia esso il piano di referenza, l'Altro simbolico o il Reale. La fisica teorica contemporanea ha ormai dismesso l'ipotesi che la matematica costituisca il linguaggio cifrato dell'universo: essa, invece, funziona come il sapere e l'insieme di concettualità che consentono l'*inventio* e la successiva verifica sperimentale. Lo spazio di Hilbert, ad esempio, non possiede alcuna realtà fisica, ma consente una rimodellizzazione della realtà che ha un qualche significato e, soprattutto, che è in grado di creare nuovi spazi di senso.

Da questo versante, non concordiamo con Deleuze-Guattari nel differenziare la filosofia dalla scienza sulla base dei piani di articolazione: il piano di immanenza per la filosofia e il piano di referenza per la scienza. “Mantenendo l’infinito, la filosofia dà una consistenza al virtuale attraverso i concetti; rinunciando all’infinito, la scienza dà al virtuale una referenza che la attualizza, attraverso funzioni. La filosofia opera attraverso un piano di immanenza o di consistenza, la scienza attraverso un piano di referenza” (Deleuze-Guattari, 1991, p. 112). Il piano di immanenza, invece, può essere anche un piano di referenza, e costituisce il complesso infinito degli altri saperi e degli altri sensi. In fondo, anche il sapere filosofico mira al piano di referenza, cerca continuamente di confrontarsi con la propria tradizione testuale e con il mondo nella sua complessità, così come la scienza non dismette affatto l’infinito, ma se solo analizziamo superficialmente alcune scoperte riguardanti la meccanica quantistica o, ad esempio, i diagrammi di Feynman, notiamo l’afferire nella nostra realtà di elementi quasi “esotici” ed abissali che turbano la quiete del senso comune (Feynman, 1988).

Orbene, posto un certo isomorfismo tra scienza e filosofia, nella misura in cui entrambe alla fine cercano di “ritornellizzare” il caos e differiscono soltanto per lo “stile” in cui affrontano e con il quale si espongono al non-senso, si tratterebbe di iniziare ad isolare il nucleo creativo e concettuale dell’echologia e, quindi, di soppesare il suo carattere di *experimentum*: detto diversamente, dobbiamo esplicitare il lancio dei dadi che viene sotteso inconsapevolmente e che viene invece strategicamente “sperimentato” mediante il tipico discorso filosofico.

Il primo punto che abbiamo già scerverato altrove e in più occasioni, riguarda una prospettiva tentativamente *me-ontologica*, non nel senso di voler fare a meno – anche dal punto linguistico, come fecero moltissimi pensatori, a partire da Plotino – del verbo “essere” (Beierwaltes, 1991, p. 54), ma nel quadro di una rivisitazione critica dell’ontologia come gabbia concettuale (e, quindi, accidentale ed aleatoria)

all'interno della quale il pensiero occidentale si è sviluppato a partire, pressapoco, dalla filosofia aristotelica. In sostanza, l'utilizzo di una prospettiva ontologica sarebbe frutto d'un evento concettuale, messo in gioco probabilmente da Aristotele e incardinato su una particolare elencazione categoriale. Di contro, la dimensione dell'*échein*, sin dal principio lateralizzata, avrebbe subito una vera e propria espunzione nelle varie versioni delle *Categorie* di Aristotele, diventando una sottocategoria della "relazione" (Bazzanella, 2004, pp. 17-19).

L'evento concettuale che ha portato al privilegio della dimensione dell'essere come costitutiva e descrittiva della realtà, non vale tanto in se stessa e per la sua comprovata efficacia, quanto per una sequela di conseguenze che connotano ancora oggi la nostra cultura. E queste conseguenze si riassumono innanzitutto nell'instaurazione di un'assialità verticale all'interno di ogni concatenazione di senso: in quanto costituita da "essenti", la realtà è suddivisa in cose distinte l'una dall'altra, e queste cose tendono ad ordinarsi attraverso un'ordinalità che è metafisica, ontologica ed assiologica. Non è difficile riscontrare tale assialità anche nell'ambito del pensiero cristiano, laddove – solo per fare un esempio – l'uomo è stato creato ad immagine di Dio, mentre il mondo animale possiede uno statuto ontologicamente inferiore: "l'idea biblica dell'uomo come essere creato a immagine e somiglianza di Dio ha un peso decisivo nella cultura dell'Occidente. L'uomo appare *supremus omnium et princeps*. Giunta all'uomo (l'espressione è di Pico) 'la natura si ferma e suona a raccolta' giacché egli 'è l'espressione più alta delle cose inferiori'. Tutte le cose, recitava il testo della *Picatrix*, 'sono al servizio dell'uomo ed egli non lo è di nessuna'" (Rossi, 1988, p. 192).

Se allora proviamo a sostituire l'evento concettuale ontologico con un evento concettuale per così dire *echologico* ci troveremmo innanzi un campo di effetti ben differente: tuttavia, tale passaggio ancorché fatto quasi impersonalmente e a monte anche della presente riflessione, non può essere compiuto *d'emblée*, poiché in tal modo il "lancio di dadi"

sarebbe appena illusorio e si rimarrebbe nostro malgrado irretiti in una gabbia concettuale di tipo ontologico. Sono necessari dunque a nostro avviso dei passaggi concettuali intermedi – e iniziamo così il secondo punto – che ritroviamo applicati magistralmente proprio nella schizoanalisi deleuze-guattariana cui abbiamo fatto già riferimento. L'evento concettuale che Deleuze-Guattari non hanno mai cessato di sperimentare sul campo, con tutta quella miriade di nozioni accessorie, spesso molto ostiche agli occhi del filosofo tradizionalista, si potrebbe succintamente descrivere come una particolare azione metodica, cioè come un processo di *immanentizzazione*. Non essendo possibile un'espunzione radicale della dimensione dell'essere, l'immanentizzazione cerca di ottenere il medesimo risultato sradicando il campo d'effetti della scelta ontologica, e cioè la suddivisione del senso in campi eterogenei impossibili, la gerarchizzazione di questi campi, l'impossibilità di relazione o permutazione delle categorie, l'idea che la realtà sia guidata da principi trascendenti. L'articolazione filosofica deleuze-guattariana ed ecologica, dunque, non è tanto limitata a questo processo di immanentizzazione, quanto nel misurarne gli effetti e nel verificarne sperimentalmente la sostenibilità nell'ambito di un confronto con gli altri settori del sapere.

1.3.2 *L'univocità*

Nel *L'anti-Edipo*, forse la più nota e controversa opera di Deleuze-Guattari, emerge un panorama che quasi ci spiazza per i suoi caratteri inconsueti e quasi irrazionali: “borsa delle acque e calcoli del rene; flusso di capello, flusso di bava, flusso di sperma, di merda o di urina prodotti da oggetti parziali, costantemente interrotti da altri oggetti parziali, i quali producono altri flussi, reinterrotti da altri oggetti parziali. Ogni ‘oggetto’ presuppone la continuità di un flusso, ogni flusso la frammentazione dell’oggetto” (Deleuze-Guattari, 1971, p. 7). Anziché un mondo solido e ben categorizzato, ci si dispiega innanzi un universo caotico e sfumato nel quale i nostri “oggetti” si sfaldano, si sgretolano per dar luogo a nuovi oggetti e ad altri ancora. Sembra inoltre che questi

flussi me-ontologici abbiano una consistenza differente dall'*ex-sistentia* propriamente detta e possano fare paradossalmente a meno dell'identità. In tale contesto, allora, il senso non si costituirebbe più grazie all'omogeneità dei suoi elementi e alla reciproca differenziazione, ma si caratterizzerebbe dinamicamente per un divenire che ignora diversità ed eterogeneità, cosiccome contiguità categoriali.

Alle radici di questa alternativa descrizione della realtà troviamo una lunga tradizione, che partendo dal pensiero pre-aristotelico e sviluppandosi attraverso una *lignée* filosofica ermetica e neoplatonica, trova prima in Duns Scoto e, successivamente, in Spinoza una sorta di sistematica (Deleuze, 1968, pp. 49-50). Se l'essere è *univoco*, è lo stesso essere dell'uomo, dell'animale, della pietra: "c'è dunque unità di un piano di natura, che vale ugualmente per gli esseri inanimati e per quelli animati, per gli artificiali e i naturali" (Deleuze-Guattari, 1980, p. 360). È la cultura, la cultura occidentale, che lentamente ha instaurato le differenze categoriali e ne ha fatto delle differenze sostanziali; invece, "i bambini sono spinoziani. Quando il piccolo Hans parla di un 'fa-pipi', non è un organo né una funzione organica, è anzitutto un materiale, cioè un insieme di elementi che varia a seconda delle sue connessioni, dei suoi rapporti di movimento e di riposo, dei diversi concatenamenti individuati in cui entra" (*ivi*, pp. 362-363).

1.3.3 *La superficialità*

Il privilegio della linea sul punto espresso da Deleuze-Guattari serba numerose conseguenze, similmente alla delimitazione della "teoria delle stringhe" nell'ambito della fisica quantistica (Greene, 1999): al di là delle sorprendenti scoperte della meccanica quantistica, anche nella fisica talvolta ci scopriamo sorprendentemente aristotelici poiché pensiamo per gerarchie puntiformi e non riusciamo a immaginare o visualizzare alcunché che non sia composto da punti e da centri, da relazioni tra punti e da figure composte a loro volta da punti. Al privilegio della struttura puntiforme troviamo però sovrapposto lo schema platonico: esso differenzia ulterior-

mente la costellazione dei punti lungo l'asse di ordinamento alto/basso e crea così tutta una serie di subordinazioni del tipo macro/micro, profondo/superficiale, nucleare/orbitale. Questa orientazione del nostro pensiero si trova alla base di tutte le nostre categorizzazioni della realtà, siano esse afferenti alla scienza e alla filosofia, oppure al cosiddetto senso comune. Inoltre questa orientazione incardina la conoscenza su una precisa struttura assiologica, che così, in ogni occasione, non cessa di associare ai contenuti di pensiero delle valutazioni di tipo etico-morale.

Nella storia dell'ontologia l'è del verbo "essere" ha tentato sin dalle origini greche del pensiero occidentale di incapsulare la portata eversiva e variante della sequenza "e...e...e..." che invece per Deleuze-Guattari costituirebbe la cifra di un senso fluido e superficiale (Deleuze-Guattari, 1980, p. 155). L'essere è in altre parole espressione di una filosofia dispotica che ha dominato da Aristotele in poi la nostra idea di senso: in effetti già Deleuze nella *Logica del senso* aveva più volte posto l'accento sull'*aliquid* stoico o sull'*extra-essere* dell'evento. Ora, questa dimensione ontologica superficiale, si trasforma in qualcosa di interstiziale, una deriva laterale e adiacente che però ha bisogno della fissità dei concetti e delle categorie per prenderne successivamente le distanze, per infilarvisi nel mezzo e mettere tutto in variazione.

1.3.4 *La destituzione del soggetto*

Uno dei grandi punti di affinità che lega tra di loro molti filosofi contemporanei riguarda probabilmente il tentativo di indebolire e destituire la tradizionale nozione di "soggetto": per Deleuze-Guattari, per Lacan non meno che per Žižek, essa nasconde qualcosa di allappante e di indurito, che tende a resistere alla continua erosione apportata dall'esterno. Il soggetto come un "interno", appunto, cui si contrapporrebbe il mondo esterno; il soggetto come coscienza, appena fatta vacillare da un inconscio comunque controllabile oppure da una *jouissance* sempre occultata da uno schermo fantasmatico. L'interesse di Deleuze-Guattari per l'opera di Kafka e per le sue metamorfosi, mostra inoltre

come il processo di soggettivazione non debba intendersi come un affare prettamente umano, poiché il senso sembra articolarsi per sua natura attraverso dimensioni eteroclitiche, strutturandosi via via secondo configurazioni differenti che non necessariamente si conformano ad un assetto aprioricamente antropocentrico. “Le rocce e le piante non hanno certo un sistema nervoso. Ma se le connessioni nervose e le integrazioni cerebrali presuppongono una forza-cervello in quanto facoltà di sentire coesistente ai tessuti, è verosimile supporre anche una facoltà di sentire che coesiste con i tessuti embrionali e che si presenta nella Specie come cervello collettivo” (Deleuze-Guattari, 1991, p. 216).

1.3.5 *Il divenire*

L'essere costituisce per Deleuze-Guattari, cosiccome per Lacan, un *signifiant maître* che ordina e direziona il linguaggio in modo che gli si risponda sempre adeguatamente, cioè ricorrendo ancora al verbo essere (Lacan, *Seminario XX*, p. 31). Si tratta allora di una formazione dispotica o di un evento concettuale aleatorio, a sua volta inserito in una sistematica che ne rafforza ed estende gli effetti. Normalmente pensiamo a una categoria (animale, bambino, femmina) come a un agglomerato di caratteristiche essenziali, cui si sovrapporrebbero alcune caratteristiche laterali e secondarie che ne specificano la singolarità. Quest'ultime possono al più delineare l'*haecceitas* individuale, ma, dato il loro registro e il loro “livello” logico, non sono apriori in grado di modificare l'identità dell'ente e la sua appartenenza a un determinato genere. Deleuze-Guattari pensano invece che nei casi citati non siano in gioco semplicemente delle caratteristiche esteriori e secondarie che si accumulerebbero sopra altre caratteristiche più essenziali e profonde (le caratteristiche *primarie*): ci sono altresì trasformazioni e divenire molto più complessi che fanno sfarraginare qualsiasi edificio categoriale. Dobbiamo pensare a flussi di senso (costituenti l'uomo, l'animale, il bambino, il femminile, etc.) che cambiano direzione, divergono e incrociano altri flussi di senso: l'assunzione da parte di un adulto di alcuni tratti

infantili appare così davvero un divenire-bambino, dove un flusso di senso individuale decorre e diverge lungo una determinata linea di fuga. “Ci troviamo presi in segmenti di divenire, tra i quali possiamo stabilire una specie d’ordine o di progressione apparente: divenire-donna, divenire-bambino; divenire-animale, vegetale o minerale; divenire-molecolari di ogni specie, divenire-particelle (Deleuze-Guattari, 1980, p. 382). Nel meccanismo del divenire ci sono giochi di assoggettamento-soggezione che hanno a che fare con una maggioranza sempre in bilico verso linee di decorso minoritario: tali linee conducono ad aree di incontrollabilità e impercettibilità, come se il senso in quanto flusso per essere tale dovesse declinare verso quello che non è il suo opposto – il non-senso, appunto – ma il piano sopra il quale esso infinitamente si articola. Il fatto che il divenire decorra verso l’indiscernibilità, riporta Deleuze-Guattari sulla prospettiva bergsoniana dello slancio vitale (*ivi*, p. 561): non è possibile individuare l’origine di un divenire, così come delinearne il termine. “Bisognerà spiegare questo punto: come un divenire non possa avere soggetto distinto da se stesso; ma anche come non possa aver fine perché la fine esiste soltanto se presa in un altro divenire di chi è il soggetto e che coesiste, che fa blocco con il primo. Si tratta del principio di una realtà propria del divenire (l’idea bergsoniana di una coesistenza di ‘durate’ molto differenti, superiori o inferiori alla ‘nostra’, e tutte comunicanti)” (*ivi*, pp. 341-342). Nessuna archeologia e nessuna teleologia, poiché siamo già nel bel mezzo del divenire, in balia delle sue infinite linee di divergenza e senza che sia possibile ricostruirne una storia che non sia interpretazione parziale e ideologica. “Un divenire non è né uno né due, né rapporto dei due, ma fra i due, frontiera o linea di fuga, di caduta, perpendicolare ai due” (*ivi*, 1980, p. 408). Ciò ovviamente ci fa capire come all’interno del divenire ci siano zone di blocco e di arborecenza: lo spazio interstiziale tiene equidistanti delle formazioni stratificate che esistono e consistono. In altri termini, lo slittamento del senso verso il non-senso è tale che non può prescindere dalle categorie e dalle identità rispetto alle quali esso stesso si trova alla deriva.

1.3.6 Il “doppio-senso” del senso

Emersi alcuni punti nodali che sostanziano l'approccio ecologico e, soprattutto, specificato il carattere dell'*experimentum mentis* in gioco in questo contesto, si tratterebbe a questo punto di focalizzare in maggior dettaglio l'orizzonte in cui il processo di immanentizzazione dovrebbe aver luogo. In altri termini, qual è il campo di effetti articolato dall'ecologia, posto che sia venuto meno il *Grund* tradizionale dell'ontologia in base al quale per ogni creazione concettuale nell'ambito della filosofia, come si suol dire, *ne va dell'essere?*

La nostra strategia vorrebbe operare una sostituzione che è anche un'ulteriore generalizzazione: se in *Essere e tempo* Heidegger si interrogava sul *sensu* dell'essere in generale, è necessario operare un'ulteriore radicalizzazione (forse seguendo la via stessa seguita da Heidegger stesso dopo la *Kehre*) e cioè tematizzare il senso in se stesso, le sue dinamiche, le sue differenti angolature. Ma porsi la domanda – che cos'è il senso? – o, secondo un'iterazione infinita, qual è il senso del senso? ci pone in una *mise en abîme* che non può essere elusa. Dal nostro punto di vista, in effetti, i caratteri aporetici del senso sono per certi aspetti i suoi fattori costitutivi: lo slittamento verso una duplicazione infinita e il disseminarsi in una catena di rimandi senza alcun significato ultimo ci mettono di fronte ad una complessità che deve chiamare in gioco un altro versante della questione. Facendo alcuni salti innanzi che riprenderemo in seguito più in dettaglio, potremmo dire che *il senso non ha senso senza qualche rapporto essenziale con il non-senso*; il che equivale a dire che il senso è tale grazie ad una mancanza iniziale che è scarto, debordamento e sfuggimento. Il senso sfugge, sfarragina e si consolida in qualche significato che riteniamo di comprendere (nel senso della *kataleptiké phantasia* stoica) soltanto per una certa statuizione o patteggiamento compromissorio, chiamando in gioco cioè altre determinazioni di senso.

Lo stesso termine in sé – senso o *Sinn*, in tedesco – come osservava Hegel nelle *Lezioni di estetica*, si presenta sin dal principio estremamente ambiguo e quasi contraddittorio,

significando nello stesso tempo “sensazione” – e quindi qualcosa che pertiene ai nostri “sensi”, ai nostri organi di percezione – e “senso” nell’accezione fregeana, ad esempio, alludendo così al campo della *noésis* e del linguaggio. Dalla prospettiva echologica, comunque, è necessario mantenere la coalescenza di questi due aspetti – il noetico e l’estetico, l’apriori e l’aposteriori, l’empirico e il metaempirico – poiché soltanto quest’ambiguità originaria (o “differanza”, se vogliamo chiamarla *à la* Derrida) ci può spiegare la ricchezza della realtà e, soprattutto, ci consente la “creazione” di un *novum*, sia esso scientifico, filosofico, letterario oppure biologico, zoologico, cosmologico, e via dicendo. Ad esempio, l’equivalenza della massa e dell’energia espressa dalla relatività di Einstein non sarebbe comprensibile senza una contaminazione tra il senso delle “cose materiali e solide della nostra esperienza quotidiana” studiato perlopiù dalla fisica classica, e il senso della fisica dinamica, nella quale le forze appaiono entità immateriali che non posseggono alcuna solidità, costituendosi anzi esse stesse come un rapporto tra enti materiali nell’ambito di un campo di forze; oppure, non sarebbero minimamente comprensibili le neuroscienze nel loro tentativo di incardinare il senso per così dire noetico o psichico, con il versante fisiologico e neurochimico.

Che alla base di quest’ambiguità originaria ci sia qualcosa come il non-senso, non deve però apparire così bizzarro. Deleuze se n’era accorto proprio nella già citata *Logica del senso*: “presentiamo qui serie di paradossi che formano la teoria del senso. Che tale teoria sia inscindibile da paradossi è facilmente spiegabile: il senso è un’entità inesistente, che ha rapporti molto particolari anche con il non-senso” (Deleuze, 1969, p. 7). Il senso è giocato *anche e soprattutto* su paradossi e quindi ha un essenziale rapporto con il non-senso: forse ci troviamo di fronte ad un semplice capovolgimento dialettico, come se la positività del senso non potesse emergere e imporsi che attraverso il suo correlato negativo, il non-senso? Oppure c’è qualcosa di più (o di meno), qualcosa che non passa e non vuole passare attraverso il dualismo platonico, cioè i parametri binari e oppositivi alto/basso, superficiale/profondo, positivo/negativo?

Iniziamo dal paradosso: è “ciò che distrugge il buonsenso come senso unico, ma, anche, ciò che distrugge il senso comune come assegnazione di identità fisse” (*ivi*, p. 11). Emerge in questo modo una precisa connotazione di ciò che “comunemente” definiamo “senso”: si tratta di qualcosa di univoco, dunque, e che si fonda su delle *identità*, cioè nozioni, “cose”, categorie ben definite e fissate nel tempo. Il paradosso invece agisce secondo diverse modalità: la regressione infinita (“paradosso della regressione o della proliferazione indefinita”), nella quale ogni proposizione si trova già *d’emblée* all’interno del senso, ma senza poterlo afferrare effettivamente, cioè potendo soltanto inaugurare la serie infinita dei nomi di un senso oggettivato che tende necessariamente a ritrarsi (*ivi*, p. 33). “La serie, considerata nel suo senso regressivo, è prolungabile all’infinito nell’alternanza di un nome reale e di un nome che designa tale realtà” (*ivi*, p. 34): G. Bateson ci direbbe probabilmente che qui sono in gioco delle cornici e dei contesti, e che la questione del senso ha certamente a che fare con tali meccanismi, sebbene esso tenda a scompigliarli o, perlomeno, a lasciarli in una condizione di perenne labilità.

Un’altra specie di paradosso riguarda “lo sdoppiamento sterile o la reiterazione arida”: per evitare la regressione indefinita, la proposizione viene temporaneamente immobilizzata in un raddoppiamento vuoto e “tautologico”: “Dio è, il cielo è azzurro”. La serie dei rimandi si fissa arbitrariamente, il movimento del senso s’interrompe nell’assenza, ma la direzione del rimando non è sempre la medesima, come nel buonsenso. “Il senso è sempre doppio senso, ed esclude che ci sia un buon senso della relazione” (*ivi*, p. 37). Esso è indipendente dalla quantità e da qualsiasi altra modalità della proposizione, come se fosse un’entità “neutra”, una sorta di *extra-essere* che non soltanto è indifferente al linguaggio che lo dovrebbe esprimere (“paradosso della neutralità”, appunto), ma che intrattiene pure un particolare rapporto con il non-senso e con *l’impossibile* (“paradosso dell’assurdo o degli oggetti impossibili”). Anche le proposizioni che designano oggetti contraddittori hanno un senso, e quest’ultimo individua una zona in cui il principio di contraddi-

zione non vale più e ci si trova in una condizione che supera l'opzione classica reale-possibile (*ivi*, pp. 38-39).

L'elemento fondamentale cui perviene la riflessione deleuziana ci appare decisivo soprattutto in rapporto allo sviluppo del pensiero echologico: il senso è per sua natura in continuo contatto con il non-senso o, meglio, con un orizzonte di impossibilità che impregna ogni nostro pensiero, ogni nostra proposizione. Il buonsenso, il senso comune, non costituiscono che delle fissazioni di una direzione, a fronte di un senso che è onnidirezionale e che si trova sempre in bilico tra l'essere e il non-essere.

Potremmo dunque riassumere *in negativo* i punti sostanziali che sosterranno la nostra analisi echologica e che emergeranno via via in maggior dettaglio nell'applicazione che ne faremo durante l'analisi dei tratti patologici del tardocapitalismo. Si tratta necessariamente di un'elencazione "in negativo" poiché in linea preliminare è determinante lo scalzare alcune stratificazioni di significato che cingono a mo' di baluardo la nozione di "senso" e che, se non sospese o "messe tra parentesi", condurrebbero a fraintendimenti e malintesi.

Possiamo allora dire che dal punto di vista echologico:

- il senso è qualcosa che *non* pertiene esclusivamente al linguaggio;
- il senso *non* necessariamente ha a che fare con il soggetto umano, cioè possono aver senso una vespa e l'orchidea su cui essa si posa e dalla quale sugge il polline, il ritornello intonato da una tortora, la tela del ragno e la mosca che vi è invischiata, la zecca e il filo d'erba sul quale essa rimane adagiata per giorni e giorni;
- il senso mette in gioco contraddizioni e paradossi *non* a causa di una sua temporanea "deficienza", ma per costituzione, poiché il doppio-senso, la tautologia, la *petitio principii*, etc. fanno parte della sua natura: in altre parole il senso *ha* senso grazie al non-senso che lo circoscrive, inframmezza e sorregge;
- il senso *non* è omogeneo, ma anzi si dipana attraverso campi eteroclitici ed eterogenei;

- il senso *non* è nulla di statico e stabile, ma sussiste come divenire e costante instabilità. In altre parole, esso non è equilibrio, ma piuttosto *s*-quilibrio, oscillazione e vacillamento;
- il senso *non* esiste, e costituisce, anzi, una specie di *extra*-essere che sostiene l'essere stesso e ogni ontologia;
- il senso *non* ha nessuna causa sottostante, nessuna origine fondante, ma è un puro campo d'effetti.

II. ALCUNE DEFINIZIONI ECHOLOGICHE

2.1 Allargamento delle nozioni di **significante** e **significato**

2.1.1 *Il significante*

Dobbiamo innanzitutto mettere tra parentesi le numerose definizioni di “significante” che ci vengono offerte dalla linguistica e dalle semiologie novecentesche. La definizione matriciale è sicuramente quella saussuriana: “noi chiamiamo *segno* la combinazione del concetto e dell’immagine acustica (...). Noi proponiamo di conservare la parola *segno* per designare il totale, e di rimpiazzare *concetto* e *immagine acustica* rispettivamente con *significato* e *significante*” (Saussure, 1922, p. 85). In questo quadro, il significante non può essere separato dal significato, ossia l’immagine mentale del segno o concetto, al quale è legato nello stesso modo in cui sono legati tra di loro il *recto* e il *verso* di un medesimo foglio. Emergono di conseguenza due aspetti che vogliamo sottolineare: a) l’indisgiungibilità del significante dal piano del significato, e quindi la sua funzione di rimando e referenza; b) il fatto che il significante risulta in qualche modo già categorizzato e pertinentizzato (come ha evidenziato la scuola praghese sul piano fonologico e Hjelmslev sul piano più specificatamente semiologico) e, quindi, della stessa essenza del significato.

Noi invece proponiamo un sovvertimento abbastanza sostanziale di questa impostazione, fissando preliminarmente i seguenti punti:

1. il significante non è legato in qualche modo a un significato specifico, perché anche quest’ultimo è un significante;

2. il significante in sé non è identificabile, né distinguibile, se non ricorrendo ad un'altra serie di significanti, e così via all'infinito;

3. il significante in questa accezione ha a che fare con il "senso", ma proprio per le sue caratteristiche include anche uno sfondo di non-senso.

Ci si potrebbe rivolgere a questo punto una domanda più che legittima intorno all'opportunità di ricorrere ancora ad un termine come quella di significante, già codificato e consolidato in più tradizioni testuali e in più saperi disciplinari: soprattutto, se teniamo poi conto che l'intento principale è quello di sovvertirne il più possibile la codificazione e l'accezione usuale. Le ragioni di questa scelta, oltre ad un *aliquid* immotivato ed irrazionale, presente d'altronde in ogni scelta, insistono principalmente nel precedente di un altro sovvertimento della nozione di "significante" e, più precisamente, nel sovvertimento operato da Lacan. Al di là del privilegio forse un po' esasperato nel cosiddetto primo Lacan, sostenitore del primato del simbolico, il significante viene ad assumere delle connotazioni assolutamente debordanti e nuove. *In primis* il ruolo del soggetto non è più rappresentato dall'emittente o dal destinatario di un messaggio, bensì diviene un significante che lo rappresenta per un altro significante, cioè viene irretito nel *défilé* infinito dei significanti; secondariamente, la riduzione del significato a significante esso stesso, laddove invece la semiologia lo considera come un *álla ghénos*, anche nella versione pansemiotica di Peirce e nella sua pur larga accezione di "interpretante"; in terzo luogo, il carattere aporetico del significante, che si baserebbe alla fine su uno scarto ed un continuo eccesso, legato problematicamente alla dimensione del godimento.

Il significante echologico pone innanzitutto il problema della sua superficialità e, quindi, *superfluità*, nel senso di un movimento del fluire-sopra, dello scorrere. Il senso è un *flusso-senso*, cioè un processo di rimando i cui elementi minimali sono i significanti. Questi stessi tuttavia, non costituiscono delle identità statiche e definite, ma ciascun significante inaugura a sua volta una catena infinita di rimandi ad altri significanti, e così via all'infinito. Flussi al

di sopra di altri flussi ed altri flussi ancora sormontantesi, in un mondo in cui l'identità, la fissità, la solidità non sono che dei precisi e complessi processi di sedimentazione e soggezione (e, quindi, di "potere"). Mancando inoltre ogni riferimento a principi trascendenti – il "sotto/sopra" o "interno/esterno" del significato, ad esempio – il significante non è più nemmeno distinguibile da altre entità, né è isolabile in una qualche categoria ontologica. Il "significante" dunque costituisce già un'astrazione, nel senso che per funzionare e svolgere un determinato ruolo – nella linguistica, nella psicanalisi, etc. – necessita di un'operazione ulteriore di chiusura, di violenza e di riduzione. Esso infatti si presenta originariamente incluso in una batteria di significanti, cioè si presenta come un molteplice seriale all'interno di infiniti ulteriori molteplici seriali: l'elemento che distingue il significante non è l'ancoraggio a una supposta profondità – il significato –, bensì lo scorrimento incessante sulla superficie, il suo eccesso osceno che ha i caratteri orripilanti del Reale laciano: e, in quanto tale, non è specifico del linguaggio, né del simbolico in genere, ma si attaglia a tutto ciò che chiamiamo realtà. Il senso è in questo modo la concatenazione scorrente ed eccessiva di una serie infinita di significanti; e il suo "avere-senso" dipende dalla *direzione sulla superficie dello scorrimento*, dove la parola "direzione" non è da intendersi nei suoi caratteri etimologici di dirittura, diritto e, quindi, latamente di "imperativo", bensì nel senso di un qualche vincolamento che ha a che fare con il non-senso (oppure, nell'ottica di un "diritto" che si fonderebbe alla fine su di un principio eslege, con una trasgressione oscena ed inconcepibile).

Uno dei grandi problemi della linguistica e della logica è stato, ad esempio, il problema della cosiddetta "referenza" (Eco, 1975, pp. 88-91): com'è possibile il salto ontologico dall'ordine del segno all'ordine della realtà? In che modo può avvenire questo salto, mantenendo ferme le caratteristiche dei due ordini ontologici? L'impostazione ecologica sembra sovvertire la questione. Non si tratta più della questione di articolare e mettere in rapporto ordini ontologici eterogenei, bensì di articolare una qualche organizzazione

all'interno di un piano superficiale in cui di fatto non sussistono più classi o generi gerarchizzati, ma solo serie flussive di significanti che si rimandano l'uno all'altro. In luogo di referenze, indici, icone, significati ci saranno più problematicamente ridondanze, cumuli, sedimentazioni, supposizioni. Un enunciato, inteso genericamente come una direzionalità limitata di uno scorrimento dei significanti, può contenere una parola, un verbo, un percetto, una sensazione, un evento reale, un oggetto, una qualità più o meno reificata, e così all'infinito. Vi può essere senso e produzione del senso solo in virtù di questo allargamento parossistico, il quale allargamento, peraltro, possiede palesemente dei caratteri di non-senso e di eccesso traumatico (con tutti i riferimenti all'*àgalma* ed alla Cosa di Lacan).

2.1.2 *Soggetto e significato*

Il significante rimanda a un significante e a un significante ancora, senza soluzione di continuità. Non solo. Non esistono livelli o gerarchie, cosicché il significante di un significante non è un significante di un altro livello, né una sorta di *meta-significante*. Esso è *ancora* un significante.

L'appiattimento radicalizzato sul piano superficiale, tuttavia, non può essere ulteriormente mantenuto. Anche perché, pure escludendo ogni forma presupposta di trascendenza che ordinerebbe il campo del significato, ci troveremmo innanzi a forme di organizzazione che potremmo definire - rubando un termine alla teoria della complessità - *autosomiglianti*.

Il significante scorre, ma è possibile uno scorrimento solo in virtù di una direzione, ovvero di un qualche ancoraggio o una *regionalizzazione* della superficie, fissazione o blocco, sia esso un apparato ricevente o un "taglio del flusso". Utilizzando il linguaggio lacaniano del *Seminario XVII*, è indispensabile una qualche forma di padronanza, cioè l'imporre un *Master* che, dal punto di vista echologico, assuma le forme di una supposizione. Nel linguaggio originario della

scolastica, la *suppositio*, attraverso le varie modalità espresse da Occam, ad esempio, implicava un atto di sostituzione ed era perfettamente coerente con una posizione di tipo nominalista. I concetti sono dei “segni” che stanno per qualcos’altro, cioè esplicano un *supponere pro*, una sorta di sostituzione-supplementazione. Ora, a nostro avviso, questo processo suppositivo, oltre al significato dello “stare in luogo di”, manifesta degli elementi latenti che, poi, ne caratterizzano il reale funzionamento. La supposizione implica innanzitutto una topologia, sebbene apparente poiché dal punto di vista echologico l’asse alto/basso assume soprattutto un ruolo finzionale nell’ordinare il piano del sapere: un collocare figuralmente nel ruolo del “fondamento” pur rimanendo sul piano superficiale del significante. Il “sotto” allude a una *figurazione-fissazione*, cioè a un *vincolo* o legame che rende possibile lo scivolamento del significante proprio nella misura in cui tiene-trattiene.

La supposizione è inoltre soggezione e, quindi, produce oltre a un supposto, qualcosa come un *soggetto*. Svuotato di ogni istanza antropica e culturologica, tale termine individua una ulteriore caratterizzazione della supposizione, che è quella appunto di una forma di soggezione o “signoria”. Ogni catena di significanti si sviluppa a partire da una soggezione; ma il caso del soggetto parlante è solo un sottocaso, probabilmente collocabile in un precisa epoca storica.

Il processo di soggezione d’altronde è legato all’altra nozione fondamentale della linguistica saussuriana, il *significato*. Sul piano dello scorrimento superficiale, esso non assolve più alcuna funzione di trascendenza o di passaggio ad un altro registro (mentale-concettuale, immaginario, reale, noumenico, etc.), ma si colloca allo stesso livello del significante. Per dirlo con una formula ulteriore *il significato è ancora un significante che rimanda a un altro significante*. Potrebbe sembrare un paradosso: come diviene allora possibile la significazione, se mi ritrovo a maneggiare soltanto significanti e rimandi? Come possiamo parlare di “senso” se del significato non ne è più nulla, ma tutto si riduce ad un incessante movimento di fuga?

Abbiamo iniziato ad imparare come il senso in se stesso sia

composto da momenti contrastanti eppure indispensabili l'uno all'altro: la fuga dello sciame significante, nel suo complesso possiede una valenza insensata, si traduce in non-senso. Il senso invece è dato dalla composizione di questo slittamento con dei fattori di rallentamento del flusso che oltretutto assumono una funzione "regionalizzante" (cioè inscrivono uno spazio *chiuso*) ed incorniciante (nella prospettiva di Bateson). Se definiamo con "significato" questa particolare strutturazione del significante, dobbiamo anche associarla alla funzione soggettiva: il *sub-jectum* è l'istanza finzionale-trascendente che consente un senso sul piano di immanenza; costituisce la cornice che consente la chiusura di uno spazio aperto infinito ed insensato e che rende possibili forme di metalinguaggio.

Riassumiamo dunque alcune conseguenze rilevanti:

1. il significato è un significante investito da funzioni di trascendenza e di soggezione. Esso è una chiusura dello scorrimento del significante che ha effetti imperativi di comando e padronanza, ma rappresenta comunque un *elemento finzionale*(imposturale);
2. rimandando comunque ad un altro significante, il significato si inserisce in un processo infinito del rimando, dando luogo a nuove linee di senso e, quindi, portando a una "proliferazione";
3. il grafo saussuriano dev'essere rivisto, tenendo conto della superficialità del piano e dello scorrimento dei significanti. Se "s" sta per significante e **S** per significato, avremo così: s-s-s-**S**-s-s-s. Ciò implica che il "significato" non rappresenta il *télos* della catena significante, ma semmai un nodo funzionale-finnazionale che fa sì che vi sia un senso, cioè una direzione o "taglio" dello scivolamento.

2.2 L'impostura del senso e la questione della padronanza

2.2.1 *Sapere e non sapere*

Dovremmo a questo punto definire anche che cosa s'intenda echologicamente per "sapere": si tratta in effetti di una qualsiasi *collezione strutturata di significanti*. Per "strutturato" s'intende la compresenza di fattori di supposizione e soggezione, ovvero una o più articolazioni di senso e non-senso.

L'allargamento della nozione di senso comporta parimenti un allargamento della nozione di sapere che ne rappresenta per così dire il viatico: in tale prospettiva il sapere non è più circoscrivibile soltanto all'ambito delle produzioni culturali umane, ma diviene specifico di qualsiasi campo significativo in cui ci sia una soggettivazione ed un sistema finzionale di trascendenza. Esso si ritrova ovunque, nella rosa che fiorisce del mistico Angelo Silesio oppure nell'impianto termostatico di Bateson, nelle interazioni uomo-ambiente o animale-ambiente, nelle leggi fisiche, nella descrizione di queste leggi fisiche, etc.. Nello spazio infinito dello scivolamento del significativo, dobbiamo pensare al sapere come ad una pluralità di saperi che circoscrive degli "ambienti", cioè dei luoghi regionali con particolari relazioni reciproche.

Queste relazioni sono importanti per l'echologia, soprattutto perché posseggono la proprietà di essere infinitamente iterabili: l'*incassamento (embedding)* per cui un sapere è sempre incluso in un altro sapere, senza che ci possa mai essere una mappa che coincida con il territorio, ma, come osservava Bateson, soltanto "mappe di mappe"; il *rimando*, per cui un sapere è contiguo ad un'infinità di altri saperi cui rimanda continuamente.

Detto in altri termini, *il sapere di un sapere è ancora un sapere e non può che rimandare ad altri saperi*. Si potrebbe così pensare a una specie di nuovo idealismo, ma ciò che ne risulta è semmai la complanarità dei saperi e uno strano rapporto, quantomeno paradossale: il sapere di un sapere,

infatti, che si costituisce per incassamento (le parentesi, cioè l'*embeddings* di Goffman o la capacità illimitata del linguaggio di "citare"), non può stabilire alcuna forma di vero e proprio metalinguaggio (nel senso di assolvere una funzione trascendente), bensì innesca un processo di iterazione infinita. L'ambiguità tra rimando ed incassamento, costituisce la grande ricchezza del sapere e il suo carattere di finzione, cioè di messa in scena che non ha alcun altro scopo che quello di *funzionare*. Per "funzionare", ben distanti da una posizione semplicisticamente funzionalistica od operativa, intendiamo il mettere in gioco un determinato rapporto tra senso e non-senso, con la supposizione di un soggetto, la delimitazione di una regione significativa e la delineazione di direzioni di scivolamento.

Una delle questioni tradizionali che concerne il sapere, ruota attorno il problema della riflessività. Se il sapere è strutturato come un processo di regionalizzazione finzionale dei significanti (cioè, se ha deleuze-guattarianamente la struttura di un ritornello), com'è possibile riflettere, cioè "sapere di sapere"? Abbiamo detto che ciò non comporta una fuoriuscita dal sapere, ma semmai una sua iterazione sul piano superficiale. Ma se lo scopo della riflessione consiste alla fine in un qualche processo di identificazione, cioè in un blocco dello scivolamento, una sosta nella costituzione di un "oggetto", ci troviamo di fronte a notevoli difficoltà. Come al principio della *Fenomenologia dello spirito* nel quale Hegel evidenzia mirabilmente l'aporia della deissi, così anche in questo caso più generico affrontiamo un movimento di continuo differimento, dove l'eventuale sosta del movimento non può dipendere che da una *decisione* o pattuizione.

Proviamo a visualizzare questa situazione. Il sapere nel suo complesso costituisce un processo di rimando e di scivolamento infinito: $S-S-S-S-S-S-S-\infty$; questa espressione corrisponde d'altra parte alla figura dell'incassamento o, meglio, ne è un'esemplificazione sul piano del signifiante: $(S-(S-(S-(S-(S-(S-(S-\infty))))))) - \infty$. Ci troviamo a maneggiare una situazione in cui non solo un sapere rimanda a un altro sapere come suo elemento adiacente ed esterno, ma esso pure viene inglobato ed ingloba infiniti saperi. L'infinità sia

dell'incassamento, sia del rimando, costituisce la zona di non-senso. La consistenza di S può avvenire allora soltanto mediante l'interruzione del movimento, ma ciò costituisce una decisione o un evento di tipo finzionale, i cui parametri sono soltanto quelli della funzionalità o della sperimentabilità.

2.2.2 *L'impostura del senso*

La questione del senso e del sapere in genere appare così sempre meno una questione ontologica. Le idee di "essere" e di "esistenza" rinviano infatti all'architettura aristotelica e ad un sistema categoriale ed usiologico ben commessurato. Tutta la costruzione della realtà e del pensiero sarebbe così legata alla distinzione e all'identificazione di sostanze, le quali fungerebbero nello stesso tempo da fondamento e da finalità di ogni processo.

La prospettiva echologica, attraverso le sue metodiche decostruttive, tenta invece di rivedere la questione con occhi diversi, alla luce dei quali l'identità non viene posta e *pre*-posta come un dato acquisito, ma deriva semmai da un complesso meccanismo di articolazione e scivolamento che convoca paradossalmente le dimensioni del senso e del non-senso. Tale meccanismo non si radica sulle sintesi regressiva e disgiuntiva (Deleuze, 1969) che caratterizzano il senso nella sua accezione classicamente legata alla categorizzazione aristotelica e al principio di contraddizione, ma si esplica attraverso movimenti specifici che chiamano in gioco la semantica dell'*é-chein*. Non dobbiamo più maneggiare "ex-sistenze" suddivise in classi immutabili ed eterne, bensì trattenimenti, signorie e asservimenti, pertinenze e appartenenze.

Non si tratta di un passaggio di poco conto: esso mette in luce come il senso sia innanzitutto una sorta di chiusura regionale, nella quale rimandi e reggenze si articolano attraverso una sorta di teatralità e *figurazione* del significante. Osserva Žižek evidenziando quest'aspetto decisivo: "la tesi fondamentale di Lacan è che il *Master* è, per definizione, un *impostore*: il *Master* è qualcuno che, trovandosi al posto

della mancanza costitutiva della struttura, agisce come se tenesse le redini di quel surplus, del misterioso X che elude la comprensione della struttura” (Žižek, 1992, p. 162). Non solo la costituzione del senso possiede dei caratteri compromissori di finzione, ma tale finzione possiede sempre una valenza d’impostura nella misura in cui il fattore di soggezione e trascendenza non ha alcuna ragione “sostanziale” od ontologica per assumere quel ruolo. O, meglio: tale funzione è dovuta al complesso degli altri saperi e alla funzionalità regionale del sapere stesso.

Potremmo tuttavia approfondire la tematica del *Master*, poiché essa ci avvia verso un interessante approfondimento, inaugurato – crediamo – da Marx con l’individuazione dei fattori strutturali della lotta di classe quali agenti principali della storia e delle cosiddette sovrastrutture (in sostanza lo spirito oggettivo hegeliano). Il sapere non abita le zone asettiche e pure della gnoseologia e dell’ontologia, ma “si tratta, per essere precisi, di qualcosa che lega, in una relazione secondo ragione, un significante S_1 a un altro significante S_2 . (...) Eppure è in tale rapporto, e nella misura in cui appunto esso non si sa, che risiede il fondamento di quel che invece si sa – di ciò che si articola tranquillamente come padroncino, come *io*, come colui che ne sa qualcosa” (Lacan, *Seminario XVII*, p. 28). Lacan evidenzia quindi come l’erezione di un padrone nell’ambito del rimando del significante sia perlopiù inconscio o dipenda, come abbiamo osservato nel primo capitolo, da un evento o lancio di dadi che confina con il non-senso. Insomma, è come se la relazione di padronanza all’interno del sapere, fosse cagionata da una sostanziale non-patronanza, dal venir meno di una certa *potenza*.

Il meccanismo intrinseco al sapere, come slittamento del significante, tende a sfuggire la padronanza. Questa risulta, allora, sempre parziale, frutto appunto di una sorta di *impostura*. E, soprattutto, imbastisce un rapporto alquanto particolare con il proprio opposto: la *non-patronanza*. Dal punto di vista echologico, “non-patronanza” è un sintagma che equivale a *impossibilità*. Sono note le analisi di Benveniste sulle radici *-pot/pet* che si collocherebbero alla

base di termini come “potere” o, più lontanamente, di termini come *hospes*, *hostis*: la radice *pet/pot(i)*– che significa “capo” si riconduce al latino *ipse* (stesso, *self*). Tutta la famiglia di derivati – *posse*, *potens*, *potentia*, *potestas* – deriverebbe da un’idea iniziale di “identità personale”, per articolare solo successivamente tutta la semantica del “possesso” e del “dominio”. Attraverso la particella enclitica (*mea*)*pte* che serve a indicare l’ipseità, si passa all’avverbio comparativo *potius*, “piuttosto, di preferenza”, superlativo *potissimum*, “soprattutto”, e, per inferenza, a *pote*, “proprio, precisamente, appunto”. “Dall’ipse’ al derivato ‘proprius’ prende forma un rapporto che va a fissare il senso di ‘possesso’. (...) La nozione di ‘potere’ è quindi costituita, un ‘potere’ dipendente dalla capacità distintiva della persona, dalla sua ipseità e non dalla natura umana o da un concorso di circostanze” (Benveniste, 1966, pp. 364-365).

Padronanza e potere dipendono dall’ipseità, ma questa sfugge al “controllo” e si erige come ogni sovranità sull’evitamento delle leggi così come della razionalità. “Ogni centro di potere ha questi tre aspetti o queste tre zone: 1) la sua zona di potenza, in rapporto con i segmenti di una linea solida rigida; 2) la sua zona d’indiscernibilità, in rapporto con la sua diffusione in un tessuto microfisico; 3) la sua zona d’impotenza, in rapporto con i flussi o i *quanta* che può soltanto trasformare, senza arrivare a controllarli o a determinarli. Ora, è sempre dal fondo della sua impotenza che ogni centro di potere trae la sua potenza: di qui la sua malvagità radicale e la sua vanità” (Deleuze-Guattari, 1980, p. 323). Il sapere è dunque espressione di un *potere*, è esso stesso potere secondo la nota banalizzazione, ma nel momento in cui dipende ed è contornato necessariamente dall’impotenza e dall’impossibilità intesa come sinonimo di non-padronanza.

Quest’area di non-padronanza o impossibilità coincide pressapoco con il non-senso: ma qui sortiamo un ulteriore risultato, sulla scorta dell’ambiguo aforisma lacaniano che “il Reale è impossibile”. Il Reale è impossibile poiché esso emerge con i suoi aspetti orrificici laddove il linguaggio fallisce e non ha più parole; ma allora esso è impossibile anche

perché non-ha-senso e, in quanto tale, non è padroneggiabile, è il luogo paradossale e traumatico ove le cose ritornano sempre allo stesso posto (l'abissale "eterno ritorno" nietzschiano). Parimenti il non-senso è *impossibile*, in quanto non-padroneggiabile o impotente, poiché la padronanza e la potenza sono tutte dalla parte del senso; ma il non-senso è pure *impossibile*, nella misura in cui esso non può passare che attraverso il "senso", cioè dev'essere filtrato da un sapere, tenuto a distanza, controllato. È qui che troviamo il nodo del problema: il senso fa molta difficoltà ad esistere - osserva Lacan - mentre il non-senso da parte sua esiste eccome e lo si sente poiché prende allo stomaco (Lacan, *Seminario XVII*, p. 64).

L'echologia non può non tener conto di questo "prendere allo stomaco" e lo deve fare valutandone paradossalmente gli effetti di senso. Anche il "sapere del non-senso" o il significante "non-senso" sono un significante o una serie di significanti che hanno un loro "senso", ma essi sono delle forme imposturali e finzionali con un carattere aleatorio che si può manifestare ed anzi si manifesta quasi in ogni momento.

2.2.3 *Il footing*

Footing è un'espressione di E. Goffman (Goffman, 1981, pp. 175-216) che il sociologo americano di formazione batesoniana utilizza per descrivere la struttura dell'io nell'ambito del cambiamento delle cornici che sostengono le interazioni sociali. L'io sarebbe sottoposto ad una continua oscillazione a seconda dei ruoli, delle convenzioni dei piani di interazione via via cangianti nelle varie situazioni: è come se la nostra identità andasse corricchiando di ruolo in ruolo, variando continuamente i propri registri espressivi e mutando anche quello che è il proprio *self*, del tutto estroflesso e proiettato verso l'esterno.

Nella nostra prospettiva abbiamo ripreso questo termine, non solo perché simpatico e per certi aspetti icastico, ma soprattutto perché costituisce un'ottima descrizione di ciò che avviene continuamente nella struttura del senso. Ciò

peraltro sarà rilevante nell'ambito del chiarimento dei caratteri patologici del senso in generale e, di conseguenza, della struttura del tardocapitalismo.

Ora, abbiamo delineato come il senso si costituisca per un continuo processo di rimando o di incassamento, nel quale un sapere slitta verso un altro sapere: ma tale passaggio non è senza rischi ed è assimilabile per certi versi all'*epoché* fenomenologica poiché implica una necessaria esposizione al non-senso e manifesta i caratteri dell'evento. Potremmo radicalizzare questa tesi e dire che un tale paradosso avviene quasi ad ogni piè sospinto, cioè ad ogni passaggio da un significante all'altro: in ogni istante noi ci ritroviamo sul bordo dell'abisso dell'impossibilità, anche se il sistema del sapere, su cui dovremo ancora soffermarci, tende ad occultare quest'assillante occorrenza, offrendoci l'idea di un senso universale ben consolidato e difficile da incrinare.

È dal decorso del *footing* che – lo anticipiamo – può derivare una qualche patologia del senso: qualora esso si blocchi, cioè si fissi in un sapere o in un significato, non avremmo un rinforzo del senso grazie alla non-esposizione al non-senso, bensì *e contrario* ci troveremmo innanzi a una forma derivata di non-senso che è quella dell'onnisensualità o dell'olofrase (la quale, secondo Lacan, costituisce la cifra più evidente della psicosi in quanto "reificazione della parola"). Il non-senso invero manifesta questa struttura ancipite, poiché da un lato coincide con l'infinità del rimando del significante e la sua incapacità di saper-*si* o rifletter-*si*, dall'altro diviene il medesimo parossismo dell'identificazione e dell'auto-riflessione, quando il significato non slitta più e perde portando ogni capacità di significazione.

Si tratta però di un *footing* un po' bizzarro, poiché non si basa sull'equilibrio della postura, quanto sembra articolarsi proprio su una sorta di costante zoppicamento, uno s-quilibrio costante e immanente. Un senso può dipanarsi attraverso infinite esposizioni al non-senso soltanto grazie a quest'*allure* originaria, che alterna momenti di indugio e rallentamento, a rapidi scarti e cadute dalle quali tuttavia sempre si rialza. Se ad esempio pensiamo al flusso-senso soggettivo, ci troviamo di fronte ad una pluralità di soggezioni, ciascuna

costituendo una specie di sedimentazione o di identificazione: ma il soggetto è composto anche da infiniti divenire che lo destituiscono e lo fanno scivolare. Le emozioni, i sogni, pure i pensieri sono delle linee di fuga ed eterogenità molteplici, le quali però non costituiscono soltanto il non-senso, bensì gli intervalli che inframmezzano i nuclei di significato del soggetto. Dobbiamo pensare dunque a una continua fibrillazione od oscillazione, che soltanto in apparenza ci offre l'immagine rasserenante di una personalità ed una memoria stabili e sempre identiche a se stesse. La risposta alla domanda abissale "chi siamo?" può ottenere soltanto una risposta fittizia e imposturale, effetto di un compromesso o di una pattuizione che vuole mantenere la padronanza e il controllo del non-senso. Non solo noi non siamo affatto un "punto fermo", ma anche i luoghi o gli altri divenire di senso verso i quali siamo sospinti non sono in alcun modo delineabili; e, soprattutto, rimane necessariamente ambiguo se vi sia un rapporto di rimando o un rapporto di incassamento. Se riusciamo a trovare un *minimum identitatis*, ciò non avviene certamente in qualche nucleo profondo dell'interiorità, bensì proprio nell'assoluta exteriorità del *footing*, cioè nello stile in cui il flusso-senso trasla da un significato all'altro, soggiornando via via negli interstizi di non-senso. Come accenneremo in seguito, questo stile ha a che fare con delle *enclaves* o degli intorni (nel senso dell'analisi matematica) nei quali è rilevante il rapporto del *footing* con gli altri flusso-sensi: seguendo Lacan, dobbiamo dire che il soggetto si costituisce nell'Altro e nel godimento, da intendersi quest'ultimo come rapporto impossibile con il Reale. Esso non è soltanto "alienato" nel simbolico, ma pure il suo Esserci è dislocato nel godimento perduto della Cosa fantasmatica, cioè nella mancanza costitutiva proprio dell'*àgalma*, il nucleo più originario e specifico del soggetto: "la *jouissance* è così il 'posto' del soggetto - si sarebbe tentati di dire: il suo 'impossibile' Esser-ci, *Da-sein*; e, proprio per questa ragione, il soggetto è sempre-già spiazzato, fuori-luogo, rispetto a esso" (Žižek, 1997, p. 75).

2.3 La molteplicità del senso

2.3.1 *Il molteplice in Deleuze-Guattari*

Deleuze-Guattari ci hanno rivelato che i significati di unità ed identità, con gli annessi processi di unificazione ed identificazione, sono l'espressione più evidente di un pensiero della trascendenza. È sufficiente introdurre la molteplicità alla stregua di un vero e proprio operatore, che le cose sembrano cambiare all'improvviso, assumendo tratti quasi inquietanti: se ad esempio all'animale isolato sostituiamo una muta di animali, i contorni di questa nuova entità divengono indefiniti, l'insieme sembra scivolare in altre dimensioni, si metamorfosa senza che la linea differenziale che separa un genere ontologico dall'altro riesca a far valere la propria pretesa fittizia. "Sciame di api, eccole diventare una mischia di calciatori dalle maglie a strisce, oppure una banda di tuareg. O ancora: uno sciame d'api si aggiunge al clan dei lupi contro la banda dei Deulhs, sotto l'azione di Mowgli" (Deleuze-Guattari, 1980, p. 72). Si passa da una pletora di insetti a una squadra di calcio: il cambio di genere, il divenire-uomo dell'insetto decorre non secondo un'impossibile trasformazione genetica e biologica, ma attraverso la forma e i colori delle api, le quali divengono prima delle magliette di cotone e poi, quasi contemporaneamente e per una paradossale metonimia, i calciatori stessi che le indossano. E a loro volta i calciatori si trasformano in un'altra etnia sempre in virtù di circostanze per così dire estetiche o marginali, di superficie: per Deleuze-Guattari non si tratta soltanto del lavoro inconscio della fantasia, il quale – si sa – non agisce che per una continua affermazione aleatoria e per intensità; è in gioco il meccanismo intrinseco del senso, laddove è in questione proprio l'irrigidimento delle categorie in forme di divenire prestabilite. Ma se le cose stanno così, in che modo il molteplice può diventare una sorta di elemento ultimativo? Non c'è sempre a monte l'idea di una totalità, sia essa fondativo-genealogica oppure evolutivo-teleologica, e comunque sem-

pre pronta a riportare il molteplice sotto la dimensione dell'Uno?

“Siamo all'epoca degli oggetti parziali, dei mattoni e dei resti. Non crediamo più ai falsi frammenti che, come i pezzi della statua antica, attendono di essere completati e reincollati per comporre un'unità che è per di più unità originaria. Non crediamo più in una totalità originaria né in una totalità di destinazione. (...) Non crediamo in totalità se non *accanto*” (Deleuze-Guattari, 1971, p. 45). La totalizzazione necessita della profondità. Essa può totalizzare soltanto se riesce a sussumere sotto di sé, cioè se riesce ad assoggettare, a controllare: in questo modo in ogni campo è possibile la *reductio ad unum*, il ritorno ad un'unità originaria che si colloca sulla sommità d'una direttrice verticale. Invece sul piano della superficie “una molteplicità non si definisce per i suoi elementi, né per un centro di unificazione o di comprensione. Si definisce per il numero delle sue dimensioni, non si divide, non perde o non acquista alcuna dimensione *senza cambiare natura*. E, poiché le variazioni delle sue dimensioni le sono immanenti, è *lo stesso che dire che ogni molteplicità è già composta da termini eterogenei in simbiosi o che non cessa di trasformarsi in altre molteplicità in successione, secondo le sue soglie e le sue porte*” (Deleuze-Guattari, 1980, p. 354). Assoluta eterogeneità, effetto di moltiplicazione che si sviluppa lungo infinite direttrici, che fungono a loro volta da *bordi*: quando una categoria si trasforma in un'altra, cioè quando il senso slitta, si creano delle linee di decorso che non hanno tuttavia alcun ruolo logico. Non esiste un percorso ascensionale o discensionale, ma sul piano superficiale il senso si articola in molteplicità a-logiche lungo direttrici che divengono una sorta di “fibrosità” dell'Universo (*ivi*, p. 355). “L'errore che bisogna evitare è quello di credere a una specie di ordine logico in questa successione, questi passaggi o queste trasformazioni. Ed è già troppo postulare un ordine che andrebbe dall'animale al vegetale, poi alle molecole, alle particelle. Ogni molteplicità è simbiotica e riunisce nel suo divenire animali, vegetali, microrganismi, particelle folli, una galassia intiera. E non c'è neppure ordine logico preformato tra questi elementi etero-

geni, tra i lupi, le api, gli ani e le piccole cicatrici dell'uomo dei lupi" (*ibidem*). Il passaggio da una molteplicità all'altra è imprevedibile e aleatoria: nemmeno Dio – dicono Deleuze-Guattari – può prevedere dove si formerà una fibra, dove più linee di slittamento si intrecceranno in un'unica temporanea direttrice in grado di creare una simbiosi, oppure una linea di fuga (*ivi*, p. 356).

L'idea di una molteplicità pura, allora, costituisce una soglia del pensiero che Deleuze-Guattari cercano continuamente di superare: quando infatti pensiamo a un molteplice, ci riferiamo sovente a quantità metriche, cioè a qualcosa che può essere "contato" e, quindi, totalizzato. Invece, sono in gioco delle molteplicità qualitative o intensive, sempre in divenire e cangianti, in sostanza fuori dal "controllo" dell'uomo e più affini a una dimensione a-logica dell'inconscio: "Bergson enucleava dunque 'due specie molto differenti di molteplicità', l'una qualitativa e di fusione, continua; l'altra numerica e omogenea, discreta" (*ivi*, p. 674). La molteplicità "non-metrica" è continua metamorfosi, a sua volta innestata in altre molteplicità qualitative, "deserto, mare, steppa o ghiaccio" (*ibidem*), senza centri e senza direzionalità di flusso: non-senso o follia che ci sorprende e ci intercetta, non appena la muta di lupi perde la sua connotazione "oggettiva" di gruppo d'animali, e inizia ad aggraffarsi alla nostra mente, cambiando il nostro pensiero e la nostra percezione del mondo, anzi, facendo di quest'ultimo un assoluto e ossessivo "lupolìo".

2.3.2 *Non c'è un solo senso, ma un con-senso più o meno dissenziente*

Normalmente si pensa al senso come a qualcosa di unitario: ci sono *un* buon senso, *un* significato, *un* doppio-senso. Eppure il processo di "univocizzazione", cui abbiamo fatto cenno, istituendo il piano d'immanenza sortisce un effetto quantomeno paradossale, poiché diviene un fattore di infinita moltiplicazione. Smussando i confini categoriali e portan-

do alla sostituzione della copula è con la congiunzione reiterata e...e..., di fatto trasforma il punto e l'unità in molteplicità seriali infinite che non possono essere sussunte da alcuna entità trascendente sovraordinata. Le modalità del rimando del significante - il rimando superficiale e l'incassamento - non sono che fattori di infinitizzazione e moltiplicazione, tanto da sconfinare nel non-senso. In effetti, la molteplicità parossistica conduce a una non-padronanza, all'incapacità di controllare ed imbrigliare una serie che invece si protrae indefinitamente.

Orbene, se il senso si caratterizza come un *footing*, dobbiamo anche pensare a una molteplicità di sensi che si intrecciano tra di loro, si stratificano o divergono. Infinite linee di flusso e linee di decorso, che porterebbero al completo non-senso se non si instaurassero dei punti di aggregazione e soggezione, delle cornici di riferimento. La modalità di queste dinamiche tuttavia è differente da quella più lineare che abbiamo visto funzionare nelle serie significante-significato, soprattutto a causa di fattori ulteriori come i processi di normalizzazione, di referenza e di narcisizzazione semantica che dovremo brevemente tematizzare.

La molteplicità dei sensi e, di conseguenza, dei saperi pone soprattutto delle difficoltà nei processi di scivolamento del *footing*: abbiamo già notato come ogni passaggio in sé costituisca una sorta di follia, in quanto si tratta ogni volta di esporsi completamente al non-senso, ad un evento aleatorio imprevedibile e per certi versi *rivoluzionario* che potrebbe avere anche degli effetti disastrosi. Senza contare il fatto che non appare sempre discernibile la linea di scivolamento, cioè valutare se ci si trovi nell'ambito dell'incassamento - e quindi in una sorta di invaginazione infinita ed asfittica - oppure nell'ambito del rimando seriale - e quindi lungo una linea di debordamento centrifuga che rischia vieppiù di affievolirsi e disgregarsi. Da un certo punto di vista, senz'altro suggestivo, potremmo dire che il senso rappresenta un movimento costantemente *rivoluzionario*, con momenti di necessaria restaurazione: ma ciò evidentemente non basta. Essendo molteplici i sensi, molteplici devono anche essere le rivoluzioni e differenti le loro caratteristiche.

Oltre al carattere rivoluzionario, ogni senso tende in sé alla *totalizzazione*, cioè tende a rafforzare il processo dell'incassamento a scapito del rimando. Quest'occlusione rispetto all'aprirsi verso differenti orizzonti di significato e di decorso è quasi costitutiva e tende a mistificare il movimento del rimando: in altri termini, il senso ritiene di dover inglobare i flusso-sensi contigui, ma rimane per così dire vittima di un'illusione, poiché alla fine ogni incassamento non è che un rimando superficiale e, quindi, un movimento eccedente ed entropico. Tutto questo meccanismo, tuttavia, nonostante l'opacità che induce, non esclude la costituzione di regimi di senso abbastanza bene definiti, con delle connotazioni specifiche.

Il con-senso convergente (sincrasico) deriva ad esempio dall'enfasi del movimento di incassamento che tende via via ad escludere ciò che per qualche ragione resiste all'incassamento stesso; il con-senso divergente (discrasico) invece si ha quando prevale il movimento di rimando e, quindi, di slittamento "deterritorializzante" sul piano di immanenza. Quando infine l'incassamento si confonde ambiguamente con il rimando e viceversa, abbiamo una forma di con-senso indifferente (adiaforico). Il fatto che prevalga un regime rispetto all'altro dipende da ulteriori formazioni di senso che vedremo in seguito (le normotipie nella loro funzione normalizzante), oppure da un decorso autonomo e "contingente" del senso stesso.

Deleuze, prendendo quale esempio la maturazione sessuale dal punto di vista psicanalitico, sembra darci un'interessante delucidazione di questo meccanismo, con una terminologia lievemente differente: "una serie legata a una zona erogena sembra avere una forma semplice, essere *omogenea*, dar luogo a una sintesi di *successione* che può contrarsi come tale e costituisce in ogni maniera una semplice *connessione*. Ma, in secondo luogo, è chiaro che il problema del raccordo fallico delle zone erogene viene a complicare la forma seriale: non vi è dubbio che le serie si prolungano le une con le altre e convergono intorno al fallo come immagini sulla zona genitale. Tale forma genitale ha essa stessa la sua serie. Ma non è scindibile da una forma complessa che

sussume ora serie *eterogenee*, poiché una condizione di *continuità* o di *convergenza* si è sostituita all'omogeneità" (Deleuze, 1969, p. 198). L'omogeneità della connessione rappresenta l'astrazione di un unico flusso-senso che incassa sì elementi eterogenei, ma a scapito del "senso" stesso poiché si autocondanna alla fissità e all'isolamento rispetto ulteriori intrecci, ramificazioni o parallelismi. Deleuze, tuttavia, quasi di sfuggita, come se non volesse introdurre un ulteriore elemento di complicazione, ci dice che anche la forma genitale del fallo "ha essa stessa la sua serie", cioè slitta, scivola e si mette necessariamente in rapporto con infinite altre serie. La convergenza avviene rispetto ad ulteriori serie, che possono anch'esse divergere o convergere rispetto a serie ulteriori, e così via: la convergenza, dunque, s'inserisce nel campo più complesso del rimando superficiale e s'irreggimenta in molteplici modi.

Il complesso edipico, infine, sembra introdurre la terza forma di rapporto seriale, poiché le serie eterogenee (madre, padre: madre ferita riparata castrata castrante; padre ritratto evocato ucciso uccisore) non sono più caratterizzate da una continuità convergente, bensì da una sostanziale divergenza: "ci troviamo qui di fronte alla terza figura della forma seriale. Le serie considerate sono ora proprio eterogenee, ma non rispondono più affatto alle condizioni di continuità e di convergenza che ne assicuravano la congiunzione. Da un lato esse sono divergenti e risuonano soltanto a tale condizione; dall'altro costituiscono disgiunzioni ramificate e danno luogo a una sintesi disgiuntiva" (*ivi*, p. 199). Nella divergenza si forma un mondo impossibile con il primo, cioè cambiano il registro e il regime di convergenza: "si forma precisamente un mondo nella misura in cui le serie dipendenti da ogni singolarità convergono con quelle che dipendono da altre: è questa convergenza che definisce la 'compossibilità' come regola di una sintesi di mondo. Là dove le serie divergono comincia un altro mondo, impossibile con il primo. La straordinaria nozione di compossibilità si definisce dunque come un *continuum* di singolarità, dato che la continuità ha quale criterio ideale la convergenza delle serie" (*ivi*, p. 103). C'è un continuo passaggio e intreccio di mondi, carat-

terizzati dalla convergenza o dalla divergenza delle serie: la convergenza caratterizza un mondo ben definito e delimitato dalla compossibilità dei flusso-sensi; la divergenza, però, dà luogo a un mondo differente che per Deleuze è impossibile con gli altri mondi sebbene formi con esso una determinazione di senso.

Per offrire un'immagine per così dire "culturologica" di queste tre modalità del con-senso, possiamo rimandare la con-vergenza ad ogni forma di *integralismo*, dove con questo termine soltanto recentemente diffuso, alludiamo a tutte le forme di sapere chiuso in se stesso e costitutivamente incapace di aprirsi all'esterno. Espressione programmatica e caratterizzante dell'integralismo è il conservatorismo e una forte demarcazione tra l'interno (con tutte le connotazioni assiologiche positive del bene, giusto, equo, migliore, etc.) e l'esterno connotato negativamente.

L'integralismo però tende ad escludere ogni forma di slittamento e, pertanto, potrebbe condurre ad una forma laterale di non-senso, cioè alla sclerosi di alcuni significati chiusi in se stessi e, quindi, insignificanti. Al di là degli aspetti "patologici", quindi, l'integralismo non può essere mantenuto e tende a confondersi: cioè esso finisce per mantenere soltanto quella che è un'etichetta, mentre di contro esso s'apre a nuovi decorsi di senso che ne cambiano radicalmente la struttura. Un esempio, semplificando di molto le circostanze storico-culturali, potrebbe essere rappresentato dal recente decorso capitalistico della Cina, passata da un regime integralista forse più intransigente dell'URSS a forme di slittamento completamente differenti. Questo stato di ambiguità è usualmente un fenomeno di *passaggio* e può condurre ad una radicalizzazione dell'integralismo, oppure ad una forma capitalistica propria: in tale passaggio prevale, quasi inconsapevolmente, uno stato di *anarchia*, in cui il rimando superficiale e la tensione verso la creazione di nuove strutture di senso finisce per distruggere ogni tradizione ed ogni passato.

L'altra forma di con-senso coincide con il *capitalismo* (e, soprattutto, con il tardocapitalismo) ed è caratterizzata da un'indifferenza nei confronti del rimando e dell'incassamento.

La Cina si trova ancora in una situazione di intervallo, cioè in uno stato di confusione: essa ritiene di controllare il rimando con l'incassamento, ma non si accorge che si tratta di un movimento progressivo ed irreversibile. Nell'indifferenza capitalistica, invece, la direzione dello scivolamento del senso come incassamento o come rimando è soltanto funzionale al movimento in se stesso che tende paradossalmente a divenire soggetto: ed è ciò che Lacan cerca di dirci quando afferma che al posto del soggetto nel discorso capitalistico troviamo il sapere universitario.

2.3.3 *Normalizzazione e normotipia*

Le tipologie di con-senso che abbiamo sinora individuato non sono ancora sufficienti a definire i meccanismi che articolano la costituzione del senso. Ogni senso è sempre consenso, cioè pluralità infinita di flusso-sensi che possono convergere, divergere o rimanere indifferenti: epperò ciò non sembra bastare, poiché le caratterizzazioni generali che ne abbiamo dato – integralismo, anarchia, indifferenza/capitalismo – sembrano alfine configurare degli insiemi di senso per così dire “epocali”, riferendoci all’accezione heideggeriana di *epoché*. In altre parole, il con-senso può avvenire certamente tra due sensi isolati, ma perlopiù si esplica in un contesto inflazionistico che fornisce una sorta di “orizzonte”.

Prima di affrontare questa questione, è necessario però valutare ancora un carattere generico del senso. Esso, infatti, pur caratterizzandosi essenzialmente come “misto” tra senso e non-senso (cioè slittamento dei significanti e soggettivazione dei significati), dimostra un tropismo intrinseco che lo porta da un lato ad avere caratteri totalizzanti, dall’altro – quasi consequenzialmente – a divenire in qualche modo *normale* – cioè commisurato alla norma e generatore di norma. Questo doppio aspetto deve fare i conti, poi, con una nozione di “normalità” che echologicamente è semmai ambigua poiché porta con sé elementi palesemente “patologici” o potenzialmente tali: osserva infatti Žižek che “non è

la pazzia che è una distorsione secondaria e accidentale della normalità; piuttosto, è la normalità stessa che non è niente se non pazzia acculturata/regolata (per citare Schelling)” (Žižek, 1997, p. 203).

Se la normalità è in qualche modo psicotica, cioè deviante, dereistica, paranoicamente fissata, incapace di distinguere il piano del simbolico da quello del Reale, è evidente che ci troviamo di fronte ad una nuova forma di non-senso. Non soltanto lo slittamento illimitato del significante, ma pure la radicalizzazione semantica di un sapere, cioè la sua staticità e fissità, sono indici di insensatezza. In genere, ogni senso possiede una tendenza intrinseca alla totalizzazione e all'*onnisensualità*, ma sinché essa rimane una tendenza del consenso che tuttavia mantiene al suo interno il nucleo eretico e trasgressivo del non-senso, ci potremmo tutt'al più trovare innanzi a una forma di integralismo. Se la totalizzazione e la sclerosi del movimento però divengono persistenti, invece, la situazione presenta una fisionomia completamente diversa.

Ora, il processo di normalizzazione è intrinseco al senso, almeno quanto la tendenza alla totalizzazione. Detto anticipatamente con una formuletta, il senso, qualsiasi senso, possiede in sé la pretesa di porsi come norma per gli altri sapere. La cosa non deve sembrare d'acchito troppo bizzarra, poiché il flusso-senso presenta una struttura che è essenzialmente normativa e ha a che fare con la logica della *legge*. L'avevano già osservato Lacan e Deleuze: il significante è in sé imperativo e pur costituendosi come la figura di una follia sottostante, momento appena percepibile ed afferrabile di un puro evento non padroneggiabile (ma sempre sul punto di degenerare e trasformarsi nel proprio contrario), esso si erge in qualche maniera a principio e *Master*. Il significante, ogni significante possiede una struttura chiasmatica, poiché da un lato è un puro evento "impossibile", dall'altro rivolge la faccia verso la rassicurante regolarità del significato. Questa natura ancipite ne fa qualcosa di estremamente paradossale, anzi manifesta una sorta di microparadossalità che si estende ad ogni livello. Il significante è una forma normativa, un potenziale principio o *Master*, ma soltanto sulla

scorta di un'essenziale compromissione con il non-senso: "la legge è folle. La legge è follia, la follia, ma la follia non è il predicato della legge. Non c'è follia senza la legge, non si può pensare la follia che a partire dal suo rapporto con la legge. È la legge, è una follia, la legge" (Derrida, 1985, p. 333). Non dobbiamo tanto riguardare la follia come un'eccezione rispetto alla normalità, ma viceversa considerare la normalità come una variante della follia, una sottospecie della psicosi (Žižek, 2000, pp. 43-44).

Analogamente al significante, ogni flusso-senso manifesta una valenza normalizzante, nella misura in cui esso tende a sedimentare e a fungere da principio direttivo per gli altri flusso-sensi. Tale processo, preso nel suo complesso e nella massima estensione (insieme di flusso-sensi convergenti) va a costituire una classe particolareggiata di sensi che noi chiamiamo *normotopia*: ci troviamo ad un livello ulteriore ancora, dove la normalità di ciascun significante trova un riferimento essenziale e, quindi, un *type*. Il rapporto nei suoi confronti può essere sempre di divergenza, convergenza o indifferenza, ma gli effetti complessivi sono ben differenti dal semplice con-senso.

Il processo di normotipizzazione corrisponde al tentativo del senso di conquistare un livello superiore di padronanza: per quanto ogni senso per sua natura corrisponda ad una chiusura, è necessario che anche l'orizzonte in cui esso si dipana sia per così dire controllabile. Esisterebbe in altri termini una generica concordanza con altri sensi, la quale implica un primo livello di referenzialità e, conseguentemente, una prima soglia di valutabilità. La normotopia, ponendosi come l'esterno referenziale del senso, il suo *ciò-rispetto-a-cui*, sembra scongiurare contatti troppo prossimi con il non-senso, chiudendo la sequenza dei rimandi e fornendo il canone per una categorizzazione. Normalizzare significa in questo modo l'esclusione tendenziale dell'eccesso insensato o, meglio, il suo travestirsi in un senso privilegiato e costitutivamente statico.

La normotopia non può essere allora che una delle cifre fondamentali della sensatezza: ogni insieme di flusso-sensi

tende ad organizzarsi autonomamente, creando l'orizzonte di normalità in cui essi possono slittare e debordare, e dotandosi quindi di una scala di valutazione assiologica. Non si tratta di una sola linea di normalità, come ci potremmo attendere, bensì di un fascio mai esauribile di fattori normotipici: ad esempio, certi sensi devianti sono pur'essi convergenti con una base normotipica, come alcuni fenomeni della moda, i comportamenti apparentemente anticonformistici dei giovani, le tendenze dell'arte contemporanea, etc.. Si deve quindi riguardare il fenomeno sotto una molteplicità di aspetti: non soltanto quello dell'infinità dei sensi normotipici, ma anche quello del *divenire normotipico* stesso. La normalità slitta anch'essa, scivolando e secando il non-senso: la padronanza che ne consegue, quindi, è "debole" o solo apparente, una sorta di complesso ed oscillante compromesso che sembra avere la sola funzione di chiusura di un debordamento che altrimenti non avrebbe limiti.

2.3.4 *Come funziona la normotipia: ridondanza, narcisizzazione, normalizzazione*

Dovremmo chiarire più in dettaglio i meccanismi funzionali di un sapere normotipico: anticipando il nostro ragionamento, potremmo dire che si tratta di una certa "messa in comune" di elementi appartenenti a flusso-sensi differenti. Chiarendo meglio i termini, ridondanza e narcisizzazione da un lato e normalizzazione dall'altro, sono fattori che concorrono alla costituzione normotipica: la narcisizzazione descrive il movimento d'insieme di un senso che ridonda e diffonde quindi i propri significati, la normalizzazione è l'effetto di questi due processi combinati.

Nella ridondanza assistiamo alla diffusione e ripetizione dei medesimi punti di soggezione o significati: si tratta in altre parole della diffusione di punti di accumulo e di attrazione dei significanti, i quali posseggono la capacità di "direzionare-incorniciare" i divenire secondo modalità simili. Si tratta quindi di una formazione di *potere*, annidantesi in ogni flusso-senso: "ogni formazione di potere organizza un sistema di

ridondanza di contenuto” (Guattari, 1978, p. 152), ossia perpetua e riverbera ossessivamente un determinato numero di significati che tenderanno necessariamente ad assoggettare ed asservire. Facciamo un esempio per tutti: la nostra società è maschilista non tanto per un potere detenuto dal maschio e consapevolmente esercitato nei vari ambiti del vivere sociale, quanto per la ridondanza capillare e foucaultianamente microfisica di un determinato gruppo di significati (e, quindi, di tutta una serie di immagini, rappresentazioni, miti, sentimenti, usanze, tradizioni, etc.). Lo si può notare nella priorità di determinate virtù, nella pratica di ogni giorno quando la donna non riesce ad accedere a determinati ruoli, nell’interpretazione sociale dei dati fisiologici che portano all’equazione irrigidita donna=madre, nell’autoconsapevolezza delle donne stesse, nell’utilizzo dei generi a livello linguistico, nella qualificazione maschile di Dio e Gesù, Maometto, Buddah, nelle formazioni stereotipiche, etc., etc.. La ridondanza di tali punti di soggezione porta necessariamente a normalizzare un determinato insieme di flusso-sensi, accomunandone una certa quantità di significati comuni.

La narcisizzazione invece – neologismo da noi escogitato provocatoriamente – cerca di delineare la base motivazionale della ridondanza o diffusione semantica: perché un flusso-senso tende a normalizzare? Che cosa lo sospinge? La narcisizzazione ha poco a che fare - lo possiamo immaginare - con l’equivalente disturbo psicopatologico; ne ha tanto poco a che fare che non si tratta di alcunché di soggettivo o psicologico, ma semmai si pone a monte di ogni forma di psicologizzazione o soggettivazione. La narcisizzazione è costitutiva del senso, è una sua tendenza costitutiva ad allargarsi e ad estendere la propria capacità di padronanza: per parafrasare Deleuze-Guattari, potremmo parlare di una iper-territorializzazione e di una tendenza universalizzante (ed è da qui, come vedremo, che derivano alcune caratteristiche del tardo-capitalismo). Questa tendenza all’universalizzazione tuttavia è paradossale poiché si basa sulla fissazione e sulla diffusione di un’emissione di singolarità (lancio di dadi, evento, etc.): l’universale della normotopia, cioè, si erge sul proprio contrario ed è proprio grazie a questo paradosso costitutivo

che esso può esplicarsi e funzionare (Žižek, 1997, p. 152).

Ritroviamo perlomeno due tipi di questo processo: il primo tipo, nel quale c'è un certo rispecchiamento con alcune tonalità della personalità narcisistica, poiché un flusso-senso singolare tende ad estendersi a più largo raggio e ad influenzare normotipicamente gli altri saperi. Seguendo ad esempio gli studi preliminari di S. Moscovici sulla diffusione della cultura psicanalitica nella società francese (Moscovici, 1961), ci troviamo di fronte ad un caso abbastanza emblematico di normotipizzazione di un flusso-senso singolare (il pensiero di Freud) e della ridondanza trasversale di numerosi significati (inconscio, *lapsus*, transfert, lavoro onirico, etc.), anche se perpetuata attraverso meccanismi complessi (gli epigoni, gli eretici, le scolastiche, gli agganci accademici o politici, la moda, i *media*). Ogni sapere o, meglio, ogni "lancio di dadi" ha in sé questa spinta, questo *conatus* ad affermarsi, a sopravvivere sedimentandosi in altri flusso-sensi, come mosso da un impulso originario alla costituzione del senso.

Il secondo tipo di narcisizzazione, è invece a più vasto raggio e si compone di così tante linee di soggezione provenienti da flusso-sensi differenti, da essere difficile da ricostruire nella sua genesi: è forse proprio il caso del capitalismo classico, in cui si possono ricostruire moltissime cause e moltissimi co-fattori, ma del quale l'*incipit* pare legato a circostanze assolutamente aleatorie ed in-sensate. La costituzione di una religione sembra avere anch'essa questa struttura, sebbene la sua narcisizzazione si mischi talora con il primo tipo nelle forme del Profeta, del Messia storicamente determinato, degli Apostoli e così via. Dobbiamo inoltre tener conto delle "mitizzazioni" retroattive, cioè del consolidamento delle proprie origini con una precisa caratterizzazione storica irripetibile e già frutto del segno divino. Il che, in linea più generale, ci pone innanzi alla grande difficoltà echologica di poter pervenire ad una genealogia esatta: le esemplificazioni che abbiamo ora fatto, debbono anch'esse rimaner tali, poiché la delineaione dei meccanismi causali di una normotopia finisce necessariamente per affrontare il dilemma echologico dello slittamento infinito. La narcisizzazione, allora,

possiede una valenza euristica non tanto per il riportarci alle origini “impossibili” e destrutturanti di un senso-comune, quanto perché abbozza un andamento del senso, un “tropismo” o *allure* che ci affaccia su altre dimensioni. Queste potrebbero essere definite preliminarmente come “dimensioni energetiche”, ma più precisamente ci conducono negli ambiti della credenza, del godimento e del potere.

2.4 Fede e “*godi-senso*”

2.4.1 *Il “soggetto supposto credere”*

Il “soggetto supposto credere” costituisce un’interessante variante del “soggetto supposto sapere” di Lacan che Žižek introduce nelle sue argomentazioni: in effetti il soggetto supposto sapere non rappresenta la normalità, bensì quell’eccezione che ad esempio caratterizza il ruolo dell’analista. Tale eccezione viene giocata proprio nel raffronto al più diffuso soggetto supposto credere, il quale, per Žižek, intratterrebbe una stretta familiarità con il grande Altro e, quindi, con l’universo del simbolico. Il primo rilevante risultato di questo allargamento consiste nell’allargare la dimensione della fede anche all’universo del senso in generale, come se appunto il credere fornisse una sorta di base per qualsiasi forma di sapere e fosse ad esso imbricato (Žižek, 1997, p. 156). Come nel caso delle storie del tenente Colombo, prima *si sa* chi è il colpevole, e poi successivamente si scoprono le prove, i modi in cui il colpevole ha cercato di occultarle, le ragioni che hanno portato al delitto. Ma qual è il rapporto in questo caso tra il sapere e il credere? Come avviene questo sapere preliminare? Non è forse il frutto di una credenza, cioè si suppone una certa tesi e poi si cerca di conoscerne gli involucri e i particolari?

Žižek sembra capovolgere un assunto comune: sempre, e non solo nella *fiction* televisiva, prima si fanno le cose e poi si articolano sul piano del simbolico: cioè, prima sappiamo,

e poi crediamo. La giustificazione di quest'inversione si articola ancora sul piano lacaniano: "radicalizzando la questione, lo status del (lacaniano) Grande Altro in quanto istituzione simbolica è quello del credere (della fede), non quello del sapere, dal momento che il credere è simbolico e il sapere è Reale (il Grande Altro fondamentalmente implica, e si fonda su, una fede)" (*ibidem*). È una tesi abbastanza azzardata, poiché comporterebbe un legame tra Reale e sapere mai veramente espresso da Lacan: in fondo il simbolico consisterebbe in una finzione basata su questo fenomeno del credere – che Žižek peraltro non tematizza mai esplicitamente nella sua struttura – e condurrebbe ad un sapere che invece risulterebbe isomorfo al Reale, il quale – almeno per Lacan – si definisce come "fallimento del linguaggio". Prima crediamo, e poi sappiamo, ma questo sapere ha a che fare con il Reale, non è riflessivo (*ivi*, p. 157) e nemmeno autoriflessivo (non si sa mai di sapere).

Quest'inversione risulta molto importante, soprattutto perché introduce il fattore della *jouissance*: credendo all'Altro (e al Grande Altro come li distingue Žižek, secondo una lezione non propriamente lacaniana), il soggetto si emancipa dal simbolico per abbandonarsi completamente al godimento. Si tratta in altri termini della ricerca di una *vacatio* del linguaggio, una sorta di "fallimento" ricercato e costitutivo che consente un avvicinamento paradossale al Reale (inteso lacanianamente come qualcosa di osceno ed ossessivamente ricorsivo, nel senso che nel Reale "le cose tornano sempre allo stesso posto", ma quest'evenienza si profila come "un osso ficcato in gola" {*ivi*, p. 269}): "cedendo all'Altro il mio contenuto più intimo, compresi i miei sogni e le mie ansie, si viene ad aprire uno spazio nel quale sono libero di respirare" (*ivi*, p. 160).

Questa concezione Žižekiana del credere, si riflette su una concezione della religione consimile e senz'altro significativa: la religione costituisce una sorta di "sospensione dell'etica", nella misura in cui l'etica costituisce il Grande Altro. In altre parole, la religione non è sovrapponibile al simbolico se non per la sua tradizione teologica o per un

tentativo di formalizzazione e razionalizzazione delle sue istanze essenzialmente eversive. La fede, allora, come fondamento del fenomeno religioso, non può appartenere che al registro dell'evento e della follia, ovvero si costituisce come una zona di non senso o di non-padronanza: chi crede – osserva Žižek – “non vuol cedere sul godimento”, cioè non vuole abbandonarsi al sapere. Ora, la posizione di Žižek appare anche in questo caso un po' ambigua e in apparente divergenza rispetto all'impostazione lacaniana. Il gesto folle o psicotico consiste per Lacan in una particolare aderenza al Reale o, meglio, in una “reificazione” del simbolico: nella fede, allora, Reale e simbolico verrebbero a coincidere ed è ciò che ne rappresenta la cifra patologica. Tuttavia, Žižek mantiene la separatezza dei registri, ed anzi vi vede una contrapposizione nei confronti del godimento che invece costituisce il nostro accesso al Reale, con tutti i suoi aspetti altalenanti e controversi.

Dal punto di vista echologico, l'*impasse* può essere facilmente superata nella giunzione dei due momenti – fede e sapere – e quindi nel superamento di una separatezza ormai classica nella storia della filosofia, basti pensare al noto articolo giovanile di Hegel *Glauben und Wissen*. La base argomentativa in effetti con la quale Žižek cerca di giustificare la sua posizione, si basa sul fatto che il credere è riflessivo, cioè io posso aver fede attraverso un'altra persona, mentre ciò non avverrebbe per quanto riguarda il sapere, ovvero io non posso mai conoscere attraverso un altro (*ivi*, pp. 156-157). Ora, Lacan osservava come il sapere in fondo fosse qualcosa di desoggettivato: il sapere in se stesso non si sa, cioè esso non è autoriflessivo, ma d'altronde è sempre l'Altro che sa, per costituzione. Io posso conoscere soltanto attraverso l'Altro, ed anche quando m'illudo di sapere in prima persona, posso farlo esclusivamente attraverso la mediazione simbolica e la conseguente alienazione dovuta allo slittamento del significante. Tutta l'ambiguità della faccenda emerge nel *Seminario XX*, nel quale Lacan affronta il problema del rapporto sessuale con la donna: c'è sempre un fallimento, poiché la donna in quanto tale “non esiste” o meglio innesca un

rapporto di puro godimento che sfugge ad entrambi – uomo e donna. Nel rapporto sessuale abbiamo a che fare con un paradossale incrocio di simbolico e Reale, incrocio che non significa affatto coincidenza (*l'y a de l'Un*) ma una specie di deleuziana “sintesi disgiuntiva”: quando Lacan dice che la donna è *pas-toute* non vuol dire che essa non esiste assolutamente, ma piuttosto che “c’è *non* del tutto. C’è in pieno, ma c’è qualcosa in più (...) C’è un godimento di lei, di questa *lei* che non esiste e non significa niente. C’è un godimento di lei di cui forse lei stessa non sa niente, se non che lo prova – questo, lei lo sa” (Lacan, *Seminario XX*, pp. 73-74).

2.4.2 *Godimento e fede*

Il termine fede, lat. *fides*, deriva dal greco *peith-* (da cui anche il latino arcaico in Esichio: *feithê*). Il greco *peith-* indica il “persuadere”, ma ancora più propriamente un “av-vincere”, un “vincolare”. Entrambe le accezioni tuttavia rimandano al sanscrito *bad-*, *fid-*, *bid-*, che indica proprio un *legare*. Il latino *fides* significa una funicella d’uno strumento musicale, mentre da *bid-* ci proviene l’attuale inglese *bind*, legare, vincolare, e, con medesimo significato, il tedesco *binden*.

Nella fede dunque c’è un effetto di legame cui consegue una persuasione. Anzi, la sua funzione primaria sembra proprio quella del vincolo e della strettura, datoché essa direziona lo spirito in un campo di non-padronanza, qual è quello del “mistero” in senso generale. In una prospettiva echologica, il gioco che lega tra di loro il senso e il non-senso, oppure il significato ed il significante, può essere caratterizzato dalla cifra *pistemica*, cioè da un atto di fede con tutte le conseguenze cui abbiamo accennato.

La prima di queste consiste senz’altro nella sua paradossalità immanente: il credere dimostra questa strana struttura ancipite che lo porta da un lato a dipanarsi nel simbolico, a sorreggerlo (la struttura di padronanza del significato), dall’altro ad aggraffarsi al non-senso del Reale, al suo lato osceno. Il senso come misto di senso e non-senso, non può dun-