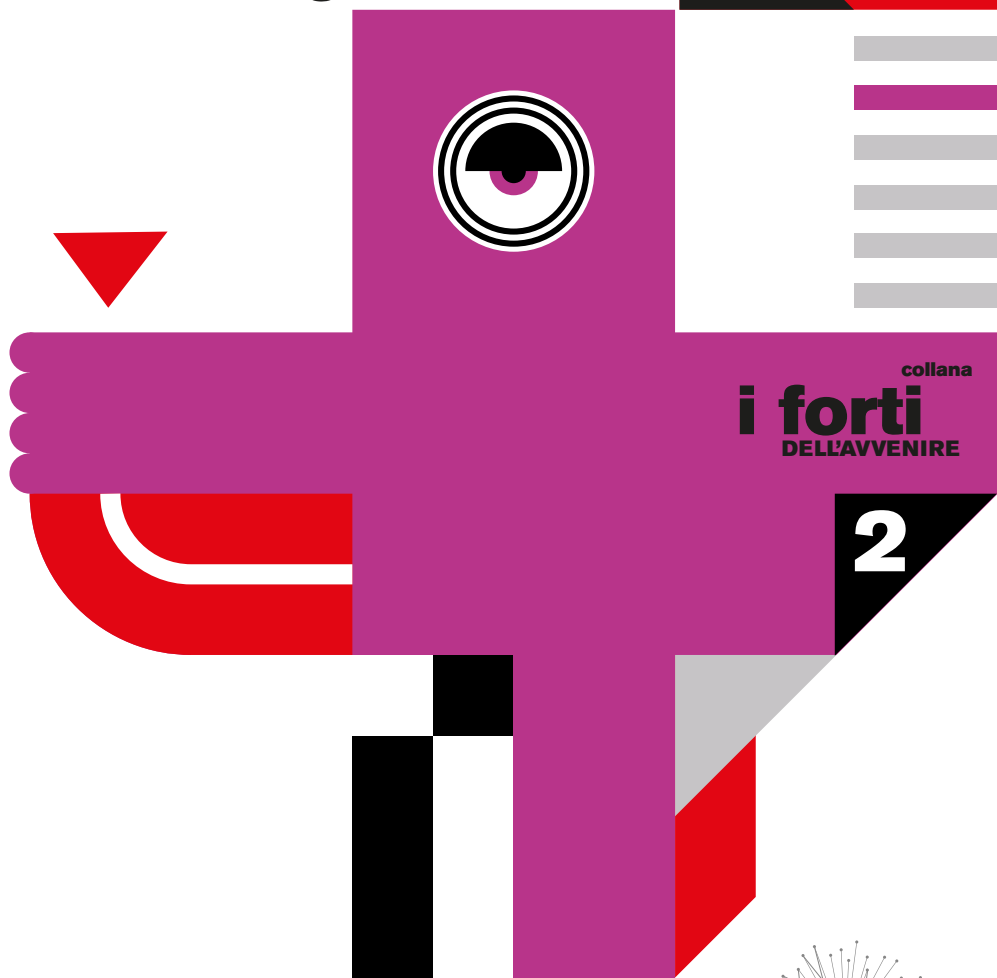


obsolete capitalism

**accelerazione
rivoluzione e
moneta**

**nell'anti-edipo
di deleuze e guattari**



collana

i forti
DELL'AVVENIRE

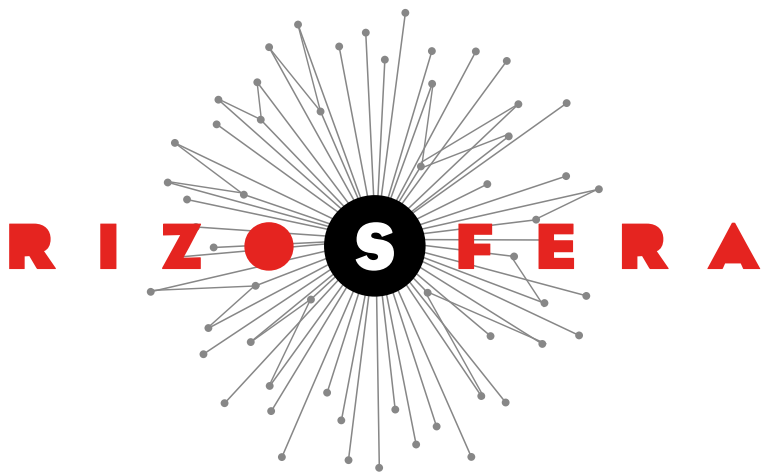
2



i forti
DELL'AVVENIRE



SF002 it



a The Screemers

Anti-copyright, Agosto 2016 Obsolete Capitalism



The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms under the following terms:

Attribution — *You must give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use.*

No additional restrictions

<http://obsoletecapitalism.blogspot.it>

NO ISBN

**Accelerazione,
rivoluzione e moneta
nell'Anti-Edipo di Deleuze e
Guattari**

di Obsolete Capitalism

Indice

Capitolo I	13
Il locus classicus della politica accelerazionista: L'anti-Edipo	
Capitolo II	41
Accelerazione del mattino: la rivoluzione acefala	
Capitolo III	95
Per un'erotica della rivoluzione	
Capitolo IV	139
La moneta infinita: desiderio, valore e simulacro	
Biografia	202

Capitolo I

Il locus classicus della politica accelerazionista: L'anti-Edipo

*Per questo mondo volete un **nome**?
Una **soluzione** per tutti i suoi enigmi?
(Nietzsche, Frammenti postumi 1887-1888,
Vol. VII, tomo III, 38 (12), pp. 292-93)*

1.1. *Cuore di tenebra o locus classicus dell'accelerazionismo?*

Proseguiamo con questo saggio la nostra ricerca su una delle fonti primarie dell'accelerazionismo: l'intera parte finale del paragrafo *La macchina capitalistica civilizzata* (AE, 271-72). Le letture simultanee del saggio di Christian Kerslake *Marxism and Money in Deleuze and Guattari's Capitalism and Schizophrenia*¹ (Parrhesia, n. 22, 2015) e delle note di Matteo Pasquinelli *Code Surplus Value and the Augmented Intellect*² (M.P. blog, 2014) ci hanno segnalato la persistenza di un nucleo di problemi riguardanti l'interpretazione di uno dei passi più significativi e cruciali dell'*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari. Il primo scopo del saggio sarà dunque la ricerca del significato più profondo dell'intero passo e il chiarimento della sua oscillazione tra le due polarità di moneta e rivoluzione. Il secondo scopo di questo saggio è la segnalazione di una *conventio ad excludendum* nei confronti di Friedrich Nietzsche da parte dell'accelerazionismo contemporaneo. Nel testo antologico «fondativo» dell'accelerazionismo, *#Accelerate* curato da Robin Mackay e

1 Christian Kerslake: *Marxism and Money in Deleuze and Guattari's Capitalism and Schizophrenia: On The Conflict Between The Theories Of Suzanne de Brunhoff and Bernard Schmitt*. Il testo è disponibile *free download* al sito della rivista *Parrhesia*: http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia22/parrhesia22_kerslake.pdf

2 Matteo Pasquinelli: *Code Surplus Value and the Augmented Intellect* (10 marzo 2014) Testo di una conferenza di Pasquinelli @ *Incredible Machines* (Vancouver, 2014) <http://matteopasquinelli.com/code-surplus-value/> disponibile *free download* all'URL del blog personale del filosofo.

Armen Avanesian (Urbanomic, 2014), fin dalle prime pagine notiamo un vuoto assordante, un silenzio rumoroso, una sanzione felpata nei confronti di Nietzsche. Nella scelta dei testi *anticipatori* del contesto accelerazionista, molto accurata, troviamo Marx, Butler, Fedorov e Veblen (#A, 8-11), ma nemmeno un testo dal Nietzsche post-Zarathustra, né dai *Frammenti Postumi*, né dal «cannoneggiamento» gemello di *Al di là del bene e del male* e di *Genealogia della morale*. Nella cronologia (#A, 3) inserita come *memento* significativo della progressione del pensiero sul tema *accelerazione e macchina*, tra il 1858 del Marx del *Frammento sulle macchine* e il 1970 di Firestone difetta proprio il 1887 del frammento «accelerazionista» di Nietzsche, *I forti dell'avvenire*. Uno degli obiettivi del presente testo è la giusta collocazione di Nietzsche e del suo pensiero all'interno dell'accelerazionismo e del pensiero di Deleuze e Guattari, in particolare nell'*Anti-Edipo*. Il filosofo di Röcken non ha forse parlato, in modo essenziale, di *macchina totale*, di *solidarietà di tutte le ruote*, di *accelerare il processo*? Si tratta, forse, di una peculiare difesa da parte degli estensori di #Accelerate, per non scorgere la tetraggine strisciante e la mostruosità sinistra che ci si para innanzi alla società *moloch* paventata da Nietzsche? Matteo Pasquinelli segnala in modo del tutto corretto l'epilogo

di *La macchina capitalistica civilizzata* - noto come il passaggio della «via rivoluzionaria» oppure dell'«accelerare il processo» - come il *locus classicus* dell'accelerazionismo per lo spessore che gli interrogativi di Deleuze e Guattari pongono; ma le risposte a quelle domande non sono ancora state individuate, e dunque rimangono sospese. Esse riguardano la strategia delle lotte rivoluzionarie, la vettorialità del capitalismo nichilista e le possibili vie d'uscita rispetto a una situazione politica, economica e sociale che segna la ruvida e deludente figura del *cul de sac*. Riportiamo ora il testo oggetto della presente indagine:

“L'integrazione del desiderio avviene infatti a livello dei flussi, e dei flussi monetari, non a livello dell'ideologia. Quale soluzione allora? Quale via rivoluzionaria? La psicanalisi è di scarso aiuto, nei suoi rapporti più intimi col danaro, essa che registra, guardandosi bene dal riconoscerlo, tutto un sistema di dipendenze economico-monetarie nel cuore del desiderio di ogni soggetto che tratta, e che costituisce per suo conto una gigantesca impresa di assorbimento di plusvalore. Ma quale via rivoluzionaria, ce n'è forse una? Ritirarsi dal mercato mondiale come consiglia Samir Amin ai paesi del Terzo Mondo, in un curioso rinnovamento della «soluzione economica» fascista? Oppure andare in senso contrario? Cioè andare ancora più lontano nel movimento del mercato, della decodificazione e della deterritorializzazione?

Forse, infatti, i flussi non sono ancora deterritorializzati, abbastanza decodificati, dal punto di vista di una teoria e di una pratica dei flussi ad alto tenore schizofrenico. Non ritirarsi dal processo, ma andare più lontano, «accelerare il processo», come diceva Nietzsche: in verità, su questo capitolo, non abbiamo ancora visto nulla» (AE, 271-72).

1.2. Il piano di consistenza e le incognite insoddisfatte

Le «incognite» pertinenti a *La macchina capitalistica civilizzata* a cui mancano le adeguate valorizzazioni si possono dividere in *maggiori* e *minori*. Si tratta, in ogni caso, di costruire un congruo «piano di consistenza», come afferma Félix Guattari, dove tutto si tiene, l'*ordine molare* e le *macchine molecolari* (AEP, 399). A seguito dell'esatto reperimento del testo in cui Nietzsche elabora la riflessione di «accelerare il processo anziché ritirarsi da esso», il frammento 9 [153] dell'autunno 1887 intitolato *I forti dell'avvenire* (O, volume VIII, tomo 2, pg. 78-79), possiamo analizzare ed elaborare sotto una nuova luce l'intero passo del paragrafo finale di *La macchina capitalistica civilizzata*. Prima di passare alla costellazione dei dilemmi, chiariamo il concetto di «problema» filosofico al quale ci riferiamo per determinare le risposte adeguate e che proponiamo direttamente dall'opera di Bergson (PM, 43): “*Ma la verità è che si*

tratta, in filosofia e anche altrove, di trovare il problema e poi di porlo, più ancora di risolverlo. Un problema speculativo, infatti, è risolto nel momento in cui è ben posto. Con ciò intendo dire che la soluzione esiste, benché possa restare nascosta o, per così dire, coperta: non resta che scoprirla. Ma porre il problema non è semplicemente scoprire, è inventare. La scoperta si riferisce a ciò che già esiste, attualmente o virtualmente; è dunque certa di giungere, presto o tardi.” Vediamo ora quali sono i quesiti, grandi e piccoli, posti dai filosofi Matteo Pasquinelli e Christian Kerslake al testo di Deleuze e Guattari che sono rimasti sul tappeto:

Quesito Molare

1. Il senso del passaggio *accelerazionista* nel suo complesso è di difficile comprensione e i vari commentatori che si sono succeduti finora non hanno saputo dare risposte soddisfacenti (Kerslake).

Quesiti molecolari

1. il problema delle note a margine nel testo di Deleuze e Guattari, in riferimento al frammento *accelerazionista* di Nietzsche presente in *La macchina capitalistica civilizzata* (AE, 272) e le buone ragioni per non citare il «sinistro» frammento (Pasquinelli).

2. l'«eventuale» citazione errata di Nietzsche da parte di Deleuze e Guattari all'interno del passaggio *accelerazionista* sulla «via rivoluzionaria da intraprendere» e sull'«accelerare il processo» (Pasquinelli).
3. il senso sibillino dell'ultima frase del paragrafo *La macchina capitalista civilizzata*: “*In verità su questo capitolo non abbiamo ancora visto nulla*”. Quest'ultima frase destabilizza tutto il senso logico del «passo» dal quale non deriva nessuna inferenza logica apprezzabile e contribuisce fortemente a costruire il blocco enigmatico che tutto il passo pone (Kerlake).
4. l'*ambiguità* nel vedere coniugati i flussi monetari del capitalismo, cioè l'accelerazione dei processi di decodificazione e deterritorializzazione *macchinati* dal capitale, con il futuro della rivoluzione. Quale rapporto, dunque, tra moneta e rivoluzione? (Pasquinelli e Kerlake).
5. Qual'è il problema filosofico e politico urgente che si cela dietro il senso *nascosto* del passaggio *accelerazionista* al quale Deleuze e Guattari tentano di rispondere in base alla «teoria e la prassi dei flussi decodificati e deterritorializzati».

Tutte queste *incognite molecolari* si condensano in una costellazione omogenea di quesiti ai quali vogliamo rispondere con cura, data l'importanza dei problemi sollevati per la ricerca contemporanea, sia nell'ambito politico-sociale che nell'ambito speculativo-filosofico.

1.3. I quattro punti d'individuazione dell'*Anti-Edipo*

Come «leggere» *L'anti-Edipo*? Abbiamo individuato quattro caratteristiche salienti dell'opera. La prima caratteristica sulla quale abbiamo lavorato all'interno della nostra ricerca è stata l'*ipertestualità*, cioè abbiamo considerato il testo di Deleuze e Guattari come un ipertesto *ante-litteram*, e, in particolare, ne abbiamo valutato l'architettura intrinseca come un *ipertesto impersonale*. Tutti e due i volumi di *Capitalismo e schizofrenia - L'anti-Edipo* e *Mille piani*, in modi più lucidi e compiuti il secondo rispetto al primo - sono degli *ipertesti* che *macchinano* una complessità filosofica tutta da decifrare, in quanto i *nodi* che si presentano via via durante il testo, sono spesso enucleati come «semplici passaggi», dei veri e propri *hyperlink*, che riportano a ulteriori problemi, quesiti e narrazioni, a testi e teorie presenti in altri *oggetti intellettuali* che costituiscono in tal modo *un vero e proprio network di senso*. Deleuze stesso ha parla-

to dell'*Anti-Edipo* come di un «libro-flusso» (ID, 278). Deleuze e Guattari, infatti, non hanno mai “*preteso di fare un libro del folle [lo schizofrenico] ma un libro in cui si rinunciava a sapere, o non c'era più bisogno di sapere, chi parlasse esattamente, un curante, un assistito, un malato presente, passato o futuro*” (ID, 278). Ma era altrettanto importante che queste soggettività *cliniche*, veri e propri *tag* concettuali, parlassero intercambiabilmente in qualità di «malati o medici della civiltà» (ID, 278).

Altre tre caratteristiche sono determinanti per identificare, o per intersecare, questo libro-*strano attrattore*: la prima è *politica*, la seconda è *nietzscheana* - cioè valuta l'opera come un *organon* nietzscheano - la terza è *stilistica*, ovvero usufruisce di quello «stile del concetto» che altri hanno definito *potenza attraverso lo stile*.

1.4. *L'anti-Edipo* come libro-dinamite di filosofia politica

“*L'anti-Edipo è stato, da cima a fondo, un libro di filosofia politica*” (PP, 224). Così si esprime Deleuze in una delle più gratificanti interviste politiche di sempre, la conversazione con Antonio Negri in *Futur antérieur* (n.1, primavera 1990). *L'anti-Edipo* è un libro dinamite, come pochi nella storia della filosofia. Baciato nel suo apparire tra fine febbraio e i primi giorni di marzo

del 1972 da un successo eclatante: la prima edizione di 15.000 copie bruciata in tre giorni, una seconda edizione ristampata in fretta e furia, immediato riconoscimento nazionale degli autori, successiva fama internazionale come filosofi di riferimento della controcultura occidentale. A Parigi il clima politico è rovente: il 26 febbraio 1972 ai cancelli della Renault il militante della «Gauche Prolétarienne» Pierre Overney è ucciso a freddo dalla «milizia padronale». Alle esequie pubbliche del 4 marzo 1972, una folla enorme di circa 200.000 persone, percorre Parigi urlando il proprio disprezzo per la violenza diffusa contro le forze rivoluzionarie. Si tratta di una prova di forza del movimento di protesta che è scaturito dal Maggio 1968. *L'anti-Edipo* fa la sua comparsa tracotante in questa atmosfera plumbea, elettrizzata, aggressiva. È di nuovo Deleuze ha spiegare le ragioni dell'impatto del libro:

“Se questo libro ha avuto un'importanza dopo il '68 è in effetti perché rompeva con i tentativi freudo-marxisti: non cercavamo di distribuire né di conciliare i livelli, viceversa di mettere su uno stesso piano una produzione che fosse al tempo stesso sociale e desiderante, secondo una logica dei flussi. Il delirio operava nel reale, non conoscevamo altro elemento che il reale, l'immaginario e il simbolico ci sembravano categorie false. L'anti-Edipo era l'univocità del reale, una sorta

di spinozismo dell'inconscio" (PP, 192). Scaturito da quel clima insurrezionale, *L'anti-Edipo* è separato oggi dalla sua dimensione d'impatto sul Reale degli anni Settanta, eppure si conserva per ciò che essenzialmente è: un libro-dinamite, esattamente come lo sono l'*Etica* di Spinoza o *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche. Sono opere che spostano nel tempo la percezione dell'operabilità politica, cioè ne allargano i confini in una sorta di *delirio del pensiero* che produce effetti positivi per il singolo e per la collettività. Più profondamente l'*Anti-Edipo* è non solo il libro della «Smisurata Liberazione», della «Grande Salute», della «Linea di Fuga» del *nomadismo*, ma è nel nostro tempo, in modo più essenziale, IL libro dell'Avversario, IL libro del Tradimento, IL libro dell'*antikeimenos: un libro all'altezza della sfida che lancia*. *L'anti-Edipo* è un'opera che aggredisce con vigore il presente che si getta sul futuro, indicando con sfrontatezza che «la sola possibilità degli uomini è nel divenire rivoluzionario» (PP, 225). Indica una via *anomica*, per sfuggire alla vergogna e all'intollerabile, che si tramuta in una *gnosi laica e rivoluzionaria*. Come vedremo più avanti, questo «neo-agnosticismo sedizioso» unisce *nella loro differenza* i progetti filosofici di Deleuze, Guattari, Foucault e Klossowski con un impareggiabile filo rosso, pur in presenza di un ventaglio di posizioni

filosofiche e politiche del tutto personali e non riconducibili ad un unico e monolitico nietzscheanesimo.

1.5. Il dualismo politico dell'Anti-Edipo

L'anti-Edipo è un oggetto politico *irregolare* che agisce e funziona come *memoria ritmata* di un dualismo politico che ci pare opportuno definire. *L'anti-Edipo* è il frutto maturo del quadriennio infuocato da che va dal 1968 al 1972, della crisi della «rivoluzione abortita» del Maggio '68 francese, del tradimento operato ai danni dei militanti e delle istanze rivoluzionarie da parte di agenzie di controllo quali istituzioni, partiti, sindacati. I due autori dell'*Anti-Edipo* giungono da mondi diversi: Guattari proveniva da alcune situazioni politiche e intellettuali molto definite: *La voie communiste* e il sottobosco dei gruppuscoli comunisti eterodossi che militavano politicamente alla sinistra del PCF, il lavoro alla clinica psichiatrica *La Borde*, i seminari con Lacan e, infine, la psicoterapia in proprio con pazienti schizofrenici; Deleuze, al contrario, era «leggero», non aveva nessuna collocazione politica (PP, 23-25) se non la partecipazione diretta all'attività del GIP, il gruppo di pressione politica iniziato da Foucault e Defert nel febbraio del 1971. Vediamo a questo proposito cosa afferma Deleuze del

GIP, in quanto semplice militante, al momento della pubblicazione dell'Anti-Edipo: *“Dopo il '68 c'erano molti gruppi, di natura alquanto diversa, ma tutti inevitabilmente ristretti. Era il dopo '68. Sopravvivevano, avevano tutti una storia. Foucault insisteva sul fatto che il '68 per lui non aveva avuto molta importanza. Aveva già un passato di grande filosofo, ma non si portava dietro un passato da sessantottino. Senza dubbio è questo che gli ha aperto la possibilità di fare un tipo di gruppo tanto nuovo. E questo gruppo gli ha fornito una specie di uguaglianza con gli altri gruppi. Non si sarebbe fatto catturare dagli altri, mentre il GIP gli ha permesso di conservare la propria indipendenza di fronte agli altri gruppi come la Sinistra proletaria. C'erano continue riunioni, scambi, ma lui ha assolutamente mantenuto l'indipendenza totale del GIP. A mio avviso, Foucault è stato il solo non a sopravvivere a un passato, ma a inventare qualcosa di nuovo, a tutti i livelli. Il GIP era molto preciso, proprio come Foucault. È un'immagine di Foucault, un'invenzione Foucault - Defert. È un caso in cui la loro collaborazione si è rivelata intima e fantastica. In Francia, era la prima volta che si creava un gruppo del genere, che non aveva assolutamente niente in comune con un partito (c'erano dei partiti terribili, come la Sinistra proletaria), né con un'iniziativa (per esempio, le iniziative per rinnovare la psichiatria). Si trattava di fare un “Gruppo informazione prigionie”, che era evidentemente*

qualcosa di diverso dall'informazione. Era una specie di pensiero-sperimentazione. C'è tutto un aspetto per cui Foucault non ha smesso di considerare il processo del pensiero come una sperimentazione. È la sua discendenza da Nietzsche. Non si trattava affatto di sperimentare sulla prigione, ma di cogliere la prigione come luogo in cui i prigionieri vivevano una certa esperienza che doveva essere pensata anche dagli intellettuali, per come li concepiva Foucault. Il GIP è bello quasi quanto un libro di Foucault. L'ho seguito con tutto me stesso, perché ne ero affascinato" (DRF, 224-25). Se dunque l'opera anti-edipica è il frutto dell'elaborazione in «presa diretta» di due militanti inseriti completamente all'interno delle lotte anti-repressive degli anni '70, *L'anti-Edipo*, allo stesso tempo, è figlio politico di «quarant'anni di sottosuolo», se possiamo parlare come Dostoevskij.³ Quarant'anni, circa, sono gli anni che separano *L'anti-Edipo* dalla rivista *Acéphale* di Bataille e Klossowski, i cui cinque numeri sono usciti tra il 1936 e il 1939; ai nostri fini tale rivista ha un'importanza cruciale in quanto inaugura, per prima e nel più completo isolamento intellettuale, una lettura di Nietzsche anticonvenzionale, dissacrante, rivoluzionaria e con un compito politico ben definito, seppure ambizioso e

3 F. Dostoevskij - *Memorie dal sottosuolo*: "Signori, scusatemi se mi sono lasciato prendere dalla filosofia: qui ci sono quarant'anni di sottosuolo".

tempestoso allo stesso tempo: sottrarre Nietzsche e la sua filosofia all'abbraccio mortale dei fascismi europei degli anni '20 e '30. In questi *quarant'anni di sottosuolo* la figura chiave che in Francia fungerà da tedoforo tra l'ultima leva di intellettuali nietzscheani, Foucault e Deleuze, e la prima leva di sediziosi radunati intorno alla rivista di Bataille, *Acéphale*, sarà Pierre Klossowski. Afferma Deleuze in *Pensiero Nomade*, il testo breve più *decisivo* tra quelli vergati da Deleuze su Nietzsche, letto nel luglio 1972 in occasione del convegno su Nietzsche a Cerisy-la-Salle:

“C'è stato un momento in cui si è sentito il bisogno di dimostrare che Nietzsche era stato sfruttato, deviato, completamente deformato dai fascisti. E' questo che venne fatto nella rivista Acéphale, con la partecipazione di Jean Wahl, Bataille, Klossowski. Ma oggi tutto ciò non costituisce più un problema. Non è sui testi che si deve lottare. Non perché non si possa lottare sui testi, ma perché questa lotta è ormai inutile. Si tratta piuttosto di trovare, di assegnare, di raggiungere le forze esterne che danno a questa o quella frase di Nietzsche un senso liberatorio, un senso di exteriorità. E' a proposito del metodo che si pone il problema del carattere rivoluzionario di Nietzsche” (PN-NF, 316).

Ciò ci introduce al lato più sottovalutato e insondato del «metodo» *Anti-Edipo* come *organon* nietzscheano.

1.6. *L'anti-Edipo* come *organon* nietzscheano

“Avvertiamo chiaramente che non potremo più scrivere dei libri di filosofia alla vecchia maniera; non interessano più agli studenti e nemmeno a chi li fa. Mi sembra che tutti stiano cercando qualche rinnovamento. Nietzsche aveva trovato dei metodi straordinari, ma non possiamo riprenderli, bisognerebbe essere scellerati per scrivere «I nutrimenti terrestri» [Gide, 1897] dopo «Zarathustra»” (ID, 174): così risponde Deleuze all’intervistatore di «Les lettres françaises», Jean-Noël Vuarnet, nel febbraio del 1968. Ci sono tre cose che stupiscono nella dichiarazione di Deleuze: la prima, ovvia, è che il forte desiderio di *rinnovamento* della letteratura e, in particolare, della filosofia era già sentito come impellente prima dello scoppio del Maggio ‘68; la seconda è di accomunare in questa *manca*za d’interesse verso la «vecchia maniera» sia i fruitori, sia gli estensori, marcando in modo netto l’evidenza che un determinato «formato» di libro stava tramontando; la terza è il riferimento a Nietzsche come indizio e paradigma dell’autore che già aveva rivoluzionato in proprio il *libro filosofico* all’epoca di *Zarathustra*. D’altra parte, se la pietra di paragone è lo *Zarathustra* e la sua straordinaria modalità espressiva, capiamo subito sia l’ambizione deleuziana, sia l’altezza della sfida che, dal ‘68 in poi, si parava dinnanzi ai giovani filosofi *rizomatici* e

agli sperimentatori di ogni ordine e grado. La sfida che Deleuze intraprende dall'estate del 1969 in poi, grazie all'incontro con Guattari, è di elaborare una forma libro che leghi insieme «il problema del rinnovamento formale» e il «*continuum concettuale*» (ID, 175). In particolare, il *continuum concettuale* pare ritagliato *ex ante* sulla figura di Guattari; si veda come Deleuze sostanzi la propria ricerca nell'intervista prima richiamata (Jean-Noël Vuarnet, febbraio 1968):

“*La cosa importante è: da dove vengono i concetti? Che cos'è una creazione di concetti? Un concetto non esiste meno dei personaggi. Credo che occorra un grande dispendio di concetti, un eccesso di concetti*” (ID, 175).

Rispetto al «paradigma *Zarathustra*» il Deleuze post-'69 gioca allora una diversa carta *nietzscheana*: la de-soggettivazione dell'autore, grazie a un intellettuale onnivoro suo coevo, Félix Guattari, che proviene da una «pragmatica complementare» agli interessi filosofici deleuziani, la psichiatria, e da una «prassi politica» opposta alla sua. Grazie al rialzo della posta autoriale per «un nuovo tipo di libro» (ID-PN, 323), Deleuze si spinge in un'area sperimentale che nemmeno Foucault seppe mai affrontare a tali livelli. Se l'intento di Deleuze era di insegnare «la filosofia contro la filosofia», facendo nostra

una splendida definizione di Pierre Klossowski, quale scelta migliore di un partner autoriale, Guattari, che esprimeva tutte le caratteristiche salienti prima riassunte? Ma sentiamo come Klossowski spiega l'approccio di Deleuze nel suo saggio *Digressione a partire da un ritratto apocrifo*, comparso nel numero 49 di «L'Arc» (1972), un numero monografico dedicato alla filosofia di Deleuze e pubblicato immediatamente dopo l'uscita in libreria dell'*Anti-Edipo*: *“Ciò che Gilles Deleuze apporta e compie si poteva realizzare nel contesto delle ultime generazioni soltanto con una ostinazione istintiva: introdurre nell'insegnamento l'ininsegnabile. (...) Senza dubbio Deleuze fu favorito anche dalle sue affinità con un altro spirito esemplare, le cui esplorazioni liberarono delle zone comuni con le sue: Michel Foucault. Ad entrambi è in comune, sotto ogni aspetto: la liquidazione del principio d'identità. (...) Per ciò che risulta da questa liquidazione del principio di identità a tutti i livelli della conoscenza, su tutti i piani dell'esistenza stessa che la filosofia fino ad allora circoscriveva - e infine nell'insegnamento filosofico fondato tradizionalmente su questo principio, Deleuze intraprende l'avventura di insegnare anche questo insegnabile. Al punto di chiedersi: come si può insegnare la filosofia contro la filosofia? Non è per questo Nietzsche diventato folle?”* (SF, 43).

1.7. Il concetto: la ripetizione come potenza e lo stile come movimento

Valutiamo ora, nell'*Anti-Edipo*, il metodo compositivo che permette al concetto deleuziano di essere localizzabile in una mappa «politica» del pensiero e di vedersi attribuire un movimento e un tratto dalle qualità cinematografiche: un raccordo pieno in cui all'immagine si sostituisce l'«immagine del pensiero» e al montaggio in studio subentra il montaggio filosofico. In un'intervista del settembre 1988, Deleuze afferma che concepisce *“la filosofia come una logica delle molteplicità (...) Creare concetti significa costruire una regione del piano, aggiungere una regione alle precedenti, esplorare una nuova regione, colmare la mancanza. Il concetto è un composto, un consolidamento di linee, di curve. Se i concetti devono costantemente rinnovarsi, è appunto perché il piano di immanenza si costruisce per regioni, ha una costruzione locale, poco alla volta. Per questa ragione i concetti agiscono a raffiche: in Mille piani, ogni piano dovrebbe essere una di queste raffiche. Ma ciò non vuol dire che non siano oggetto di riprese e di sistematicità. Viceversa, c'è una ripetizione come potenza del concetto: è il raccordo tra una regione e l'altra. E tale raccordo è una operazione indispensabile, perpetua, il mondo come patchwork. La vostra doppia impressione [degli intervistatori: Raymond Bellour e François Ewald]*

è quindi esatta, c'è infatti un solo piano di immanenza ma concetti sempre locali. È il costruttivismo che per me sostituisce la riflessione” (PP, 195-96).

Come è noto, Deleuze non ha mai cessato per tutta la vita di affermare l'instancabile «dovere» della filosofia: inventare concetti. “*La filosofia consiste sempre nell'inventare i concetti*” (PP,181). Non solo, ma se la filosofia possiede un'attualità, uno «spazio» dal quale può far udire la propria voce, ebbene quel luogo privilegiato del pensiero è la creazione del concetto, il «taglio» effettuato per scolpire il concetto nel paradosso.

“*La filosofia è per sua natura creatrice o anche rivoluzionaria, in quanto non smette di creare nuovi concetti. La sola condizione è che essi abbiano una necessità, come pure un'estraneità, cosa che hanno nella misura in cui rispondono a problemi reali. Il concetto è ciò che impedisce al pensiero di essere una semplice opinione, un parere, una discussione, una chiacchiera. Ogni concetto è un paradosso, necessariamente*” (PP, 181).

Invenzione, ripetizione, potenza, costruzione, esplorazione, consolidamento, creazione, taglio: questi sono i fondamenti imprescindibili per plasmare il concetto come fosse un'opera d'arte. In breve: il *movimento* plastico della produzione del concetto è lo «stile» del pensiero. Potenza ed eleganza sono

due elementi che mai sono mancati nel concetto *sculpto* dalla filosofia di Deleuze. Questa dimensione a un tempo «eroica» e «artigianale» della riflessione deleuziana, *senza cedere su nulla*, lo accomuna agli altri due grandi pensatori materialisti, Spinoza e Nietzsche. Sempre dall'intervista del settembre 1988 per «Magazine littéraire», Deleuze afferma: *“I grandi filosofi sono anche dei grandi stilisti. Lo stile in filosofia è il movimento del concetto. Certo questo non esiste al di là delle frasi, ma le frasi non hanno altro scopo che di dargli vita, una vita indipendente. Lo stile è una messa in variazione della lingua, una modulazione, una tensione di tutto il linguaggio verso un fuori. In filosofia è come in un romanzo; ci si deve chiedere «che cosa sta per accadere?», «che cos'è successo?». Solo che i personaggi sono dei concetti, e le ambientazioni, i paesaggi sono degli spazi-tempo. Si scrive sempre per dare la vita, per liberare la vita là dove è imprigionata, per tracciare delle linee di fuga. Per questo occorre che il linguaggio non sia un sistema omogeneo, ma uno squilibrio, sempre eterogeneo: lo stile vi scava delle differenze di potenziali tra cui può passare qualcosa, accadere qualcosa, può balenare un lampo che scaturisce dal linguaggio stesso, e farci vedere e pensare quello che restava nell'ombra attorno alle parole, delle entità di cui si sospettava appena l'esistenza”* (PP, 187). Questo frammento è illuminante; spiega perché certi passaggi come quello che ci apprestiamo

a commentare, sembrano particolarmente ostici e volutamente obliqui. Eppure Deleuze pone la necessità prioritaria dello stile, anche aggressivo, anche squilibrato, purché «passi qualcosa», una scossa d'energia, un fiotto di pensiero, un balenio di lampo. Un esempio «lampante» di questo *costruttivismo* lo abbiamo nel celebre paragrafo della *Macchina capitalistica civilizzata*, grazie ad un riuscito montaggio cinematografico à la David Lynch: un *mostruoso strisciante*. Il testo del paragrafo parte con una celebrazione delle assiomatiche marxiane, poi s'incrina sottilmente pagina dopo pagina, e contraddice in maniera sempre più stridente i dogmi marxisti riguardanti l'analisi del capitalismo «civilizzato», per terminare con il celebre passaggio *accelerazionista* dove si spalanca l'abisso *cospirazionista* nietzscheano che inghiotte l'illusione di una via d'uscita *marxista* al «livellamento» della società contemporanea. Un *coup de théâtre* espressionista, dalle tinte fosche: enigmatico, illusorio e agghiacciante allo stesso tempo. *I forti dell'avvenire* possono attendere, come tutti *gli eterni*.

1.8. Guattari come *carta selvaggia*

“Prima di tutto, non sono un nietzscheano” (C, 290). Questa è la risposta contrariata di Guattari all'ultima domanda che

proviene dal pubblico nel leggendario seminario *The Schizo-Culture Conferenze* tenutosi nel novembre del 1975 alla Columbia University di New York, presenti Foucault, Deleuze, Lyotard e tutto il *gotha* della contro-cultura newyorchese.⁴ Di certo, tra tutti i filosofi analizzati in questo saggio, Guattari è il meno attratto dalla figura di Nietzsche e dalla costellazione di pensiero a lui riferibile. Guattari, infatti, appartiene a una «scuola» di pensiero politico che affonda le proprie profonde radici nel comunismo libertario, refrattario alla centralizzazione «bolscevica» e all'ortodossia marxista. Deleuze, ne parla in questi termini: “*L’esperienza di Guattari passa attraverso il trotskismo, l’entrismo, l’opposizione di sinistra (la Voie communiste), il movimento del 22 marzo*” (ID, 251). Il *movimentismo* politico di Guattari lo porta, nel corso degli anni ‘70, a essere uno dei teorici di riferimento dell’ala più creativa e radicale di quella vasta zona di militanza politica italiana che va sotto il nome di *Autonomia* e, nel corso degli anni ‘80, di sperimentare una forma di *ecologismo radicale e libertario* che rompe, a sinistra, gli schemi esausti e prevedibili dell’impegno politico rivoluzionario. Guattari gioca un ruolo decisivo, all’interno del punto di

4 L’intero intervento di Guattari intitolato *Desire is Power, Power is Desire* è reperibile in *Chaosophy, Semiotext(e)*, 2009.

vista nietzscheano che andiamo delineando, perché comporta la rottura più radicale, nel piano compositivo dell'*Anti-Edipo*, rispetto alla tradizione filosofica e politica fino ad allora consacrata. Abbiamo infatti visto, in precedenza, che le caratteristiche salienti nietzscheane dell'*Anti-Edipo* provengono tutte dall'impianto teorico cesellato con maestria da Deleuze nell'arco temporale che precede il 1972. Ora, grazie a Guattari, abbiamo l'irruzione di un punto di vista apertamente comunista-libertario in un «paesaggio filosofico» d'impianto spinoziano-nietzscheano. Per certi versi, questo punto di vista guattariano è egemonico rispetto alla «leggerezza», prima richiamata, del punto di vista politico di Deleuze. Il punto di vista e la *pragmatica* politico rivoluzionaria, grezza, sferzante e diretta, tipica dell'*Anti-Edipo*, uscirà dalla miscela esplosiva dell'*eterodossia* di Guattari e dell'impegno politico de-centralizzato di Deleuze nel GIP di Foucault: il punto d'incontro sarà la teorizzazione di un *processo rivoluzionario acefalo eterarchico*. Tutto ciò è possibile grazie a una caratteristica peculiare di Nietzsche, forse la qualità *migliore* della sua riflessione: il costituirsi, in quanto metodo di opera e pensiero, come «grande società anonima» da cui generare *azioni e discorsi*, per parlare come Derrida, o come «campo di esteriorità» occupabile, per

dirla con Deleuze. In *Pensiero Nomade* Deleuze afferma che “è il metodo nietzscheano a rendere il testo di Nietzsche, non più qualcosa su cui domandarsi «è fascista, è borghese, è rivoluzionario in sé?», ma un campo di esteriorità in cui si fronteggiano forze fasciste, forze borghesi e forze rivoluzionarie. E se il problema viene posto così, la risposta conforme al metodo sarà necessariamente: scovate in Nietzsche la forza rivoluzionaria (chi è il superuomo?). Si tratta sempre di un richiamo a forze nuove, che vengono dall'esterno, attraversando e ritagliando il testo nietzscheano nel quadro dell'aforisma. E' questo il controsenso legittimo: trattare l'aforisma come un fenomeno in attesa di forze nuove, che vengano a «soggiogarlo», o a farlo funzionare, o a mandarlo in frantumi. (...) Su questo punto, hanno già detto tutto Klossowski e Lyotard” (PN-NF, 316-17). Prolunghiamo allora l'analisi illuminante di Deleuze mantenendo il triplice punto di vista offerto dal celebre passaggio sulla «via rivoluzionaria» e sull'«accelerare il processo», con il pensiero di Guattari, e con la riflessione espressa dall'asse Deleuze-Klossowski-Nietzsche. Per indicare l'itinerario dell'analisi guattariana, sempre intrecciata tra il Reale, la pragmatica rivoluzionaria e i rizo-sferici nietzscheani, portiamo un esempio da un «plesso» cardinale, pregnante, del passaggio accelerazionista che stiamo valutando: se per Nietzsche l'«accelerazione del processo» è

ascrivibile alla cospirazione dei *forti dell'avvenire*, intesi come un'avanguardia *creativa e anti-produttiva*, per Deleuze e Klossowski i *forti dell'avvenire* sono traducibili in una «comunità di singolarità» che si sottrae individuo per individuo al *vaglio regolatore*, per Guattari, più cauto e a fatica, si tratta di immaginare “una piccola comunità liberata che si mantenesse tale attraverso i flussi della società repressiva, come la somma degli individui di volta in volta affrancati”. Guattari, insomma, riesce sempre a *torcere* il pensiero *rizosferico* verso il Reale e, per usare la sua terminologia, a piegarlo o deviarlo verso un nuovo innesto della *macchina analitica* e della *macchina desiderante* sulla *macchina rivoluzionaria*. Ed è sempre dalle coordinate intrecciate di psicanalista e militante comunista libertario che Guattari «indaga» e, dunque, analizza la *libido* come essenza di sessualità e desiderio che “*investe e disinveste i flussi di ogni natura che scorrono nel campo sociale, che opera delle rotture di questi flussi, dei blocchi, delle fughe, delle ritenzioni. Senza dubbio essa non opera in maniera manifesta, alla maniera degli interessi obbiettivi della coscienza e delle concatenazioni della causalità storica; ma dispiega un desiderio latente coestensivo al campo sociale, che comporta delle rotture di causalità, delle emergenze di singolarità, dei punti di arresto come di fuga*” (ID, 245). E' questo preciso punto di vista che sarà all'opera nel

passaggio finale del paragrafo *La macchina capitalistica civilizzata* che stiamo analizzando ed è esattamente da questo «punto nevralgico» che partiamo per la nostra analisi del passaggio accelerazionista di Deleuze e Guattari.

CAPITOLO II

Accelerazione del mattino: la rivoluzione acefala

“Ripensandoci oggi, mi sembra un’evidenza che in anni recenti, con accentuazione brusca negli anni Settanta, i nomadi sono stati innanzitutto immagine dei Buoni. Nomade era ciò che sgusciava tra le maglie di un maligno controllo. Nomade era ciò che sfuggiva alla persecuzione dell’Uomo Nuovo, che poi era - nel caso migliore - un secondino. Nel caso più frequente: un delatore.”

Roberto Calasso - *L’occhio assoluto* (1993)

“A Lenin, che affermava che il socialismo era il potere dei Soviet più l’elettrificazione, Kronstadt rispondeva: è il potere del Partito più le esecuzioni.”

Jean-François Lyotard - *Capitalismo energumeno* (1972)

Soluzione del problema *molecolare* n. 1, 2 e 3

2.1. Sulle note mancanti

Nell'unico testo scritto insieme nel corso della loro vita, *Introduzione generale alle Opere filosofiche complete di F. Nietzsche* del 1967, Deleuze e Foucault espongono in modo magistrale i motivi per cui l'edizione critica di Colli e Montinari delle *Opere Complete* di Nietzsche è *decisiva*. Il breve saggio di Deleuze e Foucault è un *fuori testo* introduttivo alla prima opera con cui l'editore Gallimard inaugura nel 1967 l'edizione critica stabilita da Colli e Montinari: si tratta della celebre traduzione di Pierre Klossowski della *Gaia Scienza* corroborata dai *Frammenti postumi (1881-1882)*. Siamo nel pieno del «ritorno a Nietzsche» degli anni '60 ma, nonostante il rinnovato interesse, il problema di fondo degli studi su Nietzsche rimane il *Nachlass* “*da tempo identificato*”, secondo Deleuze e Foucault, “*con il progetto di un libro che si sarebbe chiamato **La volontà di potenza**. Fino al momento in cui non è stato possibile, da parte dei ricercatori più seri, accedere all'insieme dei manoscritti di Nietzsche, sapevamo solo vagamente che **La volontà di potenza** non esisteva in quanto tale, che non era un libro di Nietzsche, ma che era frutto di un taglio arbitrario operato nel lascito postumo in cui si mischiavano*

annotazioni di tempi e origini disparate” (NLM, 27-8). Se il libro «fittizio» si presentava come il problema più ingombrante da risolvere, rimaneva comunque da stabilire un criterio rigoroso e scientifico che permettesse di stabilire una volta per tutte come *ordinare* l’enorme mole degli scritti postumi, dato che *“l’insieme dei quaderni manoscritti rappresenta almeno il triplo dell’opera pubblicata da Nietzsche in vita. I frammenti postumi già editi sono molto meno numerosi di quelli che attendono ancora la stampa”* (NLM, 28). L’*équipe* di ricercatori capitanata da Montinari che aveva il compito di «setacciare» gli archivi di Weimar stabilì con Colli e l’editore italiano Adelphi di «pubblicare l’insieme dei quaderni in base all’ordine cronologico» con cui furono redatti da Nietzsche, e «in base ai periodi corrispondenti ai libri pubblicati da Nietzsche». Cosa comportava ciò agli occhi di Deleuze e Foucault fu subito chiaro: *“Su tre punti essenziali la nostra lettura di Nietzsche ne è stata profondamente modificata. E’ possibile cogliere le deformazioni dovute a Elisabeth Nietzsche ed a Peter Gast, è possibile rilevare gli errori di data, gli sbagli di lettura del testo, le numerose omissioni che concernevano sino ad oggi le edizioni del Nachlass. Infine, e soprattutto, è possibile venire a conoscenza della massa degli inediti”* (NLM, 30). L’attesa era dunque palpabile in quel periodo degli anni ‘60: era finalmente possibile acquisire

un'idea più completa di come Nietzsche elaborasse nella propria «officina mentale» i concetti, trasformandoli, arricchendoli e deformandoli più volte. Ancora più preziosa, però, era la suggestione di poter scoprire i «molteplici significati» celati all'interno della massa degli inediti. Questa premessa riguardante la pubblicazione delle *Opere complete* di Nietzsche, con la «convocazione» dei curatori dell'edizione francese, Deleuze e Foucault, è necessaria per spiegare l'arcano *minore* riguardante la mancanza delle note a piè di pagine nel passaggio della *Macchina capitalistica civilizzata* che stiamo esaminando. Non si tratta assolutamente di una mancanza di attenzione da parte di Deleuze e Guattari, né di una negligenza dell'editore, né di una volontà di mantenere enigmatico tutto il senso del paragrafo, né di una questione di pudore citazionista in merito ad un autore «maledetto» e poco raccomandabile in quanto «reazionario». Come descritto nel nostro saggio precedente, *I forti dell'avvenire. Il frammento accelerazionista di Friedrich Nietzsche nell'Anti-Edipo di Guattari e Deleuze*, il frammento citato nel passaggio finale de *La macchina capitalistica civilizzata* - il *locus classicus* dell'accelerazionismo - è numerato 9 [153] nell'edizione critica stabilita da Colli e Montinari. Da questo preciso punto parte si espande la nostra ricerca.

2.2. Il crepuscolo del Nietzsche impolitico

Com'è noto, Deleuze ha pubblicato due monografie su Nietzsche: la prima, nel 1962, intitolata *Nietzsche e la filosofia*, la seconda, nel 1965, dal semplice titolo *Nietzsche*. La prima opera su Nietzsche (1962) inaugura il decennio d'oro del «ritorno a Nietzsche», culminato appunto con l'Anti-Edipo (1972) e il convegno di Cerisy-la-Salle del luglio 1972 «Nietzsche aujourd'hui?». In *Nietzsche e la filosofia*, l'opera più sistematica messa in cantiere da Deleuze riguardante la filosofia di Nietzsche, il filosofo parigino adotta la prospettiva dell'ultima fase del pensiero di Nietzsche, dalla rivelazione dell'«eterno ritorno» fino all'abisso della follia; ma già nel 1962 diviene *decisiva* nel «corpo centrale» del libro l'analisi del testo «incriminato», ***La volontà di potenza***, e dei testi suoi coevi, *Al di là del bene e del male* e *Genealogia della morale*: si tratta dei capitoli II, III e IV intitolati rispettivamente *Attivo e reattivo*, *La critica* e *Dal risentimento alla cattiva coscienza*. Nel libro del 1962 non appare però nessun riferimento al celebre frammento accelerazionista di Nietzsche, nonostante la ricchezza d'analisi incentrata su ***La volontà di potenza***, testo nel quale appare con il n. 898, numerazione attribuita proditoriamente dalla sorella di Nietzsche e Peter Gast. Deleuze utilizza per la propria monografia del

1962 l'edizione di *La Volonté de Puissance* edita nel 1947-1948 da Gallimard in quattro volumi e curata da Geneviève Bianquis. Dalle note del curatore dell'edizione italiana (NF, IX-X), Fabio Polidori, si evince che “*si tratta di un'opera in cui i testi postumi di Nietzsche sono stati raccolti tematicamente e ordinati in quattro libri sulla base del volume curato da Friedrich Würzbach, Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches (Salzburg-Leipzig, 1940). La Volonté de Puissance citata da Deleuze ripropone quindi un ordine completamente diverso, oltre che una maggiore quantità di testi, rispetto alla seconda e più completa edizione del famoso Der Wille zur Macht apparso nel 1906 a cura della sorella di Nietzsche, Elisabeth*” (NF, IX-X). Nel testo del 1965, *Nietzsche*, nonostante la pletora di testi provenienti dal periodo post-Zarathustra, Deleuze non tematizza di nuovo né «accelerazioni», né *forze del futuro*, nonostante il frammento accelerazionista del 1887, «**I forti dell'avvenire**», fosse già presente nell'antologia di Würzbach. Il «tema accelerazionista» presente nell'*Anti-Edipo* rimane dunque assente, come fosse un corpo non rintracciabile dalle onde *radar* dei testi deleuziani ante 1972; tale *irrintracciabilità* permane anche nei testi, o parti d'opera, che riguardano l'asse Deleuze-Klossowski-Nietzsche, in particolare *Differenza e ripetizione* del 1968 e *Logica del senso* del 1969. Il frammento accelerazionista diventa

però centrale nell'analisi di Pierre Klossowski del 1969, nel suo *Nietzsche e il circolo vizioso*, testo fondamentale della «Nietzsche Renaissance», dedicato in esergo a Gilles Deleuze e che fonda un risolutivo asse Deleuze-Klossowski sull'occupazione *sediziosa* del *campo d'esteriorità* Nietzsche. Dobbiamo soffermarci sul testo klossowskiano perché è qui che nasce il motivo della mancata citazione del frammento nelle note dell'*Anti-Edipo*. Gilles Deleuze, nell'intervista concessa a Jean-Noël Vuarnet nel febbraio del 1968,⁵ afferma che il proprio ruolo nell'edizione francese delle *Opere complete* di Nietzsche è “*molto piccolo*”. Prosegue dichiarando che “*l'interesse di questa edizione consiste nel pubblicare in ordine cronologico la massa dei frammenti postumi, molti dei quali sono inediti, suddividendoli secondo i libri che Nietzsche stesso ha pubblicato. Così La gaia scienza, tradotta da Klossowski, comprende i frammenti postumi del 1881-1882. Gli autori di questa edizione sono, da una parte Colli e Montinari, che hanno stabilito i testi, e dall'altra i traduttori (lo stile e le tecniche di Nietzsche pongono infatti grossi problemi di traduzione). Il nostro ruolo [riferendosi al secondo «responsabile» dell'edizione, Foucault] è stato solo di mettere insieme queste due parti*” (ID, 167).

⁵ *Entretien avec Gilles Deleuze* (Intervista di Jean-Noël Vuarnet), in «Les Lettres Françaises», 28 febbraio - 5 marzo 1968, n. 1223, pp. 5, 7, 9.

Il primo volume delle *Opere* di Nietzsche, pubblicato nel 1967, è dunque tradotto da Pierre Klossowski. Deleuze e Foucault assegnano a Klossowski «traduttore» un altro volume delle *Opere complete* di Nietzsche, i *Fragments posthumes - Autumn 1887 - mars 1888*. Tale volume uscirà solo nel 1976, quattro anni più tardi rispetto all'*Anti-Edipo*.⁶ Eppure il frammento «accelerazionista» *I forti dell'avvenire* è presente già nel testo del 1969, *Nietzsche e il circolo vizioso*, così come nel testo del 1976, i *Fragments posthumes*. La soluzione è molto semplice: dato che Klossowski era il traduttore francese del testo comparso nell'edizione italiana del 1971, *Frammenti postumi 1887-1888*, Colli e Montinari fornirono a Klossowski i materiali grezzi, ancor prima della progressiva numerazione che contraddistinse le edizioni da loro curate; per cui Klossowski già dal 1967/1968 era in possesso del materiale postumo di Nietzsche a lui assegnato. Da questo materiale grezzo ricavò i testi che compongono il suo *Nietzsche e il circolo vizioso*, rifiutandosi in tal modo di utilizzare i materiali postumi nietzscheani appartenenti a edizioni precedenti, con numerazioni fuorvianti e indicazioni superate dagli eventi. Troviamo traccia di quanto affermiamo nella nuo-

6 L'edizione francese dei frammenti postumi 1887-1888 è pubblicata sotto la diretta responsabilità di Gilles Deleuze e Maurice de Gandillac (pg. 7) - Gallimard (1976).

va edizione Adelphi (2013) dell'opera di Klossowski: *“Nietzsche et le cercle vicieux, apparso nel 1969, non forniva indicazioni sulla datazione e sulla collocazione delle citazioni nietzscheane (per lo più dai frammenti postumi). Klossowski, in qualità di collaboratore dell'edizione francese delle Œuvres philosophiques complètes di Nietzsche (Gallimard, Paris, 1967-) aveva potuto disporre, in parte, del testo dei frammenti stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari”* (NCV [II], 353). Come abbiamo dimostrato nel saggio precedente,⁷ Deleuze e Guattari hanno utilizzato la frase «accelerare il processo», e tratto il senso del passo finale che qui indagiamo, dal frammento 9 [153] di Nietzsche, desumendolo correttamente dal libro di Klossowski. Trattandosi di una citazione da un testo nietzscheano privo di indicazioni sulla datazione e sulla collocazione, i due autori hanno preferito lasciare senza indicazioni il passo, non potendo sapere quale numerazione il frammento avrebbe avuto e in quale preciso volume delle edizioni Gallimard sarebbe apparso. Teniamo presente il fatto che Deleuze stesso era coinvolto in prima persona, in quanto collaboratore iniziale dell'edizione francese di Gallimard del-

⁷ *Obsolete Capitalism: I forti dell'avvenire. Il frammento accelerazionista di Nietzsche nell'Anti-Edipo di Deleuze e Guattari.* Saggio inserito nel presente volume *Moneta, rivoluzione e filosofia dell'avvenire. La politica accelerazionista di Nietzsche in Deleuze, Foucault, Guattari e Klossowski* (Obsolete Capitalism Free Press, 2016).

le *Opere complete* di Nietzsche e, nello specifico, responsabile con Maurice de Gandillac del volume dei *frammenti postumi 1887-1888* (Gallimard, 1976); sarebbe stato controproducente per lui indicare edizioni e numerazioni arbitrarie.

2.3. Il sistema di dipendenza dell'economia dal desiderio

Entriamo ora nel cuore del celebre passaggio del paragrafo *La macchina capitalistica civilizzata*. Christian Kerslake nel suo intervento *Marxism and Money in Deleuze and Guattari's Capitalism and Schizophrenia* (2015) definisce il passaggio «accelerazionista» dell'*Anti-Edipo* come «difficile da comprendere». Il passaggio è certamente ostico, ma con una lettura ipertestuale il senso del testo è destinato a risolversi. Tutto ciò che abbiamo attribuito in precedenza come qualità dell'*Anti-Edipo* - il metodo nietzscheano, l'ipertestualità *ante-litteram*, il dualismo politico, la ripetizione come potenza e lo stile come movimento del concetto, il punto di vista privilegiato di un comunismo libertario e anti-totalizzante - raggiunge il *climax* perfetto in questo denso passaggio, non solo «cartografia classica» del movimento accelerazionista, ma *nodo cruciale* di tutta l'opera anti-edipica. Iniziamo ora a prendere in esame le inferenze derivanti dal testo deleuziano-guattariano. Come tutti hanno

notato, tra testo, senso del passaggio e posizione politica degli autori non c'è coerenza logica. Il riferimento a Nietzsche, complica ulteriormente il quadro. Qualcosa sfugge, ma non si comprende bene «cosa» sfugga. Manca la corretta inferenza, in punta di principio, poiché ogni studioso e commentatore conosce in modo chiaro le posizioni politiche rivoluzionarie dei due estensori dell'*Anti-Edipo*. E' del tutto plausibile che gli studiosi si domandino se non sono proprio gli stessi autori a citare in modo erroneo Nietzsche, frutto forse di una lettura poco accorta del testo nietzscheano o di una parafrasi mal riuscita. Vediamo ora di capire perché invece è proprio Nietzsche il *convitato di pietra* del passaggio accelerazionista e, non a torto, di tutto l'*Anti-Edipo*. Infatti, alle spalle della citazione di Nietzsche, c'è tutto un mondo pronto a emergere. Per meglio comprendere il ruolo di Nietzsche in questo passaggio cruciale, procediamo con una lettura del testo dettagliata, suddividendolo in parti.

L'integrazione del desiderio avviene infatti a livello dei flussi, e dei flussi monetari, non a livello dell'ideologia. Quale soluzione allora? Quale via rivoluzionaria? La psicanalisi è di scarso aiuto, nei suoi rapporti più intimi col danaro, essa che registra, guardandosi bene dal rico-

noscerlo, tutto un sistema di dipendenze economico-monetarie nel cuore del desiderio di ogni soggetto che tratta, e che costituisce per suo conto una gigantesca impresa di assorbimento di plusvalore. Ma quale via rivoluzionaria, ce n'è forse una? (AE, 272).

Se il capitale attraverso le proprie assiomatiche è immanente alla società, si chiedono i due autori, e il desiderio fluisce in tutti i pori del sociale, quale via rivoluzionaria è percorribile se i due flussi sono così integrati? Per Deleuze e Guattari infatti *“l'ideologia non ha alcuna importanza: ciò che conta non è l'ideologia (...) ma l'organizzazione del potere”* poiché, come vedremo più avanti, l'ideologia marxista assegna al desiderio un posto gregario all'interno della sovrastruttura, la quale è determinata a sua volta dalla struttura economica primaria; per gli autori dell'*Anti-Edipo*, al contrario, il desiderio è già *integrato* nei flussi decodificati del capitalismo, soprattutto nei *flussi monetari*: *“il desiderio è già dentro l'economico, è il modo in cui la libido investe l'economico, ossessiona l'economico e alimenta le forme politiche di repressione”* (ID, 334). Se il desiderio è primario ed è *integrato nell'organizzazione del potere*, quale soluzione insurrezionale si para innanzi a noi? Lo scenario claustrofobico che si presenta è dunque comprensibile: *insiste* già come «fondamento», fin

dalla prima soglia, la possibilità che non esista neppure una via rivoluzionaria - «ce n'è forse una?». Dalla frase antecedente sappiamo che la psicanalisi non può essere d'aiuto poiché già «recuperata» dal *sistema* in quanto porzione dell'*antiproduzione* che «assorbe e realizza» la redditività nomade prodotta a vari livelli nel *sistema* e *scivolante* nei gangli distribuiti nel corpo sociale. In più, la psicanalisi si è «messa in proprio», cioè ha creato un proprio circuito di *assorbimento di plusvalore* costruendo un mercato dal nulla grazie al sapere prodotto dall'industria culturale e al desiderio da essa indotto. Poi, in maniera più profonda, la psicanalisi non è nemmeno in grado di *riconoscere il sistema di dipendenza dell'economico dal cuore del desiderio di ogni soggetto che tratta*: come ci si potrà fidare di una tal scienza? Depennata la psicanalisi di Freud, chi può raccogliere il vessillo rivoluzionario?

2.4. Il ritiro del nazionalismo di sinistra dal mercato mondiale

Ritirarsi dal mercato mondiale come consiglia Samir Amin ai paesi del Terzo Mondo, in un curioso rinnovamento della «soluzione economica» fascista? Oppure andare in senso contrario? Cioè andare ancora più lontano nel movimento del mercato, della decodificazione e della

deterritorializzazione? Forse, infatti, i flussi non sono ancora deterritorializzati, abbastanza decodificati, dal punto di vista di una teoria e di una pratica dei flussi ad alto tenore schizofrenico (AE, 272).

Può raccogliere il vessillo rivoluzionario la Sinistra rappresentata da Samir Amin, cioè una sinistra «terzomondista», non allineata, anti-capitalista, dominata dal paradigma economico dell'autosufficienza? Questa posizione dell'isolamento «nazionalista» dell'economista marxista franco-egiziano Samir Amin, caratterizzata dal «ritiro dal mercato mondiale», ricorda a Deleuze e Guattari un altro «nazionalismo economico», quello fascista degli anni '20 e '30 del Novecento. Un'altra opzione rivoluzionaria è dunque scartata, anche se, val la pena sottolineare, questa scelta del «nazionalismo di sinistra» è stata una soluzione economica che ha conosciuto un rapido successo internazionale nel secondo '900 sull'onda di una veloce de-colonizzazione del cosiddetto Terzo Mondo. A questo punto, dopo aver scartato le ipotesi precedenti, Deleuze e Guattari pongono una domanda paradossale: e se si prendesse in esame di *“andare in senso contrario?”* Questa domanda causa un doppio effetto. Il primo effetto è di «tagliare fuori» alcune delle ipote-

si classiche dell'«umanesimo rivoluzionario» europeo. L'ipotesi marxista classica, ad esempio, si trova subito ad essere eliminata: i partiti tradizionali della sinistra europea, comunisti, socialisti, socialdemocratici, non sono presi in considerazione come legittima «opzione» rivoluzionaria. Per non parlare del sindacalismo rivoluzionario, del riformismo radicale e dello spontaneismo anarchico. Pure le nuove formazioni politiche post-68 non vengono prese in esame, le cosiddette «piccole chiese». Neppure la lotta armata, dura e pura, insomma neppure l'ipotesi dello scontro frontale «nichilista» con il *sistema* è perorato. La domanda “*Oppure andare in senso contrario?*” brucia tutto l'Olimpo della sinistra europea, vecchia e nuova. Ma allora qual'è il campo che si apre andando «in senso contrario» all'opzione rivoluzionaria della *soluzione economica marxista-nazionalista*? Verrebbe spontaneo pensare, per coerenza logica, all'esatto opposto del «nazionalismo marxista». Ovvero l'opzione rivoluzionaria planetaria, se si accettasse lo stesso «piano d'immanenza» - lo stesso campo da gioco - del capitalismo globalizzato, o per usare i termini di Deleuze e Guattari, del *capitalismo decodificato e deterritorializzato* dei flussi monetari. Domanda: esiste già una teoria marxista o rivoluzionaria che si apre a una dimensione planetaria antagonista al capitalismo?

L'unica possibile, e storicamente riconosciuta, è quella dell'internazionalismo proletario di Lev Trockij. Guattari ha avuto simpatie trozkiste negli anni '50; Deleuze non ne ha mai subito il fascino. L'opzione di «rivoluzione permanente» o della Quarta Internazionale è sempre rimasta marginale nello scenario comunista continentale, e gli stessi Deleuze e Guattari sono refrattari a qualsiasi nostalgia «sovietica», seppur riveduta e corretta. Vediamo cosa afferma Guattari in proposito:

“Ma nessuna tendenza rivoluzionaria ha saputo o voluto farsi carico del bisogno di un'organizzazione sovietica che avrebbe potuto permettere alle masse di assumere realmente la responsabilità dei loro interessi e del loro desiderio. Sono state messe in circolazione delle macchine, chiamate organizzazioni politiche, che funzionano sul modello elaborato da Dimitrov al VII congresso dell'Internazionale - alternanza di fronti popolari e di ritirate settarie - e che arrivano sempre allo stesso risultato repressivo. (...) Per la loro stessa assiomatica, queste macchine di massa si rifiutano di liberare l'energia rivoluzionaria. E' una politica subdola paragonabile a quella del Presidente della Repubblica o dei preti, ma con la bandiera rossa in mano” (ID, 341-42). Quali chance può mai avere un turbo-trozkismo nei confronti della «macchina capitalistica civilizzata»? Poi, sul versante politico rivoluzionario, Bronstejn non si è macchiato della

repressione sanguinosa di Kronstadt e di altre efferatezze? Se azzeriamo il dato politico e prendiamo in esame il lato economico espresso dall'*andare in senso contrario*, può esistere una forza o una teoria economica alternativa al capitalismo che abbia la stessa «tensione» planetaria e la stessa volontà di potenza? Né la teoria neo-marxista di Suzanne de Brunhoff, né la teoria quantistica dei flussi di Bernard Schmitt - cioè le due riflessioni economiche analizzate nel paragrafo della *Macchina capitalistica civilizzata* - hanno questa forza e questa sistematicità; né la possiedono altre teorie come, ad esempio, quella riformista keynesiana. Dall'indagine esperita sulle ipotetiche opzioni rivoluzionarie ricaviamo dall'*Anti-Edipo* che nessuna risposta convincente è all'orizzonte della *macchina analitica*. Se dunque togliamo dal novero delle possibilità rivoluzionarie queste opzioni «storiche» quale rimane il «senso contrario» alla soluzione economica nazionalista marxista? Qui si apre il *fondo* speculativo del senso più profondo del passaggio «accelerazionista», ovvero il *secondo effetto* della domanda dell'andare in «senso contrario». Parrebbe a questo punto che, a costo di essere fraintesi, Deleuze e Guattari facciano balenare l'idea di «affiancare», da parte delle forze rivoluzionarie, l'economia di mercato nel movimento della «decodificazione» e

della «deteritorializzazione». A quale scopo, si sono chiesti tutti gli studiosi e, in particolare, gli accelerazionisti? Che cosa possono condividere le forze della rivoluzione, antagoniste all'economia di mercato, con le forze del capitale? Quale strana alleanza si profilerebbe se si passasse in modo perentorio dal «ritiro dal mercato mondiale» alla coalizione pro-liberismo scatenato? Poi, che cosa sarebbe questa strana «teoria e pratica dei flussi ad alto tenore schizofrenico» che dovrebbe liberare ulteriormente le flussioni del mercato? E quali flussi liberare in particolare? Deleuze e Guattari, intendevano veramente questo esito «compromissorio» al proprio interrogarsi sulla rivoluzione del futuro?

2.5. Acceleriamo il processo: dromocrazie a confronto

“Non ritirarsi dal processo, ma andare più lontano, «accelerare il processo», come diceva Nietzsche: in verità, su questo capitolo, non abbiamo ancora visto nulla”

(AE, 272).

La conclusione del passaggio sopra riportata è, dunque, quanto di più enigmatico espresso nelle opere di Deleuze e

Guattari: contribuisce a rendere ancora più misterioso il senso completo del passaggio e dunque dell'intero paragrafo, se non dell'opera intera. Da questo passaggio finale *decisivo* proponiamo alcune considerazioni.

Prima considerazione: se assumiamo come base di partenza logica ciò che abbiamo scritto nel paragrafo precedente, dobbiamo ritenere che Deleuze e Guattari stiano proponendo una scelta di campo che, a prima vista, può sembrare platealmente *pro-mercato*. Allo stesso tempo questa opzione risulta essere del tutto contraddittoria, in quanto sembra *superare* l'opzione precedente, relativa a una dimensione rivoluzionaria *planetaria* anti-capitale, che si proietta oltre il localismo, cioè oltre quella dimensione che Srnicek e Williams chiamano *folk politics*. Non solo si dovrebbe «andare in senso contrario» rispetto all'economia marxista-nazionalista e rispetto alle idealità rivoluzionarie che anelano il rovesciamento dei poteri costituiti, ma, non ritirandosi dal processo mercantile, ci si dovrebbe addirittura unire a queste forze *anomiche* turbo-capitaliste nell'exasperare e «accelerare» tutte quelle tendenze pericolose che *muovono* la *decodificazione* e la *deterritorializzazione* nella società. A quale scopo? Se si suppone che Deleuze e Guattari non siano *agenti subdoli e infiltrati dal nemico*, sorge il dubbio che questa *unità*

d'intenti con le forze più estreme dell'economia di mercato sia in vista di un' *utilità futura*. Quale sarebbe questa utilità? Come si realizzerebbe? Con quali mezzi? Attraverso quali scelte? E, posto che la battaglia volga a favore delle forze *decodificanti e deterritorializzanti ribelli*, chi ci garantisce che, una volta spazzati via i nemici di ieri, gli alleati di oggi non si rivolgano in futuro contro di noi, e annichiscano le forze rivoluzionarie decodificanti, così come successe, ad esempio, nella rivoluzione bolscevica del 1917? Vi sono stati esempi di forze insurrezionali e di intellettuali rivoluzionari che hanno agito in passato a favore della repressione, o di una decodificazione favorevole alle forze di mercato: era una tattica precisa facente parte di una strategia superiore il cui scopo era ottenere un beneficio futuro contro una gregarietà maggiore immediata e un arretramento istantaneo. In questi casi il determinismo ideologico prevedeva che attraverso fasi sempre più *critiche e surdeterminate* il capitalismo sarebbe crollato grazie alle contraddizioni insanabili che portava in grembo.⁸ Potremmo citare i celebri

⁸ **Friedrich Engels** (Prefazione a *Miseria della filosofia*, 1885): “*La citata applicazione della teoria di Ricardo, secondo la quale, essendo i lavoratori i soli produttori reali, l'intera produzione sociale, cioè il loro prodotto, appartiene a loro, conduce direttamente al comunismo. Ma essa è - come Marx accenna nel passo sopracitato - formalmente falsa dal punto di vista economico, poiché è una semplice applicazione della morale all'economia. Secondo le leggi dell'economia borghese, la maggior parte del prodotto non appartiene ai lavoratori che lo hanno*

esempi di Bertold Brecht e Karl Marx, rispettivamente in *Linea di condotta* e *Discorso sul libero scambio*.⁹ In questo senso di *sostituzione strumentale* tra *male* immediato e *bene* futuro, la frase “*non abbiamo ancora visto nulla*”, suona alquanto sinistra in quanto lascerebbe presupporre che più sarà bestiale e violenta la repressione e la gregarizzazione sociale, più veloce sarà la presa di coscienza della propria schiavitù da parte dei singoli e della collettività, avvicinando a tappe forzate il momento dell’esplosione del *bene*, ovvero il momento fondativo della rivoluzione.

Seconda considerazione: ma che tipo di forza è la forza *accelerata* rivoluzionaria? Questa domanda appare legittima se assumiamo che l’«andare in senso opposto» al protezionismo *rossobruno* crea una «prospettiva comune» tra forze che si richiamano a una *potenza attiva* dell’agire *distruttivo dei codici e*

creato. Se ora diciamo: è ingiusto, ciò non deve essere, questo non ha nulla a che vedere, in via immediata, con l’economia. Noi ci limitiamo ad affermare che quel fatto economico contraddice il nostro senso morale. Per questo Marx non ha mai fondato su questa base le sue rivendicazioni comuniste, bensì sul necessario crollo, che si verifica ogni giorno di più sotto i nostri occhi, del modo di produzione capitalistico” (Misera della filosofia, Editori Riuniti, 1949).

9 **Karl Marx** (Discorso sul libero scambio, Bruxelles, 1847): “*Ma in generale ai nostri giorni il sistema protezionista è conservatore, mentre il sistema del libero scambio è distruttivo. Esso dissolve le antiche nazionalità e spinge all’estremo l’antagonismo fra la borghesia e il proletariato. In una parola, il sistema della libertà di commercio affretta la rivoluzione sociale. È solamente in questo senso rivoluzionario, signori, che io voto in favore del libero scambio” (Misera della filosofia, Editori Riuniti, 1949 - testo presente nell’edizione del 1885 curata da Engels).*

degli Stati. Dato che la caratteristica saliente di queste forze attive *deregolatrici* è la velocità, anche nel suo processo cinetico di accelerazione, possiamo chiamare queste forze, *dromocratiche*. Lo scenario che si apre è allora composto da potenze che «stanno», dunque proteggono, e che si dispongono contro forze che «accelerano», dunque decodificano, e divengono altro dal loro stato iniziale. Se la società dell'economia di mercato tradizionale, trincerata dietro ai propri *codici* - e che dunque «sta» - dovesse soccombere alla *dromocrazia* insita nel capitale e nello sviluppo tecnologico, allora la società stessa sarebbe destinata a diventare una società dominata dal turbocapitalismo *monoscopico*: un'*infinita accumulazione* all'interno di uno scenario di *singolarismo tecnologico*. Allo stesso modo, se le forze rivoluzionarie tradizionali che «stanno», e che operano a favore di un contenimento sia delle forze dromocratiche del mercato, sia della tradizionale società codificata, dovessero venire sovraperformate dalle *forze dromocratiche* che si «nascondono» al proprio interno, cosa potrebbe mai diventare la rivoluzione? *Una potenza desiderante giunta a una tale accelerazione che fa esplodere la società* (ID, 337) come afferma Guattari? Possiamo anche solo concepire o pensare una *rivoluzione dromocratica macchinica*?

Terza considerazione: Le forze livellatrici dell' «homo democraticus» paiono essere giunte al termine di quel percorso illuminista che ha reso i “buoni occidentali”, prima progressivi accelerazionisti, poi scialbi catecontici. Che il formarsi, ancora confuso, di una «comunità» dromocratica sia il precoce annuncio di un ritorno della Grande Politica annunciata da Nietzsche?

2.6. Liberazione di tutte le maschere. Nietzsche galore!

Per sciogliere gli enigmi molecolari n. 2 (errata citazione di Nietzsche) e n. 3 (il senso del ‘*non aver ancora visto nulla*’) manca ancora la nozione di «flusso» e il chiarimento del rapporto tra desiderio, libido e inconscio. Per «flusso» Deleuze e Guattari intendono «processo»: “*Il processo è ciò che noi chiamiamo flusso. Ancora una volta il flusso è una nozione di cui abbiamo bisogno in quanto nozione qualunque, non qualificata. Potrebbe essere un flusso di parole, di idee, di merda, di denaro, potrebbe essere un meccanismo finanziario o una macchina schizofrenica: supera qualsiasi dualità*” (ID, 278); per quanto concerne il rapporto tra l’inconscio, la libido e il desiderio, Deleuze così ne descrive la genesi: “*Guattari ebbe assai presto l’idea che l’inconscio si rapporta direttamente a tutto un campo sociale, economico e politico, piuttosto che alle coordinate mitiche e familiari invocate tradizionalmente dal-*

la psicoanalisi. Si tratta della libido in quanto tale, come essenza di desiderio e di sessualità: la libido investe e disinveste i flussi di ogni natura che scorrono nel campo sociale, che opera delle rotture di questi flussi, dei blocchi, delle fughe, delle ritenzioni. Senza dubbio essa non opera in maniera manifesta, alla maniera degli interessi obbiettivi della coscienza e delle concatenazioni della causalità storica; ma dispiega un desiderio latente coestensivo al campo sociale, che comporta delle rotture di causalità, delle emergenze di singolarità, dei punti di arresto come di fuga” (ID, 245). Vediamo ora di analizzare l’uso *necessario* di Nietzsche *adversus* il Marxismo e il Freudismo nel cuore del passaggio accelerazionista. Deleuze gioca consapevolmente Nietzsche contro Marx e Freud. Si tratta di una chiara scelta politica: non si tratta di un errore, ma di una scelta consapevole. Vediamo di spiegarne i motivi. Per Deleuze «il capitalismo si basa su una decodificazione generalizzata dei flussi», ma ciò che più importa è «l’organizzazione del potere»: ma che cos’è per Deleuze «l’organizzazione del potere»? “*E’ l’unità del desiderio e dell’infrastruttura economica*” (ID, 335); qui si esplicita la critica fondamentale al marxismo ortodosso, alle sue pretese ideologiche di mettere i fenomeni di desiderio nella sovrastruttura. Non solo, ma la critica di Deleuze e Guattari coinvolge anche il maggiore strumento che il

movimento comunista si è storicamente dato per raggiungere i propri scopi, il partito. Per i due filosofi parigini il Partito Comunista non è che un'organizzazione di potere, anzi, la considerano la *nuova* organizzazione del potere *repressivo* (ID, 335): per questo motivo ne rifiutano il ruolo d'avanguardia di *sintesi esterna* che il Partito si è ritagliato fin dai tempi di Lenin (ID, 339 e 342). Siamo quindi in presenza di un *doppio rifiuto* da parte di Deleuze e Guattari: il primo è il rifiuto della classica bipartizione di Marx di struttura e sovrastruttura, vale a dire il rifiuto del materialismo storico in cui è primaria la struttura economica, espressione dei rapporti di produzione; il secondo è il rifiuto della teoria leninista del Partito come guida del proletariato e «coscienza politica di classe» cioè il rifiuto di una macchina analitica esterna alla classe operaia e al processo rivoluzionario. E' a questo punto che nel passaggio *accelerazionista* si fa avanti Nietzsche, la persona concettuale di Nietzsche. Perché è convocato in un paragrafo che, a ragion di logica, non lo dovrebbe riguardare, se non marginalmente? Perché Nietzsche è il maestro riconosciuto della disgregazione generalizzata dei codici e per Deleuze e Guattari la «teoria generalizzata dei flussi schizofrenici» deve sostituirsi alla vetusta teoria marxista-leninista quale teoria necessaria per analizzare

il capitalismo, soggetto reale che si basa sulla «decodificazione generalizzata di tutti i flussi». Per Deleuze e Guattari, ammesso e concesso che Marx, Freud e Nietzsche siano i padri - la *trinità* ringhia Deleuze - del pensiero occidentale contemporaneo, la chiusura verso i primi due *padri* è netta: *“Da parte nostra, non desideriamo partecipare a nessun tentativo che s’iscriva in una prospettiva freudo-marxista. Per due ragioni. La prima è che, in definitiva, un tentativo freudo-marxista procede generalmente da un ritorno alle origini, cioè ai testi sacri, testi sacri di Freud, testi sacri di Marx. Il nostro punto di partenza deve essere del tutto diverso: non rivolgersi a testi sacri più o meno da interpretare, ma rivolgersi alla situazione qual è, situazione dell’apparato burocratico nel marxismo, e dell’apparato burocratico nella psicoanalisi, tentativo di sovvertire tali apparati. (...) La seconda ragione che ci distingue da ogni tentativo freudo-marxista è che simili tentativi si propongono soprattutto di riconciliare due economie: economia politica ed economia libidinale o desiderante. (...) Il nostro punto di vista è che non c’è che una sola economia, e che il problema di una vera analisi anti-psicoanalitica [un termine sostitutivo di schizoanalisi che Deleuze e Guattari adottano dopo l’Anti-Edipo] è di mostrare come il desiderio inconscio investa le forme di questa economia. E’ la stessa economia che è economia politica ed economia desiderante”* (ID, 351). Nel convegno di

Cerisy-la-Salle del luglio 1972, «Nietzsche aujourd'hui?», successivo di qualche mese all'uscita nelle librerie dell'*Anti-Edipo*, Deleuze esprime nel suo intervento, intitolato *Pensiero Nomade*, un concetto fondamentale ai fini della nostra ricerca. Si tratta di un testo magnifico, giustamente celebre, seppur breve: in questo saggio Deleuze afferma che “*di fronte al modo in cui le nostre società si decodificano, i cui codici fuggono da tutte le parti, Nietzsche è colui il quale non cerca di operare una ricodificazione*” (ID, 321). Sempre nel testo di *Pensiero nomade*, Deleuze offre la spiegazione *cruciale* della propria scelta di campo nietzscheana: “*Ora, se si considera non la lettera di Marx e Freud, ma il divenire del marxismo o il divenire del freudismo, si può vedere come si siano lanciati paradossalmente in una specie di tentativo di ricodificazione: ricodificazione mediante lo stato nel caso del marxismo («siete malati a causa dello stato, e guarirete grazie allo stato», non sarà lo stesso stato) - ricodificazione mediante la famiglia (essere malati di famiglia e guarire grazie alla famiglia, non la stessa famiglia). E questo fa sì che, all'orizzonte della nostra cultura, il marxismo e la psicoanalisi siano davvero le due burocrazie fondamentali, l'una pubblica e l'altra privata, il cui fine è di operare alla meno peggio una ricodificazione di ciò che all'orizzonte non cessa di decodificarsi. Per quanto riguarda Nietzsche, al contrario, le cose non stanno affatto così. Il suo problema*

è altrove. Attraverso tutti i codici, del presente, del passato e del futuro, si tratta nel suo caso di far passare qualcosa che non si lascia e non si lascerà codificare (ID, 320). Questo «qualcosa» che deve passare ma che non si lascia codificare sono le intensità dell'inconscio prodotte dalle pulsioni primarie dei singoli individui. E' questo il Nietzsche che si presenta al *rendez-vous* con il passaggio riguardante quale «via rivoluzionaria decodificata» intraprendere. All'appuntamento con «l'accelerazione del processo», sotto i baffi, il suo sorriso inizia a brillare.

2.7. Codebreakers

I tre padri convocati al cospetto dell'istanza rivoluzionaria - Marx, Freud e Nietzsche - hanno rivelato i rispettivi approcci riguardo ai codici. Ricordiamo che per Deleuze i principali codici sono le leggi, i contratti, le istituzioni (NF-PN, 313). I tre «padri convocati» hanno dunque espresso le loro posizioni, i loro *ritornelli*: Freud e Marx, a causa delle loro «scuole», rimangono incatenati dentro ai codici, anche se rinnovati - nuovo Stato, nuova famiglia e nuovi rapporti di produzione. Nietzsche è rimasto *fuori* dai codici, anzi è l'unico «codebreaker» della filosofia, in quanto anti-filosofo che ripudia leggi, contratti, istituzioni. Nietzsche, per Deleuze, ha reso il pensiero

una «macchina da guerra», una «potenza nomade» (NF-PN, 322). Questa lettura deleuziana degli *effetti* della filosofia nietzscheana, ne disegnano la rottura totale nei confronti di tutto il pensiero politico e filosofico e, allo stesso tempo, trasportano tale rottura *dentro* allo scenario rivoluzionario *decodificante*: una zattera della Medusa? Grazie a questo «posizionamento» nietzscheano, nel paesaggio della *Macchina capitalistica civilizzata* si vengono a precisare tre differenti opzioni di azioni decodificatrici. La prima, definibile come *schizofrenia del Capitale*, è analizzata nei minimi dettagli nell'*Anti-Edipo* ed è proposta dalle frange più selvagge e vibranti del turbo-capitalismo, alla quale Deleuze e Guattari si oppongono. La seconda, ricordata in precedenza, è la posizione *codebreaker* di Nietzsche, inutilizzabile in campo insurrezionale in quanto non fornisce strumenti né indicazioni per alcuna pragmatica ed epistemologia rivoluzionaria. Nietzsche infatti non vuole creare movimenti, partiti o stati nuovi, in quanto è al tempo stesso *agente e oggetto* della decodificazione (NF-PN, 317). Tramite lui passano solo delle *intensità*, ma nessuna «costruzione». Proprio per questo motivo, però, Nietzsche è un potente alleato della terza posizione della decodificazione, quella espressa da Deleuze e Guattari nell'*Anti-Edipo* e da quel segmento di movimento ri-

voluzionario nato sulle barricate del Maggio 1968, che rifiuta tutti i vecchi modi di agire e pensare, e sta cercando percorsi teorici innovativi e pratiche efficaci di sovversione. Deleuze e Guattari hanno altri due potenti alleati nella filosofia francese: Klossowski e Foucault. Sarà questa comunità ristretta a formulare la risposta a quale «via rivoluzionaria» e a quale «accelerazione di processo» si fa riferimento nel passaggio finale della *Macchina capitalistica civilizzata*.

2.8. Andare più lontano nel movimento della decodificazione e della deterritorializzazione

Una locuzione sulla quale soffermarsi è «andare ancora più lontano». L'«andare in senso contrario» rispetto al *nazionalismo di sinistra* proposto da Samir Amin equivale per Deleuze e Guattari all'«andare ancora più lontano» nel movimento del mercato, della decodificazione e della deterritorializzazione. «IL» movimento della *decodificazione* e della *deterritorializzazione* si può identificare con il movimento del mercato, ma non appartiene unicamente al mercato. E' un suo tratto distintivo, ma allo stesso tempo è *distintivo e immanente* sia al *movimento nietzscheano* che al *movimento* della circoscritta comunità rivoluzionaria in cui si riconoscono Deleuze e Guattari. Non

necessariamente tre realtà sovrapponibili, sebbene gli autori pongano adiacenti i percorsi della *produzione sociale* e della *produzione desiderante*, almeno all'inizio del *processo*: “*La schizofrenia è la produzione desiderante come limite della produzione sociale. La produzione desiderante, e la sua differenza di regime con la produzione sociale, vengono dunque alla fine, non all'inizio*” (AE, 38).

Chiariamo il punto: in merito ai tre approcci rivolti al rovesciamento di codici e territori prima richiamati, vi sono *solo* due *movimenti* che potrebbero essere alleati, nietzscheani e rivoluzionari rizomatici. All'opposto, il *movimento del mercato* è *illogico* rispetto alle altre due posizioni politico-filosofiche, dato il suo ricorrere all'assiomatica di *recupero per estrarre surplus dai flussi* e all'assiomatica dell'annichilamento di tutto ciò che è *in-scambiabile e destrutturante*. Si tratta dunque di trovare un punto minimo di contatto tra Nietzsche e l'*energheia* esercitata dalle forze rivoluzionarie post-68. In questo contesto di *intensità vissute*, l'espressione «andare più lontano» può significare anche altro da «prolungare» e «continuare il lavoro» del *capitale*, irrobustendone la sua prestanza mercantile, come può apparire a una prima lettura più lineare ed «economizzante» del passo *accelerazionista*; il significato più corretto, e più *profondo*, di «andare più lontano» è *portare alle estreme conseguenze rovesciando il*

significato iniziale. Troviamo la locuzione «andare più lontano» con questo stesso significato in un denso passaggio di Nietzsche, tratto dall'*Anticristo*, scelto come *testo in appendice* [Dio e il nichilismo] da Deleuze nel suo *Nietzsche* del 1965: “*Si è osato chiamare la compassione virtù (- in ogni morale aristocratica essa è considerata una debolezza -); si è andati ancor più lontano, si è fatto di essa la virtù, e il terreno e l'origine di tutte le virtù - ma soltanto, si deve sempre tenere presente questo fatto, dal punto di vista di una filosofia che era nichilista, che portava scritta sulla sua insegna la negazione della vita. Schopenhauer era nel suo diritto quando diceva che con la compassione viene negata la vita, viene resa più degna di negazione - la compassione è la praxis del nichilismo” (AC, 172-73; N, 89).*

Dato che la locuzione «andare [ancora] più lontano» appare due volte nel passaggio accelerazionista della *Macchina capitalista civilizzata*, proviamo ad inserire il significato esattamente come Nietzsche lo utilizza. Vediamo che calza a pennello: se si è fatta dell'azione di *stradicamento nomadico* - la deterritorializzazione - e di *distruzione anomica* - la decodificazione - il perno del proprio agire da parte dei rivoluzionari - *il terreno e l'origine di tutte le virtù, cioè la virtù per eccellenza* - allora il «processo» da accelerare sarà oggettivamente all'opposto di quello

del mercato. Infatti, nel pensiero nietzscheano, il *movimento del mercato* è un moto che implica la «praxis del nichilismo», cioè un *doppio movimento negativo*, il «no» alla vita, direbbe Nietzsche. Il primo movimento: la *gestione planetaria* che persegue il mercato, nei fatti, reprime ogni pulsione e distrugge ogni differenza, ogni ecosistema, ogni circuito auto-organizzato, con l'unico scopo di far fluire senza fine le merci per creare e distribuire ricchezza attraverso la remunerazione del capitale. Il secondo movimento, *immanente al primo*, produce processi di livellamento e selezioni di conformità quale *condizione necessaria* per il mantenimento dell'umanità a questo livello di *artificialità*, a cui corrisponde però l'incessante trasformazione della società. Questi sono gli stessi processi descritti nel frammento accelerazionista di Nietzsche *I forti dell'avvenire* e che costituiscono il fondamento del passo accelerazionista dell'*Anti-Edipo*. Non ci si dovrà, allora, *ritirare dal processo di decodificazione e di deterritorializzazione ma si dovrà accelerare il processo di liberazione e di differenziazione* - doppio movimento *positivo* che significa *si alla vita per Nietzsche*, e per usare la terminologia di Deleuze e Guattari, accelerare il processo di *produzione desiderante* - il flusso di «schizofrenia e attività rivoluzionaria» - da parte delle singolarità nomadi: "*Liberare i flussi, spingersi sempre più lontano*"

nell'artificio: lo schizo è un fuori codice, un deterritorializzato" (PP, 36) affermano Deleuze e Guattari. Questo è tanto più vero se valutiamo questo processo dal punto di vista di «una teoria e di una pratica dei flussi ad alto tenore schizofrenico». Dicono infatti Deleuze e Guattari: *"Noi distinguiamo la schizofrenia come processo e la produzione dello schizo come entità clinica da ospedalizzare: le due cose stanno piuttosto in ragione inversa. Lo schizo da ospedale è una persona che ha tentato qualcosa e ha fallito, è crollato. Non diciamo che il rivoluzionario è schizo. Diciamo che c'è un processo schizo, di decodificazione e di deterritorializzazione, e che solo l'attività rivoluzionaria impedisce di volgere in produzione di schizofrenia"* (PP, 36). Finora, dicono i due filosofi, si è fatto poco: c'è tutto un lavoro di scrostamento e di raschiatura da effettuare. Le *cesure*, i *break* sono ancora limitati, ci sono ancora paranoie, segregazioni, conformità, diluizioni, annebbiamenti, a *trattenere, frenare* le cariche rivoluzionarie *inattese*. Non è la *teoria dei flussi* che, come un sismografo, deve rilevare lo sprigionarsi dei «flussi che sovvertono la società»? Che cos'è infatti la *schizoanalisi*, se non *"un'analisi militante, libidinal-economica, libidinal-politica"*? (PP, 30). Se l'inconscio produce desiderio attraverso un «processo schizofrenico», quale fine possiamo attribuire alla schizoanalisi? Deleuze ne offre una splendida

definizione: “*La schizoanalisi non ha che un fine: che la macchina rivoluzionaria, la macchina artistica, la macchina analitica diventino pezzi e ingranaggi gli uni degli altri. Se si considera il delirio, ancora una volta ci sembra che esso abbia due poli, un polo paranoico fascista e un polo schizo-rivoluzionario. Non smette di oscillare tra questi due poli. Proprio questo ci interessa: la schizo-rivoluzione in opposizione al significante dispotico*” (PP, 36-37). Rimane ora da valutare se i *nerboruti del futuro*, questa genia di *bohémien parassiti e anticapitalisti* paventati da Nietzsche nel frammento accelerazionista incastonato in questo passaggio dell’Anti-Edipo, possano *corrispondere* in qualche misura alle macchine desideranti *anedipiche* e alle singolarità nomadi *afasciste* progettate da Deleuze e Guattari. Manca ancora, infatti, il senso più profondo dell’ingaggio nietzscheano.

2.9. Il diamante grezzo e il cuore del complotto

Ciò che manca ancora alla comprensione definitiva del ruolo del filosofo di Röcken all’interno del passaggio *accelerazionista* è la citazione di Nietzsche nell’espressione «accelerare il processo». Questa citazione nietzscheana è del tutto pertinente, non solo come questione di «stile» e di «taglio» del concetto filosofico *minore* di «processo accelerato di produzio-

ne desiderante», ma ci è utile per definire in modo concreto il concetto *maggiore* di «rivoluzione acefala» che Deleuze, Guattari, e la «comunità nietzscheana rivoluzionaria» stanno elaborando proprio in questo lasso temporale, dal 1968 al 1975. «*Accelerare il processo*», come diceva Nietzsche” potrebbe infatti rivelarsi un’arma a doppio taglio in quanto ciò che scrive Nietzsche nel frammento *I forti dell’avvenire*, se letto *à la lettre*, non è esattamente ciò che intendono Deleuze e Guattari, almeno a una prima lettura superficiale. Per dirimere il passo e la citazione, dobbiamo infatti attivare un tipo di *lettura ipertestuale* a cui abbiamo fatto riferimento all’inizio del saggio perché, come ha scritto Deleuze, il “*testo è soltanto un piccolo ingranaggio in una pratica extratestuale*” che si tratta di prolungare e poi rendere fecondo (ID, 330). D’altra parte, Deleuze e Guattari nell’*Anti-Edipo* parlano esplicitamente di “*uso produttivo della macchina letteraria*” e di liberare nel testo «la sua potenza rivoluzionaria». Ai fini della corretta esegesi del testo di Deleuze e Guattari costituiamo un’alleanza con l’esegesi klossowskiana del frammento nietzscheano 9 [153] *I forti dell’avvenire*, e più in generale con il magistrale testo di Pierre Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, con cui l’*Anti-Edipo* dialoga a distanza sul *nodo cruciale* della «conspirazione» nietzscheana. La *conspirazione*

che si attiva contro la realtà gregaria, dunque contro l'economia di mercato, è presentata per la prima volta in modo *essenziale* da Nietzsche nel frammento dell'autunno 1887: Klossowski definisce infatti *I forti dell'avvenire* come il «cuore» di tale complotto (CV, [aut aut n.267-268] pg. 61). Deleuze e Guattari, comprendendone la portata *esplosiva*, ne trasferiscono l'intensità di *cospirazione anti-capitalista* proprio nel «cuore» del passaggio accelerazionista della *Macchina capitalistica civilizzata*, a sua volta *nucleo essenziale* dell'intera opera *Anti-Edipo*, radicalizzandone il senso e proiettandolo nella realtà del conflitto rivoluzionario in essere. Il testo di Deleuze e Guattari è infatti una risposta *indiretta e attualizzata* alla teoria della «casta sovrana anti-gregaria» di Nietzsche, e una risposta *diretta e affermativa* al quesito rivoluzionario della cospirazione anti-istituzione e anti-mercato prospettata da Klossowski. Come vedremo la posizione dei tre filosofi sarà condivisa in tutta la sua portata dirompente da Foucault stesso: ne rimane traccia nella sua *Introduzione* all'edizione americana dell'*Anti-Edipo* quando individua nell'opera l'incorporazione di nuove zone di critica, la localizzazione di nuove lotte e l'incitamento ad accelerare: “*L'anti-Edipo mostra, anzitutto, l'estensione della superficie coperta. Ma fa molto di più. Non si perde nel denigrare i vecchi idoli, pur giocando molto con Freud. E,*

soprattutto, ci incita ad andare più lontano” (IVNF, 5). Poi, alla stessa stregua, Foucault ritiene il testo klossowskiano del *Nietzsche e il circolo vizioso* come “il più grande libro di filosofia che abbia mai letto, alla pari dell’opera stessa di Nietzsche”.¹⁰ Ma perché Deleuze e Foucault reputano il testo di Klossowski su Nietzsche così prezioso e allo stesso tempo così eversivo? Cosa nasconde questo libro al suo interno, come si trattasse di un enigmatico diamante grezzo, che altri non sono riusciti a «tracciare»? Ci riferiamo, in particolare, a studiosi acuti di Nietzsche come Vattimo e Calasso, i quali hanno apprezzato il testo klossowskiano dal punto di vista estetico ed esegetico ma non dal punto di vista politico. Cosa hanno avvertito Deleuze e Foucault in *Nietzsche e il circolo vizioso* di Klossowski che è sfuggito, o che hanno trovato risibile, minimizzabile, Calasso e Vattimo? Stiamo parlando di intellettuali presenti nei momenti salienti della *Nietzsche renaissance francese*: Vattimo partecipò al seminario del ‘64 a Royaumont - *Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique* fu il suo intervento; Calasso intervenne al seminario del ‘72 a Cerisy-la-Salle con il testo *Parodie de parodie*, una dissertazione che seguì di poco il celebre *Pensée nomade* di Gilles Deleuze.

¹⁰ Lettera di Michel Foucault a Pierre Klossowski in occasione della pubblicazione di *Nietzsche e il circolo vizioso*, 3 luglio 1969, in *Cahiers pour un temps* (Paris: Centre Georges Pompidou, 1985)

2.10. Il complotto e la comunità inafferrabile degli uomini del superfluo

E' probabile che Klossowski abbia atteso almeno trent'anni il momento in cui poter leggere e confrontare in modo esaustivo tutti i testi del periodo postumo, il *Nachlass*, e trovare finalmente conferma di quanto paventato da lui e Bataille fin dalla seconda metà degli '30 del Novecento; cioè che il Nietzsche post-Zarathustra stesse iniziando ad elaborare una propria teoria «cospirativa», in qualche misura insurrezionale rispetto al *governo economico* della società, e che tale «complotto» fosse collegabile, sempre oscuramente, al circolo *vizioso* dell'eterno ritorno (SF, 26). E' noto che i concetti dell'ultimo Nietzsche non hanno avuto un'elaborazione definitiva, né sistematica, e questo vale per l'*eterno ritorno*, la *volontà di potenza*, il *complotto dei forti dell'avvenire* e l'*oltreuomo*. Proprio per questo motivo l'edizione critica di Colli e Montinari ha permesso a Klossowski di coronare un sogno: poter finalmente studiare in profondità i frammenti del periodo 1887-1888, cioè i testi che ruotano intorno al *circulus vitiosus deus*, da *Al di là del bene e del male* fino ai «biglietti della follia». La duplice alleanza di Klossowski, da una parte gli italiani Colli e Montinari, dall'altra i francesi Deleuze e Foucault, cementata già a partire dal

convegno di Royaumont del luglio '64, gli permette di portare a maturazione una serie di analisi sui temi forti nietzscheani iniziate già nel 1936-37 e approdate poi agli anni '60. Il punto d'arrivo definitivo del suo impegno di studi sarà *Nietzsche e il circolo vizioso*, pubblicato nel 1969, con l'importante *reprise* dell'intervento al convegno di Cerisy-la-Salle del luglio 1972 intitolato *Circulus vitiosus*, che può essere considerato il punto più alto del suo commento riguardo la «comunità occulta e inafferrabile dei creatori». *Circulus Vitiosus* è il momento ideale e simbolico di «passaggio del testimone» dalla generazione di filosofi nietzscheani degli anni '30, ai nuovi *anti-filosofi* formati negli anni '50 e '60, in «libera uscita» dalle schematicità marxiste e strutturaliste: sarà la generazione di Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida. Il commento di Klossowski sul Nietzsche del 1887 è tanto più «inequivocabile» quanto più analizza i frammenti «equivocati» dai nazisti negli anni '30, ovvero il grappolo dei tre testi postumi, tra cui *I forti dell'avvenire*, che formano il *nucleo possente* dell'esegesi presentata in *Nietzsche e il circolo vizioso* (NCV [II], 217-21).¹¹ Infatti, se non leggiamo il testo nietzscheano con l'ottica *parodiante* che gli è propria

¹¹ I tre frammenti postumi sono: il fr. 10 [17], *non titolato*, p. 219; il fr. 10 [8], *non titolato*, p. 220; il fr. 9 [153], *I forti dell'avvenire*, p. 221; pubblicati in **Pierre Klossowski**, *Nietzsche e il circolo vizioso*, 2013, Adelphi.

e che informa tutti i testi nietzscheani riferenti alla «grande politica», il frammento letto *à la lettre* risulta quantomeno *sini-stro* e si presta a grandi equivoci; o come afferma Klossowski, si tratta di “*superare la strana sensazione che suscitano inizialmente alcune affermazioni di Nietzsche*” (CV, aut-aut n. 267-268, 59). Nel frammento dell’autunno del 1887, *I forti dell’avvenire*, Nietzsche afferma che il processo di livellamento dell’uomo europeo, un po’ per caso, un po’ per «necessità» - da questa *pseudo-necessità* del tutto illogica Klossowski ne deduce il carattere *parodistico* del frammento - produrrà un nuovo tipo di «uomini superflui», *i forti dell’avvenire*, grazie a una sorta di selezione, *sperimentabile* da una «ricchezza di forze», il cui scopo non sarà *il bene della società*, bensì *il bene del futuro*. Klossowski chiarisce che il pensiero è “*il metodo adatto alla creazione di «piante rare e singolari» (una «razza» con «una sfera di vita a sé», svincolata da qualsiasi imperativo di virtù) consista nel mettere a parte, nell’isolare un gruppo umano: questo carattere sperimentale del progetto - irrealizzabile - se non si identificasse con l’intenzione stessa di un complotto - dato che nessuna «pianificazione» potrebbe mai prevedere «erre» di tale genere - in qualche modo dovrebbe iscriversi e lasciarsi guidare dal processo stesso dell’economia*” (NCV [II], 225). Ma l’economia di ogni società, qualora un qualsiasi gruppo di «sperimentato-

ri» riuscisse a conquistare il potere, avrebbe come suo primo compito la distruzione di ogni «serra» contenente *i germogli di piante rare e singolari*, dato che il *costo dell'eliminazione* sarebbe sicuramente inferiore alla loro *coltivazione*, considerando in questa prospettiva anche i costi futuri di ogni sradicamento sistematico di eventuali *comunità non assimilate ai valori di una «economia» di scala* che si ripresentassero cadenzate di generazione in generazione, e il cui obiettivo politico diverrebbe, di volta in volta, il rovesciamento degli sperimentatori a capo della società. Ecco che, tramite il frammento 9 [153], si presenta per Klossowski - e per Deleuze e Foucault che convergono su questa lettura - una grande opportunità etica: *“la sfida anticipata a qualunque morale industriale le cui leggi di produzione danno una cattiva coscienza a chiunque viva nel non-scambiabile”*, mentre queste stesse leggi industriali *“non tollerano a loro volta nessuna cultura, nessuna sfera di vita che non sia integrata o aggiogata in qualche modo alla produzione generale”* (NCV, 226). Ed ecco il cuore del «complotto anti-sistema» che Klossowski attribuisce al Nietzsche «accelerazionista» dei *forti dell'avvenire*: *“A tale impresa di intimidazione degli affetti, che Nietzsche misura in tutta la sua vastità, egli contrappone come una minaccia i propri progetti di selezione, i quali devono assicurare il momento propizio*

*per coltivare clandestinamente le piante rare, singolari, e sicuramente velenose, che stanno per sbocciare dagli affetti come una insurrezione contro qualsiasi imperativo di virtù” (NVC, 226). Si delineano così i fronti *etici e morali* delle forze che si contrappongono: da un lato i *gregari assimilati e produttivi* a cui l’«economia gestita a livello planetario» assegna il compito giornaliero di realizzare quel *segmento di sovranità* proprio, *minuto*, indispensabile all’aggregato totale della *laboriosità sociale* e che risiede, in modo più profondo, non solo nella *quantitas* e nella *efficientiam*, ma nella «regolarizzazione» di ogni tipo umano; dall’altro lato gli *inassimilabili*, i «liberi come il vento», che Klossowski dipinge come “*una comunità segreta, inafferrabile, la cui azione può imperversare in qualsiasi regime. Soltanto una simile comunità sarebbe in grado di distruggere la propria azione nel momento in cui la progetta, mentre si distruggerebbe fatalmente a sua volta qualora la realtà gregaria s’impadronisse del suo segreto a titolo istituzionale*” (CV [aut-aut n.267-268], 59).*

2.11. La forza «imprevedibile» delle generazioni: il «code-breaking» inizia nelle culle

A questo punto potrebbe sorgere di nuovo il dubbio: ma è proprio questa «specie improduttiva e creativa» sull’asse Nietz-

sche-Klossowski che Deleuze e Guattari stanno proponendo come *forza insurrezionale nel processo accelerato* della produzione desiderante che tutto *decodifica e nomadizza?*

La nostra risposta è sì, attualizzando però gli *inassimilabili* allo scenario occidentale del tardo '900: lo possiamo accertare, con estrema esattezza, in un altro punto essenziale del pensiero di Deleuze, e precisamente in *Pensiero Nomade* che, ricordiamolo, è stato scritto solo dopo 4 mesi dall'uscita in libreria dell'*Anti-Edipo* (marzo e luglio 1972), per cui gli è immediatamente successivo: "*Dinanzi a società come le nostre, che si decodificano e i cui codici fanno acqua da tutte le parti, Nietzsche non tenta di ricodificare. Dice invece: tutto ciò non è abbastanza, siete ancora dei bambini (il «livellamento» dell'uomo europeo è il grande processo che non si deve ostacolare: bisognerebbe **accelerarlo** ancora di più¹²)*". Scrivendo e pensando a modo suo, Nietzsche svolge un'opera di decodificazione: non di decodificazione relativa, volta a decifrare tutti i codici antichi, presenti e futuri, ma di decodificazione assoluta - vuole far passare qualcosa che non sia codificabile, vuole guastare tutti i codici. Non è facile guastare tutti i codici, anche sul piano della semplice scrittura e del linguaggio» (NF-PN, 312). A parte la

¹² Qui abbiamo usato il verbo corretto di Klossowski/tradotto da Turolla, piuttosto che la traduzione di Sossio Giametta.

santificazione del *codebreaking*, possiamo rilevare nel testo deleuziano tre fatti: 1) la citazione dal frammento *accelerazionista* di Nietzsche è più sostanziosa rispetto all’*Anti-Edipo* in quanto ne riprende in modo esaustivo e corretto la frase centrale così come tradotta da Klossowski - *il «livellamento» dell’uomo europeo è il grande processo che non si deve ostacolare: bisognerebbe **accelerarlo*** [il traduttore italiano Giametta usa il verbo affrettare] *ancora di più»* -; nel passaggio *accelerazionista* dell’*Anti-Edipo* il fraseggio era intercalato da un’altra citazione da Nietzsche, come abbiamo appurato nel D.13.1., ed è così posta: “*Non ritirarsi dal processo, ma andare più lontano, «accelerare il processo», come diceva Nietzsche*” (AE, 272); 2) in *Pensiero Nomade* si rende evidente la discrepanza tra il *significato* dell’«accelerare

il processo» tra Nietzsche e Deleuze e Guattari e questo va spiegato; 3) la frase che Deleuze utilizza per introdurre il testo nietzscheano: “[Nietzsche] *Dice invece: tutto ciò non è abbastanza, siete ancora dei bambini*” rende ancora più enigmatico il senso del passaggio *accelerazionista* dell’*Anti-Edipo*. Se l’utilizzo consapevole del frammento *accelerazionista* di Nietzsche è a questo punto acclarato da questa seconda citazione più estesa da parte di Deleuze, nondimeno il significato del passaggio di “quale via rivoluzionaria intraprendere” non ha guadagni

particolari. Dei tre fatti elencati che discendono da *Pensiero Nomade*, il primo è del tutto evidente mentre gli ultimi due vanno spiegati. Affrontiamo la discrepanza tra *accelerare il processo* nella versione di Nietzsche e in quella forgiata da Deleuze e Guattari. Il Nietzsche «politico» pensa - secondo la lettura di Klossowski - che un'eventuale “*società segreta, [sarà] composta da sperimentatori, sapienti e artisti (...) cioè da creatori che sapranno agire in nome della dottrina del circolo vizioso e che ne faranno la condizione sine qua non dell'esistenza universale*” (CV [aut aut n. 267-268], 59). Alle spalle di questa *comunità di singolarità marchiata dalla non-scambiabilità* c'è però un'inarrestabile legge economica che conduce alla «gestione totale della Terra» e alla «pianificazione planetaria dell'esistenza». Nulla di tutto questo è all'orizzonte del pensiero espresso dall'*Anti-Edipo*: si tratta viceversa di un messaggio di «speranza attraverso il conflitto». Il secolo delle rivoluzioni si è realizzato, forse oltre ogni previsione di Nietzsche; e nonostante tutti i tradimenti che le rivoluzioni hanno subito, ritracciandole in modo fulmineo nell'alveo del livellamento economico generalizzato, nondimeno esse hanno dimostrato che proprio da lì, da quel carico enorme di accumulazione di energia/desiderio si formano quegli eventi di rottura che, soli, producono quella differen-

ziazione che Nietzsche attribuisce alle “serre” del Circolo Vizioso, e Deleuze e Guattari all’evento rivoluzionario. Il delirio affermativo dei *codebreakers* nomadi che accelerano il processo di destituzione dei codici e dei territori tramite la produzione schizo-desiderante, sostituisce nell’*anti-filosofia* di Deleuze e Guattari la figura del *cospiratore forte dell’avvenire*, figlio di quel «surplus» economico-sociale che Nietzsche individua nella sua *parodia* della dominazione *livellante* della logica industriale. Riguardo l’ultimo *mistero* da chiarire - “*tutto ciò non è abbastanza, siete ancora dei bambini*” - osserviamo l’accenno marcato di Deleuze a una *paternale parodistica* verso l’«incanto fanciullesco velenoso» nel processo di accelerazione dei «comportamenti deliranti» dei sediziosi a venire. Dobbiamo ricorrere all’esegesi testuale di Klossowski per rendere intellegibile il senso della frase - tanto per rimarcare il potente *contagio* e lo stretto intreccio tra il pensiero *anti-epico* e la riflessione *complotista della comunità segreta degli sperimentatori*. Klossowski, commentando il frammento 9 [153] *I forti dell’avvenire*, ritiene che un «carattere particolare» dei *sediziosi improduttivi* dipenda esclusivamente dalla «forza imprevedibile» delle generazioni: “*la potenza di propagazione della specie già si rivolge contro lo strumento che l’ha moltiplicata: lo spirito industriale, il quale elevando la grega-*

rietà al rango di unico supporto dell'esistenza, avrebbe dunque generato da sé i propri distruttori. Nonostante le apparenze, la nuova specie, «abbastanza forte per non aver bisogno della tirannia dell'imperativo della virtù», non regna ancora; e, a meno che non

stia già preparandosi a ciò sui banchi di scuola, forse le cose più temibili che essa porterà sonnecchiano ancora nelle culle” (NCV [II], 226-27). Quale terrore e quale minaccia maggiore per i gregari di qualsiasi epoca, il pensare di allevare una «generazione-serpe» e di venir abbattuti dai propri figli per motivi a loro crudelmente oscuri! Ecco il senso del riso nietzscheano, il “riso dionisiaco”: “*Capita spesso a Nietzsche di trovarsi di fronte a una cosa che ritiene disgustosa, ignobile, vomitevole. Ebbene, questo lo fa ridere, e se fosse possibile la renderebbe ancora più tale. Ancora uno sforzo, dice, non è ancora abbastanza disgustosa*”. Il riso dionisiaco si accoppia qui con l'astoricità della previsione minacciosa. Ecco il senso della frase deleuziana, che muove dall'impersonale nietzscheano, la sua «controfilosofia» che enuncia le enigmatiche macchine da guerra periferiche (NF-PN, 321): “*le bestie bionde che sopraggiungono come un destino, senza un motivo, una ragione*” si accoppiano con “*la nuova specie di distruttori che sonnecchia nelle culle*”. Qui Deleuze ha buon gioco nell'affermare: “*In tal senso, forse, Nietzsche proclama di dare avvio a una*

politica nuova - che Klossowski interpreta come un complotto ai danni della sua stessa classe -” (NF-PN, 321).

2.12. In verità vi dico: non abbiamo ancora visto nulla

Passiamo ora all’ultima frase del passaggio «accelerazionista» della *Macchina capitalistica civilizzata* - “*in verità, su questo capitolo, non abbiamo ancora visto nulla*”; qui dobbiamo effettuare un salto all’indietro nel tempo, e valutare di nuovo come nell’intreccio della «comunità nietzscheana rivoluzionaria» ci siano sempre dei concatenamenti e dei rimandi continui, come un dialogo interno con temi e nodi, ora lasciati in sospeso, ora in auge e poi sviluppati. Ci dobbiamo installare, come punto privilegiato d’analisi, nell’intervento che Michel Foucault effettua nel luglio del 1964 a Royaumont, nel primo dei seminari su Nietzsche organizzato da Deleuze: si tratta del celebre *Nietzsche, Freud, Marx* (FD, 137-146).¹³ E’ un intervento che riguarda le *tecniche di interpretazione* in Marx, Nietzsche e Freud ma, a causa di una indubbia convergenza temporale, contribuisce a creare - con Paul Ricoeur, pur nella

¹³ *Nietzsche, Freud, Marx*, in “Cahiers de Royaumont”, t.VI, Paris, 1967, in *Nietzsche*, pp.183-200 (atti del convegno di Royaumont, luglio 1964)

loro radicale differenza¹⁴ - quella definizione divenuta celebre di «maestri del sospetto» che sarebbe rimasta appiccicata ai tre autori fino ai giorni nostri. Sostanzialmente Foucault argomenta che Marx, Freud e Nietzsche “*hanno fondato da zero la possibilità di una ermeneutica*” (FD, 139). Le opere dei tre autori hanno inferto una profonda ferita al pensiero occidentale in quanto lo hanno posto di fronte a nuove tecniche interpretative; ciò “*ha messo [noi occidentali] in una posizione scomoda, perché queste tecniche di interpretazione riguardano noi stessi, visto che noi, gli interpreti, abbiamo cominciato a interpretarci con queste stesse tecniche*” (FD, 139). D'altra parte, se queste *tecniche* sono necessarie, lo sono perché il linguaggio è *sospetto*. «*Sospettare il linguaggio*» significa che il linguaggio “*vuole dire altro [da] ciò che esprime*” e “*che ci sia linguaggio altrove che nel linguaggio*” (FD, 138). Per Foucault ci sono quattro caratteristiche della *nuova ermeneutica* che sono alla base del *sistema di interpretazione* al quale, ancora oggi, apparteniamo: profondità intesa come esteriorità, incompiutezza, preminenza in rapporto ai segni, infinita auto-interpretazione. Nell'intervento di Foucault, c'è

14 Ricordiamo che l'opera di P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, è del 1965, l'intervento di Foucault *Nietzsche, Freud, Marx* è del luglio 1964 (poi pubblicato nel 1967) ed è all'interno della seconda parte del convegno intitolata *Confrontations* che vede tra gli intervenuti Giorgio Colli e Mazzino Montinari.

però un'istanza più profonda che Deleuze coglie e fa sua nelle *Conclusioni* del convegno di Royaumont:

“la ragione più generale per la quale ci sono tante cose nascoste, in Nietzsche e nella sua opera, è di ordine metodologico. Una cosa non ha mai un unico senso. Ogni cosa ha più sensi che esprimono le forze e il divenire delle forze che si agitano in essa. Anzi, non c'è la «cosa», bensì soltanto delle interpretazioni e la pluralità dei significati. Interpretazioni che si nascondono in altre, come maschere incastrate, linguaggi inclusi gli uni negli altri. Foucault ce l'ha mostrato: Nietzsche inventa un concetto nuovo e dei nuovi metodi di interpretazione. (...) Alla logica si sostituisce una topologia e una tipologia: ci sono interpretazioni che presuppongono una maniera bassa o vile di pensare, di sentire e perfino di vivere, altre che testimoniano di una nobiltà, generosità, creatività..., così che le interpretazioni denunciano innanzitutto il «tipo» di colui che interpreta e rinunciano di fronte alla questione «che cosa?» per promuovere quella del «chi?»” (DM, 14-15).

Contro gli intellettuali del suo tempo che accomunano i tre supposti *maestri* del pensiero occidentale in una riflessione irenizzata, insorge Deleuze in *Pensiero nomade*, stigmatizzando di *abominevole sintesi* tale postura intellettuale: “Si ritiene che all'alba della nostra cultura contemporanea stia la trinità Nietzsche, Freud, Marx. Poco importa che siano stati anzitempo disinnescati” (ID, 320).

Chi ha portato avanti questa operazione e con quali fini? L'operazione di disinnescamento, per Deleuze, è stata resa possibile dalla filosofia contemporanea - nello stesso momento in cui ha assunto i contorni di uno spiritualismo rinascendo - e dall'ermeneutica, soprattutto quando insieme effettuano una deformazione tale delle nozioni di «senso» e «valore» che resuscitano l'Essenza, ritrovando in questo modo tutti i valori religiosi e sacri (ID, 169). Per Deleuze permangono delle ambiguità nell'utilizzo della Trinità: *“Che la filosofia contemporanea abbia trovato la fonte del suo rinnovamento nella trinità Nietzsche-Marx-Freud è già di per sé molto ambiguo, molto equivoco. Deve infatti essere interpretato sia negativamente che positivamente. Dopo la guerra, per esempio, sono fiorite varie filosofie dei valori. Si parlava molto di valori, si voleva sostituire l'«assologia» all'ontologia e alla teoria della conoscenza... Non però in maniera nietzscheana o marxista. Al contrario, di Nietzsche o Marx non si parlava affatto, non erano conosciuti, non li si voleva conoscere. Si considerava il «valore» come luogo di una resurrezione per lo spiritualismo più astratto, più tradizionale: ci si richiamava ai valori per indurre a un nuovo conformismo, ritenuto più adatto al mondo odierno, come ad esempio, il rispetto dei valori, eccetera. Per Nietzsche, e anche per Marx, la nozione di valore è strettamente inseparabile: 1) da una critica radicale e completa del mondo e della società, basti vedere il tema del «fe-*

*ticcio» in Marx o quello degli «idoli» in Nietzsche; 2) da una non meno radicale creazione, la trasvalutazione di Nietzsche, l'azione rivoluzionaria di Marx. Era necessario, in questo dopo guerra, servirsi del concetto di valore: ma lo si è neutralizzato completamente, privandolo di ogni senso critico o creativo, riducendolo a strumento dei valori stabiliti. Ecco allora l'Anti-Nietzsche allo stato puro, anzi, peggio che l'Anti-Nietzsche, il Nietzsche deviato, annichilito, soppresso, canonizzato” (NF-PN, 298-99). C'è però un'ulteriore precisazione, ai nostri fini decisiva, che Deleuze esplica con un'insolita durezza in *Pensiero Nomade*: “Ma anche concesso che Marx e Freud siano l'alba della nostra cultura, Nietzsche è comunque tutt'altra cosa, è l'alba di una controcultura” (NF-PN, 310). Come abbiamo già rilevato nel precedente paragrafo *Liberazione di tutte le maschere* (2.6), i divenire marxisti e freudiani e le loro burocrazie producono instancabilmente delle ricodificazioni istituzionali e familiari. Su Nietzsche, invece, non è possibile ricodificare alcunché, anzi il suo pensiero è inutilizzabile a questi fini (ID, 320). Ecco dunque un primo motivo per cui “non si è ancora visto nulla”: se in Occidente si è ancora - 1972 - al primo stadio di una «controcultura», libera dalle burocrazie che invece hanno sterilizzato la radicalità di Marx e Freud, ciò significa che essa muove ancora i primi passi e non ha ancora dispiegato i propri effetti. Il secondo motivo per cui*

“*su questo capitolo, non si è ancora visto nulla*” è strettamente legato al precedente, se assumiamo che la locuzione “*su questo capitolo*” sia da intendersi sul «capitolo» dell’accelerazione del processo, del “guastare” i codici e del “*seguire i flussi che costituiscono altrettante linee di fuga nella società capitalista*”: non si è ancora visto nulla poiché si è all’inizio di una consapevolezza rivoluzionaria figlia del nuovo modo di leggere Nietzsche, del pensiero della «comunità rivoluzionaria nietzscheana» francese, e del percorso delle forze sovversive uscite dal Maggio 1968. Crono-itinerari brevi, divorati con grande celerità, ma nel 1972, ancora «novissimi». Dopo tutto, non si tratta di una generazione che, ignara, si prepara alla sedizione già nelle culle o sui banchi di scuola? *Attenti alle culle*, affermano dunque Deleuze e Guattari tra una risata delirante e il fosco augurio di un futuro minaccioso, *la rivoluzione è in itinere, siamo all’inizio di una controcultura combattiva e consapevole*. Come ogni lettore del presente saggio sa, quest’augurio destabilizzante non si è realizzato - nel breve periodo; ma chi può mai dire, come scrive Klossowski e come pensano Deleuze, Guattari e Foucault, che i *forti dell’avvenire* così come la *comunità ombra di singolarità inassimilabili*, non siano confusi tra la folla e che, dunque, *l’uomo al silicio e il cospiratore nomade attendano nel non-tracciabile e nell’impercettibile?*

CAPITOLO III

Per un'erotica della rivoluzione

*Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta;
fine dell'errore più lungo;
(Nietzsche, Crepuscolo degli idoli, Vol. VI, tomo
III, pp. 75-6)*

*Il reale non è impossibile, è sempre più artifi-
ciale.
(Deleuze - Guattari, L'anti-Edipo, pg. 37)*

Soluzione al problema molecolare n. 4 e 5

3.1. Il vagone freudiano e il treno marxista-leninista

Guattari con una fulminea battuta - “*non potevamo accontentarci di agganciare un vagone freudiano al treno del marxismo-leninismo*” (ID, 276) - posiziona, dislocando, gli autori dell’*Anti-Edipo* rispetto alla teoria del desiderio freudiano e alla teoria politica marxista. Il desiderio, per Deleuze e Guattari, non può essere la semplice somma di Marx e Freud, del marxismo e del freudismo: “*I rapporti di produzione e i rapporti di riproduzione partecipano alla stessa coppia di forze produttive e di strutture anti-produttive. Si tratta di far passare il desiderio dalla parte dell’infrastruttura, dalla parte della produzione, e allo stesso tempo di far passare la famiglia, l’io e la persona dalla parte dell’anti-produzione. Questo è il solo mezzo per evitare che il sessuale resti definitivamente tagliato fuori dall’economico*” (ID, 276). In risposta al quesito molecolare n.4, cioè al «come» una riflessione politico-filosofica aderente al *reale* riesca a coniugare la dimensione economica e il «piano» rivoluzionario in un disegno coerente, vanno individuati nell’opera di Deleuze e Guattari alcuni concetti che stanno alla base della configurazione del passaggio «accelerazionista» di *La macchina capitalista civilizzata*. Bisogna quindi

chiedersi cosa intendono Deleuze e Guattari per «economia», «valore», «moneta» e «soggetto rivoluzionario», dato che tutto lo svolgimento di *La macchina capitalistica civilizzata* oscilla tra queste quattro cardinalità; ma soprattutto come queste vengano lette alla luce dell'asse *Nietzsche-Klossowski* del frammento «accelerazionista» *I forti dell'avvenire*. Se nel frammento 10 [17] - (O, VIII/2, 113-14 - NCV, [II], 218-19) - un testo che Klossowski enuclea tra i frammenti «accelerazionisti» del *Grande Processo* - Nietzsche presenta l'*avvilimento* dell'essere umano nel processo di *livellamento* in corso nella società industriale del XIX secolo, e ne mette in mostra i caratteri di «deficit», «spesa», «sfruttamento», «senso», «gestione», «ristagno», «lusso» e «consumo», utilizzando categorie strettamente *economiche*, vuol dire che ha chiaro in mente un concetto di «oikonomia» che travalica sia il concetto di *economia liberale*, il pensiero classico di Smith, Ricardo e, soprattutto, Mill, che la critica di *economia politica* che va costruendo il socialismo e, in particolare, il marxismo. Per Nietzsche la «macchina al servizio di questa economia», l'«enorme ingranaggio di ruote sempre più fini, sempre più sottilmente *adattate*» (O, VIII/2, fr. 10 [17]) produce un *surplus* e un movimento inverso all'esistente, il *divenire-superfluo*, che comporteranno - movimento e

produzione - una comunità di uomini *inassimilabili* che sarà la futura *forma superiore d'essere*. La prima considerazione di Klossowski, nell'intervento *Circulus vitiosus*, è relativa alla visione del «sovrappiù» di Nietzsche - il *surplus*, l'eccedente che altri, in differenti ambiti, chiamano *plusvalore*.

“Il sovrappiù appartiene alla visione di Nietzsche ed è colto da lui come una caratteristica della nostra attualità: gli uomini del superfluo, coloro che creano fin d'ora e da sempre il senso dei valori dell'esistenza (considerazione assai paradossale da parte di Nietzsche), formano una gerarchia per così dire occulta, per la quale lavora la pretesa gerarchia degli attuali dirigenti. Sono costoro i veri schiavi, che svolgono il lavoro più penoso” (CV - aut-aut n. 267-268 - p. 62).

C'è però un'altra conseguenza, ancora più clamorosa, che deriva dal confronto tra *gregarietà* e *singolarità* nel movimento economico della «errata selezione darwiniana», e dunque del libero gioco di *specie* e *memoria*, che Klossowski argomenta in tal modo in commento al frammento 10 [145] (O, VIII/2, p.180), sempre dell'autunno 1887:

“Il caso singolo rappresenta sotto questo riguardo l'oblio delle esperienze anteriori, che sono state ormai assimilate dalle pulsioni gregarie al punto di diventare inconsce - e dunque di essere represses dalla censura imperante - o respinte invece come inassimilabili sia dalle condizio-

ni d'esistenza della specie, sia dall'individuo all'interno della specie. Per Nietzsche, il caso singolo riscopre così, in modo «anacronistico», un'antica condizione di esistenza che si risveglia in lui solo perché la condizione attuale non corrisponde allo stato pulsionale che in qualche modo si è affermato attraverso lui. **Questo stato singolare, anacronistico solo rispetto al livello istituzionale della gregarietà, può dar luogo, a seconda della sua forza d'intensità, a una disattualizzazione dell'istituzione che viene denunciata anch'essa come anacronistica.** Che ogni realtà in quanto tale si disattualizzi in rapporto al caso singolo, provocando un'emozione che condiziona il comportamento del soggetto fino a costringerlo all'azione, è un fatto capace di modificare il corso degli avvenimenti, secondo un circuito di possibilità che saranno assunte da Nietzsche come dimensione del suo pensiero; via via che ne coglie la periodicità nella storia, si disegna a chiare linee il progetto di un complotto sotto il segno del Circolo Vizioso” (NCV [II], 115-16).

3.2. Chiese, eserciti, stati, quale di questi cani vuol morire?

Il commento di Klossowski al frammento di Nietzsche è pura dinamite. Presuppone che esista, tramite il gioco anarchico delle pulsioni, una frattura insanabile tra singolarità e gregarietà, anche a livello di istituzioni. I gruppi e le comunità inassimilabili procederanno, secondo il testo klossowskiano,

a *distruggere* le istituzioni e formeranno delle nuove istituzioni che potranno essere qualificate come anti-gregarie, il che presuppone che potranno abiurare sia la copia riformata che il modello delle istituzioni stesse: l'istituzione-a-venire potrà essere una *non-istituzione*, oppure una *post-istituzione*, piuttosto che un'istituzione *migliore*, cioè *riformata*. L'essere *anacronistici* gli uni rispetto agli altri presuppone una differenza di «natura», una *biforcazione* tra *insiemi umani*: qui a essere presa in esame è la *specie*, non la classe, non il triangolo familiare inteso unità minima sociale. L'opposizione tra comunità *abissalmente differenziate* si basa sul processo evolutivo, e non su gerarchie di classi economiche, di valori morali o di fantasmi individuali o di gruppo secondo una triangolazione edipica: Nietzsche presuppone che oscure forze agiscano sulla natura umana attraverso una *dottrina selettiva*, l'Eterno Ritorno per Nietzsche, il Circolo Vizioso per Klossowski, grazie al *criterio* della *volontà di potenza*. La dottrina selettiva diventa, secondo questo schema, *lo strumento per un complotto* (CV, aut-aut n.267-268, p.63): qui è del tutto evidente la centralità dell'*anti-darwinismo* di Nietzsche, in quanto le implicazioni selettive di dottrine, criteri e istanze pulsionali sono antitetiché alla *teoria evolutiva* del biologo inglese. Più che il dato biologico/evoluzionista,

a Deleuze e Guattari interessano le implicazioni che derivano dall'asse post-istituzione gregaria di Nietzsche-Klossowski: *i gruppi-soggetto*, utilizzando un termine caro a Guattari, o *le comunità occulte di singolarità*, per utilizzarne uno più vicino al sentire deleuziano, possono utilizzare le *pulsioni affermative* per rendere mortale ciò che alle formazioni gregarie può apparire *immortale*: la società gregaria e le sue istituzioni. Nell'*Anti-Edipo*, infatti, Deleuze e Guattari affermano: “*Il polo rivoluzionario del fantasma di gruppo appare al contrario nella capacità di vivere le istituzioni stesse come mortali, di distruggerle o di cambiarle secondo le articolazioni del desiderio e del campo sociale, facendo della pulsione di morte una vera e propria creatività istituzionale. E proprio qui infatti risiede il criterio almeno formale di distinzione tra l'istituzione rivoluzionaria e l'enorme inerzia che la legge comunica alle istituzioni in un ordine stabilito. Come dice Nietzsche, chiese, eserciti, stati, quale di questi cani vuol morire?*” (AE, 67-68).

3.3. La manifestazione di un delirio universale

Il discorso dell'adeguatezza delle lotte rivoluzionarie riappare là dove non dovrebbe, teoricamente, riapparire: all'interno del convegno su Nietzsche di Cerisy-la-Salle del luglio 1972. La diatriba coinvolge Klossowski, Deleuze, Lyotard e

Derrida: siamo nel cuore del complotto sedizioso da parte della comunità *rizosferica* nietzscheana. Derrida ha posizioni politiche e filosofiche completamente differenti rispetto all'asse Nietzsche-Klossowski che comprende Deleuze, Foucault, Lyotard. Deleuze funge da intermediario tra il proprio gruppo e Derrida. Foucault e Derrida sono su posizioni conflittuali da tempo; Foucault non è però presente al convegno nietzscheano. Deleuze, al termine del proprio intervento «Pensiero nomade» a Cerisy-La-Salle, ha parole di elogio indirette per la decostruzione di matrice heideggeriana, e per il lavoro di Derrida, ma è altrettanto fermo nel dichiarare la propria alterità al progetto decostruttivista: “*Quanto al metodo di decostruzione dei testi, so bene di che si tratta, lo ammiro, ma non ha niente a che fare con me. Non mi presento affatto come un commentatore di testi. Per quel che mi riguarda, un testo è solo un piccolo ingranaggio in una pratica extra-testuale*” (ID, 330).¹⁵ Il confronto più diretto,

¹⁵ Qui il riferimento diretto è Heidegger, *Sein und Zeit*, paragrafo 6, in particolare l'utilizzo del termine *Destruktion* che riguarda una «distruzione della storia dell'ontologia» che non è altro che una ri-articolazione, e non una distruzione vera e propria, di una storia dell'ontologia che si era andata consolidandosi. Il riferimento indiretto è di certo rivolto a Derrida, e alla sua versione di «scomposizione» heideggeriana in *decostruzione*, che deve molto al lavoro sui termini *Destruktion* o *Abbau* di Heidegger, per lo meno all'inizio del suo percorso filosofico (v. *Della grammatologia*, 1967). Si veda a questo proposito *Lettera a un amico giapponese* in *Psyche*, pg. 387-393 (Parigi, 1987).

a tratti aspro, avviene però dopo l'intervento di Klossowski, *Circulus vitiosus*. Klossowski si era già soffermato in passato sul concetto di «parodia» nella filosofia di Nietzsche - *Nietzsche, il politeismo, la parodia* (1957) - ma nel dibattito che segue l'intervento klossowskiano la polemica tra filosofi divampa sul nodo Nietzsche - Marx e sull'interpretazione «politica» della filosofia nietzscheana rispetto alle «inquietudine attuali», cioè coeve al convegno e, dunque, riferibili all'anno caldo 1972. Il fatto di utilizzare Nietzsche ai fini della comprensione del presente, articola gli interventi filosofici nei riguardi dell'«autonomia» del pensiero nietzscheano rispetto alla politica contemporanea e alle eventuali coincidenze/divergenze tra «esigenze nietzscheane» e «prassi marxiste». Klossowski termina il proprio intervento riallacciandosi alla sedizione adombrata dall'accelerazione dei *forti dell'avvenire* nel celebre frammento (fr. 9 [153]): “Sotto il segno del circolo vizioso, il complotto contro Darwin indica «l'autonomizzarsi delle produzioni innanzi tutto patologiche», come condizione dello sconvolgimento di ogni rapporto tra le forze sociali contrapposte” (CV, aut-aut n. 267-268, pg. 65). Per Klossowski, la sedizione proposta da Nietzsche è doppiamente delirante: primo, perché se il pensiero dell'eterno ritorno è la *parodia* di una dottrina, anche il suo risultato, *la rivolta dei*

forti dell'avvenire, sarà una *parodia* e quindi la manifestazione di un *delirio* collettivo ancor prima che individuale; secondo, in una situazione di nichilismo realizzatosi cent'anni dopo la formulazione del «complotto» da parte di Nietzsche, il comportamento *delirante* può avere una sua efficacia nei confronti dell'attualità, quindi, nei confronti delle forze che impongono il dominio della struttura selettiva dei *regolarizzati*; o, addirittura, il comportante *delirante* degli *irregolari* è possibile che «costituisca, ormai, una resistenza efficace nei confronti di una determinata forza avversa». (CV, aut-aut n. 267-268, pg. 63). La sedizione dei *deliranti* può costituire un comportamento «universale» oppure è solo un fattore «contingente» del capitale? Qui la domanda klossowskiana è rivolta al Deleuze *fresco* dell'*Anti-Edipo*: è solo la schizofrenia del capitale a produrre il proprio agente sovversivo e caotico nel *rivoluzionario delirante*, oppure il *delirio* - cioè quella condizione umana che impone a ogni vissuto la demistificazione del proprio stile di vita e l'uscita dai limiti fissati dalla morale sociale - è un'invariante storica, una pratica produttiva universale di resistenza che trascende ogni epoca storica? La valorizzazione del *delirio* è generata esclusivamente dai progetti e dai processi di sovversione che si riproducono? La risposta affermativa ai quesiti di

Klossowski equivale a riconoscere che tale valorizzazione delinea un soggetto *vuoto* che si ribella essenzialmente uscendo dal proprio sé identitario e stagnante, tramite un travaso perpetuo di vuoto/pieno, cioè di una metamorfosi continua della singolarità che ci indirizza verso l'accettazione della dottrina dell'Eterno Ritorno.

3.4. La parodia come critica corrosiva e la «parodia della parodia»

Klossowski, oltre a proporre approfondimenti alla schiera di rizosferici nietzscheani capitanati da Deleuze sulla patologia del *rivoluzionario delirante*, offre al convegno di Cerisy-la-Salle un altro importante argomento di discussione: le strategie e i nuovi modi di combattere che si possono desumere dai frammenti accelerazionisti di Nietzsche. Per Klossowski, Nietzsche “*concepisce una nuova strategia e un altro modo di combattere. Mi sembra che andiamo sempre più - e qui mi richiamo a Deleuze - verso un'insurrezione anti-psichiatrica (...) cioè verso una specie di piacere nel diventare «oggetto d'indagine» degli psichiatri o dei medici; il caso patologico quindi si sentirà sempre più a suo agio nella misura in cui vivrà, s'imporrà, sconcertando l'indagine istituzionale in rapporto alla quale si produce*” (CV, 68). E' a questo punto che Derri-

da chiede a Klossowski spiegazioni in merito al passo appena citato: *“Porrei però la stessa questione [la richiesta di precisare meglio] sui termini «sconcertare» e «parodiare». Lei ha suggerito che la parodia potesse diventare politica ed essere in fin dai conti sconcertante...”* (CV, 69). Il confronto tra i due si fa ora più serrato, e val la pena seguirlo nella sua interezza.

Klossowski: “Nella misura in cui «politica» significa «strategia», «comportamento»”.

Derrida: “Ma si può parodiare in qualunque modo? Non bisogna distinguere tra due parodie: da un lato una parodia che, col pretesto di sconcertarlo, fa il gioco dell'ordine politico vigente (il quale ama molto un certo tipo di parodia e vi trova la propria conferma); dall'altro una parodia che può effettivamente decostruire l'ordine politico vigente? C'è una parodia che segna effettivamente il corpo politico, in contrasto con una parodia che è invece una parodia della parodia, che si svolge alla superficie dell'ordine politico, importunandolo al posto di distruggerlo?”.

Klossowski: “Credo che «a lungo andare» niente possa resistere a questa parodia”.

Derrida: “Se si vuole «effettivamente» trasformare un ordine politico si può avere fiducia «nel lungo andare»?”

Klossowski: “Il tempo necessario dipende dalla pressione esercitata

e la pressione dipende di conseguenza da un contagio”.

Si aggiunge alla discussione Lyotard, finora rimasto in ombra:

Lyotard: “Per Nietzsche la parodia che Derrida chiama «parodia della parodia» consiste in una specie di risentimento verso il potere; essa non va oltre, è una condizione di mediocrità o debolezza nelle intensità. Per distinguerla dall'altra, credo che il criterio fondamentale sia legato alle intensità; ma non si può determinare in anticipo quale sarà l'effettività della parodia; per questo Nietzsche dice che ci vogliono sperimentatori e artisti, non persone che hanno un progetto e cercano di realizzarlo, questa è la vecchia politica, ma persone che fanno delle cose e vedono se c'è un'intensità che produce degli effetti” (CV, 69).¹⁶

Come si nota chiaramente, la *rizosfera* nietzscheana si schiera: Klossowski, Deleuze e Lyotard da una parte, a favore del delirio, della sovversione parodistica, delle pulsioni e delle sperimentazioni, siano esse sociali, politiche, artistiche, *senza uno scopo prestabilito*; dall'altra parte un Derrida quanto mai

¹⁶ Non sfuggirà a nessuno, perlomeno in Italia, che il discorso parodistico qui riportato - se lo limitiamo al teatro - si attaglia molto bene alla situazione della comicità politica italiana nel 2015: figure come Crozza, o Guzzanti, rientrerebbero nella categoria «parodia di una parodia», mentre Grillo sarebbe a pieno titolo «parodia» che decostruisce l'ordine politico vigente, com'è sembrata effettivamente la sua azione tra il 2012 e il 2014. Chissà cosa ne penserebbe Grillo di questo «pedigree» nietzscheano morale che calza così bene alla sua figura di politico *delirante*.

concreto, lucido, meno incline ai temi *speculativi* dei propri avversari-alleati concettuali, ma pur sempre ostile all'«ordine politico vigente». Si tratta di due posizioni rivoluzionarie, seppur distanti: quella più classica e incline al socialismo per Derrida; quella più eterodossa e *movimentista* favorevole al nuovo, all'insurrezione senza vertici e mondata da ideologie usurate - in una frase, più incline alla *rivoluzione acefala che si esprime tramite emissioni d'energia senza scopo né senso*. Il problema dei problemi, per i teorici rizosferici, sarà come “*riconduurre l'intenzione all'intensità*” (NCV [II], 155). Nelle pagine dell'*Anti-Edipo* si trova una conferma molto netta dell'esautorazione del «progetto» e della conseguente «fase di realizzazione» da parte di Deleuze e Guattari: “*Poi, soprattutto, non cerchiamo scappatoie dicendo che la schizoanalisi in quanto tale non ha rigorosamente alcun programma politico da proporre. Se ne avesse uno, sarebbe nello stesso tempo grottesco ed inquietante. Essa non si prende per un partito, e neppure per un gruppo, e non pretende di parlare in nome delle masse. Non riteniamo che un programma politico debba essere elaborato nell'ambito della schizoanalisi*» (AE, 437). Come per i frammenti accelerazionisti di Nietzsche, il tema e lo sforzo dei *rivoluzionari futuri* saranno quelli del «come occupare» il testo dell'*Anti-Edipo*, di «come liberare il testo» *affinché la sua meccanica e*

la sua energetica possano tornare utili alle lotte future. Chlebnikov docet.

3.5. Il simulacro che rovescia contemporaneamente sia la copia che il modello

E' a questo punto della discussione che interviene Deleuze, a *chiudere e delimitare* il campo analitico e speculativo legandolo alla più bruciante attualità: la giustizia popolare. Come è noto, il tema scottante dei «tribunali del popolo» era dibattuto all'interno del movimento rivoluzionario sin dal disastro minerario di Lens del 4 febbraio 1970¹⁷: le posizioni erano quanto mai marcate. Sartre e i maoisti della Gauche Prolétarienne erano favorevoli ai tribunali rivoluzionari, il GIP di Foucault e Deleuze e tutta l'area della rizosfera nietzscheana auto-organizzata erano contrari a qualsiasi contro-potere che ricalcasse gli stilemi sovietici e cinesi. Deleuze riassume a Cerisy-la-Salle le posizioni in essere, ricollegandosi al concetto espresso da

17 Si veda a questo proposito l'intervista a Foucault e Victor, leader di GP, realizzata il 5 febbraio 1972, e poi pubblicata nel n.310/bis di *Les temps modernes* intitolato «Nouveau fascisme, nouvelle démocratie» (giugno 1972); tale intervista è reperibile in *Microfisica del potere* (Einaudi, 1977). Un'importante eco del dibattito sulla «giustizia popolare» lo troviamo nel dialogo a due tra Foucault e Deleuze, *Gli intellettuali e il potere*, realizzata il 4 marzo 1972 e pubblicato nel numero 49 della rivista «L'Arc» (ID, 261-271).

Derrida riguardo la «doppia parodia»: *“Alcuni hanno detto a grandi linee: la giustizia popolare consiste nel fare bene ciò che la giustizia borghese fa male; si istituisce dunque un tribunale parallelo, si giudica la stessa faccenda; è un tipo di parodia che può essere definita come la copia di un’istituzione esistente, con giurati, accusatori, avvocati, testimoni, ma che pretende di essere migliore e più giusta, più rigorosa del modello. Altri invece hanno posto il problema in modo completamente diverso, dicendo che la giustizia popolare, posto che esista, non procederà certamente attraverso il tribunale, poiché non sarà una copia che pretende di essere migliore del modello; essa sarà una parodia differente, che pretenderà di rovesciare, allo stesso tempo, sia la copia sia il modello, dunque una giustizia che non ha più a che fare con il tribunale. La parodia efficace, in senso nietzscheano o nel senso di Klossowski, non pretende di essere la copia di un modello, ma nel suo atto parodistico rovescia allo stesso tempo sia il modello che la copia. (...) E’ questo, mi pare, il criterio della parodia efficace in senso nietzscheano”* (CV, 70).

Questo esempio di pragmatismo a fronte di un problema contingente è paradigmatico della «prospettiva» nietzscheana espressa nel frammento *I forti dell’avvenire*, delle potenzialità rivoluzionarie ivi insite (una quarta via rivoluzionaria, di cui il GIP di Foucault è certamente il progetto antesignano, rispetto

al socialismo ufficiale, al comunismo maoista extra parlamentare, all'anarchismo) e dell'innovazione offerta dalle posizioni politiche espresse dalla linea Deleuze, Foucault, Klossowski, Nietzsche. Come si vede, la contrapposizione tra le due posizioni rivoluzionarie francesi non è contraddistinta, da parte della *rizosfera* nietzscheana, da modalità ideologiche, settarie, antagoniste; viceversa, è il dialogo a venire offerto a più riprese, pur nella comune contrapposizione frontale all'ordine politico vigente. La decisione della *rizosfera* è di stare «dentro» al movimento rivoluzionario in modo «aperto», anche se si criticano le principali organizzazioni e le principali teorie totalizzanti. Uno degli obiettivi della *rizosfera* è quello di evitare la deriva violenta, militare, autoritaria del movimento che sfocerà a breve, e solo in parte, nella lotta armata.¹⁸ Vogliamo qui ricordare che la posizione politica della *rizosfera* è condivisa anche da Guattari, su posizioni più vicine a un comunismo libertario anziché nietzscheano, nonché acerrimo antagonista di Serge e della GP, come si evincerà dalle pagine postume di

18 Ricordiamo a questo proposito che il «gendarme aziendale» della Renault - Jean-Antoine Tramoni - responsabile nel febbraio 1972 dell'uccisione del militante maoista Pierre Overney fu condannato dal tribunale istituzionale a soli 4 anni di prigione. Nell'ottobre 1974 fu rilasciato in libertà condizionata. Tre anni più tardi, nel marzo 1977, Tramoni fu assassinato dal gruppo armato maoista NAPAP.

Anti-Oedipus Papers; la crisi della GP e del maoismo francese diventerà nell'anno successivo, il 1973, irreversibile e porterà allo scioglimento del partito maoista francese e allo sbandamento definitivo dell'opzione comunista pro-cinese, nata in terra francese in funzione *anti-sovietica*. E' probabile che i nodi legati allo scioglimento della GP siano tutti interni all'organizzazione maoista, ma a noi piace pensare che un ruolo positivo, anti-ideologizzante, oppositore della violenza terrorista, sia stato effettivamente svolto dalla ristretta comunità filosofica militante guidata da Deleuze e Foucault: che questo ruolo benefico, pur nella sua «rara violenza» anti-sistema, sia stato marcato, innanzitutto, dall'*Anti-Edipo* e, in particolare, dal cuore rivoluzionario accelerazionista presente nel cruciale passaggio de *La macchina capitalista civilizzata*.

3.6. Pulsioni e affetti a favore di un'erotica insurrezionale

Proseguiamo ora verso il superamento, da parte degli estensori dell'*Anti-Edipo*, del conformismo marxista e freudiano imperante verso la fine degli anni '60 in Francia, e della loro proposizione di una deflagrante opzione *erotica insurrezionale*. Dal commento di Klossowski a Nietzsche del frammento

10 [145], Deleuze e Guattari traggono interessanti riflessioni, cioè che le *pulsioni gregarie* sono talmente introiettate a causa delle diverse ondate di regolarizzazione, da essere diventate *inconscie*, represses dal *conformismo* imperante, annichilendo in questo modo qualsiasi traccia preesistente di resistenza e diversità. Se si dovessero palesare tali *pulsioni anti-gregarie*, esse verrebbero respinte dalla società - il gruppo umano, *la specie*, nel suo complesso - e dall'individuo, inteso come esemplare all'interno della *specie*. Queste pulsioni antagoniste, qualora si affermassero nonostante la repressione subita dal sociale, significherebbero un nuovo «sì alla vita»; la poderosa *azione di risveglio* implica un'uscita immediata dalla catatonìa indotta dalla legge economica di omogeneizzazione. E' dunque *lo stato pulsionale* a determinare nel singolo, per Nietzsche riletto da Klossowski, la riscoperta *anacronistica* di una condizione esistenziale primordiale. Questa rottura tra realtà differenziate, lo stato pulsionale come *eccezione* del singolo e la dimensione gregaria della forma sociale della civiltà europea delle economie di mercato, si riverbera a livello istituzionale, cioè sull'organizzazione relazionale che funge da snodo e interfaccia tra potere e singolarità. E' l'*emozione* che risulta dal cozzare tra questi due *disallineamenti* di realtà discordanti, la realtà disat-

tualizzata del singolo rispetto alla realtà gregaria, che influenza la condotta, costringe all'azione e provoca gli avvenimenti e il loro corso deviato. Ed è questo il punto in cui Klossowski e Nietzsche s'intersecano nuovamente con Deleuze e Guattari, alla ricerca di un grimaldello per *rompere* il concetto di «fantasma edipico di gruppo» elaborato dallo psicanalista viennese per riverberare sull'intero corpo sociale il «fantasma edipico familiare», altrimenti detto «individuale». Scrivono infatti i due autori: “*Klossowski ha ben mostrato a questo proposito il rapporto inverso che rompe il fantasma in due direzioni, a seconda che la legge economica stabilisca la perversione negli «scambi psichici» - le pulsioni di Nietzsche e Klossowski - o che gli scambi psichici al contrario promuovano una sovversione della legge: «Anacronistico, in relazione al livello istituzionale della gregarietà, lo stato singolare può secondo la sua intensità più o meno forte effettuare una disattualizzazione dell'istituzione stessa e denunciarla a sua volta come anacronistica»*” (AE, 68). Come si vede, Deleuze e Guattari citano direttamente il passo di Klossowski dal suo libro del 1969, *Nietzsche e il circolo vizioso*, definendo il senso della cardinalità tra istanze rivoluzionarie, istituzioni, società gregaria, legge economica e pulsioni erotiche delle singolarità: o le pulsioni-intensità provocano la sovversione della legge economica, o all'inverso

è la legge economica che perverte le pulsioni e le intensità. Facciamo tesoro di questa *divaricazione* e impieghiamo il dualismo contrastato nel passaggio *accelerazionista* dell'*Anti-Edipo*: o il capitalismo dei flussi *perverte* il singolo salariato e cattura il capitalista - “*gli economisti capitalistici non hanno torto nel presentare l'economia come se dovesse perennemente venir «monetizzata», come se bisognasse insufflarvi sempre dall'esterno della moneta secondo un'offerta e una domanda. Proprio così il sistema regge e funziona, e attua perpetuamente la propria immanenza. Proprio così è l'oggetto globale d'un investimento di desiderio. Desiderio del salariato, desiderio del capitalista, tutto pulsa dello stesso desiderio*” (AE, 271) - e ciò avviene attraverso lo strumento della moneta come *fiotto di liquidità-desiderio a getto continuo*, rendendo entrambi *gregari*, *il capitalista e il salariato*, dalla connessione alla produzione, e alla sua *rappresentazione affettiva*, promossa dalla società di mercato - “*ormai il profitto scorrerà a fianco del salario, tutti e due fianco a fianco*” (AE, 271); oppure *lo stato pulsionale* prodotto dai soggetti rivoluzionari - *la comunità di molteplicità non regolarizzate* - sovvertirà i codici della società dominata dall'istanza *operosa* della *moneta livellatrice* inserita nel cuore dell'economia universale governata dal desiderio.

3.7. L'unità nomadica che rifiuta il dispotismo interno

Risolti i primi quattro enigmi molecolari, rivolghiamo la nostra analisi al quinto e ultimo quesito. Formuliamolo in modo diretto: qual'è, in ultima istanza, il problema filosofico e politico urgente che si cela dietro al passaggio «accelerazionista» dell'*Anti-Edipo*? La prima risposta, la più lineare e pertinente al clima politico dei primi anni '70, la troviamo esposta a più riprese nelle opere e negli interventi di Deleuze e Guattari del biennio 1972-1973. Citiamo, in ordine di importanza e per i risvolti interni alla «comunità nietzscheana rivoluzionaria», dall'intervento di Deleuze a Cerisy-la-Salle, *Pensiero nomade*, nel luglio 1972 (PN-NF, 322): *“Il problema rivoluzionario è attualmente quello di trovare un'unità tra le diverse lotte locali senza ricadere nell'organizzazione dispotica e burocratica del partito o dell'apparato di Stato: è il problema di una macchina da guerra che non faccia più riferimento a un apparato di Stato, o di un'unità nomadica in relazione col fuori che non si possa ricondurre all'unità dispotica interna”*. Oppure, nell'intervista concessa da Deleuze e Guattari a Vittorio Marchetti per «Tempi moderni» (ID, 300), intitolata *Capitalismo e schizofrenia* (1972) in cui Deleuze articola il problema nel modo seguente: *“Il problema è di sapere in che modo si raggrupperà un certo numero di «macchine» dotate di*

una possibilità rivoluzionaria. Per esempio, la macchina letteraria, la macchina psicoanalitica, le macchine politiche. O troveranno un punto di congiungimento, come hanno già fatto finora in un certo sistema di adattamento ai regimi capitalistici, o troveranno una unità fracassante in un uso rivoluzionario. Non bisogna porre il problema in termini di primato ma in termini di uso, di utilizzazione “.

Lo stesso tema viene argomentato da Guattari nell'intervista a Michel-Antoine Burnier per «Actuel», pubblicata nel 1973 (ID, 339): *“Ciò che conta non è l'unificazione autoritaria, ma piuttosto una sorta di dispersione all'infinito: i desideri nelle scuole, nelle fabbriche, nei quartieri, nelle scuole materne, nelle prigioni, ecc. Non si tratta di conglobare, di totalizzare, ma di innestare su uno stesso piano basculante. Fino a quando restiamo nell'alternativa tra lo spontaneismo impotente dell'anarchia e la codificazione burocratica e gerarchica di un'organizzazione di partito, non c'è liberazione del desiderio”.* Sempre nella stessa intervista, Guattari, esplicita il tema reale dei contrasti riguardanti l'organizzazione rivoluzionaria: *“Troviamo ovunque lo stesso trucco: grande dibattito ideologico in assemblea generale, mentre le questioni di organizzazione vengono riservate alle commissioni specializzate. Queste sembrano secondarie, determinate dalle scelte politiche. Mentre invece i problemi reali sono quelli dell'organizzazione, mai esplicitati né razionalizzati, ma che*

vengono poi proiettati in termini ideologici. E' qui che sorgono le vere scissioni: il modo di trattare il desiderio e il potere, gli investimenti, gli Edipo di gruppo, i fenomeni di perversione... Poi emergono le opposizioni politiche: l'individuo fa una scelta contro un'altra, perché sul piano dell'organizzazione e del potere ha già deciso l'avversario che odia" (ID, 335). Miserie della politica e non del Politico, si dirà. Non così Deleuze e Guattari, convinti fino in fondo che solo un nuovo tipo di organizzazione può dar vita a un nuovo tipo di politica: "L'organizzazione rivoluzionaria dev'essere quella di una macchina da guerra e non quella di un apparato di stato, quella di un analizzatore di desiderio e non di una sintesi esterna" (ID, 342). Fin qui siamo alle dichiarazioni d'intenti; ma nel caso in cui il lodevole tentativo non riuscisse, oppure la costituzione della macchina da guerra e dell'analizzatore di desiderio assorbisse troppo tempo ed energia, quali sarebbero gli scenari che si proporrebbero? Guattari non ha esitazione: "Da qui un dilemma molto semplice: o si arriva a un nuovo tipo di strutture che conducono finalmente alla fusione tra il desiderio collettivo e l'organizzazione rivoluzionaria; o si continua sulla strada attuale e, di repressione in repressione, si andrà verso un fascismo in confronto al quale Hitler e Mussolini sembreranno dei buffoni" (ID, 342). Di qui l'elezione del fascismo a nemico primo, l'«avversario strate-

gico», dell'opzione etico-politica deleuziano-guattariana, così com'è evidenziato anche da Foucault nella celebre introduzione all'edizione americana dell'*Anti-Edipo* (1977): “*Rendendo un modesto omaggio a San Francesco di Sales, si potrebbe dire che «L'Anti-Edipo» è un' Introduzione alla vita non-fascista” (IVNF, 9). Per il filosofo di Poitiers, l'opera *anedipica* di Deleuze e Guattari ha il pregio di “*dare la caccia a tutte le forme di fascismo, da quelle colossali, che ci circondano e ci schiacciano, fino alle minute forme che fanno l'amara tirannia delle nostre vite quotidiane*”. Le parole di Foucault sono il prodromo dell'analisi delle formazioni nero-brune in versione di *fascismo molare* e *fascismo molecolare* che comparirà nel secondo volume di *Capitalismo e schizofrenia, Mille piani*, nel piano intitolato *1933 Micropolitica e segmentarietà*.*

3.8. Ritratto d'autore del rivoluzionario: lo schizofrenico guattariano

Lo scenario rivoluzionario tratteggiato da Deleuze e Guattari esclude qualsiasi classe di riferimento, qualsiasi organizzazione già sul terreno di lotta, qualsiasi macchina da guerra già esistente. Chi è allora il rivoluzionario dell'*Anti-Edipo*? A chi è rivolta l'opera? Le fisionomie dell'agente sovversivo sono tracciate a più riprese, sia da Guattari che da Deleuze,

ma appartengono a due piani differenti, forse inconciliabili; e comunque l'intera opera *anedipica* è un sostanziale laboratorio sperimentale nel quale gli autori cercano di accordare le due tipologie di *sediziosi* che appartengono in realtà alle due dimensioni differenti dei loro universi concettuali. Nell'intervista rilasciata dal solo Guattari a Arno Munster per la «Neue Zeitung» nel 1972 - *Colloquio a proposito di «L'anti-Edipo»* - sul tema dell'«identificazione tra analista, malato e militante», lo psicanalista parigino risponde: “*Prima di tutto non si è mai detto: identificazione dell'analista con lo schizofrenico. Si dice che l'analista, come il militante e lo scrittore, come chiunque, sono più o meno impegnati in un processo schizo e si distingue sempre il processo schizo dalla schizofrenico da manicomio, il cui processo schizo, appunto, è bloccato o gira a vuoto. Noi non diciamo che il rivoluzionario deve identificarsi con i pazzi che girano a vuoto, ma che essi devono far andare avanti le proprie azioni nel modo del processo schizo*” (MD, 59). Secondo Guattari i «processi schizo» investono più figure già determinate e formalizzate prima del processo che le vedono coinvolte: il rivoluzionario, il capitalista, il militante, il borghese, lo scrittore, l'analista, lo schizofrenico internato etc. La preminenza è dunque data alla gradualità e alla progressione della costruzione del *piano* che tutto ammanta e travolge: per

Guattari è il «piano dell'organizzazione». Un piano che “*concerne contemporaneamente lo sviluppo delle forme e la formazione dei soggetti. Esso è quindi, quanto si vuole, strutturale e genetico*” (C, 93-94). Seguiamo dunque il piano *genetico-strutturale* di Guattari, privilegiando sempre il punto di vista dei «processi da accelerare» e delle «vie rivoluzionarie» da intraprendere: “*Lo schizofrenico è un tipo che per una ragione o per l'altra è entrato in connessione con un flusso del desiderio che minaccia l'ordine sociale. Subito questo interviene per far finire tutto ciò. Si tratta dell'energia libidinale, nel suo processo di deterritorializzazione, non dell'arresto di questo processo*” (MD, 60). Lo schizofrenico guattariano è dunque un soggetto lontano dalla dimensione sociale del *malato* e del *pazzo*; esso si forma solamente al momento di una «connessione», cioè di un contatto, un *urto*, una *collisione-investimento* con un «processo desiderante», individuale o collettivo, nel cui centro propulsore insiste una «energia libidinale»; il soggetto schizofrenico nel suo sganciarsi dai territori di sicurezza e fondazione nel quale è ancorato come soggetto *formato*, si trasforma e intraprende un percorso di metamorfosi, di *de-soggettivazione* e allo stesso tempo di *neo-soggettivazione*, che lo porta ad essere un «tipo» particolare di soggetto: un soggetto *open code*, nel quale sussistono brandelli precedenti di soggettività

- il medico, il borghese, il proletario, il maschio, l'eterosessuale, il bianco, il sano, l'umano - a cui si vanno ad aggiungere - come *arricchimento* - nuovi estratti di soggettività - l'omosessuale, il femminile, il trans-genere, il malato, il pazzo, l'analista, il sedizioso. Un *Oberdada ermafrodito* con una coscienza politica. *E' questo soggetto «open code» che deve accelerare il processo di decodificazione della propria forma, della propria comunità e, per finire, della società a cui appartiene come vivente per aprire una nuova via rivoluzionaria che non potrà essere una copia delle rivoluzioni del passato, già fallite.* Seguiamo ancora Guattari in ciò che afferma nella stessa intervista: “*L'analista, come il militante, deve muoversi con il processo e non mettersi al servizio della repressione sociale edipicizzante, dicendo per esempio: «Tutto ciò avviene perché hai una tendenza omosessuale anormale» (così si pretende d'interpretare il delirio del Presidente Schreber). O: «E' perché in te la pulsione di morte non è fusa con l'Eros».* La schizo-analisi si congiunge alla lotta rivoluzionaria in quanto si sforza al contrario di liberare i flussi, di far saltare i catenacci, le assiomatiche del capitalismo, le sovracodificazioni del Super-io, le territorialità primitive ricostruite artificialmente, ecc. Il lavoro dell'analista, del rivoluzionario, dell'artista, si uniscono per il fatto che hanno sempre da far saltare i sistemi che reificano il desiderio, che alienano il soggetto nella gerarchia familiare e sociale (sono

*un uomo, sono una donna, sono figlio, sono fratello ecc.)... Appena si dice «sono qualcosa» il desiderio è già strangolato” (MD, 60). Ecco chi è, secondo Guattari, il soggetto desiderante, lo schizofrenico inteso come agente sovversivo: un’entità accelerata allineata ai processi rivoluzionari ai quali aderisce nello stato metastabile di «deformazione permanente». Non esiste quindi un rivoluzionario ideal-tipico, lo «schizo», ma sempre e solo connessioni individuali e di gruppo in processi schizorivoluzionari. Servono processi rivoluzionari sperimentali, non soggetti rivoluzionari confezionati dall’ideologia. Coerentemente a queste assunzioni, Guattari, si esprime a favore di un “*riformismo permanente dell’organizzazione rivoluzionaria. Servono più dei fallimenti ripetuti o dei risultati insignificanti che una passività ebete davanti ai meccanismi di recupero*” (MD, 61).*

3.9. La sedizione delirante della «grande politica»

Per articolare al meglio la figura del rivoluzionario *chez Deleuze* dobbiamo effettuare un salto all’indietro nel tempo, rispetto al periodo delle lotte degli anni ‘60 e ‘70. Nel maggio del 1957 Deleuze assiste al Collège de Philosophie di Parigi a una conferenza di Pierre Klossowski intitolata *Nietzsche, le Polythéisme et la Parodie*. Klossowski è reduce da un intenso pe-

riodo di studi nietzscheani, culminati nella pubblicazione di *Le Gai Savoir* (1954): la sua traduzione è ritenuta dall'intera comunità *nietzscheana francese* «magistrale». All'interno del celebre testo del 1957 c'è un passaggio che ci preme evidenziare perché Klossowski contrappone, attraverso la figura dell'«attore interprete di una rivelazione divina», istituzioni catecontiche e creazione artistica antinomica, inondante e perciò *accelerata*. Val la pena leggere tutto il passaggio klossowskiano nella sua completezza : *“L'arte ha un senso assai vasto e, in Nietzsche, questa categoria comprende tanto le istituzioni quanto le opere di creazione disinteressata. Per esempio - e qui vediamo subito di che cosa si tratta - come ha considerato Nietzsche la Chiesa? La Chiesa è per lui costituita, più o meno, da una casta di impostori profondi, i preti. E' un capolavoro di dominazione spirituale e c'è voluto un plebeo come quel monaco impossibile che è Lutero per pensare di abbattere questo capolavoro, l'ultimo edificio della civiltà romana che ci resti. Tutta l'ammirazione che Nietzsche ha sempre tributato alla Chiesa, al papato, poggia proprio su quella concezione per cui la verità è un errore e l'arte, errore voluto, è superiore alla verità: perciò Zarathustra confessa la sua affinità con il prete e, nella quarta parte, al momento dello straordinario raduno dei diversi tipi di uomini superiori nella caverna di Zarathustra, il Papa, l'ultimo dei Papi, è fra gli ospiti d'onore*

del profeta. E in questo senso, penso, ancora una volta si tradisce in Nietzsche la tentazione di prevedere una classe dirigente di grandi meta-psicologi destinati a prendere nelle loro mani i destini dell'umanità futura in quanto perfettamente esperti delle diverse aspirazioni dell'umanità e delle risorse per soddisfarle" (SF, 26). Come si può notare, già in questo testo l'autore fa balenare ciò che diventerà poi evidente nella sua opera del 1969, *Nietzsche e il circolo vizioso*, e nella traduzione dei *Frammenti postumi 1887-1888* di Nietzsche (1976), ovvero che negli anni '80 dell'Ottocento Nietzsche stava iniziando a sistematizzare una concezione di «grande politica» che avesse per tema il circuito artistico, le istituzioni, le caste dominatrici, le masse gregarie e quell'*oikonomia* che si poteva concedere il lusso di un «surplus» di risorse per finanziare questa peculiare *volontà di potenza*. Come abbiamo visto nei precedenti capitoli, è solo attraverso l'edizione critica di Colli e Montinari che Klossowski appaga la propria implacabile sete di conoscenza in merito all'enigmatico «complotto politico, economico, istituzionale» dei *forti dell'avvenire*. Deleuze, nella sua lettera del 19/12/1969 a Klossowski, già immerso nel cantiere dell'*Anti-Edipo*, afferma "Penso spesso a Voi, poiché ho appena riletto il Vostro «Nietzsche». La mia ammirazione è totale, immensa. L'ho riletto perché avevo bisogno di parlarne in un libro che sto

attualmente componendo. (Ho la sensazione che le pagine in cui parlo di Voi, siano le migliori)” (LAT, pos. 1069-70). Deleuze, infatti, recupera proprio dal Nietzsche di Klossowski il concetto di *accelerazione dei processi* di una comunità di *irregolari che guastano i codici*. In tal modo rafforza e prolunga l’ipotesi cospirativa di Klossowski-Nietzsche, incistandola in profondità nelle lotte reali degli anni ‘70. Per meglio valutare questa *nuova alleanza*, è di assoluto valore lo scambio di riflessioni e di prospettive che i due filosofi effettuano nel dialogo aperto che segue la conferenza *Circulus Vitiosus* di Klossowski a Cerisy-la-Salle nel luglio del 1972. Klossowski nel corso della conferenza riprende esclusivamente i due frammenti che già ha commentato nel libro del 1969, *Nietzsche e il circolo vizioso*, e che costituiscono il nucleo portante della sua opera: il 10 [17] e il 9 [153] - *I forti dell’avvenire*; è proprio leggendo *I forti dell’avvenire*, il 9 [153] che Klossowski afferma la centralità *essenziale* di tale testo definendolo come «il cuore del complotto» di Nietzsche (CV, 61). Penetrazione in profondità di un doppio cuore attraverso una doppia lettura: Klossowski rilegge il Nietzsche *complotto* alla luce del *complotto schizo-nomade* che Deleuze orchestra nel cuore *accelerazionista* dell’*Anti-Edipo*, cioè il passaggio finale di *La macchina capitalistica civilizzata*. Dopo la lettura del frammento

9 [153] Klossowski si domanda: “*Che cosa diventa il comportamento nietzscheano, considerato nel contesto delle nostre inquietudini attuali, non più dal punto di vista della nozione di potenza ma dal punto di vista del circolo vizioso, inteso come figura di un giudizio nichilista formulato su qualsiasi azione?*” (CV, 62). Le «inquietudini attuali», cioè il disagio giovanile, le lotte rivoluzionarie e la contrapposizione tra forze avverse, diventano la dimora per una riflessione sul «comportamento nietzscheano» rilevato però dal punto di vista del concetto dell'Eterno Ritorno - il *circolo vizioso* e non più dalla *prospettiva del desiderio/volontà di potenza*; tra le *versioni* dell'Eterno Ritorno a disposizione, Klossowski privilegia la «figura di un giudizio nichilista formulato su qualsiasi azione» - ovvero il peculiare atteggiamento *parodistico* che Nietzsche mantiene su tutto lo scenario della *gestione economica planetaria* e che acquista un suo particolare vigore e un'aggressiva baldanza nel periodo post-Zarathustra. “*Ricorderò ancora una volta* - afferma Klossowski ad un'attenta platea che comprendeva, oltre allo stesso Deleuze, Lyotard, Derrida, Calasso, Nancy, tra gli altri - *l'evoluzione del pensiero dell'eterno ritorno. Questo pensiero, oggetto di contemplazione, diventa lo strumento di un complotto. E' a partire da questo stadio che il dio circolo vizioso può essere concepito come la manifestazione di un delirio. Mi chiedo*

ora se questo comportamento possa diventare efficace in quanto figura delirante di un comportamento rivolto all'attualità, oppure se, in generale, ogni comportamento delirante costituisca ormai una resistenza efficace nei confronti di una determinata forza avversa" (CV, 63).

Nietzsche, secondo Klossowski, passa da un puro atteggiamento contemplativo da *osservatore biologico* grazie alla *scoperta* della legge dell'Eterno Ritorno a un duro atteggiamento *politico*, cioè costruisce - utilizzando la terminologia deleuziana-guattariana - una propria *macchina da guerra* per trasformare la legge dell'Eterno Ritorno in un complotto che rovesci la dominazione attuale realizzatasi attraverso l'accentuato livellamento dell'uomo industrializzato. Ma perché il complotto è delirante? Per due motivi: il primo perché solo la *doppia parodia* del modello sociale vigente e del suo simulacro è sovvertitrice realmente di tutti i codici - *la parodia e il delirio sono le critiche più potenti al potere, e paradossalmente anche le più politiche* - in quanto deriva dal *giudizio nichilista su qualsiasi azione politica*, giudizio reso come riflessione ponderata e già acquisita; il secondo è legato alla concezione di «delirio» secondo l'aspetto rilevato da Deleuze e Guattari nella lotta rivoluzionaria post-68 - *"Il delirio è la matrice in generale di ogni investimento sociale inconscio. Ogni investimento sociale mobilita un gioco delirante di disinvesti-*

menti, di controinvestimenti, di surinvestimenti” (AE, 315) - il che vuol dire che il «delirio» klossowskiano - *il radicale uscire dai solchi di ciò che è «stabilito»* - coincide con le polarità *deliranti* presenti nell’*Anti-Edipo*, intese come incubatrici delle origini sociali della «schizofrenia» deleuziano-guattariana; se è delirante ogni investimento sociale, lo sarà a maggior ragione una *conspirazione non più segreta ordita da una banda di dissidenti urbani inoperosi il cui scopo si realizza attraverso i mezzi del proprio manifestarsi*. Si chiede Klossowski: può l’atteggiamento schizo-delirante raggiungere una propria efficacia nella situazione rivoluzionaria degli anni ‘70 e, allo stesso tempo, può avere un’efficacia *di massima* in ogni situazione che si verrà a determinare, così come sembra suggerire la legge «terroristica» del *circolo vizioso*? Il comportamento schizo-delirante che si presenta come *forza affermativa, “resistente nei confronti di una determinata forza avversa”* è contingente o universale? Si vede bene dove Klossowski vuol portare il punto della discussione: *il processo schizo-rivoluzionario è solo la versione politica attualizzata del Circolo Vizioso, oppure esiste un’identità generale coerente, perentoria, tra Processo, Circolo e Ritorno? O, per parlare come Guattari, L’anti-Edipo è una sorta di Eterno Ritorno Macchinico?* Teniamo in sospenso queste domande e ritorniamo ora a Ceri-

sy-la-Salle, seguendo il confronto tra i filosofi rizosferici. Klossowski prosegue affermando che *“il pensiero dell’eterno ritorno, che abolisce le identità e priva gli atti del loro contenuto, si combina dunque con la preparazione di un complotto che prevede praticamente alcune sperimentazioni. Secondo Nietzsche, chi vuole il fine vuole anche i mezzi. Ora, la sperimentazione è essenzialmente l’atto, il genere di atti, che si riserva il privilegio di fallire. Il fallimento di un esperimento rivela più del suo successo. A livello di pathos [cioè di intensità] fallimento e successo si confondono nel gioco permanente degli impulsi. La sperimentazione principale tende al successo pratico di un complotto che non si conclude col conseguimento di uno scopo, ma col manifestarsi di una condizione segretamente dominante da sempre, che è ricercata e perseguita come un preteso scopo”* (CV, 64). Quante assonanze - e alcune divergenze - con il Guattari di *Colloquio a proposito di «L’anti-Edipo»*: sperimentazione e desiderio, fallimento e intensità, scopi pretesi e condizioni di dominio. La liberazione del desiderio, l’accumulazione e poi il rilascio accelerato di energia rivoluzionaria, la rivolta contro la sovracodificazione dell’individuo, secondo Klossowski è un’attività *sperimentale* che non ha nessuno scopo, *nemmeno il comunismo o l’anarchia*; tale sperimentazione è solamente la manifestazione

di un dominio segreto, il *divenire senza scopo*,¹⁹ frutto di un'intensità anti-gregaria, *inassimilabile*, libera da ogni codificazione futura e quindi senza istituzioni a venire. Qui c'è una marcata differenza dell'asse Klossowski-Nietzsche con Guattari: e con Deleuze? Per Klossowski, Nietzsche “dicendo «Chi vuole il fine, vuole anche i mezzi», parla contemporaneamente su due registri: quello della gregarietà, quello del caso singolare; quello degli individui identici a se stessi e quello del caso fortuito; quello del senso comune e quello del delirio. Ma quanto s'intende a livello del linguaggio istituzionale è immediatamente smentito a livello del pathos. Il fine, cioè il delirio, è inscritto nei mezzi” (CV, 64). Per ottenere il *delirio*, inteso come divenire rivoluzionario, bisogna *delirare*, ma non sarà un delirio artefatto, pianificato, strutturato. Sarà solo *l'intensità del delirio a ottenere un delirio abdicante il proprio scopo*, da ciò lo status di “grottesco e inquietante” registrato dal pseudo-programma anti-edipico, qualora venisse realizzato (AE, 437).

19 Il *divenire senza scopo* come progetto politico ha un brillante futuro davanti a sé; tra le esperienze passate degne di nota annoveriamo senz'altro il Programma Politico di Jello Biafra dei Dead Kennedys per l'elezione a sindaco di S. Francisco (1978) e il poema scritto nel 1916 dal *nomade* cubo-futurista Chlebnikov, l'Associazione dei 317, ovvero i Presidenti del Globo Terrestre, «un'accollita di artisti, poeti, eruditi, aviatori e politici dei vari paesi (...), alcuni ignoti americani e cinesi e, per la firma pittoresca, l'abissino Ali Serar» (*Poesie*, Velemir Chlebnikov, Einaudi, 1968). Forse, l'Associazione dei 317 è il «progetto» politico parodistico più vicino al *complotto dei forti dell'avvenire* di Nietzsche, in sintonia con i *merzbau dada*, i Sex Pistols e le Pussy Riot, naturalmente.

Ecco di nuovo presentarsi i due *piani che non s'intersecano*: il «piano di organizzazione», genetico-strutturale, a cui appartiene certamente Guattari, e il «piano di consistenza» - dove si compongono “*rapporti di movimento e di riposo, di velocità e di lentezza, fra elementi non formati, relativamente non formati, molecole o particelle trasportate da flussi*” (CO, 96) - al quale Nietzsche e Klossowski sicuramente sono affiliati. Di nuovo: e Deleuze ?

3.10. Secondo ritratto d'autore del rivoluzionario: il noma- de rizomatico deleuziano

Seguendo l'*Anti-Edipo* abbiamo una visione del rivoluzionario *schizo-delirante* del tutto canonica, tipica di una certa *controcultura* degli anni '60-'70: “*un tipo schizo-rivoluzionario, che segue le linee di fuga del desiderio, attraversa il muro e fa passare i flussi, monta le sue macchine e i suoi gruppi in fusione nelle enclavi o alla periferia, procedendo al contrario del precedente [il paranoico-fascisteggiante] : non sono dei vostri, sono eternamente della razza inferiore, sono una bestia, un negro*” (AE, 315). In realtà, altri passaggi attribuibili al solo Deleuze sono molto meno rassicuranti, anche per la *controcultura* del secondo Novecento: “*I militanti rivoluzionari non possono non essere strettamente implicati dalla delinquenza,*

dalla deviazione e dalla follia, non come degli educatori o dei riformatori, ma come coloro che possono leggere soltanto in quegli specchi il volto della loro propria differenza” (ID, 254). Il sovversivo è dunque un *simulacro prismatico* che deve far propri i punti di vista *anche* del delinquente, del deviato e del folle, rilevando e problematizzando una doppia differenza: tra sé e la marginalità in cui si specchia, e tra i marginali fantasmatici, di cui fa parte, e il resto del corpo sociale. E’ dall’elaborazione di queste *differenze* relative e assolute che la fisionomia del militante rivoluzionario acquisisce una propria *singularità deforme*, in misura maggiore rispetto a una *presunta* vocazione antagonista che si auto-afferma in *negativo* rispetto alla «gente per bene» e che si costruisce come *falsa contro-identità*. Deleuze, però, ha una visione diversa sia dal *piano trascendente guattariano*, sia dalla controcultura dominante nel secondo Novecento: con Klossowski, egli pensa che Nietzsche “*concepisca una nuova strategia e un altro modo di combattere*” (CV, 68). Ma a differenza di Nietzsche, il rizomatico non è nichilista, crede nella rivoluzione come evento accelerato di trasvalutazione di valori; per questo se accetta il registro della *parodia corrosiva*, lo vira in positivo, cercando “nuove armi”. Questa nuova politica determina un nuovo modo di lottare che non «rima» nel modo più assoluto con lo *storico*

del movimento socialista del XIX e XX secolo. Per valutare le differenze tra le due proposte, vediamo di approfondire la nozione di *complotto* così come è rielaborata da Deleuze sull'asse Klossowski-Nietzsche. "C'è un tema - afferma Deleuze - che Klossowski ha sviluppato, mi sembra, contemporaneamente a quello della perdita d'identità: è il tema della singolarità, poiché le singolarità sono alla lettera delle non-identità. Stando a quanto afferma Klossowski, un complotto è una comunità di singolarità. Il problema diventa politico (in un senso nuovo o vecchio del termine, ha poca importanza) con la seguente domanda: come concepire una comunità di singolarità?" (CV, 73). Abbiamo qui, per la prima volta nella storia, l'individuazione di un nuovo modo di essere rivoluzionari, e un'ambiziosa proto-architettura della Connessione tra Ritmi di monadi eretiche, o frequenze intensive a-quantitative: una strategia, dei modi, delle non-identità, del tutto difforni a quanto sino ad ora espresso dalla Modernità, un rovesciamento della stessa natura dell'organizzazione sociale e, dunque, del concetto stesso di rivoluzione, a favore di un'euristica insurrezionale. Un tipo di rivoluzione che non riconosce come modelli utilizzabili le rivoluzioni precedenti, di cui interrompe la serie, e che non ha come scopo ultimo la conquista del potere. E, infine, un tipo di rivoluzione che è più vicina a un'«arte di vivere impersonale» piuttosto che a un'«arte della

politica pura», come ha finemente scritto Foucault (*Introduzione all'Anti-Edipo*, 1977). “La cosiddetta società è una comunità di regolarità”, continua Deleuze a Cerisy-la-Salle “o, a rigore, un certo processo selettivo che accoglie delle singolarità adeguatamente scelte e le regolarizza. Generalmente essa sceglie, per esprimersi in termini psichiatrici, delle singolarità paranoiche, poiché ciò si addice al funzionamento di una società. Ma un complotto è una comunità di singolarità di tipo differente, che non si lasciano regolarizzare, che partecipano a nuove connessioni, e che sono in questo senso rivoluzionarie” (CV, 73). Siamo qui nel vero e proprio cuore sia del frammento *I forti dell'avvenire* di Nietzsche sia del *Pensiero nomade* di Deleuze. E se il senso della frase di Deleuze “Ecco forse la massima profondità di Nietzsche (...) aver trasformato il pensiero in una macchina da guerra” (ID-PN, 329), acquista una sua pregnanza solo alla luce del frammenti accelerazionisti del 1887, la filosofia *anedipica* è la continuazione della stessa macchina da guerra con altri mezzi, adeguati alla propria epoca. Così, con gli occhiali dell'*Anti-Edipo*, il grande processo di regolarizzazione è il grande processo dell'*oikonomia occidentale* in quanto permette il funzionamento razionale di una comunità numericamente elevata di individualità *assoggettate al mercato mondiale*, unica modalità possibile, storicamente realizzata, che abbia permesso alla “spe-

cie umana di mantenersi a livello dell'uomo (...) mediante la produzione e (...) attraverso l'assurdità di un lavoro che riduce totalmente le sue risorse morali" (CV, 62). Ciò che risulta *indecidibile e dunque non economizzabile* è il legame che si può fondare tra singolarità irregolari: non già «istituzioni» ma bensì «connessioni». Il criterio selettivo dell'Eterno Ritorno - se la *prospettiva* impiegata è la biforcazione estrema di produzioni *discrete* di non-identità da macro-ripetizioni di identità omogenee - è plausibile solo in funzione di una doppia selezione di *tipologie umane*: l'*essenziale* come valore-massa, cioè una *ratio* funzionale alla forma assunta dalla società mercantile, e il *surplus* come valore-scarto, *eccedenza*, un plusvalore-singularizzato, impersonale, disindividualizzato e perciò favorevole alla «formazione di società, di gruppi» (CV, 74). Per il filosofo parigino gli «uomini del surplus» "*non si spostano e si mettono a vivere da nomadi per restare allo stesso posto sfuggendo ai codici*" (ID-PN, 329). Il *nomade*, per Deleuze, *è un centro mobile di forza, un incantato viandante con orizzonti inauditi, un viaggiatore immobile sui corpi collettivi*. Rimane però un grande enigma. Sia i gregari che gli inassimilabili vivono e lottano all'interno di un macro-scenario di una iniquità deprimente e assurda. Come sciogliere questo nodo per i *nuovi sediziosi*? Come tessere la rete di punti d'individuazione

o di nodi leggeri auto-organizzati all'interno della megastruttura sociale unificante, e come determinare che tale rete sia capace di reggere nel tempo le connessioni tra diversità?

CAPITOLO IV

La moneta infinita: desiderio, valore e simulacro

“Le verità sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete.”

(Friedrich Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*)

“Per poter calcolare, abbiamo bisogno di unità, ma non per questo è da accettare che tali unità esistano”

(Friedrich Nietzsche, fr. 14 [79] *Primavera 1888*)

4.1. Sovvertire l'effetto frenante della totalità

Se esaminiamo le opere principali di Deleuze, Foucault e Klossowski tra il 1968 e il 1972 vediamo che le traiettorie di questi testi hanno oggettivamente le caratteristiche enigmatiche e comuni per essere qualificate come «ricerche frammentarie»; si tratta di indagini che a fatica si riescono a comporre e immaginare se le valutiamo da una prospettiva «rivoluzionaria» per cercare di comprendere su quale terreno comune di lotta e di programma agiscono i tre intellettuali. Si passa con un certo *aplomb* da saggi dal sapore accademico, lungimiranti e ricchi, quali *Differenza e ripetizione* o *L'archeologia del sapere*, alle opere ermeneutiche riguardanti Nietzsche - sia che si tratti di antologie di frammenti quali *Nietzsche e il circolo vizioso*, che delle prime edizioni delle sue *Opere complete* presso Gallimard - proseguendo per testi di critica letteraria o di letteratura *tout court* quali *Logica del senso* o *Le dame romane*, per terminare con criptici saggi economici, *La moneta vivente* o pamphlet aggressivamente politici, *L'anti-Edipo*; non parliamo poi dei corsi universitari, dove si spazia da Freud a Marx, da Aristotele a Nietzsche, dalla moneta greca all'Inquisizione nel Medioevo o alla storia della sessualità, senza soluzione di continuità. Con una certa ironia, Foucault stesso, nella prima lezione del 7 gennaio

1976 nel corso intitolato *Bisogna difendere la società* (MP, 163), vuole porre termine ad una serie di ricerche che egli stesso definisce come incoerenti e discontinue. Foucault sente la necessità di concludere e sistematizzare, in un qualche modo, gli innumerevoli percorsi di ricerche, intuizioni e approfondimenti che ha svolto fin dall'inizio delle lezioni al Collège de France (1970). Da un certo punto di vista, Foucault non parla solo delle sue ricerche ma allude anche a un percorso comune della *rizosfera francese rivoluzionaria* quando, tra le cose importanti o, almeno interessanti, degli ultimi quindici-vent'anni, elenca «*l'efficacia di un libro come L'anti-Edipo, che non si riferiva praticamente a nient'altro che alla sua stessa prodigiosa inventività teorica: libro, o piuttosto cosa, avvenimento che è riuscito a rendere rauco, sin nella sua pratica più quotidiana, il mormorio pure così a lungo ininterrotto che è passato dal divano alla poltrona*» (MP, 165). Si tratta di una segnalazione importante ai propri studenti dato che l'opera filosofica di Deleuze è sempre stata un riferimento fondamentale per Foucault, in quanto si è costituita come apertamente «alleata» del suo pensiero fin dai primi anni '60, perlomeno dall'inizio della «Nietzsche Renaissance» e, dunque, a partire dall'opera *Nietzsche e la filosofia* (1962) e il convegno di Royaumont (1964). Ciò che stupisce è l'impor-

tanza tributata da Foucault al testo *anti-edipico* poiché la sua analisi prende in esame i «dieci, quindici, al massimo venti ultimi anni», dunque il lasso di tempo che, grosso modo, va dal 1956 al 1976: non solo *L'anti-Edipo* è l'unico libro citato, ma è il suo posizionamento all'interno del ragionamento svolto da Foucault stesso a stupire. Il libro viene infatti inserito nel merito della "*stupefacente efficacia delle critiche discontinue, particolari e locali*" e la sua efficacia viene paragonata a quella di interi movimenti quali l'anti-psichiatria, l'analisi esistenziale e gli attacchi contro l'apparato giudiziario e penale. Conclude Foucault: "*Quel che emerge è la proliferante criticabilità delle cose, delle istituzioni, delle pratiche, dei discorsi: una specie di friabilità generale dei suoli, anche e forse soprattutto i più familiari, i più solidi ed i più vicini a noi, al nostro corpo, ai nostri gesti di tutti i giorni. Ma insieme a questa friabilità ed a questa stupefacente efficacia delle critiche discontinue, particolari e locali, si scopre in realtà qualcosa che forse non era previsto all'inizio, quel che si potrebbe chiamare l'effetto inibitore proprio delle teorie totalitarie, globali. Non credo che queste teorie globali non abbiano fornito e non forniscano ancora in modo abbastanza costante degli strumenti utilizzabili localmente: il marxismo e la psicanalisi stanno lì a provarlo. (...) In ogni caso, ogni ripresa nei termini della totalità, ha condotto nei fatti a un ef-*

fetto frenante” (MP, 165-166). Seguendo lo schema di Foucault, e schematizzando a nostra volta, vengono messi in evidenza due schieramenti contrapposti: da un lato, il fronte «accelerazionista», discontinuo, particolare, locale, dall’altro un fronte «inibitore», «frenante», continuo, globale, *totale*, se non apertamente *totalitario*. Il marxismo, la psicanalisi possono essere ancora degli strumenti che, a livello locale, possono essere utili, ma *nei fatti*, per Foucault, essi hanno svolto un ruolo «frenante» e, dunque, negativo per il fronte insurrezionale. L’*Anti-Edipo*, secondo Foucault, rientra a pieno titolo nell’insieme delle *entità critiche* che smottano i «suoli» con efficacia e che possiedono alcune caratteristiche che possono essere riassunte in tal modo: 1) produzione teorica autonoma, non centralizzata 2) ritorni di sapere che discendono dall’*insurrezione dei saperi assoggettati*.

4.2. L’insurrezione dei saperi assoggettati

L’attenzione di Foucault viene diretta, nella lezione del 7 gennaio 1976, verso i ritorni di sapere che derivano da ciò che egli chiama «insurrezione dei saperi assoggettati». Per saperi assoggettati Foucault intende due cose ben precise: 1) i saperi che derivano da contenuti storici che egli ritiene sepolti e

quindi passibili di una riscoperta riconducibile ad una ricerca «suntuosa» e, in un qualche modo, legata a una «caratteristica società segreta dell'Occidente» dai tempi dell'Antichità e cresciuta ai tempi del primo cristianesimo: la “*grande, tenera e calorosa massoneria dell'erudizione inutile*” - con il suo tipico humour sottile Foucault introduce qui il proprio lavoro e quello dei complici *rizosferici* alla stregua di una variante contemporanea di lotta e insurrezione della gnosi di derivazione alessandrina legata alla salvezza attraverso la conoscenza. La *rizosfera* francese sarebbe, seguendo questa maliziosa interpretazione *anticristica-nietzscheana-accelerazionista* foucaultiana, una sorte di neo-gnosi laica e rivoluzionaria che trasmette il proprio sapere e le proprie ricerche di generazione in generazione, nel nobile solco della tradizione ellenica-alessandrina.

2) i saperi che si suppone essere all'opposto dell'erudizione «polverosa e inutile» cioè i saperi squalificati, «bassi» - anche qui, presentati in modo sorprendente. In questa categoria di «saperi ingenui, gerarchicamente inferiori» perché senza i necessari requisiti scientifici e accademici, Foucault inserisce il sapere della gente comune, di strada - da non confondersi con il «senso comune» - quali il criminale, il folle, il malato, lo psichiatrizzato, il detenuto. Il sapere diretto dei marginali in-

trecciato con i saperi specifici dei lavoratori, degli operatori di settore, quali infermieri, medici, soldati, sarà un sapere *senza* «senso comune», un “*sapere differenziale che non deve la sua forza che alla durezza che l’oppona a tutto ciò che lo circonda*” (MP, 167).

A Foucault non sfugge il paradosso di declinare nello stesso schema *rizomatico* dei saperi assoggettati, «la biblioteca e la strada»: eppure egli trova in questa differenza ben tracciata la forza essenziale della critica operata dai discorsi discontinui. Per Foucault si tratta del «sapere storico delle lotte»: “*Nei settori specializzati dell’erudizione come nel sapere squalificato della gente giaceva la memoria degli scontri, quella appunto che fino ad allora era stata tenuta al margine. E si è così delineato quel che si potrebbe chiamare una genealogia, o piuttosto delle ricerche genealogiche molteplici, insieme riscoperta meticolosa delle lotte e memoria brutta degli scontri. E queste genealogie, come accoppiamento di sapere erudito e del sapere della gente, non sono state possibili, e non si è nemmeno potuto tentarle che ad una condizione: che fosse cioè eliminata la tirannia dei discorsi globalizzati colla loro gerarchia e tutti i privilegi dell’avanguardia teorica*» (MP, 168). Qui Foucault tenta una prima restituzione del suo progetto d’insieme in cui, generosamente, ingloba e allinea i componenti francesi della *rizosfera* e, in primis, proprio gli estensori dell’Anti-Edipo, nonostante

la descrizione minuziosa dei «ritorni di sapere» si adatti perfettamente al proprio stile di ricerca, intrapreso fin dall'inizio dei corsi del Collège de France (1970) e portato avanti sino al termine del corso 1975-1976, prima dell'anno fatidico, il 1977, anno in cui un Foucault in crisi sospende il proprio corso. Si tratta dell'*annus horribilis* di Foucault, attaccato da più parti, tra cui ricordiamo il *Dimenticare Foucault* di Baudrillard, e l'inizio di una profonda riarticolazione di pensiero, analisi e prassi politica che porterà al successivo gelo con Deleuze e in pratica alla liquefazione della complicità *sotterranea* della comunità rivoluzionaria nietzscheana francese. Ciò che però appare prodigioso è il modo in cui Foucault lega il proprio lavoro di ricerca all'azione di lotta e critica dei compagni *rizosferici* accreditando la forza essenziale della critica e del «successo» di quegli anni proprio alla discontinuità e alla de-centralizzazione delle pratiche e dei discorsi che Klossowski, Deleuze e Guattari, Blanchot e Lyotard, tra gli altri, ma in prima linea, hanno portato avanti. Per Foucault è possibile, nel 1976, definire questa critica: “*Chiamiamo genealogia l'accoppiamento delle conoscenze erudite e delle memorie locali, che permette la costituzione d'un sapere storico delle lotte e l'utilizzazione di questo sapere nelle tattiche attuali*” (MP, 168). Durante la stessa lezione, Foucault

lega la genealogia alla lotta contro la presunta «scientificità» delle *nuove scienze*, il marxismo e la psicanalisi, ree di essere portatrici di «ambizioni di potere» nemmeno tanto celate e dunque alla ricerca degli «effetti di potere» che solitamente vengono assegnati dalle istituzioni alle scienze *intronizzate*. A questo proposito, per Foucault, “*la genealogia sarebbe dunque, rispetto e contro i progetti d’una iscrizione dei saperi nella gerarchia dei poteri propri della scienza, una specie di tentativo per liberare dall’assoggettamento i saperi storici, renderli cioè capaci d’opposizione e di lotta contro la coercizione d’un discorso teorico, unitario, formale e scientifico. La riattivazione dei saperi locali - minori, direbbe forse Deleuze - contro la gerarchizzazione scientifica della conoscenza ed i suoi effetti intrinseci di potere: ecco il progetto di queste genealogie in disordine e frammentarie. Per dirla in due parole, l’archeologia sarebbe il metodo proprio dell’analisi delle discorsività locali, e la genealogia la tattica che, a partire dalle discorsività locali così descritte, fa giocare i saperi, liberati dall’assoggettamento, che ne emergono*” (MP, 170).

Un percorso a parte nel lavoro di Foucault, all’interno dei rapporti genealogia/archivio prima delineati, viene riservato alla moneta fin dalle prime lezioni del corso inaugurale del 1970-1971, all’indomani del riemergere in Klossowski e Deleuze dei temi nietzscheani di volontà di potenza, formazioni

di sovranità, pulsione e valore. Infatti, un primo assaggio della possente e innovativa capacità critica su questa prospettiva che ingloba desiderio/volontà di potenza/economia «rizomatica» universale/inconscio fisico e noologico arriva dal debutto autoriale di Deleuze e Guattari sotto il segno di Klossowski. *La synthèse disjonctive* è il titolo del primo articolo a firma congiunta: pubblicato nel terzo trimestre del 1970 sul numero monografico, il 43, della rivista *L'Arc* dedicato a Klossowski, il testo compare già come «estratto di un libro intitolato *Capitalismo e schizofrenia*». Lo stile di scrittura è già quello fantasioso, trasversale, aggressivo, umoristico e “genealogico” dell’*Anti-Edipo*. *La synthèse disjonctive* è un efficace preludio a una deflagrazione annunciata: Foucault ne intuisce immediatamente gli effetti collaterali sullo stile e sui contenuti della propria ricerca.

4.3. Lo xeno-dollaro e la moneta come strumento del potere egemone

Agli inizi degli anni Settanta del '900 il tema della moneta diviene primario all'interno della *rizosfera*. Grazie al *differenziale-moneta*, inteso come strumento principale a cui il sistema democratico liberale si rivolge per aggredire, ricomporre e poi regolarizzare le crisi economiche nazionali e internazio-

nali, la comunità rivoluzionaria nietzscheana francese vuole costituire una nuova griglia analitica che riesca a superare la *palude ideologica* che ancora avvinghia una parte significativa della sinistra tradizionale e della nuova sinistra antagonista. Klossowski consegna alle stampe, come suo addio alle pubblicazioni e alla scrittura, un breve testo, denso ed enigmatico, *La moneta vivente* (1970), che presenta ai contemporanei più di un interrogativo critico al mondo *industriale mercantile* e allo strumento moneta, inteso come simulacro del vivente e agente lenitivo degli impulsi umani. Foucault saluta, in una lettera manoscritta all'autore dell'autunno 1970, il libro di Klossowski come «il più grande libro dei nostri tempi». E' lo stesso periodo in cui, inizio 1971, Deleuze e Guattari freschi della stesura in itinere dell'*Anti-Edipo* frequentano le lezioni di Foucault al Collège. Il ruolo della moneta «imperiale» - il dollaro statunitense come valuta egemone - all'interno del sistema economico del mondo occidentale è all'apice della tensione e della polemica politica internazionale, così come il regime di cambi fissi di Bretton Woods. Nel dicembre 1969 l'inflazione negli Usa raggiunge il 6%. Nixon, non appena eletto presidente, è investito dalla predizione del proprio staff economico che la moneta americana ha solo due anni di tempo per salvarsi. Il

mondo è pieno di xeno-dollari e le casse Usa non riescono a reggere l'aumento della massa monetaria denominata in dollari con il necessario ammontare d'oro teoricamente richiedibile, poiché il dollaro Usa è legato al cambio fisso con l'oro. Il picco della guerra con il Vietnam è raggiunto di lì a pochi mesi, nel 1971, così come le spese militari e il correlato deficit di bilancio. Gli Stati Uniti sono in recessione dal 1970, con la disoccupazione in crescita al 6%. Il problema posto dalla situazione economica interna è senza precedenti: l'inflazione è alta in una fase economica recessiva, anziché disegnare la classica doppia figura di recessione e deflazione, come nel corso della Grande Depressione del 1929. La situazione è pronta a sfuggire di mano. A fronte di una situazione economica imprevedibile, non corrisponde alcuna teoria accademica avente efficacia pragmaticamente accertata; si naviga a vista. Qualsiasi decisione tecnica può determinare parimenti la salvezza o il collasso della leadership commerciale mondiale, proprio nel momento della sfida più alta portata dal movimento comunista internazionale al capitalismo industriale di matrice anglosassone. Con il tramonto precipitoso del sistema monetario di Bretton Woods potrebbe crollare repentinamente la stessa potenza egemonica statunitense uscita vincitrice dalla

seconda guerra mondiale. *La potenza può cambiare di segno.* Lo staff di Nixon si divide tra monetaristi, l'astro nascente Friedman e la Scuola di Chicago, e regolazionisti ortodossi, Burns e la Fed. Vince Friedman e la fazione favorevole alla libera fluttuazione della moneta statunitense sganciata dal *gold standard*. Il *timing* ora è della massima importanza. Nel maggio 1971 la Germania Occidentale lascia il sistema di Bretton Woods, istituito nel 1944 sulle ceneri delle «Potenze dell'Asse», lasciando fluttuare in modo incondizionato il marco tedesco. La situazione precipita e lo staff economico di Nixon si deve affrettare: per la potenza statunitense è giunto il momento di scegliere, poiché l'effetto sorpresa, e la velocità della decisione, rivestono la massima importanza. Nell'agosto 1971 Nixon annuncia improvvisamente alla nazione e al mondo intero che il dollaro statunitense non è più convertibile in oro, lasciando la moneta Usa libera di «ondeggiare» nel mercato dei cambi. Dopo circa 3.000 anni dal suo apparire, la moneta in Occidente perde il proprio ancoraggio ad un valore materiale oggettivo. E' la prima volta nell'arco della civiltà occidentale, a parte i brevi momenti di sospensione causati dalle guerre e le brevi sperimentazioni, sempre rientrate a causa di fallimenti, avute nel corso della storia europea: la moneta compie così

la metamorfosi definitiva, a cui probabilmente è destinata fin dalla sua nascita, diventando in tutta la sua filiera, dal globetto di metallo più o meno pregiato alle banconote, un puro simulacro del valore. Le domande che si pongono gli economisti sono numerose: *La moneta orfana saprà reggersi, basandosi unicamente sul proprio essere simulacro? La moneta egemone, il dollaro, potrà camminare sul «vuoto»? La moneta è cresciuta a sufficienza per esprimere una propria maturità? La de-aurificazione monetaria è la situazione transitoria nella quale ci troviamo ancora oggi: un mix di monete sovrane, xeno, headless, post-sovrane che fluttuano in un mondo valutario senza cambi fissi, preda delle speculazioni e degli squilibri dei mercati. Le coordinate monetarie sulle quali muove l'analisi di Foucault non sono però legate alla stretta contingenza, ma sono intrecciate allo studio delle forze e degli effetti di queste forze nel dominio delle formazioni di sovranità collegato alle ricerche e alle analisi che si stanno sviluppando all'interno della Rizosfera.* La moneta presa in considerazione da Foucault nelle lezioni che partono dal 10 febbraio 1971 al 10 marzo 1971 è, in modo sorprendente per molti ma non per i rizomatici, la moneta greca del VII e VI secolo a.c.;²⁰ si tratta di quel periodo

²⁰ Si tratta di un Foucault molto diverso dall'estensore, solo qualche anno

storico, sociale, economico e istituzionale in cui la moneta, intesa come *misura greca*, si trova ad essere il «cuore» di una «*gigantesca pratica sociale e poliforme di stima, di quantificazione, di istituzione di equivalenze, di ricerca delle proporzioni e delle distribuzioni adeguate*» (LVS, 148). Per Foucault, l'indagine riguarda l'ipotesi che la moneta costituisca uno *strumento politico d'ordine atto a creare e garantire nuovi equilibri nel corso di profonde trasformazioni sociali: la moneta, dunque, non garantisce rapporti di sovranità, ma di dominazione*. Affascinante il modo in cui Foucault introduce la moneta, al termine della lezione del 17 febbraio 1971, come redistribuzione dei rapporti tra il discorso di giustizia e il discorso di sapere, e dei rapporti tra il giusto, la misura, l'ordine e il vero: “*L'istituzione della moneta non è semplicemente una misura dello scambio, ma è stata istituita essenzialmente come strumento di distribuzione, di ripartizione, di correzione sociale*” (LVS, 144).

prima (1966), del VI capitolo, *Scambiare*, del libro *Le parole e le cose*. In soli 5 anni, sia il Maggio 1968 che la maturità delle posizioni della Rizosfera nietzscheana rivoluzionaria, hanno cambiato l'approccio verso la moneta di Foucault, sottraendolo al riconoscimento della stessa in versione esclusivamente 'scambista'. Foucault, in questa nuova veste pedagogica del 1971, progredisce nella propria analisi e supera con decisione la versione troppo classica e franco-centrica della teoria della moneta che dispiega in *Le parole e le cose*.

4.4. Nascita della moneta simulacro

L'approccio di *Lezioni sulla volontà di sapere* del 1971 si allontana molto dall'interpretazione tradizionale della moneta dettata dall'economia classica, alla quale non è sfuggito né il Marx del *Capitale* né lo stesso Foucault di *Le parole e le cose* (1966). Se per gli economisti classici del XIX secolo l'utilizzo maturo e «scambista» della moneta avviene con la nascita e lo sviluppo dell'economia di mercato, per il Foucault di *Le parole e le cose* l'analisi delle ricchezze e la teoria della moneta non sono possibili che a partire dall'età classica, in quel lasso di tempo che l'autore individua tra il *Don Chisciotte* di Cervantes e la *Justine* di de Sade. Il Foucault del 1971 tratteggia altrimenti la moneta vista dalla prospettiva ottocentesca dell'economia politica tradizionale: “*Origine mercantile, commerciale, internazionale della moneta. Interpretazione mercantilistica della moneta che la delimita dall'origine entro funzioni di rappresentazione e la espone a quel «feticismo» che consiste nel prendere il segno per la cosa stessa, attraverso una sorta di errore filosofico primario e radicale. In effetti questa interpretazione può rendere conto di alcuni usi precoci della moneta, sia in Lidia sia in Fenicia. Ma non è affatto sulla base di questo modello che la moneta è stata adottata e utilizzata in Grecia*” (LVS, 149). A suffragio della propria ipotesi, Foucault prende in esame due casi antitetici di utilizzo della

moneta nella Grecia del VII secolo a.c.: Corinto e Atene. Ciò che ai nostri effetti qui interessa sono le modalità con le quali le due città e i due protagonisti politici, rispettivamente Cipselo e Solone, legano le rispettive politiche all'introduzione della moneta. In ambedue i casi, le due differenti opzioni concorreranno a provocare, anticipandole, rilevanti incidenze storiche nelle peripezie governamentali dell'Occidente. Per Corinto, e il tiranno Cipselo, si è trattato di un'operazione politica nella quale *“i ricchi sono stati costretti a un sacrificio economico [e] la moneta permette in primo luogo il mantenimento del potere mediante la mediazione del tiranno”* (LVS, 175); per Atene, e il legislatore Solone, la scelta politica avviene con segno inverso rispetto a Corinto dato che *“i ricchi sono stati costretti a un sacrificio politico, [e] l'eumonia permette loro di conservare i privilegi economici”* (LVS, 175). Come già si può capire, Foucault indica nella modalità soloniana di gestione del *nomos* l'indirizzo futuro della democrazie occidentali del XIX secolo e della prima metà del XX secolo: a fronte di richieste sociali sempre più avanzate le classi più abbienti preferiscono concedere sostanziose distribuzioni di potere purché non vengano toccati i privilegi economici. Le raffinate scelte economiche corinzie, a cui corrisponde una brutale scelta tirannica, mostrano un eccellente esempio di decisioni monetarie - la

gestione sistemica del *nomisma* - che verranno adottate per lo più nel corso del secondo '900 e in questo scorcio di XXI secolo. La moneta contemporanea, infatti, interviene al cuore di un'operazione istituzionale nella quale si redistribuisce ricchezza ad una minoranza abbiente senza redistribuire il potere alla maggioranza del corpo sociale, dato che la socializzazione dello stesso ha già raggiunto il confine - il limite massimo di *agibilità* per le oligarchie economiche - entro il quale le classi meno abbienti partecipano alle democrazie liberali. Foucault sembra suggerirci che non v'è momento storico nell'Occidente, a partire dal VII secolo greco, che non veda le nostre società dibattersi tra i due poli di *distribuzione*, economica e politica, con la moneta che funge da *membrana funzionale* e manovrabile tra le due polarità. Ma ritorniamo alle città stato greche: qui la moneta diventa moneta *simulacro* e, allo stesso tempo, moneta-*metron*, cioè moneta misura. Con essa, i corinzi inventano la moneta come “*strumento di un potere che si sta trasferendo (conservandosi) e che assicura, attraverso un gioco di regolazioni nuove, il mantenimento di un dominio di classe. In questo momento la moneta non è più un simbolo che produce effetti ma non è ancora un segno rappresentativo. Bisogna comprenderla come una serie irrigidita di sostituzioni sovrapposte*” (LVS, 155). Foucault, infatti vede la moneta

corinzia come una serie di sostituzioni: religiose, economiche, politiche, sociali. Il gioco delle sostituzioni e delle sovrapposizioni tra moneta e realtà effettuale crea la fissazione e non la rappresentazione: “*mentre il segno rappresenta, il simulacro sostituisce una sostituzione con un'altra. E' la sua realtà di simulacro che ha permesso alla moneta di restare a lungo non solo uno strumento economico, ma qualcosa che viene dal potere e vi ritorna, attraverso una sorta di carica e di forza interna; un oggetto religiosamente protetto che sarebbe empio e sacrilego adulterare*” (LVS, 156). Ma, ancora più profondamente, Foucault asserisce che la moneta “*è come simulacro che essa è segno: il suo funzionamento come segno in un'economia di mercato è un episodio nella sua storia reale di simulacro*” (LVS, 156). Per la moneta è primario, dunque, il suo essere *simulacro regolatore* prima di iscriversi nella storia come *segno* e poi come *feticcio*. Anzi il segno è solo un *momento all'interno della durata della moneta-simulacro*: è su questo sottile crinale di *strategia, potere e sostituzione* che interviene la «moneta vivente» di Klossowski, descrizione enigmatica di quel *triangolo che ci domina da millenni: desiderio, valore e simulacro* (Foucault, lettera personale inviata a Klossowski, autunno 1970).²¹

21 *Pierre Klossowski, Cahiers pour un temps, Centre George Pompidou, 1985, pg. 85-90*

4.5. I modi d'espressione delle forze impulsionali

Non sono che poche pagine, ma dense ed enigmatiche come quasi nessun libro pubblicato: *La moneta vivente* è il testo d'addio di Klossowski alla scrittura - d'ora in poi, 1970, s'occuperà d'altro, traduzioni di testi, esposizioni d'arte: pittura, cinema - e allo stesso tempo è un' *introduzione potente* all' *Anti-Edipo*, un *incipit anedipico* con un differente autore. *La moneta vivente* crea uno spazio filosofico tutto da decifrare, grazie alla costruzione di un ponte sotterraneo tra le diverse opere e le stazioni di pensiero che costituiscono la *Rizosfera* rivoluzionaria francese: i *frammenti postumi 1887-1888* di Nietzsche (1976), *Nietzsche e il circolo vizioso* (1969), *L'anti-Edipo* (1972), *Pensiero Nomade* (1972), *Circulus Vitiosus* (1972), *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971), *Lezioni sulla volontà di sapere* (1970-1971), *Economia libidinale* (1974). Il testo klossowskiano rompe, sbreccia, dilaga, distribuisce con poche feconde frasi, ampi squarci di pensiero e possibili direzioni d'indagine che Deleuze, Guattari, Foucault, Lyotard percorreranno poi in modo selvaggio, rapido e produttivo, come «giovani lupi delle rivoluzioni future». Il contesto in cui il paradosso della *moneta vivente* si articola è quello in cui la «civiltà industriale» - termine klossowskiano che ci pare più corretto rispetto al ben più utilizzato

«capitalismo» - ha propagato i suoi dannosi effetti a tutta la società *contagiandola* tramite gli istituti di rettitudine e conformità, il che presuppone di attribuire ai mezzi di produzione una potente capacità d'*infezione* e quindi d'incisione affettiva nei singoli e nella collettività. Si tratta della stessa società *omogenea, livellata, economizzata, scambista e nichilista* descritta da Nietzsche nel frammento *I forti dell'avvenire*. L'asse Nietzsche-Klossowski, dunque, attribuisce alla civiltà industriale livellata una pericolosa capacità produttiva *affettiva-infettiva*. Foucault, sulla stessa lunghezza d'onda, spiegherà la *positività del potere* con questa forza argomentativa: “*Quel che fa sì che il potere regga, che lo si accetti, ebbene, è semplicemente che non pesa solo come una potenza che dice no, ma che nei fatti attraversa i corpi, produce delle cose, induce del piacere, forma del sapere, produce discorsi; bisogna considerarlo come una rete produttiva, che passa attraverso tutto il corpo sociale, molto più che come un'istanza negativa che avrebbe per funzione solo reprimere*” (MP, 13). Deleuze e Guattari sono sulle stesse posizioni e innalzano il livello d'analisi mentre oltrepassano i «tagli» ideologici e psicanalitici: “*La distinzione non è qui [tra soggettivo e oggettivo]: la distinzione da fare passa tra l'infrastruttura economica stessa e i suoi investimenti. L'economia libidinale non è meno oggettiva dell'economia politica; e*

quest'ultima non è meno soggettiva di quella libidinale, benché entrambe corrispondano a due modi di investimento diverso della stessa realtà come realtà sociale“ (AE, 395-396). Se per Marx la struttura è lo scheletro economico della società e la *sovrastruttura* tutto ciò che ne deriva, Klossowski ne rovescia lo schema e pone, come «infrastruttura ultima», il “*comportamento degli affetti e delle pulsioni*” (MV, 53). Ne discende, conseguentemente, che “*le norme economiche non formano che una substruttura degli affetti e non la finale infrastruttura*” e che, ancora più profondamente, “*le norme economiche sono, allo stesso titolo delle arti e delle istituzioni morali o religiose, allo stesso titolo delle forme di conoscenza, un modo d'espressione e di rappresentazione delle forze impulsionali*” (MV, 53). Come già intuito da Foucault, nella lettera a Klossowski, il triangolo *desiderio, valore, simulacro* che ci domina, e che ci costituisce da millenni, è già attivo fin dalla nascita della moneta nell'Asia Minore anatolica dell'VIII secolo a.c.; il *triangolo* è quindi da pensare come forgiatosi nell'abisso dei millenni, poiché il tempo storico in cui la realtà diviene *monetata* è sicuramente il frutto di un lento processo di trasformazione avvenuto nei secoli, prima di trovare una propria forma nel «globetto di metallo» che si è tramandato sino ad oggi. Nella Frigia, luogo dove la mitologia greca pone il fondamentale

passaggio da *premoneta* a moneta vera e propria, il conio della *nomisma* ha l'effigie della *Dea Moneta*, la moglie di Re Mida, Demodice o Ermodice; per Eraclide Lembo, nelle monete cumee emesse dalla regine Ermodice, è il *Genio della Moneta* a tenere bilancia e cornucopia in mano. Fin dall'inizio, ci suggerisce la mitologia greca, la moneta della *giustizia popolare* è una concatenazione di sovranità, sacralità, fertilità, equità; e già nell'Antichità c'era chi si levava contro l'«uso indebito» della circolazione dei «globetti di metallo»: Polluce, all'«apogeo dell'ellenismo sotto l'impero romano», critica gli *obolastates*, i prestatori o pesatori di *oboli*, e la *obolastatein*, la pratica di prestare *oboli*.²² L'intrecciatura perversa di simulacro, valore e desiderio indicata da Foucault quale geometria esplicativa dell'*economia universale* è quindi del tutto pertinente all'analisi *rizosferica* della moneta. Il Klossowski di *La moneta vivente* suggerisce che *economia monetaria* e *teologia* non sono che «travestimenti vicendevoli»²³: la moneta, fin dall'inizio della civiltà occidentale, è pensata come uno strumento *universale rappresentativo* di un'e-

²² *Polluce e le origini della moneta*, Nicola Parise; saggio presente in *L'Onomasticon di Giulio Polluce*, a cura di Cinzia Bearzot, Franca Landucci, Giuseppe Zecchini; Editore Vita e Pensiero (2007).

²³ *Frammenti di una conversazione interrotta*, Enrico Filippini (a cura di Alessandro Bosco), Castelvechi, 2014: *Intervista a Klossowski "E se parlassimo del peccato?"*.

conomia generalizzata che ha già dentro di sé la «stoffa» astratta del *sacro* e del *sovrano*, e quindi del *desiderio-volontà di potenza* al suo più alto grado. La moneta per Klossowski è il *simulacro universale*; nella civiltà industriale il *mondo della moneta*, dopo secoli di giustapposizione, ha sostituito interamente il mondo reale e ne rappresenta in modo distorto il *fantasma dominato*. Klossowski era già arrivato al concetto di *economia universale* tramite il Nietzsche *scrutatore del Caos* dei «passi sull'energia in rapporto alla struttura del mondo»: “*In un determinato momento della forza accumulata dalle emozioni si crea anche la condizione assoluta di una nuova distribuzione: dunque una rottura d'equilibrio. Nietzsche concepisce una economia universale che agisce anche nei suoi umori*” (NCV [II], 152). Il tratto che unisce Nietzsche e il *circolo vizioso* (1969) e *La moneta vivente* (1970) è dunque l'indagine sui simulacri pulsionali che agiscono nell'economia «generalizzata» e *universale*. Siamo già dentro all'*Anti-Edipo*, dentro al Nietzsche degli anni '80 del XIX secolo, dentro al Foucault degli anni '70. Questo è il cuore del nietzscheanesimo rivoluzionario che ha impattato «la strada e la lotta» del '68 e del post-1968, energia pura e pronta dinamite per le lotte future: Klossowski sviluppa con grande lucidità il nucleo tematico composto da *pulsione, corpo, simulacro, valo-*

re, produzione, consumo affermando che “*La maniera in cui esse [le forze impulsionali] si esprimono nell’economia e, in ultimo, nel nostro mondo industriale, risponde al modo in cui sono state trattate dall’economia delle istituzioni dominanti. Che questa infrastruttura primaria e ultima si trovi continuamente determinata dalle sue reazioni alle substrutture anteriormente esistenti, ciò è innegabile; le forze in presenza sono quelle che alimentano la stessa lotta tra infrastrutture e substrutture. Dunque, se queste forze si esprimono specificatamente dappprincipio, secondo le norme economiche, generano esse stesse la loro repressione; ma anche, nel contempo, i mezzi per spezzare la repressione che esse subiscono a differenti livelli. Tutto questo avviene fino a quando dura la lotta delle pulsioni che, in un organismo dato, combattono pro e contro la formazione del «supporto», pro e contro la sua unità psichica e corporale. Qui iniziano a formarsi i primi schemi della «produzione» e del «consumo», i primi segni dell’acquistare e del mercanteggiare*” (MV, 53-54). Questo è il passaggio chiave dell’intero universo rizomatico: Klossowski mostra in questo nucleo tematico il ruolo «celato» del mondo pulsionale. Data la sua «invisibilità», o la sua interiorità «occultata» in quanto senza sbocchi esterni riconoscibili, il mondo pulsionale si «economizza» all’interno del mondo industriale. Ciò che il

mondo industriale *consuma* è la pulsione alla *procreazione*, che è una *produzione della voluttà* del corpo istintuale, etichettandola come *merce* ma, allo stesso tempo, e in senso contrario, il corpo *produce emozioni* occulte eccedenti, materia astratta per un «fantasma» - l'entità spettrale che ricorre ossessiva nel pensiero di Klossowski - sul quale agiscono di nuovo come retro-azione le pulsioni. “*Non esiste nulla all'infuori degli impulsi essenzialmente generatori di fantasmi. Il simulacro [il Trugbild nietzscheano] non è il prodotto del fantasma, bensì la sua ingegnosa riproduzione, ed è in esso che l'uomo trova la capacità di prodursi da sé, nelle forze dell'impulso esorcizzate e dominate*” (NCV, 181). E' a questo livello che, creato il «fantasma», gli istinti e le passioni non sono più disponibili a *consumare e cedere* il fantasma stesso - vale a dire il produttore di desiderio che si riproduce - ed è attorno a questo punto *cruciale* che si forma il *valore emotivo* o altrimenti detto *valore libidinale* - come afferma Nietzsche, “*in luogo dei valori morali solo valori naturalistici*” (O, fr. 9 [8] vol. VIII, tomo 2, pg. 6). La traduzione delle forze impulsionali, gli istinti, in “rappresentazioni economiche” del valore emotivo - “*l'unico essere che conosciamo è l'essere che ha rappresentazioni*” Nietzsche (O, fr.11 [330] vol. V, tomo 2, pg. 454-455) - sarà dunque un simulacro: e quale migliore simulacro l'intreccio

di moneta, simulacro essa stessa del valore oggettivo, e di un *corpo vivente*, simulacro che incarna il fantasma riproduttore? La sintesi del doppio simulacro nell'economia della civiltà industriale è la moneta vivente, un simulacro *potenziato dall'emozione che suscita*. La «moneta vivente» è dunque l'espressione del *valore libidinale* iscritto nei corpi. Ciò che la civiltà industriale *consuma serializzando* - i vari simulacri del «fantasma»: prostituzione, schiavismo sessuale, erotismo, industrie assortite del godimento - dal corpo viene *prodotto economizzando*. *Merce consumata contro valore libidinale*. Vale a dire che il corpo si «esterna» valorizzando gli istinti ma, a difesa del suo «fantasma impulsionale» che è il desiderio, si oppone alla meccanizzazione simulacrale dell'economia industriale. Il corpo è il luogo di uno scontro durissimo di forze opposte: produzione *sociale* contro produzione *desiderante*. Si possono ottenere due risultati contrapposti da tale scontro: il primo - e purtroppo preponderante sia nella civiltà industrializzata che nella nascente società digitale - è la super-gregarità dell'individuo, ridotto a mero «supporto» di passioni domate e desideri catturati dalla serializzazione sociale il cui obiettivo è l'unità *replicabile nella catena di serie*; il secondo, se gli istinti e gli affetti hanno la meglio sulla repressione delle pulsioni, il «supporto» si

sovrannizza degregarizzandosi. In una fase successiva alla ritrovata sovranità, attraverso la palese auto-organizzazione dei comportamenti, la stessa singolarità si de-soggettivizza rovesciando la propria costituzione di *soggetto stabile*, aprendosi alla metamorfosi operosa dei desideri e quindi al cambiamento perpetuo e all'*inoperosità estrema* dei *nomadi dell'avvenire*.

4.6. Supporti conformi e formazioni di sovranità

La composizione e l'alleanza delle forze degli istinti in tumulto incessante per contrapporsi al corpo sociale ed economico assediante fornisce la griglia della battaglia all'interno e all'esterno dei corpi. Le «cupe organizzazioni» delle *sintesi sociali* che accerchiano i corpi e le forze impulsionali sono le *Herrschaftsgebilde* di Nietzsche, le «formazioni di sovranità» che troviamo nei frammenti postumi di Nietzsche degli anni 1887 e 1888.²⁴ Dentro e fuori dal corpo, la battaglia delle forze impulsionali infuria. La sensualità, e il suo stadio successivo, la sessualità, impediscono ogni prospettiva, anche quella economica, per cui vanno represses. La prima ondata di repressione impulsionale serve alle formazioni di sovranità nello

²⁴ Sono i seguenti frammenti tratti sempre dalle *Opere* di Nietzsche nell'edizione critica stabilita da Colli e Montinari: fr. 9 [7]; fr. 9 [8]; fr. 10 [38]; fr. 14 [79]. In Klossowski, *NCV* [II] pg. 149-152.

strutturare un *tutto conforme*, o per parlare come Klossowski, «un'unità organica e psichica». Nonostante il suo formarsi dentro all'involucro della totalità come «essenza compiuta», il *supporto conforme* è sempre e comunque oggetto della lotta delle pulsioni e degli istinti nel tentativo di liberarsi dalle formazioni di sovranità e dalle potenze che le costituiscono. I modi d'espressione di lotte e contro-lotte, attacchi e resistenze, si manifestano «*attraverso una gerarchia di valori tradotti in una gerarchia di bisogni*» (MV, 54). Per Klossowski «*la gerarchia di bisogni è la forma economica di repressione che le istituzioni esistenti esercitano, per mezzo e attraverso la coscienza del «supporto», sulle forze imponderabili della sua vita psichica*» (MV, 54). La denuncia di Klossowski contro le tradizioni - e le sue «traduzioni» gregarie - che dominano la società è quanto mai efficace. Egli ha di fronte a sé tre interpretazioni contemporanee che combattono gli obiettivi di liberazione della Rizosfera e attaccano l'economia *generalizzata* a cui partecipano i *valori libidinali attraverso la nuova gerarchia pulsionale* che filosofi come Deleuze vogliono attivare: il liberismo che attraverso la gerarchia dei bisogni impone una differente gerarchia dei valori grazie all'esclusione del *bisogno sessuale* dai bisogni primari, annullandone il *valore emozionale*, il marxismo che troneggia

l'economia industriale e i valori *mercificati* come struttura primaria, relegando la sfera sessuale alla sovrastruttura; la psicanalisi che accetta di confinare l'*economia libidinale* al triangolo familiare, separando il sociale dal proprio *oggetto di studio*, e subendo la divisione operata dal marxismo - della società se ne occuperà il socialismo scientifico, mentre dell'inconscio e dell'atomo sociale familiare se ne occuperà la psicanalisi. In Klossowski, gli autori che compongono la triade del dominio e dell'assoggettamento rispondono ai nomi di Raymond Aron, Karl Marx e Sigmund Freud. Lo scopo della Rizosfera sarà di *liberare il potenziale rivoluzionario individuale e di gruppo* rovesciando e superando - su questo punto - il Nietzsche de *I forti dell'avvenire* che auspicava, al contrario, una comunità *discreta di sediziosi irregolari e inscambiabili*. E' sul tema dell'opposizione alla *legge economica imperante* attraverso la produzione pulsionale occulta che intervengono Deleuze e Guattari nell'*Anti-Edipo*, allacciandosi proprio a questo *passaggio cruciale* della «moneta vivente» di Klossowski. “*I due tipi di fantasma, o meglio i due regimi*” - affermano i due filosofi parigini - “*si distinguono dunque a seconda che la produzione sociale dei «beni» imponga la sua regola al desiderio tramite un io la cui unità fittizia è garantita dai beni stessi, o a seconda che la produzione desiderante*

degli affetti imponga la sua regola a istituzioni i cui elementi non sono più che pulsioni” (AE, 68). Avremo, nel primo regime, i soggiogati, i supporti-gregari e la scambiabilità, mentre nel secondo regime le «macchine desideranti», i nomadi e gli *schizo dell'avvenire* che anelano l'inconvertibilità mercantile. Nella storia del socialismo utopistico un filosofo francese, tra i più inattuali, aveva lavorato su tematiche quali comunità, affetti, economia e armonia sociale: Charles Fourier. Sia Klossowski - in *La moneta vivente* - sia Deleuze e Guattari - nell'*Anti-Edipo* - lo ricordano:

“Se si deve parlare ancora di utopia in quest'ultimo senso, alla Fourier, non è certo come modello ideale, ma come azione e passione rivoluzionarie. E, nelle sue opere recenti, Klossowski ci indica il solo mezzo per superare il parallelismo sterile in cui ci dibattiamo tra Freud e Marx: scoprendo il modo in cui la produzione sociale e i rapporti di produzione sono un'istituzione del desiderio, e come affetti e pulsioni fanno parte dell'infrastruttura stessa. Poiché ne fanno parte, vi sono presenti in tutti i modi creando nelle forme economiche tanto la loro repressione quanto i mezzi per rompere tale repressione” (AE, 68-69).

4.7. La forza pulsionale e la volontà di potenza

Se per Deleuze e Guattari “è vero che lo schizo fa dell’economia politica, e che tutta la sessualità è una faccenda d’economia” (AE, 13) possiamo iniziare, allora, la sintesi finale del saggio presentando la schizofrenia delle società di mercato perché se da un lato “la civiltà si definisce per la decodificazione e la deterritorializzazione dei flussi nella produzione capitalistica”, dall’altro “le nostre società manifestano un gusto pronunciato per i codici, i codici stranieri o esotici, ma si tratta di un gusto distruttivo e mortuario” (AE, 278). Le distruzioni dei codici sarebbero dunque i risultati condivisi di ambedue le entità, del capitalismo e della rivoluzione - dato che lo spirito puro dell’insurrezione è favorevole alla distruzione del «gusto pronunciato per i codici». Meglio precisare le differenze di *regime* tra le due entità accelerazioniste, vista l’identità di *natura*, pena grandi fraintendimenti. Convochiamo, a questo proposito, il Nietzsche «guastatore» dell’autunno 1888: “Che la volontà di potenza è la forma affettiva primitiva, che tutti gli altri affetti sono soltanto sue configurazioni. Che si chiariscono molte cose se, al posto della «felicità» individuale, alla quale ogni vivente aspirerebbe, si mette la potenza: «esso aspira alla potenza, a un di più nella potenza» - il piacere è solo un sintomo del sentimento della potenza conseguita, la coscienza di una differenza

-” (O, fr. 14, [121], volume VIII, tomo 3, pg. 90-91). E ancora: “Non c’è né «spirito», né ragione, né pensiero, né coscienza, né anima, né volontà, né verità: tutte finzioni che sono inservibili. Non si tratta di «soggetto e oggetto», ma di una determinata specie animale, che prospera solo con una certa relativa giustizia e soprattutto regolarità delle sue percezioni (in modo da poter capitalizzare esperienza)...” (O, fr. 14 [122], volume VIII, tomo 3, pg. 92). E, per terminare: “Non ci sono leggi: ogni potenza trae in ogni momento le sue ultime conseguenze. La calcolabilità si basa proprio sul fatto che non c’è un mezzo termine. Un quanto di potenza è definito dall’effetto che esplica e a cui resiste” (O, fr. 14 [79], vol. VIII, tomo 3, pg. 47-49). Klossowski così commenta i tre frammenti: “La volontà di potenza - bisogna tenerlo presente - come impulso primordiale è il termine che deve esprimere la forza stessa, la quale, pur essendosi perduta nella specie umana e nel fenomeno dell’animalità, cioè del «vivente», che è soltanto un caso «particolare», e quindi un «accidente» della sua essenza, non tollera di conservarsi nella specie o nell’individuo che essa agita, bensì esige, per la sua natura, che venga meno la conservazione di un livello raggiunto, perciò eccede sempre tale livello aumentando necessariamente. Così la volontà di potenza appare essenzialmente come un principio di squilibrio in rapporto a tutto ciò che, una volta raggiunto un certo grado, vorrebbe invece

essere duraturo, società o individuo che sia” (NCV, [II], pg. 145).

Deleuze e Guattari utilizzano nel loro *Anti-Edipo* il termine «desiderio» per il nietzscheano «volontà di potenza» (CO, 95) e, dunque, per «forza affettiva primaria». Lo stesso Nietzsche si era domandato: “*Equivale essa [la volontà di potenza] a un desiderare?*”(O, fr. 14 [121], Vol. VIII, tomo 3, pg. 90-91). Il desiderio, così concepito, è l’arma che squassa, - come forza impulsione irresistibile - sia l’individuo, sia la società, rendendo ogni individuo, attraverso un processo di trasformazione e di instabilità, un potenziale *anti-conforme* e ogni società un potenziale campo d’intensità rivoluzionaria selvaggia ed energetica. E’ necessario, però, dividere i due poli di «natura» entro cui oscilla il campo d’intensità *proattivo*, o affermativo per comprendere i pericoli insiti nel desiderio destrutturante: nel caso della società, da un lato, avremo il capitalismo decodificatore e distruttore e dall’altro lato la rivoluzione «desiderante e acefala» come momento accelerato di scarico di potenza accumulata, distruttrice e liberatoria; nel caso dell’individuo, da un lato avremo il polo paranoico e reazionario, dall’altro quello schizofrenico e rivoluzionario. Sarebbe però un grave errore confondere o identificare in toto i processi di distruzione e affrancamento del capitalismo e del paranoico, con

quelli della rivoluzione e dello schizofrenico. Scrivono, infatti, Deleuze e Guattari: *“Decodificare vuol dire certamente capire un codice o tradurlo, ma ancora di più distruggerlo in quanto codice, assegnargli una funzione arcaica, folkloristica o residuale (...). Sarebbe tuttavia un grave errore identificare i flussi capitalistici e i flussi schizofrenici, sotto la rubrica generale di una decodificazione dei flussi di desiderio. Certo, la loro affinità è grande: il capitalismo fa passare ovunque flussi-schize che animano le «nostre» arti e le «nostre» scienze, così come si irrigidiscono nella produzione dei «nostri» malati specifici, gli schizofrenici”* (AE, 278). Come già hanno ricordato sia Srnicek e Williams, sia Pasquinelli, il capitalismo *“ciò che decodifica con una mano, assiomatizzata con l'altra”* (AE, 279 ; GADC, 20, punto 3). Se la funzione di assiomatizzazione alle frontiere del caos ha il segno del recupero e del controllo, nonché dello sfruttamento per massimizzare il guadagno e incassare nuovo valore dalle «nuove terre», la funzione della schizo-rivoluzione ha il segno del demolire e del superare per sganciarsi dagli spazi di contenimento dove la forza primordiale pulsionale stazionerebbe, neutralizzandosi. Per conquistare le nuove frontiere e avvistare le «nuove terre» l'energetica del desiderio non accetta la capitalizzazione, la regolarizzazione e, dunque, l'equilibrio che, solo, fonda. Per il capitale contem-

poraneo, l'agente *anticaotico fissante* e le Squadre di Recupero sono rispettivamente la moneta e le quantità astratte illimitate, mobili del denaro-rischio accumulato, la *liquidità assoluta e la ripetizione infinita* del credito e del debito.

4.8. Moto incessante e rottura d'equilibrio

Qui entra in gioco l'Eterno Ritorno nietzscheano. Per Klossowski il segno distintivo del Circolo Vizioso - così definisce l'Eterno Ritorno di Nietzsche - è il moto incessante, cioè “*quella potenza [che] insegnò altresì all'individuo a volere il proprio annientamento come individuo, quando gli insegnò a trascendersi (superarsi, a oltrepassarsi) fino a rivolersi, a rivolersi solo in nome di quella insaziabile potenza. (...) Ora, l'Eterno Ritorno (come espressione del divenire senza scopo né senso) rende «impossibile» la conoscenza dei fini, mantenendola sempre a livello dei mezzi, i mezzi per conservarsi. Da ciò è determinato il principio di realtà, che per questo è sempre variabile. Ma non solo l'Eterno Ritorno non determina la realtà, bensì ne sospende il principio lasciandolo in qualche modo alla discrezione del grado più o meno sentito dalla potenza - o meglio della sua intensità*” (NCV, [II], 146). L'essenza del Ritorno, o del Fantasma, è dunque la ripetizione del medesimo Ineguale, ovvero la reiterazione della differenza casuale, l'energetica

del *fortuito*. Non ritornano che *simulacri*, la cui irrevocabilità determina la *serie delle disindividuazioni*. La potenza trasformativa e incessante della singolarità *schizo-nomade* che accetta la dottrina dell'Eterno Ritorno è certamente antitetica alla gregarietà derivante dal *Ritorno Assiomatizzato del Capitale* e dal *Ritorno all'Identico* dell'individuo assoggettato; infatti la dottrina del Circolo Vizioso dell'asse Nietzsche-Klossowski prevede il «ritorno della potenza» che altro non è che il «susseguirsi di rotture di equilibri» e quindi, in ultima analisi, la destituzione del soggetto identitario. Deleuze e Guattari, infatti, colgono pienamente questa differenza tra i limiti relativi, sempre ricostituiti, del processo capitalista e i limiti assoluti del processo schizofrenico rivoluzionario. Il processo schizo-rivoluzionario dialoga con il Caos, cerca la dimensione creativa per interagire con le forze caotiche, *modificando l'esistente*; il processo capitalista si arresta alla linea del Caos, non rimuove la linea, il muro che lo separa dall'esteriorità caosmotica, ma - razionalmente - capitalizza i propri passi, ritorna agli spazi vergini di recente acquisiti e li dissoda per valorizzarli con nuove assiomatiche. I limiti che si auto-assegna il capitale sono determinati dalla rete di centri d'equilibrio e di trasvalutazione monetaria che architetta e costruisce ai confini del proprio

delirio. Se “*la schizofrenia impregna insomma tutto il campo capitalistico da un capo all’altro*” per il Capitalismo “*si tratta (...) di legarne le cariche e le energie in una assiomatica mondiale che oppone sempre nuovi limiti interni alla potenza rivoluzionaria dei flussi decodificati*” (AE, 279-280). Da queste parole traspare che l’argine eretto - la linea che separa dal margine caotico - è la linea del *monetizzabile*. L’area della creazione, della sperimentazione, del fallimento implicito nell’indagine e della ricerca fine a se stessa, non rientra per il capitalismo negli spazi irrorabili dal flusso monetario: circolano ancora troppe pulsioni energetiche che non hanno *né senso né scopo*: manca, infatti lo scopo *principale* del capitale, la redditività derivante dall’«estrazione di valore». Sia il senso che lo scopo sono determinazioni del principio di realtà a cui si rifanno sempre, in ultima istanza, le società di mercato. Scrivono infatti Deleuze e Guattari: “*I flussi monetari sono realtà perfettamente schizofreniche, ma che esistono e funzionano solo nell’assiomatica mondiale immanente che scongiura e respinge questa realtà*” (AE, 280). L’assiomatica livellante recupera il decodificato e reprime indirettamente la carica sovversiva sprigionata dalla *forza affermativa primitiva*, rinchiudendo nello spazio *monetizzabile del circuito mondiale* ciò che era stato appena dispensato dal codice. Il denaro controlla, attraverso i

bagliori della fiamma o i fumi del bruciato, e distribuisce a un livello superiore, mondiale. Per questo motivo il denaro non *diviene*, ma *rimane* nel circuito, in cui si dispone alle velocità indigene. Qui, nella circolazione evoluta, il denaro si ripete e, come ha scritto Marx, “*il valore continua a farsi valere: il movimento del capitale non ha limiti*” (IC, vol. I, tomo 2, cap. IV). Proprio qui, però, si consuma la rottura, e il superamento, tra la lezione marxiana della moneta, moneta-valore, moneta-merce, moneta-feticcio, e la nuova funzione attribuita alla moneta dalla filosofia politica di Deleuze e Guattari e dal complesso della *Rizosfera* rivoluzionaria francese.²⁵ La moneta nella sua quantità astratta illimitata è *indifferente* alla «natura qualificata

²⁵ Si vedano a questo proposito le opere di Maurizio Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato* (Derive e Approdi, 2012) e *Il governo dell'uomo indebitato* (Derive e Approdi, 2013). Lazzarato, il più acuto e il più attento al tema moneta/credito/debito tra i filosofi post-operaisti, non porta fino in fondo la sua critica al concetto di moneta e di debito, in quanto rimane troppo ancorato a una prospettiva debitrice del «taglio marxista». Se la *moneta* è nata nell' VIII secolo a.c. con il mito della Dea Moneta, Ermodice o Demodice di Frigia, se il debito è nato, secondo Graeber, oltre 5.000 anni or sono, se le banche moderne sono nate in Italia nel XIII-XIV secolo, è possibile risalire al solo Marx, cioè a 150 anni fa, per istituire la teoria della moneta e la nascita del capitalismo? A Nietzsche è bastato «solo» un po' di diritto indù o di diritto germanico antico, se seguiamo Deleuze (AE, 213), per eliminare ogni concezione di scambio e scoprire nell'economia primitiva il concetto di *debito originario infinito*. Il *Genio della Moneta* non è né Nietzsche né Marx, ma il Dio della natività monetaria sulle monete di Primnesso di Frigia che tiene in una mano la bilancia, simbolo di equità, e nell'altra la cornucopia, simbolo di fertilità e abbondanza.

dei flussi»; ciò vale a dire che la moneta è transqualitativa, così come il suo processo di distribuzione e circolazione; essa si è autonomizzata e auto-organizzata sia dai cicli brevi di scambio (denaro-merce-denaro; D-M-D) sia dalla sua natura circolante spaziale (territorio-scambio-territorio; T-S-T), ovvero la sovranità. E se *“la potenza del capitalismo risiede proprio in questo: la sua assiomatica non è mai saturata, ed è sempre in grado di aggiungere un nuovo assioma agli assiomi precedenti”* ciò vuole significare che è la *“monetizzazione [che] colma il gorgo dell'immanenza capitalistica, introducendovi, come dice Schmitt, «una deformazione, una convulsione, un'esplosione, insomma un movimento di un'estrema violenza”* (AE, 284-285). Controllo, potenza, desiderio, autonomia, auto-organizzazione, indifferenza, violenza, transqualità: ecco le nuove caratteristiche della moneta al tempo dell'*Anti-Edipo*, cioè dell'*economia monetaria infinita e astratta*, che si vanno ad aggiungere alle determinazioni classiche già messe in luce dai critici dell'economia politica. Oggi la moneta-liquidità accumulata, astratta, e digitale - ovvero la moneta dematerializzata e finanziarizzata che mantiene accumulandole le specificità degli anni '70 - è lo strumento principale dell'accelerazionismo capitalista. Esso si sviluppa tramite il *nomadismo* instancabile dei capitali alla ricerca del profitto *puntuale e pla-*

netario unito all'*infinito monetario* quale strumento efficace anti-crisi, generato dall'aumento della massa monetaria e dalla creazione di liquidità perpetua grazie al sapiente dosaggio di transazioni verticali e orizzontali dei settori pubblici e privati da parte delle Banche Centrali mondiali, coordinate fra di loro. E' il sistema delle Banche Centrali autonome rispetto al potere politico che determina in ultima istanza la liquidità del sistema e l'immissione di moneta nel sistema bancario tradizionale e nella circuitazione a rete dei mercati di capitali. La cruciale innovazione dei ruoli di circuiti, piattaforme, mercati, monete e Banche Centrali già in fase di espansione e consolidamento negli anni dell'analisi *rizosferica*, è stata attivamente registrata nel passaggio accelerazionista di *La macchina capitalistica civilizzata* sotto la voce «Assiomatizza d'Immanenza del capitale» (AE, 269-271).

4.9. La macchina moderna immanente

“La macchina moderna immanente, che decodifica i flussi sul corpo pieno del capitale-denaro (...) ha realizzato l'immanenza, ha reso concreto l'astratto come tale, naturalizzato l'artificiale, sostituendo ai codici territoriali e alla surcodificazione dispotica un'assiomatica dei flussi

decodificati e una regolazione di questi flussi; essa opera il (...) grande movimento di deterritorializzazione, ma questa volta non lasciando sussistere nulla dei codici e dei surcodici” (AE, 298).

Se, ai tempi dell’Anti-Edipo, i due movimenti di Fuga dal territorio e Ritorno al territorio potevano esprimere potenze conformi o al massimo dotate di un equilibrio precario, il lasso di tempo che ci divide dagli anni ‘70 ha visto la ultra-performatività del denaro e della sua Fuga dal territorio, creando un forte squilibrio nei confronti del Ritorno alla *terraferma*, che si è espresso in un progressivo, e ormai avanzato, indebolimento delle nazioni, delle identità popolari, delle istituzioni locali, del campo sociale che s’innerva sul corpo della Terra. L’astrazione monetaria, in simbiosi con matematica, cibernetica, informatica e logistica, si è talmente avvalorata nel suo approssimarsi a estensioni illimitate e velocità cronoscopiche elastiche che il *dominio rapido* raggiunto in questi anni di *addomesticamento* non ha eguali nella storia, accelerando quel nichilismo radicale che Nietzsche ha paventato nel corso del secondo Ottocento. I confini dell’astrazione monetaria sono ancora tutti da pensare, soprattutto in questi tempi di circolazione forzata determinata dagli interessi negativi, indice di un approssimar-

si del *nummus* al grado zero dell'infinita circuitazione monetica. E' probabile che le formazioni di sovranità siano entrate in una fase di costrizione *metamatica* dello strumento monetario per saggiare la conservazione della forza di *squilibrio* dell'intero sistema. La crisi del capitalismo industriale e la nascita di un capitalismo post-industriale istigato dal credito e dal monetarismo ha il suo momento di emersione e rottura - come prima abbiamo ricordato - nel celebre «Nixon shock» dell'agosto 1971, quando il dollaro statunitense viene sganciato dal cambio fisso con l'oro, rovesciando il principio di sovranità bimillenario insito nella moneta «aurea» - *nomisma Caesaris in auro est*. Questo passaggio epocale dalla moneta «geologica» sovrana - il dollaro Usa - alla moneta «headless» astratta e illimitata perché sganciata da qualsiasi indice o valore tangibile, è certamente frutto di dinamiche congiunturali e processi parossistici risalenti già a Bretton Woods e alla competizione tra nazioni e opposte forze geopolitiche, ma segna anche il momento di autenticità dell'affermazione dell'economista de Brunhoff quando scrive che non c'è contemporaneità tra capitale e credito: “*Nel capitalismo, anche il credito, costituito come sistema, riunisce elementi compositi, pre-capitalistici (la moneta, il commercio di denaro), e post-capitalistici (il circuito del credito essen-*

do una circolazione superiore ...). Adattato ai bisogni del capitalismo, il credito non è mai veramente contemporaneo al capitale. Il sistema di finanziamento nato dal modo di produzione capitalistico rimane bastardo” (AE, 296-297, rif. de Brunhoff, *La moneta in Marx*, pg. 101, Editori Riuniti, 1973). E' del tutto certo che il sistema di finanziamento creditizio sopravviva all'agonia dell'industria e alla sparizione del lavoro, dato che storicamente preesisteva al capitalismo, e già ne anticipava, in alcune componenti, il futuro superamento. L'auto-organizzazione in piattaforme planetarie e l'autonomia raggiunta dall'ordine politico istituzionale, ha reso il credito - *moneta accumulata, distribuita, rapida, liquida e astratta* - e la finanza - *moneta flussione, cibernetica, reticolare, dromologica, metamatica* - circolazioni a sé stanti, in massima parte aliene rispetto alla circolazione dei capitali dell'economia reale. Nella sua lezione del 19.12.1971 a Vincennes, Deleuze va ancora oltre l'elaborazione che presenterà di lì a poco nell'*Anti-Edipo* (febbraio 1972) introducendo una definizione della moneta - *riproduzione infinita di un processo di quantità astratte* - quanto mai pertinente, oggi ancor più d'allora:

“Con il denaro che non può essere codificato in un quadro preciso, si comincia con il denaro e si finisce con il denaro. D-M-D [Denaro - Merce - Denaro]: non c'è più mezzo

di codificare questa roba perché i flussi qualitativi sono rimpiazzati da un flusso di quantità astratta, la cui proprietà è la riproduzione infinita, il cui tipo è D-M-D. Non c'è codice che possa sopportare la riproduzione infinita. Ciò che è formidabile nelle società cosiddette primitive, è che il debito esiste, ma esiste sotto forma di blocco: il debito è finito” (Webdeleuze, acc. nov. 2015, lezione del 19.12.1971).

4.10. Riproduzione infinita della moneta e del credito

Se la moneta è riproduzione infinita di un processo di quantità astratte, possiamo allora pensarla come il *software* di un *hardware*, la crematistica digitale, che ha già introiettato nella nostra epoca la sua natura *metamatica*, e viaggia spedita all'interno di reti digitali, in una circuitazione superiore artificiale e oltreumana. La moneta, già nell'*Anti-Edipo* ma ancor di più oggi, è un'astrazione decodificata che somma valore, ordine, numero, calcolo, distribuzione e velocità. Per una sinistra, e un movimento rivoluzionario che, ancora nel 1972, in modi convulsi e confusi, fanno riferimento all'area dell'«umanesimo marxista», lo spostamento dell'asse della *teoria critica* dal mondo della produzione e dell'industria al mondo del *processo*

e della moneta-credito è stato a lungo contrastato, se non apertamente rifiutato. *Il cambio di paradigma, però, ha già sprigionato effetti e raggiunto una sua massa critica non più interrompibile. La riproduzione infinita di moneta liquida nel circuito mondiale è pervenuta al suo attuale picco accelerato grazie al ruolo di immissione costante e insufflamento coordinato e puntuale da parte della rete mondiale delle Banche Centrali. La moneta infinita, dunque, ha i suoi circuiti di riproducibilità perpetua mercantile, che chiameremo «relativi», e i suoi circuiti di riproducibilità perpetua finanziaria, che chiameremo «assoluti», gestiti da reti istituzionali globali sovra-nazionali. Sarà necessario ripartire da qui, da questo asse Nietzsche-Klossowski-Deleuze e, in generale, dalla rizadosfera rivoluzionaria francese, per affinare strumenti e analisi capaci di incidere nel reale delle formazioni di sovranità gregarie. Certamente il lavoro aggressivo e polemico di Deleuze e Guattari nel periodo dell'Anti-Edipo ha avuto il grande merito di individuare sul nascere la faglia sistemica in fase di slittamento, incrinamento, e poi di rottura - la grande asimmetria storica tra moneta-infinito, credito-mobile e capitale-fisso - che ha portato le economie di mercato, non senza grandi e brusche crisi di transizione, dal mondo industriale quantitativo pianificato al mondo cibernetico-creditizio-finan-*

ziario post-produttivo. Non solo, ma uno dei meriti maggiori dell’*Anti-Edipo* è di aver teorizzato, a partire dalle prospettive di Nietzsche e Foucault, l’infinito *monetario e creditizio*. Se il «creditore infinito» è da ricondurre alla «nuova memoria collettiva» formulata da Nietzsche nella *Genealogia della morale*, e riguardante il “*debito (...) questo straordinario composto della voce parlante, del corpo marcato e dell’occhio che gode*”, la «moneta infinita» è da mettere in relazione alle *Lezioni sulla volontà di sapere* di Foucault del febbraio 1971. Il «creditore infinito» è certamente, per Nietzsche, il Dio dei cristiani e il debito, nelle società arcaiche come nelle mercantili, svolge la funzione di “*drizzare l’uomo, (...) formarlo nella relazione creditore-debitore che, da ambo le parti, viene ad essere un affare di memoria (una memoria tesa verso il futuro)*” (AE, 214). La «moneta infinita», per il Foucault del 1971, nasce invece dalla *crematistica artificiale*, innaturale “*che mira solamente all’acquisizione di moneta per se stessa, e di conseguenza in quantità infinite. Essa si poggia sullo scambio*” (LVS, 160). Deleuze e Guattari riprendono il tema dell’*infinito* nell’*Anti-Edipo*, facendo proprie le tesi del filosofo di Poitiers: “*L’abolizione dei debiti, quando ha luogo - si riferiscono a Solone, legislatore di Atene (LVS, 143) - è un mezzo per mantenere la ripartizione delle terre, e per impedire l’entrata in scena d’una nuova mac-*

china territoriale, eventualmente rivoluzionaria e in grado di porre in tutta la sua ampiezza il problema agrario” (AE, 221). Subito dopo, il riferimento va a Cipselo, tiranno di Corinto: “*In altri casi ove avviene una redistribuzione nella nuova forma instaurata dallo Stato, la moneta, il ciclo dei crediti viene mantenuto*” (AE, 221). Ma, in modo più profondo, Deleuze e Guattari, rifacendosi agli studi foucaultiani sulle tirannidi greche, possono affermare che “*il danaro, la circolazione del danaro, è il modo per rendere il debito infinito. (...) Il creditore infinito, il credito infinito ha sostituito i blocchi di debito mobili e finiti. C'è sempre un monoteismo all'orizzonte del dispotismo: il debito diventa debito d'esistenza, debito dell'esistenza dei soggetti stessi*” (AE, 222). La moneta nell'*Anti-Edipo* diviene così IL «dispositivo sistemico» del potere per mantenere interminabile il ciclo del credito, così come ci ha tramandato la tirannide corinzia; ma, in modo ancora più pertinente, la moneta contemporanea creata *ex nihilo* dall'azione congiunta di banche centrali e commerciali, e perciò *infinita*, è il pre-requisito e la struttura portante di altri *infiniti soggettivanti* che, sotto l'ombrello *double-face* del credito/debito, risultano essere il rimborso/esistenza, il dovere/colpa, la crisi/risorsa, la catastrofe/biforcazione. E' dunque la moneta a essere il fulcro e il perno sul quale il sistema di potere contemporaneo fa ag-

gio per tutte le sue politiche: la moneta ne è l'arma principale, dato il suo rapporto sintetico con il credito-debito che ne diventa la "cinghia di trasmissione" nel mondo creditizio commerciale e istituzionale. Questo paradigma monetario del potere che Foucault fa risalire già al VII secolo a.c. greco, è sfuggito purtroppo ai marxisti, ma non ai rizosferici. A tutt'oggi il lavoro demistificatorio ed esplosivo degli autori *anedipici* e *rizomatici* non ha raggiunto quella dimensione di classicità nella nostra cultura occidentale che meriterebbe, essendo ancora operose quelle forze *oscure, gregarie* - i poteri frenanti - che vogliono mantenere il campo sociale sotto la pressione livellante e omogenea della schiavitù perenne, *gregarità* che Nietzsche aveva descritto in modo così appropriato nel frammento accelerazionista dei *forti dell'avvenire*. *L'anti-Edipo*, lungi dall'essersi appoggiato a innocui irenismi, continua a generare processi ibridi di energia affermativa e trasformatrice grazie proprio alla sua profonda capacità analitica. Tutto è palese nell'opera a due: "*Qui non abbiamo più segreti, non abbiamo più niente da nascondere. Siamo noi ad essere diventati un segreto, siamo noi che siamo nascosti, anche se tutto quel che facciamo avviene in pieno giorno e sotto una cruda luce*" (CO, 51).

4.11. Come sfuggire all'assiomatica e far impazzire la macchina moderna immanente?

Ecco, dunque, ritornare, sotto il segno del contrasto a Edipo, l'intreccio di moneta e rivoluzione. Se, nell'empirico odierno, le nostre società sono dominate dall'ottimismo economico figlio del positivismo ottocentesco così riccamente analizzato a livello sociologico produttivo da Marx e a livello pulsionale energetico da Nietzsche, e dall'evoluzione processuale cibernetica dei circuiti monetari e creditizi descritta in modo lungimirante da Deleuze e Guattari, quali strategie adottare per sfuggire all'assiomatica mercantile e far impazzire la macchina moderna immanente? Quale rapporto tra moneta e rivoluzione? Passare ancora dal piano organizzativo minuzioso e burocratico figlio della teoria totalizzante "chiavi in mano" che tutto spiega e prevede, secondo rapporti fissi con le forme della Terra e dell'insiemistica umana, oppure scegliere il piano di consistenza pulsionale corrispondente all'energetica oscillante del desiderio, sempre produttiva del reale e dello squilibrio? Tra organizzazione-amministrazione, e caos-creazione, quali livelli di sintesi e innovazione per «cercare e distruggere» e poi ricostruire? Costruire soggetti e identità rivoluzionarie nelle determinazioni di classe o economiche,

oppure de-costruire la forma, trovando «vuoto» il soggetto e aumentando la velocità di attivazione del «processo» rivoluzionario dell'irregolare *inoperoso*, del gruppo *non scambiabile* e della comunità di *singularità*? Eppure, in tutt'altra guisa, come è sembrato paventare Ewald, se un «fatto» ci è stato consegnato dallo sviluppo storico degli anni '70 del Novecento in tutta la sua tragica evidenza, questo è stato la «sparizione» della rivoluzione dall'orizzonte sociale, cioè l'inabissarsi dell'insurrezione quale *magnete* dell'agire politico dall'Illuminismo in poi. Siamo alla Morte della Rivoluzione come evento palingenetico e qualificata rottura creatrice, madre della *modernità politica* - come sembra paventare il Foucault post-1978 e post-rizosferico, o siamo al *divenire rivoluzionario perpetuo come condizione umana* ai tempi della post-rivoluzione e delle neo-società di controllo post-capitaliste - come pensano Deleuze e Guattari nel deserto multistrato di Mille Piani? Qualcosa dopo il 1978 è cambiato, i rivoluzionari spettralizzano come *beautiful losers*, come se la sedizione e il rovescio del desiderio sul tappeto del Reale fossero speculari al declino dell'industria e alla corrosione del capitale storicamente fissato. La prassi produttiva dell'industria e il concetto di rivoluzione-*catarsi* decadono insieme nell'Occidente, in un mesto e lento crepuscolo. A noi

estensori del saggio, l'intreccio «moneta e rivoluzione» posto da Klossowski e Deleuze e da tutta la *rizomatica anedipica* appare ancora d'estrema attualità, non più nella *vulgata* ponentina, ma viceversa su scala globale, l'unica oggi possibile. Nella più feroce contemporaneità non si smette di generare moneta e liquidità quanto non si desiste dal *divenire* rivoluzionari e patologicamente sediziosi, in ogni singolo scenario planetario. Gli avvenimenti quotidiani non mostrano altro. Come ha lucidamente scritto Foucault, il triangolo di «desiderio, valore, simulacro» ci domina ancora, e non riusciamo a scalfirlo né a comprenderlo nella sua terribile efficacia geometrica. *Come sfuggire all'assiomatica e far impazzire la macchina moderna immanente*: la domanda dell'*Anti-Edipo* è ancora nostra contemporanea, oggi come ieri. Una parte della risposta, nel quadro dell'evoluzione del rapporto tra *tecnologia e liberazione*, può certamente nascere e crescere dal confluire di tre specifiche aree della nostra contemporaneità: il *cypherpunk*, la tecnologia *blockchain*, e il movimento eterarchico P2P. La nuova alleanza del *peer to peer*, una evoluzione digitale della logica reticolare anarchica e auto-organizzata della filosofia *autonomista* della disintermediazione esistenzialista punk, il DIY, il *do-it-yourself* già post-capitalista nella sua quintessenza. Il quarto pilastro

che dovrà accompagnare le tre aree precedentemente indicate, potrà essere la *filosofia della rizosfera, o dell'avvenire*. La «filosofia dell'avvenire», per ritornare gioiosa e pericolosa, deve abbandonare il ruolo di complicità che si è ritagliata nell'industria del sapere e dell'episteme, e ritornare ad essere *vian-dante*, peripatetica, informale - una «gypsy scholarship». Deve sperimentare, fallire, creare: studiare, smontare e rimontare con estrema lucidità, anche se stessa. La *gypsy scholarship* intesa come pedagogia della libertà e della rivolta, non può però diventare scienza, ingoiata dalle istituzioni: è come la raffica di vento dell'*Uomo di Kiev*, oppure il bagliore di un momento lungo quasi cent'anni.

4.12. La sovranità rovesciata

Come in molti, forse, hanno notato, il celebre passaggio dell'*accelerazione del processo* e della *via rivoluzionaria* oltre ad essere incastonato nell'ultima parte del paragrafo *La macchina capitalistica civilizzata* (AE, 271-272), ritorna con forza nelle pagine dell'*Introduzione alla schizoanalisi*, capitolo conclusivo dell'*Anti-Edipo*, per ingemmare la pagina finale dell'opera stessa.

Il focus è sempre sul rapporto conflittuale tra desiderio,

formazioni di sovranità e sulla possibilità di un rovesciamento di sovranità da parte della *potenza della singolarità*. Scrivono Deleuze e Guattari: “Solo il desiderio infatti vive perché non ha scopo. La produzione desiderante molecolare ritrova la sua libertà d’asservire a sua volta l’insieme molare in una firma di potenza o di sovranità rovesciata. Ecco perché Klossowski, che ha portato più lontano di tutti la teoria dei due poli d’investimento, ma sempre nella categoria di un’utopia attiva, può scrivere: “Ogni formazione sovrana dovrebbe così prevedere il momento voluto della sua disintegrazione... Nessuna formazione di sovranità, per quanto si cristallizzi, sopporterà mai questa presa di coscienza: poiché, non appena diventa conscia negli individui che la compongono, questi la decompongono” (AE, 422-423; LCV, [II], 162). Che cosa significa «il desiderio vive perché non ha scopo»? Vuol dire che il desiderio è privo di scopo e di senso proprio perché è una potenza naturale sempre risorgente, un’energetica indomita mai acquietata dal raggiungimento di un obiettivo e dunque mai assoggettata dal fine e dal pervenire a uno stato di equilibrio infinito. In precedenza abbiamo ricordato come la pulsione primordiale dell’individuo è, per Deleuze e Guattari, il «desiderio» e, per Nietzsche, la «volontà di potenza» (CO, 95). Per il pensatore tedesco “*appena agiamo praticamente, siamo costretti ad agire contro ciò che sap-*

piamo e a metterci al servizio dei giudizi della sensazione” (O, fr. 11 [123], vol. V, tomo 2, pg. 452). Klossowski, sulla stessa linea, rincara: “*la natura non ha nessuno scopo e realizza qualcosa. Noi abbiamo uno «scopo» e otteniamo qualcosa di diverso da questo scopo*” (LCV, [II] 169). Se, grazie la sua beffarda lucidità, Nietzsche può affermare che “*se tutta la storia delle vicende umane non ha nessun fine, bisogna che ve ne inseriamo uno noi*” (O, fr. 6 [9], vol. VIII, tomo 1, pg. 224), Klossowski allora può chiosare “*Ciò vuol dire: noi conosciamo il nostro meccanismo; bisogna smontarlo; poiché questo vuol dire poter disporre delle sue parti per ricostruirlo; quindi guidare la «natura» verso il nostro «scopo». Ma ogni volta che si ragiona così, si maschera di nuovo l'impulso che ci guida: certo, si ottiene qualcosa che si interpreterà come voluto, ma sarà stata la «natura», senza volere nulla, a realizzarsi per altri «fini»* (LCV, [II], 169). Sarà quindi l'azione *mascherata* degli individui a decomporre le istituzioni delle formazioni di sovranità non appena la coscienza dell'assurdità della mancanza di ogni fine e di ogni senso della società in cui vivono balzerà ai loro occhi. Ma non sarà che la potenza caotica della Natura ad agire tramite loro. Emerge prepotente, in questa “stazione del pensiero” lo *spinozismo radicale della Rizosfera*, o come spiega Deleuze, uno «spinozismo dell'inconscio».

4.13. Verso la nuova terra: smontare e rimontare il meccanismo

Conseguentemente, il più grande errore per un rivoluzionario è pensare che la rivoluzione coincida con il proprio Io, con la propria persona, con il proprio *nome nella Storia*. Infatti coloro che «fanno fallire» la rivoluzione sono coloro che le attribuiscono scopi, che effettuano tagli d'arresto o che le permettono di continuare nel vuoto - "*i tradimenti non attendono, ma sono là fin dall'inizio*" (AE, 436). Viceversa, i lucidi rivoluzionari che si accorgono che vi sono gruppi i quali s'aggiudicano gli scopi prescelti dal proprio insieme chiuso, a quel punto di consapevolezza o sono costretti a intraprendere «vie di sganciamento» dalla rivoluzione stessa sviandola come processo e articolando in orizzontale la sua acefalia; oppure sono costretti ad impedire il formarsi di sovranità «cupe» - creando una sorta di nuova antropologia rivoluzionaria - sottraendo ai nuclei sovrani in via di costituzione la stabilità e il punto di equilibrio attraverso la creazione di comunità insorgenti obliquamente a-centrate. Ecco dunque il senso della «sovranità rovesciata» di Deleuze e Guattari prima richiamato. Slittamento/biforcazione o sottrazione/squilibrio, questi sono i due compiti «insurrezionali» che si devono approntare rispetto alla rivoluzione

stessa, piuttosto che contrastare resistendo al punto d'equilibrio della sedizione, cioè a un'idea di ritorno cieco. D'altra parte se pensiamo al «sedizioso» come a un individuo al di fuori del proprio Io, lo dobbiamo pensare come un soggetto «vuoto», il cui unico compito è connettersi a processi «rivoluzionari» preesistenti al proprio impegno e al proprio pensiero. Al pari di altri comportamenti coevi, questa connessione potrebbe funzionare come una *catalizzazione positiva, accelerante e non inibente*. Questa reazione con successiva fusione non porta però il singolo a rimanere inalterato nella sua stabilità, ma viceversa il *processo catalitico accelerante* lo trasforma radicalmente. Il fattore accelerante della reazione catalitica, quindi, riguarda ambedue gli ambiti: processo collettivo rivoluzionario e processo de-soggettivante individuale - Foucault chiosa - a questo proposito - che bisogna “sbarazzarsi del soggetto costituente, sbarazzarsi del soggetto stesso” (MP, 11). Se il desiderio vive perché non ha scopo, ritornando a Deleuze e Guattari, esso genera altresì effetti di accelerazione del processo rivoluzionario in senso materialista, non ideologico, intendendo qui per ideologia il processo politico guidato da *funzionari di partito professionisti della rivoluzione*. Non può esserci «creazione» se si ripetono i medesimi riti ideologici delle rivoluzioni

precedenti, di cui rimane la stanca forma senza il dinamismo propulsivo. Bisogna impedire la *serializzazione dell'insurrezione e la sua forma "mono e macro"*. Infatti, come scrive Klossowski, *"il senso di ogni grande creazione è di porre fine alle abitudini gregarie che guidano sempre le esistenze verso dei fini esclusivamente utili all'oppressivo regime della mediocrit ; (...) la creazione cessa di essere un gioco al margine della realt , il creatore ormai non ri-produce, bens  produce lui stesso il reale"* (LCV, [II], 177). Si pongono sulla stessa linea Deleuze e Guattari - *"reclamiamo i famosi diritti alla pigrizia, all'improduttivit , o alla produzione di sogno e di fantasma, una volta di pi  siamo ben contenti, dato che non abbiamo cessato di dire il contrario, che cio  la produzione desiderante produce del reale"* (AE, 438). Ogni produzione di Reale   in realt  una spaccatura, una breccia sul corpo della societ , ma questa rottura avviene solo *"per un desiderio senza scopo e senza causa che la tracciava e la faceva propria. Impossibile senza l'ordine delle cause, essa non diventa reale se non grazie a qualcosa d'altro ordine: il Desiderio, il desiderio-deserto, l'investimento di desiderio rivoluzionario. Ed   proprio questo a minare il capitalismo"* (AE, 435). Non solo questa produzione di Reale nel deserto della *subrealit  della circuitazione monetaria* mina il capitalismo, ma fa saltare, e non certo come obiettivo secondario, la teoria della stato o qualsi-

asi teoria delle istituzioni derivante dalle lotte rivoluzionarie, in quanto la schizoanalisi, così come il pensiero di Nietzsche, Klossowski o Foucault, non propone rigorosamente «nessun programma politico», né per un gruppo, né per un partito, né per le masse, perché tutto ciò sarebbe iniquo e delirante (AE,437). Gli artefici dell'*Anti-Edipo*, così come gli artificieri della *Rizosfera* Klossowski, Foucault, Blanchot, Lyotard, sono consapevoli del *compito negativo, violento, brutale* della schizoanalisi - così come della genealogia, dell'archivio, della filosofia dell'avvenire, della dottrina del Circolo Vizioso: “*defamiliarizzare, disedipizzare, decastrare, dafallicizzare, disfare teatro, sogno e fantasma, decodificare, deterritorializzare - un orrendo raschiamento, un'attività malevola*” (AE, 439). Tutto questo *Destroy, Destroy*, significa innanzitutto ed essenzialmente liberare da ogni ostacolo il «processo», accelerare il processo, *accelerare e distruggere*, dato che il processo da accelerare è, come abbiamo visto, “*la produzione desiderante secondo le sue linee di fuga molecolari*” (AE, 439). E pazienza se qualcuno, negli anni trascorsi, o più recentemente, ha confuso la «fuga molecolare» con la «resa al molare», o se ha interpretato l'andare «ancora più lontano nel movimento del mercato» con il seguire mansueti e allineati la *strategia mercantile di disarticolazione dell'esistente dato che il proces-*

so in natura è unico, o se ha pensato che si debba accelerare la corsa del *turbocapitalismo* affinché si schianti alla prima biforcazione, o - peggio ancora - si scambi il desiderio del consumo di merci e dell'auto-repressione, con il desiderio pulsionale di produzione del Reale, volto a modificare l'esistente e a liberare *differenza*. Lo si dica qui, una volta per tutte: il *processo* di decodificazione capitalista produce quantità astratte infinite - la moneta e la sua coppia di *sintesi ripetitive e spettrali*, *il credito e il debito*, guidate e sorvegliate dall'Assiomatica d'immanenza di sistema; il *processo* di decodificazione schizofrenico produce invece *corpuscoli di potenza* non manifesti, irradianti, incommensurabili - il desiderio, «lavorato» dalle pulsioni stesse, cioè dalle macchine desideranti. Si tratta di differenze di regime, *non di natura*: infatti i due aspetti del *processo* si toccano, ma non si confondono. Lo *schizonomade* rimane pur sempre al limite del capitalismo: ne è *la tendenza sviluppata*, così come ne è *l'angelo sterminatore* (AE, 36-38). Ma la produzione desiderante - pulsionale e celata - e la produzione sociale - monetata e astratta, sono le due *differenze* oggetto d'indagine della psichiatria materialista di Deleuze e Guattari. Non si tratta che di «modi di vita» e del Reale che vogliamo: il Reale Possibile contro il Reale Artificiale.

4.14. Contro la Morte Nera: grande salute e nuova speranza

Tutto ciò che abbiamo scritto è il risultato di una ricerca intorno a «tre intensi cuori», eterogenei eppure vincolati e uniti da un pensiero di *sovversione*. Il primo cuore è rappresentato dai frammenti postumi riguardanti la *volontà di potenza*, tra i quali svetta il nucleo più profondo, *I forti dell'avvenire* - il Nietzsche del 1887-1888 delle *Opere* (VIII/2); il secondo cuore è disegnato dal saggio sulla *cospirazione* e la comunità delle singolarità generata dall'Eterno Ritorno - il Klossowski del 1969 di *Nietzsche e il Circolo Vizioso*; il terzo cuore è impresso nel passaggio *accelerazionista* presente ne *La macchina capitalistica civilizzata* in cui compaiono le molteplicità *nomadi* - i Deleuze e Guattari del 1972 e dell'*Anti-Edipo*. Tre cuori per tre libri dell'Avversario - *un Avversario anomico, anarchico e anticristico* - il cui unico compito è “*condurre a termine il processo, non arrestarlo, non farlo girare a vuoto, non attribuirgli uno scopo*” (AE, 439). Se, per il capitale industriale, o per il post-capitalismo digitale, «non abbiamo ancora visto nulla» perché con le sue deterritorializzazioni ci può sempre «spedire sulla luna» (AE, 37) e conquistare sempre nuovi pianeti o galassie con le sue *Morti Nere*, per Deleuze e Guattari il nomade non-identitario “*non (...) andrà mai abbastanza lontano nella deterritorializzazione,*

*nella decodificazione dei flussi” (AE, 439). Zarathustra, in uno dei suoi più visionari discorsi poetici, Della virtù che dona, esclama: “In verità, la terra diventerà un giorno luogo di guarigione! E già intorno a essa alita un profumo nuovo, che reca salute, - e una nuova speranza.” (Z, 86). Così il capolavoro di Deleuze e Guattari - che, come abbiamo potuto mostrare, non è solo opera autoriale ma anche gemmazione rizomatica - termina con l’elevarsi di un canto mattutino per accelerare il movimento dell’Eterno Ritorno: “La nuova terra, infatti, non è nelle riterritorializzazioni nevrotiche o perverse che arrestano il processo o gli fissano degli scopi, non è indietro né avanti, ma coincide con il compimento del processo della produzione desiderante, il processo che si trova sempre già compiuto in quanto precede e in quanto procede” (AE, 439). Cambiano le fisionomie dei passanti per la «via rivoluzionaria», siano essi i forti dell’avvenire, o le singolarità non omogenee, o le molteplicità nomadi, ma l’imperativo del microcomunismo degli ineguali rimane sempre quello: *Accelera e Distruggi. Il Regno inumano è già tra noi.**

Obsolete Capitalism, dicembre 2015

Biografia autore

Obsolete Capitalism

Ha curato *Nascita del populismo digitale/ Birth of digital populism* (OCFP, 2014) con Alberto Toscano, Tiziana Terranova, Luciana Parisi, Lapo Berti, Paolo Godani, Simon Choat, Jussi Parikka, Saul Newman, Tony D. Sampson; *Archeologia delle minoranze* (OCFP, 2015) con Franco Motta; *Moneta, rivoluzione e filosofia dell'avvenire. Nietzsche e la politica accelerazionista in Deleuze, Foucault, Guattari, Klossowski* (OCFP, 2016) con Sara Baranzoni, Edmund Berger, Lapo Berti, Paolo Vignola, Network Ensemble, Obsolete Capitalism Sound System, Paolo Davoli e Letizia Rustichelli. Il collettivo Obsolete Capitalism ha partecipato in qualità di relatore alla nona conferenza annuale dei Deleuze Studies, *Virtuality, Becoming and Life*, svoltasi all'Università Roma 3, dall'11 al 13 luglio 2016. O. C. collabora con la rivista di filosofia *La Deleuziana*. O.C. pubblica su alcuni blog tra cui blog *Obsolete Capitalism*, *Rizomatica*, *Variazioni foucaultiane*.