

DIGITAL LIBRARY, 28 settembre 2016

## Che cos'è la Contemporaneità?

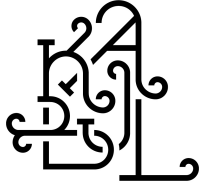
Peter Pál Pelbart prova a tracciare le caratteristiche della 'contemporaneità' a partire dal contrasto tra le idee di maggioranza e minoranza, e riconsiderando la funzione della storia e del tempo.

AUTORE: Peter Pál Pelbart

INTRODUZIONE: Stefano Vittorini

TRADUTTORE: Marco Negri

*La 'Contemporaneità' non è una categoria temporale, ma una direzione metodologica che va delineandosi e si rimodella continuamente. È un approccio complesso per la lettura del nostro scenario sociale, politico e culturale. Quello a cui sembriamo essere approdati è una fase di maturazione del pensiero post-moderno. Un'era post-postmoderna nella quale oltre alla fallibilità dei modelli economici, il superamento dell'idea maggioritaria di 'globalizzazione' e di antropocentrismo (categorie caratteristiche dell'idea illuministica di 'Modernismo' e imperanti fino a poco tempo fa) mette in discussione il ruolo della storia, il valore politico della dimensione temporale e la concezione del futuro. Nel testo che segue Peter Pál Pelbart, ripercorrendo l'evoluzione di un pensiero che nasce da Platone, passando per Kant, Hegel e Nietzsche, per concludere con le teorie di Deleuze e Guattari, delinea una nuova prospettiva fondata sul perseguire il compito di essere 'minoranza' partendo da una domanda fondamentale: Cos'è la Cotemporaneità? La risposta sembra essere un presente in continuo 'divenire', completamente svincolato dall'ossessione del passato e del futuro come sinonimo di progresso e che riconsidera criticamente e in modo dinamico la storia, inglobandola nel processo di auto-ridefinizione della società. Essere 'minoranza' non vuol dire affermare ulteriormente l'individualismo o le virtù del singolo, ma accogliere la complessità composta da: «una miriade di divenire minori, cortocircuiti, slittamenti, linee di fuga e deviazioni». La sfida è: «trovare punti di non-cultura o sottosviluppo, zone*



linguistiche del Terzo Mondo con le quali un linguaggio può sfuggire, un animale entrare nelle cose, un assemblaggio entrare in gioco».

In relazione a ciò sarebbe utile accostare questo testo a quello di Claire Bishop (*Radical Museology*), in cui viene promosso, come la stessa autrice scrive, un «Manifesto a favore della Contemporaneità» come metodo e non come criterio di periodizzazione, per una contestualizzazione politica della storia raccontata all'interno dei musei di arte contemporanea. Particolarmente interessante sarebbe quindi portare tali considerazioni all'interno della pratica curatoriale e in particolar modo negli studi di museografia e museologia per definire strategie più contemporanee di produzione delle mostre e per concepire collezioni e musei.

Peter Pál Pelbart è un filosofo e saggista. Nato in Ungheria, ha studiato in Francia e attualmente vive a San Paolo (Brasile), dove è professore presso la Pontificia Universidade Católica.

Questo saggio dal titolo [What is the Contemporary](#) è stato pubblicato sul numero 39 di «Afterall» nel 2015.

---

I

Due secoli fa, Immanuel Kant scrisse un articolo in risposta alla domanda 'Che cos'è l'Illuminismo?'<sup>1</sup> La sua risposta fu categorica: l'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dal suo stato di minorità – una minorità per la quale gli esseri umani stessi portano la colpa. Ecco una definizione, che è al tempo stesso una presa di

---

<sup>1</sup>I. Kant, *An Answer to the Question: "What is Enlightenment?"* (1784), in I. Kant, *Practical Philosophy* (ed. M. J. Gregor), Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 11-23.



coscienza, una richiesta e un programma, sotto l'ombra del quale abbiamo vissuto da allora. Per Kant, il compito consiste nell'abbandonare lo stato di tutela, di dipendenza, di minorità. Intesa in questo modo, la modernità non è un periodo storico, ma piuttosto un atteggiamento: una relazione con i giorni nostri, un modo di sentire e di pensare, quello che i greci chiamavano *ethos* – l'*ethos* della modernità.

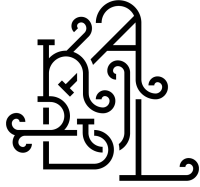
Michel Foucault ha sottolineato il fatto che tale definizione non solo comporta un rapporto col presente, ma persino un rapporto con se stessa, un'elaborazione di sé, una attinenza con il comportamento, con i sentimenti, le passioni; in realtà con la vita stessa. Da qui il ponte bizzarro che Foucault ha costruito tra Kant e Charles Baudelaire: 'L'uomo moderno, per Baudelaire, non è l'uomo che va a scoprire se stesso, i suoi segreti e la sua verità nascosta; è l'uomo che cerca di inventare sé stesso'.<sup>2</sup> Al giorno d'oggi, la costante creazione di noi stessi comporta il superamento della nostra contingenza, cioè, la nostra attuale configurazione storica, al di là di tutto l'umanesimo.

Allo stato attuale, è difficile non essere d'accordo con tale conclusione. Chi si opporrebbe alla difesa dell'autonomia, all'esigenza di pensare per se stessi, al diritto formale di liberarsi dalla tutela, dalla dipendenza, di delegare il pensiero agli altri? Chi ignorerebbe le riserve di Foucault, per le quali la fuga dallo stato di minorità non deve essere basata su una concezione di umanesimo simile alla religione e alla morale (principi universali che egli non ha mai cessato di mettere in discussione)? Chi rifiuterebbe l'ingiunzione di fare della propria vita un'opera d'arte, soprattutto in senso collettivo? Chi rifiuterebbe la trasgressione pratica di ciò che siamo? Infine – e nonostante Foucault si sia chiesto, con un certo scetticismo, se saremo mai un giorno capaci di raggiungere la maggiore età – chi si opporrebbe a questo elogio della maturità?

E tuttavia non è chiaro che queste richieste di maturità, serietà e responsabilità arrivino con una sottaciuta prospettiva di obbedienza, servitù e sottomissione? La domanda di maggioranza non nasconde la richiesta di un cosiddetto standard più ampio, dominante, egemonico, persino normativo? Non è vero, infatti, che essa

---

<sup>2</sup> M. Foucault, *What is Enlightenment?* (1984), *The Politics of Truth* (ed. Sylvère Lotringer and Lysa Hochtroth, trad. Lysa Hochroth and Catherine Porter), Los Angeles: Semiotext(e), p. 118.



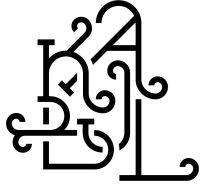
rappresenta un ideale di servilismo e sottomissione a un'umanità già data, presumibilmente naturale o morale?

Dunque, la sfida più radicale non consisterebbe proprio in una fuga da questa maggioranza che è individualmente e collettivamente imposta su di noi, come un ideale, una natura, un progresso o un destino – mettendo in discussione questi obiettivi maggioritari, che rischiano sempre di apparire (agli occhi degli adulti) frivoli, irresponsabili e irrazionali, per non dire infantili e irragionevoli? Non era questo terrorismo maggioritario che Gilles Deleuze e Félix Guattari hanno combattuto con tutto il loro sforzo e indicarono come la norma del maschio bianco-razionalista-urbano-europeo-consumista, una figura che, pur essendo lontana dalla maggioranza numerica della popolazione del pianeta, si impone dappertutto come un'unità di misura, nella filosofia o nei media, nella politica o nella clinica, in economia o in estetica? Lo schizoide, il nomade e deterritorializzato sono tutte vie per sfuggire all'egemonia di tale modello. Non è nelle mani del divenire-donna, divenire-bambino, divenire-animale, divenire-indigena, divenire-nero, divenire-molecola, divenire-intenso, divenire-impercettibile il mettere in dubbio questo standard come umano, troppo umano, universale, troppo universale, antropocentrico, fin troppo antropocentrico, illuminato, fin troppo illuminato?<sup>3</sup> Anche in termini politici, Deleuze ha risposto con grande irriverenza alla domanda di Antonio Negri sull'ottenere la maggioranza: come ottenere la maggioranza è un problema del tutto secondario rispetto ai progressi dell'impercettibile.<sup>4</sup> A fronte di una maggioranza comunicativa, umanistica razionale, a fronte di un desiderio di diventare maggioranza, Deleuze e Guattari hanno proposto non la minorità dipendente criticata da Kant, ma una miriade di divenire minori, cortocircuiti, slittamenti, linee di fuga e deviazioni. Nessun infantilismo di sorta, qui; solo una mappa delle forze e dei segni che vengono sottratti, quelli che si dileguano e conducono verso una fuga dall'impero dei poteri dominanti (molari); via dalla maggioranza e dai suoi modelli, dalla sua

---

<sup>3</sup> Sulle differenze di approccio all'emancipazione tra Kant e Deleuze, si veda Diogo Sardinha, *L'émancipation de Kant à Deleuze*, Paris: Hermann, 2013.

<sup>4</sup> Si veda *Control and Becoming* (Gilles Deleuze in conversazione con Antonio Negri), in G. Deleuze, *Negotiations* (trad. Martin Joughin), New York: Columbia University Press, 1995, pp. 169-76.



gregarietà e dal suo impoverimento.

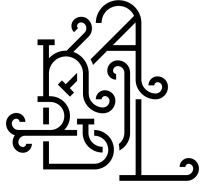
II

Ma tali forze devono essere viste. Deleuze ha sostenuto che in una data situazione il veggente vede qualcosa che la oltrepassa, che lo sovrasta; un fenomeno che non ha nulla a che fare con la fantasia. L'oggetto di chiaroveggenza è la realtà stessa, una dimensione della realtà in cui i suoi contorni empirici sono estrapolati al fine di comprendere meglio il suo potenziale, del tutto vero anche se non ancora spiegato. Come l'esausto insonne di Samuel Beckett, ciò che il veggente vede sono le energie – non il futuro, il sogno, l'ideale o il progetto perfetto, ma le forze nel processo di ridisegnazione della realtà.<sup>5</sup> Pensiamo al giugno 2013, in Brasile. Quel mese, masse di manifestanti 'videro' qualcosa che era stato proprio di fronte agli occhi di tutti per molto tempo, ma improvvisamente sembrava intollerabile: il monopolio della rappresentanza da parte dei partiti, il monopolio della forza da parte della polizia, il monopolio delle informazioni da parte dei media, il monopolio di investimenti in giganteschi spettacoli; in breve, il sequestro dei beni comuni. In mezzo a ciò, si resero conto che il trasporto avrebbe dovuto essere un bene comune, come il verde di Piazza Taksim, come l'acqua, la terra, Internet, le informazioni, i codici, le conoscenze e la città.<sup>6</sup> In tale contesto, la ricchezza e la capacità di influenza rappresentarono un attacco alle condizioni di produzione cognitiva contemporanea, che richiede sempre più la libera condivisione di beni comuni – la necessità di condividere conoscenze, informazioni, immaginazione. Per rendere ciò che è comune sempre più comune – in passato alcuni lo hanno definito comunismo. Al giorno d'oggi il pronunciare

---

<sup>5</sup> S. Beckett, *Nacht und Träume* (*Night and Dreams*, 1982), disponibile su <https://www.youtube.com/watch?v=yWtlatoBK4M> (ultimo accesso 25 febbraio 2015).

<sup>6</sup> *Jornadas de Junho*, o 'June Journeys', è uno dei grandi nomi delle manifestazioni di massa che hanno scosso il Brasile nella primavera del 2013. Sorte sulla base dei movimenti sociali globali che emersero a seguito della cosiddetta Primavera Araba, nell'inverno 2010-11, tra cui il movimento Occupy, le proteste brasiliane sono state scatenate da un aumento delle tariffe degli autobus in diverse città del Paese. Ben presto compresero un più ampio disincanto del pubblico con le politiche corrotte e classiste imposte dalla classe dirigente brasiliana. Tali dimostrazioni si verificarono nel medesimo momento in cui altri manifestanti stavano occupando le strade di Istanbul per protestare contro il piano del governo turco di sviluppare il parco Gezi vicino Taksim Squar e, più in generale, contro la deriva autoritaria del regime.



semplicemente questa parola equivale a un assalto al buon senso. Ma ciò che rappresenta un vero e proprio assalto è l'espropriazione dei beni comuni: l'attacco e l'impovertimento sistematico della sorgente e del vero materiale di ciò che è contemporaneo – la vita comune.

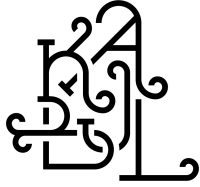
Recentemente, Maurizio Lazzarato si è riferito alla necessità di pensare in termini politici la congiunzione tra mobilitazione e smobilitazione: la mobilitazione e la sospensione, l'accelerazione e l'arresto, la proliferazione e l'indeterminatezza.<sup>7</sup> I giornalisti hanno chiesto: 'Che cosa vogliono i manifestanti?' Nessuno ha dato risposta. Slavoj Žižek ha detto che è più facile sapere cosa voglia una donna che sapere ciò che Occupy Wall Street volesse.<sup>8</sup> Ma la sua battuta misogina è stata fatta in nome della ragione, della responsabilità, della maggioranza. Uno avrebbe bisogno di parlare del desiderio, piuttosto che di richieste. Queste possono essere negoziate e soddisfatte, mentre il desiderio prolifera e si espande. Poiché le linee di interesse (coscienti, trattabili, quantificabili) e del desiderio (involontarie, proliferanti, indeterminate) non necessariamente coincidono, esse aprono una pausa, un spazio di gioco. Quando gli si chiedeva lo scopo del suo lavoro di una vita, la maggior parte della quale spesa con i bambini autistici, il pedagogo Fernand Deligny amava ripetere la sua risposta fortemente provocatoria – *per nulla* –, una dichiarazione agghiacciante per tutti coloro che hanno avuto intenzioni fin troppo umane nella socializzazione delle persone autistiche. Deligny era tra i pochi che non fece appello alla loro inclusione. Piuttosto volle sfidare, attraverso una sorta di lateralità e contiguità, i nostri modi di comunicare, comprendere, socializzare, parlare, sottomettere e interpretare, come se questa posizione di base, il *Per nulla*, fosse indispensabile affinché da essa potesse venire qualcosa. *Per nulla*, in altre parole, conserva il *Rest from the Whole*, che è sempre stato truculento, totalizzante, violento. Ciò che è sempre in gioco per Deligny non è il *Whole*, ma il *Rest*.

Nel 1948, lo psichiatra catalano François Tosquelles scrisse una curiosa tesi di

---

<sup>7</sup> Si veda M Lazzarato, *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity* (trad. Joshua David Morgan), Los Angeles: Semiotext(e), 2014.

<sup>8</sup> S. Žižek ha così commentato in un'intervista su *Roda Viva*, TV Cultura, 8 luglio 2013, disponibile su <https://www.youtube.com/watch?v=gECqJbWOpPo> (ultimo accesso 25 febbraio 2015).



medicina dal titolo *Le vécu de la fin du monde dans la folie: Le témoignage de Gérard de Nerval*.<sup>9</sup> Egli segnala situazioni di crollo in cui i pazienti sentono che Nulla è più possibile, quando d'improvviso vengono colti dal senso euforico che d'ora in poi Tutto è possibile. Nulla è possibile, Tutto è possibile, Nulla è possibile, Tutto è possibile. Non è strano provare qualcosa di simile? Quando sembra che Tutto sia possibile, si rivela la verità di fondo: Nulla è possibile. Quando l'eccesso di potere o di dolore trasforma 'Tutto è possibile' in un'espressione spaventosa – poiché le cose potrebbero essere sempre peggiori – riteniamo che i termini di questa partita meritino un'altra disposizione, o magari un altro campo da gioco... È un momento in cui la saturazione diventa povertà e la povertà impone un'altra esigenza: la smobilitazione, la rarefazione, vacuoli di silenzio, in modo che ci possa essere finalmente qualcosa da dire.

### III

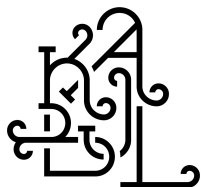
In un momento che sembrava ridotto alla più pura impossibilità – a causa della fede esclusiva nei fatti che egli chiamava 'fatalismo', o 'fattismo' – Friedrich Nietzsche introdusse *l'inattuale*, una nuova dimensione della storia che ha strappato qualcosa di aperto nella sua età. *L'inattuale* si stacca dalla rigorosa causalità storica, si scolla dal presente o dal passato, reca intensità senza precedenti. Qualcosa di nuovo può venire al mondo attraverso esso. La descrizione di Nietzsche di questo istante, quando l'umanità è gettata fuori dal cerchio della memoria e fugge dal guinzaglio del tempo, è tra le sue più suggestive:

*È la condizione più ingiusta del mondo, stretta, ingrata, verso il passato, cieca di fronte al pericolo, sorda agli ammonimenti, un piccolo e vivace gorgo in un mare morto di notte e oblio: e questa condizione – non storica, del tutto antistorica – è il grembo materno di quell'azione non solo ingiusta, ma anche giusta; e nessun artista raggiungerà la sua immagine, nessun condottiero la sua vittoria, nessun popolo la sua libertà, senza averla prima bramata e perseguita in una condizione antistorica come quella descritta.*<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> F. Tosquelles, *Le Vécu de la fin du monde dans la folie: Le témoignage de Gérard de Nerval* (1948), Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2012.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Untimely Meditations* (1876, trad. R.J. Hollingdale), Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 64.



Cos'è questa ingiustizia, se non il coraggio di liberarsi da un debito senza fine, di estinguersi a causa del passato – anzi, di estinguersi a causa del presente, per non parlare del futuro – noi, uomini e donne infinitamente indebitati? Solo così saremo in grado di convalidare il diritto supremo di ciò che ora è nato, anche se non siamo in grado di riconoscerlo né di dargli un nome.

Ma niente di tutto ciò abolisce la forza del passato e il suo potere di distruggere. Jean-Marie Straub lo coglie splendidamente (in riferimento a Charles Péguy): la rivoluzione è anche 'rimettere a posto le cose molto antiche, ma dimenticate'.<sup>11</sup> Dunque, dobbiamo incessantemente estrarre un passato invisibile che sonnecchia nel terreno sotto i nostri piedi e lo fa tremare. Giorgio Agamben ci ricorda che un mezzo di accesso al presente deve assumere la forma di un'archeologia, poiché ciò che ostacola l'accesso al presente è proprio la massa di ciò di cui, per un motivo o un altro (la sua natura traumatica, la sua eccessiva vicinanza), non possiamo fare esperienza: 'Essere contemporanei significa in questo senso tornare a un presente dove non siamo mai stati'.<sup>12</sup> Ma un maggior ostacolo ci perseguita: la frenesia del futuro. Come Straub sottolinea, 'il tempo presente, rubato a noi in nome del progresso, sta passando ed è insostituibile... stanno saccheggiando i sentimenti umani così come saccheggiano il pianeta... il prezzo che la gente deve pagare, sia per il progresso sia per il benessere, è troppo elevato, ingiustificabile'.<sup>13</sup> Di qui, la sua curiosa concezione del film politico: 'Film militanti intrappolano nuovamente le persone nell'emergenza. E noi siamo in una situazione di emergenza: è il risultato del sistema che ha inventato le camere a gas'.<sup>14</sup> È necessaria un'altra dimensione del tempo – una che non sia espressa dall'urgenza.

#### IV

I greci avevano già capito che a fianco di *Chronos* – il tempo come misura, la

---

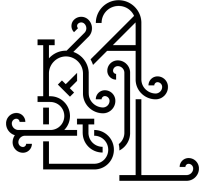
<sup>11</sup> C. Péguy, citato da Jean-Marie Straub in F. Albera, *Cinéma [et] politique: "Faucille et marteau, canons, canons, dynamite!" Entretien avec Jean-Marie Straub et Danièle Huillet, Hors Champ*, August 2001; disponibile anche su <http://www.derives.tv/Cinema-et-politique-Faucille-et> (ultimo accesso 25 febbraio 2015).

<sup>12</sup> G. Agamben, *What Is the Contemporary* (2008, trad. David Kishik and Stefan Pedatella), *What Is an Apparatus? and Other Essays*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2009, pp. 51-52.

<sup>13</sup> F. Albera, *cit.*

<sup>14</sup> *Ibid.*



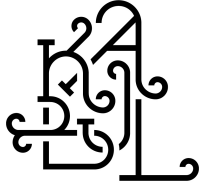


fissazione di cose e persone, lo sviluppo di una forma e una direzione – c'è un altro tempo, *Aion* – il tempo senza misura, il tempo indeterminato, che non smette mai di dividersi; sempre già lì (l'immemorabile) e non ancora lì (il senza precedenti); sempre troppo presto e troppo tardi; il tempo del 'qualcosa sta per accadere' e, contemporaneamente, il 'qualcosa è appena accaduto'; l'emissione del tempo biforcuto, non metrico, il tempo non vibrante e fluttuante che a volte si vede nelle psicosi, nei sogni, in catastrofi, in rotture grandi e microscopiche, collettive o individuali. La rottura si verifica quando il tempo si libera dalla sua subordinazione al movimento, come quando Amleto grida, *Il tempo è fuor di sesto!!!* Come concepire un tempo libero dal movimento, tornato a se stesso, di conseguenza non pianificato, non diretto – un campo puro di vettori senza dati orientamenti?

Negri si è spinto fino a suggerire che l'età postmoderna si sia liberata dalla schiavitù al movimento che misura proprio perché il valore del lavoro – nella sua riconfigurazione immateriale – non può più essere stipulato attraverso la misurazione del tempo, o dal tempo come misurazione, dato che la sua sorgente è un potere-invenzione che è presente ovunque, in ogni cervello, in ogni singolarità, in ogni artista, e per definizione incommensurabile e inesauribile.<sup>15</sup> Per cui, il tempo di Negri è 'oltre misura', in esso il lavoro immateriale supera la macchina del mercato e si stacca e dalla sua circolarità insignificante e omogeneizzante, in modo che non possa più essere prosciugata dalla freccia, simile al vampiro, del capitale e del suo sistema. Contro le varie figure che hanno tentato di addomesticare il tempo durante tutta la storia del pensiero – dalla platonica 'immagine in movimento dell'eternità' alla circolarità hegeliana (in cui inizio e fine 'rimano' sempre) fino alla razionalità aristotelica o alla causalità kantiana – negli scritti di Deleuze, il tempo emerge apparentemente come indomato e indomabile; il tempo come l'Ineguale in se stesso. Solo in questa modalità enigmatica il tempo cessa di essere circolare o lineare per aprirsi a una pluralità multidirezionale, un rizoma temporale o una proliferazione borgesiana. Se ciò che alcuni chiamano 'ipertempo' ha un senso, è solo nella misura in cui non mantiene 'una' direzione – una freccia del tempo –, ma assume direzioni multiple.

---

<sup>15</sup> A. Negri, *The Labor of Job: The Biblical Text as a Parable of Human Labor* (2002, trad. Matteo Mandarini), Durham, NC: Duke University Press, 2007.



V

Non sappiamo ancora quali divenire passano attraverso noi al giorno d'oggi; o in quali direzioni si percepisce (a malapena) ciò che essi si lasciano alle spalle – i nostri mutamenti a cui guardiamo con una certa meraviglia, immaginando appena ciò che ieri era di noi. Sto parlando di dottrine, di modi di organizzazione, rappresentanza politica, stili di vita, modi di pensare, modi di essere. Schemi che fino a poco tempo fa ci hanno fornito l'identità, la direzione, l'attesa e la promessa sono scomparsi, e non li dovremmo rimpiangere. Un'unica, univoca direzione non è più percepibile: in avanti, per esempio, o verso l'alto (per non parlare verso il basso) – meglio muoversi lateralmente, dico. La totalità del tempo – o il tempo come totalità – è stata disfatta. Friedrich Hölderlin ha descritto tali squilibri come cesure: essi non consentono a inizio e fine di rimare, portandoci a sperimentare il vuoto e le mostruosità lì avvenute.

Naturalmente, mentre alcuni decenni fa la resistenza seguiva una matrice di opposizione diretta tra le forze in gioco – in cui vi era un potere concepito come un centro di comando che spettava a tutti contestare, con le posizioni soggettive definite dalla loro esteriorità reciproca e dalla loro complementarità dialettica (dominante/dominato, colonizzatore/colonizzato, esploratore/esplorato, capo/dipendente, intellettuale/operaio, insegnante/studente, padre/figlio, ecc.) – il contesto contemporaneo, data la sua complessità, suscita invece posizioni più oblique, diagonali, ibride, galleggianti. Diverse linee di conflitto emergono. In politica e nella cultura, ciò può portare a una revisione della funzione di negatività stessa. Secondo Negri:

*Nella modernità, la resistenza è un accumulo di forze contro lo sfruttamento che vengono a essere una data determinazione soggettiva tramite una presa di coscienza. Nella postmodernità, nulla di tutto ciò. La resistenza appare come una diffusione di comportamenti eccezionali di resistenza. Se la resistenza si accumula, si accumula ampiamente, in circolazione, come mobilità, volo, esodo, diserzione... il senso di ribellione è endemico. [...] La ribellione non è un evento puntuale né uniforme; al contrario, essa attraversa la distesa del comune e si diffonde sotto forma di un'esplosione di comportamenti*



*di singolarità che è impossibile contenere.*<sup>16</sup>

## VI

Se con Foucault ci siamo chiesti se un giorno avremmo raggiunto la maggiore età, con Deleuze ci domandiamo se un giorno saremo minorenni. Deleuze e Guattari hanno cercato la propria strada: una non concepita in termini di individui, ma di individuazioni e singolarità; non di storia, ma di eventi e divenire; non di soggetti, ma di influenze non soggettive e non-umane. Qui possiamo a malapena vedere eventuali residui di Kant, dell'umanità, delle libertà evocate; ci troviamo sovvertiti, presi in movimenti di de-soggettivazione che annunciano altre possibilità di esistenza non maggioritaria.

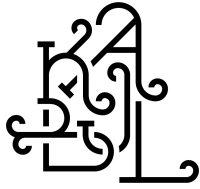
Tale riconsiderazione delle minoranze, in ogni caso, non comporta un ritorno ai privilegi dell'individuo, del personale e del privato, dal momento che le singolarità sono necessariamente collettive. Pensate agli assistenti, ai subalterni e agli esseri non finiti che circolano nel mondo di Franz Kafka come a dei messaggeri – del ruolo cruciale che svolgono, anche se rimangono poco appariscenti. In una conversazione con il suo amico Max Brod sull'Europa contemporanea e la decadenza dell'umanità, Kafka commenta: 'Siamo pensieri nichilisti, pensieri suicidi che entrano nella testa di Dio'. Brod pensa al mondo gnostico di un Dio perverso e alla colpevolezza, ma Kafka sorride e risponde: 'Oh no, il nostro mondo è solo un cattivo umore di Dio, una sua brutta giornata', al che Brod chiede: 'Allora c'è speranza al di fuori di questa manifestazione del mondo che conosciamo?'. E Kafka osserva: 'Oh, un sacco di speranza, una quantità infinita di speranza – ma non per noi'.<sup>17</sup> Si tratta di un'affermazione ben nota, che Walter Benjamin interpreta a modo suo: la speranza è in quegli esseri incompiuti la cui ambizione era 'di utilizzare il minor spazio possibile. A tal fine hanno assolto facendo vari esperimenti, piegando le braccia e le gambe, stringendosi vicini; nel buio tutto ciò che si poteva vedere nel loro angolo era una grande palla'.<sup>18</sup> Come sostiene Kafka,

---

<sup>16</sup> A. Negri, *Time for Revolution* (trad. Matteo Mandarini), London: Continuum, 2003, p. 201.

<sup>17</sup> F. Kafka, citato in W. Benjamin, *Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of his Death, Illuminations* (1955, ed. Hannah Arendt, trad. Harry Zohn), New York: Schocken Books, 2007, p. 116.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 117.



anche l'essere più inutile e infantile potrebbe essere sufficiente alla salvezza. Ma ciò che Benjamin, e talvolta Kafka, chiamano 'salvezza', Deleuze e Guattari chiamano 'fuga'.<sup>19</sup> Non si tratta di libertà, insistono, ma di prendere il volo. La sfida è, ancora una volta,

*trovare punti di non-cultura o sottosviluppo, zone linguistiche del Terzo Mondo con le quali un linguaggio può sfuggire, un animale entrare nelle cose, un assemblaggio entrare in gioco. Quanti stili o generi o movimenti letterari, persino quelli molto piccoli, hanno solo un unico sogno: assumere una funzione importante nel linguaggio, offrire se stessi come una sorta di lingua di Stato, una lingua ufficiale... Creare il sogno opposto: sapere come creare un divenire-minoritario.*<sup>20</sup>

Ma allora sorge la domanda: non è questo divenire-minoritario solo una questione estetica o letteraria; una questione filosofica; un problema per una minoranza aristocratica, un pensiero d'élite; un capriccio insignificante, nel senso peggiore del termine? Ciò è vero, in una certa misura, fino a Nietzsche e alla sua lode del filosofo sperimentale. In Deleuze e Guattari, tuttavia, questo tentativo di formulare e imparare i processi di divenire-minoritario attraversa i più disparati campi: la scienza, l'urbanistica, l'architettura, l'antropologia, persino la politica. Eppure, in Deleuze, le persone – intese come il divenire-minoritario o il diventare-persone – sono un popolo ancora a venire. Soprattutto, 'questo popolo e la terra non saranno trovate nelle nostre democrazie. Le democrazie sono maggioranze, ma un divenire è per sua natura ciò che sfugge sempre alla maggioranza'.<sup>21</sup> La democrazia rappresentativa, la regola di maggioranza, i conflitti, il grande teatro politico... Per quanto tempo vivremo sotto il segno di questo dramma, che diventa sempre più intollerabile ogni giorno? La definizione deleuziana di popolo implica che il divenire-minoritario sia una prerogativa di ciascuno di noi, e non di una qualsiasi minorità: 'Ognuno è catturato, in un modo o in un altro, in una minorità che lo condurrebbe in percorsi sconosciuti se scegliessero di seguirla'.<sup>22</sup>

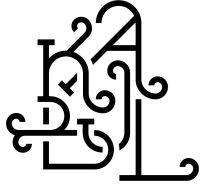
---

<sup>19</sup> G. Deleuze and F. Guattari, *Kafka: Towards a Minor Literature* (1975, trad. Dana Polan), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, p.10.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>21</sup> G. Deleuze and F. Guattari, *What Is Philosophy?* (1991, trad. Hugh Tomlinson and Graham Burchell), New York: Columbia University Press, 1994, p. 108.

<sup>22</sup> G. Deleuze in *Control and Becoming*, cit, p.173.



[kabulmagazine.com](http://kabulmagazine.com)

Forse essere contemporaneo, nella sua dimensione critica, comporta passare attraverso questo stretto passaggio.