

## INDICE

Premessa.....	p.2
1 L'evento come espresso incorporeo: il senso.....	p.4
2 Il senso come istanza paradossale e l'organizzazione seriale delle dualità.....	p.6
3 L'evento come Idea: il campo problematico.....	p.11
4 Volere l'evento: l'eterno ritorno .....	p.13
5 Evento e univocità.....	p.16
6 L'evento come incontro: Gilles Deleuze e Félix Guattari.....	p.18
7 Il corpo senza organi.....	p.20
8 Fare la molteplicità: il rizoma.....	p.22
9 Das Ereignis: l'evento in Heidegger.....	p.24
10 L'Ereignis e la domanda fondamentale sulla verità dell'Essere.....	p.27
11 Dall'Evento, l'evento.....	p.29
Bibliografia.....	p.34

## PREMESSA

Nell'invitare alla lettura del mio lavoro sul concetto di evento in Gilles Deleuze non posso astenermi dall'abbandonare una scrittura impersonale e oggettiva per sfociare nel biografismo. L'incontro con l'opera di Deleuze e il domandare dell'evento coincidono infatti con quello che chiamerei l'Evento della mia vita, e cioè il diventare madre.

Il periodo della gestazione scardina il tempo consentendo a una donna di essere in bilico tra presente e passato, tra l'avvenire di una nuova vita e il diventare forma di un passato remoto, dimenticato tra le catene di DNA. Scrivere sull'evento e poter osservare l'attuarsi dei miei eventi nelle quotidiane modificazioni del mio corpo, esprime la meraviglia di una condizione al limite del pensabile e dell'esperibile.

La maternità dona anche un nuovo modo di rapportarsi verso l'interno così come verso l'esterno. Ciò ha significato per me lo sviluppo di un crescente sentimento di responsabilità verso la nuova vita nel mio ventre, così come verso il mondo e la varietà dei suoi abitanti, percepiti come custodi di una memoria e di una realtà a cui consegnerò mio figlio. In questo crescere vitale, nell'animarsi di idee e nella continua ricerca di risposte, il pensiero dell'evento si è posto nella mia riflessione come una domanda di valore, come un setaccio capace di sortire il pensiero non più secondo un giudizio operante dall'alto verso il basso, ma in grado di agire comprendendo la vastità superficiale del reale. Ed è proprio grazie a questo caratteristico sguardo ampio e caleidoscopico rivolto al reale, che l'opera di Gilles Deleuze e, in particolar modo il pensiero dell'evento, capace di rendere conto della differenza e del molteplice, può essere una lettura di interesse generale per chi sente l'impellenza di quello stato sempre mediano che è l'esserne del mondo.

L'evento, infatti, è uno strumento per capire il mondo, per addentrarsi nelle sequenze dialettiche del molteplice, senza però abbandonare il piano più propriamente intellettuale dell'Idea. Sia che si voglia riflettere sul ruolo attuale della filosofia, dell'arte o delle scienze, sia che si guardi all'odierna situazione politica, l'evento sembra poterci offrire un ottimo strumento per indagare la realtà. Se il compito di una filosofia dell'avvenire, così come formulato nel pensiero di Nietzsche, è il rovesciamento del platonismo, il pensiero dell'evento rovescia la domanda platonica sull'essenza e il suo avvilupparsi intorno alla rappresentazione che lega la differenza all'Uno rilegandola nello spazio del contrario e del contraddittorio, lasciando il posto all'inessenziale, alle domande dell'accidente, della molteplicità, della Differenza.

In un orizzonte che nonostante la globalizzazione sembra restringersi ogni giorno di più alimentato dalla paura verso ciò che è altro rispetto ai nostri schemi conoscitivi e esperienziali, l'evento si pone come una macchina da guerra nomade capace di rompere gli ingranaggi del sistema, di tutto ciò che

sembra poter funzionare soltanto in una direzione e secondo leggi universali. Antidoto contro l'immobilissimo esistenziale, così come contro il nichilismo, l'evento si insinua nelle fessure per far crollare i pesanti apparati concettuali della filosofia, così come delle scienze. Esso sembra aprire la possibilità per una nuova etica liberata non solo dalla trascendenza teologica, ma anche dalla tirannia del soggetto, poiché si rende interprete delle singolarità preindividuali, inessenziali e prive di memoria biografica. L'evento ci fa appartenere al mondo sotto un nuovo aspetto, ci fa essere con una leggerezza e secondo fluttuazioni intensive che spesso dimentichiamo poter essere possibili, ci parla di un divenir pianta dell'umano e di un'antigenealogia che vive nascosta dalla finitudine del dato, e proprio per questo motivo la lettura di Deleuze cattura e conduce in un universo rovesciato, incalzante, dalla velocità intensiva che riesce ad affascinare e spesso anche a convincere il lettore. Avvicinarsi al pensiero di Gilles Deleuze e riflettere sull'evento è una presa di posizione esistenziale impegnativa, che però non ci chiede un'adesione programmatica o ideologica. Vale la pena porsi nei pressi dell'evento per scivolare con esso all'interno degli ingranaggi del pensiero dogmatico e per poi esser subito gettati fuori da una forza centripeta e selettiva. L'evento rivendica respiro, libertà, consentendo una riflessione problematizzante capace di smascherare l'opinione e la cattiva coscienza.

“La mia ferita esisteva prima di me, io sono nato per incarnarla” scrisse Joe Bousquet, poeta francese costretto all'immobilità da una pallottola partita da un fucile nel maggio del 1918, in un contrattacco sul fronte francese durante la Prima Guerra Mondiale, a pochi mesi dall'armistizio. Gilles Deleuze nella ventunesima serie di *Logica del senso*, che porta come titolo *Sull'evento*, chiama stoico il suo modo di vivere. Bousquet, infatti, si inserisce con la sua meditazione sulla ferita, sulla superficie degli avvenimenti, nella verità eterna che afferra ciò che si produce in noi, nell'evento. La volontà di Joe Bousquet manifesta il *volere l'evento*, l'affermare, al di là del risentimento, la volontà che ci è fatta dall'evento, che ci fa diventare la quasi-causa di ciò che si produce in noi, attraverso di noi.

Cosa vuol dire, allora, volere l'evento? Cercheremo di rispondere a questa domanda addentrandoci nella filosofia dell'evento così come traspare nell'opera di Gilles Deleuze. Cercheremo di delineare una geografia dell'evento partendo da due testi, *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*, per spaziare poi in modo più generale all'interno della produzione deleuziana e, soprattutto, delle opere scritte in collaborazione con Felix Guattari. La geografia che vedremo delinearsi intorno all'evento sarà una geografia delle superfici, attraversata da movimenti intensivi, pensieri nomadi, singolarità preindividuali, cesure.

Inoltriamoci lentamente in questo viaggio attraverso le sconfinite pianure dell'evento immaginando un palcoscenico sopra il quale un attore interpreta una parte: egli si tende nell'istante per aprirsi al ruolo, e tale istante diviene divisibile portando in sé l'immagine di un ruolo che gioca altri ruoli, punto contratto su una linea retta che divide la linea e se stesso in passato e futuro. Chiamiamo tale linea retta Aiôn: essa è il luogo del bagliore di un passato-futuro illimitati che riflettono un presente vuoto, incorporeo. Aiôn è il luogo dell'evento, dove l'attore abita, forzando con la sua rappresentazione un movimento paradossale: “egli rimane nell'istante per interpretare qualcosa che non cessa di anticipare e di ritardare, di sperare e di ricordare”<sup>1</sup> L'attore appartiene all'Aiôn perché, come il presente istantaneo, è aperto ad un futuro-avvenire e al passato. Egli si pone nel frammezzo di una cesura facendosi segno. “Figlio dei propri eventi e non delle proprie opere, poiché l'opera stessa è prodotta soltanto dal figlio dell'evento”<sup>2</sup>, l'attore non interpreta mai un personaggio, ma il tema complesso, il senso costituito dalle componenti dell'evento, singolarità comunicanti, neutre e impassibili, liberate dai limiti degli individui, assolutamente prepersonali. Pura passività rispetto ai propri eventi, l'attore ne diventa il commediante, inscenando una contro-effettuazione, divenendo una quasi-causa. Il pensiero dell'evento esclude quindi dal suo campo

1 G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975, p.134.

2 Ibidem.

un'istanza volontaristica soggettiva. L'attore è in balia dell'evento e con la sua mimica non può far altro che dare una contropinta, una controeffettuazione, a ciò che gli viene presentato come un effetto di superficie, ovvero l'evento.

La concezione deleuziana dell'evento, sviluppata a partire dalle prime pagine di *Logica del senso*, si riferisce direttamente al pensiero stoico e amplia e drammatizza un pensiero, quello della Differenza e del divenire illimitato, centrale in *Differenza e ripetizione*<sup>3</sup>. Nella filosofia stoica Deleuze riconosce un'immagine del pensiero filosofico opposta sia a quella platonica-ascensionale, che a quella schizofrenica-presocratica. Se infatti il simbolo del platonismo è l'ala che cerca di elevare il filosofo verso l'iperuranio delle Idee, mentre il martello di Empedocle scalfisce le profondità orgiastiche della terra, la grande rivoluzione stoica è la scoperta della superficie e della sua indipendenza dall'altezza e dalla profondità. I giudizi morali del buon senso riguardo alla superficie, da sempre sottostimata perché connotata come pressapochezza, luogo indistinto e agenealogico, lasciano spazio ad un'istanza affermativa e positiva della superficie, che viene ad essere luogo di effettuazione. La superficie scivolosa di uno spazio liscio in continuo movimento immanente viene ad essere il luogo dell'evento; il doppio senso può manifestarsi nella continuità del dritto e del rovescio, sostituendo le altezze e le profondità. Se i corpi sono cause gli uni degli altri, i risultati delle mescolanze che avvengono nelle loro profondità si rendono visibili sulla superficie come effetti incorporei, impassibili risultati, presenti infiniti. Eventi, non suscettibili al principio di non contraddizione, potenzialità pure che accolgono su di sé anche la forza straripante, il divenir-folle del paradosso.

Come abbiamo visto l'attore districarsi in una mimica liscia nel tempo vuoto che sempre scivola sulla linea Aion verso un ciò che è stato e un ciò che sarà, camuffandosi sotto diversi aspetti ruotanti intorno a un centro spostato, così vediamo gli eventi posizionarsi intorno a ciò che accade, all'accadimento, senza però venire mai a coincidere con esso. Infatti "L'evento non è ciò che accade (accadimento), è in ciò che accade, il puro espresso che ci fa segno e che ci aspetta."<sup>4</sup> Ma che cos'è questo espresso incorporeo identificato con il senso, questo filo di frontiera che si volge verso dualità eterogenee sviluppandosi in una serie di paradossi?

Il puro espresso incorporeo, impassibile, neutro, indifferente agli stati di cose, è il *senso*. La dimensione del senso amplia la concezione temporale evenemenziale, dando spessore alla bidirezionalità che può percorrere la linea retta. Il tempo dell'evento, teso tra passato e futuro, attua

---

3 I rimandi tematici tra i due testi sono continui, vista anche la loro pubblicazione a distanza di un solo anno.

*Differenza e ripetizione*, tesi di dottorato di Deleuze sotto la direzione di M. de Gandillac, è del 1968, mentre *Logica del senso* viene pubblicata nel 1969 da Les Editions de Minuit.

4 G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975, p.134.

sull'Aiôn una cesura entro cui l'ente come diveniente è determinato in virtù di sintesi passive, neutre e impersonali. In tale passività, nelle pieghe di questa frattura temporale rispetto alla presenza che è l'evento, si posiziona anche il nostro umano abitare il mondo al modo dell'evento: “siamo noi ad essere interni al tempo, non viceversa”.<sup>5</sup> Il tempo dell'evento si attualizza e ci rende uomini sempre in prossimità di punti singolari e preindividuali; è proprio il suo spessore neutro e indifferente a sposarsi bene con l'istanza del senso. Quando il tempo dell'Aiôn esce dai propri cardini e smette di assicurarsi ai punti stabili di una struttura circolare-naturale, cioè ad una dimensione soggettiva dotata di memoria, per divenire puro ordine che distribuisce in modo ineguale rispetto ad una cesura, l'evento come senso appare. Esso introduce una coerenza segreta, la coerenza impersonale del *si* alla struttura costitutiva del mondo e ai differenti piani costitutivi di esso. Per comprendere il modo in cui il senso organizza e rende possibile la comunicazione tra diversi piani, come tra quello logico e ontologico, sono centrali i concetti di dualità e serie, che vengono a chiarificare anche l'evanescenza temporale dell'evento.

## 2 IL SENSO COME ISTANZA PARADOSSALE E L'ORGANIZZAZIONE SERIALE DELLE DUALITÀ

Il concetto di serie è impiegato da Deleuze a partire dalla struttura di *Logica del senso*, organizzato in trentaquattro serie di paradossi, che intendono chiarire la teoria del senso. Dal momento che la teoria del senso è inscindibile da paradossi, l'architettura del testo si organizza attorno a *Le avventure di Alice nel Paese delle Meraviglie*, *Attraverso lo specchio*, *Sylvie and Bruno* di Lewis Carroll, che assumono un ruolo privilegiato proprio perché grande somma e messinscena di paradossi del senso. I testi di Carroll sono accomunati dalla ricerca del segreto degli eventi, perpetrata indulgiando sulla frontiera del divenire illimitato, dove gli animali delle profondità lasciano spazio a figure di carta senza spessore. Così come accadeva per gli stoici, altri grandi protagonisti della teoria del senso e, quindi, dell'evento, in Carroll ha luogo un rovesciamento che dispiega in larghezza l'antica profondità. In *Sylvie and Bruno* la borsa del personaggio Fortunatus esemplifica tale ritorzione della profondità: come un anello di Moebius, mirabile figura matematica della contiguità superficiale, i fazzoletti che formano la borsa sono cuciti in modo storto, così che la superficie esterna si trovi in continuità con la superficie interna. La letteratura dell'evento-senso procede quindi lungo una frontiera ad anello che consente di passare da un lato all'altro: “la continuità del rovescio e del dritto sostituisce tutti i gradi di profondità; e gli effetti di superficie in un solo e medesimo evento, che vale per tutti gli eventi, fanno salire nel linguaggio tutto il divenire e i suoi paradossi”<sup>6</sup>.

5 G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, Milano, Ubulibri, 1989, p.97.

6 G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975, p.18.

L'istanza paradossale del senso è rintracciabile come segno della comunicazione tra dualità, che a sua volta rimanda alla messa in serie, poiché *“la forma seriale si realizza necessariamente nella simultaneità di almeno due serie”*<sup>7</sup>. Il senso è definito come l'espresso della proposizione, come ciò che non può essere ridotto né all'oggetto designato, né allo stato vissuto di colui che esprime.

Un primo paradosso riguardante il senso è dato dall'impossibilità nell'uso empirico di formulare una proposizione e il suo senso. Dal momento che noi non diciamo il senso di ciò che diciamo, l'espresso di una proposizione può essere preso come il designato di un'altra proposizione di cui non diciamo il senso: il paradosso della proliferazione, che innesca una regressione indefinita, ci porta quindi a scoprire una struttura seriale che organizza le dualità. Possiamo identificare come dualità esemplari quella tra causa ed effetti, tra stati di cose corporee ed eventi incorporei: sebbene gli eventi-effetti non esistano fuori delle proposizioni che li esprimono, prolungano e contaminano la dualità tra le due serie eterogenee, polarizzandosi attorno ad un paradosso che sembra stabilire tra di esse un potenziale di movimento.

Cercando di immobilizzare il paradosso della regressione indefinita del senso, si può creare un doppio della proposizione, un fantasma che ne conservi il contenuto di idee. Tale sdoppiamento crea un tema complesso della proposizione, un esprimibile che si distingue sia dall'oggetto, che dalla proposizione stessa. Esso deve essere enunciato sotto forma infinitiva o participiale; se, ad esempio, l'oggetto è Dio, o il cielo, e la proposizione “Dio è” o “il cielo è azzurro”, il tema complesso sarà “Dio-essere o Dio-essente” e “l'essere-azzurro del cielo”. Tale tema complesso viene a posizionarsi nella sfera degli eventi, poiché è un'entità obiettiva, ma di cui non è possibile predicare l'esistenza: esso, avendo un quasi-essere, un extra-essere come minimo di essere comune agli oggetti reali, possibili e impossibili, insiste e sussiste come alone al limite delle cose e delle parole. Esso, paradosso dello sdoppiamento neutralizzante, trova la sua figura nel sorriso senza gatto di Carroll o nella fiamma senza candela.

Come doppio neutro e evanescente della proposizione, il senso è indifferente all'affermazione e alla negazione. Esso è extra-proposizionale e si trova pure al di fuori degli stati di cose corporee: tuttavia interagisce con entrambi, mostrando la proprietà di essere detto come futuro di una proposizione per la quale è già sempre passato. Esso si presenta sempre due volte: nella proposizione su cui sussiste e nello stato di cose dove sopraggiunge alla superficie. Se la proposizione può essere considerata in termini di designazione e di significazione, di affermatività o di negatività, la lettura evenemenziale del senso consente l'indifferenza assoluta agli opposti e la possibilità dell'impossibilità. Gli oggetti impossibili, come il quadrato rotondo e la montagna senza

---

7 Ivi, p.40.

valle, sono accomunati da un extra-essere, che come minimo di essere insiste sulla proposizione e sugli stati di cose. Tornando al concetto di serie, che nella loro simultaneità devono essere sempre differenziate, si prenda una serie *significante* e una *significata*. “Chiamiamo *significante* ogni segno in quanto presenta in se stesso un aspetto qualunque del senso; al contrario, *significato* ciò che serve da correlativo a tale aspetto del senso, cioè ciò che si definisce in dualità relativa con tale aspetto”<sup>8</sup>.

Le due serie, *significante* e *significata*, scaturiscono dalla critica che Deleuze muove alle funzioni logiche del linguaggio nella sua forma rappresentativa, in cui appaiono tre momenti ordinativi: la significazione, la designazione e la manifestazione.

La dinamica logico-linguistica rappresentativa articola un'ontologia formale polarizzata intorno a costanti intrinseche, che vengono a differenziarsi dalle variabili estrinseche. In un sistema in cui “colui che parla è il manifestante; ciò di cui si parla è il designato; ciò che si dice sono le significazioni”<sup>9</sup>, una posizione privilegiata sembrerebbe spettare alla significazione, portatrice di un legame necessario tra la parola e i concetti universali o generali. Eppure tra manifestazione, designazione e significazione si instaura un circolo vizioso, che Deleuze chiama appunto il *circolo della proposizione*. Se la significazione traccia i rapporti logici che rendono una proposizione vera o falsa, essa rimanda pur sempre alla manifestazione soggettiva, in cui l'ordine della parola, il fatto che se nessuno cominciasse a parlare nessuno parlerebbe, rinvia ancora una volta alla significazione come ordine della lingua, che a sua volta sembra poggiare sulla designazione come istanza ostensiva. L'omogeneità del linguaggio viene quindi ad essere fondata su serie eterogenee in cui dalla significazione astratta e concettuale, attraverso la manifestazione, solo apparente indipendenza soggettiva, si passa a un datum, a uno stato di cose esterno designato.

Il problema dell'ordinamento rappresentativo nella proposizione apre il campo anche al problema della rappresentazione in filosofia. La rappresentazione in ambito filosofico si lega alla domanda sul cominciamento in filosofia: viene supposta una *Cogitatio natura universalis*, per la quale, secondo un naturale desiderio di conoscere e un buon senso più o meno omogeneamente ripartito, si arriva a fondare sul prefilosofico “Tutti sanno, nessuno può negare” lo stesso cominciamento filosofico. La rappresentazione alimenta una cattiva circolarità moralista in cui il Vero come istanza logica presenta numerose affinità con il Bene, qualità morale che assicura il pensatore al senso comune. La doxa sembra poggiare di diritto su un principio di identità intrinseco assunto come Urdoxa. Secondo tale identità fondante, l'io penso diviene il principio più generale della rappresentazione, per mezzo del quale, sotto i quattro rami dell'io concepisco, io giudico, io immagino e ricordo, io percepisco, la differenza viene posta alla gogna e riconosciuta solamente attraverso il riconoscimento, la

---

8 G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975, p.41.

9 Ivi, p.161.

ripartizione, la riproduzione e la rassomiglianza.

Ma se la logica astratta proposizionale sembra attuarsi solamente attraverso rimandi tautologici, che annientano l'eterogeneità sotto il modello unidirezionale del buon senso, il pensiero dell'evento rivendica la carica eversiva del senso, in grado di far convergere serie divergenti, senza tuttavia sopprimere la loro intrinseca differenza. In seno alle tre dimensioni della manifestazione, della significazione e della designazione, il senso forma una quarta dimensione che emerge a partire dalla domanda: “vi è forse qualcosa, *aliquid*, che non si confonde né con la proposizione o i termini della proposizione, né con l'oggetto o lo stato di cose che essa designa, né con il vissuto, la rappresentazione o l'attività mentale di colui che esprime nella proposizione, né con i concetti o le essenze significate?”<sup>10</sup> La domanda vuole dar conto delle condizioni che rendono possibile la rappresentazione e il linguaggio, ponendole in un campo trascendentale da un alto potenziale genetico, sia dal punto di vista logico che ontologico.

Ritorniamo allora alle serie significante e significata: esse vengono a porsi come paradigma della messa in serie che, nella simultaneità di almeno due serie, pone in un rapporto di omogeneità apparente istanze assolutamente eterogenee. Il senso si lega profondamente alla logica dell'evento, poiché si divarica tra le dualità facendo risuonare le serie: la cesura dell'istante sull' *Aiôn* comunica sia con il passato che con il presente, sia con le profonde mescolanze corporee, che con l'illimitata superficie degli effetti. Come abbiamo visto è la dualità, l'alternativa dell'assolutamente altro, ad esigere una forma seriale che organizzi su un campo trascendentale diversi termini partendo da punti che non sono né individuali, né personali, né generali o universali, sfondando il paradigma rappresentativo del senso comune. *Mangiare* o *parlare* vengono assunte in *Alice* come paradigma delle dualità seriali: da una parte i corpi con le loro mescolanze e profondità, dall'altra il movimento degli attributi ideali. Eppure, nonostante l'irrisolvibile dualità, tra il corpo e il linguaggio si instaura l'evento corpo-linguaggio. Tale evento fa comunicare le serie al di là dello specchio che rappresenta solo le copie, per giungere a uno specchio che guarda ai simulacri, all'assolutamente differente, al senza copia e senza origine, dove ciò che si trova da un lato dello specchio non somiglia a ciò che è dall'altra.

Una comunicazione liminare, uno scarto essenziale fa muovere i termini delle dualità seriali: abbiamo visto essere i paradossi a muovere la teoria del senso, in una regressione all'infinito il cui motore immobile viene ad essere la montagna senza valle stessa, liberata dal giogo affermazione-negazione, perché posta fuori da uno schema rappresentativo. Il paradosso spinge la logica a superare se stessa e le facoltà empiriche a spingersi oltre i limiti dell'esperibile: il significante narra

---

10 Ivi, p.25.

dell'evento come attributo logico ideale di uno stato di cose, mentre il significato incarna le relazioni reali degli stati di cose, eppure un quodlibet, un'istanza paradossale circola tra le due serie, organizzando un campo trascendentale multiseriale che spinge la sua potenza dagli attributi logici agli stati di cose. Un'azione qualunque circola tra le serie, tra virtualità e attuazione, in modo che “parola = x in una serie, ma nello stesso tempo cosa = x nell'altra serie; forse, come vedremo, bisogna aggiungere ancora sull' Aiôn un terzo aspetto, quello dell'azione = x, nella misura in cui le serie comunicano e risuonano, e formano una “storia ingarbugliata””<sup>11</sup>

Il luogo dell'evento è quindi un non luogo, dal momento che il suo essere di diritto consiste in un continuo spostamento paradossale, in un essere simultaneamente in eccesso e in difetto rispetto ai punti nodali della serie significante e significata. Seppure le serie possono essere l'una rispetto all'altra originarie o derivate, in rapporto all'istanza paradossale, all'evento soglia, esse sono sempre simultanee. L' Aiôn è quindi il più complicato dei labirinti, il labirinto rettilineo, dove ogni punto sembra identico all'altro e dove l'evanescenza puntiforme organizza delle strutture di echi e rimandi superficiali in cui è impossibile trovare prima e dopo, più e meno, cominciamento e fine.

Paradosso è che l'oggetto simbolico che innesca un rapporto tra le dualità si trova in un posto senza posto rispetto all'una e all'altra serie: lo Stesso si camuffa e lo spostamento avviene quindi attraverso un travestimento. Il presente della vita organica simboleggiato dalle grandi mescolanze corporee che avvengono sotto il ritmo della temporalizzazione attuata dal dio Kronos, si dissolve all'orizzonte: rimane un'Istante *atopon* che manca sempre al proprio posto, punto aleatorio che circola contemporaneamente nei due sensi. L'evento puro “Alice cresce” insiste su un Alice che diventa più grande di quanto non fosse, così come su un Alice che diventa più piccola rispetto a quanto non sia ora: il presente viene preso di sbieco ed è nello stesso tempo che Alice diviene piccola e grande.

L'evento ci trasporta allora nuovamente sul palcoscenico immaginario sopra il quale l'attore sta ancora inscenando un ruolo: l'etica del mimo, che a partire da un evento puro, indossando infinite maschere è capace di raddoppiare le effettuazioni delle mescolanze, rompe il circolo dell'eterno ritorno dell'uguale, della scansione misurata in base a un'identità. Ci si perde nelle profondità informali, nell'abisso sfondato, per poi risalire in superficie privati delle soggettività, finalmente in grado di affermare l'assoluta differenza che si sottrae alla rappresentazione. L'istante dell'evento non è mai quando accade, perché non esiste, ma sussiste, così come l'istanza paradossale non è mai dove la si cerca. L'assenza di fondamento sembra inviluppare il pensiero dell'evento a partire dalla sua collocazione atopica, dalla sua temporalità apresenziale, per finire verso un'etica in cui, banditi il

---

11 Ivi, p.65.

Bene e il Male non resta altro che il travestimento: eppure è proprio in tale vuotezza che l'evento rivendica il suo essere, privo di significato ma denso di senso. Si scardinano i cardini per frequentare i territori del paradosso, creando strutture del senso macchiniche che funzionano sempre in direzioni contraddittorie, poiché “l'istanza paradossale è l'Evento in cui tutti gli eventi comunicano e si ridistribuiscono, l'evento Unico di cui tutti gli altri sono frammenti e brandelli”.<sup>12</sup>

### 3 L'EVENTO COME IDEA: IL CAMPO PROBLEMATICO

In *Logica del senso* Deleuze sviluppa il pensiero dell'evento legandolo intimamente con quella quarta istanza extra-proposizionale che è il senso. La diplopia dell'evento, che sempre guarda verso due serie organizzando le dualità, trova un corrispondente nel concetto di Idea come istanza problematica esposto in *Differenza e ripetizione*. L'evento, infatti, essere incorporeo, si espande superficialmente delineando un piano trascendentale ideale e incondizionato: l'evento è un'Idea capace di espandersi in larghezza e creare una struttura del problematico in cui le condizioni non vengono determinate partendo dalle possibili soluzioni, ma sono le soluzioni a presentare un difetto, una saturazione parziale rispetto all'estensione delle condizioni da cui sono generate.

La nozione di problema deriva direttamente dalla volontà di affermare una differenza in sé liberata dal negativo e dal principio di identità: l'alto potenziale della differenza affermata è in grado di porre positivamente dei problemi capaci di distruggere l'anima bella, che tutto cerca di riconciliare e armonizzare, e di liberare una forza aggressiva capace di attuare una selezione. Cogito per un io dissolto vuol dire per Deleuze seguire le orme di Nietzsche e presentare una filosofia come creazione di concetti che scopre l'inattuale, il “nessun posto” e il “qui-ora” spostato come più profondo del tempo.

In *Che cos'è la filosofia?*, opera scritta con Felix Guattari, la filosofia è presentata come l'arte di creare concetti. Tale arte, che presuppone un vasto piano di immanenza sul quale impastare nuovi concetti partendo dalle pieghe di tutti i concetti presenti nella storia della filosofia, richiede l'etica del mimo per esistere, la ripetizione vestita delle trasmutazioni, che si oppone alla ripetizione nuda, dell'identico. Lo splendore del *si* si esprime in un mondo incrinato in cui le individuazioni sono impersonali e le singolarità preindividuali, dove non sussistono particolarità empiriche, così come universali astratti. Tale mondo liminare che sfocia dall'astratto al concreto attraverso un io incrinato capace di creare non a partire da se stesso, ma sempre dall'Altro, è il mondo dell'evento nella sua

---

<sup>12</sup> Ivi, p.56: Tale allusione a un Evento come evento degli eventi si inserisce nella discussione deleuziana attorno all'univocità dell'essere, sviluppata a partire dal concetto nietzschiano dell'eterno ritorno e dall'*Etica* di Spinoza. Asserendo uno Stesso, l'Evento, che si dice solo in seno alla differenza, l'assoluta immanenza di Deleuze sembra più volte sfociare in un “monismo delle differenze”, in cui una struttura trascendentale e ideale si mischia e genera staticamente il mondo delle cose in divenire. “Arrivare alla formula magica che cerchiamo tutti: PLURALISMO = MONISMO, passando per tutti i dualismi che sono il nemico, ma il nemico assolutamente necessario, il mobile che non cessiamo di spostare” (G.Deleuze, F.Guattari *Mille Piani*, Roma, Castelvecchi, 1997, p.42).

struttura problematica.

Come abbiamo visto, i punti nodali di una serie sono singolarità neutre, che dall'una all'altra scompaiono, si sdoppiano o cambiano di natura. Gli eventi sono le uniche idealità, vista la loro sussistenza sulla soglia dell'esistenza, la loro verità eterna data dal loro tempo Infinitivo: salendo in superficie gli eventi arrivano a toccare l'effettuazione spazio-temporale incarnata negli stati di cose, le soluzioni di un problema, ma sempre differendo da esse. L'istanza-problema e l'istanza-soluzione differiscono per natura, ma è l'Idea a porre le condizioni che generano le soluzioni stesse, poiché senza l'Idea le soluzioni mancherebbero di senso.

Il campo problematico si riallaccia al paradosso, dal momento che “il *problema* è determinato dai *punti singolari* che corrispondono alla serie, ma la *domanda* da un *punto aleatorio* che corrisponde alla casella vuota o all'elemento mobile”<sup>13</sup>. La struttura del senso espressa nel tema complesso delinea quindi l'insieme di problemi e di domande in rapporto alle quali vengono individuate proposizioni come casi di soluzione. L'illusione del senso comune, sopra la quale si rispecchia anche l'illusione filosofica, consiste nel ricalcare i problemi e le domande sulle proposizioni che possono servire da risposte. Questa illusione si basa su una serie di postulati, tra i quali figurano il già ricordato postulato della *Cogitatio natura universalis*, l'ideale del senso comune, il modello del riconoscimento, il postulato della rappresentazione, del negativo e dell'errore, della proposizione come funzione logica, del sapere come fine o risultato: essi agiscono sia filosoficamente che prefilosoficamente, basandosi sul presupposto dell'essenza e sull'arbitrarietà degli esempi. Tale immagine del pensiero, l'*immagine dogmatica*, schiaccia la genesi del pensiero sotto la ruota dello Stesso e del Simile, neutralizzando le potenze della differenza e della ripetizione.

Eppure il pensiero non inizia a pensare intorno alle soluzioni, ma attorno ai problemi, che stimolano le facoltà ad *apprendere* fin nel loro uso paradossale. Il vero e il falso non sono termini oggettivi, ma si ripartiscono sulla base della vastità del problema. Per chiarire l'uso paradossale delle facoltà, Deleuze descrive un esperimento psicologico che mostra una scimmia costretta a trovare il cibo in scatole di un dato colore, mescolate insieme a scatole di colori diversi. Se il termine *apprendere* designa gli atti soggettivi operati di fronte all'oggettività dell'Idea problematica, mentre *sapere* riconduce alla generalità di un concetto esplicabile attraverso una regola, una soluzione, il momento in cui la scimmia si apre alla verità del problema corrisponde a un momento paradossale. Essa infatti, pur non *sapendo* ancora, ovvero, pur non trovandosi ancora nel campo delle soluzioni, inizia a diminuire gli errori, poiché inizia a penetrare lo spessore del problema, a penetrare il senso universale che lega tra loro i rapporti singolari che costituiscono l'Idea.

---

<sup>13</sup> Ivi, p.56.

Apprendere senza sapere, e sviluppare il vero, il sapere, nel momento in cui le facoltà sono spinte in modo violento a superare il bagaglio concettuale soggettivo: incontrare l'aldilà infinito di quei getti di singolarità che sono gli eventi e che mediante l'Altro modellano lo spirito e spingono il pensiero. Vi è una passività insita nel movimento del pensiero, nell'intuizione del senso al di là dei risultati ; la passività che abbiamo visto caratterizzare anche la temporalità dell'ente. Gli eventi si effettuano, parlano di profondità inquiete, di amori orgiastici che abitano la Memoria, e in tale effettuarsi si fanno segni.

Il lampeggiare dell'evento avviene in un sistema segnale-segno, dove il segnale rappresenta la struttura sistematica costituita da almeno due serie eterogenee, mentre il segno indica il baluginio nel sistema grazie alla comunicazione attuata dal punto aleatorio. Deleuze chiama tale singolarità atopica in continuo sbilanciamento rispetto al sistema segnale anche con il nome di *dispars* o *precursore buio*. Esso è “ l'in-sé della differenza o il “differentemente differente” ”<sup>14</sup>, il cui cammino tracciato è invisibile, poiché nel momento in cui diventa visibile viene a mancare al suo posto, non avendo altra identità che quella a cui manca. Altro aspetto dell'istanza paradossale, il *dispars* fa riferimento allo schema di differenziazione, o meglio di different/ziazione, per il quale il dato è dato come diverso: in tale modellarsi degli stati di cose sul modello dell'Idea, vi è sempre in atto una disparità, una forza in grado di organizzare le dualità. Il virtuale rivendica piena realtà, mostrandosi non solo come altro nome del possibile, ma come istanza positiva nei pressi della quale può organizzarsi una serie attuale. Sul campo dell'Idea le intensità comunicano attraverso echi, onde e risonanze che si dipanano fino al fenomeno: la disparità, l'organizzazione della differenza in modo diplopico, eventuale, appare quindi come la ragione del sensibile, come condizione di ciò che appare.

L'Evento, questo mondo tra i mondi, incorporeo, impassibile e neutro, lungi dall'essere inerme, come un fiume impazzito è in grado di attuare una trasvalutazione in campo logico, ontologico, morale. In quell'immagine del pensiero che è l'Idea gli eventi organizzano problemi al di là del principio di non contraddizione, rivendicando una frontiera anche per i cerchi quadrati, privi di significato, ma carichi di senso. L'univocità dell'evento, capace di sdoppiarsi pur rimanendo immutato, rompe le catene di un principio trascendente dicendo la sostanza solo dei modi. La morale stessa deve tramontare in rapporto all'evento, non avendo più alcun senso: essa si eclissa nell'opacità dell'impersonale, stoccando contro punti singolari che non accettano nessun principio di Bene o Male.

---

14 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina, 1997, p.156.

#### 4 VOLERE L'EVENTO: L'ETERNO RITORNO

Torniamo ora all'inizio di questa riflessione sull'evento che ci ha portati, da Bousquet a Carroll, passando attraverso le superfici stoiche, a scoprire la dimensione del senso, l'organizzazione seriale delle dualità all'interno di un campo ideale problematico, la comunicazione paradossale dell'assolutamente differente, l'irriducibilità dell'evento allo schema della rappresentazione. Siamo stati spinti ad attuare una netta frattura rispetto al senso comune, avvicinandoci a un pensiero liberato dal Grande e dal Piccolo, “al di là del bene e del male”.

Nel rispondere alla domanda “Cosa vuol dire volere l'evento?”, il riferimento a Nietzsche non è casuale: dobbiamo infatti far confluire nell'evento i concetti di risentimento, differenza e ripetizione per scoprire che forse è proprio nei territori abissali dell'eterno ritorno che la cattiva coscienza può venire schiacciata una volta per tutte, desiderando il superamento di se stessa per poter ammirare l'accecante bagliore di quell'incorporeo impersonale che è l'Evento.

Infatti, non siamo noi come istanze soggettive a far accadere gli eventi, ma sono gli eventi ad accadere in noi e a farci accadere: l'individuo e la persona compaiono quindi da un piano preindividuale e prepersonale, come più volte sottolineato. Gli eventi ci fanno segno, ci fanno divenire, e il nostro agire si configura come quasi-causa rispetto agli effetti che sopraggiungono attraverso di noi. Liberarsi dal risentimento e volere l'evento significa esprimere un amore travolgente, *amor fati* appunto, che non consiste in un'accettazione passiva e deterministica, ma in un movimento intensivo, di controeffettuazione. L'attore riceve l'evento-istante, ma vuole dare un controcolpo con la sua mimica a questo accadere di un qualcosa, per far diventare l'ecceità dell'evento quasi-causa di una serie di altri effetti di superficie. Volere l'evento significa quindi “non essere indegni di ciò che ci accade”<sup>15</sup>, ma liberare un'intuizione volitiva di trasmutazione.

La ruota ruotante dell'eterno ritorno è proprio un movimento volitivo che seleziona: lega la differenza alla ripetizione, perché solo dell'assolutamente differente, dei simulacri senza copia che galleggiano in superficie riesumati dalle profondità informi, si può volere la ripetizione, il ritorno. Lungi dall'essere un tempo ciclico, stagionale, l'eterno ritorno è un cerchio decentrato, sfondato che seleziona ciò che ha la *potenza* di tornare, ciò che si vuole *per tutte le volte*. Non un tempo circolare, dunque, ma un tempo lineare vuole l'eterno ritorno, il tempo evenemenziale dell' Aiôn.

La linea retta sembra determinare tre ordini: un *prima*, un *durante* e un *poi*. Ma ciò avviene solo a livello empirico, rispetto al tempo organico della presenza. Se però si guarda verso quell'immagine del pensiero incondizionato e trascendente che abbiamo identificato con la struttura problematica dell'Idea, le cose cambiano ed è possibile trovare in un'azione qualsiasi = x l' apriori eccessivo e

---

15 G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975, p.133.

significativo capace di agire staticamente sugli stati di cose creando anche l'apparenza dell'Identico. La ripetizione, il tornare di un termine all'interno della struttura seriale che scaturisce dai punti singolari della linea *Aiôn* in una convergenza e divergenza della differenza in base a un termine disparante, può riferirsi al *prima*. In questo caso si ripete rispetto all'azione quodlibetale ideale, all'evento, perché non si sa, perché si è incapaci dell'azione: in tale ripetizione del *prima* il *si* significa l'inconscio dell'Es come prima potenza ripetitiva. Quando la ripetizione si riferisce al *durante*, ecco apparire un divenire-simile, un divenire-uguale che sta ad indicare che si diviene capaci dell'azione: il *si* è riferito qui al Me capace di proiettarsi in un Io ideale. Ciò sottolinea come tale ripetizione sia inscindibile da una presunta identità originaria rispetto alla quale l'azione diventa uguale. Ma è il terzo tempo, il tempo dell'avvenire, a rompere il ciclo della negatività insita nella ripetizione del *prima* e dell'identità presupposta in quella del *durante*; il tempo dell'avvenire, dove abita l'evento, fa uscire dai cardini il ritornare come ciclo, l'organizzazione della ripetizione secondo il Negativo, l'Identico, il Simile, l'Analogo e l'Opposto, abitando lo spazio liscio dell'incondizionato, dell'Idea. Sebbene sia proprio l'idealità dell'evento a distribuire il *prima* e il *durante* secondo la linea retta del tempo, la terza ripetizione, la ripetizione dell'avvenire, la *ripetizione nell'eterno ritorno* è anche l'unica in grado di eliminarle, costringendole ad operare *una volta per tutte*, lasciando all'avvenire il potere trasmutativo del *per tutte le volte*. La forza dell'eterno ritorno fa tornare solo l'incondizionato, afferma solo il Differente e il Dissimile mediante la sua forza selettiva.

Ciò che viene eliminato nell'eterno ritorno sono proprio le istanze repressive che soffocano la differenza, la disparità e i simulacri. Ed è proprio nei simulacri, i senza copia, i neutri, che Deleuze identifica il contenuto del terzo tempo, visualizzato come un cerchio decentrato che si sposta al termine di *Aiôn*. Questo cerchio circola sulla linea retta ed è proprio grazie al simulacro che il differente si relaziona al differente mediante la stessa differenza. “I simulacri implicano essenzialmente, sotto una stessa potenza, l'oggetto = x nell'inconscio, la parola = x nel linguaggio, l'azione = x nella storia”.<sup>16</sup> Il simulacro è l'eroe di quel “rovesciamento del platonismo” che Nietzsche vedeva come il compito della filosofia dell'avvenire: capace di rimuovere le essenze, esso non solo è una copia della copia, bensì un'immagine senza somiglianza. “Il simulacro non è una copia degradata, esso racchiude una potenza positiva che nega *sia l'originale sia la copia, sia il modello sia la riproduzione*”<sup>17</sup>: unica entità capace di resistere alla forza centrifuga antirappresentativa dell'eterno ritorno, è evento in quanto designa il mondo delle individualità impersonali e delle singolarità preindividuali. E' il simulacro a circolare come senso nelle serie non presupponendo alcuna identità preesistente né alcuna somiglianza interiore. Sempre il simulacro è

16 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina, 1997, p. 382.

17 G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 230.

l'istanza paradossale che si maschera come oggetto = x atipico, sussistendo e insistendo come differenziante della differenza. “L'eterno ritorno afferma la differenza, la dissomiglianza e il “dispar”, il caso, il multiplo e il divenire”<sup>18</sup>, tutto ciò che vuole tornare per tutte le volte esprime se stesso nelle diverse serie sotto la forma significata e significante; a volte simulando il tornare in sé della ripetizione nuda, altre volte travestendosi nel ritorno in altro, è pur sempre il simulacro-evento a scandire il ritmo di un tempo che sfugge al presente.

Non è lo Stesso a tornare, ma lo Stesso è il tornare di ciò che torna, vale a dire del Differente. Ritornare è l'essere del divenire. Solo la pura affermazione, la risata divina di Dioniso è capace di *volere l'evento* cancellando il risentimento contro l'evento. Se infatti noi come figli dell'evento accadiamo mediante la sua forza transsogettiva, il risentimento, il cattivo fatalismo, risiede nelle recriminazioni proiettive “è colpa tua” in cui la controeffettuazione cessa di essere agita. Volere l'evento “è innanzitutto liberarne l'eterna verità, come il fuoco che lo alimenta, tale volere raggiunge il punto in cui la guerra è condotta contro la guerra, la ferita, tracciata vivente, come la cicatrice di tutte le ferite, la morte rovesciata voluta contro tutte le morti”<sup>19</sup>. L'evento ci fa segno, ci aspetta e a noi viene lasciata la possibilità di giocare il gioco divino dell'eterno ritorno, che afferma interamente il caso.

Non più la mia vita, ma *una vita*, assoluta libertà perché indifferenza, ostinato senso in due direzioni che organizza un problema irrisolvibile, perché sempre in eccesso rispetto alle soluzioni, “*distribuzione nomade* e non sedentaria, in cui ogni sistema di singolarità comunica e risuona con gli altri [...]”<sup>20</sup>. Un gioco innocente è l'Evento.

## 5 EVENTO E UNIVOCITÀ

Il gioco divino dell'Evento, capace di affermare con un solo lancio di dadi l'intero caso, fa risuonare la Differenza pura nelle diverse serie, facendo convergere termini singolari al di là di un riferimento analogico. E' la rappresentazione a organizzare il diverso sotto la forma del Simile, simboleggiato dalle tre figure di Dio, del mondo e dell'Io, che pur nel loro diverso ambito rappresentativo, concernono un'immagine teologica del pensiero e del mondo. L'evento, invece, consente nella sua modalità inframmezzale l'unione disgiunta di virtuale e attuale. Guardando una volta verso l'Idea trascendente e una volta verso gli stati di cose, esso prende una posizione centrale nei confronti della molteplicità, così come dell'univocità dell'Essere.

Il pensiero dell'Essere come univoco, da Duns Scoto a Spinoza, è imperniato secondo Deleuze su

---

18 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina, 1997, p. 383.

19 G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975, p.134.

20 Ivi, p.59.

due tesi fondamentali. Secondo la prima esistono certe forme nell'essere che, contrariamente alle categorie, non comportano nell'essere alcuna divisione come pluralità di senso ontologico. La seconda tesi, invece, sostiene che “ciò di cui l'essere si dice è ripartito secondo differenze individuanti essenzialmente mobili, che danno necessariamente a “ciascuno” una pluralità di significati modali”.<sup>21</sup> Tale posizione è quella espressa da Spinoza nell'*Etica*, dove gli attributi sono formalmente distinti, ma ontologicamente uguali, in modo che la sostanza non venga divisa, ma attraverso i modi venga detta in un solo e medesimo senso. Realizzare l'univocità come ripetizione nell'eterno ritorno è ciò che per Deleuze manca allo spinozismo e che farebbe ruotare la sostanza intorno ai modi in un'affermazione positiva della differenza insita nel molteplice.

Se infatti il *Tutto è uguale* e il *Tutto torna* possono dirsi soltanto di ciò che ha superato la prova selettiva dell'eterno ritorno, l'univocità dell'essere viene ad essere l'*eventum tantum*, l'unico Evento in cui tutti gli altri comunicano, “l'eterno ritorno in persona o, come abbiamo visto per il gioco ideale, l'affermazione del caso in una volta, l'unico lancio per tutti i colpi, un solo Essere per tutte le forme e le volte, una sola insistenza per tutto ciò che esiste, un solo fantasma per tutti i viventi, una sola voce per tutto il rumore e tutte le gocce del mare”.<sup>22</sup>

L'univocità, Evento degli eventi, Stesso della Differenza, non vuole affatto dire che vi è un solo e medesimo essere, ma al contrario, come prodotto della sintesi disgiuntiva, scaturisce da un processo di different/ziazione<sup>23</sup> che vuole rendere conto del molteplice. Il senso doppio con cui l'evento viene detto del virtuale e dell'attuale, scandisce rapporti di forza e di partecipazione tra termini in differenziazione, involuppati virtualmente in un'Idea che è (indi)-different/ziazione. Con tale termine Deleuze sottolinea ancora una volta il suo dissenso verso la forma rappresentativa, presentando come tratto fondamentale dell'Idea, l'essere *distinta e oscura*.

In Descartes l'apoteosi della forma rappresentativa come buon senso o senso comune è rintracciabile nel principio del chiaro e distinto, secondo il quale un'idea è tanto più distinta quanto più è chiara. Tale principio rivendica una possibilità del pensiero nell'esercizio comune di tutte le facoltà, mentre è proprio nel movimento liminare delle facoltà e di una logica spinta al paradosso, che può essere trovata la forza dionisiaca che rende l'Idea distinta e oscura, opponendola alla luminosità e distinzione dell'apollineo. Il problematico dell'Idea, non è infatti uno stato soggettivo, bensì uno stato oggettivo che designa l'assoluta realtà del virtuale: pur essendo completamente

---

21 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina, 1997, p.387.

22 G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975, p.160.

23 Deleuze utilizza in *Differenza e ripetizione* la nozione complessa di different/ziazione per indicare anche fonologicamente e graficamente il tratto distintivo della differenza in sé. Il processo di different/ziazione esprime l'evento-Idea nella sua interezza, mostrando da un lato (different/ziazione) la sua virtualità, e nel contempo (differenziazione) il suo processo di attualizzazione.

determinato, il problematico allo stato virtuale resta ancora indifferenziato. Durante il processo di risoluzione vengono a formarsi dei punti attuali identificabili con i risultati, ma è proprio grazie al suo essere distinta e oscura che l'Idea può dirsi evento, pura indifferenza.

L'essere univoco del molteplice organizza rapporti di forza che si giocano all'interno della cesura dell'evento come forma temporale della determinabilità e il processo di determinazione mediante il quale l'essere diviene. Lo Stesso può essere detto solamente di ciò che diviene e tale movimento si effettua su un piano di immanenza, non luogo in cui l'evento sussiste articolando una geografia nomade dei rapporti di forze, degli incontri vissuti nella relazione con l'altro. Ed ecco ritornare il mimo, che con le sue controeffettuazioni “estrae l'evento puro che comunica con tutti gli altri e ritorna su se stesso attraverso tutti gli altri, con tutti gli altri. Fa della disgiunzione una sintesi che afferma il disgiunto come tale e fa risuonare ciascuna serie nell'altra, ciascuna ritornando in sé perché l'altra ritorna in essa, e ritornando fuori di sé, quando l'altra ritorna in sé”<sup>24</sup>

L'evento parla della *vita*, ma di una vita impersonale nel suo carattere, di una vita non-organica delle cose, di una determinabilità rispetto ad un indeterminato in eccesso, identificabile con l'Idea come campo problematico. L'articolo indeterminativo *una* riferito a vita, sottolinea, come precedentemente notato per il *si*, l'impersonalità come condizione generale e trascendentale di ogni vissuto: pura molteplicità virtuale, la vita è la possibilità di incontri, fughe, amori, paradossi e doppi sensi.

L'Idea, dal punto di vista logico, esprime il suo lato oscuro attraverso un meccanismo che Deleuze chiama *perplicazione*: ciò designa “lo stato delle Idee-problemi, con le loro molteplicità e varietà coesistenti, le loro determinazioni di elementi, le loro distribuzioni di singolarità mobili”<sup>25</sup>Le serie attuali corrispondenti alle serie ideali, interagiscono invece attraverso un meccanismo di *complicazione* che mostra lo stato del caos attuato dalle convergenze e divergenze rispetto all'idealità. Se il proliferare, il complicarsi, l'implicarsi e il perplicarsi esprimono i diversi *modi* della vita intesa come rapporto di forze, relazionalità intensiva, è solo nell'assoluta immanenza al di là di un principio teologico-morale così come rappresentativo che tale vita può aver luogo.

“Una vita è ovunque, in tutti i momenti attraversati da questo o quel soggetto vivente e misurati da tali oggetti vissuti: la vita immanente porta in sé gli eventi o le singolarità, e questi non fanno che attualizzarsi nei soggetti e negli oggetti”<sup>26</sup>

## 6 L'EVENTO COME INCONTRO: GILLES DELEUZE E FÉLIX GUATTARI

24 G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975, p.159.

25 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina, 1997, p.359.

26 G. Deleuze, *Immanenza: una vita...*, Milano, Mimesis, 2010.

A partire da testi come *L'anti-Edipo*, pubblicato nel 1972, e *Mille piani*, che segue dopo otto anni il primo come continuazione e conclusione<sup>27</sup>, il pensiero dell'evento subisce una notevole trasmutazione, orientandosi verso una pragmatica sempre più generalizzata che mette le sue radici nel prefilosofico molto più che nel filosofico. Il confronto sempre più acceso con la psicanalisi, soprattutto con Lacan, la creazione di concetti come quello di *macchina desiderante, corpo senza organi, rizoma*, tutti rivolti verso la comprensione della produzione del reale, regalano un nuovo volto, sempre più variegato e sfuggente all'evento. Se a voler essere detto è un pensiero, quello della molteplicità, che preme a Deleuze sin da *Differenza e ripetizione* e forse ancor più a partire da quella “storia ingarbugliata” che è *Logica del senso*, nuove risonanze seriali, nuovi spazi lisci, nuovi incontri sono pronti ad accogliere l'immagine informale dell'evento.

Nuovi nomi assume l'evento, fuoriesce da nuovi incontri, in particolar modo da quello tra Gilles Deleuze e Felix Guattari. Dobbiamo immaginare questo incontro proprio alla luce dell'evento, delle intensità preindividuali, delle relazioni a partire da punti nodali singolari che esso mette in gioco. Non è infatti un semplice incontro personale quello che avviene tra Deleuze e Guattari, così come il loro scrivere libri insieme non è inscrivibile nella logica di uno scambio di opinioni tra intellettuali. “Perché abbiamo conservato i nostri nomi?” si chiedono GD nell'introduzione a *Mille piani*. “Per abitudine, unicamente per abitudine. Per renderci a nostra volta irricognoscibili”<sup>28</sup> I concetti di evento, senso, molteplicità, singolarità insieme ai personaggi-concetto di Nietzsche, Spinoza, Carroll, Artaud accompagnano il filosofo Deleuze nell'incontro. Lo sfondo su cui si ripartisce Guattari, invece, comprende l'ospedale psichiatrico di La Borde, il concetto di *chaosmos*, trasversalità, macchina, e sfocia nell'estetica biologica, dove i reciproci processi di deterritorializzazione e reterritorializzazione di vespe e orchidee, nel loro *fare rizoma*, sembrano parlare il linguaggio dell'opera d'arte.<sup>29</sup>

Dobbiamo però chiederci se, addentrandoci nelle opere di GD, sia ancora possibile parlare propriamente di evento, o se invece tale istanza incorporea, così intimamente legata col senso, non lasci piuttosto spazio a nuove forme di vita.

Ma se abbiamo visto essere proprio la vita una qualità sostanziale dell'evento, forse non è

27 La filiazione diretta di *Mille piani* a partire da *L'anti-Edipo* è rivendicata dagli autori stessi nella premessa a *Mille piani*: “Questo libro è il seguito e la conclusione di *Capitalismo e schizofrenia*, il cui primo volume è *l'Anti-Edipo*” G.Deleuze, F.Guattari, *Mille piani*, Roma, Castelvecchi, 1997, p.13.

28 G.Deleuze, F.Guattari, *Mille piani*, Roma, Castelvecchi, 1997, p.14.

D'ora in avanti userò la sigla GD per indicare insieme Deleuze e Guattari con una grafia che vuole sottolineare la commistione al di là dei biografismi soggettivi dei due autori. La sigla infatti parte dall'evento Gilles Deleuze (GD) sopra il quale si innestano le serie Guattari e Deleuze, che come sigla possono venir lette in senso doppio, pur rimanendo sempre all'interno dell'evento GD.

29 La versatilità di Félix Guattari si nota scorrendo velocemente qualsiasi riferimento biografico associato al suo nome: studente di medicina e in seguito psicanalista specializzato alla scuola di Jacques Lacan, egli scrive di biologia ed è un fervente attivista politico dell'estrema sinistra.

azzardato ritrovare questo pensiero, espresso sotto altri nomi, proprio nei meccanismi macchininici che producono il desiderio e che si instaurano proprio lì dove si trova la casella vuota, il punto aleatorio sempre spostato rispetto a se stesso. E' stato notato come tale oggetto = x organizzava i punti singolari delle serie facendole risuonare: evento perché soglia, membrana funzionante per osmosi rispetto a diversi piani superficiali. La mancanza spinta fino al paradosso aziona un movimento forzato nella struttura; nella psicanalisi, sotto il segno di Edipo, il movimento della struttura che, per GD può essere identificato con il *desiderio*, è stato ingabbiato nel quadro della famiglia privata, dei suoi piccoli dispotismi “triangolari” che appoggiano le istanze socio-politiche. Liberare il desiderio e identificarne la realtà produttiva significa ancora una volta porsi contro un modello rappresentativo-teologico che consente di leggere in un solo senso parziale, quello dettato dal Fallo come significante dispotico, le insistenze di senso provocate dall'oggetto = x in continuo spostamento. Liberare il desiderio, renderlo macchina, concatenamento funzionante per intensità e non per ereditarietà, vuol dire posizionarsi nella geografia dell'evento, dove la comunicazione del disgiunto è possibile e dove la vita può prendere corpo alla maniera dell'evento diventando flusso, corpo senz'organi, rizoma agenealogico.

E' proprio grazie alla sua incorporeità che l'evento può farsi corpo paradossale e scendere nel mondo, studiare i meccanismi di potere e creare delle macchine da guerra esterne all'apparato di stato perché nomadi, sempre in movimento. Disfare l'organismo stesso e proporre una vita corpuscolare, asignificante, senza nome, come pura intensità. Arrivare al punto “in cui non ha più alcuna importanza dire o non dire io” perché “non siamo più noi stessi”, questa è la potenza dell'evento nell'incontro abissale di GD. Trasvalutazione estrema, il libro stesso perde il proprio oggetto per divenire concatenamento in cui non vi è nulla da capire, ma un funzionamento di intensità in connessione. Il molteplice viene sostantivato e affermato, disegna un mondo di contiguità che non iniziano e non finiscono, ma si incontrano nello spazio vuoto dell'istante che riflette per contemplazione un già stato e il terzo tempo dell'avvenire.

Distribuire la molteplicità nello spazio aperto di un *nomos* in cui ciò che conta non è una posizione fissa, ma l'*intermezzo*, la superficie contigua dell'anello di Moebius che consente di passare dall'interno all'esterno, di poter apparire in un punto qualunque, mantenendo un costante rapporto intensivo con l'Altro.

## 7 IL CORPO SENZA ORGANI

“Niente bocca. Niente lingua. Niente denti. Niente laringe. Niente esofago. Niente stomaco. Niente ventre. Niente ano.” Antonin Artaud, punto nodale nelle serie di pensiero istituite da GD,

scopre il corpo senza organi nel patimento della dolorosa percezione di un corpo-colino smembrato, sottoposto al giudizio di Dio perché organizzazione organica, aperto e indifeso a causa degli orifizi agli assalti esterni, incapace di sussistere autonomamente. Il corpo senza organi è la ribellione contro l'organismo organizzato e chiuso entro funzioni corporee. Il corpo senza organi è pura superficie scivolosa improduttiva, inconsumabile “che continua a disfare l'organismo, a far passare e circolare particelle asignificanti, intensità pure e ad attribuirsi i soggetti ai quali non lascia più che un nome come traccia di un'intensità”<sup>30</sup>.

Se vi è una vita come flusso di incontri molteplici che avvengono al di là di una forma costituita, su un piano che passa con la facilità del punto di fusione da uno stato virtuale a uno attuale, gli eventi comunicano in tale vita a distanza, come emanazioni energetiche scaturite da un gigantesco corpo pieno e liscio, per l'appunto senza organi, perché privo di un'organizzazione per rappresentazione, privo di un “voler dire qualcosa”, privo di imposizioni e di stacchi, pluridirezionale e univoco.

Nello scorrere esistenziale vengono tracciati legami a distanze individuabili attraverso echi e risonanze, attraverso funzioni espresse da macchine desideranti che disegnano una geografia del molteplice articolata su diversi piani. La disgiunzione e la differenza sussistono, irriducibili, ma è proprio tale distanza positiva che vede affacciarsi “la possibilità di trattare il mondo, la vita, o semplicemente una vita, un episodio, come un unico evento, che fonda l'implicazione dei presenti”<sup>31</sup>.

Nel consentire una vita anorganica indifferente al virtuale così come all'attuale, il corpo senz'organi ricorda Aiôn delle superfici, il non luogo dove l'evento si distribuisce tra virtualità e attualità. Nella sua improduttività il corpo senza organi si appropria della produzione desiderante di ciò che GD chiamano appunto *macchine desideranti*, si fa sfondo, superficie che accoglie e registra il flusso continuo dei desideri. Lungi dall'appartenere a un qualsiasi soggetto o da essere iscritto in un organismo, il desiderio produce e funziona attraverso una logica binaria di produzione e interruzione di flussi energetici. Il corpo senza organi viene continuamente reiniettato nella produzione, ma a patto di essere prodotto come antiproduzione, come terzo termine della serie binaria-macchinica che sovrintende alla sintesi produttiva. “Il corpo pieno senza organi è prodotto come Antiproduzione, non interviene cioè come tale che per ricusare ogni tentativo di triangolazione che implichi una produzione parentale”<sup>32</sup>.

Non si trova forse in questa produzione dell'antiproduzione un movimento paradossale, un doppio

---

30 G.Deleuze, F.Guattari, *Mille piani*, Roma, Castelvecchi, 1997, p.15.

31 G.Deleuze, *L'immagine-tempo*, Milano, Ubulibri, 1989, p.115.

32 G.Deleuze, F.Guattari, *L'anti-Edipo*, Torino, Einaudi, 1975, p.17.

sensu capace di produrre movimento? Il desiderio produce variegati territori, fa funzionare combinazioni impensate in cui la fluidità schizofrenica si pone come estremo processo di produzione, come estrema volontà intimamente connessa con l'istinto di morte. Il terrore si lega intimamente con il divenire spinto alle estreme conseguenze che, attraverso un susseguirsi di travesti, vuole finanche l'eterno ritorno nella morte. Contro i flussi spezzati dagli organi, il corpo senza organi oppone un "flusso amorfo indifferenziato", una geografia dell'Evento su cui gli eventi possono innestarsi. Il corpo senza organi è una superficie, ma nella sua velocità intensiva trascina sopra di sé le profondità informi e schizofreniche del corpo lacerato. Su Aïôn si vive nella cesura, così come le macchine desideranti funzionano solo "negli iati e rotture, nei guasti e colpi a vuoto".<sup>33</sup> Per dare conto del reale GD ci portano ancora una volta a confrontarci con le *sintesi passive* operate a partire dal materiale sortito nelle serie da un *dispar*, da un desiderio che macchina oggetti parziali, flussi, corpi, funzionanti come unità di produzione.

Il Fallo non è più posto come gran significante mancante, ma come ciò che manca sempre al proprio posto. In tal modo esso può istituire, nel suo ripartirsi eterogeneamente e multiserialmente, un individuo, una persona e, perché no, un soggetto, ma che mai rimane fisso rispetto a se stesso, perché sempre in balia degli eventi che lo determinano. Non credere né a padri, né a madri, questa è la vita del corpo senza organi in cui la passività diventa istanza positiva, che riconosce nella neutralità dell'*eventum tantum* la grande ricchezza che fa in modo che "quel che si dice di una vita, può dirsi di molte vite. Poiché ogni vita è un presente che passa, una vita può riprodursi in un'altra, a un diverso livello, come se il filosofo e il porco, il criminale e il santo potessero rappresentare lo stesso passato, ai differenti livelli di un gigantesco cono"<sup>34</sup>

Il pericolo di voler ricondurre tutto all'Evento, riducendo il molteplice sotto un'istanza organizzatrice dispotica, può essere scongiurato ricordandoci che l'evento non esiste: esso non trova spazio come modello rappresentativo, ma rompe continuamente gli schemi, opera ricambi, seleziona pensieri-problema in grado di insistere e sussistere su diversi piani di immanenza. L'evento è un'organizzazione energetica, e se il tratto distintivo della libido è proprio l'energia produttiva che da essa scaturisce, forse la superficie del corpo pieno senza organi può trovare una collocazione nell'universo nebuloso dell'evento.<sup>35</sup>

---

33 Ivi, p.44.

34 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina, 1997, pp.112-3: Il "gigantesco cono" di cui parla Deleuze si riferisce alla metafora bergsoniana del cono, o quarto paradosso del passato, espressa in *Materia e memoria*. In base a tale paradosso il passato coesiste con se stesso secondo gradi diversi di distensione e contrazione a differenti livelli, di cui il presente rappresenta il grado più contratto.

35 Nella tredicesima serie di *Logica del senso, Sullo schizofrenico e sulla bambina*, Deleuze sottolinea come "Nulla è più fragile della superficie". Tale monito è rivolto contro la "grottesca trinità" che raggruppa sotto analogia il bambino, il poeta e il folle. La fragilità del senso si esprime proprio negli spazi eterogenei che il non senso organizza in riferimento all'infanzia, alla poesia e alla schizofrenia.

Abbiamo visto come in *Differenza e ripetizione* la pura molteplicità fosse indicata da Deleuze con il termine Idea e come essa stesse ad indicare una struttura delineante un campo problematico intimamente connesso con il criterio selettivo dell'evento come eterno ritorno. L'Idea dispiega una *genesì statica*, un dinamismo quieto che va dal virtuale all'attuale, dalla completa determinabilità nella vastità del problema, alla determinazione per mezzo dell'attualizzarsi delle singolarità. In questa struttura-evento è insito un problema di posizionamento del fondato e del fondamento, del condizionato e della condizione. Deleuze introducendo il senso problematico fa esplodere il principio di identità nell'evento: come simultaneità di fondato e fondamento, copia e modello, l'evento è cesura in cui la coalescenza è possibile solamente grazie a una sintesi disgiuntiva, a un divenir-altro del virtuale nell'attuale.

Nell'intento fondativo dell'Idea si riconosce un'ambizione costruttivista post-kantiana, la volontà di istituire una teoria delle molteplicità che ponga nell'incondizionato le condizioni. Indifferente come quarta istanza del senso al linguaggio così come agli stati di cose, l'evento per produrre il molteplice segue un'assoluta contingenza, un'immanenza rasa e superficiale che si attua su dei piani di composizione, delle zone di intensità continua attraversate da vettori, che costituiscono territori attorno alle individuazioni senza soggetto che sono gli eventi stessi.

*Mille piani* ci viene presentata da GD come un'opera concernente le molteplicità per se stesse, non sottoposte più neppure alle condizioni mascheranti dell'inconscio desiderante come ancora avveniva nell'*Anti-Edipo*. Il corpo senza organi viene spinto fino alle estreme conseguenze, rinunciando a costituire un seppur embrionale individuo-soggetto. Il desiderio si propaga nelle profondità della terra fino ad incontrare gli spazi-tempo lisci delle radici. La parola Idea, ancora così legata ad una tradizione filosofica, a una determinata fuga di risonanze tra le serie concettuali del platonismo prima e del kantismo poi, viene sostituita dal concetto di *rizoma*.

Ma che cos'è il rizoma? Chiaramente tale termine ci porta nei territori della botanica. Il rizoma, infatti, è una modificazione del fusto con funzione di riserva che consente la riproduzione anche in condizioni sfavorevoli. I bulbi e i tuberi sono rizomi: essi si oppongono all'albero-radice, che ogni volta che incontra uno diventa due. Presentando una configurazione molecolare ricca di amido, i rizomi sono capaci di sfuggire alle ingiurie del clima e di propagarsi autonomamente nella

---

Nell'avvicinare il concetto di corpo senza organi a quello di evento, non vogliamo incorrere nello stesso errore analogico. Senza voler annullare le differenze specifiche presenti nei due concetti, si vuole sottolineare come entrambi ruotino intorno alla molteplicità dell'essere trattata da un punto di vista "piano", della superficie e dell'inframmezzo liminare che tale superficie rende possibile.

riproduzione vegetativa. Tipico sistema radicale delle erbacce (la gramigna ha una radice rizomorfa), il rizoma si pone sempre come inframmezzo. Tra la vita e la morte, nelle profonde oscurità della terra il rizoma procede per variazioni ed espansioni, iniezioni e catture, portando in superficie le mescolanze sotterranee. "Nel rizoma non ci sono punti o posizioni, come se ne trovano in una struttura, un albero, una radice. Non ci sono che linee."<sup>36</sup>

Diventare rizomorfi significa rivendicare una vita che afferma il molteplice in tutto e per tutto, come nell'unico lancio di dadi che afferma in una sola volta l'intero caso: una vita come divenir-pianta in cui i limiti sono fissati rispetto ai cerchi di convergenza intorno a singolarità che a loro volta stabiliscono nuovi cerchi di convergenza con nuovi punti. Vivere la vita del rizoma è vivere nell'evento, nelle indistricabili linee di fuga che amplificano innumerevoli dimensioni su un piano di consistenza anch'esso in continua espansione a seconda delle connessioni che in esso e per mezzo di esso si stabiliscono.

L'organizzazione seriale problematica dell'Idea diviene molteplicità piatta, perché la massima estensione può avvenire solamente a livello superficiale e non in profondità. Da Aiôn al corpo senza organi, per approdare al rizoma e al suo articolarsi sempre su diversi piani, Deleuze ci presenta una geografia piatta e intensiva. Da una parte troviamo la materia, gli stati di cose, rappresentati per mezzo di costanti enucleate da variabili, dall'altra compare una scienza nomade scandita dal *dispar* e capace di mettere le variabili stesse in continua variazione. Tale scienza rizomatica afferma la molteplicità e la differenza non sottostando ad equazioni, ma ad adeguazioni, inequazioni, equazioni differenziali che operano l'individuazione per mezzo di quelle eccellenze singolari che sono gli eventi. Il rizoma fa il molteplice non addizionando dimensioni superiori secondo un'equazione  $n+1$ , ma al contrario sottraendo l'uno dalla molteplicità secondo la formula  $n-1$ . Il molteplice stesso diviene molteplicità, perdendo nella forma sostantivata qualsiasi rapporto con l'Uno.

Seguire il percorso dell'evento significa seguire i numerosi percorsi che partono da una singolarità senza significato, indifferente, senza individuazioni. Si diviene senza spessore, come figurine di carta velina e si attraversano per osmosi, a livello della comunicazione superficiale delle membrane, i territori aperti dell'assoluto divenire. Si intrecciano numerosi piani di consistenza, il possibile e l'impossibile possono finalmente incontrarsi nel paradosso, il virtuale rivendica una determinazione completa e reale e la sua lontananza dalla sola possibilità, l'attuale si contrae nel presente che diviene altro e che porta con sé l'eco di tutto ciò che è stato e di tutto ciò che sarà.

Vivere una vita rizomorfa, nomade, sperimentare l'estrema velocità restando passivi, attraversati da affetti e intensità energetiche, modellati in quarta persona, finalmente liberi dal risentimento.

---

36 G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, Roma, Castelvecchi, 1997, p.23.

Questo vuol dire percepire la forza dell'Evento.

“E' nel punto mobile e preciso, in cui tutti gli eventi si riuniscono così in uno solo, che si opera la trasmutazione: il punto in cui la morte si rivolge contro la morte, in cui il morire è come la destituzione della morte, in cui l'impersonalità del morire non segna più soltanto il momento in cui io mi perdo fuori di me, ma il momento in cui la morte si perde in se stessa, e la figura che la vita più singolare assume per sostituirsi a me.”<sup>37</sup>

## 9 DAS EREIGNIS: L'EVENTO IN HEIDEGGER

L'evento si fa udire nel suo gioco di echi e risonanze, possiede il dono dell'ubiquità. Se tra i piani immanenti di consistenza sopra i quali gli eventi si localizzano si trova anche un piano filosofico, è allora possibile sfogliare nell'istante l'intera storia della filosofia percorrendo le nervature dei concetti e i campi problematici che intorno ad essi si ripartiscono<sup>38</sup>.

Finora il concetto di Evento è stato presentato solamente nell'ambito circoscritto della filosofia di Deleuze e delle opere scritte a quattro mani con Guattari. Eppure tale concetto salta come oggetto = x attraverso numerose serie filosofiche, presentandosi sempre sotto un nuovo senso, prendendo dei punti di riferimento, dei personaggi-evento, come nel caso di Deleuze potrebbe essere Duns Scoto, attraverso i quali trapassare per diventare altro.

Ci limiteremo in questo confronto-incontro con il concetto di evento sul piano di immanenza filosofico, ad uno dei filosofi cardine per quanto concerne la filosofia del Novecento, le cui riprese tematiche non si lasciano dire tanto numerose che sono, accada ciò in un clima di reverenza o di polemica. Fare riferimento a Martin Heidegger riguardo ad un concetto quale quello dell'evento non è casuale, basta infatti ricordare come nella *Lettera sull' "Umanismo"* Heidegger segnali come l'evento sia dal 1936 la parola guida del suo pensiero.

La “poetica” dell'evento in Heidegger si riscontra soprattutto in un'opera postuma circondata da un'aura esoterica, i *Contributi alla filosofia (Dall'evento), Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, il cui titolo pubblico “pallido”, “ordinario” e “insignificante” non rende in alcun modo idea del tentativo in cui l'opera stessa consiste. Lungi dal voler dare un contributo nel senso di progresso a

---

<sup>37</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975, p.137.

<sup>38</sup> In *Che cos'è la filosofia?*, ultima opera pubblicata dalla coppia Deleuze – Guattari nei primi anni Novanta, la filosofia viene presentata come attività di creazione di concetti. Il filosofo è un essere in potenza, l'amico del concetto che sempre manca di qualcosa e che è capace di creare, in un pathos di amore e odio, a partire dal materiale presente su un piano di immanenza filosofico, in un continuo incontro con il punto di vista dell'Altro. Il confronto con la storia della filosofia viene espresso dalla drammatizzazione mediante un personaggio-concetto, quale può essere quello paradigmatico di Socrate, o Nietzsche insieme al suo Zarathustra, o ancora quello di Spinoza in riferimento all'immanenza. Ogni filosofo presenta un particolare gusto per dei personaggi-concetto grazie ai quali il piano di consistenza filosofico viene fatto vibrare e insistere su nuove pieghe del pensiero dalle quali scaturisce un nuovo concetto.

una filosofia che tratta *di* qualcosa, la questione di cui l'opera tratta è quella “di affidarsi all'evento-appropriazione (*Er-eignis*)”. Riconoscendo la mancanza di condizioni preliminari e della preparazione necessaria ad esprimere un pensiero così complesso quale quello sull'Essere, in una volontà di parlare dell'Essere superando l'impostazione metafisica<sup>39</sup>, Heidegger tenne per sé questo trattato, steso tra il 1936 e il 1938, destinandolo ad una pubblicazione postuma.

Ciò che scorgiamo subito essere caratteristico dell'evento così come inteso da Martin Heidegger è il suo carattere *appropriante*. Questo particolare modo d'essere dell'evento può essere chiarito solo andando al di là dei balbettamenti linguistico-concettuali causati dalla traduzione, per riprendere la parola tedesca con cui nei *Beiträge* viene designato l'evento, e cioè il termine *Ereignis*<sup>40</sup>. Nel verbo tedesco *er-eignen*, che può essere tradotto con *accadere*, troviamo il termine *eignen*, che a sua volta ci porta all'aggettivo *eigen*, che significa *proprio*. L'Er-eignis non è solo accadimento, ma è evento-appropriazione poiché si dà, destinando l'ente a ciò che gli è proprio, ovvero l'Essere come apertura. E nell'evento-appropriazione stesso che l'uomo trova il suo fondamento, essendo destinato dall'Essere come *esser-ci*. “Dall'evento viene in proprietà (*vom Ereignis er-eignet*) un appartenere, in pensiero e linguaggio, all'Essere e nella parola “dell'”Essere”<sup>41</sup>

Il pensiero dell'evento va quindi inserito nella tanto discussa *Kehre*, svolta, che vede Heidegger ripensare la sua opera giovanile *Essere e tempo*, abbandonando l'analitica esistenziale per attuare un'elaborazione ampia della *Seinsgeschichte*, ovvero la storia dell'Essere, da non intendere in senso cronologico, bensì come *passaggio* epocale. Se in *Essere e tempo* è ancora l'essere dell'ente nelle sue diverse modalità, prima tra tutte quella propria dell'uomo inserito nella temporalità come *Dasein*, esserci, ad articolare il domandare, con il pensiero dell'evento si passa a un voler dire dell'Essere come accadere della verità.

Heidegger mette in discussione l'intera storia del pensiero filosofico, mostrando come esso sia dominato dal domandare sull'essere dell'ente, un domandare che parte dall'entità come presenza. “Che cos'è ciò che è?” viene identificata da Heidegger come l'unica domanda della metafisica, impegnata in una categorizzazione dei diversi enti sotto il giogo comune della presenza intesa come universale. La forma più generale della posizione metafisica è stata formulata da Aristotele nella

---

39 Per distinguere il proprio concetto di essere da quello della metafisica, Heidegger adotta nei *Beiträge zur Philosophie* la grafia arcaica *Seyn* invece della corrente *Sein*. La distinzione, non sempre attuata da Heidegger con coerenza, è resa dal curatore all'edizione italiana Franco Volpi mediante l'uso di iniziale minuscola o maiuscola: *essere* viene usato per indicare il concetto metafisico, mentre *Essere* per quello proprio heideggeriano. In questo lavoro viene seguita tale indicazione, non sempre esente da difficoltà.

40 L'attenzione con cui è necessario guardare alla parola in Heidegger, per cui sarà spesso utile ricorrere al termine tedesco direttamente usato dal filosofo, è da ricondurre all'intima connessione che per Heidegger intercorre tra Essere e linguaggio. Nel *Brief ueber den “Humanismus”* Heidegger sottolinea come “Il linguaggio è la casa dell'essere”.

41 M.Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Milano, Adelphi, 2007, p.34

domanda “Che cos'è l'ente?”, dove nonostante il rifiuto di assegnare all'essere il carattere di genere, esso viene inteso, in quanto enticità, come ciò che è comune agli enti. Essendo la filosofia occidentale guidata dal suo inizio fino a Nietzsche, visto come ultimo dei filosofi metafisici, da tale domanda sull'ente, Heidegger la chiama la *domanda guida*.

A partire dall'inizio della filosofia nell'antica Grecia, passando per il Medioevo fino ad arrivare all'epoca moderna, il pensiero è caratterizzato dall'impostazione metafisica, che mediante la rappresentazione categoriale assegna all'Essere un carattere limitato, caratterizzandolo come sempre disponibile per l'uomo, come immagine rappresentabile. L'apoteosi del pensiero metafisico caratterizza la verità come *Stellen*, ovvero come *porre* in vicinanza per una completa disponibilità. Tale *stellen* come *porre dinanzi*, *porre qui*, che rimanda al termine *vor-stellen*, cioè *rappresentare*, trova il suo più alto compimento nella tecnica moderna come impianto (*Ge-stell*). “Chiamiamo ora *Ge-stell*, “impianto”, la riunione da sé raccolta dello *stellen*, in cui tutto ciò che è ordinabile è essenzialmente nel suo essere risorsa sussistente”.<sup>42</sup>

La tecnica si riallaccia direttamente al pensiero metafisico nella sua *Seinsvergessenheit*, cioè nel suo continuo abbandono dell'Essere, poiché è fondata sulla presenza, sulla volontà di avere il mondo sotto forma di risorse immagazzinabili a completa disposizione. Eppure la grande dimenticanza in cui oblia l'Essere nella tecnica, il grande pericolo insito nel concepire la verità solo dal punto di vista della correttezza rispetto a un rappresentato, della certezza dei risultati, dello svelamento (*Unverborgenheit*), porta con sé la possibilità della salvezza, così come annunciato dall'inno *Patmos* di Hölderlin, dove il poeta dice: “Dove però è il pericolo,/Anche ciò che salva cresce”.

Ciò che può superare la metafisica e porre vicendevolmente (*kehrig*) l'esser-ci e l'Essere è l'evento-appropriazione, che nel suo presentarsi essenziale ha bisogno dell'abbandono dell'Essere e del tramonto dei “fondatori dell'abisso”, per indicare al pensiero la via per il *secondo inizio*.

Il superamento del nichilismo nel nuovo inizio è possibile attraverso ciò che viene indicata come *domanda fondamentale*, cioè la domanda della verità dell'essere e il suo permanere essenziale nell'evento. “Il domandare della verità dell'Essere non può essere calcolato in base a quanto è invalso finora [l'impostazione metafisica]. E se esso deve preparare l'inizio di un'altra storia, la sua attuazione deve essere originaria. Così come il confronto con il primo inizio della storia del pensiero [in cui è la domanda guida sull'essere dell'ente a dominare il pensiero] resta inevitabile, altrettanto certo è che lo stesso domandare deve pensare solo alla propria necessità e dimenticare tutto il resto.”<sup>43</sup>

---

42 M.Heidegger, *Sguardo in ciò che è, L'impianto*, in *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano, Adelphi, 2002, p.55.

43 M.Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Milano, Adelphi, 2007, p.40.

Se la domanda guida ammette una risposta, e cioè l'essere dell'ente, l'Essere di cui tratta la domanda fondamentale non delinea una risposta o un ambito in cui rispondere, “ma ciò che più di tutto è degno di domanda”. In tale domandare si percepisce l'Essere come fondamento dell'ente, come ciò che apre una radura per la verità come permanenza essenziale. Se l'ente è (*ist*), ciò che caratterizza l'Essere non è la presenza, il *Dasein*, ma la permanenza, l'essere essenzialmente. La differenza ontologica tra ente ed Essere viene indicata proprio dal diverso *modo di essere* di ente ed Essere. La permanenza dell'essere viene infatti espressa con il verbo scomparso dalla lingua tedesca odierna *wesen*, durativo di *sein*, cioè del verbo essere. Ricorrendo al durativo si vuole sottolineare la permanenza dell'Essere, il suo essere durevolmente presente in una dinamica che ruota intorno a un polo positivo e ad uno negativo, a un mostrarsi per poi subito sottrarsi, reso anche mediante il sostantivo *Wesung*. “L'ente è (*ist*). L'Essere è essenzialmente (*west*).”<sup>44</sup> Ma se l'evento come presentarsi essenziale dell'Essere stesso apre lo spazio per la domanda fondamentale intorno alla verità dell'Essere, dobbiamo chiederci cosa Heidegger intenda con il termine verità, il che chiarirà ulteriormente l'intento di superare la metafisica che abbiamo visto essere centrale nei *Beiträge*, intesi come *gioco di passaggio* verso la fondazione del nuovo inizio.

#### 10 L'EREIGNIS E LA DOMANDA FONDAMENTALE SULLA VERITÀ DELL'ESSERE

“La domanda del “senso dell'Essere” è la domanda di tutte le domande. Nell'attuazione del suo dispiegarsi si determina l'essenza di ciò che lì si chiama “senso”, ciò entro cui si mantiene la domanda in quanto meditazione, ciò che essa apre in quanto domanda: l'apertura per il velarsi, cioè la verità”<sup>45</sup> Così come abbiamo visto essere la *Wesung* come permanenza essenziale la caratteristica dell'Er-eignis, scopriamo che l'essenza della verità che accade nell'evento è dato da una parte dall'apertura, dall'altra dal velarsi, secondo una dinamica non oppositiva ma contemporanea. Per capire l'essere della verità bisogna tornare al modo in cui essa fu esperita nella Grecia antica, cioè all'esperienza della verità come ἀλήθεια.

Il termine greco ἀλήθεια contiene in potenza il rimanere latente, velato, (*verborgen bleiben*) espresso in greco dalla parola λήθη. Nel mondeggiare del mondo (*die Welt weltet*), cioè nell'accadere dell'essenza dell'Essere nell'evento, vi è un sottrarsi, una latenza (*Verborgenheit*) che porta la presenzialità dell'ente verso una provenienza che lo richiama, pur nascondendosi. Proprio in base a λήθη, alla velatezza, l'Essere concede una radura in cui è reso possibile l'accadere della svelatezza (*Unverborgenheit*), cioè dell'ἀλήθεια. La verità come ἀλήθεια è quindi il modo di presentarsi dell'ente come svelatezza in quanto ente-presente. λήθη, ciò che è nascosto riceve il

---

44 Ivi, p.97.

45 Ivi, p.40.

carattere di svelatezza mediante l' $\alpha$  privativum ed è proprio tale prefisso privativo che pone, nel linguaggio, la verità in movimento, esprimendo la dinamica dell'Essere nel suo dispiegarsi tra *Verborgenheit* e *Unverborgenheit*. L'evento è apertura in quanto si dà nella radura facendo accadere il frammezzo del Ci dell'esser-ci e riportando quindi l'ente a ciò che ne è il fondamento, ovvero l'Essere. “La svelatezza non esaurisce la velatezza, bensì la svelatezza esige sempre la velatezza, in tal modo confermandola come la fonte essenziale dell' ἀλήθεια, la quale si attiene alla λήθη e si mantiene in essa.”<sup>46</sup>

Il destino dell'Essere si gioca nella verità come ἀλήθεια: è infatti nella preminenza dell'ente come svelatezza che la verità viene intesa fin nell'antica Grecia nella prospettiva metafisica che porterà la *Seinsgeschichte* ad un sempre maggior abbandono dell'Essere che trova il suo compimento nella tecnica moderna e nella sua visione della verità come certezza numerica.

Eppure se il *Ge-stell* è un *Ge-schick*, un destino, lo è in quanto deve essere superato nel grande salto che porta il pensatore inattuale nella prossimità dell'evento-appropriazione, accompagnato da uno stato d'animo quale il *presagire* (*das Ahnen*), che apre una radura a ciò che si mostra per subito sottrarsi, cioè l'Essere vibrante che dispone l'esser-ci.

L'essere nell'evento apre una possibilità escatologica riguardo alla storia futura dell'uomo, quella fondata nell'apertura del Ci dell'esserci e non più nella limitatezza dell'ente. Il *ritegno* è lo stato d'animo fondamentale poiché pone l'uomo capace di pensare nell'evento di fronte allo sgomento che mette in grado di presagire l'Essere, nonostante il suo rifiuto e il completo abbandono dell'Essere per l'ente. Così come per i pensatori greci l'esperienza dell' ἀλήθεια, della presenza dell'ente come svelato, si palesava attraverso lo stupore, la possibilità del nuovo inizio del pensiero e di un orientamento verso l'apertura dell'Essere è indicato dalla capacità di presagire i cenni dell'Essere. La *risonanza* si propaga a partire dal fendersi dell'Essere nel dar luogo all'esser-ci, al Ci come radura, come spazio aperto, dove la coappartenenza (*Zusammengehörigkeit*) di terra e cielo, divini e mortali<sup>47</sup> accade nell'Er-eignis. “L'evento affida (*übereignet*) il Dio all'uomo dedicando (*zueignet*) quest'ultimo al Dio. Tale dedica che affida è l'evento in cui la verità dell'Essere è fondata come esser-ci (e l'uomo è trasformato, spostato nella sua decisione dell'esser-ci o dell'esser-via) e in cui la storia prende dall'Essere il suo altro inizio.”<sup>48</sup>

L'Er-eignis è quindi l'orizzonte aperto, abissale, sconfinato, nel mezzo del quale accade l'Essere

---

46 M.Heidegger, *Sguardo in ciò che è, Il pericolo*, in *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano, Adelphi, 2002, pp.75-76.

47 La costellazione di cielo, terra, divini e mortali viene indicata da Heidegger come *das Geviert*. Tale coappartenenza sta ad indicare il frammezzo in cui l'Essere si dà legando insieme terra e cielo, divini e mortali e istituendo tra di essi una relazione reciproca.

48 M.Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Milano, Adelphi, 2007, p.54.

come permanenza essenziale. L'evento nel suo accadere delinea la struttura dello spazio-tempo come disposizione della verità, come luogo per la contesa dell'esser-ci. L'Essere per essere essenzialmente ha bisogno di donarsi all'ente, che tuttavia può essere anche nell'abbandono dell'Essere. Porsi nel nuovo inizio, compiere, spinti dal pericolo, il salto nell'Essere significa porsi nell'esserci, nel mediano-aperto in cui la verità si dà al doppio modo di λήθη e ἀλήθεια. Le varie epoche della *Seinsgeschichte*, finanche il totale abbandono dell'Essere si trovano a risuonare nell'evento, poiché esso “è il centro che da se stesso si trova e si trasmette, e che va pensato riportando preventivamente a esso ogni essenziale presentarsi della verità dell'Essere.”<sup>49</sup>

## 11 DALL'EVENTO, L'EVENTO

Cercare un accostamento, sottolineando i punti di contatto e di divergenza, tra il pensiero dell'evento così come espresso nell'opera di Gilles Deleuze e l'evento-appropriazione come *Leitmotiv* del domandare di Heidegger dopo il fallimento di *Essere e tempo*, è un'impresa azzardata che esula dall'essere affrontata in tale contesto.

Rimanendo in cammino con Deleuze e con il pensiero della Differenza, ci sembrerebbe di tradire l'intento stesso con cui si è cercato di leggere l'evento, tentando paragoni semplicistici tra Deleuze e Heidegger. Se infatti l'evento scandisce il ritmo di un farsi della molteplicità attraverso passaggi, scontri, velocità intensive ai limiti dell'Essere, ciò avviene al di là del quadruplice giogo della rappresentazione che è solito ricondurre il differente sotto identità e analogie, nell'assolutamente grande così come nell'infinitamente piccolo.

Se l'evento è il farsi senso come insieme degli incontri possibili e impossibili, possiamo allora sottolineare dei punti nodali, densi di senso, in cui l'incontro nell'evento tra Deleuze ed Heidegger si delinea all'orizzonte, per poi subito rincorrere linee di fuga eterogenee. E' entro tali singolarità preindividuali che ci posizioneremo per assistere all'accadere dell'evento stesso come espresso, come problema filosofico rivolto da una parte alle proposizioni e dall'altra agli stati di cose, a un tempo come espresso *espresso* nel linguaggio e dall'altra come quasi-causa degli echi che da esso si propagano nel mondo delle cose, attraverso il piano filosofico, così come nella riflessione artistica o in quella politica.

Essendo il piano di immanenza che il senso-evento traccia nei due autori eterogeneo, il campo problematico su cui esso insiste organizza soluzioni radicalmente differenti. Differente è l'evento e differente è l'insistenza con cui esso organizza nuclei concettuali nell'ambito dell'Idea. Ciò che incalza sull'immagine del pensiero di Heidegger è il problema dell'Essere. Porsi nell'Essere

---

49 Ivi, p.96.

attraverso l'evento-appropriazione significa tentare finalmente un'uscita dal pensiero metafisico. Potremmo quasi dire che Heidegger si propone di far tramontare la filosofia occidentale, ponendo le basi per un pensiero futuro intimamente connesso con l'Essere. Tale pensiero che rompe con la metafisica intende pensare la differenza dal punto di vista ontologico, superando la preminenza dell'ente, il suo instaurarsi come presenza e il suo dover essere pensato in base a categorie, prima fra tutte quella causale, per ritrovare la vicinanza con l'apertura dell'Essere. La strada indicata, che sempre conduce nelle vicinanze del linguaggio, coappartenente insieme al pensiero all'Essere stesso, sembra avviare più verso la riflessione poetica, capace di stare nella vicinanza della parola e della sua apertura, piuttosto che nella “chiacchiera filosofica” impegnata a esporsi pubblicamente nell'espressione di una *Weltanschauung*. Il sapere che Heidegger ricerca nell'evento è un sapere come custodia della verità dell'Essere, capace di andare oltre a ciò che è lì davanti, sempre a disposizione ( *das Vor-handene*), per arrivare fino a presagire il rifiuto con cui l'Essere si presenta essenzialmente. “Ciò che qui è concepito è quello che sempre e unicamente è da concepire: l'Essere sempre e soltanto nella disposizione delle sue fughe.”<sup>50</sup>

Se l'evento manifesta il carattere dell'Essere, ciò avviene sempre sotto il Presto incalzante delle sue fughe che non lasciano mai una totale comprensione come inclusione in un genere (*Einbegreifen*), ma il presagio di una quintessenza (*Inbegriff*) proveniente dal diradarsi del velato.

Sei sono le fughe che strutturano l'accadere dell'evento-appropriazione nei *Contributi alla filosofia*: “La risonanza” (*Der Anklang*), “Il gioco di passaggio” (*Das Zuspiel*), “Il salto” (*Der Sprung*), “La fondazione” (*Die Gründung*), “I venturi” (*Die Zu-künftige*) e “L'ultimo Dio” (*Der letzte Gott*). Abbiamo precedentemente avuto modo di notare come l'evento in Deleuze si posizioni temporalmente all'interno di una cesura, nella simultanea apertura di passato e presente. Nel momento in cui scorgiamo i titoli delle fughe che offrono la prospettiva per penetrare l'evento-appropriazione in Heidegger ci rendiamo conto di come anche l'Ereignis delinei una geografia inframmezzale dominata dall'istanza dell'avvenire. Solo i simulacri tornano nella ruota ruotante dell'eterno ritorno, che come un setaccio sottopone al vaglio il molteplice per selezionare ciò che ha la forza affermativa per tornare. L'Essere accade solo nel salto, ai margini dell'abisso, nell'opposizione polare (*Wiederwendigkeit*) tra le due facce dell'evento-appropriazione: dalla donazione alla sottrazione, dalla manifestazione all'occultamento, vicendevole è la svolta tra l'Essere e l'esser-ci. Non sembra allora essere lì, nel mezzo, tra gli steli e i filamenti della gramigna, il punto d'incontro dell'evento con l'evento (*Ereignis*)?

Sicuramente il luogo dell'incontro è *atopon*, un non luogo, dove la contemporaneità e l'ubiquità

---

50 Ivi, p.87.

fondano staticamente lo spazio-tempo. Vibrazioni, oscillazioni, slanci, reminescenze, informità attraversano l'orizzonte nebuloso di questo non luogo. La coappartenenza di dei e mortali, terra e cielo, così come di mille piani di consistenza che si richiamano sfuggendo l'un l'altro. L'incontro tra Heidegger e Deleuze avviene oltre l'esistenza, a livello di extra-essere, o per usare una parola cara ad entrambi, solamente come risonanza di un suono perso nel silenzio e nella vastità dell'Essere.

Ma in tale vastità è facile perdersi, e l'Essere univoco di cui parla Heidegger non sembra avere lo stesso carattere dell'univocità immanente auspicata da Deleuze, come ultimo messaggio di *Differenza e ripetizione*. Ciò che infatti non dobbiamo dimenticare è l'accostamento nell'Ereignis di Essere e verità. E' dalla verità, cioè dall'evento stesso come appropriante che deriva la permanenza essenziale dell'Essere. Un messaggio imponente, esoterico ed escatologico ci proviene quindi dall'evento come Ereignis.

Molto più leggero, umoristico, l'evento deleuziano sembra farsi beffe delle profondità in cui risiede ancora un'immagine dell'Essere come verità, sondandosi, liberato da qualsiasi istanza morale, sul territorio del doppio senso. *Sull'umorismo* è il titolo della diciannovesima serie di *Logica del senso*, dove apprendiamo la destituzione dell'altezza così come delle profondità. Sostituendo designazioni alle significazioni, l'umorismo discende fin nel senza-fondo delle mescolanze corporee, per poi risalire verso la superficie, dove non vi è più nulla né da designare né da significare, ma solo il senso puro nel suo rapporto essenziale con il non senso di superficie.

E' vero che la doppia faccia è caratteristica anche dell'evento-appropriazione, ma è una doppia faccia che non sorride mai, che guarda verso un avvenire in cui la decisione dell'uomo sull'uomo apre la possibilità ad un cambiamento antropologico, ad un'etica della vita autentica che ancora ci appare umana, troppo umana! L'evento-appropriazione si trova nell'instabilità dell'attesa di un avvenire essenziale, salvifico, che nella forza polarizzante dell'Ereignis somiglia più all'ironia socratica come tecnica ascensionale, piuttosto che al vuoto lasciato dall'evento come oggetto sempre passato e sempre futuro. Sebbene Heidegger intenda superare la filosofia come metafisica, egli rimane tuttavia ancorato nella cornice di un piano filosofico legato ad una determinata tradizione, quella occidentale, e al suo domandare ipostatizzante. Non assomiglia forse al domandare idealista platonico-socratico, il pensiero dell'evento-appropriazione in seno alla domanda fondamentale “ Qual è la verità dell'Essere”? Nel circolo vizioso della proposizione abbiamo visto come la significazione conduca alla designazione. L'Essere appropriava l'ente e l'esserci è ciò di cui l'Essere abbisogna per manifestarsi essenzialmente. Qualcosa sfugge, la profondità di un significato che rimanda a un significante: difficile appare la collocazione dell'evento-appropriazione e l'alternativa sembra essere o una dimensione ontoteologica dell'Essere stesso, o la ricaduta nel

nominalismo sfrenato che assegna alle Idee lo stato di eccitata nominale.

“Se tu dici la parola carro, un carro passa dalla tua bocca” diceva lo stoico Crisippo facendo dell'umorismo. Scoprendo il senso nel non senso, torniamo all'evento in Deleuze, al suo articolarsi in superficie in modo da presentarsi un tempo come ciò che accade nei corpi e come ciò che insiste sulle proposizioni. L'evento come incorporeo, come senso, è assolutamente indifferente e neutro nei confronti dell'ontologia, così come della morale, dell'ipostatizzazione idealista, così come dell'estremo empirismo come qui e ora singolari. Il chiaro ed oscuro disegnano vastità ontologiche e fenomenologiche, eliminando dal domandare il problema della verità, così come quello dell'errore. Avendo uno statuto di doppio, l'evento pone problemi irrisolvibili nutrendosi di radici a fittone, sempre impostate in modo dicotomico, liberando la forza esplosiva dei simulacri nel mondo, tra gli stati di cose. Né appropriante né espropriante è la forza dell'evento: entrambe le spinte coesistono nella frattura evanescente in cui le serie risuonano. Indifferente all'Essere, così come al (non)-Essere, l'Evento è il senza patria, l'antigenealogico mai originario, perché sempre duplicato. Altezza e profondità, ma in quale senso? La linea retta di Aiôn non chiede che vastità e indifferenza, la potenza di poter organizzare divergenze, la possibilità di innestare macchine desideranti sulla pianura scivolosa di un corpo senza organi. Assoluta pienezza, rimaniamo nell'Evento e assistiamo alla sua poliedricità, agli incontri, alle grandi narrazioni di vite impersonali, alla permanenza dell'Essere come improprio, perennemente in fuga, eppure eterno, pensiero abissale, univocità trasparente delle superfici.

## BIBLIOGRAFIA

- Fabio Agostini, *Gilles Deleuze: evento e immanenza*, Milano, Mimesis, 2003.
- Diana Aurenque, *Ethosdenken*, Freiburg im Breisgau, Karl Alber, 2011.
- Antonin Artaud, *CsO: il corpo senz'organi*, a cura di Marco Dotti, Milano, Mimesis, 2003.
- Lewis Carroll, *Le avventure di Alice nel paese delle meraviglie – Attraverso lo specchio*, Milano, Mondadori, 1978.
- Gilles Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975.
- Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'anti-Edipo*, Torino, Einaudi, 1975.
- Gilles Deleuze, *L'immagine-tempo*, Milano, Ubulibri, 1989.
- Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Nomadologia: peniseri per il mondo che verrà*, Castelveccchi, 1995.
- Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina, 1997.
- Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille piani*, Roma, Castelveccchi, 1997.
- Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi, 2002.
- Gilles Deleuze, *Immanenza: una vita...*, Milano, Mimesis, 2010.
- Jacques Derrida, *Vom Geist, Heidegger und die Frage*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.
- Günter Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2011.
- Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Frankfurt, Klostermann, 1947.
- Martin Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano, Adelphi, 2002.
- Martin Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Milano, Adelphi, 2007.