

Gilberto Pierazzuoli, a cura di

Félix Guattari 1992 2022



Gilberto Pierazzuoli, a cura di

Félix Guattari 1992 2022

Con testi di:

Félix Guattari, Ubaldo Fadini, Claudio Kulesko, Roberto Ciccarelli, Marco
Checchi e Gilberto Pierazzuoli

Edizioni perUnaltracittà

Gilberto Pierazzuoli, a cura di, *Félix Guattari 1992 - 2022*

Edizioni perUnaltracitta

via degli Artisti, 8/a - 50132 Firenze

www.perunaltracitta.org

ISBN

Licenza Creative Commons:

Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo

CC BY-NC-SA 3.0

Dicembre 2022

Speciale Guattari 1992 – 2022

Indice

Introduzione	5
Per una rifondazione delle pratiche sociali di Félix Guattari (trad. di Gilberto Pierazuoli)	7
Che cos'è l'ecosofia? Interviste a Félix Guattari (trad. di Ubaldo Fadini)	20
Ecosofia critica: a partire da Félix Guattari – di Ubaldo Fadini	33
Re/wilding – di Claudio Kulesko	46
Félix Guattari: la rivoluzione in tempi non rivoluzionari di Roberto Ciccarelli	54
Estratti	
• Sulla produzione della soggettività da Caosmosi di Félix Guattari	62
• Introduzione all'edizione italiana da Le tre ecologie di Félix Guattari	70
• Concatenamenti di enunciazione, trasformazione e campi pragmatici da L'inconscio macchinico di Félix Guattari	73
Come regolare i paraocchi: la trasversalità oltre Guattari di Marco Cecchi	80
Caosmosi di Félix Guattari, una recensione atipica di Gilberto Pierazzuoli	101
Félix Guattari a Vincennes 1975-1976 un videoclip di Gilberto Pierazzuoli	124
Note	128

Introduzione

Nel trentennale dalla morte di Félix Guattari abbiamo deciso di dedicargli uno speciale che ne dimostri la fecondità della ricerca e della visione, sia dal punto di vista della ricerca filosofica sia dal punto di vista politico. È infatti difficile distinguere all'interno della sua vita la militanza dalla sua opera teorica. I suoi incontri proficui con Gilles Deleuze, ma anche con gli esuli in Francia della stagione delle lotte italiani da Antonio Negri con il quale ha scritto: *“Le verità nomadi. Per nuovi spazi di libertà”*, trad. Gioacchino Lavanco, Pellicani, Roma 1989, a Franco Bifo Berardi. Ma anche con le lotte dei popoli cileni e brasiliani. Fondamentale il testo scritto con Suely Rolnik *“Micropolitiques”* non ancora tradotto nella nostra lingua di cui ci parla Roberto Ciccarelli nel suo intervento.

Abbiamo così messo insieme: la traduzione di Gilberto Pierazzuoli inedita in italiano del suo ultimo saggio. Quella di due sue interviste realizzate da Emmanuel Videcoq e Jean-Yves Spanel, una per la rivista Terminal e la seconda su Chimères entrambe tradotte da Ubaldo Fadini che gentilmente ce le ha fornite e che erano state pubblicate nel numero (esaurito) 36, 2010 di Millepiani. Sempre di Fadini pubblichiamo un testo fondamentale per comprendere che cosa è l'ecosofia per Guattari e che era stato pubblicato nel volume sempre di Fadini *“Divenire Corpo”* per *ombre corte*, anch'esso esaurito. Abbiamo poi il contributo originale di Claudio Kulesko uno dei filosofi e scrittori più interessanti della nuova generazione che fa lavorare il testo di Guattari in un confronto con Nick Land a partire da Hermann Hesse. Di Roberto Ciccarelli abbiamo un suo articolo che ci ha gentilmente concesso di pubblicare *“Félix Guattari: la rivoluzione in tempi non rivoluzionari”* al quale abbiamo accennato sopra e che ci sembra essere la lettura più proficua dal punto di vista politico del *“fenomeno”* Guattari.

Con il gentile permesso delle case editrici abbiamo poi una serie di brani. Da *“Caosmosi”* (Mimesis) *“Sulla produzione della soggettività”*. L'introduzione all'edizione italiana di *“Le tre ecologie”* (Sonda). Segue *“Concatenamenti di enunciazione, trasformazione e campi pragmatici”* tratto da *“L'inconscio macchinico”* (Orthotes). E per finire la trascrizione rivista e adattata dell'intervento di Marco Checchi *“Come regolare i paraocchi: la trasversalità oltre Guatta-*

ri”durante un *retreat* dedicato a Guattari tenuto a Testalepre nel 2017 e pubblicato in un libretto autoprodotta a cura di Andrea Ghelfi, l’organizzatore dell’evento e forse lo studioso di riferimento per quanto riguarda l’ecologia politica. Avremmo voluto inserire un brano tratto da “UIQ” la sceneggiatura per un film di fantascienza scritta da Guattari e ora tradotta in italiano e pubblicata da Luiss University Press alla quale abbiamo chiesto il permesso ma che non ci ha ancora risposto malgrado le nostre sollecitazioni.

Segue una recensione atipica di Caosmosi che è un gioco di chiose con il testo di Guattari, scritta da Gilberto Pierazzuoli che ha curato lo speciale. E, per finire, uno spezzone video di una lezione di Guattari a Vincennes con il testo “sbobinato” letto da Barbara Zattoni e montato da Gilberto Pierazzuoli. Un gioco di montaggio che ci piace pensare sarebbe piaciuto a Félix.

Laboratorio Politico perUnatraccità

Per una rifondazione delle pratiche sociali¹

FÉLIX GUATTARI²

Poche settimane prima della sua morte improvvisa, avvenuta il 29 agosto 1992, Félix Guattari ci aveva inviato questo testo. Con il peso conferitole dalla tragica morte del suo autore, questa riflessione ambiziosa e totalizzante assume il carattere di un testamento filosofico. L'autore descrive il grande malessere della nostra civiltà e offre nuovi modi per ristrutturare le pratiche sociali. Con un respiro non privo di poesia, immagina un "nuovo rinascimento" un "grande risveglio" che strapperebbe le nostre società dalla loro attuale passività.



Le routine della vita quotidiana, la banalità del mondo rappresentato dai media, ci avvolgono in un'atmosfera rassicurante dove nulla conta più davvero. Veliamo i nostri occhi; ci vietiamo di pensare al volo vorticoso del nostro tempo, che proietta all'indietro, molto lontano, molto velocemente, il nostro passato più familiare, che cancella modi di essere e di vivere ancora freschi nella nostra memoria e che intonaca il nostro futuro su un orizzonte opaco, carico

di nuvole e miasmi. Siamo tanto più ansiosi di assicurarci che nulla è assicurato. I due “Grandi” di ieri, a lungo contrapposti l'uno all'altro, vengono destabilizzati dal crollo di uno di loro. I Paesi dell'ex Unione Sovietica e quelli dell'Europa dell'Est sono impantanati in tragedie senza esito apparente. Gli Stati Uniti, da parte loro, non sono immuni da violenti sconvolgimenti di civiltà, come abbiamo visto a Los Angeles. I paesi del Terzo Mondo non stanno uscendo dalla stasi; L'Africa, in particolare, sta sprofondando in un'atroce impasse. I disastri ecologici, la carestia, la disoccupazione, l'ascesa del razzismo e della xenofobia infestano, come tante minacce, la fine di questo millennio. D'altra parte, la scienza e la tecnologia si evolvono a una velocità estrema, consegnando virtualmente all'uomo tutte le chiavi necessarie per risolvere i suoi problemi materiali. Ma l'umanità non riesce a coglierlo; rimane stordita, impotente di fronte alle sfide che deve affrontare. Assiste passivamente allo sviluppo dell'inquinamento dell'acqua e dell'aria, alla distruzione delle foreste, alla perturbazione dei climi, alla scomparsa di una moltitudine di specie viventi, all'impoverimento del capitale genetico della biosfera, al degrado dei paesaggi naturali, al soffocamento delle sue città e al progressivo abbandono dei valori culturali e dei riferimenti morali relativi alla solidarietà umana e alla fraternità... L'umanità sembra perdere la testa, o meglio, la sua testa non funziona più con il suo corpo. Come potrebbe trovare una bussola per orientarsi all'interno di una modernità la cui complessità la condiziona da tutte le parti?

Pensare alla complessità, rinunciando, in particolare, all'approccio riduttivo dello scientismo quando si tratta di mettere in discussione i suoi pregiudizi e i suoi interessi a breve termine: essendo la prospettiva quella di entrare in un'era che ho definito post-mediale, perché tutti i grandi sconvolgimenti contemporanei, positivi o negativi che siano, sono oggi giudicati con il metro delle informazioni filtrate dall'industria dei media, che conserva solo l'aspetto dei piccoli eventi delle cose e che non problematizza mai le questioni in gioco nella loro vera ampiezza.

È vero che è difficile far uscire le persone da sé stesse, liberarsi dalle preoccupazioni immediate e riflettere sul presente e sul futuro del mondo. Mancano gli incentivi collettivi per farlo. Tuttavia, la maggior parte delle vecchie istanze di comunicazione, riflessione e consultazione si sono dissolte a favore di un individualismo e di una solitudine spesso sinonimo di ansia e nevrosi. È in questo senso che sostengo - sotto l'egida di un inedito tipo di articolazione tra ecologia ambientale, ecologia sociale ed ecologia mentale - l'invenzione di

nuovi assetti collettivi di enunciazione, riguardanti la coppia, la famiglia, la scuola, il quartiere, ecc.

Il funzionamento degli attuali mass media, in particolare della televisione, va contro tale prospettiva. Lo spettatore rimane passivo davanti al suo schermo, prigioniero di una relazione quasi ipnotica, tagliato fuori dall'altro, sollevato dalle responsabilità.

Tuttavia, questa situazione non è fatta per durare all'infinito. L'evoluzione delle tecnologie introdurrà nuove possibilità di interazione tra il mezzo e il suo utilizzatore, e tra gli utenti stessi. La giunzione tra lo schermo audiovisivo, lo schermo telematico e lo schermo del computer potrebbe portare a una vera e propria riattivazione della sensibilità e dell'intelligenza collettive. L'attuale equazione (media = passività) forse scomparirà molto più velocemente di quanto immaginiamo. Ovviamente, non possiamo aspettarci miracoli da queste tecnologie: tutto dipenderà, alla fine, dalla capacità dei gruppi umani di impadronirsene e di conferire loro finalità adeguate.

La costituzione di grandi mercati economici e di aree politiche omogenee, come tende a diventare l'Europa occidentale, influirà anche sulla nostra visione del mondo. Ma queste vanno in direzioni opposte, cosicché il loro esito dipenderà dall'evoluzione dei rapporti di forza tra i gruppi sociali, i cui contorni, peraltro, devono essere riconosciuti come ancora vaghi. Gli antagonismi industriali ed economici tra Stati Uniti, Giappone ed Europa sempre più accentuati, la riduzione dei costi di produzione, lo sviluppo della produttività, la conquista di "quote di mercato", diventeranno temi sempre più centrali, aumentando la disoccupazione strutturale e portando a una "dualizzazione" sociale sempre più marcata all'interno delle cittadelle capitaliste. Per non parlare della loro frattura con il Terzo Mondo, che prenderà una piega sempre più conflittuale e drammatica a causa dell'inflazione demografica.

D'altra parte, il rafforzamento di questi grandi poli di potere contribuirà indubbiamente all'instaurazione di una regolamentazione - se non di un "ordine planetario" - di natura geopolitica ed ecologica. Favorendo una significativa concentrazione di risorse su obiettivi di ricerca o su programmi ecologici e umanitari, l'esistenza di questi centri potrebbe giocare un ruolo decisivo per il futuro dell'umanità. Ma sarebbe sia immorale che irrealistico accettare che l'attuale dualità, quasi manichea, tra ricchi e poveri, forti e deboli, si accentui all'infinito. Purtroppo è in questa prospettiva che i firmatari del cosiddetto appello di Heidelberg, presentato alla conferenza di Rio, hanno aderito, loro malgrado, suggerendo che le scelte fondamentali dell'umanità nel campo

dell'ecologia siano lasciate all'iniziativa dell'élite scientifiche (vedi, su *Le Monde diplomatique*, l'editoriale di Ignacio Ramonet, luglio 1992, e l'articolo di Jean-Marc Lévy- Leblond, agosto 1992). Ciò deriva da una miopia scientifica piuttosto incredibile. Come non vedere, infatti, che una parte essenziale delle questioni ecologiche del pianeta deriva da questa rottura della soggettività collettiva tra ricchi e poveri? Gli scienziati devono trovare il loro posto in una nuova democrazia internazionale, che essi stessi devono contribuire a promuovere. E non è per mantenere il mito della loro onnipotenza che li farà avanzare su questa via!

Come riconnettere il corpo con la testa, come articolare la scienza e la tecnologia con i valori umani? Come concordare progetti comuni rispettando l'unicità della posizione di ciascuno? Come innescare, nell'attuale clima di passività, un grande risveglio, una nuova rinascita? La paura della catastrofe sarà una forza trainante sufficiente in questo settore? Gli incidenti ecologici, come Chernobyl, hanno certamente portato a un risveglio dell'opinione pubblica. Ma non si tratta solo di agitare minacce, occorre passare alle realizzazioni pratiche. Va anche ricordato che il pericolo può esercitare un vero e proprio potere di fascino. Il presentimento della catastrofe può innescare un inconscio desiderio di catastrofe, un'aspirazione al nulla, una spinta all'abolizione. È così che le masse tedesche, al tempo del nazismo, vivevano sotto l'impero di una fantasia di fine del mondo associata a una mitica redenzione dell'umanità. Occorre soprattutto porre l'accento sulla ricomposizione della consultazione collettiva in grado di portare a pratiche innovative. Senza un cambiamento di mentalità, senza entrare in un'era post-mediale, non ci sarà presa duratura sull'ambiente. Ma, senza modificazione dell'ambiente materiale e sociale, non ci sarà alcun cambiamento di mentalità. Ci troviamo qui in presenza di un circolo vizioso che mi porta a postulare la necessità di fondare una "ecosofia" articolando l'ecologia ambientale con l'ecologia sociale e l'ecologia mentale.

Chi gestisce il caos capitalista?

Con questa prospettiva ecosofica, non si tratta di ricostituire un'ideologia egemonica come lo sono state le grandi religioni o il marxismo. È assurdo, ad esempio, che il Fondo Monetario Internazionale (FMI) e la Banca Mondiale sostengano la generalizzazione di un unico modello di crescita nel Terzo Mondo. L'Africa, l'America Latina e l'Asia dovrebbero poter intraprendere specifici percorsi di sviluppo sociale e culturale.

Il mercato mondiale non deve guidare la produzione di ogni gruppo umano in nome di un concetto universale di crescita. La crescita capitalistica rimane

puramente quantitativa, mentre uno sviluppo complesso riguarda essenzialmente il qualitativo. Non è né la preminenza dello Stato (nello stile del socialismo burocratico) né quella del mercato mondiale (sotto l'egida delle ideologie neoliberiste) che devono governare il futuro delle attività umane e le loro finalità essenziali. Sarebbe quindi necessario istituire una consultazione planetaria e promuovere una nuova etica della differenza, sostituendo i poteri dell'attuale capitalismo con una politica dei desideri delle persone. Ma una tale prospettiva non rischia di portare al caos? A questo risponderei che la trascendenza del potere porta comunque al caos, come dimostra la crisi attuale. Ma il caos democratico, tutto sommato, è meglio del caos che deriva dall'autoritarismo!



L'individuo e il gruppo non possono evitare un certo sprofondamento esistenziale nel caos. Questo è già quello che facciamo ogni notte abbandonandoci all'universo dei sogni. L'intera domanda è cosa portiamo via da questa immersione: un senso di disastro o la rivelazione di nuove linee di possibilità? Chi gestisce oggi il caos capitalista? Borse, multinazionali e (sempre meno) poteri statali! In definitiva, per la maggior parte, organismi senza cervello. L'esistenza di un mercato mondiale è certamente essenziale per la strutturazione delle relazioni economiche internazionali. Ma non possiamo aspettarci che questo mercato regoli miracolosamente gli scambi umani sul pianeta. Il mercato immobiliare contribuisce al disordine delle nostre megalopoli. Il mercato dell'arte perverte la creazione estetica. È quindi essenziale che accanto al mercato capitalista appaiano i mercati territorializzati, appoggiandosi a

formazioni sociali coerenti, affermandone le modalità di valorizzazione. Dal caos capitalista devono emergere quelli che chiamerò "attrattori di valore": valori diversi, eterogenei, dissidenti.

Nelle nostre società prolifera un microfascismo

I marxisti facevano derivare il movimento della storia da una necessaria progressione dialettica della lotta di classe. Gli economisti liberali si fidano ciecamente del libero gioco del mercato per risolvere tensioni, disparità e per dare vita al meglio di entrambi i mondi. Ma i fatti confermano, se necessario, che il progresso non è meccanicamente o dialetticamente legato alle lotte di classe, allo sviluppo della scienza e della tecnologia, alla crescita economica, al libero gioco del mercato... Crescita non è sinonimo di progresso, come la rinascita della barbarie degli scontri sociali e urbani, dei conflitti interetnici, delle tensioni economiche globali rivela crudelmente.

Il progresso sociale e morale è inseparabile dalle pratiche collettive e individuali che lo promuovono. Il nazismo e il fascismo non furono malattie transitorie, "incidenti storici" ormai superati. Costituiscono potenzialità sempre presenti; continuano ad abitare i nostri universi di virtualità; lo stalinismo del Gulag, il dispotismo maoista, può rinascere, domani, in nuovi contesti. In varie forme, il microfascismo prolifera nei pori delle nostre società, manifestandosi attraverso il razzismo, la xenofobia, l'ascesa dei fondamentalismi religiosi, il militarismo e l'oppressione delle donne. La storia non garantisce alcun superamento irreversibile di "soglie progressiste". Solo le pratiche umane, il volontarismo collettivo possono proteggerci dal ricadere nelle peggiori barbarie. A questo proposito, sarebbe del tutto illusorio fare affidamento sugli imperativi formali della difesa dei "diritti umani" o dei "diritti dei popoli". I diritti non sono garantiti dall'autorità divina; poggiano sulla vitalità delle istituzioni e delle formazioni di potere che sostengono la loro esistenza.

Una condizione essenziale per raggiungere la promozione di una nuova coscienza planetaria risiederà quindi nella nostra capacità collettiva di far riemergere sistemi di valori che sfuggono alla loro riduzione morale, psicologica e sociale rispetto ai quali la valorizzazione capitalista si è concentrata esclusivamente sui proventi del profitto economico. La gioia di vivere, la solidarietà, la compassione per gli altri devono essere considerati come sentimenti in via di estinzione e che vanno protetti, rinvigoriti, riiniziati in nuove direzioni. I valori etici ed estetici non dipendono da imperativi e codici trascendenti. Richiedono una partecipazione esistenziale da un'immanenza costantemente da

riconquistare. Come forgiare, dare espansione a tali universi di valori? Non certo dispensando lezioni morali.

Il potere suggestivo della teoria dell'informazione ha contribuito a mascherare l'importanza delle dimensioni enunciative della comunicazione. Ha portato spesso a dimenticare che è solo se viene ricevuto che un messaggio assume il suo significato, e non semplicemente perché viene trasmesso. L'informazione non può essere ridotta alle sue manifestazioni oggettive; è, essenzialmente, la produzione di soggettività, la consistenza di universi incorporei. E questi ultimi aspetti non possono essere ridotti ad un'analisi in termini di probabilità e calcolati sulla base di scelte binarie. La verità dell'informazione rimanda sempre ad un evento esistenziale in chi la riceve. Il suo registro non è quello dell'esattezza dei fatti, ma quello della rilevanza di un problema, della consistenza di un universo di valori. L'attuale crisi dei media e la linea di apertura verso un'era post-media sono sintomi di una crisi molto più profonda.

Ciò che intendo sottolineare è il carattere fondamentalmente pluralistico, multicentrico, eterogeneo della soggettività contemporanea, nonostante l'omogeneizzazione cui è soggetta a causa della sua copertura massmediatica. A questo proposito, un individuo è già un "collettivo" di componenti eterogenee. Un fatto soggettivo rimanda a territori personali - il corpo, l'io - ma, al tempo stesso, a territori collettivi - la famiglia, il gruppo, l'etnia. E a questo si aggiungono tutti i procedimenti di soggettivazione che si incarnano nella parola, nella scrittura, nei computer, nelle macchine tecnologiche.

Nelle società precedenti al capitalismo, l'iniziazione alle cose della vita e ai misteri del mondo passava attraverso il canale dei rapporti familiari, dei rapporti di classe d'età, dei rapporti di clan, delle corporazioni, dei rituali, ecc. Questo tipo di scambio diretto tra individui tende a diventare raro. È attraverso molteplici mediazioni che si forgia la soggettività, mentre si distendono le relazioni individuali tra generazioni, sessi, gruppi di prossimità. Ad esempio, molto spesso, viene a mancare la funzione dei nonni come supporto di una memoria intergenerazionale per i figli. Il bambino si sviluppa in un contesto ossessionato dalla televisione, dai videogiochi, dalle comunicazioni telematiche, dai fumetti... Nasce una nuova solitudine meccanica, non certo priva di qualità, ma che merita di essere rielaborata in modo permanente affinché possa integrarsi con rinnovate forme di socialità. Più che relazioni di opposizione, si tratta di forgiare abbracci polifonici tra l'individuo e il sociale. Resta dunque da inventare tutta una musica soggettiva.

La nuova coscienza planetaria dovrà ripensare il macchinismo. È frequente che continuiamo ad opporre la macchina all'anima umana. Alcune filosofie ritengono che la tecnologia moderna abbia velato il nostro accesso ai nostri fondamenti ontologici, all'Essere primordiale. E se, al contrario, da una nuova alleanza con la macchina ci si potesse aspettare un rinnovamento dell'anima e dei valori umani?

I biologi attualmente associano la vita a un nuovo approccio al macchinismo in riferimento alla cellula, agli organi e al corpo vivente. Lo stesso i linguisti, I matematici, I sociologi, che esplorano altre forme di macchinismo. Ampliando così il concetto di macchina, ci portano a sottolinearne alcuni aspetti fino ad oggi non sufficientemente esplorati. Le macchine non sono totalmente chiuse in sé stesse. Mantengono determinate relazioni con un'esteriorità spazio-temporale, così come con universi di segni e campi di virtualità. Il rapporto tra il dentro e il fuori di un sistema macchina non è solo il fatto che essa consuma energia e produce oggetti: si incarna anche attraverso i phyla³ genetici. Una macchina emerge nel presente come la fine di una stirpe passata ed è il punto di rilancio, o il punto di rottura, da cui si svilupperà una stirpe evolutiva nel futuro. L'emergere di queste genealogie e di questi campi di alterità è complesso. È costantemente lavorato da tutte le forze creative delle scienze, delle arti, delle innovazioni sociali, che si intrecciano e costituiscono una meccanosfera che avvolge la nostra biosfera. E questo non come una camicia di forza costringitiva o un'armatura esterna, ma come un'astratta efflorescenza macchinica, che esplora il divenire umano.

La vita umana è impegnata, ad esempio, in una corsa con il retrovirus dell'AIDS. Le scienze biologiche e le tecniche mediche vinceranno la lotta contro questa malattia o, col tempo, la specie umana sarà eliminata. Allo stesso modo, l'intelligenza e la sensibilità stanno subendo un vero e proprio cambiamento a causa delle nuove macchine informatiche che si insinuano sempre più nelle sorgenti della sensibilità, del gesto e dell'intelligenza. Attualmente stiamo assistendo a un cambiamento nella soggettività che è forse anche più importante dell'invenzione della scrittura o della stampa.

L'umanità dovrà sposare ragione e sentimenti con i molteplici rami della macchina, altrimenti rischia di sprofondare nel caos. Un rinnovamento della democrazia potrebbe avere come obiettivo una gestione pluralista di tutte le sue componenti macchiniche. Giuridico e legislativo saranno così portati a stringere imprevisi legami con il mondo della tecnologia e della ricerca (è già il caso delle commissioni etiche relative ai problemi della biologia e della medi-

cina contemporanee; ma dovrebbe anche progettare rapidamente commissioni per l'etica dei media, etica urbanistica, etica educativa). Si tratta, insomma, di ridisegnare le reali entità esistenziali del nostro tempo, che non corrispondono più a quelle di qualche decennio fa. L'individuo, il sociale, il macchinico si sovrappongono; lo stesso fanno il legale, l'etico, l'estetico e il politico. È in atto una grande deriva di obiettivi: i valori della risingolarizzazione dell'esistenza, della responsabilità ecologica, della creatività macchinica, sono chiamati a imporsi come fulcro di una nuova polarità progressista al posto della vecchia dicotomia destra-sinistra.



Promuovere l'ecologia, preservare l'ambiente

Le macchine di produzione che sono alla base dell'economia mondiale si concentrano solo sulle cosiddette industrie ad alta tecnologia. Non tengono conto dei settori lasciati indietro perché non generano profitti capitalisti. La democrazia macchinica dovrà portare a un riequilibrio degli attuali sistemi di valorizzazione. Sviluppare una città pulita, vivibile, allegra e ricca di interazioni sociali; sviluppare una medicina umana ed efficace, un'educazione arricchente, sono questi obiettivi altrettanto validi quanto la produzione in serie di automobili o apparecchiature elettroniche ad alte prestazioni.

Le attuali macchine tecniche, scientifiche e sociali sono potenzialmente in grado di nutrire, vestire, trasportare ed educare tutti gli esseri umani: i mezzi

ci sono, a portata di mano, per sostenere dieci miliardi di abitanti su questo pianeta. Sono i sistemi di incentivazione per produrre beni e distribuirli adeguatamente che non sono adeguati. Lavorare per sviluppare il benessere materiale e morale, l'ecologia sociale e mentale, dovrebbe essere valorizzato tanto quanto lavorare in settori di punta o nella speculazione finanziaria.

È il lavoro stesso che ha mutato natura, per il prevalere sempre maggiore, nella sua composizione, degli aspetti immateriali del sapere, del desiderio, del gusto estetico, delle preoccupazioni ecologiche. L'attività fisica e mentale dell'uomo è sempre più adiacente ai dispositivi tecnici, informatici e di comunicazione. Di conseguenza, le vecchie concezioni fordiste o tayloriste dell'organizzazione dei siti industriali e dell'ergonomia sono superate. In futuro, sarà necessario fare sempre più spesso ricorso all'iniziativa individuale e collettiva, in tutte le fasi della produzione e della distribuzione (e anche del consumo). La costituzione di un nuovo panorama di accordi collettivi di lavoro - dovuto, in particolare, al ruolo preponderante che vi giocheranno la telematica, l'informatica e la robotica - rimetterà profondamente in discussione i vecchi assetti gerarchici, con, a corollario, una revisione delle retribuzioni standard attualmente in vigore.

Consideriamo la crisi dell'agricoltura nei paesi sviluppati. È legittimo che i mercati agricoli si aprano ai paesi del Terzo Mondo, le cui condizioni climatiche e di redditività sono spesso molto più favorevoli alla produzione rispetto a quelle dei paesi più a nord. Questo significa che i contadini europei, americani e giapponesi dovranno lasciare le campagne e migrare verso le città? Al contrario, si tratta di ridefinire l'agricoltura e l'allevamento di questi paesi, in modo da valorizzarne adeguatamente gli aspetti ecologici e preservare l'ambiente. Foreste, montagne, fiumi, spiagge, costituiscono un capitale non capitalista, un "investimento" qualitativo, che dovrebbe essere reso redditizio, costantemente rivalutato, il che implica, in particolare, ripensare in modo audace lo status di agricoltore, allevatore e pescatore.

Lo stesso vale per il lavoro domestico: diventerà necessario per le donne e gli uomini che si occupano dell'educazione dei figli - compito che diventa sempre più complesso – che siano adeguatamente remunerati. In generale, molte attività "private" sono così chiamate a trovare il loro posto in un nuovo sistema di valutazione economica che tenga conto della diversità, dell'eterogeneità delle attività umane socialmente, o esteticamente, o eticamente utili.

Tempo libero per cosa?

Per consentire un'espansione del lavoro salariato alla moltitudine di attività sociali che meritano di essere valorizzate, gli economisti dovranno forse immaginare un rinnovamento dei sistemi monetari e degli attuali sistemi salariali. La coesistenza, ad esempio, di monete forti, in balia della competizione economica globale, con monete protette, non convertibili, territorializzate in un dato spazio sociale, permetterebbe di alleviare la miseria più vistosa, distribuendo merci che rientrano solo nel mercato interno e proliferando tutto un campo di attività sociali che perderebbero, allo stesso tempo, il loro carattere di apparente marginalità.

Una tale revisione della divisione e valutazione del lavoro non implica necessariamente che la sua durata settimanale debba essere ridotta indefinitamente, che l'età pensionabile debba essere anticipata. Certo, le macchine tenderanno a liberare sempre più "tempo libero". Ma gratis per cosa? Per dedicarsi a hobby prefabbricati? Restare con il naso incollato alla TV? Quanti pensionati sprofondano, dopo pochi mesi dalla loro nuova situazione, nella disperazione e nella depressione a causa dell'ozio. Paradossalmente, una ridefinizione ecosofica del lavoro potrebbe andare di pari passo con un prolungamento della durata del rapporto di lavoro. Ciò implicherebbe un'abile scomposizione tra l'orario di lavoro assegnato all'economia di mercato e l'orario di lavoro relativo all'economia dei valori sociali e mentali. Si potrebbero immaginare, ad esempio, pensioni modulate che consentano ai lavoratori, impiegati, dirigenti che lo desiderino, di non essere tagliati fuori dalle attività della propria azienda, soprattutto quelle che hanno risvolti sociali e culturali. Non è assurdo, infatti, che proprio nel momento in cui conoscono al meglio il loro settore di attività, in cui potrebbero rendere i maggiori servizi nel campo della formazione e della ricerca, vengano brutalmente respinti? La prospettiva di una tale ricomposizione sociale e culturale del lavoro porterebbe del tutto naturalmente alla promozione di una nuova trasversalità tra gli assetti produttivi e il resto della città.

Alcune esperienze sindacali si stanno già muovendo in questa direzione. In Cile, per esempio, ci sono nuove forme di pratica sindacale che sono organicamente legate al loro ambiente sociale. Gli attivisti del "sindacalismo territoriale" non si preoccupano più solo della difesa dei lavoratori sindacalizzati, ma anche delle difficoltà incontrate dai disoccupati, dalle donne e dai bambini del quartiere in cui si trova la loro azienda. Partecipano all'organizzazione di programmi educativi e culturali, si occupano di salute, igiene, ecologia e urbani-

stica. (Un tale allargamento del campo di competenza d'azione dei lavoratori è lungi dall'essere visto di buon occhio dalle autorità gerarchiche dell'apparato sindacale). In questo Paese gruppi di "ecologia della terza età" si dedicano all'organizzazione relazionale e culturale degli anziani.

Difficile, ma comunque indispensabile, voltare pagina nei confronti dei vecchi sistemi di riferimento basati su una netta contrapposizione sinistra-destra, socialismo-capitalismo, economia di mercato-pianificazione statale... Non si tratta di forgiare un polo "centrista", equidistante dagli altri due, ma di allontanarsi da questo tipo di sistema basato sull'adesione totale, su una presunta base scientifica, o su dati giuridici ed etici trascendenti. L'opinione pubblica, prima delle stesse classi politiche, è diventata allergica al discorso programmatico, ai dogmi intolleranti nei confronti della diversità dei punti di vista. Ma fintanto che il dibattito pubblico e i mezzi di consultazione non hanno acquisito forme rinnovate di espressione, è grande il rischio che si allontanino sempre più dall'esercizio della democrazia, per affidarsi o alla passività dell'astensione, o all'attivismo di fazioni reazionarie. Quello che conta, in una campagna politica, non è tanto conquistare l'adesione massiccia del pubblico a un'idea quanto vedere questa opinione pubblica strutturarsi in molteplici segmenti sociali viventi. La realtà non è più una e indivisibile. È molteplice, lavorata da linee di possibilità che la prassi umana può cogliere al volo. Accanto all'energia, all'informazione e ai nuovi materiali, la volontà di scegliere e di assumersi un rischio si stabilisce al centro di nuove avventure macchiniche, siano esse tecnologiche, sociali, teoriche o estetiche.

Le "mappe ecosofiche", che dovrebbero essere istituite, avranno questa particolarità di assumere non solo le dimensioni del presente, ma anche quelle del futuro. Si preoccuperanno di come sarà la vita umana sulla Terra tra trent'anni quanto di come sarà il trasporto urbano tra tre anni. Implicano una scelta di responsabilità per le generazioni future, quella che il filosofo Hans Jonas chiama «etica della responsabilità»⁴. È inevitabile che le scelte a lungo termine si scontrino con le scelte di interesse a breve termine. I gruppi sociali interessati da tali questioni devono essere portati a deliberare, a modificare le proprie abitudini e le proprie coordinate mentali, ad adottare nuovi universi di valori e a postulare un significato umano per le future trasformazioni tecnologiche. In una parola, arbitrare il presente in nome del futuro.

Non si tratta, tuttavia, di ricadere in visioni totalitarie e autoritarie della storia, messianismi che, in nome delle "città future" o dell'equilibrio ecologico, pretenderebbero di governare la vita di tutti. Ogni "cartografia" rappresenta

una particolare visione del mondo, che, anche se adottata da un gran numero di individui, nasconde sempre al suo interno un nocciolo di incertezza. È questo, in verità, il suo bene più prezioso. È da esso che si può costituire un autentico ascolto dell'altro. Ascoltare la disparità, la singolarità, la marginalità, persino la follia, non è solo una questione di tolleranza e fraternità. Costituisce una propedeutica essenziale, un richiamo permanente a questo ordine di incertezza, una messa a nudo dei poteri del caos che da sempre infestano le strutture dominanti, pregne di sé stesse, autosufficienti. Può invertire queste strutture o ridare loro significato, ricaricandole di potenzialità, dispiegando da esse nuove linee di fuga creative.

All'interno di ogni stato di cose va individuato un punto di fuga del senso, nonostante l'impazienza che l'altro non adotti il mio punto di vista, nonostante la riluttanza della realtà a piegarsi ai miei desideri. Questa avversità, non solo devo accettarla, ma amarla per sé stessa; Devo cercarla, dialogare con essa, scavarci dentro, approfondirla. È lei che mi farà uscire dal mio narcisismo, dalla mia cecità burocratica, che mi restituirà un senso di finitezza, che tutta l'infantilizzante soggettività massmediale sta cercando di velare. La democrazia ecosofica non si arresterà alla facilità dell'accordo consensuale: investirà nella metamodellazione dissensuale. Con essa la responsabilità lascia il sé per passare all'altro.

Senza la promozione di una tale soggettività della differenza, dell'atipico, dell'utopia, la nostra epoca potrebbe precipitare in atroci conflitti di identità, come quelli subiti dai popoli dell'ex Jugoslavia. Rimarrà vano appellarsi alla moralità e al rispetto dei diritti. La soggettività si impantana nel vuoto delle questioni del profitto e del potere. La negazione dello status dei media attuali, associata alla ricerca di nuove interattività sociali, di una creatività istituzionale e di un arricchimento dell'universo dei valori, costituirebbero già una tappa importante nel cammino verso una rifondazione delle pratiche sociali.

Félix Guattari

Che cos'è l'ecosofia?

Il testo è tratto da due interviste realizzate da Emmanuel Videcoq e Jean-Yves Sparel per la rivista Terminal (nn. 54, luglio-agosto 1991, e 56, novembre-dicembre 1991). La seconda è stata ripubblicata su Chimères, e poi ripresa nel volume Qu'est-ce que l'écosophie, (pp. 71-79) che raccoglie i testi ecosofici di Félix Guattari (a cura di Stéphane Nadaud, ed. Ligne 2013, ried. Le Collectif et associés, 2018).

La traduzione in italiano è di Ubaldo Fadini che ce l'ha gentilmente fornita, e fu stato pubblicato in "Millepiani", n.36, 2010 (ora esaurito).



Félix Guattari

Che cos'è l'ecosofia?

E. V.: Ernst Haeckel definisce l'ecologia come “la scienza delle relazioni degli organismi con il mondo esterno e le loro condizioni di esistenza”. Come definisci l’“ecosofia”?

F. G.: Il concetto di ecologia è eclettico. Esso comprende realtà assai eterogenee, cosa che del resto ci rende la sua ricchezza. Innanzitutto è una scienza, la scienza degli eco-sistemi di qualsiasi natura. Essa non ha contorni rigidamente definiti, in quanto annovera tanto gli eco-sistemi sociali, urbani, familiari quanto quelli della biosfera. Inoltre l'ecologia è diventata un fenomeno d'opinione, poiché essa contiene sensibilità molto diverse: dei conservatori, perfino dei reazionari, che auspicano un ritorno ai valori degli avi, fino a quella di coloro che aspirano ad una rifondazione di una polarità progressiva, che subentra alla vecchia polarità destra-sinistra.

Io aspiro ad un collegamento concettuale di tutte queste dimensioni. Così nasce l'idea della ecosofia, che esprime queste tre ecologie: quella dell'ambiente, quella sociale e quella mentale. Inoltre tento di introdurre, nel mio sistema di modellizzazione, il concetto di un oggetto ecosofico che vada al di là di quello di oggetto eco-sistemico. Concepisco l'oggetto ecosofico lungo l'articolazione di quattro linee: quelle del flusso, della macchina, del valore e dell'ambito esistenziale.

1. Quella del flusso è evidente: poiché proprio negli eco-sistemi c'è sempre l'articolazione di flussi. Gli uni in rapporto con gli altri; detto precisamente: di flussi eterogenei.
2. Quella della macchina; si tratta qui di una dimensione di retroazione cibernetica, dell'autopoiesi, cioè dell'autoaffermazione ontologica, senza cadere nel mito animistico o vitalistico, come ad esempio nell'ipotesi Gaia di J. Lovelock e L. Margulis; si tratta perciò di realizzare il collegamento tra le macchine dei flussi materiali degli eco-sistemi e dei flussi semiotici degli eco-sistemi. Tento cioè di ampliare il concetto dell'autopoiesi senza riservarlo, come in Varela, soltanto al sistema del vivente e ritengo che ci sia una proto-autopoiesi in tutti gli altri sistemi: in quelli etnologici, sociali e così via.
3. Questo oggetto ecosofico non è soltanto autopoietico, bensì anche portatore di valori, di segni e prospettive di valorizzazione. Ciò è importante per pensare la problematica del valore, compreso il valore economico, e per combinare il valore capitalistico, il valore di scambio, in senso marxista, con gli altri sistemi di valorizzazione, quelli che vengono prodotti dai sistemi autopoietici: sistemi sociali, gruppi, individui, sensibilità artistiche, sensibilità religiose; per combinarli tra loro senza che il valore economico sia ricoperto di piombo e tutto venga cancellato.
4. La quarta dimensione è quella della finitezza esistenziale, che definisce

più precisamente l'oggetto ecosofico: ciò che definisco anche come ambito esistenziale e che non rappresenta nessuna entità eterna, bensì si fonda sulle coordinate della determinazione estrinseca, indipendente. Nel suo sistema di valore, l'oggetto ecosofico ha un inizio e una fine; è in rapporto con una diversità macchinina, con un phylum macchinino. Di fatto quel sistema possiede egualmente una causa sistemica e un avvenire. Senza autonomia universale, esso è connesso con il processo della storicità. Questa finitezza rappresenta così anche una dimensione dell'estraniamento e della "incarnazione" e insieme un arricchimento processuale: poiché grazie ad esso c'è sempre la possibilità di un ricaricamento derivante dal caos e di una rifondazione di una complessità. Dato che c'è l'individuazione eco-sistemica come finitezza, allora sussiste la possibilità che i sistemi si concatenino tra loro e che si sviluppino un grande phylum evolutivo.

E. V.: Parli dell'oggetto ecosofico come di un "sistema di modellizzazione". Ti rivolgi agli oggetti concreti o ad un sistema di descrizione?

F. G.: Per me non c'è differenza: tutti gli oggetti sono oggetti della modellizzazione. Il concetto – nel suo carattere creativo di condensazione di componenti eterogenee e insieme di unità auto poietiche – è l'oggetto. L'oggetto ecosofico è un oggetto della meta-modellizzazione, nel senso che esso pretende di comprendere le diverse modellizzazioni, che ci sono sollecitate: di tipo marxista, animista, estetico. Così si può meglio vedere come i sistemi di valore si combinino, invece di contrapporre, in modo manicheo, l'uno con gli altri.

J.-V. S.: Quali sono le conseguenze da trarre, rispetto a questo genere di analisi, per il movimento ecologista?

F. G.: Che non c'è, a mio parere, alcuna opposizione tra le ecologie: ecologia politica, ecologia ambientale ed ecologia mentale. Ogni visione preoccupata di un problema ambientale postula lo sviluppo di universi di valore e di conseguenza un impegno etico-politico. Esso richiede la "incarnazione" di un sistema di modellizzazione per sostenere questi sistemi di valore, cioè di pratiche sociali in riferimento a luoghi e di pratiche di analisi, se si tratta della produzione di soggettività.

E. V.: Non si tratta dunque di sistemi totalizzanti?

F. G.: È vero. Nei fatti c'è il grande pericolo di porre, al posto del mito della classe lavoratrice come portatrice del futuro dei valori, quello di una difesa

dell'ambiente, di una protezione della biosfera, che può avere un carattere ugualmente totalizzante, totalitario. Sono da progettare dei processi di valorizzazione dell'affermazione di sé che rispettino la loro eterogeneità e singolarità. Io respingo i giudizi trascendenti.

Due esempi: nel grembo dei movimenti ecologisti, il movimento di sinistra rifiuta coloro che si definiscono i "Khmer verdi". Ma costoro rappresentano qualcosa di assolutamente autentico nella soggettività ecologista e nei rapporti di forza. Anche perché esistono, tra il 15% e il 20% degli elettori si dichiarano disposti a votare in rapporto con l'ecologia. Realizziamo con loro una relazione di dissenso; polemizziamo, ma rispettiamoli, altrimenti cadiamo in un conflitto ideologico senza fine, mortale. La stessa cosa con il "lepenismo": comprendiamo perché parti significative della popolazione, proprio quelle lavoratrici, scivolano in questa ideologia. Consideriamole dall'interno, senza irrigidire i valori, mentre diciamo: questo è reazionario, "fascio", estremista di destra ecc. Altrimenti si perde quella possibilità dell'articolazione pragmatica, per influenzare tali parti, di "rizomatizzare".

E. V.: Cosa intendi per assiomatizzazione pragmatica? Per i "Khmer verdi" li si esorcizza ponendoli nel campo ideologico dei Maurras, dei Pétain; li si etichetta?

F. G.: In questo modo li si rende dei folli, si vuole farli diventare dei matti. Per me non si tratta di entrare così nella polemica, ad esempio con un malato delirante. Egli può avere delle crisi psicotiche, che qualche volta sono accompagnate da deliri razzisti, di odio verso la differenza, per l'estraneo. Si deve tentare di comprendere come questo concatenamento soggettivo scaturisca da una modellizzazione completamente diversa dalla mia ed entri in rapporto con una produzione semiotica – e come con ciò sorga, in tale tipo di vicolo cieco, uno sviluppo processuale evolutivo. Abbandoniamo le politiche con sensualistiche, accettiamo la diversità dell'altro, la sua differenza; da questo movimento etico dell'accettazione dell'altro può derivare qualcosa di originale.

E. V.: Quale traduzione si deve dare dell'orientamento ecosofico nel caso di responsabilità di governo da parte dei movimenti ecologisti?

F. G. : La questione riguarda le responsabilità locali, regionali. Si tratta di progettare pratiche di intervento sociale, incluse quelle politiche, governamentali, che sono coerenti con le pratiche sociali "locali", con le pratiche di dissenso, culturali, analitiche, individuali e collettive, così come con quelle estetiche, e perciò di sviluppare una politica e dei mezzi, dispositivi, che consentano tale

carattere di dissenso. Penso che si debbano lasciare del tutto alle spalle le nostre tradizionali posizioni tra movimenti, partiti, associazioni, e trovare una nuova forma che consenta di combinarle, di stabilire una relazione polimorfa tra le diverse mete pragmatiche. Non sono avverso ad una armatura politica, comprensiva dei leader attivi nei media attivi e dei ministri – perché anche no? – quando ci sono non soltanto dei fenomeni di “controllo della base”, ma anche fenomeni di soggettivazione, così che divenga una assolutamente relativa; che gli individui delegati o coloro che si dedicano a questo servizio politico siano accettati, perché ciò è un traguardo di valore, così importante, non è poi fondamentale. Essi possono essere dei leader politici, ma non devono essere dei Fuehrer affettivi, dei Fuehrer immaginari! Ciò significa concretamente che appare altrettanto importante, di uguale valore e legittimità, nel movimento ecologista, di occuparsi di gruppi di quartiere, della vita ecc. così come di parlare in “politichese” nei rapporti di forza politici e organizzativi. C’è una intera ecologia sociale del movimento stesso che deve trovare la sua regolamentazione.

E. V.: A prescindere dal tema dell’ambiente, il movimento ecologista in Francia sembra essere un movimento d’opinione, della soggettività, piuttosto che di pratiche sociali.

F. G.: Innanzitutto il fenomeno francese è eccezionale. Negli altri Stati non c’è niente di simile, come sostegno, al movimento ecologista: si parla del 15, 20%, ma in effetti c’è una considerevole quantità di atteggiamenti favorevoli. Si potrebbe dire precisamente la stessa cosa per il movimento di Le Pen, che però fermenta in un più ampio movimento d’opinione. Questa è una situazione precaria. Gli ecologisti non si devono fare illusioni. Essa può cambiare improvvisamente come un alito di vento. In secondo luogo è certamente a condizione che ci sia un intervento d’altro tipo, di combattere, di fare politica – esprimere la considerazione immediata, quotidiana, tanto al livello dell’ambiente quanto a quello della vita sociale, rispetto a ciò che avviene nel quartiere, negli ospedali e così via – che si può operare un consolidamento di tale opinione. Altrimenti raccoglieremo ancora una volta delusioni e l’opinione si attorciglierà su non so che cosa, forse su nulla o su una passività che genererà cose molto negative.

J.-Y. S.: Che dire allora?

F. G.: Esprimere il problema! C’è un problema della ridefinizione delle pratiche sociali, della invenzione di modi di condivisione, di organizzazione, di rapporti con i media ecc. E ciò diventa politico: sapere cosa si vuol fare. Si

vuole concretamente cambiare in maniera radicale i sistemi di valorizzazione? In questo caso li si deve prendere nella loro globalità, nella loro totalità. Se si intende cambiare ciò soltanto settorialmente, di creare una piccola forza di difesa, una piccola lobby di resistenza ambientale, allora penso che si abbia già perso in partenza; perché ciò diventa molto scivoloso: l'industria non desidera nient'altro che di utilizzare il movimento ecologista, così come ha utilizzato il movimento dei lavoratori per la sua strutturazione del campo sociale. Si verrebbe molto velocemente assimilati dall'industria, dallo Stato, dalle forze dominanti. C'è bisogno di un altro livello di rivendicazione. Propongo questo concetto di ecosofia per indicare il raggio d'azione della problematica dei valori.



La passione delle macchine

J.-Y. S.: Da dove deriva il tuo interesse per le macchine?

F. G.: È una passione dell'infanzia ed è da sempre una passione animistica. In effetti la descrizione dei fenomeni biologici, sociali, economici ecc. in concetti strutturati mi appare insufficiente. Al di là dei concetti sistemici ho voluto fabbricare una entità concettuale che non corrispondesse soltanto alle relazioni auto-riproduttive della struttura del sistema, bensì tenesse anche conto delle relazioni che si sviluppano con l'esterno. Poiché la macchina è sempre in dialogo con una diversità – che si situa nel tempo. Inoltre la macchina stabilisce con la diversità anche la finitezza: essa nascerà, finirà, si romperà, morirà. Per questo motivo ampliamo il concetto di macchina al di là della macchina tecnica, fino a quella biologica, sociale, alle macchine urbane, quelle linguistiche, alle megamacchine teoretiche – e lo stesso vale per le macchine del desiderio. Questo concetto si rivolge quindi alla possibilità della macchina di rimuovere se stessa.

E. V.: Nel tuo testo sulla “eterogenesi macchinica” metti l'accento sulla seguente idea: “La macchina è sempre dipendente da elementi interni per poter

esistere come tale”. Quali relazioni ci sono tra gli elementi della “struttura”, della “riproducibilità” e della “diversità”?

F. G.: Per comprenderle, introduco il carattere processuale della macchina nella articolazione. L'essenza della macchina non discenda da una continuità infinita, essa sta nella mutazione. Perciò deve intervenire un fenomeno di rottura, di taglio, come per gli individui compresi in senso alla loro specie e come per le specie colte nei loro *phyla* evolutivi. Ci sono vita e morte delle macchine tecnologiche, teoretiche ecc. L'esistenza di un difetto tra la grande complessità e la sua risoluzione è possibile. Definisco ciò come “caosmosi”: si può essere diversamente relazionati al mondo, all'ambiente e così via, ma si può anche non essere e sparire, ci si può dissolvere nel caos. Questa mediazione tra i due elementi consente l'evoluzione, la produzione creativa. Così come si impone una ripetizione nel caos per arricchire nuovamente la complessità; così come il caos stesso viene messo virtualmente alla prova dalla complessità e poi rovesciato.

E. V.: Tu postuli anche che “la macchina precede la tecnica”. Sottolinei inoltre che per Leroi-Gourhan le macchine non esistono al di fuori degli “insiemi tecnici, ai quali appartengono”. Non c'è una contraddizione tra queste due idee?

F. G.: No, poiché la posizione di Leroi-Gourhan è soltanto un livello. Egli mette in collegamento l'utensile, la macchina, con il suo ambiente sociale, umano, corporeo, con la gestualità macchinica e le relazioni culturali che tutto ciò veicola. Questa problematica dell'autopoiesi macchinica si distingue dal modo in cui l'autopoiesi di Varela e Maturana viene concepita negli ambiti della biologia. Con la simbiosi tra le macchine, l'utensile e il campo sociale e umano, così come tra il sorgere delle macchine empiriche, diagrammatiche e concettuali, in collegamento tra loro, si realizza un decentramento dell'essenza del macchinico dalla sua parte visibile alla sua parte incorporea. Si può dunque abbandonare la logica di oggetti dati, differenti su un livello, con paradigmi estrinseci e pre-dati per comprenderli, descriverli, trasmetterli ecc., per giungere ad altri tipi di oggetti, alle macchine astratte, che hanno in se stesse i loro propri sistemi autopoietici di valore. Esse permettono di comprendere il collegamento tra i diversi piani macchinici, sociali, biologici, neurologici, ecologici e così via.

J.-Y. S.: Qual è per te, forte di questa definizione dell'essenza della macchina, la parte dell'umano e quella del non-umano nelle macchine?

F. G.: Vorrei dire piuttosto: qual è la parte del divenire-macchina nell'uomo e nel non-umano? Poiché il divenire-macchina costituisce le forme dell'umano,

ma contiene anche altri processi di divenire: animale, vegetale, musicale, matematico ecc. Presuppone qualcosa di virtuale, universi contigui e incorporei, referenza senza preferenza. Ciò deriva da paradigmi preesistenti. Porta con sé una vitalità, una proliferazione, una incarnazione parziale, esistenziale, che definisco come ambito esistenziale. L'intuizione di questo concetto di macchina mira ad evadere dalla logica dell'oggetto discorsivo, del flusso manifesto, per integrare le entità non discorsive, incorporee, contingenti, come quelle dell'esistenza.

E. V.: Come si distingue questa "essenza macchinica" dal Fondamento heideggeriano o dal Significante di Lacan?

F. G.: Queste categorie pongono e subordinano un certo tratto della discorsività ad un linguaggio fondamentale dell'essere o del significante, delle casseforti del codice. Rifiuto che tutto sia già in un "grande Altro" o in un "fondamento", in una relazione con l'essere già fortemente impressa dalle posizioni filosofiche greche. Ci sono tanto referenze del "grande Altro" quanto mutamenti degli universi di referenza. Così la musica polifonica è una creazione sui generis, senza quel fondamento che potrebbe anche essere la linea di filiazione alla quale la si può ricondurre: nascita del pensiero matematico o di quello filosofico. Non vedo, in questa assoluta creatività, alcunché di premesso, nessuna catena significativa o un primato dell'essere. C'è eterogenesi, ciò che costituisce un garante dell'attività umana.

E. V.: Puoi chiarire la formulazione: "il movimento della storia si singolarizza all'incrocio degli universi macchinici eterogenei"?

F. G.: La storia è in ogni caso un racconto: epico, con connotazioni religiose, marxiste, macchiniche e così via. Però queste hanno valore, perché così si dà consistenza alla durata. La mia affermazione non è scientificamente più forte di altre. Ma la differenza rispetto alla spiegazione delle relazioni sociali e culturali mediante l'universalità dei rapporti di produzione consiste in questo, che la spiegazione macchinica evita radicalmente ogni idea di relazione tra una sovrastruttura e una struttura fondamentale. Così si danno determinate svolte storiche sulla base di una mutazione tecnologica. Ad esempio, il venire a galla delle armi da fuoco smascherava i regni asiatici che sussistevano da millenni. Potrebbe anche essere derivata, per così dire, una mutazione a partire dai registri per la rilevazione delle macchine da guerra, dell'organizzazione del militare, dunque a partire dall'ordine della scrittura. Potrebbero anche essersi concretizzate delle trasformazioni giuridiche in un rapporto di produzione (l'unità monetaria), nella scienza, nei trasporti (scoperte marittime) e così

via. Una causalità ferrea non si afferma di conseguenza. Al contrario, si deve cercare come le diverse trasformazioni macchiniche si contaminino, si influenzino, si condizionino; come si creano gli ambiti (*foyer*) della soggettivazione parziale e si crea un plusvalore creativo, una affermazione autopoietica, come si intraprende il controllo. Ad esempio, c'è, nel periodo delle grandi Città-Stato descritto da Braudel, una entità urbano-capitalista che predomina e passa dalle grandi città italiane ad Amsterdam, Londra ecc. Questo dislocamento non è puramente economico, bensì culturale, socio-politico, religioso e così via e piuttosto tutto ciò va assieme. Ogni volta la storia è, nel suo stadio iniziale, un cristallizzazione, un singolarità.

E. V.: Il mondo tecnico e macchinico, nei cui terminali si costituisce l'attuale umanità, è, a tuo avviso, "barricato di orizzonti della costanza e della delimitazione delle velocità del caos". Ma proprio questo mondo della coazione viene duplicato da altri mondi, che lo attraversano e pretendono soltanto di partecipare e produrre nuovi ambiti di possibilità". Quali sono questi altri mondi e per che cosa gli ambiti di possibilità?

F. G.: Ne vorrei indicare un paio, tra gli altri: il mondo della filosofia, che in una certa maniera fabbrica completamente i suoi oggetti in una relazione di velocità infinita, di infinita rottura con le categorie riferibili al mondo. Esso si situa a prima vista in una creatività dei concetti, che rielabora l'infinito fino all'esaurimento. E poi c'è il registro del mondo estetico, che riproduce, ricostituisce, al contrario di una filosofia derivante dalla materia sensibile, campi di infinita scoperta. Qui c'è una via assolutamente tortuosa sul lavoro della materia.

E. V. : Quali ambiti di possibilità allora?

F. G.: Creativi. C'è un po' questa connessione possibile tra i fattori della creatività della scienza, della filosofia, dell'arte e anche dei campi economici, ecologici, che sono ancora sempre stratificati e tanto più ripiegati su se stessi quanto più si sentono minacciati da tali fattori della deterritorializzazione macchinina. Si può definire questa opposizione dualistica come irresistibile e definire il destino dell'umanità come uno strappo, un pulsare contraddittorio in direzione di territori di riferimento oppure come un compito della dromotica (come direbbe Paul Virilio).

Per me l'idea della meccano sfera presuppone che non sia impossibile che i dispositivi vengano riportati al mondo, che consentano di sperimentare questa connessione; senza esercitare la scienza, l'arte o la filosofia in rapporto con il sociale, bensì producendo sistemi di valutazione molteplici, eterogenei, che

conferiscono il gusto della singolarità, della finitezza, dell'esser-qui. Naturalmente al di fuori dei miti della redenzione, delle funzioni della rappresentanza estraniata! Si deve lasciare alle spalle questo carattere di generalità indebita, che contrassegna la sfera mediale, riconducendo conseguentemente al niente il segno del valore del progresso, e che non aggancia il desiderio al campo sociale. Là ci sarebbe un decentramento pieno, che aprirebbe una pratica che ho definito ecosofia, una disciplina che avrebbe a che fare con la politica, l'ecologia, l'arte, la scienza ecc., una disciplina però specifica, che sarebbe un tipo di saggezza non contemplativa.



Quali spazi di valorizzazione?

E. V.: Puoi sviluppare questa frase rimarchevole del tuo libro *Le tre ecologie*? “È sempre meno legittimo che le retribuzioni finanziarie e di prestigio delle attività umane socialmente riconosciute siano regolate soltanto da un mercato fondato sul profitto”. Si parla invece della universalità del mercato.

F. G.: L'ideologia neoliberale giustifica la sovranità del mercato attraverso la libertà di commercio. Essa postula l'esistenza di un mercato astratto, che super-codifica e regola l'insieme delle sfere economiche. Ciò è un abbaglio colossale. Il mercato non esiste. Al contrario esistono tutti i mercati possibili.

Esempi: il mercato delle armi tenuto dalle potenze statuali, i mercati locali, regionali, ma anche i mercati paralleli delle droghe, della mafia o anche il mercato dell'arte. Ad un livello micro-sociologico esistono i mercatini "domestici", come anche quelli delle pratiche di scambio nei paesi sottosviluppati. Ci sono le costellazioni di potere che si pongono e si danno come gli ambiti equivalenti del valore. Il gioco tra i mercati diventa un gioco tra questi mercati di potere. Alcuni vengono svalorizzati, altri sono sovrastimati. Non c'è di conseguenza nessuna categoria unitaria, trascendente, di mercato mondiale. Ci sono sistemi di valorizzazione che vengono posti come ambiti esistenziali di un certo numero di costellazioni e concatenamenti di potere. Così gli USA conducono, in rapporto con il mercato dei "petrodollari", in riferimento alla guerra del Golfo, una puntuale azione geopolitica, un atto di violenza.

E. V.: Chi può attribuire un valore non commerciale? Lo Stato? Esprimi un presupposto fortemente antropologico quando affermi che per ogni attività umana esiste un segmento di valorizzazione?

F. G.: Al di fuori dello Stato si presentano tutti i mercati del desiderio come vettori della valorizzazione. Così la musica rock è macchina desiderante, da una parte, e mercato capitalistico, dall'altra. C'è anche una stretta relazione tra desiderio e desiderabilità. Non c'è soltanto il mercato di Stato ad attribuire valori non commerciali.

In una prospettiva postmoderna, si possono accettare le formazioni odierne di potere e dire che quelle che esistono sul mercato sono necessarie e inevitabili. Si può invece anche avere una prospettiva assiologia e concepire diversamente le formazioni di potere, sia per risolverle come mercato del potere fallocratico, sia per creare un mercato di potere differente, ad esempio l'arte e con ciò i collezionisti, i musei e infine tutto quello che l'arte disarticola sul mercato mondiale.

E. V.: Non esiste piuttosto una gerarchia di sistemi produttivi e formazioni di potere?

F. G.: Sì, c'è essenzialmente una gerarchia capitalistica. Si può invece presentare una multicentricità, una disposizione rizomatica delle formazioni di potere, con cui si effettua la regolamentazione nei termini di una logica del caos attraverso attrattori che determinano zone di potere deterritorializzate come quelle delle lobbies.

E. V.: Non resti così all'interno del paradigma del mercato? Cosa potrebbero essere i nuovi spazi di valorizzazione?

F. G.: Con i dispositivi della comunicazione telematica si danno nuovi concatenamenti di sintonizzazione. Nuove entità soggettive con carattere transnazionale, transetnico, transculturale ecc. appaiono, vengono a galla. Al contrario, si conservano potenze di mercato statuali, che si estendono mondialmente e tutto quello che non viene investito viene spazzato via. Già adesso l'urgenza consiste nel situare le logiche del mercato – quelle dello Stato, quelle dei poteri – nelle loro attuali funzioni, per sfuggire al mito della legittimazione piena dell'uso del diritto capitalista, di un nuovo tipo di religione neoliberale, che oggi domina quasi dappertutto. Questo decentramento assiologico mostra infine che ci sono altre possibilità pratiche; arretramento del mercato capitalista, spazi di libertà, spazi creativi per l'invenzione e la riconferma, anche per il mercato attuale.

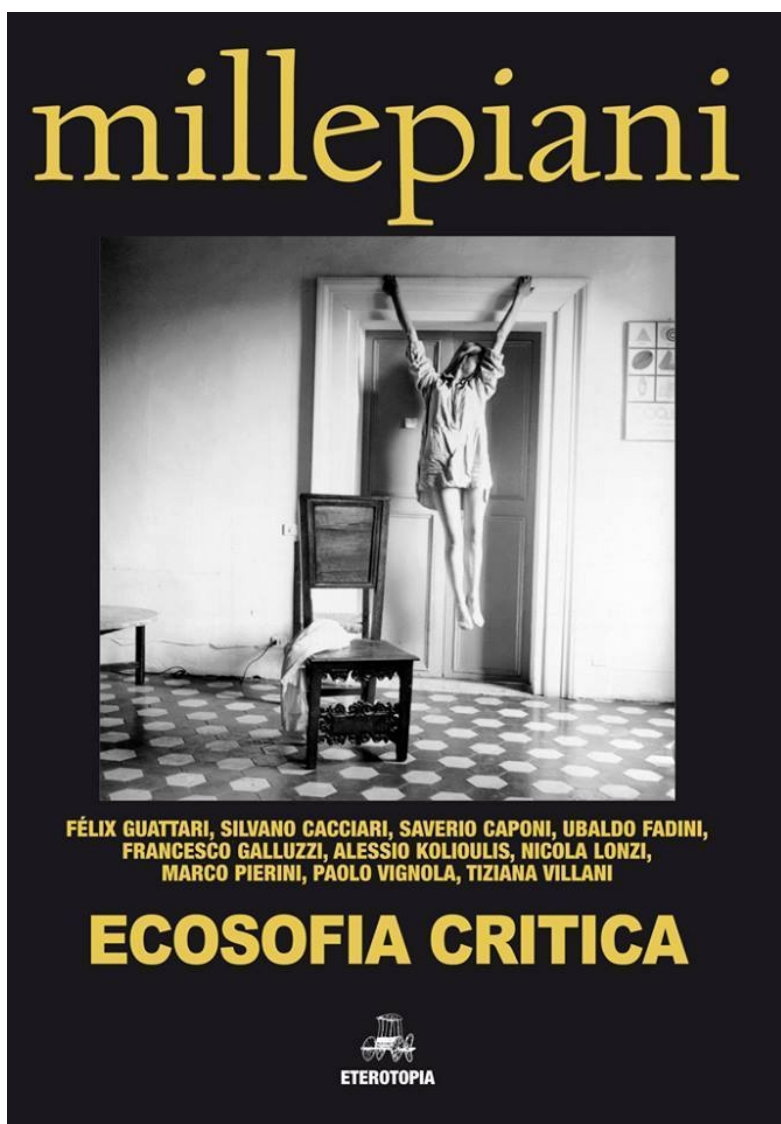
J.-Y. S.: Non sottovaluti l'aspetto del consolidamento mediante l'equivalente monetario?

F. G.: È certo che l'equivalente monetario giochi il ruolo di un oggetto di fascinazione. Esso presenta le linee di deterritorializzazione più intense. È una involuzione ossessiva della soggettività in un oggetto di desiderio, che polverizza gli altri modi di valorizzazione. È la più astratta arma universale. Le nuove forme di valorizzazione devono lasciarsi alle spalle proprio questa "omogeneità" dei valori capitalistici e si devono risingolarizzare attraverso un processo che definisco "etero genetico" e che conferisce loro lo specifico livello ontologico. Per me il valore è una polarizzazione in seno all'ambito del desiderio, un ambito di potere, un ambito esistenziale, che può assumere una dimensione completamente deterritorializzata. Questa è una dimensione assiologia, che s'inscrive bene tanto nell'ambito economico quanto nell'ambito della percezione o in quello delle relazioni con l'altro, del modo di situarsi.

E. V.: Come?

F. G.: Ci sono già delle conquiste, dei livelli molecolari certi. Porto un solo esempio: il movimento di emancipazione delle donne (nonostante i rischi, i riflussi). Concretamente evoco un nuovo modo di porre ambiti di vita, di affermare resistenze civili, di sostenere minoranze, anche quando possono implodere in altre forme di superamento/conservazione. Si tratta quindi nuovamente di introdurle nelle relazioni tra le forze, tra i poteri esistenti, invece di irrigidirle nella pura utopia, come negli anni '60; è di conseguenza necessario mediarle con quelle forze che sono inserite nel Parlamento o nel sindacato.

Altrimenti queste pratiche molecolari, queste battaglie del desiderio, ricadrebbero inevitabilmente nel tempo libero, nella marginalizzazione, nel ridicolo.



All'opposto di una logica della divisione in bianco e nero, che implica un'assoluta coerenza assiomatica, che non vi sia nessun punto di differenza, automaticamente progressivo.

Mediare al meglio tra loro l'ecologia sociale e l'ecologia mentale; a tutte le specifiche pratiche sociali, a queste rivoluzioni molecolari, dare una prospettiva storica; questo è ciò che resta da fare per formare nuovi spazi di valorizzazione.

Queste osservazioni sono state raccolte nel dicembre del 1991

(tr. di Ubaldo Fadini)

Ecosofia critica: a partire da Félix Guattari

In una conversazione dei primi anni '90, Félix Guattari ritorna sulla sua idea di "ecologia", a partire dalla definizione di Ernst Haeckel, che la individua come la "scienza delle relazioni degli organismi con il mondo esterno e le loro condizioni di esistenza". In primo luogo, si sottolinea il carattere eclettico del concetto di ecologia, il che ne costituisce anche la ricchezza, visto che esso comprende realtà differenti. Si può dire che l'ecologia sia una scienza che ha per oggetto gli eco-sistemi di qualsiasi tipo (eco-sistemi sociali e della biosfera), per arrivare infine a considerarla come un fenomeno di "opinione", in grado di comprendere sensibilità culturali e politiche assai diverse. In breve, si può parlare di "tre ecologie", quella dell'ambiente, quella sociale e quella mentale, che Guattari cerca di collegare concettualmente tra loro con la sua idea di ecosofia. Quest'ultima presenta – ed è questo l'elemento di novità rispetto all'ecologia tradizionalmente intesa – un oggetto ecosofico che non coincide con quello eco-sistemico, presentandosi in effetti mediante l'articolazione di linee che sono "quelle del flusso, della macchina, del valore e dell'ambito esistenziale". La prima linea, quella del flusso, è la meno difficile da comprendere proprio perché non c'è eco-sistema senza l'articolazione di flussi, in rapporto tra di loro sulla base di una sostanziale eterogeneità. La linea della macchina è quella che indica la capacità di auto-organizzazione ("autopoietica") degli eco-sistemi, in un senso che va riferito anche alla dimensione di retroazione cibernetica. Quello che Guattari intende svolgere è una attenzione precisa alle dinamiche di autoaffermazione ontologica, anche per connettere le macchine dei flussi materiali degli eco-sistemi e quelle dei flussi semiotici: non c'è soltanto un trattamento del concetto di autopoiesi in riferimento al sistema del vivente, come in Francisco J. Varela, ma la convinzione forte "che ci sia una proto-autopoiesi in tutti gli altri sistemi" (compresi dunque quelli sociali). L'oggetto ecosofico è quindi autopoietico ed è insieme anche portatore di segni, valori e prospettive di ulteriore valorizzazione. È la problematica del valore ad essere così di nuovo soppesata, in modo non scontato. L'intenzione è infatti anche quella di ripensare il valore economico, soprattutto il valore di scambio in senso marxiano (il "valore capitalistico"),

mettendolo in relazione con gli altri sistemi di valorizzazione che emergono dai differenti sistemi autopoietici (“sistemi sociali, gruppi, individui, sensibilità artistiche, sensibilità religiose”), in modo tale che lo stesso valore economico ne risulti arricchito e non mortificato (“piombato”). La quarta linea è quella propria della “finitezza esistenziale”, “che definisce più precisamente l’oggetto ecosofico”, e viene presentata anche come “ambito esistenziale”: esso “non rappresenta nessuna entità eterna, bensì si fonda sulle coordinate della determinazione estrinseca, indipendente. Nel suo sistema di valore, l’oggetto ecosofico ha un inizio e una fine; è in rapporto con una diversità macchinica, con un *phylum* macchinico. Di fatto quel sistema possiede egualmente una causa sistemica e un avvenire. Senza autonomia universale, esso è connesso con il processo della storicità. Questa finitezza rappresenta così anche una dimensione dell’estraniamento e dell’‘incarnazione’ e insieme un arricchimento processuale: poiché grazie ad esso c’è sempre la possibilità di un ricaricamento derivante dal caos e di una rifondazione di una complessità. Dato che vi è l’individuazione eco-sistemica come finitezza, allora sussiste la possibilità che i sistemi si concatenino tra loro e che si sviluppi un grande *phylum* evolutivo”⁵.

L’oggetto ecosofico si presenta inoltre come oggetto di “meta-modellizzazione”, nel senso che esso comprende le varie modellizzazioni che possono intervenire su un piano determinato di attenzione, di interesse, riuscendo così, entro certi limiti, a combinare universi di valore che abitualmente vengono apprezzati in modo particolare per le loro dinamiche di contrapposizione. Guattari non si stanca di ripetere come non ci siano opposizioni radicali tra le tre ecologie: politica, ambientale, mentale, visto che qualsiasi preoccupazione ambientale presuppone dei sistemi di valore che richiama ad un impegno etico-politico. Soprattutto quest’ultimo è essenziale, perché è in grado di evitare derive totalizzanti (e “totalitarie”) nel momento in cui dà respiro alla volontà di progettare “processi di valorizzazione”, pratiche sociali, modalità soddisfacenti di produzione di soggettività. È il movimento etico di un’articolazione pragmatica dell’affermazione di sé, che si pretende capace di rispettare le eterogeneità, le singolarità, in una prospettiva di accettazione della “diversità dell’altro”, a proporsi, nella sua fondamentale “rizomaticità”, come premessa/promessa felice di relazione “polimorfa”, intimamente dissidente, tra più obbiettivi pragmatici. Intimamente dissidente: perché è il dissidio sempre possibile, la differenza dei fenomeni molteplici di soggettivazione, a produrre sempre qualcosa di relativo, certamente poi rivolto a concretizzare elementi di mediazione, di regolamentazione (comunque provvisoria, revocabile: sulla

base delle trasformazioni dell'ecologia sociale). Se si parla di etica, si mettono in campo valori, sistemi di valori, rianimati da pratiche sociali che fanno oggi problema politico, in quanto vanno sempre ridefinite, rinnovate nelle loro modalità di condivisione possibile, anche a livello mediatico. Insomma: bisogna “sapere cosa si vuol fare”, quando si vogliono trasformare i sistemi di valorizzazione. In quest'ultimo caso, si deve infatti prenderli “nella loro globalità, nella loro totalità. Se si intende cambiare ciò soltanto settorialmente, di creare una piccola forza di difesa, una piccola lobby di resistenza ambientale, allora penso che si sia già perso in partenza; perché ciò diventa molto scivoloso: l'industria non desidera nient'altro che di utilizzare il movimento ecologista, così come ha utilizzato il movimento dei lavoratori per la sua strutturazione del campo sociale. Si verrebbe molto velocemente assimilati dall'industria, dallo Stato, dalle forze dominanti. C'è bisogno di un altro livello di rivendicazione. Propongo questo concetto di ecosofia per indicare il raggio d'azione della problematica dei valori”⁶.

Il tema della “diversità macchinica” – decisivo per lo stesso svilupparsi dell’“ontologia macchinica”, nel senso appunto delle ricerche di Deleuze e Guattari: che qui declino anche nel suo possibile rinvio ad una “antropologia macchinica” – si presenta come garante dell'agire umano, perché ne riconosce il carattere di rimozione incessante dei suoi assetti, delle sue configurazioni (richiamando anche la possibilità che la “macchina” rimuova se stessa). Importante è l'osservazione di Guattari sulla “macchina” che è costitutivamente in relazione con l'esterno, con la “diversità”, il che significa mettere in campo e rimarcare la sua “finitzza”: ciò vuol dire pensare in termini sistemici non soltanto il motivo dell'autoriproducibilità strutturale dei sistemi, di qualsiasi tipo, ma anche introdurre la dimensione eventuale (la “storicità”), laddove si prende atto che le “macchine” sono per definizione “finite”: hanno un inizio e pure una fine (ad un certo punto si “rompono”...). In questa prospettiva, l'entità concettuale disegnata da ciò che si intende con “macchina” va oltre la sua qualificazione meramente “tecnica”, ampliandosi fino a toccare la macchina “biologica”, “sociale”, “urbana”, “linguistica” (giungendo alle “megamacchine teoriche”), senza dimenticare le “macchine del desiderio”. A proposito di queste ultime, mi pare opportuno segnalare ciò che veniva detto, in *L'anti-Edipo*, a proposito del desiderio come “macchina”: “Se il desiderio produce, produce del reale. Se il desiderio è produttore, non può esserlo se non in realtà, e di realtà. Il desiderio è l'insieme di sintesi passive che macchinano gli oggetti parziali, i flussi e i corpi, e che funzionano come unità di produzione. Il reale ne deriva, è il risultato delle sintesi passive del desiderio come autopro-

duzione dell'inconscio. Il desiderio non manca di nulla, non manca del suo oggetto. È piuttosto il soggetto che manca al desiderio, o il desiderio che manca di soggetto fisso: non c'è soggetto fisso che per la repressione. Il desiderio e il suo oggetto sono un'unica cosa, sono la macchina, in quanto macchina di macchina. Il desiderio è macchina, anche l'oggetto del desiderio è macchina collegata, cosicché il prodotto viene prelevato su del produrre e qualcosa si stacca dal produrre al prodotto, qualcosa che darà un soggetto nomade e vagabondo. L'essere oggettivo del desiderio è il Reale in se stesso. (...) Non è il desiderio a puntellarsi sui bisogni, ma, al contrario, sono i bisogni che derivano dal desiderio: sono contro prodotti nel reale prodotto dal desiderio. La mancanza è un controeffetto del desiderio; essa è deposta, sistemata, vacuolizzata nel reale naturale e sociale”⁷.



È in tali termini che il desiderio viene svincolato da qualsiasi determinazione “naturale” o “spontanea”, nel momento in cui esso viene restituito alla sua dimensione meccanica, alle pratiche combinatorie di un “meccanismo desiderante”, com'è proprio l'inconscio produttivo. Accanto a ciò si fa valere/“valore” un'idea del desiderio come messa in relazione con “concatenamenti” sempre assegnabili storicamente, all'interno dei quali si collocano i dispositivi di potere come singolari “affezioni” del desiderio stesso. Ma ciò che interessa è soprattutto l'insistenza di Deleuze e Guattari sul motivo del concatenamento, dell'ingranaggio, da riprendere con attenzione anche per capire meglio “la passione delle macchine” di cui parla l'autore di *Le tre ecologie*. C'è un testo

assai significativo, del 1973, intitolato *Bilancio-programma per macchine desideranti*, che ho più volte richiamato, nel quale gli studiosi del progetto su “capitalismo e schizofrenia” sottolineano la differenza di “natura” tra l’utensile e la macchina, a partire dalla convinzione che non sia poi così importante con-fondere uomo e macchina, nello sforzo di rilevarne “corrispondenze, prolungamenti e sostituzioni possibili o impossibili dell’uno con l’altra”. Tale tentativo è stato proprio di parte consistente della tradizione della moderna filosofia della tecnica (e di certa antropologia della tecnica), ma a Deleuze e Guattari interessa invece far vedere come comunichino l’uomo e la macchina, come il primo faccia ingranaggio con la seconda o “faccia ingranaggio con altre cose per costituire una macchina”. È particolarmente significativo, a mio avviso, questa insistenza sul “fare-macchina” che è dell’uomo ma anche nell’uomo: non è, quest’ultima, una aggiunta di poco conto, oltretutto proiettata su uno sfondo colto come un insieme di cui si fa parte a “condizioni determinate”. Si può così leggere, a titolo esemplificativo: “L’insieme uomo-cavallo-arco forma una macchina guerriera nomade nelle condizioni della steppa. Gli uomini formano una macchina da lavoro nelle condizioni burocratiche dei grandi imperi. Il fante greco fa macchina con le sue armi nelle condizioni della falange. Il ballerino fa macchina con la pista nelle condizioni pericolose dell’amore e della morte... per quanto ci riguarda, partiamo da un uso non metaforico della parola macchina, ma da un’ipotesi (confusa) sull’origine: il modo in cui elementi qualsiasi sono spinti a fare macchina *per ricorrenza e comunicazione*: l’esistenza di un ‘*phylum machinique*’”⁸.

Sull’impiego non metaforico della “macchina” si dovrebbe continuare a riflettere. Tornando però sulla differenza tra essa e l’utensile, va detto che è motivata anche dal fatto che non si vuole più scambiare il concatenare (il fare ingranaggio) con la dinamica del prolungamento, del proiettarsi e del farsi rimpiazzare (che non presenta, tra l’altro, nessuna “comunicazione”). Alla base di tutto questo c’è una intenzione critica, che condivido, rispetto ad uno schema assai diffuso di ragionamento che a partire da una analisi dei caratteri specifici dell’utensile riesce ad assorbire la “macchina” all’interno di un quadro evolutivo così raffigurato: si pone l’utensile come “prolungamento e proiezione del vivente”, come una modalità di esonero (sgravio) dello sforzo dell’essere umano, prendendo poi atto di una complessificazione del processo che appunto si evolve fino alla soluzione delineata dalla/nella “macchina”, progressivamente sempre più sofisticata e apparentemente capace di ridimensionare (per non dire azzerare) il protagonismo/primato dell’uomo stesso rispetto agli alti gradi dell’organico e alla dimensione dell’inorganico. Deleuze e Guattari

rilevano come tale schema presenti degli inconvenienti seri, dovuti alla sua qualificazione unicamente in senso biologico ed evolutivo, che indica nella macchina un qualcosa che si concretizza “in una linea meccanica che ha inizio con l’utensile”. Ciò rende lo schema “umanista e astratto” (in altre pagine si sostiene che tale schema è “immaginario, fantasmatico e solipsistico”: soprattutto se riferito, cioè applicato, ad oggetti tecnici “reali”), dato che esso “isola le forze produttive dalle condizioni sociali del loro esercizio, invocando una dimensione uomo-natura comune a tutte le forme sociali alle quali vengono attribuite dei rapporti di evoluzione”. Ancora in *Bilancio-programma per macchine desideranti* si legge: “(...) la macchina deve essere immediatamente pensata in rapporto a un corpo sociale e non all’organismo biologico umano. In tale ottica, la macchina non può essere considerata come un nuovo segmento che succede a quello dell’utensile, lungo una linea che troverebbe il suo punto di partenza nell’uomo astratto. L’uomo e l’utensile, infatti, sono *già* pezzi di una macchina sul corpo pieno di una data società. La macchina è in primo luogo una macchina sociale costituita da un corpo pieno come istanza macchinizzante e dagli uomini e dagli utensili che sono macchine in quanto distribuite su questo corpo. Per esempio, si ha il corpo pieno della steppa che ‘macchina’ uomo-cavallo-arco, il corpo pieno della città greca che ‘macchina’ uomini e armi, il corpo pieno della fabbrica che ‘macchina’ gli uomini e le macchine...”⁹.

Da un’idea della macchina costitutivamente “in dialogo con una diversità”, cioè di-segnata da un rapporto decisivo tra i suoi elementi interni, sempre “mutanti”, le sue strutture organizzative, e il “mondo”, l’“ambiente”, discende l’insistenza sulla processualità della macchina, espressa nelle dinamiche di concatenazione. Guattari sottolinea il fatto che ci sono fenomeni di rottura (le macchine si rompono... si trasformano...) in tale processo, che viene appunto “tagliato” (le “macchine tecnologiche, teoretiche”, vivono e muoiono...), nel senso che ci si può relazionare, ma si può anche sparire, dissolvendosi nel caos. Quando si parla di “caosmosi”, in Guattari (ma si ricordi anche il “caosmos” di *Che cos’è la filosofia?*, dello stesso autore di *Le tre ecologie* e di Deleuze), si intende la possibilità concreta di un “difetto tra la grande complessità e la sua risoluzione”, ciò che si manifesta come fonte di una mediazione, in definitiva di una ripetizione, che fa differenza, in un caos, in modo tale da produrre ancora più complessità: questo vuol dire anche precisare meglio come il caos sia “messo virtualmente alla prova dalla complessità e poi rovesciato”. Quello che però veramente conta di tutto questo ragionamento, teso a rilanciare le ragioni forti di un tipo di “saggezza non contemplativa” incarnato

dalla ecosofia come disciplina pratica in grado di relazionarsi all'ecologia, all'economia, alla politica, alla scienza, all'arte ecc., è il rilancio del motivo dell'evoluzione garantito da una produzione creativa.

Questa “passione delle macchine” ha così caratteri tematici che non consentono una sua piena riconduzione al piano d'indagine proprio dell'antropologia della tecnica, anche quella più sofisticata (non penso qui soltanto a quella linea che deriva dal complesso teorico dell'antropologia filosofica novecentesca). Per Guattari è infatti essenziale una riflessione sulla “macchina” che la colga nel suo precedere la tecnica stessa. In questa prospettiva, il rimando agli studi di André Leroi-Gourhan è particolarmente significativo, in quanto è proprio in quest'ultimo che appare rilevante la “problematica dell'autopoiesi macchinica”: si pensi a come Leroi-Gourhan colleghi magistralmente “l'utensile, la macchina, con il suo ambiente sociale, umano, corporeo, con la gestualità macchinica e le relazioni culturali che tutto ciò veicola”. A differenza dell'autopoiesi concepita da Varela e Humberto R. Maturana in ambito biologico, l'autopoiesi macchinica opera un “decentramento” assai rilevante dell'essenza del macchinico “dalla sua parte visibile alla sua parte incorporea”, il che vuol dire passare dalla logica degli “oggetti dati”, inquadrati secondo paradigmi “estrinseci”, ad una considerazione degli oggetti come “macchine astratte”, comprensive di autopoietici sistemi di valor: sono proprio queste ultime a consentire il collegamento tra piani differenti, dal sociale al biologico, dall'ecologico al macchinico ecc.



Ciò che mi sembra particolarmente interessante, all'interno della riflessione di Guattari, è l'insistenza sul "divenire-macchina", che riguarda sia la dimensione dell'umano, delle sue forme, sia quella del non-umano. Detto con più precisione: il divenire-macchina contiene altri tipi di divenire, "animale, vegetale, musicale, matematico" e così via, nel senso che "presuppone qualcosa di virtuale, universi contigui e incorporei, referenza senza preferenza. Ciò deriva da paradigmi preesistenti. Porta con sé una vitalità, una proliferazione, una incarnazione parziale, esistenziale, che definisco come ambito esistenziale. L'intuizione di questo concetto di macchina mira ad evadere dalla logica dell'oggetto discorsivo, del flusso manifesto, per integrare le entità non discorsive, incorporee, contingenti, come quelle dell'esistenza"¹⁰. Tutto questo va visto in una prospettiva di comprensione che si vuole anti-essenzialista e anti-causalistica, rivolta appunto a sottolineare il valore di una decisiva "eterogenesi" che si pone come "garante dell'attività umana". Ciò che vale è la dinamica delle differenti trasformazioni macchiniche, con i loro condizionamenti e le loro contaminazioni, in grado di realizzare "ambiti" di articolazione di linee di soggettivazione sempre parziale, all'interno dei quali si concretizza "plusvalore creativo", si afferma la qualifica autopoietica dell'esistente. Si può fare storia di tali processi, portando l'attenzione sul complesso delle mutazioni, ma senza che ciò debba presupporre a tutti i costi qualche primato indiscutibile di fattori *primi*. L'esempio prediletto è quello del periodo storico delle grandi "Città-Stato", studiato da Fernand Braudel, laddove il tessuto "urbano-capitalista" passa dalle città italiane al nord, fino ad Amsterdam: Guattari rimarca appunto come tale "dislocamento" sia sempre una sorta di "singolarità", per la cui analisi sono importanti tutte le sue qualificazioni di veste economica, socio-politica, religiosa, culturale in senso generale e così via. Accanto a questo è importante, a mio parere, il rinvio al motivo del "controllo" delle "trasformazioni macchiniche", che qui va visto come possibile formazione di spazi di loro "soddisfazione", di mediazione del divenire "caosmos" in senso positivo, cioè con il riconoscimento del carattere provvisorio di qualsiasi determinazione d'ordine, la quale va oltretutto messa radicalmente in discussione nel momento in cui blocca l'autopoieticità, la produzione di "plusvalore creativo". È a partire da quest'ultimo che si possono realizzare differenti "ambiti di possibilità" per l'esistenza, ambiti rispetto ai quali, in virtù della loro socialità di base, si potrebbero delineare "sistemi di valutazione molteplici, eterogenei, che conferiscono il gusto della singolarità, della finitezza, dell'esser-qui". Anche la filosofia viene ad essere ridisegnata, in tale ottica, come sarà descritto in *Che cos'è la filosofia?*, ma ciò che mi preme segnalare è il netto rifiuto di qualsiasi mito redentivo e delle stesse "funzioni della rappre-

sentanza estraniata”, accompagnato ovviamente dal distacco nei confronti di ogni “generalità indebita”, il cui prevalere sottopone i malcapitati al debito infinito imposto da sistemi di giudizio che si vogliono definitivi¹¹.

Essenziale è quindi “mediare al meglio tra l’ecologia sociale e l’ecologia mentale”, tra tutte le pratiche sociali, al fine di polarizzare, all’interno del campo del desiderio, dei settori di potere, di valore, di carattere esistenziale, che sviluppino dinamiche di deterritorializzazione non sbilanciate nel senso del perseguimento a tutti i costi della “pura utopia”: alla formazione di spazi di libertà, di creatività, si deve accompagnare una sorta di “decentramento assiologico”, rispetto alla gerarchia capitalistica, con il suo “diritto”, per indicare/individuare altre possibilità pratiche, nuovi modi di delineare ambiti di vita, di “affermare resistenze civili” e di “sostenere minoranze”. Non è un caso che si trovi traccia oggi di tutto questo anche all’interno delle proposte di “conversione ecologica”, in tempi di crisi della “religione neoliberale”, soprattutto quando si punta sul “cambiamento spirituale” dei modi di vita, di lavoro, di consumo, di rapporto con l’ambiente: in definitiva, quando si tratta di un progetto di conversione, va tenuto insieme il lato oggettivo con quello soggettivo, e in tale ottica il cambiamento può essere pure riferito ad un radicale “decentramento assiologico” in grado di svincolare le nuove forme di valorizzazione dai “valori capitalistici”, con i loro specifici e devastanti oggetti di fascinazione. Scrive esemplificativamente Guido Viale: “Non si può cambiare il mondo solo con delle scelte individuali su come vivere e che cosa consumare, mentre i comportamenti collettivi in grado di incidere sulla realtà, di trasportarci dall’etica dell’intenzione all’etica della responsabilità, richiedono sempre una condivisione più o meno spinta di analisi, di intenti, di progetti, di strumenti. Una condivisione che non esclude certo la presenza e la permanenza di divergenze e di conflitti tra chi di essa partecipa. In questi comportamenti collettivi orientati rientrano tutti quelli che un tempo, e anche ora, chiamavamo e chiamiamo ‘lotte’ – e, prima tra tutte, quello che resta della lotta di classe – ma certo le lotte non esauriscono l’arco delle opzioni coinvolte dalla conversione ecologica. Molte trasformazioni avvengono infatti sottotraccia e non sulla ribalta della vita sociale e dello spazio pubblico, magari attraverso processi capillari e non di massa. Ma in generale, i processi che contribuiscono a cambiare il mondo in modo orientato, cioè secondo un progetto, anche quando l’esito non corrisponde che in parte agli obiettivi perseguiti, sono sempre il frutto di una attività di aggregazione di una domanda esplicita o latente, enunciata o silente”¹². E ancora: si deve sottolineare come l’aggregazione di domande, per rispondere a desideri, aspettative, bisogni possa stimolare la formazione di un

mercato di potere differente rispetto a quello “astratto”, delineato dall’ideologia neoliberale, che sarebbe teso a surcodificare e regolare tutto quello che si svolge nelle varie sfere economiche. È proprio l’esercizio di tale spinta ad aggregare socialmente le domande di valorizzazione a costituire quella che Viale definisce come “impresa sociale”.

Non è da sottovalutare filosoficamente il rinvio alle “etiche del nostro tempo”, con un accenno al “principio di responsabilità” di Hans Jonas (sia pure proiettato, quest’ultimo, sullo sfondo della “civiltà tecnologica”), ma quello che è possibile riprendere come formulazione-chiave di tale tipologia d’indagine è l’invito ecosofico “critico” a delineare quella che si è già visto porsi come una “saggezza non contemplativa”, in grado di sostanziare il tentativo di ridare avvenire, cioè verità, al nostro futuro e alle capacità di pensarlo. È attraverso tale “saggezza” in esercizio, *pratica*, che l’ecosofia si presenta come una critica radicale della valorizzazione “data” dell’agire umano, a favore di una ri-singularizzazione dei soggetti che devono essere messi così in grado di diventare ancora più differenti e “solidali”. Riprendendo il testo su *Le tre ecologie*, si può vedere bene come in Guattari si sviluppi un’idea dell’ecosofia capace di riappropriarsi di universi di valore considerati supporto imprescindibile per sostenere singolarizzazioni diverse, per nuove pratiche sociali, etiche, politiche e così via: rispetto al quadro d’epoca di riferimento, la ri-singularizzazione della soggettività, le trasformazioni del sociale e la reinvenzione continua dell’ambiente appaiono compiti ineludibili per tentare una fuori-uscita reale da piani di esistenza contrassegnati da un “grigiore” e una “passività diffusi”. È questa messa in discussione delle forme dominanti di valorizzazione delle attività umane, presentata da Guattari in un senso decisamente etico-politico, che consente di ritornare all’idea di André Gorz che una critica del capitalismo non possa che portare appunto ad una ecologia politica, da collegarsi ad una “indispensabile teoria critica dei bisogni”. A ciò si affianca una lettura dell’impegno ecologista che non è riassumibile in un invito a moralizzare sempre e comunque, anche e soprattutto il piano economico, bensì a sostenere “l’esigenza etica di emancipazione del soggetto”. L’ecologia politica è quindi da cogliersi come una “dimensione essenziale” della “critica teorica e pratica del capitalismo”. Ancora una volta si insiste dunque sul fatto che non si può partire dall’assunzione di un “imperativo”, sia pure “ecologico”, per articolare una pratica effettivamente critica di ciò che viola gli stessi equilibri biologici. L’“imperativo ecologico” può portare a tutto, anche a ciò che risulta estremamente negativo, nel momento in cui fa sì che l’ecologia perda la sua “carica critica ed etica” rimuovendo la realtà che è proprio la “massimizzazione dei

rendimenti” a favorire un utilizzo delle tecniche destinato a provocare devastazioni e squilibri non soltanto naturali. Nella particolare elaborazione di temi marxisti ed esistenzialisti, presente nell’opera complessiva di Gorz, si può scorgere la riproposizione, sullo sfondo disegnato dall’interesse forte per l’ecologia politica, di un legame tra la storia e la morale, che si pensa appunto di rinnovare nella convinzione che ci si debba sbarazzare delle tradizionali risposte vincolanti alle questioni poste dalla critica del “modello di consumo opulento”: quel “modello” che ci restituisce ad una condizione di esistenza in cui “siamo dominati nei nostri bisogni e desideri, nei nostri pensieri e nell’immagine che abbiamo di noi stessi”¹³. È noto come Gorz trovi “buona” l’idea della decrescita e dimostri attenzione ad una “tecnocritica” (sostenuta anche dalla “lezione” complessiva di Ivan Illich), in una prospettiva di analisi polemica degli sviluppi della cosiddetta economia capitalistica della conoscenza. Quest’ultima delinea oggi una situazione che vede le categorie essenziali dell’economia politica – lavoro, valore e capitale – non più misurabili a partire da una comune “unità di misura”. Lo studioso delle ragioni di fondo della predominanza, negli ultimi decenni, della produzione di merci immateriali (e del consumo immateriale) ha buon gioco nel rilevare come il capitalismo abbia superato la crisi del regime fordista puntando le sue carte migliori sulla cosiddetta economia della conoscenza, sulla capitalizzazione delle conoscenze e del sapere vivo. Ovviamente ciò ha provocato diverse problematichità, che non sembrano facilmente risolvibili in un’ottica di conservazione a tutti i costi del “sistema” dato: “Trasformare il sapere vivo in ‘capitale umano’ non è infatti un affare da poco. Le imprese sono incapaci di produrre e accumulare ‘capitale umano’, e incapaci anche di assicurarsene il controllo duraturo. L’intelligenza vivente, divenuta principale forza produttiva, minaccia sempre di sfuggire alla loro influenza. Le conoscenze formalizzate e formalizzabili, d’altra parte, traducibili in *software*, sono riproducibili in quantità illimitate per un costo trascurabile. Sono dunque dei beni potenzialmente abbondanti e la cui abbondanza farà tendere il valore di scambio verso lo zero. Una vera economia della conoscenza sarebbe dunque un’economia della gratuità e della condivisione, che tratterebbe le conoscenze come un bene comune dell’identità”¹⁴.

E’ particolarmente interessante notare che la comprensione della creazione di ricchezze come qualcosa si non più misurabile in termini monetari abbia quale effetto quello di vedere nell’economia della conoscenza il realizzarsi di un vero e proprio crollo dei fondamenti dell’economia stessa della conoscenza: quest’ultima coincide, per Gorz, con la crisi radicale del capitalismo. Ha poi

origine da tale processo di identificazione lo sforzo, sostenuto da più parti, di ridefinire la ricchezza, che cosa essa sia, nel momento in cui appare ancora più evidente che la “ricchezza commerciale” difficilmente mostra contenuti reali che siano ascrivibili anche alla ricchezza propriamente umana. E’ attraverso la “ricchezza umana”, nella consapevolezza della sua necessaria riconfigurazione, che ritorna in primo piano la tematica dell’alienazione, già affrontata da Gorz nel suo *La morale della storia*, in cui, negli anni cinquanta del secolo scorso, si delineava un’immagine del socialismo così tratteggiata: “Il suo valore (del socialismo: NdA), *per noi*, non è il valore che può avere per i membri di una società socialista; per noi, non si confonde con nessuna società *data*, con nessun programma statutario, con nessun piano decennale: si confonde col progetto di far un mondo umano e un uomo umano, di sopprimere il regno del bisogno e della necessità: il suo valore, per noi, non consiste dunque in ciò che *sarà* una volta che sarà *stato fatto* – questo dipende precisamente da noi: sarà soltanto ciò che noi lo faremo – ma nell’azione stessa di farlo, in quanto affermerà l’esigenza dell’uomo di porsi a fondamento della società. Il suo valore consiste nel fatto che esso è *da fare*, che si confonde col rifiuto di affondare nell’alienazione e con la volontà di appropriarci il mondo e la storia. Tale appropriazione sarà, necessariamente, un’impresa senza fine. Non possiamo sapere come e in quale misura sarà riuscita, e non possiamo prevedere se sarà mai compiuta. Non è una ragione questa per non volerla, per non puntare sulla sola classe che, per la sua prassi, è in grado di intraprenderla. Per noi, non vi è altra speranza possibile all’infuori di questa, né condizione più desolante dell’invischiarsi nelle nostre alienazioni presenti nel timore che il loro superamento ne generi altre”¹⁵.

Si sa che in Sartre, punto di riferimento essenziale della ricerca gorziana, l’alienazione si pone come elemento strutturale dell’uomo, nel momento in cui lo si considera come naturale animale sociale, destinato a proiettarsi fuori di sé. Come ha scritto acutamente Andrea Fumagalli, è proprio a partire dal rapporto sociale con l’esterno che si concretizza un agire contraddistinto da gradi differenti di alienazione, da cogliere con attenzione e su cui lavorare “praticamente” in vista di un loro eventuale superamento. Quando si riflette però sull’alienazione nel capitalismo cognitivo odierno, si deve tener presente come l’alienazione esistenziale, strutturale in relazione alla natura “sociale” umana, e la dinamica dello sfruttamento dell’intero corpo vivente della forza-lavoro si mostrino come “due facce della stessa medaglia”: “Soggettività del lavoro e atto lavorativo si coniugano nel tempo di vita messo a lavoro. Non sempre c’è separazione tra soggetto e oggetto del lavoro. Essi sono spesso

tutt'uno e, se vi è la parvenza di una liberazione del lavoro, essa è tanto più forte quanto più alienata e sfruttata è l'esistenza, ovvero la soggettività"¹⁶. La "saggezza non contemplativa" dell'ecosofia critica può appunto disegnare percorsi di liberazione (comunque "relativa", "parziale") per soggettività sempre più messe al lavoro, in un senso che coglie l'alienazione come generata dalla "struttura produttiva" specifica del nostro tempo e, *insieme*, dalla "struttura culturale e antropologica", strettamente connessa quindi con la prima.

Ubaldo Fadini

Pubblichiamo il brano con il gentile permesso dell'autore. Originariamente pubblicato in:

Ubaldo Fadini, *Divenire Corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche, ombre corte*, Verona 2015



Bipedi

Tutte le volte che sono stato tra esseri umani, sono tornato meno uomo.

Tommaso di Kemper

Tra le opere più ricche di Arthur Schopenhauer vi è *Eis Auton* (in italiano, ahimè, *L'arte di conoscere se stessi*): un aforismario o, meglio, un vero e proprio diario personale del filosofo, composto da frammenti postumi, ricavati a partire dalla biografia redatta dall'esecutore testamentario di Schopenhauer. Tra le poche pagine di questo manualetto, dominato da una vasta atmosfera di misantropia, esaltazione e paranoia, ricorre spesso il termine “*bipedes*”, impiegato da Schopenhauer non per indicare l'essere umano in quanto tale ma un “loro”, costantemente contrapposto a un “Io” – o, alle volte, a un “noi”.

Considerando la sua esperienza di vita tra...gli umani, ad esempio, Schopenhauer scrive:

Già a trent'anni ne avevo sinceramente abbastanza di dover considerare come miei simili esseri che in realtà non lo sono. Finché il gatto è giovane gioca con pallottoline di carta perché crede che siano vive e simili a lui. Ma una volta cresciuto, sa che cosa sono e le lascia stare. Lo stesso è capitato a me con i *bipedes*. *Similis simili gaudet*: per essere amati dagli uomini bisognerebbe essere simili a loro. (p. 33)

Simili riflessioni ricorrono in diversi altri passaggi. Si tratta, a ben vedere, di un sentire comune tra i misantropi e gli spregiatori della società. Un sentimento limite, che traccia una netta linea di confine tra gli “altri” – percepiti in quanto appartenenti a una determinata specie non umana (si pensi alla disu-

manizzazione posta dall'uomo-agnello nietzschiano) – e il soggetto. Nel caso di Schopenhauer, tuttavia, è il soggetto stesso a precipitare in una spirale auto-disumanizzante, ponendosi in qualità di non-*bipede*.

Ben nota è la passione di Schopenhauer per i cani, in particolare per i barboncini. Ogni volta che uno dei suoi cani moriva, il successivo ne ereditava il nome: Atma – il sé essenziale dell'induismo, ciò che esperisce e subisce le reincarnazioni. Non-bipedi. Compagni fedeli, sottomessi, pieni di amore e di rispetto.

Sebbene Schopenhauer considerasse gli individui (tanto umani quanto non umani) come semplici manifestazioni di una specie, non si può fare a meno di immaginarlo – e come egli stesso amava immaginarsi – come il membro di un branco immateriale, una linea di sangue spirituale, sospesa al di là del tempo e dello spazio.

Il barboncino scatta su due zampe ed esegue un simpatico balletto, la lingua di fuori, i piccoli occhi neri fissi sul boccone tra le dita del padrone. Nel profondo del suo fragile corpo, egli non è un insieme di segni che rimandano a un ben più antico progenitore.

Il richiamo della steppa

In fondo al cuore sapeva (o credeva di sapere) di non essere veramente un uomo, ma un lupo venuto dalla steppa.

Herman Hesse, *Il lupo della steppa*

Tra i romanzi europei più schopenhaueriani e, al contempo, più anti-schopenhaueriani, vi è senza dubbio *Il lupo della steppa* (1927), di Herman Hesse. Al centro dell'opera vi è la condizione di lacerazione psichica del protagonista, Harry, scrittore cinquantenne. Da un lato, egli è un essere umano come gli altri, bisognoso di affetto, socialità e riconoscimento; dall'altro, egli custodisce in sé un carattere inumano e antisociale, il "lupo della steppa": una creatura desiderosa di solitudine, avventura, pericolo e violenza. L'indipendenza del lupo stride con il comfort e la semplicità rassegnata della vita moderna; la sua natura ferina con le moine dell'arte e della letteratura di massa; la sua sete di

conflitto e opposizione con la sottomissione e la brutalità organizzata della guerra.



La storia di Harry, come affermò lo stesso Hesse, è la storia di una malattia ma, soprattutto, di una guarigione: un divenire-lupo che trascina l'“Io” del protagonista in un vortice di dissoluzione. All'inizio del romanzo Harry è un uomo prigioniero della propria solitudine, sull'orlo del suicidio, un individuo tormentato da desideri “selvaggi” che tenta costantemente di reprimere, nonché un intellettuale emarginato per via delle proprie posizioni individualiste e pacifiste. È a questo punto che si imbatte in un libricino che descrive a meraviglia la sua condizione, dando un nome e un volto all'entità che ringhia e scalpita nel suo cuore: il lupo della steppa – l'antagonista di un libro, come chiosa la stessa quarta di copertina, “solo per pazzi”.

Il libro fa da innesco alla parte maledetta dell'animo di Harry, inducendolo ad agire d'impulso nei confronti di un vecchio amico – un accademico reazionario, interventista e anti-semita. In tale occasione, Harry aggredisce verbalmente l'ex-amico, biasimandone le posizioni politiche, i gusti e lo stile di vita. Si ritrova, così, ancor più solo di prima. Si risolve, perciò, a togliersi la vita il prima possibile, ma, quella stessa notte, in un locale, si imbatte in Hermine, una giovane donna dedita alla bella vita dell'*underground*.

Hermine – assieme a Pablo, un musicista straniero, e Maria, una bella prostituta della quale Harry si invaghisce subito – conduce il protagonista verso la

guarigione dalla propria natura selvatica: gli insegna a ballare, ad apprezzare il jazz e a lasciarsi andare; gli fa sperimentare gli eccessi segreti della vita notturna, dell'alcool e delle droghe; lo introduce all'amore libero.

Quando, finalmente, Harry si accorge di essere capace di ridere e godere liberamente del proprio corpo, il lupo prende ancora una volta il sopravvento, annientando lui e tutti quelli che gli stanno attorno. La violenza e il sangue dominano le ultime pagine del libro.

Le fauci del lupo si spalancano, mettendo in mostra i denti affilati. Il pelo ritto, gli occhi spiritati; paura e dolore gli unici pungoli che ne muovono le membra. Destino e carattere condannano Harry a precipitare lungo una linea di fuga disumana, anti-umana.

Se, all'inizio del romanzo, l'autore del misterioso libricino e la stessa Hermine condannano l'assurdo dualismo insito nel credere di essere per metà umani e per metà lupi, la fine sembra voler rovesciare tale giudizio, rilanciando l'idea che qualcosa di estraneo all'essere umano possa impossessarsi di noi, costringendoci a rigettare i nostri simili.

Un'inclinazione selvatica

Nelle sue lezioni di pedagogia, Kant sostiene che l'essere umano possiede una sola vocazione innata: quella per la libertà. Tale libertà, secondo il filosofo, non possiederebbe, tuttavia, natura positiva ma prettamente negativa. Essa, di fatto, si manifesterebbe sotto forma di una resistenza naturale all'educazione e alla disciplina; un'irrequietezza esaltata, anomica e priva di limiti. Motivo per cui – come nota lo stesso Kant – gran parte dell'educazione primaria dell'infante si svolge nel faticoso tentativo di apprendere a stare seduti e tranquilli a non far niente. (Chi ha avuto modo di crescere un cane sin dalla primissima infanzia sa bene di cosa si stia parlando). Kant nomina tale tendenza innata *Wildheit*, ossia "selvatichezza".

Da tale prospettiva, il processo pedagogico consisterebbe in una progressiva "umanizzazione" del bambino, ostacolata dal periodico riproporsi della selvatichezza (incarnato nei desideri e nei sentimenti). A ciò si aggiunge il fatto che, per Kant, homo sapiens non possiede alcun istinto in grado di guidarlo verso una compiuta umanità. Se, infatti, l'animale non umano non ha alcun bisogno (dal punto di vista kantiano, quasi all'opposto del moderno sapere

etologico) di un'educazione formale che lo renda a tutti gli effetti un lupo, un leone o una trota, l'animale umano sarebbe, al contrario, privo delle necessarie indicazioni genetiche. Ciò è dovuto al semplice fatto che l'essere umano è una creatura culturale, anzi, spirituale – costretta a giungere all'umanità e, pertanto, alla moralità, attraverso il puro lavoro della ragione.

Ciò non toglie che sentimenti e inclinazioni siano sempre in agguato, pronti a distorcere, sfruttando gli impulsi sensibili, il lavoro svolto dall'educatore.

Il lupo attende, in silenzio, pronto a balzare sulla preda. Ma un lupo non è mai solo *un* lupo. Un lupo, molti lupi: il branco è l'unica cosa che conta.

Ho sognato che è notte e sono nel mio letto (i piedi del letto erano dalla parte della finestra; davanti alla finestra c'era un filare di vecchi noci. So di aver fatto questo sogno una notte d'inverno). Improvvisamente la finestra si apre da sola e con grande spavento vedo che sul grosso noce davanti alla finestra sono seduti alcuni lupi bianchi. Erano sei o sette esemplari. I lupi erano completamente bianchi e sembravano piuttosto volpi o cani da pastore, perché avevano la coda grossa come le volpi e le orecchie ritte come fanno i cani quando prestano attenzione a qualcosa. Preso dall'angoscia, evidentemente, di esser divorato dai lupi, urlai e mi svegliai. (S. Freud, S.C. Pankëev, "Dalla storia di una nevrosi infantile", in *Casi clinici*, 1918).

Divenire-Lupo

It is probably relatively uncontroversial to conclude from all this that Derrida is not a werewolf.

Nick Land, "Spirt and Teeth"

Una "spirale omolupina", ecco come Nick Land – in uno dei saggi più aggressivi della raccolta *Fanged Noumena* – definisce la china assunta da tutti quei pensatori che cavalcano le correnti libidinali, piuttosto che farsi condurre per mano dalla ragione argomentativa. Creature impazienti, irresponsabili, indi-

sciplinate, votate al frammento o all'aforisma, piuttosto che al capitolo o alla critica ragionata. Lo scrittore – e non più il mero filosofo – “licantropizzato” non si inserisce in un discorso, non gode della stima e del rispetto del pubblico o degli accademici, né vanta illustri natali; la disobbedienza, l'insulto e l'oscenità sono il suo pane quotidiano; la morte – una morte violenta o una fine graduale, tra disgrazie e sofferenze – è tutto ciò che lo aspetta alla fine della sua folle corsa.

La materia selvaggia, ancora priva di forma seppur animata e attiva, non attende che qualcuno giunga a conquistarla, a nominarla o a conferirle un senso e una destinazione. Il licanthropo lo sa bene. La percepisce fluire dentro di esso, come una malattia – come sangue infetto. Egli non è persona o, peggio ancora, individuo; non è un Io, o un'unità, ma una moltitudine in costante fermento, un punto di snodo per le forze caotiche che attraversano il mondo. Egli, come il Trakl dei *Gedichte*, è «un cristiano, un ateo e persino un satanista» (*Fanged Noumena*, p.189).

Nell'apprensione patica del delirio, del sogno e della passione è necessario, in primo luogo, cogliere come la pietrificazione ontologica e la glaciazione esistenziale dell'eterogenesi dell'ente, che si manifesta in essi secondo stili specifici, sia sempre latente nelle altre modalità di soggettivazione. [...] Non costituisce dunque il grado zero della soggettivazione [...] quanto un grado estremo di intensificazione. (*Caosmosi*, p. 82)

Così scrive Felix Guattari nel 1992. Ma cosa ne è – e cosa ne sarà – del lupo della steppa? Hesse sembra voler stendere un velo di ambiguità a proposito. Il lupo è in ciascuno di noi, o solo in pochi individui isolati? Il lupo esiste davvero, è qualcosa di alieno all'animo umano, capace di insinuarsi in esso e assumersene il controllo? Oppure non è che l'archetipo bestiale di un'umanità frantumata?

Per Guattari e il suo eterno compagno Gilles Deleuze, il divenire-animale è sempre accompagnato dall'incontro con un anomalo o un'anomalia. In tal senso, il divenire-lupo di Harry è alimentato dalle correnti libidinali microfasciste che anticipano la seconda Grande Guerra. Egli fu uomo, in tutto e per tutto; a farne un lupo – un nemico dell'ordine – furono gli altri, gli esseri umani corrotti dall'influsso autodistruttivo della guerra. Ma è egli stesso, come Schopenhauer, a decretare a gran voce la propria natura feroce. L'incon-

tro con l'anomalo, da questo punto di vista, sta nell'alleanza spirituale che egli instaura con l'anonimo autore de "Il lupo della steppa" – è lui, attraverso la scrittura, a dar forma definitiva alla creatura che scalpita nell'animo di Harry.

E, tuttavia, come intuisce il lettore verso la fine del romanzo, il lupo, una volta addomesticato e messo alla catena, non è che un cane emaciato, impotente e denutrito. Le potenze selvatiche, dismesse dall'essere umano moderno, vegetano in stato di latenza. Ciò, con ogni probabilità, è dovuto alla loro scarsissima adattività rispetto all'ambiente urbano. L'espressione del lupo, di fatto, può condurre a due soli esiti: l'emarginazione, spesso seguita da una morte violenta (per mano propria o altrui); o la brutalità insensata dell'omicidio.

Bipedes. Le prede perfette.

Rinselvatichimento

Nel suo *Le tre ecologie* (1989), testo fondativo dell'ecosofia contemporanea, Felix Guattari scrive:

L'ecosofia mentale sarà portata a re-inventare il rapporto del soggetto con il corpo, con le fantasie, con il tempo che passa, con i "misteri" della vita e della morte. Sarà spinta a cercare degli antidoti all'uniformazione massmediatica e telematica, al conformismo delle mode, alla manipolazione delle opinioni da parte delle pubblicità, dei sondaggi ecc. (p. 19)

Un passaggio che condensa, in parte, ciò che Hesse tentò di fare con il suo *Lupo della steppa*. Ma se la fiction e la narrazione rappresentano non solo uno specchio, un indice o un catalogo dell'esistente, ma anche un esperimento per la costruzione di nuovi mondi e nuove forme di vita, allora il lupo è condannato a uccidere l'uomo, e l'uomo a mettere in catene il lupo. La parabola di Harry, così come l'isolamento di Schopenhauer, rappresentano di per sé forme di vita anomale, catastrofiche e senza via d'uscita.

Poco prima, tuttavia, introducendo l'ecosofia sociale, Guattari nota che: «Si tratterà letteralmente di ricostruire l'insieme delle modalità dell'essere-in-gruppo [...] per via di mutazioni esistenziali basate sull'essenza della soggettività» (p. 19). Si tratta, insomma di sperimentare. Nel caso specifico, di speri-

mentare la modalità dell'essere-in-gruppo denominata "branco". Un lupo, molti lupi.

Per reinventare il rapporto con il proprio corpo e le proprie fantasie – con la propria vita e la propria morte – il licantropo (L'essere-umano-lupo) sarà costretto a confrontarsi con un "rinselvaticimento" della propria soggettività lacerata. È lo stesso tracollo della socialità, il collasso della rete Io-altro, a condurre il non-bipede a sviluppare nuove modalità di autosostentamento e relazione con il sé. L'inclinazione alla libertà e la vocazione all'indipendenza lo trascinano lontano dalle leggi, dalle istituzioni, dalla polizia, dalla guerra e, in definitiva, dalla civiltà. Si tratta, a tutti gli effetti, di un animale in fuga, braccato dai fucili e dai cani dell'ordine.

Ciò, tuttavia, non è sufficiente a garantirne la sopravvivenza, anzi: il fato di un lupo solitario è sempre orientato alla morte – propria o altrui. Non la società, né la famiglia o la coppia, ma la modalità di branco è l'unico strumento che garantisce la prosecuzione dell'individuo posseduto dallo spirito del lupo. Lo stesso Freud (come ricordano Deleuze e Guattari in *Mille Piani*) ignorò, o finse di ignorare, che un branco di lupi attendeva, placido, fuori dalla finestra della cameretta, che il piccolo "uomo dei lupi" – il cucciolo – li raggiungesse e si unisse a loro.

Può darsi, tuttavia, che sia stato proprio Schopenhauer a venire in soccorso del lupo sull'orlo del baratro. Ben al di là di uno stuolo di barboncini – tornati, uno dopo l'altro, dal limbo della morte – vi è un altro "branco" ad attendere il giovane lupo. Un branco anch'esso, forse, animato da un perverso spirito di specie universale, ma situato sempre prima e dopo – giammai qui e ora. In una delle sue note di diario, infatti, il misantropo di Francoforte scrive:

Gli uomini con i quali vivo possono essere nulla per me. Perciò il mio massimo godimento nella vita sono i monumenti, i pensieri tramandati di esseri simili a me, che un tempo si sono affannati, come me, tra quelli. La loro lettera morta mi parla in un tono più familiare che non la viva esistenza dei bipedi. (*L'arte di conoscere se stessi*, p. 35)

Claudio Kulesko

Félix Guattari: la rivoluzione in tempi non rivoluzionari

Aspetta primavera Ritratto di un intellettuale e attivista politico rivoluzionario a 30 anni dalla scomparsa. A Parigi un mese di festeggiamenti, e un convegno all'università di Parigi 8, hanno rilanciato l'attualità del suo pensiero necessario oggi per superare gli anni d'inverno e condurre una vita non fascista. Il suo pensiero è operativo nelle lotte anticapitaliste, femministe, decoloniali e ambientaliste

«Non appartengo a nessuna religione, non sono nemmeno battezzato, non sono marxista, né cattolico, né anarchico, né freudiano o lacaniano, niente. Continuo a usare le idee e le teorie, in particolare quelle di Marx che è stato un genio straordinario. Ha letto la storia, l'economia e la produzione della soggettività in un modo completamente nuovo». C'è tutta la vita, e il metodo, dello psicoanalista, filosofo e militante francese Félix Guattari in questo autoritratto del 1982 fatto durante uno dei sette viaggi fatti nell'amato Brasile. Guattari dialogò con Lula, oggi presidente del Brasile per la terza volta, allora in campagna elettorale per il governatorato dello Stato di San Paolo. Con la psicoanalista Suely Rolnik decisero di farne un libro che ha il valore di un documento storico. Ora è in *Micropolitiques*, un libro pubblicato in Brasile nel 1986, in francese nel 2007.

EFFETTO GUATTARI. Il suo pensiero della liberazione è disseminato nel mondo. In Brasile oggi lo vedono così. Durante le *Journées Internationales Guattari +30* organizzate all'università di Parigi 8 dal 20 al 22 ottobre nell'ambito dei festeggiamenti lunghi un mese avviati [dall'associazione degli amici di Félix «Chaosmosemedia»](#), il filosofo brasiliano Peter Pál Pelbart ha raccontato: «La nostra è una potente terra piena di spiritualità politica. È attraversato dal duro conflitto tra gli schiavi del trascendentale e delle merci (capitalisti bianchi e religiosi evangelici) e le alleanze tra il popolo dei terrestri, le classi lavoratrici e le popolazioni autoctone e afrodiscendenti. Due

generazioni sono cresciute con il pensiero di Guattari e hanno imparato a usare le sue idee di rivoluzione molecolare e di ecosofia per aprire nuovi territori esistenziali possibili lì dove tutto sembra chiuso su se stesso».



QUESTA è anche una storia italiana. «A me Félix ha salvato la vita un paio di volte – racconta Franco Berardi (Bifo) autore del toccante ritratto Félix (Luca Sossella, 2001) – La prima fu nel 1974 quando ero in una caserma del sud italiano come bersagliere. Dopo due mesi mi ero scocciato e volevo fare qualcosa per liberarmi della divisa. Leggevo il suo libro *Una tomba per Edipo. Psicoanalisi e trasversalità* (Mimesis). Dopo avere letto feci il pazzo. Dopo dieci giorni mi mandarono a casa. Dopo l'insurrezione di Bologna nel 1977 e la chiusura di Radio Alice, gli arresti, Guattari svolse un ruolo più diretto, politico e mediatico. Organizzò la raccolta delle firme contro la repressione in Italia. Fu per noi importante perché ruppe l'unanimità giornalistica e intellettuale contro il movimento. Mi ha tirato fuori dal carcere quando fui arrestato a Parigi. Mise in moto una macchina tra gli intellettuali e ottenni lo statuto di rifugiato in Francia. Quello con Félix è stato l'incontro con una forza e uno stile che libera».

IN ITALIA, e non solo, Guattari è stato fatto passare come il coautore di Gilles Deleuze con il quale ha scritto libri folgoranti come *L'Antiedipo* (1972)

e Mille Piani (1980). Deleuze sarebbe stato il filosofo «puro». Guattari l'avrebbe portato sulla cattiva strada. «In realtà – sostiene Bifo – Guattari ha dato un contributo filosofico fondamentale alla coppia ed è un pensatore importante e autonomo. Ha portato nel discorso post-strutturalista una specie di linguaggio da meccanico, idraulico, chimico e farmaceutico: le macchine o il molare e il molecolare, ad esempio. Ha messo in movimento il pensiero deleuziano che già aveva introdotto la singolarità dell'evento nella filosofia. Il suo pensiero è pieno di formicolii, una proliferazione di entità materiche concrete e virali. Con Deleuze ci hanno dato una prassi che è l'antidoto al pensiero identitario attuale e mostra che l'identità è una pericolosa finzione. Loro proliferano».

GUATTARI è stato il «professore di una pratica politica fondata sull'autonomia e che smontava le gerarchie tra partito, movimento e sindacato. Qualcosa che gli autonomi non hanno messo in piedi concretamente» sostiene Toni Negri che con ha scritto con lui *Le verità nomadi per nuovi spazi di libertà* (*Les nouveaux espaces de liberté*, 1985 in francese, in italiano dal 2007 per Selene). «Era un grande costruttore di reti, non aveva paura di nulla, ci metteva dentro ogni possibilità proposta e riusciva a collegarla con il resto. Mi coinvolse nella costruzione di un partito dei Verdi in Europa. Insieme abbiamo costruito un discorso sul capitalismo globale negli anni Ottanta, il «capitalismo mondiale integrato» lo chiamava lui. Era l'alternativa al discorso sull'imperialismo che faceva la sinistra di allora. E abbiamo analizzato insieme la nuova composizione sociale ed eventualmente politica del proletariato che allora stava emergendo e che oggi è pienamente squadernata nel neoliberalismo. Credo che la cosa formidabile che ha scritto Félix è stata *Le tre ecologie* (Sonda). La tripartizione tra ecologia ambientale sociale e mentale oggi si capisce perfettamente. Il mentale non è solo la cura della follia da parte dello psicoanalista, ma è l'analisi collettiva condotta attraverso la lotta che produce soggettivazione contraria a quella imposta dal capitale. L'ecologia mentale è una produzione di soggettività adeguata all'orizzonte attuale. Un'operazione di una radicalità inaudita».

QUELLO CHE OGGI, nella rivoluzione passiva che ha rovesciato la liberazione nel suo opposto di (auto)sfruttamento risulta difficile da comprendere è che Guattari è stato un uomo del Sessantotto. Questa non è solo una data, un'insurrezione nel Quartiere Latino. È uno dei nomi di una costellazione di

movimenti che hanno cambiato il mondo dal secondo Dopoguerra e contro il quale il neoliberalismo continua a reagire. «La sua vita era legata a un giro molto importante a Parigi che viveva quella proposta politica in maniera radicale sia dal punto di vista umano che in quello dell'amicizia politica e scientifica.

NON C'ERANO MARGINI della loro vita che non fossero dominate dalla testimonianza continua del 68 – racconta Negri – Félix era come una cometa. In un momento lo trovavi in Polonia, poi tornava in rue Condé a Parigi dove faceva il suo lavoro di psicoanalista. In cucina trasmetteva la radio libera Tomate e lui suonava Chopin al piano con un amico americano. Era un centro sociale nel centro di Parigi dove si tenevano anche seminari. Io l'ho conosciuto nel 1977 durante l'Autonomia operaia quando sono scappato per la prima volta dall'Italia con il mandato di cattura di Catalanotti dopo Bologna – continua Negri – Tra il 1979 e il 1983 quando Calogero ci mise in galleria mi venne a trovare diverse volte. Aiutò chi mi venne a prendere quando mi fu tolta l'immunità parlamentare. Ha insistito sul fatto che non dovevo consegnarmi. Ci voleva poco a convincermi, però devo dire che il suo parere è stato decisivo. Divenni per un tempo un *sans papier*. E iniziai a farmi chiamare Antoine Guattari. Félix firmava i contratti, pagava l'affitto. Ho vissuto da lui, poi in case diverse. Si è preso cura di me, non clinica ma affettiva. È stato un tesoro dal punto di vista umano».

UNA PARTE IMPORTANTE della storia di Guattari si è svolta in un castello del XIX secolo, al centro di un parco di 23 ettari vicino a Cour-Cheverny nella Valle della Loira. Qui si trova la clinica La Borde. Ci arrivò nel 1955 su invito dello psicoanalista e psichiatra Jean Oury che, insieme a François Tosquelles e Lucien Bonnafé, creò l'«analisi istituzionale» e anti-manicomiale che ha influenzato anche Frantz Fanon. In questo movimento di «umanizzazione della psichiatria» la psicoanalisi è usata nella clinica delle psicosi. «Le mie presunte competenze venivano dalla politica – ha raccontato Guattari – Dai 16 anni in poi non ho mai smesso di militare in tutta la gamma dei movimenti di estrema sinistra. Sapevo animare una riunione, strutturare un dibattito, sollecitare le persone silenziose a prendere parola». «Tutte le domeniche – ha raccontato il regista François Pain – c'era anche una riunione politica con gli stagiaires che radunava persone provenienti da tutta la sinistra.

Félix le animava. Fu l'apprendistato di un lavoro politico che usciva dalla struttura piramidale dei partiti».

SI RUPPERO le gerarchie tra pazienti, medici, infermieri e lavoratori. Nacquero «strutture multiple» che abbatterono le frontiere disciplinari e sociali. «Era una politica disalienante – ha raccontato lo psichiatra e psicoanalista Jean-Claude Polack, caporedattore della rivista [Chimères](#) fondata nel 1987 da Deleuze e Guattari – Il suo era un attacco sistematico alle gerarchie. Creò anche le unità terapeutica di base composte dai lavoratori e dai pazienti che aveva una grande libertà e garantivano la rotazione dei ruoli. Era la critica all'istituzione totale e l'invenzione di un'istituzione che non è una bolla ermetica ma una modulazione con l'altrove». Critico dell'«antipsichiatria» inglese di Ronald Laing e David Cooper, Guattari ha apprezzato l'esperienza italiana di Franco Basaglia a Gorizia e Trieste per la sua capacità di connettere la critica del manicomio alla trasformazione della società attraverso i partiti, i sindacati e i movimenti sociali. Possibilità che si è data parzialmente in Francia. Anche con Basaglia, o con il fondatore delle terapie familiari Mony Elkaim, Guattari formò la «Rete europea di alternativa alla psichiatria», un organismo mondiale che chiedeva la soppressione degli ospedali psichiatrici, criticava le tecniche di controllo sociale e si occupava di tossicodipendenze. «Bisogna allontanarsi dall'idea che il lavoro sociale sia una semplice animazione, un'ergoterapia o il fare i boy scout. L'analisi delle formazioni della soggettività conscie e inconscie non è appannaggio degli specialisti ma è un problema di tutti» ha scritto Guattari.

QUESTA IDEA di «analisi» evidenzia la differenza tra Guattari (e Deleuze) con la scuola di Jacques Lacan in cui si è formato e con il quale ruppe in maniera radicale. Indica il superamento dei dualismi (eros/morte; conscio/inconscio; individuo/società; molare/molecolare). L'inconscio è «produzione di affetti e di concatenamenti», non è ridotto al linguaggio, al simbolico o al soggetto. La «schizoanalisi» e la «micropolitica» trattano «il desiderio come l'innescò potenziale di un divenire e non della castrazione».

LA SOGGETTIVITA' è dunque un campo di battaglia, il centro di un'economia capitalistica, una forma di vita che riduce il mondo alle merci e alla psicosi (auto)distruttiva. Guattari sosteneva che bisogna farla «biforcare» dalla sua forma attuale che ha imposto passività,

«microfascismi», razzismo e sessismo. Bisogna invece «risingolarizzarla», esprimendo il suo

«divenire differenziale» attraverso alleanze «multiple e autonome». «La rivoluzione molecolare si farà recuperare se non si fonderà con la lotta di classe – scriveva nel 1978 – Quest’ultima scivolerà nel dogmatismo se non si farà contaminare dalla rivoluzione molecolare». L’alleanza tra i movimenti di liberazione e quelli della «lotta di classe operaia» è «necessaria». Una «convergenza» mai del tutto riuscita. È ancora questo il problema con il quale si confrontano i movimenti ecologisti, decoloniali, antirazzisti e femministi.



«**FELIX** lavorava per produrre le 'rivoluzioni impercettibili' che cambiano in maniera irreversibile le soggettività e il volto del mondo – ha raccontato Anne Querrien, sociologa e codirettrice della rivista *Multitudes*, attivista del «Movimento 22 marzo» a Nanterre nel Sessantotto e segretaria del Centre d'Études, de Recherches et de Formation Institutionnelles (Cerfi) creato da Guattari. «Voleva rompere con il mito della presa del palazzo d'Inverno e praticare una rivoluzione trasversale a tutte le dimensioni dell'esistenza».

POI SONO ARRIVATI gli «anni d'inverno»: il neoliberalismo (*Les années d'hiver*, 1986). Per Guattari non è un discorso, o una retorica, ma un'orga-

nizzazione capitalistica che trasforma anche la soggettività: «Tutto un macchinismo schizoide – così lo descriveva – che apre e chiude, deterritorializza e riterritorializza individuazioni sregolate e identificazioni reazionarie, se non addirittura religiose». Oggi siamo nel pieno di un congelamento della soggettività. «Il capitalismo mondiale integrato ha installato un'immensa macchina produttiva in una soggettività industrializzata che controlla la formazione della forza lavoro collettiva». Il principale contributo alla critica del capitalismo di Guattari è avere esteso la critica dell'economia politica a quella dell'"economia politica della soggettività". I conflitti sociali non sono riducibili all'economia, ma interessano la produzione del desiderio, il montaggio delle percezioni, gli schemi seguiti dalle condotte di una vita desertificata, serializzata e normalizzata nel consumo dei rapporti sociali.

SCOPO della critica e dell'analisi intese come una prassi rivoluzionarie è riconoscere e dissolvere le connessioni generate da questa organizzazione, liberare la produzione di soggettività da fantasmi e dualismi. Guattari ha invitato a creare «macchine da guerra» a ogni livello, individuale mentale e collettivo, capaci di operare secondo nuove logiche del desiderio non separabili tra un alto e un basso, una struttura e una sovrastruttura, il lavoro da un lato e il desiderio dall'altro. Come se ci fosse una lotta particolare da fare nelle fabbriche, un'altra negli ospedali, e un'altra ancora nelle scuole o nelle relazioni. È proprio questa separazione che bisogna mettere in questione.

NON FUNZIONA? «Bene – rispondeva Guattari – Si sperimenta ancora». La critica dell'economia soggettiva del capitalismo attraverso l'idea di «rivoluzione molecolare», o «micropolitica», risponde a una crisi in cui la politica è incastrata oggi. L'operosa attesa di una nuova stagione ha conosciuto sconcerti e altre contraddizioni. Ma dura già da quando Guattari vide le intimità resistenti e praticò le potenze inquiete. Tutto un mondo nell'ombra prepara la primavera.

«**DOBBIAMO** riconoscere che le nostre lotte trasversali per la trasformazione della soggettività hanno fatto ben poco per deviare dal corso controrivoluzionario di una tendenza fascista di un Capitalismo Mondiale Integrato» sostiene il filosofo Eric Alliez che ha aperto il colloquio parigino, ha vissuto e lavorato in Brasile ed è autore tra l'altro con Maurizio Lazzarato di *Guerre et Capital* (Editions Amsterdam). «Il problema è al centro dell'ecologia genera-

lizzata di Guattari che anche su questo è stato chiaroveggente. Due sono gli strumenti che possiamo usare: la creazione di una «nuova sensibilità», oggetto di una prassi politica, dell'etica e dell'estetica, una tesi che rinvia a quella di Herbert Marcuse nel *Saggio sulla liberazione*. E poi c'è la sua teoria dell'organizzazione che può essere usata da un rinnovato pensiero della classe come agente collettivo del divenire rivoluzionario pronto a confrontarsi in modo nuovo con l'urgenza della rivoluzione senza correre il rischio dell'estetizzazione della rivolta, idea che non piaceva certo a Guattari. Il suo discorso non era quello umanistico dell'Antropocene ma quello del Capitalocene. Oggi ci permette di mettere in relazione l'analisi con la critica del capitalismo che non è più solo una governamentalità della e nella crisi ma della catastrofe».

Guattari: la vita, le politiche

Pierre-Félix Guattari è scomparso a 62 anni nel 1992 nella clinica psichiatrica La Borde dove lavorava dal 1955. Con Gilles Deleuze (1925-1995) ha scritto quattro libri «L'AntiEdipo» (Einaudi), «Mille Piani» (Orthotes), «Kafka: per una letteratura minore» (Quodlibet), «Che cos'è la filosofia» (Einaudi). Filosofo e psicoanalista, rompe con la scuola lacaniana. Militante delle sinistre rivoluzionarie formulò una serie di critiche decisive per trasformarle. Lavorò con i movimenti italiani dell'Autonomia ed è stato uno degli protagonisti, organizzatori e teorici del movimento ecologista. Autore di un'opera eccezionale e proliferante ha scritto anche «La rivoluzione molecolare» (Einaudi), «Una tomba per Edipo» (Mimesis), «Les Années d'hiver 1980-1985» (Les Prairies ordinaires), «Caosmosi» (Sonda), «Le tre ecologie» (Mimesis), «Micropolitiques» (Les Empêcheurs de penser en rond), «Qu'est-ce que l'écosophie?» (Lignes).

Pubblicato con il gentile permesso dell'autore. L'articolo è uscito originariamente su ["il manifesto" del 12/11/2022](#)

Roberto Ciccarelli

Sulla produzione della soggettività

Con il gentile permesso della casa editrice nel trentennale dalla morte di Felix Guattari pubblichiamo il seguente brano proveniente da *Caosmosi*, Mimesis, Milano 2020, corrispondente alle pagine da 23 a p. 29.

INDICE

Costruttivismo macchinico. Félix Guattari fra filosofia, scienze sociali e pratiche terapeutiche, artistiche e politiche. - Massimiliano Guareschi 7

Sulla produzione della soggettività 23

L'eterogenesi macchinica 49

Metamodellizzazione schizoanalitica 69

La caosmosi schizo 85

L'oralità macchinica e l'ecologia del virtuale 93

Il nuovo paradigma estetico 101

L'oggetto ecosofico 119

Bibliografia 133

Indice dei nomi 137

Caosmosi è l'ultimo libro scritto da Félix Guattari. Esce nel 1992, l'anno della sua morte.

Le mie attività professionali nel campo della psicoterapia, così come il mio impegno politico e culturale, mi hanno spinto a mettere sempre maggiormente l'accento sulla soggettività in quanto prodotta da istanze sia individuali sia collettive e istituzionali.

Considerare la soggettività dal punto di vista della sua produzione non implica alcun ritorno ai tradizionali sistemi di determinazione binaria, struttura materiale-sovrastuttura ideologica. I differenti registri semiotici che concorrono a generare soggettività non implicano rapporti gerarchici necessari, fissati una volta per tutte. Può accadere, per esempio, che la semiotizzazione

economica divenga dipendente da fattori psicologici collettivi, come si può constatare considerando la sensibilità degli indici di borsa alle fluttuazioni dell'opinione. La soggettività è infatti plurale e polifonica, per riprendere un'espressione di Michail Bachtin. Essa non conosce alcuna istanza dominante di determinazione che guidi le altre secondo una causalità univoca.

Almeno tre tipi di problemi ci spingono ad ampliare la definizione di soggettività, superando l'opposizione classica fra soggetto individuale e società, e a rivedere i modelli d'inconscio oggi circolanti: l'irruzione di fattori soggettivi in primo piano nell'attualità, lo sviluppo massivo delle produzioni macchiniche di soggettività e, infine, la recente messa in luce d'aspetti etologici ed ecologici relativi alla soggettività umana. I fattori soggettivi hanno sempre svolto un ruolo rilevante nella storia. Tuttavia iniziano a rivestire una portata preponderante nel momento in cui sono connessi a *mass media* di portata mondiale. Ci soffermeremo sommariamente su qualche esempio. L'immenso movimento scatenato dagli studenti cinesi sulla piazza Tienanmen aveva certo per obiettivo parole d'ordine di democratizzazione politica. Tuttavia, appare pressoché certo che i carichi affettivi contagiosi di cui era portatore debordassero dalle semplici rivendicazioni ideologiche. Tutto uno stile di vita, una concezione dei rapporti sociali (a partire dalle immagini veicolate dall'Occidente) e un'etica collettiva, si sono trovati messi in gioco. E a lungo termine i carri armati non potranno nulla! Come in Ungheria e in Polonia, sarà la mutazione esistenziale collettiva ad avere l'ultima parola! Tuttavia, i grandi movimenti di soggettivizzazione non si svolgono necessariamente in senso emancipatorio. L'immensa rivoluzione soggettiva che attraversa il popolo iraniano da più di dieci anni si è focalizzata su arcaismi religiosi e attitudini sociali globalmente conservatrici – in particolare riguardo alla condizione femminile (questione particolarmente delicata e avvertita in Francia, a proposito degli eventi del Maghreb e delle ripercussioni di tali attitudini repressive sulle donne del milieu dell'immigrazione).

A Est, il crollo della cortina di ferro non ha avuto luogo sotto la pressione d'insurrezioni armate ma per la cristallizzazione di un immenso desiderio collettivo che ha annichilito il substrato mentale del sistema totalitario post-staliniano. Un fenomeno estremamente complesso in quanto unisce aspirazioni emancipatorie a pulsioni retrograde, conservatrici, per non dire fasciste, d'ordine nazionalista, etnico e religioso. Come, in questa tormenta, le popolazioni dell'Europa centrale e dei paesi dell'Est supereranno l'amara delusione che l'Ovest capitalista ha fino a ora riservato loro? La storia ce lo dirà; una storia portatrice forse di cattive sorprese e forse, perché no, di un rinnovarsi

delle lotte sociali! Quanto assassina, in confronto agli eventi dell'Est, è stata la guerra del Golfo! Si potrebbe quasi parlare in proposito di genocidio poiché ha condotto, colpendo la popolazione indiscriminatamente, allo sterminio di un numero di irakeni superiore a quello delle vittime delle bombe di Hiroshima e Nagasaki nel 1945. Giudicando a distanza, la posta del conflitto sembra essere stata, da una parte il tentativo di domare le popolazioni arabe, dall'altra il proposito di riprendere in mano l'opinione mondiale: si trattava di dimostrare che la via *yankee* di soggettivizzazione poteva essere imposta dalla potenza dei media combinata a quella delle armi.

FÉLIX
GUATTARI

CAOSMOSI



INTRODUZIONE DI
MASSIMILIANO GUARESCHI

 MIMESIS / LE DEHORS

Si può dire che la storia contemporanea è sempre più dominata dal montare di rivendicazioni di singolarità soggettiva – conflitti linguistici, rivendicazioni autonomiste, questioni nazionaliste – che in un’ambiguità totale esprimono aspirazione alla liberazione nazionale, ma si manifestano d’altra parte in ciò che io chiamerei riterritorializzazioni conservatrici della soggettività. Una certa rappresentazione universalista della soggettività, incarnata dal colonialismo capitalistico dell’Ovest e dell’Est, è fallita senza che si possano ancora misurare a pieno le conseguenze di tale scacco. Oggi, come tutti sanno, la crescita dell’integralismo nei paesi arabi e musulmani può avere conseguenze incalcolabili, non solamente sulle relazioni internazionali, ma anche sull’economia soggettiva di centinaia di milioni di individui. Non solo la problematica dello sviluppo, ma anche la questione del montare delle rivendicazioni del Terzo mondo, dei paesi del Sud, si trova in tal modo segnata da un punto interrogativo angosciante.

La sociologia, le scienze economiche, politiche e giuridiche appaiono, nell’attuale stato di cose, assai male dotate per rendere conto della mescolanza di attaccamento arcaizzante alle tradizioni culturali e di aspirazioni alla modernità tecnologica e scientifica che caratterizza il cocktail soggettivo contemporaneo. La psicoanalisi tradizionale, d’altra parte, non è per nulla meglio posizionata per affrontare tali problemi, in ragione della tendenza che le è tipica alla riduzione dei fatti sociali a meccanismi psicologici. In queste condizioni, pare opportuno forgiare una concezione più trasversalista della soggettività che permetta di rispondere ora delle sue prese territorializzate idiosincratiche (Territori esistenziali), ora delle sue aperture su sistemi di valore (Universi incorporei) dalle implicazioni sociali e culturali. Bisogna tenere le produzioni semiotiche dei *mass media*, dell’informatica, della telematica e la robotica al di fuori della soggettività psicologica? Penso di no. Allo stesso titolo delle macchine sociali, che possono essere incluse nella rubrica generale delle Apparecchiature collettive (*Équipements collectifs*), le macchine tecnologiche d’informazione e di comunicazione operano nel cuore della soggettività umana, non solamente in seno alle sue memorie e alla sua intelligenza, ma anche in rapporto alla sua sensibilità, ai suoi affetti e ai suoi fantasmi inconsci. Farsi carico di tali dimensioni macchiniche di soggettivizzazione ci conduce a insistere, nel nostro tentativo di ridefinizione, sull’eterogeneità delle componenti che si concatenano nella produzione di soggettività. Troviamo così:

1) componenti semiologiche significanti che si manifestano attraverso la famiglia, l’educazione, l’ambiente, la religione, l’arte, lo sport ecc.;

2) elementi fabbricati dall'industria dei media, del cinema ecc.;

3) dimensioni semiologiche asignificanti che mettono in gioco macchine informazionali di segni, funzionanti parallelamente o indipendentemente dalla produzione e dalla trasmissione di significazioni e denotazioni; dimensioni dunque estranee alle assiomatiche propriamente linguistiche. Le correnti strutturaliste non hanno attribuito né autonomia né specificità a questo regime semiotico asignificante, nonostante autori come Julia Kristeva e Jacques Derrida abbiano fatto una certa chiarezza circa la relativa autonomia di tale genere di componenti. Tuttavia, in generale, l'economia asignificante del linguaggio è stata appiattita su quelle che io definisco macchine di segni, sull'economia linguistica, significazionale, della lingua. Una simile prospettiva è particolarmente avvertibile in Roland Barthes, il quale correla gli elementi del linguaggio e i segmenti di narratività alle figure di Espressione e conferisce alla semiologia linguistica un primato su tutte le semiotiche. Fu un grave errore, da parte delle correnti strutturaliste, pretendere di riportare tutto ciò che concerne la psiche al pastorale del significante linguistico! Le trasformazioni tecnologiche ci costringono a prendere in considerazione concorrentemente una tendenza all'omogeneizzazione universalizzante e irrazionalista della soggettività e una tendenza eterogenetica, un rafforzamento cioè dell'eterogeneità e della singolarizzazione delle componenti della soggettività stessa. In tal modo, l'uso del computer conduce alla produzione di immagini che si aprono su Universi plastici insospettati – penso per esempio al lavoro di Sebastián Matta con la *palette* – o alle soluzioni di problemi matematici propriamente inimmaginabili solo qualche anno fa. Ma, ancora, è necessario guardarsi da ogni illusione progressista, così come da ogni visione sistematicamente pessimista. La produzione macchinica di soggettività può operare per il meglio come per il peggio. Esiste un'attitudine antimodernista che consiste nel rigettare complessivamente le innovazioni tecnologiche e in particolare quelle che sono legate alla rivoluzione informatica. Non si può giudicare né positivamente né negativamente una simile evoluzione macchinica; tutto dipende da quella che sarà la sua articolazione con i concatenamenti collettivi di enunciazione. Il meglio è la creazione, l'invenzione di nuovi Universi di riferimento; il peggio è la massmedializzazione abbrutente alla quale sono oggi condannati miliardi di individui. L'evoluzione tecnologica coniugata alla sperimentazione sociale sui nuovi contesti può forse farci uscire dal periodo oppressivo attuale e farci entrare in un'età post-mediatica, caratterizzata da una riappropriazione e da una risingolarizzazione dell'uso dei media (accesso alle banche dati e alle videoteche, interattività fra protagonisti ecc.).

Il movimento di comprensione polifonica ed eterogenetica della soggettività ci spinge a incrociare alcune ricerche contemporanee di matrice etologica ed ecologica. Daniel Stern, in *The Interpersonal World of the Infant* (1985) ha ottimamente esplorato le formazioni soggettive preverbalì del bambino.¹⁷¹ Egli mostra che non ci troviamo per nulla di fronte a “stadi”, nel senso freudiano del termine, bensì a livelli di soggettivizzazione che si manterranno in parallelo per tutto il corso della vita. Si abbandona quindi la sopravvalutazione della psicogenesi dei complessi freudiani concepiti come degli “Universali” strutturali della soggettività. All’opposto, troviamo valorizzato il carattere immediatamente transoggettivo delle esperienze precoci del bambino, esperienze nelle quali il senso del sé e il senso dell’altro non si trovano dissociati. Una dialettica fra “affetti condivisibili” e “affetti non condivisibili” struttura quindi le fasi emergenti della soggettività. Una soggettività allo stato nascente che non cesserà di ripresentarsi nel sogno, nel delirio, nell’esaltazione creatrice, nel sentimento amoroso...

L’ecologia sociale e l’ecologia mentale hanno trovato luoghi privilegiati di esplorazione nelle esperienze della psicoterapia istituzionale. Penso naturalmente alla clinica La Borde, ove da tempo lavoro; in essa tutto è concepito affinché i malati psicotici vivano in un clima di attività e di presa di responsabilità, non solamente allo scopo di sviluppare un’atmosfera di comunicazione, ma anche per favorire la creazione di fuochi locali di soggettivizzazione collettiva. Non si tratta quindi di un semplice rimodernamento della soggettività dei pazienti – così come pre-esisteva prima della crisi psicotica – ma di una produzione di soggettività *sui generis*. Per esempio, alcuni malati psicotici, originari di zone agricole povere, saranno spinti alla pratica delle arti plastiche, a fare teatro, video, musica ecc., universi fino ad allora loro estranei. All’opposto, burocrati e intellettuali saranno attratti da lavori manuali: in cucina, in giardino, in cantina, al club ippico. L’importante non è il mero confronto con una nuova materia d’espressione ma la costituzione di complessioni di soggettivizzazione: individuo-gruppo-macchina-scambi multipli. Tali complessioni, effettivamente, offrono alla persona possibilità diversificate di ricomposizione della corporeità esistenziale, di uscita dalle *impasse* ripetitive e, in qualche maniera, di risingolarizzazione. Si operano così innesti di *transfert* che procedono non da dimensioni “già date” della soggettività, cristallizzate in complessi strutturali, ma da una creazione e che quindi possono essere in qualche modo riferite a un paradigma estetico. Si creano nuove modalità di soggettivizzazione in analogia, per esempio, con il lavoro dello scultore che crea nuove forme a partire dai materiali di cui dispone. In un simile contesto,

le componenti più eterogenee possono concorrere all'evoluzione positiva di un malato: rapporto allo spazio architettonico, relazioni economiche, coesistenza fra malato e operatore dei differenti vettori di cura, attenzione a ogni apertura sull'esterno, sfruttamento processuale delle "singolarità" eventenziali; in definitiva, tutto ciò che può contribuire alla creazione di un rapporto autentico all'altro. A ciascuna di tali componenti dell'istituzione di cura corrisponde una pratica necessaria. Ci troviamo di fronte non a una soggettività data in sé ma a processi di presa di autonomia e di autopoiesi (intesa quest'ultima in un senso differente rispetto all'uso che ne fa Francisco Varela).¹⁸

Consideriamo ora un esempio di sfruttamento delle risorse etologiche ed ecologiche della psiche nel campo delle psicoterapie della famiglia. Ci riferiamo in particolare alla corrente, sviluppatasi intorno a Mony Elkaim, che tenta di liberarsi dall'ipoteca delle teorie sistemiche che riscuotono ampio successo nei paesi anglosassoni e in Italia.¹⁹ In tal modo, la creatività delle terapie ci allontana dallo scientismo per approssimarci a un paradigma etico-estetico. Il terapeuta s'impegna in prima persona, corre dei rischi, mette in gioco i propri fantasmi e crea un clima paradossale d'autenticità esistenziale, arricchito dalla libertà di gioco e di simulacro. La terapia della famiglia produce soggettività nella maniera più artificiale possibile. È possibile verificarlo durante le sedute di formazione, quando gli psicoterapeuti si riuniscono per improvvisare scene psicodrammatiche. La scena, in un simile contesto, implica una sovrapposizione di livelli enunciativi: una visione di sé stessi in quanto incarnazione concreta; un soggetto di enunciazione che raddoppia il soggetto dell'enunciato e la distribuzione dei ruoli; una gestione collettiva del gioco; un'interlocuzione con i commentatori della scena; e infine uno sguardo video che restituisce in *feedback* l'insieme di questi livelli sovrapposti. Una performance di tal genere favorisce l'abbandono di un'attitudine "realista" che approcerebbe le scene vissute come sistemi realmente incarnati nelle strutture familiari. Questo aspetto teatrale, a molteplici sfaccettature, permette di cogliere il carattere artificiale e creazionista della produzione di soggettività. Sottolineiamo come l'istanza dello sguardo del video abiti ogni momento della visione del terapeuta. Anche quando la telecamera è spenta, infatti, si conserva l'abitudine di osservare certe manifestazioni semiotiche che sfuggono allo sguardo ordinario. Il faccia a faccia ludico con i pazienti e la ricettività verso le singolarità sviluppate da questo genere di terapia si distinguono marcatamente dall'atteggiamento dello psicanalista dal volto discosto come pure dalla performance psicodrammatica classica.

Se si considera tanto la storia contemporanea quanto la produzione semiotica macchinica, tanto l'etologia dell'infanzia quanto l'ecologia sociale e l'ecologia mentale, si assiste alla medesima messa in questione dell'individuazione soggettiva, che certo sussiste, ma inscindibilmente dal lavoro che su di essa svolgono i concatenamenti collettivi di enunciazione. La definizione provvisoria di soggettività che a questo punto potrei proporre come la più inglobante potrebbe essere la seguente: l'insieme di condizioni che rendono possibile a delle istanze individuali e/o collettive di essere in posizione per emergere come Territori esistenziali auto-referenziali, in adiacenza o in rapporto di delimitazione con un'alterità, essa stessa soggettiva. Sappiamo che in determinati contesti sociali e semiologici, la soggettività si individua; una persona, considerata responsabile di sé stessa, si posiziona in seno a rapporti di alterità retti da usi familiari, da costumi locali, da leggi giuridiche... In altre condizioni, la soggettività si fa collettiva, senza tuttavia divenire esclusivamente sociale. Il termine "collettivo" è qui inteso nel senso di una molteplicità che si dispiega sia al di là dell'individuo, sul versante del *socius*, sia al di qua della persona, sul versante d'intensità preverbalì che promanano da una logica degli affetti più che da una logica degli insiemi circoscritti.

Le condizioni di produzione tratteggiate in questa ridefinizione implicano dunque congiuntamente istanze umane inter-soggettive manifestate tramite il linguaggio, istanze suggestive o identificatorie rilevanti dall'etologia, interazioni istituzionali di differente natura, dispositivi macchinici – per esempio il ricorso al computer – Universi di referenza incorporei – per esempio nella musica e nelle arti plastiche. Questa parte, non umana e pre-personale della soggettività è essenziale poiché è a partire da essa che può svilupparsi il divenire etero-genetico.

Félix Guattari

Le tre ecologie. Introduzione all'edizione Italiana

Nel trentennale dalla morte, con il gentile permesso della casa editrice, pubblichiamo l'introduzione all'edizione italiana di:

Felix Guattari, da: Felix Guattari e Franco La Cecla, *Le tre ecologie*, Sonda, Milano 2019, pp. 14, €18.00



FÉLIX GUATTARI
FRANCO LA CECLA

LE TRE ECOLOGIE

Interventi di Jean Baudrillard,
Paolo Fabbri e Wolfgang Sachs



Introduzione all'edizione Italiana

L'ecologia ha questo di eccezionale: è stata dapprima una scienza e successivamente si è trasformata in modo tale da diventare una delle principali scommesse politiche ed etiche della nostra epoca. Certo, l'ecologia scientifica continua a conoscere un grandissimo sviluppo, fornendo ogni giorno nuovi dati sulle minacce che pesano sulla biosfera, ma, al contempo, sembra che soltanto una presa di coscienza globale da parte dell'umanità dei problemi che essa pone possa permettere di giungere a soluzioni su una scala adeguata. Chiaramente, l'ecologia ambientale dipende completamente dalla capacità di intervento di molteplici sfere decisionali, che rivelano una sempre maggiore incapacità di adottare misure di vasta portata che vadano contro le lobbies o anche solo ampi movimenti d'opinione. Sembra che la mondializzazione dell'economia conceda sempre meno spazio d'iniziativa ai decisori politici e ciò indipendentemente dal fatto che siano di destra o di sinistra.

Pertanto la crisi ecologica rinvia a una crisi più generale del sociale e del politico. Di fatto, ciò che viene messo in discussione è una sorta di rivoluzione delle mentalità che oggi si fanno garanti di un certo tipo di sviluppo, di un produttivismo che ha perduto ogni finalità, a parte quella del profitto e del potere, di un ideale di consumo che confina con l'infantilismo.

In un simile contesto, l'umanità sarà capace di prendere in mano il proprio destino? Vista dai Paesi del Terzo Mondo, la situazione sembra disperata: sotto una pressione demografica insostenibile, centinaia di milioni di individui sono condannati alla fame, alla decadenza e devastazioni ecologiche spaventose, comprese quelle sociali e mentali. Ma sarebbe del tutto fuori luogo incriminare principalmente il Terzo Mondo di tutti i nostri mali ecologici! (A questo proposito, Alain Lipietz ha indicato bene i danni del mito del «polmone amazzonico»). Sono i Paesi più sviluppati i più inquinanti e a loro va imputata la responsabilità degli squilibri catastrofici che il Terzo Mondo conosce da un punto di vista economico.

In via di principio, voglio dire, se la situazione la si guardasse dalla stella Sirio, le soluzioni sarebbero a portata di mano: le fantastiche rivoluzioni tecnico-scientifiche che caratterizzano la nostra epoca, se debitamente riorientate, potrebbero risolvere i problemi dell'alimentazione come quelli dell'inquinamento e dell'espansione culturale. Ma, invece di tutto ciò, abbiamo di fronte l'immobilismo, l'espansione delle regressioni integraliste, il ciascuno per sé a danno di tutti.

Allora, si ripropone il lancinante problema: come modificare le mentalità, come reinventare delle pratiche sociali che restituiscano all'umanità il senso delle sue responsabilità, non solo verso la propria sopravvivenza, ma anche riguardo al futuro di tutta la vita su questo pianeta, di quella delle specie animali e vegetali come di quella delle specie incorporee, se così posso chiamarle, come la musica, le arti, il rapporto con il tempo, il sentimento di appartenenza al cosmo.

Fino a oggi, le relazioni politiche nazionali e internazionali sono state caratterizzate da lotte di interesse, da rapporti di casta, di classe, di razza. La sfida ecologica reclama un rovesciamento di questo sistema di valori: un'ecosofia che sostituisca i vecchi antagonismi che conducono il pianeta umano dritto dritto verso la sua scomparsa. Non si tratta più soltanto di affermare dei diritti democratici, dei diritti formali dell'uomo e della donna, ma è altresì necessario che, in ogni decisione che riguardi la comunità, si tenga conto dell'essere dell'altro, con la sua differenza, libertà e apertura a possibili infiniti.

Essere responsabile della responsabilità dell'altro, per riprendere una formula di Emmanuel Lévinas, non significa per nulla abbandonarsi alle illusioni idealistiche. Le lotte di classe, l'alienazione sessuale, lo sfruttamento del Terzo Mondo permangono e i partiti, i sindacati, le associazioni hanno una funzione da svolgere.

Però è necessario qualcosa di più: un reinquadramento delle finalità, un'assunzione dell'esistenza nella sua compiutezza - la vita, la morte, con tutta la loro stranezza - associati alla ridefinizione di nuove solidarietà internazionali e alla promozione del desiderio di vivere, di creare in quanto parametro economico e sociale primordiale. L'umanità ha dei conti da saldare sia a proprio nome ma anche a nome del cosmo. Non è un'accozzaglia di molecole sperdute in un angolo dell'universo, ma è portatrice di un senso che va ben al di là dei discorsi politici distillati dai media attuali.

Questa umanità regressiva, fredda, che non vuol sapere nulla di ciò che la ostacola e che ignora ciò che la minaccia, è il risultato di un'autentica polluzione mentale. Lungi dal ripiegarsi sulla natura come si immaginava ieri, spetta all'ecologia reinventare nuove maniere di stare nel mondo e nuove forme di socialità. L'ecologia sarà in primo luogo mentale e sociale o non sarà nulla, o comunque poco.

Félix Guattari

Concatenamenti di enunciazione, trasformazione e campi pragmatici

Nel trentennale dalla morte, con il gentile permesso della casa editrice, pubblichiamo un brano tratto da: **Felix Guattari, *L'inconscio macchinico. Saggi di schizoanalisi*, Orthotes, Napoli Salerno 2022, pp. 318, € 25.00**, e in particolare da pag. 39 a 45.

CONCATENAMENTI DI ENUNCIAZIONE, TRASFORMAZIONE E CAMPI PRAGMATICI

Il concatenamento dell'espressione e del contenuto non cade dal cielo

Il contenuto e l'espressione non sono legati l'un l'altra per virtù dello spirito santo; all'"inizio" dei concatenamenti di enunciazione, non si trova né il verbo, né il soggetto, né il sistema, né la sintassi... ma: delle componenti di semiotizzazione, di soggettivazione, di coscienzializzazione, di diagrammatizzazione e di macchinismi astratti. I sistemi di corrispondenza e di traduzione tra gli stati di lingua e gli stati di cultura, tanto sul piano sincronico che diacronico, non vanno mai da sé! Quando essi sembrano partecipare al senso comune è perché sono stati trattati in modo appropriato per rispondere a questo fine. Tutti i significati, tutti i modi di semiotizzazione, devono essere rapportati ai loro concatenamenti di enunciazione. Dipende da questi il grado di autonomia del piano di contenuto su cui esse si inscrivono e la regolazione del loro angolo di significanza in rapporto alle condizioni locali del triangolo semiologico²⁰, ossia, alla fine, la loro capacità semiotica di "tenere in mano" un sottinsieme dato del mondo che muove dalla rappresentazione e dai morfemi del referente, conservando la loro propria coesione funzionale nel quadro delle sintassi dominanti. Lo statuto del soggetto non sta dunque nel gioco di un significante, come vorrebbe la psicanalisi strutturalista; esso è disposto da un insieme di componenti eterogenee, lo stesso che semiotizza ciò che ho chia-

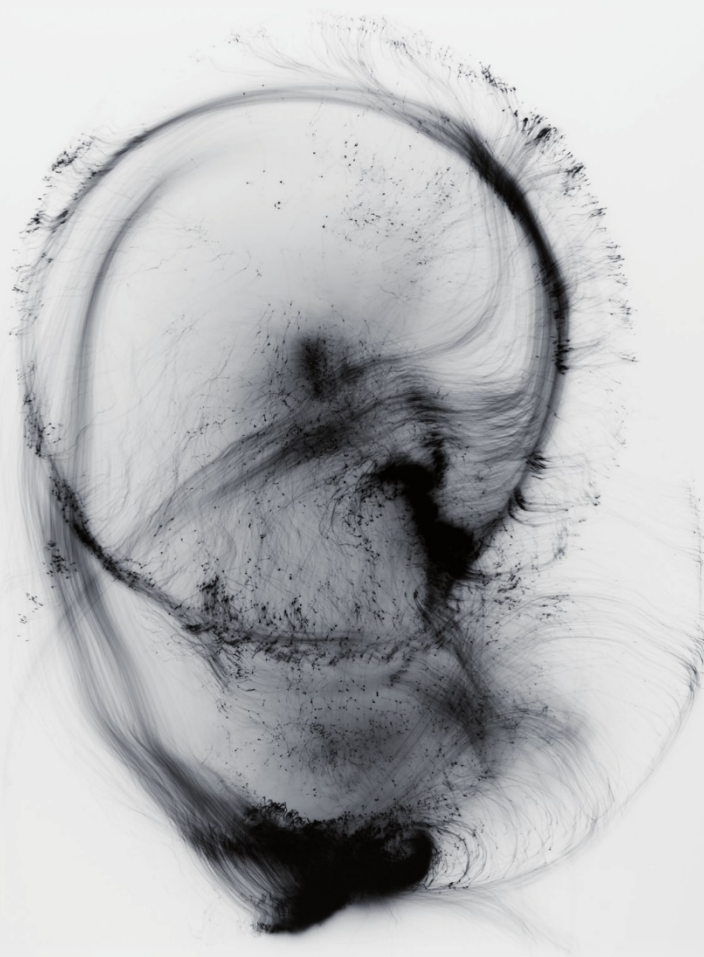
mato le “realtà dominanti”. L’individuazione del processo di enunciazione e la discernibilità semiotica di un altro da sé sono essi stessi



Félix Guattari

L’inconscio macchinico

Saggi di schizoanalisi



inseparabili da un certo modo di organizzazione sociale. Il clivaggio del soggetto dell’enunciazione e del soggetto dell’enunciato è inseparabile dal clivag-

gio dei buoni e dei cattivi oggetti dell'inconscio, ovvero della topica libidinale del campo sociale. Il limite tra l'io "ricevuto", l'io semiologicizzato, l'io fuori presa è costantemente lavorato dal socius²¹. Lo svincolamento del soggetto, dell'altro, della legge e del piano del contenuto corrispondono sempre a quello di oggetti particolari di potere. Il contenuto non cristallizza quindi un mondo universale ma una mondanità marcata dai campi di forza contingenti, centrati su dei sistemi ben precisi di risonanza soggettiva. Le ridondanze falliche, per esempio, non appartengono a una funzione simbolica universale, ma a poteri maschili, a istituzioni autoritarie, a tratti di visività repressivi ben caratterizzati.

Riportare la produzione di significazione sul terreno delle materie di espressione e delle micro-politiche concrete, non presuppone, tuttavia, che sia loro proibito l'accesso a sistemi più deterritorializzati. Non è questione di portare i concatenamenti di enunciazione e i concatenamenti di desiderio dalla parte del concreto, del "naturale", per metterli al riparo dall'astratto e dall'artificiale! Innanzi tutto perché è un desiderio deterritorializzato a essere motore, per larga parte, della soggettivazione capitalistica (l'ideale di un potere fondato, per l'essenziale, su di un assoggettamento semiologico e un asservimento semiotico). Poi perché nessuna "rivoluzione molecolare" potrebbe risparmiare la messa in opera dei concatenamenti di enunciazione più deterritorializzati²². Il carattere di contingenza delle formazioni di potere enunciatrici non implica affatto che esse "aderiscano" alle realtà più materiali e si sgancino dai modi di semiotizzazione più complessi

È dalla formula del suo *nucleo macchinico* che un concatenamento trae il suo più o meno grande grado di libertà, ma questa formula è fondamentalemente meta-stabile. In quanto tali, le macchine astratte che la compongono non hanno alcuna consistenza esistenziale "reale"; esse non hanno alcuna "massa", alcuna "energia" propria, alcuna memoria. Esse non sono che l'indicazione infinitesimale, iper deterritorializzata della cristallizzazione di un possibile entro degli stati di cose e degli stati di segni. Si potrebbe compararle a queste particelle della fisica contemporanea, "virtualizzate" dalla teoria e che non conservano la loro identità se non per un tempo ridottissimo; identità, del resto, che non è necessario manifestare concretamente, tanto che il complesso teorico-sperimentale può funzionare, in modo soddisfacente, non facendo che presupporre la loro esistenza. È questa metafora che mi ha condotto a forgiare, a proposito dell'effetto diagrammatico, questa espressione di segni-particelle²³: le macchine astratte si "caricano" di ridondanza di risonanza (significazione) o di ridondanza di interazione (esi-

stenza “reale”), a seconda che esse si fissino e si depotenzino su di una sostanza semiologica, o che esse si inscrivano su di un *philum* macchinico.

Fino ad ora, abbiamo lasciato nel vago i criteri che ci permetterebbero di definire in modo preciso un concatenamento, in rapporto, da una parte, alle sue componenti e, dall'altra, al campo in seno a cui esso si sviluppa. Non potremo chiarire questa questione se non alla condizione di caratterizzare meglio questa nozione di consistenza esistenziale. In effetti, le modalità di esistenza delle macchine astratte sono radicalmente differenti da quelle dei concatenamenti concreti. L'esistenza, in quanto coordinata macchinica fondamentale, dipende da tre tipi generali di consistenza²⁴:

1) Consistenze molari

Gli elementi ridondanti sono qui fortemente cristallizzati, stratificati, e i flussi di ridondanza sviluppano:

1. – effetti di risonanza debole (effetto significante, ad esempio: pura traduzione formale);
2. – effetti di interazione debole (plus-valore stratificato di codici).

Torneremo ulteriormente sul fatto che l'opposizione molare-molecolare non può essere identificata come un incastro spaziale di tipo grande-piccolo, macro-micro, ma dipende da un'alternativa di ordine micro-politico, da una scelta di consistenza. (Esistono, per esempio, dei ritornelli microscopici che conducono delle politiche molari o molecolari, indipendentemente dal fatto che esse funzionino altrove a partire da ridondanze di risonanza o da ridondanze di interazione.) Ciò che caratterizza la politica di stratificazione molare è la costituzione di un mondo di oggetti e di soggetti stratificati, identificati, gerarchizzati, dal momento che le singolarità e le macchine astratte vi sono tenute in mano da sistemi di coordinate che non autorizzano loro se non il minimo grado di libertà necessario alla sopravvivenza dei concatenamenti.

L'esercizio di ciò che sarà definito ulteriormente come schizo- analisi generativa resterà circoscritto al livello delle consistenze molari deboli. Essa consisterà nell'operare spostamenti di consistenza in seno ai concatenamenti, riducendo gli effetti di risonanza a vantaggio dell'interazione diagrammatica debole.

2) Consistenza molecolare

Gli elementi di ridondanza sono veicolati da substrati meno stratificati dei precedenti e i flussi di ridondanza sviluppano:

1. – effetti di risonanza forte (campo semantico in quanto tale, campo immaginario, effetti poetici, mistici, ecc.);
2. – effetti di interazione forte (componente di passaggio, come la viseità, i ritornelli...).

È impossibile, al livello delle interazioni molecolari, distinguere tra ciò che spetta a una componente, un concatenamento e a un campo. Tutte le interazioni macchiniche si equivalgono, tutte le ridondanze si sovrappongono, tutte le traiettorie di segni-particelle si incrociano. Qui abbiamo a che fare con l'aspetto attualizzato dei macchinismi astratti. Il concatenamento, in quanto rappresenta la dimensione di "relazione esteriore" e di manifestazione dei macchinismi astratti, coincide con i suoi effetti di campo. Siamo nell'ordine dei "gradi di realtà" e dei "gradi di astrazione" senza che alcuna delimitazione assoluta possa mai essere colta. Questo tipo di consistenza inter-concatenamento, inter-componenti, inter-campo, è la sede dei nessi micro-politici fondamentali per la schizo- analisi, come la più o meno grande malleabilità dei concatenamenti a piegarsi ai diversi poteri di assoggettamento e potenze di asservimento, – che concernono, detto altrimenti, tutto ciò che appartiene ai rapporti di forza sociali e dei metabolismi molecolari dell'inconscio macchinico.

3) *Consistenza astratta (o assoluta o intrinseca)*

Gli elementi macchinici sfuggono qui ai sistemi di ridondanza. (Esse sono fuori coordinate, essendo esse stesse a fondamento dei sistemi di coordinate.) Si distinguerà:

- La consistenza delle astrazioni capitalistiche (il Capitale, il Potere, la Musica, ecc...) come chiave di volta delle risonanze significanti e dei campi semantici, sorta di livello letale dei macchinismi astratti, ma che nondimeno ne modella l'universo della rappresentazione²⁵;
- La consistenza dei segni-particelle che definisce specificamente i nuclei irriducibili del possibile macchinico astratto.

Comunque sia il possibile manifestato dalla consistenza dei campi molecolari, questo tipo di nucleo tiene in riserva un "possibile potenziale". È in ciò che non si dissolve mai nell'universo delle componenti e dei campi. Questo possibile non manifesto è racchiuso dai tratti singolari delle materie di espressione e "immagazzinato" su di un piano generale di consistenza delle macchine astratte. (Esempio: data una politica di surcodifica significante, non è indifferente che essa sia messa in opera da questa o quella materia di espressione. Così, il fatto che certe macchine di scrittura o certe macchine informatiche siano utilizzate a titolo di strumento di controllo sociale può cambiare radi-

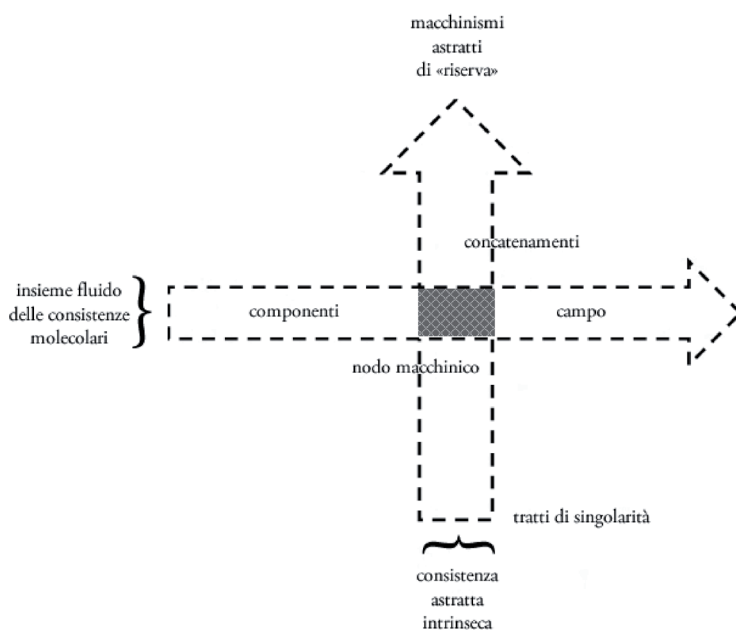
calmente le modalità di quest'ultimo)²⁶. Ciò che sarà definito ulteriormente come schizo-analisi trasformativa si situerà essenzialmente a questi ultimi due livelli di consistenze molecolari forti e delle consistenze arbitrarie. Essa consisterà nell'operare degli spostamenti di consistenza in seno ai concatenamenti, a vantaggio della liberazione di componenti di passaggio, del lancio di nuove macchine di segni- particelle diagrammatiche e a detrimento dei campi semiotici e delle astrazioni capitalistiche.

Riassumendo:

Il *nucleo* macchinico che specifica un concatenamento si situa all'incrocio di due tipi di consistenza diagrammatica:

- l'insieme sfumato delle consistenze molecolari (componente-concatenamento-campo);
- l'insieme macchinico astratto indecidibile²⁷ di consistenza astratta intrinseca.

Distinguibilità di un nucleo macchinico attraverso l'incrocio di due modi di consistenze esistenziali



Incrociando le coordinate esistenziali di consistenza (molare-mole- colare-astratta) e le coordinate di efficienza (ridondanza di risonanza- ridondanza di interazione) si arriva così a sei tipi generali di consistenza di campo.

	consistenza molare	consistenza molecolare	consistenza astratta
ridondanze di risonanza	campi significanti	campi semantici	astrazioni capitalistiche
ridondanze mac- chiniche di interazione	codificazioni strat- ificate	componenti di passaggio	costellazioni di segni-particelle (macchine as- trate)

Sottolineiamo il carattere dissimmetrico di questi sei tipi di campi. In effetti, se da un lato abbiamo le componenti dei concatenamenti e dei campi che possono “appesantirsi” nella risonanza, fino al punto totale di impotenza; dall’altro non troviamo mai puri nuclei di interazione diagrammatica. Le componenti a-significanti si sviluppano in qualche modo sul letame delle componenti significative, esse proliferano, come dei parassiti microscopici, sulla soggettivazione e la coscientizzazione. Anche nel caso di un puro macchinismo informatico, rimangono sempre, da qualche parte, alla fine della catena, dei terminali semiologici umani.

Prima di venire ai concatenamenti semiotici misti (diagrammatici e semiologici), cercheremo qualche caratteristica del caso di figura estrema che rappresenta la trasformazione da macchine astratte in astrazioni significative, nel quadro dei concatenamenti di potere capitalistico.

Come regolare i paraocchi: la trasversalità oltre Guattari

Nel trentennale dalla morte di Félix Guattari, con il gentile permesso della casa editrice, pubblichiamo un brano tratto da: **a cura di Andrea Ghelfi, *Félix Guattari, Quaderni di Testalepre 2017/18*, pp. 128, € 13.00.** Questa l'**Introduzione di Andrea Ghelfi.**

Tra le mani hai un quaderno. Un quaderno autoprodotta, che vive delle energie e della passione di chi lo ha scritto, aggiustato, impaginato, rivisto e progettato. Vuole essere il primo di una serie di quaderni, i quaderni di Testalepre.

Testalepre è il nome di un poggio che si trova tra Mercatale e Panzano, nel Chianti, quasi a metà strada tra Firenze e Siena, e di un podere genuino dove si coltiva la terra e si coltivano relazioni, saperi, pratiche. Lo scorso anno, a fine settembre del 2017, qui si sono ritrovate una ventina di persone a discutere di Guattari. Da questo buon incontro nasce l'idea della raccolta dei materiali, e dunque dei quaderni. Lo stesso proveremo a fare producendo un secondo numero dei quaderni a partire dal Retreat 2018, dedicato a Donna Haraway. Abbiamo in testa di continuare di questo passo, riproponendo i retreat e i quaderni a cadenza annuale.

Oltre a una serie di materiali che provengono dalle relazioni e dalle discussioni che hanno animato il retreat, in questo numero trovate due interviste inedite in lingua italiana a Felix Guattari. Sono interviste davvero belle. Semplici, dirette, emotivamente dense. Abbiamo deciso di collocarle in apertura del volume per farvi accedere direttamente, senza mediazioni, al mondo esistenziale e politico di Guattari. Al suo modo di fare mondo e di fare del senso. A queste interviste fanno seguito una serie di contributi.

Andrea Ghelfi ci offre una breve introduzione al pensiero di Guattari a partire da alcune parole chiave del suo pensiero quali '68, desiderio, rivoluzione molecolare, ecosofia, scienze minori. Marco Checchi ci presenta il concetto di trasversalità, ponendo in relazione il pensiero di Guattari con importanti complici della sua avventura intellettuale e politica, come Deleuze e Foucault. Emanuele Leonardi ci invita a 'ritornare a Guattari' per orientarci nella crisi ambientale planetaria a noi contemporanea: si tratta di note preziose per chi pratica un intervento politico-ecologico anticapitalista. Alessio Kouliolis ci

parla, a partire dalla necessità di rompere il ritornello del capitalismo cognitivo, del rapporto tra musica e soggettività in Guattari.

Ubaldo Fadini ci offre una ricca passeggiata intellettuale, nel corso della quale la qualificazione guattariana della soggettività come costitutivamente parziale – e dunque sempre aperta a combinazioni e aggregazioni variabili di singolarità – risuona con problemi e contributi provenienti da una lunga serie di autori di lingua francese, tedesca e anglosassone. Tiziana Villani ci propone una riflessione attorno all'ecologia politica nella quale il contributo di Guattari è particolarmente prezioso per mettere a fuoco un insieme di trasformazioni politiche, sociali e culturali che investono lo spazio urbano. Le città sono lette da Tiziana come punti di condensazione dei conflitti tra le ragioni del profitto e i bisogni di una buona vita. Claudio Kulesko e Francesco Demitry usano il pensiero di Gorz e Guattari come un trampolino di lancio che ci catapulta in una serie di pratiche specifiche e di avventure concettuali attorno alla categoria di eterogenesi.

Infine, eccoci ai ringraziamenti. Raffaele Nencini ha pensato, assieme a me, questo volume. Di Raffaele sono le traduzioni delle interviste a Guattari, il desiderio di cominciare questa avventura, e la passione per voler fare questi strani oggetti di carta che ci accompagnano nella nostra vita, rendendocela più dolce. Giulia Raineri, con la sua dolcezza e pazienza, ha fatto di molti fogli un libro. Martina Martignoni ci ha sfamato durante il retreat, e ha badato a quel che si stava facendo nelle fasi finali del libro. Ringrazio Claudio, Francesco, Tiziana, Lele, Ubaldo, Alessio e Marco che si sono messi a scrivere con entusiasmo e generosità. Ringrazio chi ha partecipato al Retreat Guattari, perché senza una partenza così incoraggiante mai ci sarebbe venuto in mente di fare un quaderno autoprodotta. A Felix Guattari, che ci ha radunato tra queste colline e tra queste pagine.

Andrea,

Testalepre, Luglio 2018

INDICE

Introduzione

Andrea Ghelfi

Ricreare il mondo

Félix Guattari

Sono un ladro di idee

Félix Guattari

Ieri, oggi e domani

Andrea Ghelfi

Come regolare i paraocchi: la trasversalità oltre Guattari

Marco Checchi

Guattari e l'ecologia politica. Note per orientarsi, oggi, nella crisi ambientale planetaria

Emanuele Leonardi

Politizzare il suono. Note su musica e soggettività in Guattari

Alessio Kouliolis

Una passeggiata con tratti avventurosi. Ancora un saggio sulle “necessità facoltative”

Ubaldo Fadini

Decrescita e spazi urbani. Territori dell'ecologia politica

Tiziana Villani

Zoe – Eterogenesi e autocatalisi a partire dal pensiero di Félix Guattari

Claudio Kulesko e Francesco Demitry

Questo è invece il testo di Marco Cecchi

Marco Checchi

Come regolare i paraocchi: la trasversalità oltre Guattari

La trasversalità ci fa subito pensare a delle coordinate spaziali. Visualizziamo una serie di linee e possiamo distinguerle secondo il loro orientamento: orizzontali, verticali, trasversali. Secondo questa distinzione, dividiamole

assegnando ognuna al suo gruppo di appartenenza. Che troviamo? Tutte le linee orizzontali variano per lunghezza, ma sono tutte sovrapponibili. Lo stesso succede per le verticali. L'unica cosa che invece accomuna tutte le linee trasversali è il fatto che non sono né orizzontali e né verticali. Le definiamo per difetto, non per quello che sono, ma perché si differenziano dagli altri due tipi. Però le trasversali ci sorprendono per la loro infinita varietà: infinite inclinazioni che intersecano l'orizzontale e il verticale in maniere sempre diverse. E allora perché definirle per difetto? Non sono le orizzontali e le verticali che hanno qualcosa in meno? Monotone, sempre uguali, cristallizzate.



Più tardi in questo testo incontreremo dei cavalli in un recinto con i loro paraocchi. Guattari ci dice che il grado di apertura dei paraocchi corrisponde al coefficiente di trasversalità. Questa idea del coefficiente di trasversalità può aiutarci a ribaltare le nostre definizioni iniziali. Se guardiamo a tutte le linee di prima tramite questa lente, il risultato è sorprendente: sia le linee orizzontali che le linee verticali si presentano con un coefficiente di trasversalità nullo. Linee orizzontali e linee verticali sono linee non trasversali!

Perché istintivamente avevamo definito la trasversalità per difetto? Perché l'orizzontale e il verticale sono dimensioni che danno il senso di stabilità, che ci fanno immaginare una struttura architettonica o organizzativa ben definita, ordinata. E tutto intorno a noi ci sembra spesso stabile, ordinato e immutabile: l'ordinarietà dell'ordine.

Da un problema di coordinate spaziali abbiamo sconfinato troppo in fretta in considerazioni politiche e sociali. In fretta, ma non a caso. Perché con questa irruzione in un altro campo si è evitato uno sviluppo stabile (verticale o orizzontale) del testo. Un taglio trasversale che ci mette subito in comunicazione con un pensiero inaspettato. Questo è quello che proverò a fare in questo testo. Partiamo con l'idea di trasversalità presentata da Guattari nel contesto della pratica psicanalitica nella terapia istituzionale per poi tracciare connessioni con altri autori e con altre esperienze teoriche e politiche. Più che definire la trasversalità, proverò a presentare il suo potenziale creativo e la possibilità di pensare pratiche organizzative non gerarchizzanti, non cristallizzate e sperimentalmente aperte.

Trasversalità e psicoanalisi

Il primo testo in cui Guattari introduce il concetto di trasversalità si colloca su un piano specificatamente psicoanalitico. Siamo prima del '68, ma si può già intravedere come l'idea porti con sé un potenziale politico che Guattari non tenta affatto di mascherare. Questa traccia che collega psicoanalisi e politica non possiamo che definirla un intervento trasversale che mette in comunicazione due piani distinti per esplorare un potenziale creativo di trasformazione sia dell'istituzione psichiatrica che della società in generale. Il testo (*La trasversalità*)²⁸ è stato presentato al I Congresso Internazionale di psicodramma tenutosi a Parigi nel settembre del 1964.

Il punto di partenza è la critica del complesso edipico. Il problema non può essere vincolato all'analisi dell'individuo e del suo contesto familiare, ma deve essere compreso nelle sue cause sociali e nei suoi effetti sulla società. Il

focus puramente individuale lascia aperta una serie di interrogativi, ma soprattutto lascia aperte una serie di problematiche relative non solo a come l'individuo forma la sua soggettività ma anche a come un'organizzazione sociale emerge attraverso queste pratiche di soggettivazione. L'evoluzione dell'Io raggiunge una fase di maturità con il superamento del complesso edipico. Una volta capito che non può ottenere il suo oggetto desiderato (l'amore della madre) a causa della presenza del padre, l'individuo supera la situazione di ansia generata dalla presenza di questa competizione tramite l'accettazione della castrazione (la perdita del membro e quindi la fine dell'ansia causata dal duello con il padre). Guattari nota che: "Si trova normale far seguire alla risoluzione del complesso di Edipo una buona integrazione ad un livello sociale".²⁹ Ma questa integrazione è davvero buona? Che fare di tutte le angosce che ci portiamo dietro (e che spesso aumentano!) nella fase adulta? Come spiegare la persistenza dell'angoscia anche in assenza della situazione di pericolo?

Questa è la domanda fondamentale di Guattari per cui bisogna interrompere questa continuità tra risoluzione del complesso edipico e integrazione sociale. Ed è qui che Guattari dimostra come una società fondata sul complesso edipico potrà solo essere destinata a una cieca ripetizione. Infatti, è lo stesso Freud ad avvertirci che l'angoscia che persiste come paura del Super-io è di fatto un bene per far sì che l'individuo possa vivere all'interno della società. Per Freud, la stabilità dei rapporti sociali è resa possibile soltanto da un'angoscia che forma la base del nostro senso morale. La società quindi si fonda su questa angoscia morale che diventa quindi indispensabile. Questa moralità però non si sviluppa razionalmente secondo un'etica organizzativa, secondo cioè il tipo di società che vorremmo creare o che dovremmo inventare. Si tratta di una moralità che si fonda su un bisogno inconscio di colpevolezza. Nel momento che castrazione e colpevolezza vengono posti alla base della regolazione dell'ordine sociale (l'indispensabilità dell'angoscia morale per i rapporti sociali), ci troviamo di fronte a una "moralità irrazionale in cui la punizione non troverà la sua giustificazione se non in una legge della ripetizione cieca".³⁰

Questo tipo di problematica è ciò che costituisce l'oggetto della terapia istituzionale. L'intento è quello di cambiare i dati di accettazione del Super-io (accettazione della perdita del membro che riproduce l'angoscia morale come regola sociale cieca e inconscia). La terapia istituzionale cerca di accedere all'istanza latente del gruppo, al suo desiderio per modificare i dati di accettazione del Super-io. Questi dati devono essere trasformati in modo tale da produrre un'accettazione di tipo differente, che Guattari definisce

“iniziatica”³¹, una pratica sperimentale. Quello che è noto e che costituisce l’orizzonte di questa esperienza è l’obiettivo: vanificare la cieca domanda sociale per una determinata specie di procedura di castrazione (quella edipica). Perché? Perché la cecità che porta a ripetere questo tipo di castrazione finisce per escludere ogni altra possibile pratica di accettare e superare la castrazione.

In questo senso la specificità dell’analisi di gruppo sta nel tentativo di sgomberare uno spazio, a creare un interstizio attraverso cui lasciar fluire e interpretare il desiderio di gruppo. I problemi che l’analisi di gruppo si pone riguardano il gruppo prima della sua cristallizzazione, prima che il suo potenziale creativo prenda la forma di una struttura gerarchizzante. Questo tipo di interpretazione, in quanto intervento simbolico, è identico al transfert. L’interpretazione però non può seguire uno schema fisso, né va attribuita a un ruolo specifico. Qua comincia a delinearsi il modo in cui Guattari si stacca nettamente dalle considerazioni tradizionali sulla psicoanalisi e sul ruolo del transfert.

L’accesso al desiderio del gruppo è sbarrato se lo psichiatra o l’infermiere instaurano un tipo di transfert che riproduce gli stereotipi e i ruoli predeterminati nella struttura dell’istituzione: “Finché lo psichiatra o l’infermiere detengono una particella di potere, devono essere tenuti responsabili di tutto ciò che cancella la possibilità di espressione della soggettività inconscia dell’istituzione”.³² Se lo psichiatra esercita il suo ruolo come ripetizione della gerarchizzazione, il desiderio di gruppo rimane inaccessibile in quanto lo psichiatra contribuisce attivamente alla cristallizzazione del gruppo che sostituisce al desiderio collettivo e al suo potenziale creativo una corporeità e pesantezza che ne determinano il suo isolamento. Il concetto di transfert nella pratica terapeutica si è sedimentato di fatto in una struttura di potere altamente cristallizzata. Il transfert, anche se necessario nell’analisi di gruppo come intervento simbolico, corre il rischio di non mantenere fede al suo intento originario, contaminato come è da queste istanze gerarchizzanti che ne accompagnano la pratica.

Il problema ovviamente non si ferma al transfert come pratica terapeutica e alla sua cristallizzazione dovuta all’irrigidimento istituzionale manifestato dalle sue strutture di potere. Il problema si estende alla formazione e all’evoluzione del gruppo e coinvolge tutti i suoi membri indistintamente. È da questo momento che la discussione di Guattari si trasforma da una critica delle pratiche terapeutiche a una densa riflessione sul problema dell’organizzazione in generale: come si (auto-)organizza un gruppo? Quali potenzialità può avere? Quali sono i rischi che bloccano queste potenzialità?

Guattari parte da un dato maturato dall'esperienza della terapia istituzionale. La modalità in cui l'individuo si rapporta inconsciamente al gruppo "si rifiuta sistematicamente di rispettare la specificità [del] grado simbolico del fantasma di gruppo".³³ L'individuo non è in grado di rapportarsi al desiderio di gruppo e al gruppo stesso come un qualcosa di simbolico, ma gli conferisce una materialità, una corporeità. Il collettivo fa circolare una serie di significanti presi dalla contingente esperienza del sociale che in qualche maniera tratteggiano una struttura più o meno definita e una conseguente distribuzione di ruoli all'interno del gruppo. Cominciano a circolare una serie di descrizioni formali e apparentemente razionali che si spacciano per le caratteristiche naturali di ogni gruppo: l'organizzazione gerarchica, la verticalità della struttura, l'efficienza organizzativa, la razionalizzazione dei processi, regole fisse, l'ordine. Questa operazione definisce una "corporeizzazione imma-ginaria" in cui la struttura, fino ad ora tratteggiata nel potenziale dei significanti messi in circolo dal collettivo, si cristallizza. Quello che sembrava naturale viene assorbito dal gruppo e sovrapposto al modo in cui il gruppo progressivamente si forma e si organizza. È ovvio che tutte queste dinamiche, per quanto fin troppo familiari anche alla nostra esperienza, hanno ben poco di naturale. E, di conseguenza, rappresentano un destino di ogni gruppo, ma non un destino ineluttabile. Per Guattari però c'è un'alternativa a questa ripetizione cieca.



Testalepre

A questo proposito, Guattari propone una distinzione tra due tipi di gruppo: gruppi dipendenti/assoggettati e gruppi indipendenti (o gruppi soggetto). Più che due tipologie assolutamente distinte, si tratta di due polarità opposte: ogni gruppo oscilla tra queste due posizioni. Tutto il processo per cui un individuo (indifferentemente se un paziente, infermiere o dottore) tende a cristallizzare il gruppo in una struttura formale e gerarchica riproducendo schemi consuetudinari, si colloca dal lato del gruppo assoggettato. Tale gruppo assume una soggettività “alienata a perdita d’occhio nell’alterità sociale”³⁴: subisce il suo rapporto con l’esterno, ne importa la legge e le sue operazioni gerarchizzanti. Tale gruppo ovviamente non forma una soggettività autonoma, ma alienata rispetto a sé stessa che si perde in un mondo che gli impone una specifica posizione gerarchica.

Il gruppo soggetto invece è quello con una vocazione: cerca di controllare il proprio comportamento e di comprendere il suo oggetto. Definisce la sua struttura e la sua organizzazione, e opera il disimpegno da una gerarchizzazione delle strutture che gli permetterà di aprirsi al di là degli interessi del gruppo³⁵. In realtà, non si oppone di per sé a una struttura gerarchica, ma si oppone a una struttura gerarchica importata dall’esterno. Guattari non rigetta del tutto l’idea di una certa verticalità (cosa che invece troviamo molto spesso accompagnata a una celebrazione dell’orizzontalità). Ma si tratta di inventare una verticalità propria del gruppo, funzionale al suo obiettivo e aperta alla sua modificazione e al mondo. Sembra definire una gerarchizzazione sperimentale che rifiuta ogni tendenza alla sua cristallizzazione, che fa dell’apertura la sua forza di cambiamento e la sua capacità creativa. Un’apertura sfrontata e sperimentale al non-senso, all’alterità radicale, alla morte del gruppo stesso. Ciò che rimane aperto è il processo di organizzazione del gruppo. Il gruppo soggetto non si presenta come organizzazione compiuta, ma prova a mantenere vivo il processo organizzativo che parte al momento della formazione del gruppo prima che ogni razionalizzazione o struttura blocchi tale processo. Alla base di ogni gruppo c’è la formazione di un desiderio collettivo che ha un potenziale creativo indefinito. Per entrare in contatto con questo potenziale creativo senza territorializzarlo in strutture già esistenti, c’è bisogno di un’interpretazione che deve avvenire negli slittamenti di senso, nelle rotture, nei momenti in cui il gruppo rivela l’instabilità delle sue regole e la possibilità della loro costante rielaborazione. Attraverso questi interstizi ci si apre al non-senso, a un’esplorazione sperimentale che non ha punti di riferimento e che è sperimentale e creativa proprio per l’assenza di punti di riferimento prestabiliti. Cos’è infatti la creatività se non quella ricerca che va al di là dei

confini del familiare, di quello che ci sembra avere senso? La creatività è entrare in rapporto con un non-ancora-esistente che potrebbe non esistere mai.

Al non senso, il gruppo assoggettato invece preferisce ripetersi i suoi clichés, le sue parole d'ordine. Si chiude in una ripetizione che lo isola da ciò che esso non rappresenta direttamente. Chiude la possibilità di dire qualcosa di reale, di articolare una parola vera che metta in connessione altri tipi di discorso – storico, scientifico, estetico, etc. Questo è lo scacco che ogni tentativo organizzativo porta con sé: chiusura, irrigidimento, cristallizzazione, blocco del potenziale creativo.

Come fare dunque ad evitare questo scacco? Come preservare e alimentare quel potenziale creativo sempre in procinto di essere cristallizzato in una struttura gerarchica rigida? Come accedere a quel desiderio di gruppo che ne rivela il potenziale creativo? Il problema dell'organizzazione (o del processo organizzativo) di un gruppo soggetto coincide con il problema di come produrre un'interpretazione che non riproduca gli schemi irrigiditi del transfert. Ed è esattamente di fronte a queste problematiche che Guattari propone l'idea della trasversalità.

Che cos'è la trasversalità? È la ricerca sperimentale di un processo organizzativo aperto. Guattari ci propone due immagini di animali: porcospini e cavalli. I porcospini sono quelli di Schopenhauer che non possono stare né troppo lontani e né troppo vicino gli uni dagli altri. Il freddo da una parte e gli aculei dall'altra definiscono le polarità della loro ricerca della giusta distanza: prima si soffre il freddo, poi ci si punge, si soffre di nuovo il freddo, ci si punge di meno, meno freddo, non ci si punge più. Piccoli tentativi, piccoli esperimenti, cambi di regole, creatività. L'immagine dei cavalli invece sembra essere elaborata da Guattari in relazione diretta con il contesto ospedaliero e il suo posizionamento all'interno di più vaste dinamiche sociali. I porcospini si organizzano autonomamente in isolamento rispetto all'ambiente circostante. I cavalli di Guattari sono invece all'interno di un processo organizzativo più ampio in cui i cavalli non sono i soli ad intervenire.

Mettete in un campo chiuso dei cavalli con dei paraocchi regolabili e diciamo che il 'coefficiente di trasversalità' sarà esattamente quello dato dalla posizione dei paraocchi. È probabile che nel momento in cui i cavalli saranno completamente ciechi, si produrrà un certo tipo di incontro traumatico. Man mano che si apriranno i paraocchi si può pensare che la circolazione si farà più armoniosa.³⁶

Il campo chiuso in questo caso rappresenta l'istituzione psichiatrica. I cavalli non rappresentano invece solo i pazienti, ma tutte le figure che interagiscono all'interno dell'ospedale: infermieri, dottori, il primario, i pazienti, il cuoco, etc. Chi regola i paraocchi? Come era prevedibile, non basta ripercorrere tutta la scala gerarchica per arrivare, per così dire, al capo del maneggio. Nessun vertice gerarchico ha in realtà un ruolo decisivo e determinante sulla regolazione dei paraocchi. La struttura e la distribuzione del potere in ogni tipo di contesto organizzativo riflette per Guattari la struttura psichica del soggetto in cui è possibile distinguere una parte manifesta (l'Io – il potere ufficiale sia esso il capo dell'ospedale o un capo di stato) e una parte latente o inconscia. Quest'ultima si costituisce come il complesso luogo di incontro e interazioni di pulsioni, istinti, forze che sfuggono continuamente a un ordine razionale precostituito. La regolazione dei paraocchi rappresenta dunque una funzione inconscia che si sviluppa simultaneamente a livello individuale e istituzionale tramite una serie di pratiche, enunciati, ma anche di slittamenti di senso, rotture. Il coefficiente di trasversalità rappresenta il grado di apertura (o di chiusura) del paraocchi: quanto il cavallo rimane attaccato alle sue pratiche consuetudinarie e quanto invece esplora sperimentalmente il suo potenziale creativo aprendosi all'incontro più o meno armonioso con gli altri cavalli del campo. La trasversalità è un'apertura sperimentale e una partecipazione creativa al desiderio di gruppo. E Guattari assegna alla trasversalità un ruolo cruciale per ogni tipo di organizzazione. “La trasversalità nei gruppi è una dimensione contraria e complementare alle strutture che generano la gerarchizzazione piramidale ed i modi sterili di trasmissione dei messaggi”.³⁷ Contraria e complementare: la trasversalità è la dimensione del potenziale creativo, dell'apertura al non-senso che pone la sua priorità costitutiva rispetto alle operazioni gerarchizzanti che cristallizzano il processo organizzativo in una riproduzione cieca che fonda la sua legge nell'adattamento a ciò che è comune e familiare. La complementarità è il marchio della sua necessità e del suo aspetto costitutivo rispetto al gruppo. L'antagonismo invece emerge in quell'incontro con ciò che non accetta il rischio di confrontarsi con il suo potenziale creativo.

Considerazioni spaziali da Guattari a Foucault

Nella sezione precedente, ho cercato di mettere in risalto come la dimensione della trasversalità si ponga in diretta opposizione con le tendenze gerarchizzanti che portano ogni processo organizzativo verso una sua

cristallizzazione che mutila il suo potenziale creativo. Se ci si ferma però all'idea della trasversalità come critica della verticalità che la gerarchizzazione rappresenta, si perde la complessità e la forza del concetto di Guattari. Cerchiamo quindi di seguire l'idea nelle sue coordinate spaziali: linee verticali, orizzontali e trasversali.

La verticalità è la dimensione della gerarchia, della distribuzione ineguale di ruoli e funzioni all'interno di un'organizzazione. Determina una struttura piramidale che regola i flussi di comunicazione in maniera univoca dall'alto verso il basso. Per quanto la verticalità costituisca l'obiettivo polemico primario della critica di Guattari, non è nemmeno la dimensione dell'orizzontalità a fornire un principio organizzativo aperto all'alterità e al non-senso. Anche l'orizzontalità sembra portare con sé una serie di rischi. Anche se non esplicitato nel testo di Guattari, la critica non sembra essere all'orizzontalità tout court, ma a un tipo specifico di orizzontalità, quella che non genera nessuna opposizione alla verticalità: "una orizzontalità come quella che si stabilisce nel cortile dell'ospedale, nel reparto degli agitati, meglio ancora in quello degli incontinenti, cioè una certa situazione di fatto in cui le persone e le cose s'arrangiano come possono".³⁸ Si tratta di "una semplice orizzontalità"³⁹ che produce soltanto "modi sterili di trasmissione dei messaggi".⁴⁰ Una situazione in cui ci si arrangia alla meglio, semplice, sterile. Tale dimensione esclude la verticalità al suo interno ma non la sconfigge. Nessuna gerarchia regola questi spazi, ma la gerarchia generale dell'organizzazione non subisce alcuna minaccia.

Se la critica della verticalità è nel nome di quel potenziale creativo inconscio del gruppo che viene cristallizzato e bloccato dalle strutture gerarchizzanti che ne definiscono l'ordine, tale potenziale creativo viene altrettanto bloccato quando la comunicazione è ridotta a sterile trasmissione interna di messaggi tra pari. Sterile perché non in grado di liberare quel potenziale creativo per inventare un nuovo modo di organizzarsi, per provocare un cambiamento radicale, per portare questo cambiamento al di fuori del suo confinamento. Solo la trasversalità si orienta verso un orizzonte creativo di trasformazione, ponendosi in opposizione contro entrambe le dimensioni (pura verticalità e orizzontalità semplice). Gli si oppone però tramite il loro continuo mescolamento: l'idea del coefficiente di trasversalità rappresenta proprio la variabilità del grado in cui si provano a determinare sperimentalmente quelle regole (opzionali, sempre aperte a essere cambiate) che determinano le pratiche del gruppo e prevengono la formazione di un apparato rigidamente gerarchizzato. Come per i porcospini di Schopenhauer o per i cavalli nel

recinto con i loro paraocchi, la trasversalità è la ricerca esplorativa della misura contingente del rapporto tra verticalità e orizzontalità.

C'è un testo minore di Foucault che arriva a simili considerazioni spaziali su verticalità, orizzontalità e trasversalità. Si tratta di *La force de fuir*, breve articolo del 1973 che presenta un'esposizione del pittore Rebeyrolle. In queste poche pagine, Foucault passa in rassegna una serie di tele che rappresentano la storia di una fuga da una prigione con protagonista un cane. Le prime tele sono dedicate agli spazi angusti della cella con una verticalità immanente: il manganello della guardia, le sbarre. Ma non solo: la verticalità è l'asse su cui il potere definisce la sua azione sui corpi. Non si tratta, come in Guattari, della dimensione generale della gerarchia, ma di tutta una serie di micro-pratiche regolatorie all'interno del carcere:

Nel mondo delle prigioni, come in quello dei cani ('a cuccia', 'su'), la verticale non è solo una delle dimensioni dello spazio, ma è la dimensione del potere. Domina, si innalza, minaccia e appiattisce; un'enorme piramide di palazzi, sopra e sotto; ordini abbaiati dall'alto al basso; è proibito dormire di giorno e stare in piedi di notte; in piedi davanti alle guardie, sull'attenti davanti al direttore; crollato sotto i colpi nelle celle di tortura, o legato al letto di contenzione per non aver dormito di fronte alle guardie; e alla fine, impiccato, unico modo per sfuggire la detenzione, unico modo per morire in piedi.⁴¹



Come per i cani, tutta la vita all'interno del carcere si articola su questo asse verticale, la dimensione del potere. Il corpo del carcerato si alza e si abbassa a comando, addomesticato a rispondere a persone diverse (la guardia, il direttore) e a situazioni temporali diverse (il giorno, la notte). Anche la morte viene negoziata su questo asse: non si può morire in piedi, a meno che non ci si impicchi con quello che la cella offre – un lenzuolo, una sbarra.

Da Guattari a Foucault, si passa quindi da una verticalità basata sui ruoli gerarchici (il padre, il Super-io, il dottore) a una verticalità come asse dove si iscrivono una serie di pratiche disciplinari che determinano e definiscono l'azione dei corpi. Le critiche della verticalità però convergono: la verticalità non è in grado di produrre nessuna forma di creatività, di trasformazione. "Nelle lotte degli uomini, nulla di importante è mai passato [tra le sbarre di] quelle finestre, ma tutto, sempre, attraverso l'abbattimento trionfante dei muri". Le sbarre delle finestre consentono solo uno spiraglio di luce che dialoga con l'esterno, con ciò che è al di fuori della prigione, ciò che Guattari aveva chiamato il non-senso, l'alterità. Ma per afferrare quello spazio, per accedere a un'apertura reale, l'unica soluzione è la demolizione di quelle pareti: "l'abolizione delle verticali: d'ora in poi tutto fugge secondo rapide linee orizzontali". Ma la tela di Rebeyrolle che rappresenta questa orizzontalità non costituisce la fine della storia. Non basta fuggire, non basta l'orizzontalità. Il nuovo non emerge da queste linee.

Ci vuole un'ultima tela che reca la traccia della lotta necessaria all'evasione per la creazione di uno spazio nuovo: "E la grande tela finale definisce e disperde uno spazio nuovo, finora assente in tutta la serie. È la tavola della trasversalità; è diviso a metà tra la fortezza nera del passato e le tempeste del colore futuro. Ma, su tutta la lunghezza, le tracce di una corsa – il segno dell'evaso. Sembra che la verità venga dolcemente, come una colomba. La forza lascia sulla terra i graffi della sua corsa".⁴²

La trasversalità è quest'apertura sul futuro che porta le tracce della sua fuga e quindi anche le tracce della sua prigionia passata. La trasversalità è la dimensione della forza che graffia la terra in un impeto animale. Non dimentichiamo che per Foucault ogni struttura, ogni istituzione è il risultato instabile di uno scontro antagonista tra forze. E di queste lotte ne vediamo spesso solo tracce residue. Su queste tracce però si ricostruisce sia la contingenza di un passato che poteva essere altrimenti e si dipinge la tempesta di un futuro ancora da definire.

La genealogia della trasversalità secondo Deleuze

Con Foucault abbiamo realizzato due congiunzioni trasversali: da una parte è come il concetto di Guattari ci mette inevitabilmente in contatto con altri autori; dall'altra parte con altri temi o contesti di ricerca. Abbiamo iniziato da Guattari e la psicoanalisi, Foucault e la pittura (quindi una dimensione estetica). Arriviamo ora a Deleuze che si occupa della trasversalità decisamente in modo trasversale. Prenderemo in analisi le sue lezioni all'Università Paris VIII del 1985-86.⁴³ Un corso dedicato a Foucault, una sorta di lungo obituario filosofico subito dopo la sua morte nel 1984. Sono una serie di lezioni molto importanti per capire l'idea di trasversalità. Deleuze, amico e collaboratore di Guattari, vede la trasversalità come un concetto centrale per capire Foucault e in particolare per capire il suo concetto di resistenza. Deleuze ci offre una prospettiva genealogica del concetto da cui Guattari è di fatto escluso. Questo è interessante soprattutto perché in una delle ultime lezioni Guattari partecipa attivamente e discute con Deleuze proprio su quest'idea. Ma ne discute in maniera trasversale: il concetto non appartiene più a nessuno, se mai qualcuno avesse voluto trovarne una paternità. Il concetto si presenta mentre lo si pensa. E allora proviamo a pensarlo insieme a loro.

Iniziamo con la parte genealogica di Deleuze. Possiamo estrarre due traiettorie di questa genealogia della trasversalità: la prima è socio-linguistica, mentre la seconda si costituisce su una serie di questioni e di eventi storico-politici. La traiettoria sociolinguistica si sviluppa a partire dall'opera di William Labov, linguista americano che tra gli anni '60 e '70 si occupa della lingua delle comunità afro-americane a New York. Scopo della ricerca è quello di analizzare come questo African-American Vernacular English possa classificarsi come un dialetto o una vera e propria lingua a sé stante. La conclusione di Labov è illuminante perché risponde a tale domanda ribaltandola. L'inglese delle comunità afro-americane è sì una lingua con regole precise e suoni determinate, ma non lo si può considerare al di fuori della sua relazione con l'inglese ufficiale. O meglio, al di là della pari dignità a livello strutturale delle due lingue (grammatica, regole, pronunce), tali lingue vanno studiate nella loro pratica, nel modo in cui vengono di fatto parlate. E questo tipo di approccio alla linguistica ci mostra come di fatto nessuna di queste due lingue possa considerarsi un sistema omogeneo. Per dimostrare questo punto, Deleuze cita l'intervista di Labov a Boot, ragazzino di Harlem che spiega le regole di un gioco:

An' den like IF YOU MISS ONESIES? de OTHuh person to shoot to skelly; ef he miss, den you go again. An' IF YOU GET IN, YOU SHOOT TO TWOSIES. An' IF YOU GET IN TWOSIES, YOU GO TO threesies. An' IF YOU MISS threesies, THEN THE PERSON THa' miss skelly shoot THE SKELLIES an' shoot in THE ONESIES: an' IF HE MISS, YOU GO f'om tthreesies to foursies.⁴⁴

Le parti maiuscole sono pronunciate in inglese ufficiale, mentre quelle minuscole seguono le regole fonetiche e grammaticali dell'African-American Vernacular English. Per Labov questo non si tratta di un passaggio tra due codici o sistemi omogenei definiti. Nella frase citata, questo passaggio tra le due lingue avviene addirittura diciotto volte senza nessuna apparente motivazione. Inoltre la maggior parte delle espressioni appartengono ad entrambi i sistemi linguistici per cui è difficile assegnarli ad uno o all'altro con certezza. Per Deleuze questa analisi ci dimostra cosa è un enunciato. In polemica con l'idea di Chomsky di una grammatica universale, Deleuze nota come la ricerca di Labov mostri un continuo slittamento tra sistemi necessariamente eterogenei al loro interno. Quello che fa Boot nel descrivere il gioco è creare una trasversale di sistemi. Ma per Deleuze questo ci rivela tanto le dinamiche del linguaggio in generale, quanto il tipo di ricerca che è appropriato per cogliere questa specificità. E la trasversalità diventa chiave in questi processi: "Cosa facciamo quando parliamo? Tracciamo continuamente trasversali tra sistemi. La linguistica non è nulla se non è pragmatica. Prendiamo un mio esempio miserabile: bene, sono stanco e allora inizio a raccontare qualcosa su delle stuoie...non è lo stesso sistema di cui parlavo prima...faccio una trasversale, una maniera di guadagnare tempo. [...] Se un attimo prima sostenevo un sistema filosofico omogeneo, ecco che all'improvviso cado in un sistema di astuzie...bene... ho fatto una trasversale" (12/11/1985).

Questi slittamenti trasversali che mettono in comunicazione sistemi che di fatto non sono isolati e eterogenei rappresentano il materiale costitutivo del nostro parlare. Una lingua è un sistema eterogeneo al suo interno nel senso che prova a organizzare una moltitudine di espressioni più o meno convergenti su alcune regole grammaticali e fonetiche. Ma queste espressioni si danno nella pratica come sempre pronte a scostarsi da quelle regole. Quindi possiamo aprire il nostro parlare ad espressioni altre che ci mettono in contatto con altre lingue (come nel caso del ragazzino di Harlem) o con altri sistemi conoscitivi (come nell'esempio di Deleuze che passa da un discorso

filosofico a un sistema di astuzie). Queste aperture determinano delle tracce trasversali che rivelano il potenziale creativo insito nella pratica linguistica.

La traiettoria storico-politica invece esplora un certo approccio intellettuale e politico che si sviluppa a partire dal 1950 e passa attraverso e oltre il '68. Non si tratta di un blocco unitario o di una vera e propria tradizione o scuola. Deleuze raccoglie una serie di esperienze sia teoriche che politico-pratiche che, seppure con forti sfumature e dissonanze, convergono in qualche modo sul tema della trasversalità. Sebbene questa traiettoria riveli l'emergere del tema della trasversalità, questo non costituisce l'obiettivo di Deleuze. In questo punto delle sue lezioni, l'intento di Deleuze è quello di capire e illustrare il contesto storico-politico che porta Foucault a fondare il Gruppo di Informazione sulle Prigioni (GIP) e a elaborare la sua idea di relazioni di potere e, in particolare, la sua idea di resistenza.

Deleuze individua un momento storico preciso come l'inizio del tema della trasversalità: la rottura Jugoslava. Si tratta della prima volta in cui un paese comunista mette in discussione il centralismo. L'esperienza dell'autogestione jugoslava rappresenta il tentativo di rivendicare una certa indipendenza dalle tendenze centralistiche dell'Unione Sovietica senza però virare verso il blocco capitalista. A guidare questa transizione troviamo Milovan Djilas. Per Deleuze la rottura jugoslava rappresenta "un grande detonatore" (07/01/1986) il cui eco si sente forte anche nei paesi capitalisti. L'effetto principale è quello di liberare una serie di questioni che erano rimaste più o meno taciute fino a quel momento. Si trattava di pensare una nuova politica non centralizzata e di inventare un tipo di lotte che non si sviluppino più dall'alto (il partito, il sindacato), ma che si formino attraverso reti di connessioni trasversali.

Si sviluppino così tutta una serie di operazioni sia teoriche che politiche che si collochino su questo asse che si oppone al centralismo. In Italia, troviamo l'idea di Autonomia. Deleuze indica Mario Tronti come autore chiave di questa esperienza. Si forma una reinterpretazione del Marxismo in funzione delle condizioni italiane, un'economia a due marce con un ampio settore sommerso fatto di lavoro nero e informale di fatto quasi istituzionalizzato. Secondo Deleuze, queste condizioni sono state fondamentali per la formazione del tema dell'autonomia e per l'emergere di nuovi tipi di lotte non centralizzate, trasversali.

Sia la rottura Jugoslava che l'Autonomia ispirano e fanno circolare una serie di problematiche nuove. Fino a quel momento, ci si era concentrati su questioni quantitative rispetto al lavoro: durata della giornata lavorativa, salario. Le nuove lotte invece portano avanti rivendicazioni qualitative: non quanto lavoro, ma quale lavoro, in che condizioni. Lotte che ovviamente si

estendono alla qualità della vita in generale e che puntano a un orizzonte creativo che reinventa e rinnova le soggettività: “Che significa essere soggetti? Ci si può sganciare dalla centralizzazione senza essere soggetti in un modo nuovo, senza che si arrivi ad uno stile nuovo di soggettività? Tronti porta avanti la reintroduzione di una soggettività nuova all’interno del Marxismo”. Per Deleuze, questa problematica di una nuova soggettività non centralizzata o che sfugge alla centralizzazione mette Tronti in relazione sia con le tematiche della Scuola di Francoforte e con tutta una serie di istanze che animano il pensiero critico francese verso e oltre il ’68. La guerra d’Algeria è un catalizzatore in questo senso. Non sono più i sindacati ad organizzare la lotta contro la guerra. Bisogna quindi organizzare l’opposizione in maniera nuova attraverso saperi in rete. In particolare, attorno a Sartre si sviluppa un gruppo focalizzato su come realizzare una rete in supporto al Fronte di Liberazione Nazionale algerino. Sempre in Francia troviamo poi l’esperienza di altri gruppi come: *Socialisme ou Barbarie*, che viene da una rottura con il trotskismo; il gruppo *Situationnisme*; *La voie communiste*, gruppo di cui faceva parte anche Guattari e nato in opposizione al centralismo del partito comunista francese. Tutti questi gruppi, seppur ovviamente con le loro differenze, convergono secondo Deleuze su due questioni: “la produzione di una nuova soggettività [...] e la costituzione di nuovi rapporti strategici, vale a dire l’emergere di nuove forme di lotta”. Queste due questioni definiscono le coordinate di quello che Deleuze chiama *gauchisme*, un approccio sia teorico che pratico-politico opposto sia all’ordine borghese che al modello centralizzante sovietico. Ma ovviamente nella ricerca di nuove forme di lotte, lo sguardo si volge al passato, a possibili precursori:

Non a caso, è in questo momento che il *gauchisme* va a cercare i suoi grandi precursori e li trova senza dubbio nella Rivoluzione russa, prima che i soviet e i consigli operai venissero schiacciati. Perché i soviet rifiutano esattamente la centralizzazione e promuovono i rapporti trasversali da un consiglio locale a un altro consiglio locale.

Le traiettorie tracciate da Deleuze determinano una genealogia che tiene conto sia delle lotte sociali nei loro specifici contesti storici e sia di quei saperi mobilitati in relazione e in supporto a queste lotte. Ci mostra quanto la trasversalità emerga non tanto quanto un concetto, ma come una tematica che mette in relazioni diverse problematizzazioni in un preciso contesto storico che va dal 1950 al ’68 e oltre. È una tematica aperta che circola in maniera diffusa attraverso vari saperi che spaziano dalla psicanalisi alla

linguistica, dall'arte alla filosofia, pur mantenendo sempre un orizzonte politico radicale. Ad ogni modo, le traiettorie tracciate da Deleuze ci invitano a guardare anche oltre questo periodo storico specifico. Il modo in cui discute la Rivoluzione russa è emblematico: è come se la trasversalità si staccasse dalle sue coordinate storiche e geografiche diventando un'idea con cui interpretare e interrogare il passato. Ma ovviamente questo tentativo di concettualizzare la trasversalità ci fornisce un elemento in più per interrogare anche il nostro presente e, soprattutto, per intervenire e reinventare le lotte di oggi.

Trasversalità e centralizzazione

Abbiamo visto come si possano trovare dei precursori che ci fanno estendere la possibilità di usare l'idea di trasversalità per capire o interpretare un qualsiasi momento storico. Questo punto sicuramente mette in crisi il problema della novità delle lotte trasversali: se le troviamo anche nel passato, in che senso le lotte trasversali sono nuove? La novità non sta tanto nel fatto che non avevamo lotte trasversali prima di un certo momento storico, ma nel fatto che diventino più frequenti o più visibili in una certa epoca. Prima della rottura Jugoslava, non abbiamo una forte diffusione di lotte trasversali. Abbiamo lotte che si caratterizzano per la loro omogeneità interna. Nel senso che le lotte tradizionalmente si sono sviluppate attorno a un gruppo definito, unitario e centralizzante: tutti gli operai, tutti i lavoratori. C'è quindi una coesistenza tra questi due tipi di lotte: centralizzate e trasversali. Che tipo di coesistenza? Si tratta di una coesistenza antagonistica su più livelli. Da una parte c'è un'opposizione tra lotte centralizzanti e lotte trasversali. Ma più in generale abbiamo visto che la trasversalità come lotta si oppone a ogni tipo di istanza centralizzante. In fondo cos'è una lotta se non un tipo di organizzazione impegnato in un rapporto strategico sia al suo interno che al suo esterno? Non si tratta solo di opporre due tipi di lotte, ma due modalità organizzative.

La centralizzazione consiste nel definire un sistema omogeneo composto al suo interno da una serie di agenti accomunati da un'appartenenza comune. Si struttura su una base gerarchica e piramidale e soprattutto mostra una "tendenza all'omogeneizzazione globale". Questa modalità organizzativa tende a sussumere al suo interno ciò che cerca di sfuggirgli, assimilandolo e quindi rinforzando la stabilità dell'organizzazione. Ovviamente questa stabilità rappresenta di fatto una chiusura che blocca il potenziale creativo dell'organizzazione e la sua possibilità di trasformazione.

La trasversalità invece determina relazioni che mettono in comunicazione agenti eterogenei e funzioni eterogenee. Questo punto viene affrontato da Deleuze proprio insieme a Guattari che partecipa a una delle lezioni conclusive del corso su Foucault. Guattari aggiunge una parte fondamentale a questa definizione di trasversalità. Non basta l'eterogeneità tra membri di un gruppo o di un'organizzazione. Di fatto una certa eterogeneità di base è data prima che subentrino determinazioni omogeneizzanti. Ciò che distingue le relazioni trasversali è la predisposizione a lavorare su quell'eterogeneità, a difenderla da tendenze centralizzanti. Per Guattari si tratta di una "eterogeneità processuale", nel senso che permane durante tutto il processo dell'organizzazione o, meglio ancora, nel senso che concepisce ogni organizzazione come un processo aperto, come un continuo (ri-)organizzare. Il problema è che mentre cerchiamo di definire queste due modalità organizzative e la loro relazione, finiamo progressivamente per astrarre dalla specificità dei contesti storici in cui queste modalità si contrappongono. Questo è ovviamente lo scacco di ogni operazione concettuale, ma in questo caso la questione si fa ancora più rilevante perché produce un certo modo di interpretare e concepire la storia in generale. È lo stesso Deleuze a sollevare questo dubbio:

ma la storia non è costantemente fatta da lotte trasversali? Non è la storia un tessuto, una rete di lotte trasversali prima che esse vengano centralizzate? [...] Non avviene ogni volta che il centralismo arriva a ricoprire con la sua piramide e a seppellire tutto ciò che di ricco si era creato sotto una forma trasversale?

Avevamo fatto prima l'esempio dell'esperienza dei soviet e dei consigli operai centralizzati durante la rivoluzione russa. Qui Deleuze aggiunge il surrealismo e, citando Foucault, la Riforma protestante. Anche in questi casi, vediamo come gli eventi si susseguano secondo uno schema preciso. Prima abbiamo una serie di lotte e di esperienze con istanze eterogenee, con problemi differenti, con un certo grado di dispersione. Queste esperienze si connettono in una rete che li mette in comunicazione senza determinare inizialmente una forma gerarchica precisa. A mano a mano, il potenziale creativo che ognuna di queste istanze porta con sé si perde dentro un processo di centralizzazione che le rende omogenee. Per esempio, Deleuze contrappone il dadaismo, con le sue relazioni trasversali, al surrealismo, con una struttura che progressivamente prende la forma di un tribunale con tanto di scomuniche. Allo stesso modo, Lutero opera una centralizzazione di tutto un fermento di

rivolta sociale agitato in realtà da problematiche assolutamente diverse tra loro.

Bisogna cedere alla tentazione di credere a un modello che attraversa tutta la storia e che vede la centralizzazione usurpare e tradire continuamente la creatività che ogni istanza di cambiamento sociale porta con sé? Ma l'elaborazione di un modello di questo tipo, non sarebbe nient'altro che un'operazione centralizzante. Si rischierebbe di ricadere in una risposta definita una volta per tutte, che non lascia spazio a pensare la storia altrimenti, ad immaginare e creare un presente diverso. L'unico rimedio per Deleuze è cercare di porsi in maniera radicalmente diversa questi interrogativi sulla trasversalità e la centralizzazione, sulla resistenza e il potere. Bisogna rapportarsi a queste domande esorcizzando il rischio della centralizzazione e cioè orientando queste questioni verso un orizzonte aperto e creativo, trasversale. Ogni responso sarà quindi rivolto a contrastare le tendenze centralizzanti e gerarchiche, ancorato a pratiche organizzative creative e resistenti: "non si può che arrivare a un responso trasversale che incrina il potere in una molteplicità di punti".

Siamo partiti da un'idea che si propone di intervenire nel dibattito della terapia istituzionale in ambito psicoanalitico e, come prevedibile, siamo finiti con delle incursioni nei campi più disparati, dall'estetica alla linguistica, dalla filosofia alle lotte sociali. Ho cercato di tracciare delle linee che ci hanno permesso di esplorare una parte del pensiero di Guattari in relazione prima a Foucault e poi a Deleuze. Ma queste linee ci hanno portato verso un sostrato fatto di pratiche e elaborazioni concettuali in cui le individualità degli autori perdono di senso.

Spero che questo sia stato un modo adeguato per rendere quell'idea di trasversalità che ho provato a presentare. Lo scacco della centralizzazione rimane, ma proverei a parlarlo cercando di capire cosa fare oggi di questa idea. Seguendo il monito di Deleuze, l'orizzonte deve essere quello delle pratiche in cui ci muoviamo, delle nostre lotte, della nostra resistenza. Pensare la trasversalità significa liberare il potenziale creativo delle nostre soggettività e di come si rapportano. Si tratta di alimentare e proteggere una certa "eterogeneità processuale": organizzare in maniera aperta, riscrivendo continuamente le regole, esplorando assetti diverse, pratiche nuove, modi nuovi di soggettivazione collettiva. Ma questo organizzare aperto non può che essere una pratica che implica continua sperimentazione. Mai una verticalità rigida, ma nemmeno un'orizzontalità sterile: bisogna sempre essere pronti a ri-regolare i paraocchi.

Marco Checchi

Caosmosi di Félix Guattari, una recensione atipica

Caosmosi è l'ultimo libro di Felix Guattari. Un autore spesso "subordinato" al connubio intellettuale con Deleuze al quale però forniva le istanze derivanti dalla sua pratica esistenziale: la militanza e l'esercizio della professione psicoterapeutica, condite anche dalla sua capacità di immaginare concetti e nuove strade epistemologiche. Questo ha fatto sì che i suoi lavori in solitario si concentrassero essenzialmente su saggi specifici che non in monografie esaustive, producendo perciò testi spesso così densi da risultare di ostica interpretazione. Caosmosi risulta essere il risultato dello sforzo di chiarificazione e sistematizzazione dei suoi ultimi ragionamenti – anche, a quanto pare, con l'aiuto di Sivadon-Saoburin, suo collega e compagno nell'esperienza di La Borde - e segue il più difficile e intrigato lavoro delle *Carthographies schizoanalytiques* uscito nel 1989. Questo non significa che la lettura di Caosmosi sia una passeggiata come, di conseguenza, non significa che provare a raccontarlo, sia facile. Essa riprende nella prima parte alcuni concetti centrali della riflessione guattariana (anche di quella fatta con Deleuze) e più precisamente quello sulla produzione della soggettività, il macchinico e i processi di generazione dello stesso; seguiti dal tentativo di una loro modellizzazione che diviene la base della "pratica" schizoanalitica; per poi sfociare in quel nuovo territorio di speculazione e militanza costituito dalle istanze ambientaliste, già esplorato nel suo lavoro sulle "tre ecologie", alla quale qui se ne aggiunge una quarta, l'ecologia del virtuale; sino a sistematizzarsi dentro il capace contenitore di quella che Guattari chiama "ecosofia".

Questo significa che provare a raccontarvi e quindi in un certo senso riassumere un testo già di per sé denso porterebbe probabilmente a un risultato probabilmente illeggibile. Quello che allora mi sono proposto di fare è allora un altro lavoro: quasi un collage di citazioni intervallate a volte da delle chiose non interpretative in sé, ma che mi permettano di *usare* il lavoro di Guattari spesso applicandolo alla realtà contemporanea per altro da lui preconizzata in maniera incredibile.

Tra sergenti, il testo di Guattari, rientrate, le "chiose".



La produzione della soggettività

La soggettività, nello spazio caosmico, non è un costrutto del sé, è un'entità in divenire che si confronta continuamente con il fuori del Sé

«La soggettività viene prodotta da istanze sia individuali sia collettive e istituzionali [...] è infatti plurale e polifonica» (p.23).

Essa è perciò condizionata dalle

«produzioni semiotiche dei *mass media*, dell'informatica e della telematica e della robotica» che devono essere tenute in conto in relazione alla soggettività psicologica, “allo stesso titolo delle macchine sociali, che possono essere incluse nella rubrica generale delle Apparecchiature collettive, [del]le macchine tecnologiche d'informazione e di comunicazione [che] operano nel cuore della soggettività umana, non solamente in seno alle sue memorie e alla sua intelligenza, ma anche in rapporto alla sua sensibilità, ai suoi affetti e ai suoi fantasmi inconsci» (p. 25).

Nota importante rispetto alla preveggenza di Guattari: siamo nel 1992 quando esce il libro e internet è ancora agli albori. Nel 1989, in tutto il mondo sono connessi ad Internet centomila computer con protocolli diversi dagli attuali. Nel 1990 nasce il protocollo [HTTP](#) e il linguaggio [HTML](#). Nel 1991 il CERN (Centro Europeo di Ricerca Nucleare) annuncia la nascita del [World Wide Web](#) (www). Il primo browser apparirà soltanto l'anno dopo, nel 1993.

Sul versante della soggettività diventa fondamentale il confronto critico che Guattari fa con Maturana e Varela e con il loro concetto di [autopoiesi](#) e quello sulle tesi sulla psicologia infantile di Daniel Stern pubblicate queste nel 1985; dove Stern descrive quattro sensi del Sé (il senso di un Sé emergente, che si forma tra la nascita e i due mesi, il senso di un Sé nucleare, che si forma tra i due e i sei mesi, il senso di un Sé soggettivo, che si forma tra i sette e i quindici mesi, e successivamente il senso di un Sé verbale) ognuno dei quali definisce un campo di esperienza soggettiva e di rapporto sociale, si mantiene pienamente funzionante e attivo, e continua a svilupparsi per tutta la vita.

«Il sé emergente, atmosferico, patico, fusionale e transitivo, ignora le opposizioni soggetto-oggetto, io-altro e, ovviamente, maschile-femminile. È il regno di una maternitudine assoluta, estranea a ogni triangolazione edipica» (p. 75).

«È all'interno di tale Universo protosociale, sempre preverbale, che si trasmettono i tratti familiari, etnici, urbani, diciamo l'Inconscio culturale. Una simile Territorialità soggettiva è coronata, intorno ai diciotto mesi, dalla designazione dell'identità propria (nome e cognome) davanti allo specchio» (p. 76).

«Egli mostra che non ci troviamo per nulla di fronte a stadi, nel senso freudiano del termine, bensì a livelli di soggettivazione che si manterranno in parallelo per tutto il corso della vita». Niente a che vedere con i complessi concepiti come 'universali' di Freud. «All'opposto, troviamo valorizzato il carattere immediatamente transoggettivo delle esperienze precoci del bambino, esperienze nelle quali il senso del sé e il senso dell'altro non si trovano dissociati. Una dialettica fra 'affetti condivisibili' e 'affetti non condivisibili' struttura quindi le fasi emergenti della soggettività» (p. 27).

Questo comporta una messa in discussione dell'individuazione soggettiva, «che certo sussiste, ma inscindibilmente dal lavoro che su di essa svolgono i concatenamenti collettivi di enunciazione» (p. 29).

L'enunciazione, infatti, non è mai individuale; l'enunciazione non è sempre e necessariamente soggettivata; i processi di soggettivazione nel discorso, e la ripartizione e la parte che vi assumono i morfemi soggettivi, non sono governati da una funzione universale e intrinseca ad un'essenza linguistica, ma da una funzione semiotica particolare sovra-determinata dalla struttura complessa dei rapporti sociali. Semplificando molto, significa che non esiste una enunciazione puramente soggettiva.

va da parte di un sé avulso dalle strutture sociali, ma che l'enunciazione stessa è *prodotta/condizionata* dal *socius* inscrittore.

«In particolare è necessario situare l'incidenza concreta della soggettività capitalistica (soggettività dell'equivalente generalizzato) nel contesto dello sviluppo continuo dei mass media, delle Apparecchiature collettive e della rivoluzione informatica; uno sviluppo che sembra chiamato a ricoprire con la sua griglia il minimo gesto e gli ultimi angoli di mistero del pianeta» (p. 40).

Umanesimo e anti 'umanismo', quando Guattari giustifica la sua considerazione verso la parte non umana della soggettività:

«La soggettività non si fabbrica solamente attraverso gli studi psicogenetici della psicoanalisi o i 'matemi' dell'Inconscio, ma anche nelle grandi macchine sociali massmediatiche e linguistiche che non possono essere qualificate come umane» (p. 30)

Oggi, all'interno delle discussioni interne all'antropocene, a quelle della ecologia femminista, alla sensibilità anti specista, il problema è diventato l'opposto: quello di decentrare l'umano con punte estreme alla Zapfe nelle quali se ne auspica l'estinzione. Tutto questo segna così, ancora una volta, l'attualità del pensiero di Guattari probabilmente meglio sincronizzato con i nostri tempi che non in quelli nei quali scriveva 'Caosmosi'.

«La nostra sopravvivenza sulla terra è minacciata non solo dalla degradazione ambientale ma anche dalla disintegrazione del tessuto di solidarietà sociali e dei modi di vita psichici che necessitano quindi di una reinvenzione complessiva[...] Non è concepibile come risposta all'inquinamento atmosferico e al riscaldamento del pianeta dovuto all'effetto serra una semplice stabilizzazione demografica senza che venga posto il problema di una nuova mentalità e della promozione di una nuova arte del vivere in società. [...] Non è possibile sperare in un miglioramento delle condizioni di vita della specie umana senza uno sforzo considerevole di promozione della cultura femminile. L'insieme della divisione del lavoro, i suoi modi di valorizzazione e le sue finalità, sono egualmente da ripensare. La produzione per la produzione, l'ossessione per il tasso di crescita, sia nel mercato capitalistico che nelle economie pianificate, conduce a mostruose assurdità. La sola finalità accettabile per le attività umane è la produzione di una soggettività autoarricchentesi in continuazione nel suo rapporto al mondo» (p. 39).

I ritornelli esistenziali

«Non è quindi solamente nel campo della musica e della poesia che troviamo all'opera quei frammenti distaccati dal contenuto che io rubrico nella categoria di 'ritornelli esistenziali'. La polifonia dei modi di soggettivazione corrisponde effettivamente a una molteplicità di modalità di 'battere il tempo'. Ritmi diversi conducono così alla cristallizzazione di concatenamenti esistenziali che essi stessi incarnano e singolarizzano. I casi più semplici di ritornelli delimitativi di Territori esistenziali li possiamo trovare nell'etologia di numerose specie di uccelli. Alcune sequenze specifiche del canto operano al servizio della seduzione, dell'allontanamento degli intrusi, dell'annuncio della presenza dei predatori [...] Nelle società arcaiche, Territori esistenziali collettivi di altro tipo si definiscono a partire da ritmi, canti, danze, maschere, segni tracciati sul corpo, sul suolo o sui totem, in occasione di momenti rituali e attraverso il riferimento al mito» (pp. 34-35).

È questa un'attenzione alla comunicazione prossemica che la sua rappresentazione sugli 'schermi mediatici' penalizza per restituirci così una forma coercitiva della soggettivazione stessa.

Contro il significante. La macchina astratta o del superamento delle istanze linguistiche in relazione all'opposizione "Espressione/Contenuto":

«Da parte nostra invece auspichiamo il transito della semiologia in un quadro, quello di una concezione macchinica della forma, atto a liberarci da una semplice opposizione linguistica Espressione/Contenuto e quindi in grado di permetterci di integrare ai concatenamenti enunciativi un numero indefinito di sostanze d'Espressione, come per esempio le codificazioni biologiche o le forme di organizzazione proprie del socius. [...] Il problema del concatenamento d'enunciazione non sarà più quindi specifico di un registro semiotico, ma attraverserà un insieme di materie espressive eterogenee» (pp. 41-42).

Troviamo qui un uso ulteriore del concetto deleuze-guattariano di Macchina, di macchinico etc. Un uso metaforico che non rimanda semplicemente alla macchina digitale e che in qualche modo si oppone al concetto di [Macchina di Turing](#). La loro Macchina funziona in maniera diversa dalla *struttura* segnando così un superamento dello strutturalismo che aveva dominata la cultura francese per più di una decade. Questo significa che non si fa più riferimento a delle matrici e a delle corrispondenze nelle quali il senso è racchiuso e si trasmette lungo un'asse strettamente linguistica dove domina il significante, ma che si deve aprire a tutte quei [tratti soprasegmentali](#) che dipendono da un soggetto di relazione social-

mente situato e che esprime la propria soggettività in relazione con l'altro.

«Non dobbiamo mai confondere il macchinismo e il meccanismo. Il macchinismo, nel senso in cui lo intendo, implica un duplice processo, autopoietico-creativo ed etico-ontologico (l'esistenza di una "materia di scelta"), assolutamente estraneo al meccanismo. Ciò perché l'immensa incastonatura di macchine, il mondo di oggi, si trova posizionata come autofondatrice della propria messa in essere. L'essere non precede l'essenza macchinica; il processo precede l'eterogenesi dell'essere» (p. 109).

«La voce del computer – "Non avete allacciato le cinture" – lascia poco spazio all'ambiguità. La parola ordinaria, al contrario, si sforza di conservare vivente la presenza di un minimo di componenti semiotiche dette non verbali, ove le sostanze di espressione costituite a partire dall'intonazione, dal ritmo, dai tratti del viso e dalle posture, si alternano e si sovrappongono, scongiurando in anticipo il dispotismo della circolarità significante. Ma al supermercato il tempo non consente né di apprezzare la qualità di un prodotto né di contrattare per fissare il giusto prezzo. L'informazione necessaria e sufficiente ha evacuato le dimensioni esistenziali dell'espressione. Non siamo là per esistere, ma per compiere il nostro dovere di consumatori» (pp. 93-94).

«Il sintomo, il lapsus, il motto di spirito, sono concepiti come oggetti distaccati in grado di permettere a un modo di soggettività che ha perduto la propria consistenza di trovare la via di una 'messa in esistenza'. Il sintomo funziona, a partire dalla sua ripetitività, come ritornello esistenziale. Ecco il paradosso: la soggettività patica tende a essere costantemente evacuata dai rapporti discorsivi mentre gli operatori di discorsività si fondano proprio su di essa» (p. 43).

«La logica degli insiemi discorsivi trova una sorta di compimento disperato nella logica del Capitale, del Significante, dell'Essere con la E maiuscola. Il Capitale è il referente dell'equivalenza generalizzata del lavoro e dei beni; il Significante il referente capitalistico delle espressioni semiologiche, il grande riduttore della polivocità ontologica. Il Vero, il Buono e il Bello sono categorie di "messa in norma" di processi che eccedono la logica degli insiemi circoscritti. Sono referenti vuoti, che fanno il vuoto, che instaurano la trascendenza nei rapporti di rappresentazione. La scelta del Capitale, del Significante e dell'Essere partecipano a una stessa opzione etico-politica. Il Capitale schiaccia tutti gli altri modi di valorizzazione. Il Significante fa tacere le virtualità infinite delle lingue minori e delle espressioni parziali» (p. 45).

La macchina è allora una fucina del divenire. È fatta di flussi, di stacchi e prelievi; di concatenamenti; di emersioni, condensazioni. In tutta l'opera di Guattari, anche in quella in commistione con Deleuze, non c'è una sistematizzazione esplicita del concetto di concatenamento. In realtà è un termine che è, nella sua accezione francese, di una duttilità estrema riguardo alla descrizione di tutta una serie di fenomeni che interessano i processi di soggettivazione letti attraverso le relazioni con l'altro. Un'estensione della soggettività, l'essere e il divenire soggetto di tutta una serie di attanti e in particolare di quelli, al di là dell'antropocentrismo, non-umani.

‘Abbiamo un'altra idea del soggetto e, di conseguenza, dell'oggetto. Abbiamo anche un'idea del valore della relazione e della rete, occorre però riuscire a traslare tutto nel campo sociale. Occorre un concetto che rimandi a un ente territorializzato che sappia, nello stesso tempo, fare da contenitore e relazionarsi come *agency* con gli altri soggetti. Un ambito che non sia però mero contenitore, semplice spazio a disposizione, ma interlocutore valido e prezioso che sappia mettere in campo strategie di conservazione e equilibrio attivo e possa permettere la propria riproduzione’ (Pierazzuoli, 2022, p. 102). Si tratta di ‘*agencement*’. ‘Esso indica *l'action d'arranger* (sistemare) *ou d'agencer, mettre en ordre* (che si potrebbe tradurre con il ‘rimettere’ di rimettere a posto), pratiche che hanno a che vedere con gesti qua li quelli dell'organizzazione, della disposizione, del mettere assieme. [...] Si potrebbe dire che *agencement* è il piano di lavoro dove si espletano e si rivelano i potenziali di *agency* delle cose: degli umani, ma soprattutto dei non-umani. È l'energia, la spinta, ma non la causa diretta. L'operare delle *agency* non è come quello di causa/effetto che è infatti un rapporto gerarchico e non bidirezionale: l'effetto non crea la causa. In questo senso l'*agencement* è lo strumento tipico che mette in relazione natura e cultura. [...] In Mille piani, la prima parte che introduce il concetto di rizoma, fa largo uso del termine “*agencement*” tanto da far pensare che il testo si organizzi più intorno ad esso che non al rizoma. In italiano la cosa non appare in quanto il termine è stato tradotto (correttamente) con ‘concatenamenti’ che hanno un alone semantico molto più ridotto, pur mantenendo un forte potenziale di *agency*. Nei due testi del progetto ‘Capitalismo e schizofrenia’ *agencement* è collegato fortemente alla spazialità, al concetto di territorio’ (ibidem); ai processi di territorializzazione. *Agence-*

ment È il motore, l'azione, l'agentività non di un soggetto, ma di una struttura che cerca e trova forme, concrezioni di senso.

‘I concetti sono *concatenamenti* (*agencements*) concreti in quanto *configurazioni* di una macchina, ma il piano è la macchina astratta i cui pezzi sono i concatenamenti’, dicono altrove Deleuze e Guattari (1996, p. 26). Se il concetto di *agency* lavorava sulla coppia soggetto-oggetto, l'*agencement* opera una messa in disparte del soggetto; così come un *concatenamento* collettivo adombra il soggetto.



«Il termine ‘concatenamento’ non implica alcuna nozione di legame, di passaggio, di [anastomosi](#) fra componenti. Diversamente, ci riferiamo a un concatenamento di campi sia di possibili e di virtuali, sia di elementi costituiti, senza alcuna nozione di appartenenza a genere o specie. In questo quadro, gli utensili, gli strumenti e gli attrezzi più semplici acquisiranno lo statuto di protomacchine» (p. 50).

«Il misconoscimento del carattere autopoietico e ontogenetico dei segmenti macchinici è alla base, infatti, delle riduzioni universaliste sul Significante e sulla razionalità scientifica. Le interfacce macchiniche sono eterogenetiche, richiamano l'alterità dei punti di vista che si possono assumere su di esse e, di conseguenza, sui sistemi di metamodellizzazione che permettono di rendere conto, in una maniera o in un'altra, del carattere strutturalmente inaccessibile dei loro fuochi autopoietici» (p. 47).

«È curioso notare come, nel corso del loro processo evolutivo, le macchine, affinché possano acquisire sempre maggior vita, necessitino di una sempre maggiore quantità di vitalità umana astratta. La progettazione tramite computer, i sistemi esperti e l'intelligenza artificiale esonerano dal pensiero e nello stesso tempo esigono pensiero. Alleggeriscono il pensare dagli schemi inerti. Le forme di pensiero assistite dal computer sono mutanti, discendono da altre musiche e da altri Universi di riferimento. [...] Le semiologie della significazione operano su una gamma di opposizioni distintive di ordine fonemico o scritturale che trascrivono gli enunciati in materie di espressione significanti. Gli strutturalisti hanno eretto il Significante a categoria unificatrice di tutte le economie espressive: la lingua, l'icona, il gesto, l'urbanizzazione, il cinema... Hanno, in tal modo, postulato una traducibilità significativa generale di tutte le forme di discorsività» (pp. 51-52).

È quello che avviene oggi, quando la macchina guattariana che aveva potenzialità autopoietiche, viene castrata dall'algoritmo di scopo (la massimizzazione del profitto) ridotto a trovare 'significanze' sulle corrispondenze che scova tramite l'analisi di enormi quantità di dati. Una significanza *senza senso*, come dice Giuseppe Longo a proposito delle tecniche di deep learning. Una causazione solo e soltanto probabilistica dove si perde il senso delle cose. Il senso stesso dei numeri.

«È certamente vero che un certo uso, riduzionista e capitalista, riconduce la lingua a uno stato di linearità significativa composto da entità discrete binarie che spengono, zittiscono, depotenziano e uccidono le qualità polisemiche di un Contenuto ridotto alla condizione di "referente" neutro» (p. 83).

L'opposizione macchina/struttura di Guattari, in seguito alle scelte di cui sopra, è oggi come invertita:

«La struttura implica degli anelli di retroazione, mette in gioco un concetto di totalizzazione che domina a partire da sé stessa. È inoltre percorsa da input e output caratterizzati dalla vocazione a farla funzionare secondo un principio di eterno ritorno. È ossessionata da un desiderio di eternità. La macchina, al contrario, è lavorata da un desiderio di abolizione. Il suo emergere si accompagna al guasto, alla catastrofe, alla morte che la minaccia. Possiede la dimensione supplementare di un'alterità che sviluppa sotto forme diversificate. Questa alterità la distingue dalla struttura, centrata su un principio di omeomorfia. La differenza apportata dall'autopoiesi macchinica si fonda sullo squilibrio, sulla prospezione di Universi virtuali lontani dall'equilibrio» (ibidem).

L'eterogenesi macchinica. La macchina algoritmica attuale, quella in mano al capitalismo delle piattaforme, si comporta di fatto in dei termini che Guattari attribuiva alla *struttura* e non alla macchina. Questo non significa che egli abbia scelto una terminologia errata. Anzi. Il macchinico guattariano, che è profondamente compromesso con l'umano e il biologico, schiude a possibilità inesprese e quindi inaudite; a nuove strade, a nuove vie di fuga. La critica all'uso attuale che il capitalismo fa della macchina digitale non rimanda infatti a una ostilità pregiudiziale nei confronti delle macchine, tutt'altro. In questa macchina, nel suo continuo lavorare nella produzione di flussi desideranti, nell'autopoiesi che le è intrinseca, è possibile intravedere un orizzonte postcapitalista che la struttura meccanica della messa al lavoro della macchina capitalista ci aveva sottratto.

Ma cosa è la macchina autopoietica? Varela distingue due tipi di sistemi: quelli autopoietici e quelli allopoietici. Quest'ultimi sono quei sistemi che producono cose diverse da sé mentre gli altri sono quelli capaci di rigenerarsi e quindi di ri-produrre sé stessi. Era un modo per dare una definizione meno problematica possibile per distinguere i sistemi viventi dagli altri. Guattari propone invece di estendere l'autopoiesi alle macchine, ma non a tutte.

«L'autopoiesi anziché restare chiusa in sé stessa, meriterebbe di essere ripensata in funzione di entità evolutive e collettive che intrattengono reciprocamente diversi tipi di relazioni di alterità. In tal modo, istituzioni come le macchine tecniche, rubricate in un primo momento sotto il segno dell'allopoiesi, se considerate nel quadro dei concatenamenti macchinici che intrattengono con gli esseri umani divengono *ipso facto* autopoietiche» (p. 54).

Avere a disposizione questo tipo di concetto permette cioè di pensare a forme macchiniche aperte al desiderio, immerse nelle relazioni; al cyborg di Donna Haraway, a soggetti simbiotici e così via. Alla macchina da guerra rivoluzionaria, così come alla macchina allopoietica del capitale. A macchine estetiche. O, all'opposto, a una macchina capace di riprodursi non soltanto attraverso una ripetizione programmata. Attraverso la rivisitazione del concetto di autopoiesi macchinica è infatti possibile pensare:

«un Essere processuale, polifonico, singolarizzabile, dalle tessiture infinitamente complessificabili, al grado delle velocità infinite che animano le sue composizioni virtuali. [...] [Così come] macchine desideranti che entrano in

collisione, invertendone i comandi, con i grandi equilibri organici interpersonali e sociali, giocan[d]o il gioco dell'altro nei confronti di una politica di autocentrimento sull'io.» (pp. 63-64).

«L'omogenesi (homogénése) capitalista dell'equivalenza generalizzata giunge ad affermare che tutti i valori si equivalgono, a rapportare ogni territorio appropriativo alla misura economica del potere, nonché a far cadere tutte le ricchezze esistenziali in balia del valore di scambio. Alla sterile opposizione fra valore d'uso e valore di scambio è preferibile contrapporre una complessione assiologica che includa tutte le modalità macchiniche di valorizzazione: i valori del desiderio, i valori estetici, i valori ecologici, i valori economici...» (p. 67)

«È durante la fase di passaggio allo stato di diagramma, di macchina astratta disincarnata, che i supplementi d'"anima" del nucleo macchinico si vedono conferire la loro differenza rispetto ai meri agglomerati materiali. Un ammasso di pietre non è una macchina, mentre un muro è già una protomacchina statica che manifesta delle polarità virtuali: un dentro e un fuori, un alto e un basso, una destra e una sinistra... Tali virtualità diagrammatiche ci permettono l'uscita dalla caratterizzazione dell'autopoiesi macchinica proposta da Varela nei termini di una individuazione unitaria priva di *input* e *output*, ci orientano inoltre verso un macchinismo più collettivo, senza unità delimitate e nel quale l'autonomia si avvale di diversi supporti di alterità» (p. 56).

Un'alterità macchinica, una possibile spina nel fianco nel determinismo filogenetico della macchina capitalista. Conflitto che diviene ancora più chiaro nel momento in cui si confronta l'Occidente bianco con i socius generativi di altre forme di cultura:

«Le società arcaiche appaiono maggiormente attrezzate, rispetto alle soggettività bianche, maschie e capitalistiche, per cartografare la multivalenza dell'alterità» (p. 59).

Il caosmo

«Le macchine di desiderio e le macchine di creazione estetica, allo stesso modo delle macchine scientifiche, ridefiniscono costantemente le nostre frontiere cosmiche. A pieno titolo dunque sono chiamate a svolgere una funzione eminente in seno a quei concatenamenti di soggettivizzazione cui è affidato il compito di sostituire le nostre ormai vecchie macchine sociali, inadeguate al proliferare di rivoluzioni macchiniche che producono una globale esplosione del nostro tempo. [...] Territori di *grasping* caosmico, in grado di garantire il ricarica possibile della complessità processuale» (p.66).

Una presa, un appiglio una condensazione un *agencement*. Le cose sono infatti soltanto lo scontornamento di grumi sensibili dal continuum della nostra percezione. Un rallentamento dall'infinitezza caotica (caosmica) delle origini. Guattari cita Pascal: «Sì, ora voglio mostrarvi una cosa infinita e indivisibile. È un punto che si muove in ogni direzione a velocità infinita; perciò è ovunque e nello stesso tempo è interamente in ogni singolo luogo».⁴⁵ È questo il caosmo, quel continuum originario dove soltanto un rallentamento può dare forma e consistenza alle cose.

«Un mondo si costituisce solo a condizione di essere abitato da un punto archimedeo di decostruzione, di detotalizzazione e di deterritorializzazione a partire dal quale si incarna una posizionalità soggettiva» (p. 87).

«Questa oscillazione a velocità infinita fra uno stato di *grasping* caotico e il dispiegamento di complessioni ancorate alle coordinate mondane s'instaura al di qua dello spazio e del tempo, al di qua dei processi di spazializzazione e di temporalizzazione. Le formazioni di senso e gli stati di cose si trovano in tal modo caotizzati nello stesso movimento che pone in esistenza la loro complessità. Una determinata modalità di entrata in urto caotica con la propria costituzione, la propria organicità, la propria funzionalità e i propri rapporti di alterità è sempre alla base di un mondo. [...] L'intenzionalità oggettuale più originaria si ritaglia su un fondo di caosmosi. E il caos non è pura indifferenziazione; possiede una trama ontologica specifica. È abitato da entità virtuali e da modalità di alterità che non hanno nulla di universale» (p. 88).

«Io è un altro [Rimbaud]: una molteplicità di altri, incarnata al crocevia componenti di enunciazione parziale che eccedono da ogni parte l'identità individuale e il corpo organizzato» (p. 90).

Per Guattari c'è infatti una forma di complicità tra complessità e caos.

«Questo primo livello di immanenza del caos e della complessità non possiede alcuna chiave di stabilizzazione, di localizzazione e di ritmizzazione delle stasi e degli strati caosmici rallentati, dei “fermo immagine” della complessità, di ciò che impedisce alla complessità di invertire il proprio cammino e precipitare nel caos e di ciò che, al contrario, la spinge a generare limiti, regolarità, vincoli, leggi. Tutti compiti, in sintesi, che deve assumersi la seconda piegatura autopoietica» (p. 111).

«La caosmosi non oscilla quindi meccanicamente fra lo zero e l'infinito, fra l'essere e il nulla, fra l'ordine e il disordine: essa rimbalza e germoglia sugli stati di cose, i corpi e i fuochi autopoietici che utilizza come supporto di deterritorializzazione, è caotizzazione relativa attraverso il confronto fra gli strati eterogenei della complessità» (p. 112).

Dice Guattari, per poi proseguire:



«La potenzialità di evento-avvento di velocità limitate nel cuore delle velocità infinite, costituisce queste ultime come intensità creatrici. Le velocità infinite sono gravide di velocità finite, di conversioni del virtuale in possibile, del reversibile nell'irreversibile, della diversità nella differenza» (p. 112).

La caosmosi funziona qui come la testina di lettura di una macchina di Turing. Il nulla caotico fa scorrere la complessità, la mette in rapporto con sé stessa e con ciò che le è altro, con ciò che la altera. Questa attualizzazione della differenza opera una selezione aggregativa sulla quale si potranno innestare limiti, costanti o stati di cose. Fin da ora non siamo più nelle velocità infinite di dissoluzione.

Il passaggio da caos a materia, il processo generativo è infatti, come abbiamo visto, il rallentamento delle velocità infinite che producevano una cosa infinita e indivisibile.

Nulla potrà far sì che tale avvento-avvenimento di rallentamento primordiale e di selezione non abbia avuto luogo

Glitch, schizo

Per Heidegger, la nostra relazione principale con gli oggetti non viene dalla loro percezione, ma neppure nel teorizzare su di essi, ma semplicemente nel farci affidamento in vista di uno scopo. L'oggetto tecnico interfacciato con l'umano vive la dimensione dell'uso. "Nell'uso, il soggetto sospende, ossia 'mette tra parentesi' la struttura e la connotazione epistemica di ciascun oggetto; l'oggetto diviene così un mezzo o, meglio, un 'mezzo per', pragmaticamente connotato dal proprio utilizzo concreto" (Heidegger, p. 100)⁴⁶. "Quando ci si accorge della non-utilizzabilità, l'utilizzabile assume il mondo dell'*importunità*: quanto più urgente è il bisogno di ciò che manca, quanto più esso è effettivamente sentito nella sua non-utilizzabilità, tanto più importuno diventa l'utilizzabile" (Kulesko 2020)⁴⁷. Lo strumento rotto inadeguato e "impertinente". L'oggetto non giace inerte, nel guasto, nell'inadeguatezza, dimostra la propria impertinenza, una interruzione del meccanismo, un'agency reattiva. È l'oggetto rotto che perdendo la sua destinazione d'uso si apre a una nuova possibilità, a una interazione libera, alla possibilità di giocarci. È lo stesso giocattolo rotto che si dà liberamente all'interazione ludica, meglio del giocattolo merce.

«È dunque in seno agli insiemi di enunciati banali, nei pregiudizi, negli stereotipi, negli stati di fatto aberranti e in una libera associazione del quotidiano che bisogna cogliere, ancora e sempre, i punti Z o Zen della caosmosi. Punti che sono rinvenibili solo "a rovescio" attraverso i *lapsus*, i sintomi, le aporie, gli *acting out* sulle scene somatiche, le teatralità familiaristiche, oppure attraverso gli ingranaggi istituzionali. Ciò pertiene al fatto, lo ripeto, che la caosmosi non è propria della psiche individuata. Siamo confrontati a essa nella vita di gruppo, nei rapporti economici, nel macchinismo, per esempio nell'informatica, e anche in seno agli Universi incorporei dell'arte o della religione» (p. 91)

È questa la potenza generativa e autopoietica della macchina, dello schizo, che abita la caosmosi, la relazionalità creatrice, e che si origina da questa.

Ecologia del virtuale

L'ecologia del virtuale apre a processi di semiosi non orale e men che meno scritturale. Il recupero dell'orale avrebbe forse senso soltanto

quando si parla di società senza scrittura e in particolare senza scrittura alfabetica.

«Per la verità, una opposizione troppo marcata fra orale e scritturale non mi pare assolutamente pertinente. L'orale più quotidiano è sovracodificato dallo scritturale; lo scritturale più sofisticato è lavorato dall'orale» (p. 94).

C'è un universo di segni che Guattari aveva già indagato nel testo "Che cosa è la filosofia?" scritto con Deleuze dove si parla della messa al lavoro di percetti e affetti che si attua nella loro surcodifica estetica che ha poi conseguenze anche di morfogenesi etica.

«Per mettere in questione le opposizioni dualiste Essere-Ente, Soggetto-Oggetto e i sistemi di valorizzazione bipolari manichei propongo il concetto di intensità ontologica. Esso implica un impegno etico-estetico del concatenamento enunciativo, sul registro sia dell'attuale sia del virtuale» (p. 46).

«Meglio partire dai blocchi di sensazioni composte dalle pratiche estetiche al di qua dell'orale, dello scritturale, del gestuale, del posturale, del plastico, che hanno la funzione di eludere le significazioni connesse alle percezioni triviali e le opinioni impregnanti il senso comune. Una simile estrazione di percetti (percepts) e affetti (affects) deterritorializzati,¹ a partire dalle percezioni e dagli stati d'animo banali, ci fa transitare dalla voce del discorso interiore e della presenza a sé, in ciò che in essi vi può essere di più standardizzato, a itinerari verso forme di soggettività radicalmente mutanti. Soggettività del di fuori, soggettività dell'apertura, che lungi dal temere la finitudine e le prove della vita, del dolore, del desiderio, della morte, le accoglie come un pimento essenziale della cucina vitale» (p. 94).

Si crea una vicinanza con il processo creativo, con la *poiesis* stessa. Ci sbatte in faccia la visione del genere dell'essere e delle forme

«prima che queste ultime siano inghiottite dalle ridondanze dominanti, dagli stili, dalle scuole, dalle tradizioni della modernità. Una tale forma di arte implica, a mio parere, non tanto un ritorno a un'oralità originaria, quanto una fuga in avanti nelle macchinazioni e nelle vie macchiniche deterritorializzate atte a generare soggettività mutanti» (ibidem).

«Un'ecologia del virtuale è necessaria quanto le ecologie del mondo visibile. Riguardo a ciò, la poesia, la musica, le arti plastiche e il cinema, in particolare

a partire dalle loro modalità performative, hanno un ruolo fondamentale da svolgere sia dal punto di vista del loro apporto specifico, sia a titolo di paradigma di riferimento in seno a nuove pratiche sociali e analitiche – psicanalitiche in senso estremamente largo. Al di là dei rapporti di forza attualizzati, l'ecologia del virtuale si proporrà non solo di preservare le specie in via di estinzione della vita culturale, ma anche e soprattutto di generare le condizioni di creazione e di sviluppo di formazioni di soggettività inaudite, mai viste, mai sentite» (pp. 95-96)

Come non notare la vicinanza con gli ibridi harawayani e con gran parte del pensiero delle eco-femministe!

È a partire da qui che Guattari cerca di sistematizzare il concetto di ecosofia⁴⁸

«I concatenamenti di desiderio estetico e gli operatori dell'ecologia del virtuale non sono entità facilmente circoscrivibili nella logica degli insiemi discorsivi. Non hanno né interno né esterno. Sono interfaccia fuori limite che secernono interiorità ed exteriorità costituendosi alla radice di ogni sistema di discorsività. Sono dei divenire, intesi come fuochi di differenziazione, dislocati sia nel cuore di ogni campo sia fra i diversi campi per accentuarne l'eterogeneità. Un divenire bambino (per esempio, nella musica di Schumann) è estratto dai ricordi dell'infanzia per incarnare un presente perpetuo che si instaura come ramificazione, come gioco di biforcazione fra divenire femmina, divenire pianta, divenire cosmo, divenire melodico...

Tali concatenamenti (*agencements*)

«Sono conoscibili non per rappresentazione ma per contaminazione affettiva. Iniziano a esistere in voi, malgrado voi [...] Attraverso la composizione estetica, un blocco di percetti e affetti, quale che sia la loro sofisticatezza, agglomera in una stessa presa trasversale il soggetto e l'oggetto, l'io e l'altro, il materiale e l'incorporeo, il prima e il dopo... In breve: l'affetto concerne non la rap-presentazione e la discorsività, ma l'esistenza. (pp. 96- 97).

Ecco di nuovo la macchina autopoietica che:

«Non è un oggetto “dato” in conformità ad alcune coordinate estrinseche ma un concatenamento di soggettivizzazione che attribuisce valore a Territori esistenziali determinati. Il concatenamento per vivere deve lavorare, si deve processualizzare a partire dalle singolarità che lo colpiscono» (ibidem).

Il rapporto che si ha con la oggettualità estetica, con l'opera, ma anche con la sua mancanza che è egualmente un processo di messa in opera, faccio un gesto di valenza ontologica,

«attribuisco vita a una cristallizzazione ontologica complessa, a un'alterificazione dell'esserci. Intimo all'essere di esistere altrimenti e gli estorco nuove intensità. È necessario precisare come una simile produttività ontologica non sia affatto riducibile a un'alternativa essere-ente o essere-nulla? Io non è solamente un altro, ma una moltitudine di modalità di alterità. [...] La soggettività informatica ci allontana a grande velocità dai vincoli della vecchia linearità scritturale» (pp. 99-100).

Ci si potrebbe chiedere il senso pratico e politico di un'ontologia del virtuale che nasca da una proliferazione di pratiche estetiche. Ma a ben pensare, dietro tutti questi ragionamenti emerge il potere destituente degli stessi. Mette in discussione tutti i processi di soggettivazione; la stessa consistenza di un soggetto che possa prendere coscienza della propria appartenenza a una soggettività plurale e antagonista. Guattari chiarisce infatti che intende parlare non di quello che Arte significa oggi ma di un paradigma che proestetico.

Si auspica una trasformazione che l'abbondanza di strumenti legati alla comunicazione potrebbe favorire se non fossero stati monopolizzati da poche figure di imprenditorialità capitalista che sono riuscite ad appropriarsene finalizzandole solo e soltanto alla produzione del profitto. Ma il risultato non è soltanto questa sottrazione ma anche un controllo pervasivo e una performatività capace di attuare forme di assoggettamento mai esperite in precedenza. Guattari ne vedeva invece le potenzialità eversive che rimangono tali. Si tratta ancora una volta di uno scontro di interessi, di "lotta di classe" dove, per adesso, ha vinto il capitale. ([Vedi qui](#)).

«La connessione di informatica, telematica e nuove tecnologie audiovisive può rappresentare un passo decisivo verso l'interattività, verso l'ingresso in un'età postmediatica, nonché, in correlazione a ciò, verso un'accelerazione del ritorno macchinico dell'oralità [...] La morale dell'oralità! Nel farsi macchinica, macchina estetica e macchina molecolare di guerra – si pensi all'importanza che riveste oggi, per milioni di giovani, la cultura rap – può divenire una leva essenziale di risingolarizzazione soggettiva e generare altri

modi di sentire il mondo, nuove apparenze delle cose e anche una costruzione differente degli eventi» (p. 100).

«Io non è solamente un altro, ma una moltitudine di modalità di alterità. [...] L'eterogenesi delle componenti – verbali, corporee, spaziali – genera un'eterogenesi ontologica tanto più vertiginosa, quanto più, oggi, è in grado di coniugarsi sia con la proliferazione di nuovi materiali e di nuove rappresentazioni elettroniche, sia con un restringimento delle distanze e un allargamento dei punti di vista» (p. 99).

Ma Guattari non è capace soltanto di osservare nella cibernera (che si poteva allora soltanto intravedere), una possibilità di una sua conversione eversiva, ma anche di intuire le forme di condizionamento che il capitale avrebbe potuto esercitare su di essa.

«Le materie di espressione si trovano lanciate nell'orbita della valorizzazione economica del Capitale, orbita nella quale i valori del desiderio, i valori d'uso e i valori di scambio sono trattati sulla base di un criterio di eguaglianza formale e le intensità non discorsive sono sottoposte al giogo dei rapporti binari e lineari. La soggettività si è standardizzata attraverso una comunicazione che evacua, per quanto gli è possibile, le composizioni enunciative transmodali e amodali e che tende all'affossamento progressivo della polisemia, della prosodia, del gesto, della mimica e della postura in favore di una lingua rigorosamente assoggettata alle macchine scritturali e alle loro mutazioni massmediatiche. Nelle sue forme contemporanee più estreme, una comunicazione di tal genere si riduce a uno scambio di gettoni informativi calcolabili in quantità di bits (binary digits) e riproducibili tramite computer».

Concatenamenti territorializzati di enunciazione. Si tratta di come *costumi* sociali di tipo creativo e comunicativo si siano trasformate in Occidente in pratiche artistiche di esclusivo appannaggio di un gruppo ristretto di membri. I “concatenamenti territorializzati di enunciazione” sarebbero perciò il recupero di comportamenti capaci di fondare un nuovo paradigma estetico.

«La danza, la musica, l'elaborazione di forme plastiche e di segni sul corpo, sugli oggetti e sul suolo, nelle società arcaiche erano intimamente legate ai momenti rituali e alle rappresentazioni religiose. I rapporti sociali e gli scambi economici e matrimoniali erano, in maniera uguale, scarsamente discernibili

dalla vita d'insieme [...] Attraverso diversi modi di semiotizzazione, sistemi di rappresentazione e pratiche multireferenziate, tali concatenamenti producono la cristallizzazione di segmenti complementari di soggettività. Liberano un'alterità sociale coniugando la filiazione e l'alleanza; inducono un'ontogenesi personale attraverso il gioco delle generazioni e delle iniziazioni, in modo che ogni individuo si trova avvolto in plurime identità trasversali collettive o, se si preferisce, al crocevia di numerosi vettori di soggettivizzazione parziale [...] Una simile compenetrazione fra il socius, le attività materiali e i modi di semiotizzazione lascia poco spazio alla divisione e alla specializzazione del lavoro – la stessa nozione di lavoro rimane estremamente sfumata – e ancor meno alla liberazione di una sfera estetica distinta dalla sfera economica, sociale, religiosa, politica». (p. 101).

I «Concatenamenti territorializzati di enunciazione. Essi non costituiscono, in senso proprio, una specifica tappa del corso storico. Pur essendo infatti caratteristici delle società senza scrittura e senza stato, ne troviamo sopravvivenze quando non rinascite attive nelle società capitalistiche sviluppate e possiamo senza dubbio pensare che conserveranno un peso significativo nelle società postcapitaliste. Aspetti dello stesso genere di soggettività polisemica, animista e transindividuale si ritrovano egualmente nel mondo della prima infanzia, della follia, della passione amorosa, della creazione artistica» (p. 103).

Tempo della chiesa e tempo del mercante è il titolo di un [bel libro](#) di Jacques Le Goff. La percezione del tempo è fortemente sottoposta ai condizionamenti sociali e fonda anche le forme di territorializzazione di Guattari:

«Orizzonte residuale del tempo discorsivo (il tempo scandito dagli orologi sociali), una durata eternitaria sfugge all'alternativa ricordo-oblio e abita, con un'intensità stupefacente, l'affetto della soggettività territorializzata. Il Territorio esistenziale si fa quindi, nello stesso tempo, terra natale, appartenenza all'io, attaccamento al clan, effusione cosmica. [...] Strati spaziali polifonici, spesso concentrici, paiono attrarre e colonizzare ogni livello di alterità generato. In rapporto a essi, gli oggetti si instaurano in una posizione trasversale, vibratoria, che conferisce loro un'anima, un divenire ancestrale, animale, vegetale, cosmico. Simili oggettività-soggettività (objectités-subjectités) tendono a operare per proprio conto, a incarnarsi in fuochi animisti; si cavalcano l'un l'altra, si invadono reciprocamente per costituire entità collettive metà cosa e metà anima, metà uomo e metà bestia, macchina

e flusso, materia e segno... L'estraneo, lo strano e l'alterità malefica sono rigettati verso un esterno minaccioso» (p. 104).

«La magia, il mistero e il demonico non emaneranno più, come un tempo, dalla medesima aura totemica».

Gli stessi territori esistenziali performati dalle variazioni del paradigma estetico si diversificano

«si eterogeneizzano. L'evento non più chiuso sul mito diviene fuoco di rilancio processuale» (p. 107).



Ecosofia

È qualcosa, un contenitore concettuale più grande di quello ecologico. Contiene

«la vita delle specie animali e vegetali e la vita delle specie incorporee come la musica, l'arte, il cinema, il rapporto con il tempo, l'amore, la compassione all'altro, il sentimento di fusione nel cosmo» (p. 119)

Presuppone la costituzione di mezzi di concertazione tra le agency presenti nel mondo e Guattari ipotizza che non sia da escludere che, a questo scopo, possano contribuire i nuovi strumenti informatici; mezzi che provengono dall'infosfera allora in costruzione. Ma bisognava tenere conto di come questi mezzi – insieme agli altri - venissero concepiti, descritti, in definitiva plasmati, nella struttura sociale. Nell'attualità politica che già da allora si poteva ipotizzare. Siamo due anni dopo la caduta del muro di Berlino. Si stava costruendo quello che Fisher ha chiamato il "Realismo Capitalista": l'impossibilità di pensare a un mondo alternativo a quello capitalista. Sul finire di un secolo dominato, tra le altre cose, dallo sviluppo tecno-scientifico attraverso il quale lo scontro tra progresso e conservazione si era trasferito dall'ambito sociale in direzione di un progressismo solo e soltanto tecnico-produttivo al quale era imputabile il disastro ambientale già allora tangibile.

«È in nome dei Lumi, delle libertà, del progresso e, quindi, dell'emancipazione dei lavoratori che si è costituito, come una sorta di referenza di base, l'asse destra-sinistra. Oggi, la conversione delle socialdemocrazie se non al liberismo quantomeno al primato dell'economia di mercato e il crollo generalizzato del movimento comunista internazionale hanno lasciato vuoto uno dei termini della bipolarità. [...] penso che una polarità progressista sia chiamata a strutturarsi secondo schemi più complessi e secondo modalità meno giacobine, più federaliste, più dissidenti, in opposizione al montare dei conservatorismi, dei centrismi, dei neofascismi. [...] Le autentiche poste politiche, sociali ed economiche sfuggono sempre più alla giostra elettorale, ridotta ormai a mera disputa massmediatica» (pp.

Occorre:

«Una presa di coscienza ecologica ampliata, che oltrepassi di gran lunga l'influenza elettorale dei partiti "verdi", dovrà in primo luogo rimettere in questione l'ideologia della produzione per la produzione, della produzione cioè polarizzata unicamente sul profitto nel contesto capitalista del sistema dei prezzi e del consumismo debilitante. L'obiettivo dev'essere non la semplice assunzione dei poteri statuali in sostituzione delle borghesie e delle burocrazie al potere, ma la determinazione puntuale di ciò cui si vuole dar vita. [...]

- la ridefinizione dello stato, o piuttosto delle multiple, eterogenee e spesso contraddittorie funzioni statuali;
- la decostruzione del concetto di mercato e il ricentrimento delle attività economiche sulla produzione di soggettività» (p. 121)

«Parlare di macchina anziché di pulsione, di Flussi anziché di libido, di Territori anziché di istanze dell’io e di transfert, di Universi incorporati anziché di complessi inconsci e di sublimazione, di entità caosmiche anziché di significante; inserire circolarmente le dimensioni ontologiche anziché scindere il mondo in struttura e sovrastruttura. Non si tratta di mere questioni terminologiche! Gli strumenti concettuali aprono e chiudono campi di possibile, catalizzano Universi di virtualità. [...] La liberazione di opzioni etico-politiche relative sia agli aspetti microscopici della psiche e del socius, sia al destino globale della biosfera e della meccanosfera richiama una permanente rimessa in questione dei fondamenti ontologici di ogni modo di valorizzazione. [...] Il tratto comune a tutte queste pratiche sembra essere l’espressione verbale. La psicosi, la coppia, la famiglia, la vita di quartiere, il rapporto con il tempo, lo spazio, la vita animale, i suoni, le forme plastiche: tutto dovrebbe essere messo nella condizione di essere parlato» (pp. 124-125).

In questo contesto la destra europea

«in forza della sua abilità a occupare la scena dei media, ma soprattutto a causa del cedimento dei Territori esistenziali della soggettività della sinistra e della perdita progressiva dei valori eterogenetici relativi all’internazionalismo, all’antirazzismo, alla solidarietà, alle pratiche sociali innovatrici... Comunque sia, gli intellettuali non dovranno più erigersi a *maîtres à penser*, né presentarsi come mentori morali, viceversa dovranno lavorare, fosse pure in solitudine, alla messa in circolazione di strumenti di trasversalità» (p. 127).

Si tratta ancora una volta di estrarre dal continuum *caosmotico* grumi di senso da pilotare in una direzione che generi instancabilmente nuove cartografie del mondo e che non cessi di lavorare a questo scopo. “Una produzione mutante di enunciazione”

«...la messa in luce di un’entropia negativa in seno alla banalità dell’ambiente. La consistenza della soggettività si mantiene infatti soltanto attraverso un costante rinnovamento, mosso da una risingolarizzazione minimale, individuale e collettiva. [...] Non si tratta semplicemente di arredare il tempo libero dei disoccupati e degli “emarginati” nelle case della cultura! È infatti la

produzione stessa della scienza, della tecnica e dei rapporti sociali a essere chiamata a transitare verso dei paradigmi estetici. Basti rinviare all'ultimo libro di Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, nel quale troviamo evocata, per costruire una credibile concezione dell'evoluzione, la necessità dell'introduzione nella fisica di un elemento narrativo⁴⁹» (pp. 128-129).

«Al di là delle rivendicazioni materiali e politiche, emerge l'aspirazione a una riappropriazione individuale e collettiva della produzione di soggettività. [...] E, al termine di una lenta ricomposizione di concatenamenti di soggettivizzazione, le esplorazioni caosmiche di un'ecosofia che articoli fra loro le ecologie scientifiche, politiche, ambientali e mentali dovranno prendere il posto delle vecchie ideologie che, avendo settorializzato in maniera abusiva il sociale, il privato e il civile, si sono rivelate strutturalmente incapaci di stabilire confluenze trasversali fra la politica, l'etica e l'estetica» (p. 130).

Conclusioni

«La soggettività, come l'acqua e l'aria, non è un dato naturale. Come produrla, captarla, arricchirla, reinventarla continuamente in maniera da renderla compatibile con Universi di valore mutanti? Come lavorare alla sua liberazione, cioè alla sua risingolarizzazione? La psicoanalisi, l'analisi istituzionale, il cinema, la letteratura, la poesia, le pedagogie innovative, l'urbanizzazione e le architetture creatrici... Tutte le discipline debbono congiungere la loro creatività per scongiurare le prove della barbarie, dell'implosione mentale e dello spasmo caosmico che si profilano all'orizzonte. Rischi da scongiurare e da trasformare in ricchezze e gioie imprevedibili, le cui promesse sono assai tangibili» (p. 131).

Gilberto Pierazzuoli

Félix Guattari a Vincennes 1975-1976 un videoclip

Di Gilles Deleuze e Félix Guattari esistono delle registrazioni del loro corso a Vincennes nel 1975-76. In Italia furono trasmesse da Tommaso Ghezzi a Fuori orario in più puntate con i sottotitoli in Italiano. Si trovano [in rete su Youtube](#) riunite in un unico video di quattro ore. Direi che è una visione da addetti ai lavori. In occasione della pubblicazione di questo “speciale Guattari”, per il trentennale della sua morte, ne abbiamo però tratto una clip di 11 minuti di una parte dove la lezione è tenuta da Félix Guattari. In questa clip, invece dei sottotitoli, c'è una voce che recita il testo lì contenuto. Siccome anche la parte visiva del video originale era di bassissima qualità, ci abbiamo soprammesso altre immagini cercando di restituire non tanto una stretta testimonianza ma qualcosa di stimolante; un modo di usare la testimonianza Guattari e di tentare di metterla al lavoro. Al di là del risultato, quello che c'è da sottolineare, è l'attualità del suo pensiero che aveva colto in maniera lucida il conflitto tra i processi di “significazione desiderante” e i dispositivi coercitivi che la macchina capitalista stava per mettere in atto.

Questo il testo:

Far funzionare un ordine del mondo, dei sistemi di ordine, di ordinamento del mondo. Lo stesso tipo di promozione di invarianti che costituiscono le coordinate di uno stesso piano sociale, cosmico, affettivo. Riprendo l'esempio che faceva lei delle società che studia Clastres. ...presunto capitalizzare l'informazione attraverso piccole unità distintive: tipo, lettera, anche un certo tipo di articolazione molto epurata di fonema, con una sintassi perfettamente civilizzata. Ma in correlazione c'è tutta una serie di componenti semiotiche che concorrono a qualcosa che non è specificatamente una trasmissione d'informazione, ma una vita libidinale dell'insieme del gruppo che può esprimersi sia attraverso le parole che attraverso le mimiche, le danze, i tatuaggi, i rituali, eccetera. Sono quelle che chiamo le diverse componenti semiotiche. In fondo alla catena arriveremo a un ordine in cui possiamo trasmettere una cosa con una serie di messaggi trasmessi tramite un computer. Oggi designare qualcu-

no equivale a prendere un certo tipo di numeri e farli passare in un computer. Questi qualificano perfettamente la localizzazione della persona e anche tutto il suo comportamento, la sua libertà, le sue potenzialità economiche ecc. Quindi intanto dirò che c'è stato un crollo semiotico, nel senso che i modi di enunciazione collettivi che intricavano, articolavano in modo indissolubile le diverse componenti semiotiche gestuali, mimiche, prosodiche, linguistiche, si sono ritrovati ridotti al punto che è sempre possibile tradurli in termini di quantità d'informazione. L'apprendimento della lingua, il passaggio dalla lingua infantile alla lingua della scuola e da questa a quella professionale e così via, è un lavoro volto a rendere gli individui capaci, malgrado la polivocità dei loro desideri, di arrivare a questa riduzione possibile, essenziale ai sistemi di produzione e di scambio che possono tenere in circolazione solo persone traducibili in termini di informazione nel sistema economico di produzione. Altrimenti sono pazzi, marginali, poeti, ecc. Si usano strumenti particolari per curarli e vengono messi in istituti creati apposta per questi fenomeni marginali. Questa operazione di crollo semiotico fa sì che oggi si possa enunciare qualsiasi cosa dei propri desideri, della propria vita a patto che sia compatibile con la macchina informatica di tutto il sistema capitalista, socialista, burocratico, di tutti i sistemi a Stato, per riprendere la classificazione di Clastres. A un tratto, la sola soggettività di riferimento possibile è quella che rende compatibili con la specie umana in generale, la specie umana delle società a Stato, la cittadinanza. Quindi non si ha più lo stesso rapporto con la particolarizzazione dell'enunciazione che consisteva nel dire... Gli indiani, le tribù indiane dicono che solo gli indiani sono uomini e, quando vedono dei bianchi, dicono che non sono uomini. Il loro senso di appartenenza a una comunità d'espressione è delimitato dal luogo dove c'è un groviglio delle diverse componenti semiotiche. Perdonate lo schematismo abominevole che consiste nel prendere due punti così distanti in campo sociale. Quindi cosa succede? È possibile sottemettersi a questo sistema di riduzione informatica solo nella misura in cui si ricostituiscono delle territorialità, che chiamerò superfici di ridondanza, dove si possa articolare questo tipo di opposizione. Vi faccio un esempio. Scegliere una donna in una società come quella di Clastres non è mai solo avere come scopo un atto sessuale, riproduttivo, possedere qualcuno, ma è sempre due sottosistemi sociali che si incrociano e implicano due sistemi di scambio, dei sistemi di composizione semiotica multipla. Oggi si può dire che l'attribuzione di un partner sessuale, è in realtà determinata da sistemi che fanno sì che si debba rispondere a un certo tipo di profilo socioeconomico. Al punto che c'è gente che cerca di facilitare le cose con il computer facendo una sorta di corrispondenza delle scelte preferenziali. Ma non si sceglie più uno che è di

un clan di una certa natura con tutto ciò che rappresenta questa specie di danza, di intrigo semiotico. Non si sceglie forse nemmeno più, e vorrei anticipare qualcosa, un corpo, il possesso degli organi sessuali dell'altro, così abbiamo dato una definizione, ma la possibilità di trovare un certo tipo di ridondanza, di ridondanza di sopravvivenza, di ridondanza di *viseità*. Si cerca qualcuno nel campo dell'enunciazione dove si possa dire qualcosa come Tristano-Isotta, Isotta- Tristano, ma in modo molto più triste e sinistro, in una perpetua scenata tra coniugi che consiste solo in "a chi si parla". Quando torno, quando enuncio il mio nome, il mio progetto, chi mi riflette? Chi mi fa eco? In quale superficie di ridondanza posso esprimermi? Nelle società territorializzate ci sono larghe superfici di ridondanza e molteplici possibilità di composizione semiotica. Nel caso della soggettività deterritorializzata, miniaturizzata, ci si può solo agganciare e dire: "Mi riconosci quando ti parlo? Torno alla data ora. Faccio questo". Non per i figli. C'è dissociazione anche dal rapporto di *viseità*, questa sorta di impronta di cui parlano gli etologi, il rapporto di contatto oculare, *eye to eye* di cui parlano Spitz e un certo numero di americani. C'è bisogno di inquadrare: io sono solo se c'è un certo punto che serve da superficie di riferimento e da buco nero sul quale posso continuare ad articolare gli enunciati. Se mi tolgono questa superficie di ridondanza o di riferimento, tutto l'insieme delle mie coordinate informative esplode letteralmente. Curiosamente ci accorgiamo che il tipo di oggetto che gli psicanalisti hanno chiamato oggetto parziale, gli occhi, il viso, il triangolo occhi-naso-bocca, raggiunge un rapporto di tutela straordinaria rispetto ai diversi individui, poiché non ci sono più le varie componenti semiotiche, e arriva a non esserci più neanche l'esercizio sessuale. Si può concepire di essere innamorati di un tratto di *viseità* di una donna, senza avere la possibilità di mettere in gioco delle semiotiche sessuali, di innamoramento o di questo tipo. L'essenziale è quest'ultima presa, l'aggancio di territorializzazione. La seconda cosa che possiamo abbozzare adesso è che o le ridondanze informatiche si agganciano a delle superfici con dei sistemi di buchi neri, cioè la *viseità*, il potere a livello statale... In qualsiasi sistema di potere c'è sempre un sistema di buchi neri. Sono gli occhi di Giscard d'Estaing, gli occhi del leader. "È comunque dei nostri, ha comunque una possibilità. È la Francia. Mi riconosco perché l'ho già visto. Posso continuare a parlare, a produrre significati." O c'è questo sistema di ridondanze-buchi neri, il sistema arborescente, ci sono alberi quando c'è un buco nero o per il sogno c'è l'ombelico del sogno, un luogo dove tutte le cose si organizzano su un punto centrale che è un punto cieco, oppure possiamo considerare un'organizzazione di ridondanza, ma stavolta non è ridondanza d'ordine o soggettiva. È un sistema rizomatico dove non c'è un buco nero o dove i buchi

neri sono contornati, in modo da tornare a una polivocità semiotica, in modo da tornare non più all'assoggettamento per albero e stratificazione delle varie componenti semiotiche, ma dove ogni tipo di elemento espressivo, verbale, corporale, di danza, sessuale, concorre non all'organizzazione di un soggetto, di una coppia, ma qualcosa che penso esporrà lei: un altro tipo di organizzazione semiotica che non è più informatica, ma che schematizzando chiameremo diagrammatica, che non è centrata su un buco nero, che non passa per la mediazione di un soggetto o di un rapporto con l'altro, ma per connessione diretta tra le diverse componenti semiotiche.

Questo invece il link al video:

<https://youtu.be/YqDLCz1K72Y>



1 Le Monde diplomatique, ottobre 1992, pag. 26;27

2 Félix Guattari è nato il 30 aprile 1930 a Colombes. Fondatore, con Jean Oury, della clinica psichiatrica di La Borde (Loir-et-Cher), è autore di cinque libri scritti con il filosofo Gilles Deleuze e pubblicati da Editions de Minuit: l'Anti-OEdipe (1972), Kafka, pour une littérature mineure (1975), Rhizome (1976), Mille-Plateaux (1979) et Qu'est-ce que la philosophie? (1991). Inoltre, ha scritto singolarmente la Révolution moléculaire (1977) et l'Inconscient machinique (Recherches, Paris, 1979), et les Trois Écologies (Galilée, Paris, 1989)

3 N.d.R.: il phylum è il ceppo primitivo da cui deriva una serie genealogica

4 Hans Jonas, *le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Editions du Cerf, Paris, 1990. Trad. it. di Paola Rinaudo, idem, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009

5 Félix Guattari, *Che cos'è l'ecosofia?*, in "Millepiani", n. 36, 2010, p.10. Ovvio è il rinvio su tali tematiche a Félix Guattari, *Le tre ecologie*, trad. it. di Riccardo D'Este, con un contributo di Franco La Cecla, Sonda, Torino-Milano 1991. Sia consentito di rimandare anche al mio *Etica e storia: Guattari e Gorz*, in Ubaldo Fadini, *Il futuro incerto. Soggetti e istituzioni nella metamorfosi del contemporaneo*, Ombre corte, Verona 2013, che affronta tematiche prossime a quelle trattate nelle pagine di questo capitolo. Nel numero di "Millepiani" sopra richiamato cfr. Silvano Cacciari, *Deep Ecology ed Ecosofia tra Arne Naess e Félix Guattari* oltre ai contributi di Saverio Caponi e Tiziana Villani. Si veda anche la raccolta di testi inediti e di contributi poco conosciuti redatti da Guattari nel periodo 1985-1992, *Qu'est-ce que l'écologie?*, a cura di Stéphane Nadaud, Lignes/Imec, Paris 2013.

6 Ivi, p. 13.

7 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, introduzione e trad. it. di Alessandro Fontana, Einaudi, Torino 1975, p.29

8 Cfr. *Bilancio-programma per macchine desideranti*, in Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di vari, introduzione e cura di Ubaldo Fadini, Ombre corte, Verona 2004, pp. 98-99 (si veda ora anche la riedizione di *Macchine desideranti*, Ombre corte, Verona 2012, che contiene, oltre ad una mia nuova introduzione: *Post(su)Edipo*, due "commenti" a *L'anti-Edipo* di Jacques Donzelot e Jean-Françoise Lyotard.

9 Ivi, pp. 116-117.

10 Félix Guattari, *Che cos'è l'ecosofia?*, cit., p. 15.

11 Si tratta di tematiche che attraversano l'intera produzione di Deleuze, se non si vuole semplicemente soffermarsi sull'opera di Guattari e di Deleuze e Guattari, insieme. Si veda, ad esempio, Gilles Deleuze, *Critica e clinica*, trad. it. di Alberto Panaro, Cortina, Milano 1996

12 Guido Viale, *La conversione ecologica. There is no alternative*, NdA Press, Cerasolo Ausa di Coriano (Rimini) 2011, p. 9.

13 André Gorz, *L'ecologia politica, un'etica di liberazione*, in Id., *Ecologica*, trad. it. di Francesco Vitale, Jaca Book, Milano 2009, p. 16. Su Gorz si veda Françoise Gollain, *André Gorz, un marxismo esistenzialista*, in Pier Paolo Poggio (a cura di), *L'altronevecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, volume II, Jaca Book, Milano 2011 e Arno Muenster, *André Gorz ou le socialisme difficile*, Nouvelles Editions Lignes, Fécamp 2008.

14 André Gorz, *Ricchezza senza valore, valore senza ricchezza*, in Id., *Ecologica*, cit., p. 145.

15 André Gorz, *La morale della storia*, trad. it. di Jone Grazzini, Il Saggiatore, Milano 1963 (seconda edizione), p.248.

16 Andrea Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma 2007, p. 169. Cfr. anche Andrea Fumagalli-Cristina Morini, *Alienazione e homo precarius nel biocapitalismo cognitivo*, in "Millepiani", n. 37/38, 2011 (in questo stesso numero si veda anche Tiziana Villani, *L'uscita dal futuro*).

17 Cfr. D. Stern (1985), *The Interpersonal World of the Infant*, Basic Books, New York.

18 F. Varela (1989), *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*, Seuil, Paris.

19 M. Elkaim (1989), *Si tu m'aimes, ne m'aime pas. Approche systémique et psychothérapie*, Seuil, Paris; tr. it. di M. Codignola, «*Se mi ami, non amarmi*». *Orientamento sistemico e psicoterapia*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

20 Vedi Appendice, pp. 195-196

21 Secondo Greimas, la superiorità delle semiologie linguistiche su quello che egli chiama la «gestualità comunicativa» starebbe nel fatto che solo le prime riuscirebbero a far entrare in sincretismo il soggetto dell'enunciazione e il soggetto dell'enunciato. Ma può essere anche ciò che fa la ricchezza delle semiotiche non verbali! A condizione che esse siano concepite come capaci di «colpire» macchinismi astratti dell'inconscio macchinico! A.J. Greimas, *Du sens*, Seuil, Paris 1970.

22 Ogni lato del triangolo semiologico è, in effetti, «incaricato» di concatenamenti altamente differenziati dal punto di vista della loro capacità di «sfruttamento» semiotico e richiede delle risposte che siano almeno alla loro «altezza»:

- dal lato del significante: concatenamento di potere diagrammatico, scientifico, economico, ecc.;
- dal lato del significato: «dispositivi ideologici», Dispositivi di potere (scolastici, sanitari, ecc...);
- dal lato delle semiotiche del referente: sistemi di asservimento delle modalità di codificazione percettive, mass-media, ecc...

Esempio: gli oggetti di consumo si percepiscono nella misura in cui: 1) le semiotiche monetarie ci autorizzano ad accedervi («il potere di acquisto»), 2) la pubblicità ce li designa; diversamente, si passa loro accanto senza vederli, o ci si limita a immaginarli

23 Si veda anche gli sviluppi concernenti le componenti diagrammatiche, pp. 206-207.

24 Cfr. la tavola, *infra* p. 44.

25 Cfr. gli sviluppi, *infra* p. 44.

26 Converrebbe stabilire delle distinzioni tra i diversi modi di traducibilità a seconda che essi abbiano per oggetto una proposizione scientifica o un enunciato di vita quotidiana, a seconda che essi siano effettuati da una macchina estetica o da una macchina sociale rivoluzionaria, ecc... Ogni caso, ogni situazione è marcata da una formula macchinica relativa a un tipo particolare di consistenza intrinseca. Sarebbe illusorio credere, per esempio, che la struttura data alle forme musicali in epoca barocca contenesse «in potenza» l'assiomatica dello sviluppo della musica romantica. È possibile rilevare delle costanti, delle corrispondenze logiche da un periodo all'altro, ma le transizioni reali sono sempre di un'altra natura. Fattori multipli, di ordine tecnologico, scientifico, economico, politico, ecc., sono da prendere sempre in considerazione. Alcune strutture formali sovrasta i differenti strati semiotici, tranne che nella testa dei teorici dell'arte o degli epistemologi. Anche nel caso in cui stili, teorie sembrano imporsi come dogmi e sembrano segnare la propria epoca con la loro impronta, le vere mutazioni, in realtà, risultano dall'intreccio di componenti che oltrepassano da tutti i lati la struttura considerata.

27 Nel senso in cui sfugge a ogni sistema di coordinate.

28 In F. Guattari, *Una tomba per Edipo*, cit.

29 Ivi, p. 98.

30 Ibidem.

31 Ivi, p. 99.

32 Ivi, p. 104.

33 Ivi, p. 102.

34 Ivi, p. 101.

35 Ivi, p. 100.

36 Ivi, p. 105.

37 Ivi, p. 110.

38 Ivi, p. 105.

39 Ivi, p. 106.

40 Ivi, p. 107.

- 41 M. Foucault, “*La force de fuir*”, in *Dits et écrits, Vol. II*, Gallimard, Paris 1994, pp. 401–5. (TdA)
- 42 Ibidem.
- 43 Tutte le citazioni che seguono sono state tradotte dall’autore. Le trascrizioni delle lezioni in lingua originale sono disponibili su <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/>
- 44 W. Labov, *Sociolinguistic patterns*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1972, p.189.
- 45 Pascal, B. (1670), *Pensées*, Guillaume Desprez, Saint Prosper; tr. it. di P. Serini, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, p. 65.
- 46 Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976
- 47 Claudio Kulesko. *Macchine compositive*, in Massimo Filippi e Enrico Monacelli (a cura di), *Divenire invertebrato. Dalla Grande Scimmia all’antispecismo viscido*, ombre corte, Verona 2020.
- 48 Vedi anche quella specie di testamento politico costituito dal suo ultimo saggio “*Pour une refondation des pratiques sociales*” pubblicato su: *Le monde diplomatiques*, nell’ottobre del 1992. Testo che trovi qui per la prima volta tradotto in italiano
- 49 “Per l’uomo d’oggi, il Big Bang e l’evoluzione dell’universo fanno parte del mondo allo stesso titolo dei miti dell’origine in passato” Prigogine, I., Stengers, I. (1988), *Entre le temps et l’éternité*, Fayard, Paris; tr. it. di C. Tatasciore, *Tra il tempo e l’eternità*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.