

Al capezzale del signor Riderhood: quella libertà che fa la differenza

Emilia Marra (Università degli Studi di Trieste)
emiliamarra91@hotmail.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 11/11/2019 - Accettato: 29/05/2020

English title: *At Mr. Riderhood's Bedside: the Freedom That Makes All the Difference*

Abstract: To reread Deleuze's latest writing, "Immanence: a life..." means, on the one hand, to find oneself before a text that has become indispensable in the debate on immanence in philosophy. On the other hand, however, the reader cannot but feel a pinch of disappointment for the opacity of the examples proposed in those pages by Deleuze. Neither literary nor philosophical references succeed in shedding light on the French philosopher's latest text. The purpose of this article is to accompany the reader in a non-conceptual experience of the text, crossing that opacity in order to sustain it, and not to direct it. It is from this perspective, in fact, that it is possible to renounce the temptation to explain immanence with the Deleuzian language, in order to access its most powerful content: its being an experience of freedom.

Keywords: Immanence, A life, Deleuze, Dickens, Schwob.

1.

Che per affrontare nel dibattito contemporaneo il tema dell'immanenza sia ormai, se non d'obbligo, perlomeno di buona cortesia, passare attraverso il mistero di *Immanenza: una vita...*, è un fatto, sebbene le ragioni di tale fattualità siano tutt'altro che scontate. Partiamo da una constatazione banale: il concetto di immanenza (ammesso e non concesso che si tratti di un concetto) non è una creazione deleuziana, bensì una nozione di cui Deleuze si appropria nel modo poco ortodosso in cui, per l'appunto, egli usa appropriarsi di invenzioni altrui. Persino sull'identificazione di quell'altrui da cui egli avrebbe eventualmente mutuato quella idea potrebbe sorgere qualche perplessità: si tratta senz'altro di una

rivisitazione dello spinozismo, per quanto Spinoza non sia all'inizio di quella intuizione e non ne sia il compimento. Elementi leibniziani, kantiani, nietzschiani e bergsoniani, per dirne proprio il minimo indispensabile, non smettono infatti di intrecciarsi a una intuizione o immagine del pensiero che Deleuze ritrova, prima ancora che in Spinoza, in Scotto, nonché in alcuni tratti del Neoplatonismo e in diversi concetti dello Stoicismo. Se poi, nonostante tutti gli accorgimenti del caso, fingessimo comunque di credere per un attimo alla storia filosofica che dell'immanenza Deleuze ci propone altrove, pur senza chiamarla mai storia e non sempre chiamando l'immanenza immanenza, il testo in questione ci costringerebbe comunque a storcere il naso: a eccezione fatta per l'onnipresente Spinoza infatti, che sebbene non occupi né la casella d'inizio né la casella finale di quella intuizione, senz'altro ne abita a buon diritto il *milieu*, i riferimenti filosofici sfiorano lo *hapax*. In un filosofese i cui precedenti si trovano esclusivamente in testi giovanili, ricompaiono tra le pagine deleuziane antichi confronti con Husserl e Sartre, disquisizioni kantiane e persino autori poco frequentati (almeno, a giudicare dai testi editi) come Fichte e Maine de Biran. Campo trascendentale, insistenza sulla differenza tra trascendente e trascendentale, un uso sospettosamente frequente del termine coscienza, richiamo, infine, al piano di immanenza. Seguono un paio di esempi a dir poco vaghi, forse persino fuorvianti a tratti, e una conclusione che, invece di concludere, propone una differenza che fa da eco a quella con cui il testo si apre – senza per questo sovrapporsi, ma non per questo agevolandone la comprensione. Andando per esclusione quindi, si può dire senza timore di errore che tale prassi non si è certo consolidata in virtù della chiarezza del testo in questione.

Affermare però che l'unica ragione del suo successo nel dibattito contemporaneo sull'immanenza sia il peculiare ordine di apparizione all'interno della produzione filosofica deleuziana, di cui dovrebbe necessariamente costituire una sintesi finale o enunciare il compito per l'avvenire, significherebbe non solo sminuirne il contenuto specifico, ma anche dimostrare cecità nei confronti dei notevoli effetti di cui è quasi-causa. Quasi-causa perché, naturalmente, tali effetti non sono frutto della gemmazione spontanea di «Immanenza: una vita...», bensì ibridi, contaminazioni, furti e incontri; si spiega così il variegato panorama interpretativo che ha abbracciato l'ultimo testo di Deleuze, coinvolgendolo in serie inedite, interrogandolo e rileggendolo alla luce della contemporaneità, accogliendo in ultima istanza l'invito deleuziano alla sperimentazione continua. Quando poi l'identificazione tra l'ultimo testo di Deleuze e la sua eredità filosofica si concentra sulla seconda parte del titolo, essa estende i propri margini fino ad accogliere l'ultimo testo di Foucault e l'intervista testamentaria di Derrida, suggerendo così una identificazione tra il mistero di «una vita» e l'ultima domanda del post-strutturalismo. La posta in gioco si alza, e l'immanenza assoluta deleuziana oscilla tra corpi foucaultiani e idiomi derridiani nel tentativo di rilanciarne la sfida, la quale però rischia di annidarsi al di sopra o al di sotto di quel movimento.

Come affrontare allora «Immanenza: una vita...», sapendo tutto ciò che ormai sappiamo sull'ultimo testo di Deleuze? Il minimo che se ne possa dire, mi

Al capezzale del signor Riderhood: quella libertà che fa la differenza

sembra, è ripetere le parole che il signor Wilfer rivolge alla figlia parlando del vecchio Harmon: «se la sua intenzione era di farci una sorpresa, ci è riuscito. E certamente l'aveva, quella intenzione»¹.

2.

Ripartiamo dunque proprio dall'effetto sorpresa che «Immanenza: una vita...» provoca in chi ne affronti la lettura, soffermandoci sugli esempi che Deleuze fornisce. Si accennava prima a un inizio didattico e un po' pedante, al quale segue la domanda esplicita sul «che cos'è?» dell'immanenza. A lettere cubitali si staglia allora, a metà saggio, la misteriosa equivalenza da cui nasce il titolo: la consueta assenza del verbo essere in Deleuze si accompagna questa volta a una singolare scelta d'interpunzione², che scavalca con il suo mistero il rifugio congiuntivo, costringendoci infine a chiederci se poi di equivalenza si tratti davvero. Il paziente lettore di *Differenza e ripetizione* si sente però ancora al riparo, perché memore della lezione bergsoniana sulle domande mal poste e, seduto in un angolo con l'aria di chi la sa lunga, attende il seguito, pronto a stanare il suo «chi», personaggio concettuale intorno al quale riavvolgere il filo del discorso. Pregustando già le vette panteistiche del professor Challenger e le follie del capitano Achab, l'affezionato delle pagine deleuziane si mette un po' più comodo e avanza spedito e concentrato nella lettura, pronto ad acciuffare la sua preda-rocchetto sul piano della letteratura.

Dopo una mezza paginetta appena, un personaggio si erge in effetti dal testo: si tratta di una figura secondaria all'interno del complicatissimo *Our Mutual Friend*, ultimo romanzo completo di Dickens. La scena alla quale Deleuze si riferisce è quella dell'incidente in barca del signor Riderhood, in seguito al quale quel personaggio odioso viene trasportato esanime e di gran corsa nell'albergo della signorina Abbey, dove un gruppetto ristretto, che comprende un dottore e la figlia del moribondo, si esercita nel tentativo di riempire quello che appare ora come «il guscio, l'esterno del signor Riderhood» con quel «la scintilla di vita ch'è dentro di lui [e che] può essere separata stranamente da lui». Ed è proprio mosso da quella strana separazione che il gruppetto si impegna anima e corpo nell'impresa: «tutti hanno il più vivo interesse per quella scintilla, probabilmente perché essa è la vita, e loro sono degli esseri viventi che dovranno morire»³. Il discorso

¹ C. Dickens, *Il nostro comune amico*, ed. online writingshome, p. 45.

² Cfr. G. Agamben, «L'immanenza assoluta», in "aut aut", 276, 1996, p. 40: «Già il titolo, malgrado l'apparenza svagata e quasi sospesa, ha una struttura inconsueta, che non può essere stata attentamente mediata. I due concetti chiave non siano (sic!) uniti, infatti, in un sintagma né legati dalla particella *e* (così caratteristica della titolazione deleuziana), ma ciascuno di essi è seguito da un segno di interpunzione (prima i due punti e poi i puntini di sospensione). La scelta di questa articolazione assolutamente non sintattica (né ipotattica né paratattica, ma, per così dire, atattica) dei due termini non è certamente casuale».

³ Cfr. C. Dickens, *Il nostro comune amico*, ed. online, cit. p. 459.

stesso perde l'incedere del dialogo per dare voce all'atmosfera che permea l'intera sequenza, al pensiero che accomuna tutti ma che nessuno osa pronunciare:

Se non te ne sei andato per davvero, Riderhood, sarebbe interessante sapere dove ti nascondi per il momento. Il fragile involucro mortale che con tanta perseveranza, tanta pazienza, tanta fatica, cerchiamo di rianimare, non dà segno di vita. Se te ne sei andato per davvero, Rogue, è un momento solenne, e se torni indietro non lo è di meno. Sì, nell'attesa e nel mistero di quest'ultima domanda, che implica quella di dove tu possa essere per il momento, c'è una solennità che si aggiunge a quella della morte, e ci rende, noi che ci diamo da fare intorno a te, altrettanto paurosi di guardarti quanto di lasciarti stare [...] La scintilla può spegnersi e andarsene, o può fiammeggiare e allargarsi, ma guardate! I quattro rozzi uomini guardano e piangono. Né in questo mondo né nell'altro mondo Riderhood potrebbe mai strappare una lacrima al loro ciglio, ma un essere umano che lotta così tra i due mondi li fa piangere. Egli lotta per tornare indietro. Ora è quasi arrivato, ma poi ritorna lontano. Ora lotta con maggior forza per tornare indietro. Eppure – come tutti noi quando sveniamo – come tutti noi ogni giorno della nostra vita quando ci svegliamo – egli è istintivamente riluttante a riprendere coscienza dell'esistenza, e vorrebbe che lo lasciassero dormire, se si potesse.⁴

E anche se, man mano che Riderhood riprende i sensi, il gruppo assume un atteggiamento sempre più distaccato nei suoi confronti, al punto che sulla soddisfazione di aver salvato una vita vince un senso di ingiustizia legato all'impossibilità di capire perché quella vita se la sia cavata, laddove tante altre vite, ritenute più degne, si sarebbero invece spente, Deleuze sembra soffermarsi proprio su quella solennità, altra rispetto a quella della morte e, per l'appunto, legata alla lotta, durante la quale le armi del giudizio, il rude e il fragile, e persino le storie personali vengono meno, in favore dell'impresa collettiva⁵. Il ricorso a *Our Mutual Friend* non ci offre però altri appigli, e ci si ritrova presto, da lettori di «Immanenza: una vita...», con poco più di un pugno di mosche in mano: è chiaro che il divenire che interessa Deleuze non è il biologico passaggio dalla vita alla morte, bensì ciò che accade nell'intorno in cui tale combattimento si dà, l'emergere di quel «l'immanente che non è in niente [e che] è una vita»⁶; tuttavia, il ricorso alla lotta contro la morte come momento esemplare di quell'emergenza resta ambiguo e induce a considerazioni non per forza giustificate. Ciò che si intuisce dall'episodio di Riderhood, che Deleuze priva persino del nome, riportando l'episodio in pochissime parole («una canaglia, un cattivo soggetto disprezzato da tutti, è ridotto in fin di vita»⁷), è che, a dispetto di quanto suggerito dall'etimologia del termine immanenza, l'immanenza di cui egli scrive è tutt'altro che statica sul piano delle vite individuali. Essa si affaccia al contrario sul piano dell'esistenza in forma di evento (la lotta con

⁴ *Ivi*, p. 460.

⁵ La costruzione della scena valorizza infatti il contrasto tra il pianto degli uomini rudi e la velocità con la quale la figlia di Riderhood, inizialmente sotto shock per la notizia e richiamata all'ordine dal dottore, riesce a mantenere il sangue freddo e a prestare servizio.

⁶ G. Deleuze, «Immanenza: una vita...», tr. it. di F. Polidori, in «aut aut», 271-272, 1996, p. 5.

⁷ *Ibidem*.

Al capezzale del signor Riderhood: quella libertà che fa la differenza

la morte, lo svenimento, persino il semplice risveglio) e sembra prendere il posto dell'individualità, come suo sostrato o come sua antagonista: l'essere stato un soggetto buono o cattivo, l'essere amato o disprezzato, lo stesso sopravvivere o meno all'esperienza è assolutamente indifferente; i modi lasciano il posto alla sostanza, la quale è letteralmente al di là del bene e del male⁸. Nel momento in cui la sostanza prende il sopravvento, per quanto temporaneo, sui modi, essa immobilizza il corpo in uno stato di beatitudine o di assoluta potenza, contraltare dell'assenza di atto, in cui ogni forma di resistenza risulta penosa e faticosa. Montaigne constata qualcosa di simile quando riporta la sua caduta da cavallo, insistendo non solo sulla dolcezza provata nel sentire che le forze gli vengono meno, che i sensi stanno abbandonando il corpo, ma anche sul movimento opposto, ossia sul dolore crescente che le sue membra provano man mano che riprende coscienza, in un climax paradossale per il quale più il corpo si rinvigorisce, più in realtà soffre. Tuttavia, il mistero spinoziano della *beatitudo* non ci permette di andare oltre nell'analisi, né quando se ne riporti l'esperienza in prima persona, né quando un personaggio fittizio ne sia occasione di riflessione per gli astanti.

Non è però la prima volta in cui a un riferimento semioscuro nel testo deleuziano segue un secondo, e magari anche un terzo, quali ulteriori vie d'accesso al problema. Sebbene l'attesa da sala cinematografica sia un po' sbiadita a vantaggio di una leggera orticaria, la curiosità porta ad avanzare nella lettura, a cercare una immagine che non sia l'esempio limite della morte, che risuoni con maggiore forza esemplificativa. Si giunge così all'esempio dei neonati: «Per esempio i neonati si somigliano tutti e non possiedono affatto individualità; ma hanno singolarità, un sorriso, un gesto, una smorfia, eventi che non sono caratteri soggettivi»⁹. Verrebbe quasi voglia di schierare Schwob in risposta, lì dove sembra essere ancora più deleuziano di Deleuze:

Se questo vi stupisce, volentieri dirò che la differenza e la somiglianza sono dei semplici punti di vista. [...] Cogliete dunque con la vostra immaginazione le suggestive differenze, ma imparate a confonderle, coll'esercizio della ragione, nella continuità delle somiglianze, che forniscono le leggi esplicative. Non prestate più fede a chi vi mostrava la discontinuità e le differenze individuali, o la libertà nell'universo, e nemmeno a chi vi espone la continuità e le leggi necessarie di esso. Tenete presente che la vostra matematica, fondata sulla continuità del tempo, dello spazio e dei numeri, è sufficiente a calcolare i movimenti degli atomi, che sono vortici discontinui. Immaginate che la somiglianza sia il linguaggio intellettuale delle differenze, e che le differenze siano il linguaggio sensibile della somiglianza. Sappiate che in questo mondo tutto è segno, e segno di segni.¹⁰

⁸ A una conclusione simile sembra giungere anche Foucault, sebbene la sua attenzione sia rivolta alla dimensione temporale e non a quella spaziale (il *pendant* quindi del «dove ti nascondi?» di Dickens) quando scrive di «quella strana eterocronia che è, per l'individuo, la perdita della vita, e quella quasi-eternità in cui non smette di dissolversi e annullarsi». Cfr. M. Foucault, *Eterotopie*, in Id. *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*. 3, Milano, Feltrinelli 1998, pp. 313-314.

⁹ G. Deleuze, «Immanenza: una vita...», cit., p. 6.

¹⁰ M. Schwob, «La differenza e la somiglianza», in Id. *Il terrore e la pietà. Racconti e scritti vari*, ed. it. a cura di N. Muschitiello, Einaudi, Torino 1992, pp. 63 e 67.

E Schwob, che di vite se ne intendeva, ha preferito ai neonati le donne, gli uomini e le moltitudini di fanciulli, offrendo ai propri lettori le singolarità dei suoi personaggi, proprio quei sorrisi, quei gesti e quelle smorfie che li definiscono, e che tengono insieme l'esperienza passata e l'intenzione futura, scavalcando così per esattezza letteraria la penna di ogni possibile biografo storicista. Forse però, e sembra essere questo il punto, anche singolarità e individualità sono solo punti di vista, o, meglio ancora, linguaggio intellettuale e linguaggio sensibile sono due modi di dire l'essere, la cui separazione è, in ultima istanza, insensata sul quel piano. Lo sforzo da compiere sembra al contrario quello di tenere insieme linguaggi apparentemente inconciliabili con la naturalezza con la quale la vita stessa accoglie in sé tutte le partizioni che secoli di filosofia sono state in grado di attribuirle: vi è, evidentemente, un nietzschiano rifiuto del pensiero dell'individuo come sostanza, come cogito, come centro o come termine di paragone, del confine tra umano e inumano, tra animale e vegetale. La singolarità, lungi dall'essere sinonimo di individualità e personalismo, è ciò che è «collettivo e privato a un tempo, particolare e generale»¹¹, ed è per questo spinozianamente connettiva. Il riferimento al gesto, e al gesto dell'infante in particolare, offre allora la possibilità di pensare tali singolarità oltre il paradigma antropologico, su un piano dunque che non è quello categoriale, ma che al contrario si sottrae alla sfera dell'umano per esprimersi nella sua semplice totalità. Come sottolinea opportunamente Federico Leoni, il punto fondamentale del gesto è allora la sua connettività, la sua capacità di «tenere insieme» prima e oltre ogni decisione linguistica.¹²

L'*homo tantum* e i neonati esprimono dunque, con forza uguale e contraria, lo stesso concetto: quello che di interessante c'è in una vita si muove sul piano pre-individuale, fuori quindi dal registro delle proprietà e in uno stato intermedio tra l'attivo e il passivo, tra il necessario e l'insignificante; l'individuo che ne emerge non è altro che un effetto di superficie, logicamente successivo sebbene affettivamente coesistente al muoversi di quei corpi nel mondo. Badiou ha ragione quando afferma che per Deleuze, sulla scia di Nietzsche, l'essere è pura

¹¹ G. Deleuze, *Logica del senso*, tr. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005, p. 136.

¹² Cfr. F. Leoni, «Struttura. Antropologia dell'immanenza. Mauss, Lévi-Strauss, Deleuze», in R. Panattoni, R. Ronchi (a cura di), *Immanenza. Una mappa*, Mimesis, Milano 2019, ebook, paragrafo 261-262, pp. 267-269: «nessun gesto è mai puro, isolato, autonomo. Ogni gesto è la sillaba o la frase di un discorso più ampio, e ogni discorso risponde o domanda ad altri innumerevoli discorsi. Cioè, ogni gesto è inscritto in un tessuto più vasto e anzi sconfinato. Ogni gesto è qualcosa come un nodo: tiene insieme in un certo punto un orizzonte di gesti molto più ampio, e insieme ogni gesto non è che un semplice filo, compone quell'ampio tessuto insieme a tanti altri fili che altrove si annodano, precipitando in un certo gesto che tutti li coagula altrove, tutti li rende efficaci in altro luogo. Se così è, in nessun punto si potrà stabilire un confine, e la sfera della gestualità umana in ogni punto si alleerà o confliggerà con le innumerevoli azioni concomitanti di ogni sorta di animali, vegetali, minerali, in una parola con l'intero accadere del mondo in cui quella gestualità si situa, con l'intero universo di cui in ultima la gestualità umana è materiata. In ogni gesto, in ogni nodo, è l'intero tessuto degli eventi umani e non umani a condensarsi, intanto che ogni punto di quel tessuto si riannoda in ogni altro punto vivendo in innumerevoli animali, alberi, montagne, tanto quanto animali, alberi, montagne vivono in esso».

Al capezzale del signor Riderhood: quella libertà che fa la differenza

neutralità, ossia uguaglianza¹³, e Ronchi riprende opportunamente il passaggio di William James sull'«esperienza pura» e sulla coesistenza di unicità e molteplicità al suo interno per spiegare come Deleuze intende il reale. Resta però il problema che «soltanto bambini appena nati, o uomini quasi in coma per sonno profondo, droghe, malattie, traumi, si può dire che abbiano un'esperienza pura nel senso letterale di un *questo* che non è ancora un *che cosa* definito»¹⁴; una serie di esempi limite dunque che, per quanto suggestivi, lasciano in bocca l'amaro della delusione. Persino una nietzschiana convinta come Clarisse sente il bisogno di bisbigliare a suo marito, dopo aver riportato un lungo discorso di Ulrich sulla manciata di elementi che compongono ogni cosa, che sì, è tutto molto bello, ma che non si sa poi che cosa fare.¹⁵

E come spesso accade quando non si sa cosa fare, si prova ad andare avanti a tentoni sperando che la soluzione appaia per caso o per fortuna da un momento all'altro. Il testo ha però quasi esaurito le sue battute, e l'occhio che accelera alla ricerca di una soluzione incontra terze vie tra le alternative classiche della

¹³ Cfr. A. Badiou, « De la vie comme nom de l'Être », in Rue Descartes (a cura di), *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, PUF, p. 31 : « Nietzsche sait que le nom « Vie » nomme l'égalité intégrale de l'être. Et Deleuze affirme avec lui que l'être est l'égalité elle-même. Comment la neutralité non catégorielle pourrait-elle être inégale ? Nietzsche n'en conclut pas moins à l'aristocratie dans la pensée, à la suréminence des forts, ce qui peut sembler paradoxal. Cependant, qui ou quoi est fort ? Est fort celui qui affirme intégralement l'égalité de l'être, faible celui qui se tient inégalement dans cette égalité, celui qui mutilé et abstrait la joyeuse neutralité de la vie. Mais ainsi conçue, la force ne va nullement de soi, la force est concentration et effort, dépouillement de toutes les catégories sous lesquelles nous construisons l'abri opaque de notre actualité, de notre individualité, de notre moi. « Sobriété, sobriété ! », est-il dit dans *Mille plateaux*. Sobriété, parce que l'opulence spontanée, la dérisoire confiance en ce qu'on est, nous catégorise dans une région pauvre et assignée de l'être ».

¹⁴ Cfr. W. James, *Saggi sull'empirismo radicale*, trad. it. di L. Taddio, Mimesis, Milano 2009, pp. 51-52, citato in R. Ronchi, *Gilles Deleuze*, Feltrinelli, Padova 2015, p. 32.

¹⁵ Cfr. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, ed. it. a cura di A. Frisé, tr. it. di A. Rho, G. Benedetti, L. Castoldi, Einaudi, Torino 2014, vol. 1, pp. 70-71: «– Che cosa dice lui stesso?! – Uff, non lo so! Che oggi è tutto disperso. Dice che tutto si è incagliato, non lui soltanto. Ma non se la prende come te. Una volta mi ha fatto un lungo discorso: se si scompongono i caratteri di mille persone si trovano appena due dozzine di qualità, di sentimenti, forme di sviluppo, principi costitutivi di cui tutti son fatti. E se si scompone il nostro corpo, si trova soltanto acqua e qualche dozzina di piccoli ammassi di elementi che vi nuotano dentro. L'acqua sale dentro di noi come dentro gli alberi e forma i corpi animali come forma le nuvole. Mi sembra molto bello. Solo non si sa più che cosa dir di noi stessi. E che cosa fare -. Clarisse fece una risatina. – Allora io gli ho raccontato che tu vai a pescare per intere giornate, quando hai vacanza, e te ne stai disteso in riva all'acqua. – Be', e poi? Vorrei sapere se lui ci resisterebbe per soli dieci minuti! Ma gli uomini, – disse Walter fermamente, – l'han sempre fatto, da diecimila anni contemplano il cielo, sentono il calore della terra e non pensano a smembrarli come non si smembra la propria madre. Clarisse rise di nuovo. – Lui dice che da allora tutto si è complicato. Così come nuotiamo nell'acqua, nuotiamo anche in un mare di fuoco, in una tempesta di elettricità, in un cielo di magnetismo, in una palude di calore, e così via. Ma tutto è intangibile. Alla fine non rimangono che formule. E che cosa significhino le formule umanamente non si può bene esprimere; e questo è tutto. Io ho già dimenticato quello che avevo studiato in liceo, ma in qualche modo combina. E dice anche che se oggi qualcuno vuole, come te o San Francesco, chiamar fratelli gli uccellini, non deve fermarsi a queste piacevolezze, ma esser pronto a gettarsi nella stufa, a infilarsi nel terreno attraverso una conduttura elettrica, o a guazzare nelle fogne giù per un lavandino».

filosofia, una strada a metà tra il determinato e l'indeterminato, il trascendente e l'immanente, il virtuale e il reale, il soggetto e l'oggetto. Fine. Poco male, magari il prossimo scritto sarà meno criptico.

3.

A dire il vero però, sembra che da quel banchetto in fondo alla classe non ci si sia più alzati, da più di vent'anni a questa parte, perché mentre si aspettava di abbeverarsi ai fiumi di inchiostro a cui Deleuze aveva abituato il suo pubblico e che, come ogni buona fonte, mai si sarebbero esauriti, ecco che Deleuze il vitalista, Deleuze l'affermativo, esce di scena, non senza un discreto fastidio da parte dei suoi interpreti. Se avesse scritto dell'intenzione di far calare il sipario, e non del moribondo uscito dalla penna di Dickens come una macchia d'inchiostro (e dall'ultima penna di Dickens, come se non bastasse!) avrebbe certo ridotto di gran lunga gli inconvenienti. Ci ha lanciato addosso un impersonale ed è andato altrove, lasciandoci con «la vita nella sua erranza», come aveva già fatto Foucault e come avrebbe fatto Derrida. L'aggravante è dunque la seguente: risolvere il rebus deleuziano dell'immanenza assoluta sotto lo shock del suicidio ha immediatamente significato risolvere il mistero collettivo di un lascito testamentario sulla vita, quello che i suoi attori principali erano forse «troppo stanchi per portare a buon fine». Ma se «l'uomo libero non pensa a nulla meno che alla morte, e la sua sapienza è meditazione non della morte, ma della vita», bisogna pur riconoscere che, dopo tanto spinozismo, nel leggere questo testo, già di per sé criptico, e per di più alla luce dell'esito biografico del suo autore, il rischio di pensare la vita attraverso la morte, dunque in ultima istanza a una vita sempre un po' mortifera, c'è eccome¹⁶. Non c'è da tacere dunque sulla tentazione che porta con sé, cui non sempre è semplice resistere: il rischio è infatti quello di considerarlo come un incompiuto, di pretendere di conseguenza di esplicitarne il non detto, di dire quello che, forse per mancanza di tempo, non sarebbe stato scritto da Deleuze, da Deleuze e Foucault, e a volte persino da Deleuze, Foucault e Derrida in coro. E per far tornare i conti, «una vita» è stato spesso camuffato da concetto, con il risultato che l'immanenza stessa, nella sua proposta deleuziana, quella dunque di

¹⁶ Federico Luisetti ha sottolineato con grande efficacia questo aspetto: «Nel 1832, alla morte di Jeremy Bentham e in accordo con le sue disposizioni testamentarie, la salma di Bentham venne utilizzata per esercitazioni anatomiche, imbalsamata e, dal 1850, collocata in un armadio-vetrina nei corridoi dello University College di Londra. Denominato, su suggerimento di Bentham, "auto-icona", il cadavere-manichino di Bentham conserva al suo interno l'intera struttura ossea, sostenuta da un complesso sistema di cavi. È questo il destino a cui dobbiamo strappare il deleuzismo: l'empirismo trascendentale come immortalità feticistica, vitalità funerea e presenza banale. L'incarnazione ed esposizione dell'automa spirituale, il divenire un'allucinazione mortuaria del trascendentale, un doppio del vivente, una presenza spettrale che insiste e incrina l'attualità: una vie, una vita perturbante. La vita impersonale di un corpo singolare, senz'anima» (F. Luisetti, *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 22).

Al capezzale del signor Riderhood: quella libertà che fa la differenza

una immanenza assoluta, è stata a sua volta concettualizzata. Questo, mi sembra, il primo nucleo problematico da cui partire per rilanciare la domanda intorno all'immanenza deleuziana: l'immanenza non è un concetto deleuziano, innanzitutto perché non è un concetto.

4.

Che immanenza sia in Deleuze il nome di una idea, e non un concetto, ossia il tentativo di pensare il movimento del problema che essa ci pone, irriducibile dunque a ogni sua potenziale traduzione sul piano nominale, è una proposta teoretica che ci permette di capire, in primo luogo, per quale ragione non si è in misura di individuarne l'oggetto (con le parole di *Differenza e ripetizione*, perché il movimento locale dell'Idea è indeterminato nel suo oggetto)¹⁷ o, con le parole di «Immanenza: una vita...», perché «l'immanenza assoluta è in sé: non è in qualche cosa, “a” qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene a un soggetto»¹⁸. «Una vita», se è la proposta di un nome, è il nome di un intorno problematico più che della sua soluzione, intorno che entra in risonanza con quello aperto, a sua volta, dall'immanenza stessa¹⁹. Tra i due fuochi dell'ellisse, tra i due spasmi baconiani responsabili della deformazione delle figure, si apre l'intero campo problematico di un movimento che, infine, porta all'*immanere*, al «rimanere dentro». *Logica della sensazione* fornisce a questo proposito una ottima chiave di accesso:

Secondo la legge di Beckett o di Kafka, al di là del movimento c'è l'immobilità, al di là dello stare in piedi c'è lo stare seduti, e al di là dello stare seduti, lo stare distesi, per poi infine dissolversi. L'autentico acrobata è quello dell'immobilità entro il tondo [...] Insomma, non è il movimento che spiega i livelli di sensazione, bensì sono i livelli di sensazione a spiegare quanto resta ancora del movimento.²⁰

¹⁷ José Gil contribuisce alla questione con la seguente osservazione: «Lorsque Deleuze pense l'Idée comme problème, il problématisé cette idée même de l'Idée comme problème; il fait entrer le mouvement du problème dans l'Idée, dans le mouvement de sa propre pensée. «Problématiser» une Idée signifie établir les conditions de sa pensabilité en tant que problème, *en même temps qu'on effectue dans la pensée le mouvement même de l'établissement de ses conditions*». Cfr. J. Gil, «L'alphabet de la pensée», in Rue Descartes (a cura di), *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, cit., p. 16.

¹⁸ G. Deleuze, «Immanenza: una vita...», cit., p. 7.

¹⁹ Agamben, pur partendo da un diverso accesso, ossia quello dei segni di interpunzione che caratterizzano il titolo dell'ultimo saggio deleuziano, giunge a una conclusione simile. Cfr. anche G. Agamben, «L'immanenza assoluta», cit., p. 42: «Se si riprende la metafora adorniana – i due punti come il semaforo verde nel traffico del linguaggio – che si ritrova nei trattati sulla punteggiatura nella classificazione dei due punti tra i segni “aperti”, tra l'immanenza e una vita vi è allora una sorta di transito senza distanza né identificazione, qualcosa come un passaggio senza mutamento spaziale. In questo senso, i due punti rappresentano la dislocazione dell'immanenza in se stessa, l'apertura a un altro che resta, però, assolutamente immanente. Cioè quel movimento che Deleuze, giocando sull'emanazione neoplatonica, chiama *immanazione*».

²⁰ G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2004, p. 90.

E «al di là» significa, come Badiou non ha mai mancato di sottolineare, «au milieu», dove questo «au milieu» – e questo passaggio è stato forse esplicitato meno – significa innanzitutto nell’esperienza prima che nel concettuale. In altre parole, «au milieu» significa, secondo l’intuizione del Cratete di Schwob, «trasforma[re] la massima iscritta sul frontone del tempio di Delfi, e dire: “Vivi te stesso”»²¹. Più il piano cognitivo si avvicina a quello esperienziale, più la logica diventa una logica della sensazione e la soggettività cede il posto alle individualità. Si tratta, a ben guardare, di una insistenza sul parallelismo, ossia e non per caso, sulla tesi fondamentale dell’immanentismo: coincidenza tra eventi mentali ed eventi fisici. Ecco che «una vita» diviene il luogo di tale indistinzione, e può quindi darsi indistintamente nell’immaginario o nel quotidiano. Scrive Foucault: «la letteratura [...] si instaura in una decisione di non-verità: si dà esplicitamente come artificio, ma impegnandosi a produrre effetti di verità riconoscibili come tali»²²; Deleuze non sembra forse suggerire, dal canto suo, che una vita si nasconde nell’artificio delle vite, ma che a sua volta fornisce, attraverso di esse, altrettanti effetti di verità? Quando «una vita» si dà in un corpo, l’illusione antropogenica che quel corpo abbia vita si dirada, fino a svelare che quel corpo è, *sub specie aeternitatis*, vita. In altre parole, «una vita» sembra definirsi come il luogo e il tempo in cui il fondamento del suo manifestarsi viene meno, in cui il corpo smette di «trascende[re] la propria corporeità e la propria vita»²³, è libertà che emerge dalla costrizione, pensiero che si libera dalle catene del categoriale e del rappresentativo per spingere i propri confini oltre se stesso. Se la letteratura vi si fa materia e la materia letteratura, se il corpo diviene lettera e il virtuale non si oppone all’attuale, è perché le condizioni necessarie del dato esperito vengono meno, travolte dal movimento immobile dell’immanenza. La chiave di ogni divenire è precisamente tale parallelismo, come scrittori e artisti sanno, e proprio l’impossibilità di ritornare al fondamento decreta il più delle volte lo slittamento del singolo nell’irrazionale, nella follia.²⁴ Quando quel precatogoriale

²¹ M. Schwob, *Vite immaginarie*, Adelphi, Milano 2012, p. 43.

²² M. Foucault, *La vita degli uomini infami*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 2009, p. 66.

²³ Cfr. P. Amato, «L’animale che parla e la (im)possibilità d’immanenza», in “Consecutio temporum. Rivista critica della postmodernità”, Numero 11, Luglio 2017, pp. 12-13: «La questione è: l’uomo è l’animale che parla, è il solo animale che, in forza della facoltà di linguaggio, trascende la propria corporeità e la propria vita. A differenza della celebre zecca di Uexküll, che come qualsiasi altro animale vive in stretta simbiosi con il proprio ambiente, l’uomo è l’animale capace di staccarsi dall’ambiente naturale (addomesticandolo, in un certo senso), di frequentarne i “dintorni” – l’uomo, suggerisce Uexküll, si munisce di un “mondo”, organizza topicamente ed eticamente, per così dire, la sua vita e il suo habitat, tracciando limiti fisico territoriali e fissando regole e norme –, e porsi a un livello trascendente dal quale è “in grado di vedere l’animalità degli altri animali, e quindi [...] di prendere le distanze dalla propria stessa animalità” [F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, Laterza, Bari 2013, p. 15]».

²⁴ I testi di Deleuze e Guattari sono costellati da esempi di questo genere, il più delle volte tratti dalla letteratura. Sulle ragioni del sodalizio tra campo letterario e terreno filosofico si può dire, con Daniele Poccia, che «in termini molto generali, la letteratura ci mette nella condizione di fare l’esperienza di un’idea, incarnandone la fattura altrimenti astratta in figure determinate e sensibili, umane e non, mentre la filosofia ci conduce al cospetto di una certa *idea di esperienza* – un’esper-

Al capezzale del signor Riderhood: quella libertà che fa la differenza

si dà in tutta la sua potenza, l'ordine di un movimento irresistibile e al contempo inspiegabile costringe l'intorno ad assumere quello stesso movimento come istanza problematica: *La crociata dei bambini* è citata nell'introduzione a *Mille piani* proprio come esempio riuscito di nomadologia, ossia di messa in questione della Storia scritta dai sedentari, voce di «un apparato di Stato»²⁵, in favore di un movimento spaziale collettivo e di una pluralizzazione narrativa. In reazione, il racconto del vecchissimo papa Gregorio IX, pur cogliendo la tensione immanentistica dell'evento, riconfigura l'episodio sia spazialmente che nell'ordine della Storia, alleandosi con quel mare che ha inghiottito le barche e irrigidendo così l'accaduto in una struttura codificata:

Divino mare, non stupirti di quel che dico. Tutte le cose sono uguali dinnanzi al Signore. A cospetto dell'infinito, la ragione superba degli uomini non val più del piccolo occhio raggiato di uno dei tuoi animali. Dio assegna la stessa parte al granello di sabbia e all'imperatore. L'oro matura nella miniera in modo altrettanto impeccabile quanto il monaco che riflette nel monastero. Le diverse parti del mondo sono egualmente colpevoli, quando non seguivano le vie della bontà, che da lui procedono. Ai suoi occhi non esistono le pietre, o le piante, o gli animali, o gli uomini, ma le creazioni [...] sono colpevole, come te, di colpe che non conosco. Tu ti confessi senza requie sul lido, con le tue mille labbra gementi, e io mi confesso a te, grande mare sacro, con le mie labbra vizzate. Ci confessiamo l'un l'altro. Assolvimi, e t'assolvo. Torniamo all'ignoranza e al candore. Così sia. Che farò su questa terra? Ci sarà un monumento espiatorio, un monumento alla fede che non sa. Le epoche venture devono sapere la nostra pietà, non devono disperare. Dio condusse a sé i bambini crociati, per mezzo del santo peccato del mare; furono massacrati degli innocenti; i corpi degli innocenti avranno il loro asilo. Sette navi affondarono alla scogliera del Reclus; su quell'isola, io costruirò una chiesa dei Nuovi Innocenti, e vi istituirò dodici prebendari. E tu mi ridarai i corpi dei miei bambini, mare innocente e consacrato; li porterai ai lidi dell'isola; e i prebendari li deporranno nelle cripte del tempio; e accenderanno, sopra, lampade eterne che bruceranno oli santi, e mostreranno ai pellegrini devoti tutte quelle piccole ossa bianche distese nella notte²⁶.

Il monumento è l'esatto contrario del movimento, come la Storia lo è rispetto alla nomadologia e la biografia al racconto. Come Paolo Vignola ha messo in luce con estrema chiarezza, una filosofia del divenire può darsi solo a condizione di decostruire le premesse dicotomiche del tempo lineare, l'idea di una tempo-

rienza ancora da fare, ancora da realizzare, ancora separata dal suo puro concepimento mentale» (cfr. D. Poccia, «Metodo. Tecno-logica dell'immanenza. Descartes, Kant, Canguilhem», in *Immanenza. Una mappa*, cit., pp. 500-504).

²⁵ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani*, a cura di P. Vignola, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 65: «I nomadi hanno inventato una macchina da guerra contro l'apparato di Stato. La storia non ha mai compreso il nomadismo, il libro non ha mai compreso il fuori. Nel corso di una lunga storia, lo Stato è servito come modello del Libro e del pensiero: il logos, il filosofo-re; la trascendenza dell'idea, l'interiorità del concetto, la repubblica degli spiriti, il tribunale della ragione, i funzionari del pensiero, l'uomo legislatore e soggetto. Pretesa dello Stato di essere l'immagine interiorizzata di un ordine del mondo, e di radicare l'uomo».

²⁶ M. Schwob, «La crociata dei bambini», in Id. *Il terrore e la pietà*, cit., pp. 128-129.

ralità orientata, monodirezionale, omogenea, gli assunti quindi di una Storia in senso teleologico che non lascia scampo all'inatteso²⁷. La riterritorializzazione, questa sì, concetto propriamente deleuzian-guattariano, è precisamente la fossilizzazione delle vie di fuga, la riscrittura ordinata dello stato di cose, l'elisione degli elementi fondamentali («le voci» che guidavano i bambini scompaiono) in favore di una normalizzazione, della re-integrazione di una trascendenza: dove c'è processo, *natura naturans*, si costruisce un *kósmos*. Si potrebbe forse suggerire che in tutte le discipline in cui la vita viene trattata come materia d'indagine, come avviene nel grande calderone delle scienze umane, il movimento che le è proprio, e che la sottende in ogni momento, sparisce sotto il mantello della oggettivizzazione²⁸. Quando Cimatti propone di pensare l'immanenza come lo scarto di tale oggettivazione, l'indecidibile per definizione, egli denuncia al contempo l'arbitrarietà delle distinzioni categoriali del pensiero speculativo; di conseguenza, ed è questo il punto fondamentale, l'immanenza non può, a rigore, essere pensata.

5.

Abbandonare la bussola categoriale significa ritrovarsi in una situazione non dissimile dall'intuizione semplice proposta da Bergson in apertura a *Materia e memoria*. Il movimento di sorvolo del pensiero filosofico recupera infatti, attraverso una decostruzione, l'immediatezza del dato intuito: «la filosofia, così

²⁷ Cfr. P. Vignola, «Pensieri dell'incontro. Rischio e urgenza dell'evento tra Gilles Deleuze e Jacques Derrida», in *Kainós*, 10 (2010), in <http://www.kainos-portale.com/index.php/10-pensieri-del-presente/47-ricerche10/84-paolo-vignola>, pp. 9-10: «Ora, una filosofia del divenire ha innanzitutto il problema di liberarsi da ciò che impedisce di cogliere il movimento o il mutamento, e l'agente di tale impedimento è la Storia nel suo dispiegamento lineare del tempo, la quale determina solamente l'insieme delle condizioni a partire da cui si devia per "divenire", per creare cioè qualcosa di nuovo. È sul piano della Storia che si registrano la vita e la morte degli elementi e, nondimeno, si condannano le linee di fuga per la loro mancanza di avvenire, di progetto calcolato, per la loro pericolosità insomma. Altra cosa è pensare la vita e la morte sul piano del divenire, dove la morte del soggetto può coincidere con lo sprigionamento di potenze impersonali: la vita come piano d'immanenza composto da singolarità di ogni genere, in continua connessione».

²⁸ Felice Cimatti estende tale considerazione all'oggetto di scienza in generale. A partire dall'analisi filosofica del gatto di Schrödinger come sistema solidale inevitabilmente condizionato dall'osservatore, egli estende il potere trasformativo di quest'ultimo sul "fatto" scientifico fino ad affermare che «scienza vuol dire trasformare uno stato di cose in un "puro oggetto"». L'oggetto si colloca alla fine del processo della conoscenza, non alla sua origine. L'oggetto scientifico non è che il caso limite, puro appunto, del processo implicito in ogni atto linguistico e quindi cognitivo, che in fondo non mira ad altro che ad *istituire* la realtà di ciò di cui sta parlando. Toraldo di Francia definisce questa operazione fondamentale "oggettivazione [...] un'attività primitiva, cioè logicamente (e cronologicamente) anteriore a tutte le altre attività del pensiero". Ne segue che l'atto cognitivo crea il proprio oggetto o, altrimenti detto, che si dà oggetto solo per l'uomo. Cfr. F. Cimatti, «Animale. Etologia dell'immanenza. Heisenberg, Schrödinger, Deleuze», in R. Panattoni, R. Ronchi (a cura di), *Immanenza. Una mappa*, cit., paragrafo 166 (p. ebook 181-185).

Al capezzale del signor Riderhood: quella libertà che fa la differenza

definita, non è che il ritorno cosciente e riflesso ai dati dell'intuizione». ²⁹ Ciò che mi permette di distinguere quell'immagine particolare che chiamo il mio corpo dalle altre immagini (e andando così in direzione del principio di eguaglianza dell'essere di cui sopra) è il movimento, quello che il mio corpo riceve e quello che restituisce. L'analisi di tale movimento impone di oltrepassare l'idea per la quale la percezione non sarebbe altro che un istante matematico nel tempo che corrisponde al punto matematico nello spazio che chiamo il mio corpo, data la sua costante immersione in una continuità e dunque, in ultima istanza, in un infinito. Jankélévitch insiste su questo aspetto, esplicitandone alcune caratteristiche: dopo aver riportato la distinzione bergsoniana tra meccanismo e organismo, insistendo dapprima sul diverso rapporto che la singola componente intrattiene con la totalità dell'insieme di cui fa parte, poi sul tratto di imprevedibilità che contraddistingue il vivente («Quando la vita è da qualche parte, noi sentiamo, in modo confuso, che tutto diventa possibile» ³⁰), egli sposta l'attenzione sulla capacità che ogni singola parte dell'organismo ha di ricreare un intorno, di alterare dunque lo stato di cose, trasformandolo di conseguenza. L'analisi di tali infinite possibilità del vivente si incentra sul rapporto che l'organismo intrattiene con la temporalità, sulla «infinità immanente che caratterizza la durata continua della vita» ³¹. Si capisce allora che l'immanenza è, sin dal principio, una doppia immanenza ³²: a una immanenza di successione si affianca immediatamente (nel senso logico di senza mediazione e in quello cronologico di indistinzione tra un prima e un dopo) una immanenza di continuità. Con le parole di Jankélévitch:

Lo spirituale è infatti, da molti punti di vista, più «elastico» che malleabile, nel senso che, sebbene registri e perpetui tutti i mutamenti di cui è teatro, tende egualmente a ricostituire in ogni istante la propria totalità: si potrebbe dire che esso resta in ogni momento organicamente integro. Ma, dato che ha conservato le esperienze «avventizie» e che non reca traccia di rottura o di pluralità profonde, bisogna ammettere che le ha assimilate, digerite, *totalizzate*, e che quest'ultime, mentre venivano modificate, lo hanno a loro volta modificato. Ogni realtà spirituale possiede così per natura una certa virtù totalizzante che le permette di divorare tutti i mutamenti importati e di ricostituire, a ogni passo, la totalità del suo organismo, un organismo che è in continua trasformazione. E dato che questa totalizzazione riguarda, in ogni istante, tutti gli elementi dell'organismo spirituale, dobbiamo dire che non solo i contenuti della vita

²⁹ H. Bergson, *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Laterza, Bari 2009, p. 4.

³⁰ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, tr. it. di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1991, p. 23, traduzione modificata.

³¹ *Ibidem*.

³² Deleuze arriva alla stessa conclusione attraverso Spinoza: «Il significato dello spinozismo ci pare dunque il seguente: affermare l'immanenza come principio, liberare l'espressione da ogni tipo di subordinazione rispetto ad una causa emanativa od esemplare. *L'espressione cessa di emanare e di somigliare*. Ma un tale risultato può essere raggiunto solo in una prospettiva di univocità. Dio è causa di tutte le cose così come è causa di sé, produce così come esiste formalmente, o come intende se stesso oggettivamente» (G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. di S. Ansaldo, Quodlibet, Macerata 1999, p. 142).

sopravvivono a se stessi nel tempo, ma che essi stessi, per così dire, si *rivivono* – solo in parte in ognuno dei contenuti contemporanei, e interamente nella persona spirituale che esprimono. È questa la reciproca immanenza di cui il nostro intelletto ha orrore e che le nostre arti cercano, al contrario, di imitare.³³

Ciò che caratterizza lo spessore del vivente è dunque, da una parte, la capacità descritta di cogliere come prima la semplicità dello sperimentato rispetto a quella dello sperimentale, di sentire l'immediatezza dell'intero prima di costruire l'anteriorità dell'elementare, di esperire la semplicità cronologica prima di pensare la semplicità logica. Il vivente ripropone dunque la tensione totalizzante di ciò che vive nelle relazioni che da sempre intrattiene con gli altri movimenti, e attraverso tale incontro di forze si modifica a sua volta. Si dà qui la differenza sulla quale si chiude «Immanenza: una vita...», ossia quella «tra i virtuali che definiscono l'immanenza del campo trascendentale e le forme possibili che li attualizzano e li trasformano in qualcosa di trascendente»³⁴; se «una vita contiene solo virtuali» è perché essa resta indifferente alle forme della sua attualizzazione, dunque in ultima istanza alle vite. Eppure, «una vita», l'immanenza di coesistenza, coesiste al contempo con l'immanenza di successione, a patto di pensare tale successione non in senso neoplatonico, come una forma emanativa, bensì come un movimento i cui effetti non sono identificabili a priori e in cui essa è agente e al contempo paziente. Ancora una volta, dove il concetto fatica a farsi strada nel non rappresentativo, la letteratura offre immagini in grado di restituire quell'esperienza:

Verso il suo trentesimo anno, Petronio, avido di questa libertà molteplice, cominciò a scrivere la storia di schiavi erranti e depravati [...] Si dice che quando ebbe terminato i sedici libri della sua invenzione, fece venire Sirio, per leggerglieli, e che lo schiavo rideva e gridava fragorosamente battendo le mani. In quel momento, essi formularono il proposito di mettere in atto le avventure composte da Petronio [...] Petronio disimparò interamente l'arte di scrivere, appena visse della vita che aveva immaginato.³⁵

Uccello disegnò le sue labbra, e i suoi occhi, e i suoi capelli, e le sue mani, e fissò tutti gli atteggiamenti del suo corpo; ma non fece mai il suo ritratto, così come facevano gli altri pittori che amavano una donna. Poiché Uccello non conosceva la gloria di limitarsi all'individuo; non restava in un sol luogo: voleva planare, nel suo volo, al di sopra di tutti i luoghi. E le forme degli atteggiamenti di Selvaggia furono gettate nel crogiolo delle forme, insieme con tutti i movimenti delle bestie, e con le linee delle piante e delle pietre, e con i raggi della luce, e con le ondulazioni dei vapori terrestri e delle onde del mare. E senza ricordarsi di Selvaggia, Uccello sembrava rimanere eternamente chino sul crogiolo delle forme.³⁶

³³ V. Jankèlévitch, *Henri Bergson*, cit., pp. 17-18, traduzione modificata.

³⁴ G. Deleuze, «Immanenza: una vita...», cit., p. 7.

³⁵ M. Schwob, *Vite immaginarie*, cit., p. 75.

³⁶ *Ivi*, p. 106.

Al capezzale del signor Riderhood: quella libertà che fa la differenza

L'elemento fondamentale contenuto in tali racconti non è il loro carattere esemplare o didattico, non c'è niente di storico né di scientifico da riconoscere o da apprendere; il loro punto sta nell'esperienza che ne facciamo da lettori, ossia quella di seguire e inseguire una narrazione che ci lascia indietro spingendoci al contempo in avanti. In entrambi i casi il lettore supera, accorgendosene appena dopo, l'insuperabile della contraddizione logica, senza chiedersi come sia possibile comprendere il salto dall'ordinario allo straordinario, ma sentendo al contempo in modo confuso, che, quando c'è di mezzo la vita, tutto diventa possibile. Tale possibile è, in fin dei conti, il nome deleuziano della libertà: rendersi indipendenti dalla finitezza, accedere a «una vita» al di là delle vite, significa, in ultima istanza, dismettere tutte le costrizioni necessitanti.

Se «Immanenza: una vita...» non inizia e non finisce in senso tradizionale è forse proprio perché c'è in questo testo una sospensione dell'attuale in favore del virtuale: al di là di tutte le forme che nel pensiero filosofico l'immanenza ha assunto (ad esempio *mens insita in omnibus, causa sui*, infinito attuale, panpsichismo, eterogenesi differenziale, immanenza assoluta) e al di là di tutti i corpi in cui l'immanenza si è affacciata (corpi moribondi, in estasi, drogati, corpi reali o immaginari), essa è, d'istinto e alla fine di ogni analisi, uno dei nomi della libertà, perché indipendenza dalle costrizioni della finitezza, assoluta potenza. Accedere al piano di consistenza, alla coesistenza, varcare le soglie dell'impossibile, accogliere il movimento proprio dell'immanenza significa dunque, in ultima istanza, spogliarsi della propria finitezza per accedere all'infinito spaziale e temporale, dunque a quella libertà su cui si chiude *Materia e memoria* e alla beatitudine su cui si conclude l'*Etica*.