

Dal virtuale all'evento. Gilles Deleuze e Alain Badiou

Sebastiano Ghisu

(Università degli Studi di Sassari)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 13/03/2018 – Accettato: 24/05/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: From the virtual to the event. Gilles Deleuze and Alain Badiou

Abstract: This paper exposes firstly Deleuze's reading of Bergson's critique of the notion of possibility. In this reading Deleuze emphasizes and formulates a complex theory of virtuality, according to which what really happens is not previously given as only possible (and as such identical to the real), but, before becoming actual, is already real, virtual and different from the real that precedes it. Deleuze explains this process through the notions of repetition, Idea and Event. Secondly the paper deals with Badiou's critique of this Deleuzian ontology because of its emphasizing the becoming as a continuous to the detriment of the strong specificity of the event. In fact, Badiou develops an original and powerful ontology that gives an account for such specificity. In their explanation of the event both Deleuze and Badiou refuse the notion of possibility. But while the former conceives the event as a result of the continuous becoming, the latter understands it as breakup of such becoming.

Keywords: Bergson, Deleuze, Badiou, Virtuality, Possibility.

1. *Da Bergson a Deleuze*

Una delle principali operazioni compiute da Gilles Deleuze nella sua articolata rilettura del pensiero di Henri Bergson è costituita senz'altro da quell'operazione attraverso la quale egli giunge a formulare una complessa, vasta e nient'affatto scontata teoria del virtuale. Deleuze, in effetti, esplicita una presenza che in Bergson, nella sua critica all'idea di possibile e, contestualmente, nei suoi tentativi di pensare il mutamento in quanto tale, è (prevalentemente) soltanto implicita.

«Che cosa significa – si chiede Deleuze in *Il bergsonismo e altri saggi* – il fatto che già in *Les données immédiates* e poi in *Matière et mémoire* la filosofia di

Bergson abbia attribuito tanta importanza all'idea di virtualità dal momento che rifiuta la categoria di possibilità?»¹. Ed ecco la risposta:

il fatto è che il “virtuale”, almeno da due punti di vista, si distingue dal “possibile”. Da un certo punto di vista, in effetti, il possibile è il contrario del reale e gli si oppone; ma, cosa del tutto diversa, il virtuale si oppone all'attuale. Dobbiamo prendere sul serio questa terminologia: il possibile non ha realtà (anche se può avere un'attualità); inversamente il virtuale non è attuale, ma *in quanto tale possiede una realtà*².

Il possibile, dunque, «è ciò che si realizza (o che non si realizza)». Ma «il processo della realizzazione è sottoposto a due regole fondamentali, quello della somiglianza e quello della limitazione». Per quanto riguarda la somiglianza, «si ritiene... che il reale sia l'immagine del possibile che si realizza (esso possiede in più solo l'esistenza o la realtà; è ciò che si traduce dicendo che, dal punto di vista del concetto, non c'è differenza fra il possibile e il reale)»³. La limitazione, invece, è data dal fatto che «non tutti i possibili si realizzano, la realizzazione implica una limitazione in base alla quale si ritiene che certi possibili siano respinti o impediti, e che altri “passino” nel reale»⁴. Il possibile, come si diceva, anticipa il reale. E il virtuale?

Questo non deve realizzarsi, ma attualizzarsi. E per attualizzarsi «non deve procedere per eliminazione o limitazione, ma deve *creare*, con degli atti positivi, le sue linee di attualizzazione. E questo per una ragione molto semplice: mentre il reale si attualizza a immagine e somiglianza del possibile, l'attuale, al contrario, *non* assomiglia alla virtualità che incarna». In tal senso, continua Deleuze, «la differenza è l'elemento principale nel processo di attualizzazione – differenza fra il virtuale da cui si parte e gli attuali a cui si arriva, differenza fra le linee complementari secondo cui si compie l'attualizzazione»⁵.

In tale lettura, senza forzare il testo bergsoniano, ma anzi chiarendolo e quasi distillandolo, si mette ben in risalto quale sia la posta in gioco quando ci si muove all'interno del pensiero della possibilità: Bergson rifiuterebbe la nozione di possibilità perché essa è «una nozione falsa, fonte di falsi problemi. Si crede che il reale gli

¹ G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Puf, Paris 1966; trad. it, *Il bergsonismo e altri saggi*, a c. di P.A. Rovatti e di D. Borca, Einaudi, Torino 2001, p. 86. La lettura di Deleuze è messa in discussione da M. Vollet nel suo *Die Wurzel unserer Wirklichkeit. Problem und Begriff des Möglichen bei Henri Bergson*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2007, in part. pp. 208 seg. Anche J. Mullarkey, *Forget the virtual: Bergson, actualism, and the refraction of reality*, in «Continental Philosophy Review», n. 37 (2004), pp. 469–493, critica il «peso eccessivo» dato da Deleuze alla nozione di virtuale. Di contro, la lettura deleuziana è sostenuta anche da K. Ansell Pearson nel saggio *The Reality of the Virtual: Bergson and Deleuze*, in «MLN», n. 5 (2005), pp. 1112-1127 (di quest'ultimo si veda anche: *Philosophy and the Adventure of The Virtual. Bergson and Time of Life*. Routledge, New York 2002) e da M. Sehgal, «Die Zeit ist Erfindung». *Das Virtuelle und das Neue bei Henri Bergson*, in G. Abel (hrsg.), *Kreativität. Sektionsbeiträge des XX. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Bd. 1, Universitätsverlag der TU Berlin, Berlin 2005, pp. 823-826.

² Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., pp. 86 seg.

³ Ivi, p. 87.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

assomigli, in questo modo ci si fa un'idea del reale come preformato e preesistente a se stesso, e che passerà all'esistenza in base a un ordine di successive limitazioni. Nella pseudoattualità del possibile il reale è già *tutto dato* in un'immagine»⁶.

In tal modo, nella logica del possibile, il presente conserverebbe il passato. Il passato vincolerebbe a sé il presente. Nella prospettiva aperta da Bergson, invece (così com'essa è presentata da Deleuze), il presente, «essendo il punto preciso con cui il passato si lancia verso l'avvenire, si definisce come ciò che cambia di natura, come il sempre nuovo, come l'eternità della vita»⁷. E si aggiunge: «un tema lirico attraversa tutta l'opera di Bergson: un autentico canto in onore del nuovo, dell'imprevedibile, dell'invenzione, della libertà»⁸.

Ma, potremmo chiederci, dov'è, *nel reale*, questa libertà? Dov'è questa libertà *del reale*? Dov'è il nuovo, l'imprevedibile, l'invenzione, in un mondo che quasi sempre si ripete identico a se stesso? Dov'è la differenza, in un mondo dominato dall'identità? Dove l'efficacia del tempo, la creatività, in un mondo spesso stanco e affaticato? Nella natura stessa (non dimentichiamoci che la concezione bergsoniana del divenire è promossa e nutrita dalla teoria biologica dell'evoluzione) vi sono lunghi, lunghissimi periodi di stabilità.

Se quindi il meccanismo di pensiero messo in moto da Bergson sembra ben spiegare il mutamento, più difficoltà sembra avere nel render conto della conservazione. È così?

Ora, se applichiamo rigorosamente quel meccanismo all'eventuale riprodursi dell'identico, vediamo che un tale riprodursi non è scontato. L'identico, infatti, *non* è già dato, come possibile, prima del suo ripetersi, ma, per quanto già attuale, è, rispetto al (suo) futuro, virtuale. Non è, in altri termini, la realizzazione di un possibile (e dunque già di per sé identico al reale), quanto, per l'appunto, l'attualizzazione di un virtuale.

Potremmo dire, in altri termini, che non vi è permanenza che non sia movimento (proprio come non vi è essere che non sia divenire). E se vi è dunque un protrarsi dell'identico, l'identico che si protrae si rifà, ogni volta, dal suo disfarsi (e si disfa nel suo rifarsi). In tal senso, la riproduzione dell'identico è, innanzitutto, un prodotto delle forze in campo ovvero un effetto del loro equilibrio. Ci viene qui incontro un'affermazione del primo teorico dell'evoluzionismo contemporaneo, Charles Darwin: «Di tanto in tanto si può avere un conflitto entro il conflitto, con alterne vicende, eppure, a lungo andare, le forze si bilanciano così esattamente che il volto della natura permane immutato per lunghi periodi di tempo, anche se è certo che la più insignificante alterazione in molti casi darebbe la vittoria ad un essere vivente su un altro»⁹.

⁶ Ivi, p. 88.

⁷ G. Deleuze, *Bergson (1859-1941)*, in M. Merleau-Ponty (éd.), *Les Philosophes célèbres*, L. Mazenod, Paris 1956; trad. it. in G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 124. Come si vede, il testo è stato redatto dieci anni prima dell'ampio saggio dedicato a Bergson da cui abbiamo finora citato.

⁸ Ibidem.

⁹ Ch. Darwin, *The Origin of Species*, John Murray, London 1859; trad. it., *L'origine delle specie*, a c. di C. Balducci, Newton Compton, Roma 2000, p. 94.

L'identità è dunque un effetto: non è originaria, ma successiva alla differenza. Si dà nel suo ripetersi così come, nel suo ripetersi, si trasforma. Ci si può certo chiedere, a questo punto, se, ripetendosi, può restare identità: l'identità che succede a se stessa continua ad essere identica a se stessa? Non produce piuttosto, ripetendosi, durando, riproducendosi, la propria differenza?¹⁰ L'identità ripetuta (o riprodottasi) non è, per così dire, la maschera dell'identità che, identica, l'ha preceduta?

2. *Idea, ripetizione*

Si tratta di domande che emergono dalla teoria bergsoniana del divenire e a cui la filosofia di Gilles Deleuze ha cercato, nella seconda metà del secolo scorso, di dare una risposta. Se poi ci soffermiamo sul significato che quest'ultimo attribuisce alla nozione di ripetizione, potremmo giungere alla conclusione che essa sostituisce, in un certo senso, il concetto di durata (specificamente bergsoniano). In effetti, come nella durata il passato è virtualmente presente *nel* presente, così, nella ripetizione deleuzeiana, il presente ripete il passato, e ripetendolo, lo trasforma.

Vi sono certo due modi, agli occhi di Deleuze, di intendere la ripetizione. Nell'accezione comune (e soprattutto nel modo tradizionale d'intendere l'essere e il divenire o di porre il primato del primo sul secondo) la ripetizione «è ripetizione dello Stesso» e «si esplica attraverso l'identità del concetto o della rappresentazione». Al contrario, la ripetizione, per come essa dovrebbe essere intesa, «comprende la differenza e si comprende a sua volta nell'alterità dell'Idea»¹¹. Nella prima ripetizione il reale è preceduto dal possibile (che le è identico e lo rappresenta). Nella seconda ciò che precede il reale non è il (solo) possibile, ma l'altrettanto reale: virtuale, non (ancora) attuale. È, appunto, per utilizzare la terminologia di Deleuze, l'Idea.

Che cos'è l'Idea? È il virtuale e non il possibile. Non è il concetto del reale (se così fosse, sarebbe appunto il possibile) né la sua rappresentazione o l'essenza (per lo stesso motivo). Deleuze precisa, introducendo il termine inusuale di «perplicazione»:¹²

¹⁰ Durata, ripetizione, riproduzione (in senso marxiano) ed evoluzione (in un senso prettamente darwiniano), segnalano a mio avviso una particolare concezione del divenire che rinuncia (in misura maggiore o minore) alla categoria del possibile e pensa l'identità come *effetto* e la realtà come costantemente sottomessa, nel suo stesso conservarsi, al divenire. Secondo tale concezione, niente è dato come possibile prima di essere reale. Ciò significa: il processo del divenire non è predeterminato, ma "si fa" di volta in volta in base alle forze operanti, nel momento del suo farsi, in campo.

¹¹ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968; trad. it., *Differenza e ripetizione*, a c. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 36.

¹² «Le Idee, le distinzioni d'Idee, non sono separabili dai loro tipi di varietà e dal modo con cui ogni tipo penetra negli altri. Proponiamo il termine *perplicazione* per designare questo stato distintivo e coesistente dell'Idea. Non che la "perplexità" come correlato, significhi un coefficiente di dubbio, di esitazione o di stupore, né alcunché d'incompiuto nell'Idea stessa. Si tratta al contrario dell'Idea e del problematico, del carattere esaustivamente problematico dell'Idea», ivi, p. 243.

quando il contenuto virtuale dell'Idea si attualizza, le varietà di rapporti s'incarnano in specie distinte, e correlativamente i punti singolari corrispondenti ai valori di una varietà s'incarnano in parti distinte, caratteristiche di questa o quella specie. Per esempio, l'Idea di colore è come la luce bianca che "perplica" in sé gli elementi e i rapporti genetici di tutti i colori, ma che si attualizza nei diversi colori e negli spazi rispettivi; o l'Idea di suono, come il rumore bianco. Parimenti si dà una società bianca, un linguaggio bianco (che contiene nella sua virtualità tutti i fonemi e i rapporti destinati ad attualizzarsi nelle diverse lingue e nelle parti singolari di una stessa lingua)¹³.

Come ben si comprende, il «bianco» di cui qui si parla – seguendo la metafora della luce (la luce bianca è data dalla somma di tutte le luci colorate) – corrisponde al grado zero delle differenze, degli eventi, delle singolarità o, più precisamente, del sistema differenziale delle singolarità e degli eventi. È l'al di qua immanente delle demarcazioni e degli eventi. Non dovrebbe quindi stupire che Deleuze definisca l'Idea – il virtuale – anche «struttura», rispondendo nel contempo all'obiezione che allora, negli anni in cui scriveva *Differenza e ripetizione*, veniva ripetutamente rivolta allo strutturalismo: come può la struttura *generare*?

La struttura, leggiamo innanzitutto, o l'Idea,

è il "tema complesso", una molteplicità interna, cioè un sistema di nessi molteplici non localizzabili tra elementi differenziali, che s'incarna in relazioni reali e in termini attuali. In tal senso non ravvisiamo alcuna difficoltà nel conciliare genesi e struttura [...] la genesi non va da un termine attuale, per piccolo che sia, a un altro termine attuale nel tempo, ma dal virtuale alla sua attualizzazione, ossia dalla struttura alla sua incarnazione, dalle condizioni di problemi ai casi di soluzione, dagli elementi differenziali e dai loro nessi ai termini attuali e alle relazioni reali diverse che costituiscono a ogni istante l'attualità del tempo¹⁴.

In tal senso, «come non si dà opposizione tra struttura e genesi, così non si dà opposizione tra struttura ed evento, struttura e senso [...]. La cosiddetta struttura, sistema di rapporti e di elementi differenziali, è in realtà *sensu* dal punto di vista genetico, in funzione delle relazioni e dei termini attuali in cui s'incarna». La vera opposizione, semmai, va ricercata altrove:

tra l'Idea (struttura-evento-senso) e la rappresentazione. Nella rappresentazione, il concetto è come la possibilità, ma il soggetto della rappresentazione determina ancora l'oggetto come realmente conforme al concetto, come essenza. Per questo la rappresentazione nel suo insieme è l'elemento del sapere che si compie nel raccoglimento dell'oggetto pensato e nel suo riconoscimento da parte di un soggetto che pensa. Ma l'Idea valorizza caratteri ben diversi.¹⁵

¹³ Ivi, p. 267.

¹⁴ Ivi, p. 238.

¹⁵ Ivi, p. 248.

Ed ecco, allora, la virtualità dell'Idea, che «non ha nulla a che vedere con una possibilità¹⁶. Se infatti la virtualità corrispondesse al possibile, l'attuale (come effetto del virtuale) sarebbe, prima di essere reale, possibile e, in quanto possibile, già formato, già dato, vale a dire identico in tutto e per tutto al reale, con la sola esclusione della realtà. Si tratterebbe di un'identità dell'essenza. In altri termini: il possibile (il non-ancora) sarebbe *essenzialmente* identico al reale. Infatti, il reale (esistente) e il possibile (non-ancora-esistente) sono essenzialmente identici. E invece, prosegue Deleuze, «la molteplicità non tollera alcuna dipendenza dall'identico nel soggetto o nell'oggetto». Dove dovremmo infatti collocare il possibile, ovvero l'identità dell'essenza? Nel pensiero (nel soggetto) o nell'oggetto stesso? Piuttosto,

gli eventi e le singolarità dell'Idea non lasciano sussistere alcuna posizione dell'essenza intesa come “ciò che la cosa è”. E indubbiamente è possibile conservare il termine essenza, se si vuole, a condizione però di dire che l'essenza è appunto l'accidente, l'evento, il senso, non soltanto il contrario di ciò che abitualmente prende il nome di essenza, ma il contrario del contrario: la molteplicità è apparenza quanto essenza, plurima quanto una.¹⁷

L'Idea, insomma, non è l'essenza. Se lo fosse, ciò che accade sarebbe sempre già dato (rappresentato) nel passato o anticipato nel processo che ad esso conduce. Piuttosto, «il campo dell'Idea è l'inessenziale». Inoltre, l'Idea

si richiama all'inessenziale in maniera altrettanto deliberata, con la stessa fiera ostinazione del razionalismo che al contrario rivendica per l'Idea il possesso e la comprensione dell'essenza. Il razionalismo parte dal presupposto che la sorte dell'Idea sia legata all'essenza astratta e morta e, nella misura in cui la forma problematica dell'Idea viene riconosciuta, pretende persino che tale forma sia legata alla questione dell'essenza, vale a dire al “Che cos'è?”.¹⁸

Nella logica dell'essenza l'esistenza dell'evento costituisce sempre, per l'appunto, la risposta a tale domanda (che ha certamente dominato la metafisica occidentale): “che cos'è?”. Le differenze *della* risposta, o le differenze *tra* le risposte, vengono annullate. L'evento è, allora, l'identità dell'essenza (o del concetto), l'essenza la possibilità dell'evento, la possibilità che dà l'evento prima del suo realizzarsi.

Se dunque l'Idea fosse l'essenza, essa si realizzerebbe per identità. Ma si dovrà piuttosto dire che

¹⁶ Ibidem. Si veda anche ivi, p. 358: «il possibile e il reale si somigliano, ma non certo il virtuale e l'attuale. Come l'Idea non si riconduce all'Identico o non dispone di una identità qualunque, così l'incarnazione e l'attuazione dell'Idea non procedono per somiglianza e non possono contare su alcuna similitudine».

¹⁷ Ivi, p. 248.

¹⁸ Ivi, p. 243.

l'Idea si attualizza per differenziazione, e che per essa attualizzarsi significa differenziarsi. In sé e nella propria virtualità, l'Idea non è dunque per nulla indifferenziata, e tuttavia non è affatto indeterminata, ma viceversa completamente differenziata. (E in tal senso il virtuale non è affatto una nozione vaga, ma possiede una piena realtà oggettiva, non si confonde affatto col possibile che manca di realtà, in quanto il possibile è il modo dell'identità del concetto nella rappresentazione, mentre il virtuale è la modalità del differenziale in seno all'Idea).¹⁹

Si dovrà dunque evitare di

confondere il virtuale con il possibile, dato che il possibile si oppone al reale, e il processo del possibile è [...] una "realizzazione". Il virtuale, viceversa, non si oppone al reale, possiede di per sé una realtà piena, e il suo processo è l'attualizzazione. Sarebbe un errore credere che si tratti soltanto di un contrasto di termini, quando si tratta invece della stessa esistenza. Ogni volta che si pone il problema in termini di possibile e di reale, si è costretti a concepire l'esistenza come un sorgere bruto, un atto puro, un salto che si compie sempre dietro le nostre spalle, subordinato alla legge del tutto o niente. Che differenza può esserci tra l'esistente e il non esistente, se il non esistente è già possibile, accolto nel concetto, provvisto di tutti i caratteri che il concetto gli conferisce come possibilità? L'esistenza è *lo stesso* del concetto, ma fuori del concetto. L'esistenza si pone quindi nello spazio e nel tempo, ma come centri indifferenti, senza che la produzione dell'esistenza avvenga a sua volta in uno spazio e in un tempo caratteristici. La differenza non può essere altro che il negativo determinato dal concetto: sia la limitazione dei possibili tra loro per realizzarsi, sia l'opposizione del possibile con la realtà del reale. Il virtuale, viceversa, è il carattere dell'Idea, in quanto a partire dalla sua realtà l'esistenza si produce, e si produce conforme a un tempo e a uno spazio immanenti all'Idea.²⁰

Vi è tuttavia un'altra differenza importante tra il possibile e il virtuale: se il primo «rinvia alla forma d'identità nel concetto», il secondo

designa una molteplicità pura nell'Idea, che esclude radicalmente l'identico come condizione preliminare. Infine, nella misura in cui il possibile si propone alla "realizzazione", è a sua volta concepito come l'immagine del reale, mentre il reale è concepito come la somiglianza del possibile. Per questo si comprende così poco ciò che l'esistenza aggiunge al concetto, duplicando il simile col simile. È questa la tara del possibile, che lo denuncia poi come prodotto *a posteriori*, fabbricato retroattivamente, a sua volta immagine di ciò che gli somiglia. Viceversa, l'attualizzazione del virtuale avviene sempre per differenza, divergenza o differenziazione. L'attualizzazione rompe con la somiglianza come processo non meno che con l'identità come principio. I termini attuali non somigliano mai alla virtualità che attualizzano: le qualità e le specie non somigliano ai rapporti differenziali che incarnano, né le parti alle singolarità che incarnano. In questo senso, l'attualizzazione, la differenziazione, è sempre un'autentica creazione, non si dà per limitazione di una possibilità preesistente.²¹

¹⁹ Ivi, p. 358.

²⁰ Ivi, p. 273.

²¹ Ivi, pp. 273 seg.

Si dà piuttosto come soluzione di un problema. Il virtuale, infatti, «ha la realtà di un compito da adempiere, come di un problema da risolvere, ed è il problema che orienta, condiziona e genera le soluzioni, ma queste non somigliano alle condizioni del problema»²². Il problema, piuttosto, «persiste non meno oggettivamente nelle soluzioni che genera, differendone per natura»²³.

L'Idea è, insomma, il problema di cui l'evento (ciò che accade, l'attualità stessa) costituisce una soluzione. La soluzione, tuttavia, continua ad essere un problema – se per problema s'intende ciò che Deleuze definisce l'eccesso dell'Idea, ovvero l'eccesso del virtuale rispetto all'attuale, l'inadeguatezza di ciò che è attuale rispetto al virtuale che lo attualizza e al virtuale che esso stesso è e che lo condurrà ad essere altro da ciò che è. Se infatti l'attuale si ripete, ripete non solo la sua attualità, ma anche la sua virtualità. E la virtualità, ripetendosi, afferma la differenza.

Non è quindi un caso se Deleuze, nel tentativo di descrivere la ripetizione – ed in particolare il rapporto tra l'esito della ripetizione e il suo inizio – si richiami al simulacro (quel *φάντασμα* che Platone evoca e rigetta ad un tempo²⁴). Il simulacro non è, per l'appunto, riproduzione fedele, copia perfetta, identità. È differenza, o somiglianza solo apparente. La ripetizione simula il ripetuto. Ne è, in altri termini, la maschera – nel senso che la maschera ripete il volto mascherato, il quale, tuttavia, come la soluzione che si ripropone come problema o l'attuale che trascina con sé il virtuale, continua ad essere maschera di un volto sottostante che è, a sua volta, maschera. E ancora: la parola ripete la cosa attraverso la virtualità della lingua in cui si trova inserita e in cui viene generata. Solo la parola è attuale, mentre la lingua è virtuale e si attualizza ripetendosi nella parola. Solo l'evento è attuale, mentre la struttura, l'Idea è virtuale. È attuale la maschera, mentre è virtuale l'ordine che l'istituisce. È attuale il senso, virtuale è invece il codice che lo genera. Ma virtuale significa – lo abbiamo già ricordato – reale. Più precisamente: «occorre dire del virtuale esattamente quello che Proust diceva degli stati di risonanza: “reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti” e simbolici senza essere fittizi»²⁵.

²² Ivi, p. 274.

²³ Ivi, p. 359.

²⁴ In particolare nel *Sofista* (cfr. *Soph.* 236 c; 264c). Al *φάντασμα* (immagine fasulla, illusione, apparenza) viene contrapposto lo *εἰκόν* (immagine autentica, raffigurazione).

²⁵ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 270. Ecco il bel passaggio in cui Proust – autore vicino, come è noto, a Bergson – suggerisce (nell'ultima parte della *Recherche*, in *Il Tempo ritrovato*) la distinzione tra il virtuale e il reale: «basta che un rumore, un odore, già sentito o respirato un'altra volta, a un tempo nel presente e nel passato, reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti, ed ecco che l'essenza permanente e abitualmente nascosta delle cose è liberata, e il nostro vero io che (da molto tempo, a volte) sembrava morto, ma non lo era del tutto si sveglia, si anima ricevendo il nutrimento celeste che gli viene offerto», M. Proust, *À la recherche du temps perdu. Le temps retrouvé*, NRF Gallimard, Paris 1927; trad. it., *Alla ricerca del tempo perduto*, a c. di G. Raboni, vol. IV, Mondadori, Milano 1998, p. 550. Sottolineiamo qui un passaggio “bergsoniano”: la percezione-ricordo che si colloca contemporaneamente nel presente e nel passato: la percezione presente attualizza il ricordo virtuale, sempre reale.

È bene sottolineare questo richiamo a Proust. Lo ritroviamo spesso negli scritti di Deleuze. Per la prima volta nel saggio *Il bergsonismo* – da noi già ripetutamente ricordato: «la formula che meglio definisce gli stati di virtualità è quella di Proust: “reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto”»²⁶.

Ritroviamo, tuttavia, la medesima citazione – questa volta senza che se ne ricordi la paternità – nel capitolo dedicato alla ricostruzione dello strutturalismo nella *Storia della filosofia* curata da François Châtelet (opera pubblicata nel 1973, qualche anno dopo, quindi, *Differenza e ripetizione*). Leggiamo: «della struttura si dirà: reale senza essere attuale, ideale senza essere astratta»²⁷. Ritroviamo poi – applicate all'individuazione di criteri adatti a riconoscere lo strutturalismo – considerazioni, terminologie, conclusioni teoriche che abbiamo già individuato sia nei saggi su Bergson che in *Differenza e ripetizione*. Talvolta la corrispondenza è addirittura letterale...

Nel saggio sullo strutturalismo si tratta del carattere virtuale della struttura. Le strutture, leggiamo,

non sono attuali. Ciò che è attuale è ciò in cui la struttura s'incarna, o piuttosto ciò che essa costituisce incarnandosi. In se stessa, però, essa non è né attuale né apparente, né reale né possibile [...] Forse l'espressione “virtualità” potrebbe designare esattamente il modo della struttura o l'oggetto della teoria a condizione però di toglierle ogni genericità, poiché il virtuale ha una realtà che gli è propria ma che non si confonde con alcuna realtà attuale, con alcuna attualità presente o passata; esso ha un'idealità che gli è propria ma che non si confonde con alcuna immagine possibile, con alcuna idea astratta.²⁸

Potremmo quasi dire che la presenza della citazione proustiana (dal sapore inconfondibilmente bergsoniano) in testi così differenti segnala un'interessante continuità – in Deleuze – tra la ricostruzione della filosofia di Bergson, l'esposizione del proprio pensiero, la ricostruzione dello strutturalismo e la lettura di alcuni importanti autori del passato (primo fra tutti Leibniz). Accompagna, in ogni caso, l'esposizione della teoria del virtuale come alternativa alla teoria del possibile.

Proprio dopo la citazione proustiana, Deleuze continua:

Lévi-Strauss presenta spesso la struttura come una sorta di serbatoio o di repertorio ideale in cui tutto consiste virtualmente ma in cui l'attualizzazione ha luogo necessariamente seguendo direzioni esclusive, implicanti sempre combinazioni parziali e scelte inconscie. Individuare la struttura di un campo equivale a terminare tutta una virtualità di coesistenza che preesiste agli esseri, agli oggetti e alle opere di questo campo.²⁹

²⁶ G. Deleuze, *Il Bergsonismo*, cit., p. 87.

²⁷ G. Deleuze, *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, in F. Châtelet, *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*, Hachette, Paris 1973; trad. it., *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*, in F. Châtelet, *Storia della filosofia*, vol. VIII: *La filosofia del XX secolo*, Rizzoli, Milano 1976, p. 202.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ivi, pp. 202 seg.

Il rifiuto della possibilità si presenta quindi come rifiuto di pensare il divenire secondo quello schema per il quale ciò che accade è inscritto, come solo possibile, nel reale che lo precede. È, ad esempio (lo vedremo meglio in seguito), lo schema hegeliano, che vede nella negazione dell'identità e non nell'affermarsi della differenza l'elemento che promuove la trasformazione e il divenire. Non è quindi un caso che Deleuze rimandi, nell'espone la sua ontologia dello strutturalismo, ad Althusser. Questi dimostrerebbe «che l'originalità di Marx (il suo anti-hegelismo) risiede nel modo in cui il sistema sociale viene da lui definito mediante una coesistenza di elementi e di rapporti economici, senza che li si possa generare successivamente secondo l'illusione di una falsa dialettica»³⁰.

Il virtuale (la struttura) è la dimensione che contiene *tutti* gli elementi strutturali che compongono il reale, laddove solo determinati conformazioni di tali elementi si attualizzano. Nella struttura, scrive Deleuze, coesistono «tutti gli elementi, i rapporti e valori di rapporti, tutte le singolarità proprie del campo determinato»³¹. Il virtuale, del resto, non è un campo informe che tutto racchiude, il serbatoio di tutte le singolarità o di tutti gli eventi che accadranno. In tal senso, «la coesistenza non implica alcuna confusione, alcuna indeterminazione: sono rapporti ed elementi differenziali che coesistono in un tutto perfettamente e completamente determinato». Eppure, «non tutto si attualizza come tale. Ciò che si attualizza, qui e ora, sono taluni rapporti, taluni valori di rapporti, una tale distribuzione di singolarità; altri si attualizzano altrove o in altri campi»³². La differenza (tra epoche, tra culture, tra lingue etc.) è la differenza tra le distribuzioni degli elementi che compongono la struttura virtuale che li genera: non esiste, ad esempio,

una lingua totale, che incarni tutti i fonemi e i rapporti fonemati possibili ma la totalità virtuale del linguaggio si attualizza secondo direzioni esclusive in lingue diverse di cui ciascuna incarna certi rapporti, certi valori di rapporti e certe singolarità. Non esiste una società totale, ma ogni forma sociale incarna taluni elementi, rapporti e valori di produzione (per esempio il "capitalismo").³³

Si deve dunque distinguere «fra la struttura totale di un campo come insieme di coesistenza virtuale e le sottostrutture corrispondenti alle diverse attualizzazioni nel campo»³⁴.

Ora, se la struttura da cui si generano le attualizzazioni è virtuale, essa è, nel contempo, reale. Dove collocare tuttavia la realtà del virtuale se non nelle attualizzazioni, negli eventi, nelle singolarità che si producono? Il virtuale, in quanto non meno reale dell'attuale, si dà comunque negli eventi attuali; l'essere si dà

³⁰ Ivi, p. 203.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

comunque negli enti, è la loro parte «segreta»³⁵. Non è quindi un caso che Deleuze richiami esplicitamente in vita la teoria dell'univocità dell'essere. L'univocità dell'essere, infatti, non vuol dire, precisa Deleuze in *Logica del senso*, «che vi è un solo e medesimo essere: al contrario gli essenti sono molteplici e differenti, sempre prodotti da una sintesi disgiuntiva, essi stessi disgiunti e divergenti, *membra disjuncta*»³⁶. Se dunque vi è unità del molteplice, tale unità è data solo nel e con il molteplice. Essa, inoltre, non prefigura il reale, non ne costituisce, in altri termini, la preformazione (il possibile identico al reale).

Se dunque il virtuale si dà univocamente nei singoli eventi, esso viene a corrispondere ad un evento unico, in un certo senso l'evento in quanto tale. È ciò che ci suggerisce Deleuze: l'essere univoco giunge «come un evento unico per tutto ciò che accade alle cose più diverse, *eventum tantum* per tutti gli eventi, forma estrema per tutte le forme che restano disgiunte in essa, ma che fanno risuonare e ramificare la loro disgiunzione»³⁷. L'univocità dell'essere – nei modi in cui Deleuze la legge – è «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»³⁸.

L'essere non è forse la luce bianca di cui parlava in *Differenza e ripetizione*? O, ancora, «l'Idea di suono, come il rumore bianco»? L'essere univoco è struttura, virtualità, Idea. È «l'unico evento in cui tutti gli eventi comunicano»³⁹ – *eventum tantum*, l'evento in quanto tale, il solo evento. È ciò che in *La piega* lo stesso Deleuze definisce, riferendosi al piano leibniziano delle monadi, «l'esprimibile di tutte le espressioni»⁴⁰ o, ancora, la «parte silenziosa e umbratile degli eventi»⁴¹.

È interessante notare come lo schema virtuale-attuale, e dunque la delimitazione di un'alternativa al possibile, la delimitazione di una strategia che ne sancisca in qualche modo la fine, assuma differenti raffigurazioni teoriche. Sono i significanti del virtuale...ma anche i suoi significati. Il virtuale è l'Idea, l'essere univoco, l'evento, la struttura. Ma è anche il concetto (vale a dire l'elemento costituente il lavoro filosofico) e, infine, il caos o, più precisamente (il riferimento è naturalmente a Joyce⁴²), il *caosmo* (il cosmo come caos o il caos del cosmo).

³⁵ G. Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Les éditions de Minuit, Paris 1988; trad. it., *La piega. Leibniz e il Barocco*, a c. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. 172.

³⁶ G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969; trad. it., *Logica del senso*, a c. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 159 seg.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem. Da quanto Deleuze scrive si può ben comprendere come la sua filosofia sia stata considerata una filosofia dell'Uno. Se vi è dominio del caso, vi è comunque un *unico* lancio di dadi per tutti i colpi. A tale metafora del lancio farà esplicitamente riferimento Badiou per segnalare la sua differenza da Deleuze.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, cit., p. 172.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Il «chaosmos» di cui parla Joyce nel *Finnegans Wake*, Faber, London; Viking, New York 1939, p. 118.

Questi percorsi sono segnalati da una complessa serie di rimandi teorici: quando in *La piega* si parla della parte segreta dell'evento si accenna a quell'*eventum tantum* di cui si scrive anche in *Logica del senso* riferendosi all'essere univoco. In *Che cos'è la filosofia?*, poi, nell'espone la differenza tra lo stato di cose e l'evento (ovvero tra la scienza e la filosofia), si parla di «un versante oscuro e segreto» dell'evento stesso e si aggiunge, ricordando ancora una volta il motto proustiano: «è il virtuale che si distingue dall'attuale [...] reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto»⁴³.

Il motto proustiano ricorre anche nelle prime pagine della stessa opera quando si espone il significato di concetto e si precisa: «il concetto dice l'evento, non l'essenza o la cosa. È un Evento puro, un'ecceità, un'entità: l'evento di Altri»⁴⁴. Tale Evento (si badi: con l'iniziale maiuscola) è, leggiamo più avanti, «la parte che in tutto ciò che avviene sfugge alla sua propria attualizzazione»⁴⁵. Coincide dunque con l'*Eventum tantum*, con l'essere univoco, la struttura... il virtuale.

L'evento non è un fatto, uno stato di cose, oggetto della conoscenza scientifica. È un accadimento che eccede al proprio accadere, proprio perché l'accadimento stesso, in quanto attualizzazione, conserva realmente il virtuale: il virtuale conservato – l'eccesso problematico di cui già si parlava in *Differenza e ripetizione* – è esattamente l'Evento, l'evento in quanto tale. Il concetto riporta per l'appunto la complessità caotica dell'evento che, attualizzandosi, rilancia il virtuale da cui si è prodotto e attraverso cui si generano altri eventi. Il concetto, in altri termini, dice l'evento, e dicendo l'evento è un Evento. Non dice, infatti, solo l'attualizzazione, ma anche la virtualità, il caos, la velocità infinita.

L'evento, insomma, scrive Deleuze, «non coincide assolutamente con lo stato di cose; e pur attualizzandosi in uno stato di cose, in un corpo, in un vissuto, mantiene un versante oscuro e segreto che non cessa di sottrarsi o di aggiungersi alla sua attuazione: contrariamente allo stato di cose, esso non comincia né finisce, ma acquisisce o conserva il movimento infinito cui dà consistenza»⁴⁶. È «un virtuale non più caotico ma divenuto consistente o reale sul piano di immanenza che lo strappa al caos»⁴⁷.

Del caos l'evento mantiene tuttavia la forza del divenire. Ma il divenire dell'evento non è temporale. Frantuma, piuttosto, il tempo: è un «fra-tempo». Il fra-tempo «non è né dell'ordine dell'eternità né dell'ordine del tempo, è un divenire»⁴⁸. È un divenire svincolato dalla divisione tra il passato il presente

⁴³ G. Deleuze – F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les éditions du Minuit, Paris 1991; trad. it., *Che cos'è la filosofia?*, a c. di A. De Lorenzis. Einaudi, Torino 2002, p. 153.

⁴⁴ Ivi, p. 11. Altri (*Autrui*) è un concetto che ritroviamo costantemente nelle opere di Deleuze, da *Logica del senso* – in cui viene trattato più esplicitamente – a *Differenza e ripetizione* (dove ritroviamo anche l'espressione «struttura-altri») fino a *Che cos'è la filosofia?*.

⁴⁵ Ivi, p. 153.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ivi, p. 155.

e il futuro: «è sempre un tempo morto, là dove non succede nulla, un'attesa infinita che è già infinitamente passata, attesa e riserva»⁴⁹. Questo tempo morto, tuttavia, «non viene dopo ciò che accade, esso coesiste con l'istante o il tempo dell'accidente, ma in quanto immensità del tempo vuoto dove lo si vede ancora come di là da venire e già successo, nella strana indifferenza di una intuizione intellettuale»⁵⁰.

L'evento accade là dove nulla succede: interrompe il tempo. È impossibile, nel senso che la sua realtà non è data, prima di accadere, come possibile. Se quindi l'evento spezza il tempo è perché si afferma come discontinuità, eccezione, casualità. Nell'evento il tempo è sospeso: non succede nulla che possa sottomettersi all'ordine temporale, non succede nulla di ciò che normalmente succede e si sussegue nel tempo. In tal senso, se «i tempi si succedono» tutti i fra-tempi «si sovrappongono». Nell'evento, o piuttosto negli eventi, tutti sospesi nel tempo, disciolti dal tempo, «non succede niente, ma tutto diviene, cosicché l'evento ha il privilegio di ricominciare quando il tempo è passato. Non succede niente e tuttavia tutto cambia, perché il divenire non cessa di ripassare attraverso le sue componenti e di tralasciare altrove, in un altro momento, l'evento che si attualizza»⁵¹.

Deleuze, come si vede, svincola l'evento dalla sua presunta possibilità. Spezza il legame tra il reale e il possibile. Frantuma la continuità immaginaria della storia – sia pure intesa con l'artificio della dialettica: l'evento, si direbbe, istituisce una discontinuità. Nulla, scriveva già Bergson, è mai dato. Niente di ciò che accade è iscritto nel passato che lo precede.

3. *La critica di Badiou*

Ben si comprende dunque qual è la posta in gioco quando si parla della possibilità: come pensare il divenire? Pensarlo come già dato prima che accada? E pensarlo – prima che accada – come possibile o come virtuale? Oppure, ancora, pensarlo come assolutamente svincolato dall'uno e dall'altro, ponendolo come succedersi di eventi ognuno dei quali sarebbe, nel loro stesso accadere, circondato dal vuoto?

È quest'ultima la prospettiva disegnata da Alain Badiou, che infatti rimprovera a Deleuze di pensare l'evento «come inflessione immanente del continuo»⁵² ovvero come una sua piega. In tal senso, «bisogna considerare che [...] ciò che c'è di eccessivo – di umbratile – nell'evento è il *Tutto che gli preesiste*»⁵³.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem.

⁵² A. Badiou, *Le Pli*, in *Annuaire philosophique*, éd. par F. Wahl, 1, 1988-1989; trad. it. in A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, a c. di T. Ariemma e L. Cremonesi, Ombre corte, Verona 2007, p. 33.

⁵³ Ivi, p. 34.

Ciò verrebbe del resto testimoniato dalla stessa lista dei pensatori a cui Deleuze si richiama nel formulare la teoria dell'evento: gli Stoici, Leibniz, Whitehead... Tale lista contiene solo nomi

che potrebbero benissimo essere citati a titolo della loro *opposizione* a ogni concetto dell'evento: avversari dichiarati del vuoto, del *clinamen*, del caso, della separazione disgiuntiva, della rottura radicale, dell'Idea, in breve, di tutto ciò a partire dal quale si può tentare di pensare l'evento-rottura, cioè, in primo luogo, ciò che non ha interno, né connessione: un vuoto separato. In fondo, "evento", per Deleuze, vuol dire tutto il contrario: un'attività immanente sullo sfondo della totalità, una creazione, una novità, certo, ma pensabile nell'interno del continuo. Uno slancio vitale.⁵⁴

In tal senso, la filosofia di Deleuze, secondo Badiou, «ruota attorno a una metafisica dell'Uno»⁵⁵. L'Uno è l'univocità dell'Essere, è il virtuale sempre e già reale. E se poi il virtuale si attualizza differenziandosi, ciò che si differenzia non è l'essere, univoco in tutti gli essenti, quanto le sue forme. Citando da *Differenza e ripetizione* – gli attributi immanenti dell'Essere «sono *formalmente* distinti, ma tutti uguali e *ontologicamente* uno»⁵⁶ – Badiou commenta:

si noterà che questa tesi presuppone già una distinzione cruciale, la cui importanza, quando si parla di Deleuze, è il più delle volte trascurata, benché soltanto grazie a essa il pensiero possa spiegare il rapporto (concepito come non-rapporto) tra il molteplice e l'uno: la distinzione tra il formale e il reale. Il molteplice delle accezioni dell'essere è formale, solo l'Uno è reale – e il reale è il solo supporto della distribuzione del senso (unico).⁵⁷

Gli essenti costituiscono insomma delle «modalità espressive dell'Uno»⁵⁸ e il molteplice «un semplice simulacro» (dell'Essere)⁵⁹.

È in questo quadro ontologico che s'inserisce, secondo Badiou, la teoria del virtuale (e dunque la critica al possibile). Infatti,

la coppia nominale virtuale/attuale esprime in modo esaustivo il dispiegamento dell'Essere univoco. Ma conosciamo la logica deleuziana dell'Uno: per esprimere l'Uno occorrono due nomi, *ma uno solo di essi mette a fuoco l'univocità ontologica designata dalla coppia nominale*. Occorre la coppia virtuale/attuale per verificare che un essente attuale detiene univocamente il proprio essere in funzione della sua virtualità. In tal senso, il virtuale è il fondamento dell'attuale.⁶⁰

⁵⁴ Ivi, p. 39.

⁵⁵ A. Badiou, *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, Hachette, Paris 1997; trad. it., *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, a c. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. 20.

⁵⁶ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 386. Deleuze si riferisce in verità, nel passo ricordato da Badiou, a Spinoza (in senso comunque affermativo).

⁵⁷ A. Badiou, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, cit., p. 29.

⁵⁸ Ivi, p. 30.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ivi, p. 49.

Deleuze può dunque essere considerato un demolitore dell'idea del fondamento soltanto se per fondamento s'intende l'anticipazione ideale, perfetta, essenziale di ciò che esso fonda. Il fondamento, l'essenziale, il concetto, sarebbe allora la verità del sensibile esistente, mentre l'Essere risulterebbe diviso tra ciò che è e ciò che soltanto gli somiglia.

Tuttavia, è proprio di questo pensiero

che l'univocità deleuziana annuncia la rovina. Facendo riferimento alla potenza dinamica dell'Essere, non c'è alcuna ammissibile ragione per cui gli essenti dovrebbero assomigliare a qualcosa di più essenziale di loro. Sono una produzione immanente dell'Uno e niente affatto delle immagini governate dalla somiglianza. Sono delle modalità casuali dell'univoco e, lungi il più possibile da ogni gerarchia mimetica, li si può pensare nella loro coesistenza anarchica solo grazie alla sintesi disgiuntiva.⁶¹

Ma è, questo, l'unico modo d'intendere il fondamento? In alternativa, «si può legittimamente definire “fondamento” ciò che va qualificato come il fondo reale di ogni singolo essente, o ciò che fa apparire la differenza degli essenti come puramente formale rispetto alla determinazione univoca del loro essere». È proprio questa la posizione tacita, non detta, di Deleuze: «il fondamento come “parte” eterna dell'essente che ne raccoglie la variabilità e il senso equivoco nell'unità assoluta dell'essere. In tal senso, non soltanto la filosofia di Deleuze è un pensiero del fondamento, ma è anche, tra tutti i dispositivi contemporanei, quello che riafferma nel modo più ostinato che il pensiero del molteplice esige una rigorosa determinazione del molteplice come Uno»⁶².

Se allora il pensiero del possibile implica la separazione tra l'essere che è e l'essere che non è ancora, tra il reale e il possibile, ponendo entrambi in un rapporto di identità e analogia, il pensiero deleuziano del virtuale non separa il virtuale dall'attuale, l'Uno dal molteplice, l'evento dalla struttura che lo genera: «l'Uno può ben essere, *nell'esistente*, il virtuale di cui l'esistente è un'attualizzazione o una differenziazione, ma non può in nessun caso essere separato dall'esistente, come il possibile lo è dal reale»⁶³.

Il virtuale, infatti, «è assolutamente reale» e, soprattutto, «non lo si deve rappresentare come doppio latente o fantasma preliminare del reale». Esso, piuttosto, «corrisponde a un processo di attualizzazione, è questo processo»⁶⁴. È, esattamente, quel processo di attualizzazione governato dall'Uno: l'esistente allora, pur non essendo il reale del possibile, l'identità del già dato, è comunque vincolato al tutto che gli preesiste e con cui è in piena continuità.

Tuttavia, in questa continuità tra gli eventi e l'Uno il caso non viene affatto escluso. È anzi una dinamica casuale a dominare l'attualizzazione del virtuale. Se

⁶¹ Ivi, p. 50.

⁶² Ivi, p. 52.

⁶³ Ivi, p. 55.

⁶⁴ Ivi, p. 56.

quindi si afferma da una parte il primato dell'Uno, si intende dall'altra conservare la potenza dell'inatteso e dell'improbabile.

Utilizzando la metafora del lancio dei dadi (che lo stesso Deleuze riprende da Nietzsche nel suo *Nietzsche e la filosofia*⁶⁵), si può dire che si tratta di conciliare l'unicità del lancio con l'infinita, molteplice, assoluta aleatorietà dei colpi. A mettersi in gioco è dunque, ogni volta, il tutto. È il tutto, è l'Uno, che, ogni volta, infinite volte, rilancia, o, se si preferisce, si ripete casualmente. Se infatti è il tutto a rimettersi in gioco infinitamente, la casualità è salva (per quanto vincolata all'Uno).

Se vi fosse invece una serie infinita di lanci *singoli*, alla fin fine la casualità verrebbe cancellata dalla regolarità statistica, come vuole il calcolo delle probabilità (che è appunto il tentativo di esorcizzare o governare il caso). Per le serie corte potrebbe certo prodursi, scrive Badiou, «un'apparenza di arbitrarietà e di divergenza. Un caso, o un evento, potrebbe ad esempio prodursi un gran numero di volte, e un altro, di probabilità comparabile, non prodursi mai o quasi mai. Così nel gioco del testa o croce, se “testa” esce dieci volte di seguito»⁶⁶. Se si gioca invece un numero infinito di lanci, «vi sarà un ritorno esatto dello Stesso, la differenza tra le uscite di “testa” e quelle di “croce” tenderà allo zero. Il ritorno dello Stesso sarebbe in tal senso ciò che, in obbedienza alla potenza infinita del gioco del mondo, annulla il caso»⁶⁷, che è quanto Deleuze intende evitare. Infatti, «se la questione del gioco, del lancio dei dadi, del caso, è così importante per Deleuze [...] è perché gli preme soprattutto *confutare* la concezione probabilistica del ritorno eterno e conservare intatti i diritti della divergenza e dell'improbabile, proprio al cuore della potenza infinita dell'Uno»⁶⁸.

È proprio Deleuze a parlare, come ricorda Badiou, di un «vero lancio di dadi»⁶⁹: un unico lancio, un solo evento, «che è in qualche modo l'evento dell'Uno»⁷⁰. Tale lancio unico «è l'affermazione della totalità del caso. Il Caso non può risiedere infatti in una serie di lanci – il che lo esporrebbe al raffronto della probabilità e infine, su scala infinita, al suo annientamento negli equilibri dello Stesso»⁷¹. In tal senso, prosegue Badiou nella sua ricostruzione, «in tutti i lanci, lo Stesso Lancio

⁶⁵ Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Puf, Paris 1962; trad. it., *Nietzsche e la filosofia*, a c. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, pp. 39 seg. Nietzsche ricorre ripetutamente all'immagine del lancio dei dadi in *Così parlò Zarathustra*. Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1883; trad. it., *Così parlò Zarathustra*, a c. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, p. 9, p. 202 e soprattutto p. 280 (il passo ripreso da Deleuze). Si veda anche G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., pp. 58 seg. L'immagine del lancio dei dadi ricorre spesso, ovviamente, sia nella letteratura filosofica (per esempio in Platone, *Repubblica* 604c) che, più in generale, nelle spiegazioni mitologiche della genesi del mondo di varie culture umane. Lo ricorda Johan Huizinga nel suo celebre *Homo ludens*, Tjeenk Willink, Haarlem 1938; trad. it., *Homo ludens*, a c. di C. van Schendel, Einaudi, Torino 1973, pp. 69 seg.

⁶⁶ A. Badiou, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, cit., p. 83.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 118.

⁷⁰ A. Badiou, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, cit., p. 85.

⁷¹ *Ibidem*.

ritorna, perché l'essere del lancio è invariabile per quanto concerne *la sua determinazione produttiva*: l'affermazione di tutto il caso in una volta sola»⁷².

4. *L'evento*

Badiou prospetta un'alternativa: se per Deleuze il caso «è in sostanza l'affermazione della contingenza dell'Uno in ciascuno dei suoi effetti immanenti, per me è l'attributo di contingenza di *ciascun* evento. Per Deleuze, il caso è il gioco del Tutto, sempre rigiocato tale e quale. Per me, vi è molteplicità (e rarità) dei casi, di modo che è sempre per caso che ci imbattiamo nel caso di un evento, e non in relazione all'univocità espressiva dell'Uno»⁷³.

Più esattamente, Badiou pensa che «i lanci di dadi degli eventi siano tutti assolutamente distinti, non formalmente (anzi, la forma di tutti gli eventi è la stessa), ma ontologicamente. Questa molteplicità ontologica non può essere ricomposta in una serie, è sporadica (rarità degli eventi) e non è totalizzabile. Nessun calcolo può riunire gli eventi, né il virtuale può piegarli all'Uno»⁷⁴.

Non vi è divenire, non vi è continuità, ma casualità assolute, eventi. *Intorno all'evento il vuoto*. Per me, scrive Badiou,

dal momento che è il vuoto dell'Essere ad affiorare alla superficie di una situazione sotto forma di evento, il caso è la materia stessa di una verità. E così come le verità sono singolari e incomparabili, gli eventi casuali da cui traggono origine devono anch'essi essere molteplici e separati dal vuoto. Il caso è plurale, il che esclude l'unicità del lancio di dadi. In sostanza, la contingenza dell'Essere si realizza davvero solo se esiste anche il Caso dei casi. Mentre per Deleuze la contingenza, intrappolata nella legge dell'Uno, si realizza tutta in una volta. Non esiste il Caso dei casi, ed è questo il prezzo che si deve pagare alla pienezza dell'Essere.⁷⁵

In tal senso, continua Badiou, «per me, non è dal mondo, fosse pure idealmente, che l'evento prende la sua riserva inesauribile, il suo eccesso silenzioso (o indiscernibile), ma dal suo non esservi legato, da suo essere separato, lacunoso, o – direbbe Mallarmé – “puro”»⁷⁶.

Ed ecco, ben sintetizzata, la posizione di Badiou che non possiamo non porre in relazione con la sua critica al virtuale (ancora troppo legato all'idea di una continuità nella storia):

Ma se il “c'è” (“*il y a*”) è pura molteplicità, se tutto è attuale, se l'Uno non è, non è più dal lato della memoria che bisogna cercare la verità. La verità è al contrario carica

⁷² Ivi, p. 86.

⁷³ Ivi, p. 88.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ivi, pp. 88 seg.

⁷⁶ A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice*, cit., p. 47.

di oblio, è addirittura, al contrario di quanto pensa Heidegger, l'oblio dell'oblio, l'interruzione radicale, catturata nella sequenza dei suoi effetti. E questo oblio non è oblio di questo o quello, ma l'oblio del tempo stesso, il momento in cui viviamo come se il tempo (*questo* tempo) non fosse mai esistito. O se vogliamo, in linea con la profonda massima di Aristotele, dato che l'essere comune a ogni tempo è la morte, come se fossimo immortali. Questa è secondo me l'esperienza reale delle rivoluzioni (politiche), delle passioni (amorose), delle invenzioni (scientifiche) e delle creazioni (artistiche). È da questa abolizione del tempo che viene generata l'eternità delle verità.⁷⁷

L'evento, in tal senso, si presenta, in tutta la sua forza e singolarità, distinto e separato dal divenire. E se esso è per Deleuze «conseguenza immanente del divenire o della vita», per Badiou «è principio immanente delle eccezioni al divenire o delle verità»⁷⁸, frammento d'eternità, l'irrompere dell'eterno nel tempo storico.

Badiou riconosce certamente che Deleuze resta «il solo filosofo contemporaneo ad aver fatto dell'intuizione del cambiamento, sulla scia di Bergson, la chiave di una proposizione metafisica rinnovata»⁷⁹. Entrambi «tentano di evitare i paradossi del dualismo (divenire/movimento, essenza/apparenza, uno/multiplo...) attraverso la subordinazione delle demarcazioni che attesta il risultato visibile a una virtualità creatrice pura, slancio vitale per Bergson, caso per Deleuze». Quest'ultimo, tuttavia, restringendo il pensiero del cambiamento alla semplicità vitale dell'Uno, prendendo la precauzione (classica) di pensare l'Uno come potenza di differenziazione – proprio come fecero prima di lui gli stoici, Spinoza, Nietzsche o Bergson – non può realmente pervenire a render conto del *cambiamento reale*. È infatti impossibile «sussumere un tale cambiamento sotto il segno della Vita, che la rinomini Potenza, Slancio o Immanenza». Di contro, per Badiou «bisogna pensare la discontinuità *come tale*, che non riassorbe alcunché in nessuna univocità creatrice, per quanto indistinto o caotico ne sia il concetto»⁸⁰.

Se dunque Deleuze ha cercato di pensare – con Bergson e oltre Bergson – il *divenire* come tale, il compito filosofico che si pone Badiou (oltre Deleuze) è quello di pensare, per l'appunto, la *discontinuità* come tale, l'evento come eccezione, come impensabile, come ciò che non è dato, prima di esistere, né come possibile né come virtuale.

La discontinuità dell'evento è costruita sulla radicale distinzione tra l'essere e l'esistere (e dunque tra l'ontologia e la logica). L'essere viene inteso come mul-

⁷⁷ A. Badiou, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, cit., p. 75. Nel rimando ad Aristotele ci si riferisce al celebre passaggio dell'*Etica Nicomachea*: «non bisogna però seguire quelli che consigliano che, essendo uomini, si attenda a cose umane ed, essendo mortali, a cose mortali, bensì, per quanto è possibile, bisogna farsi immortali (*ἄθανατιζέειν*) e far di tutto per vivere secondo la parte più elevata di quelle che sono in noi; se pur infatti essa è piccola per estensione, tuttavia eccelle di molto su tutte le altre per potenza (*δυνάμει*) e valore», Aristotele, *Etica Nicomachea*, a c. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1979, X, 7, 1177b. Vi è un riferimento di Badiou al “vivere da immortale” in Aristotele anche in *Logiques des mondes. L'Être et l'événement*, 2, Editions du Seuil, Paris 2006, p. 429.

⁷⁸ A. Badiou, *Logiques des mondes*, cit., p. 407.

⁷⁹ Ivi, p. 382.

⁸⁰ *Ibidem*.

tiplo assoluto, indifferenziato – e tuttavia matematizzabile attraverso la teoria degli insiemi. Gli enti, dunque, sono sempre multipli di multipli, *ontologicamente* raccolti dalla teoria degli insiemi e *logicamente* organizzati, nel loro esser-ci e apparire, in mondi, secondo dei sistemi di relazioni e intensità.

In tal senso, «la determinazione ontologica dell'essente e la logica dell'esserci (dell'essente in situazione, o dell'apparire-in-un-mondo) sono necessariamente distinti»⁸¹. Infatti, «l'esistenza non è una categoria dell'essere (della matematica), è una categoria dell'apparire (della logica). In particolare, “esistere” non ha alcun senso in sé [...], “esistere” si dice solo relativamente ad un mondo»⁸², ovvero in un insieme di relazioni e rapporti di forza.

Le identità e le differenze non sono dunque originarie – o, se si vuole, ontologicamente determinate –, ma date dal modo in cui i multipli (i cui elementi sono a loro volta multipli, indefinitamente) si uniscono o si separano quando appaiono. Se sono, quando *sono soltanto*, non sono né identici né differenti. Lo diventano – ma mai una volta per tutte – nel momento in cui appaiono in un mondo (e del resto non possono non apparire, con maggiore o minore intensità, anche se possono sempre apparire diversamente da come appaiono). L'apparire non è dunque una sorta di essere fittizio, ma è l'essere che si mostra ed esiste: «*chiameremo “apparire” ciò che, di un multiplo matematico, è preso in una rete relazionale situata (un mondo), in modo che questo multiplo giunge ad esser-ci (être-là), o allo statuto d'essente-in-un-mondo. È allora possibile dire che tale essente è più o meno differente di un altro essente che appartiene allo stesso mondo. Chiamiamo “trascendentale” l'insieme operatorio che permette di dar senso al “più o meno” delle identità e delle differenze, in un mondo determinato*»⁸³.

In tal senso, «la teoria matematica del multiplo puro esaurisce senza dubbio ciò che ne è dell'essere dell'essente; il suo apparire, tuttavia, logicamente localizzato da delle relazioni con altri essenti, non è deducibile ontologicamente. Occorre dunque una speciale macchinaria logica per render ragione della coesione intra-mondana dell'apparire»⁸⁴.

Questa macchinaria logica – il mondo – regola l'apparire dell'essere, *ma non esaurisce l'essere*. Vi sono infatti degli essenti che, pur essendo, non esistono e non appaiono, in quanto non catturati dalla rete di relazioni che istituiscono un mondo (Badiou scrive: inesistono ed inappaiono):

il pensiero del non-apparente arriva a dire che l'identità tra un essente ontologicamente determinato [cioè rilevato, SG] ed ogni essente che appare realmente in un mondo è minima (dunque nulla per chi è all'interno di questo mondo). Così, identico

⁸¹ Ivi, p. 128.

⁸² Ivi, p. 220.

⁸³ Ibidem. Il corsivo è nell'originale.

⁸⁴ Ivi, p. 132. Se l'essere, nella sua integrale molteplicità, è matematizzabile attraverso la teoria degli insiemi, questa non “divide” la molteplicità in insiemi concettuali o identitari. In altri termini, al puro livello dell'essere, gli insiemi non sono dati dalle eventuali identità dei loro elementi. L'identità e la differenza si danno solo al livello dell'esistere o dell'apparire.

a nulla di ciò che appare in un mondo, o (ciò che significa lo stesso) assolutamente differente a tutto ciò che vi appare, questo essente [ontologicamente determinato, SG] può essere detto non apparente. Non è là. Il che equivale a dire che, nella misura in cui il suo essere è attestato, quindi è localizzato, è altrove da là (in un altro mondo).⁸⁵

Ciò significa che non tutto ciò che è (essere), appare ed esiste. Vi è sempre un eccesso d'essere rispetto all'esistere. Vi è sempre dell'essere, nel reale, che non appare e non esiste. Potremmo dire – protraendo il nostro confronto tra Deleuze e Badiou – che se per il primo vi è sempre un eccesso di divenire sull'esistere o, nella lettura di Badiou, dell'uno (slancio, vitalità, desiderio) sul multiplo; nel secondo vi è un eccesso di essere sul divenire, del multiplo sulle unità ontologicamente o logicamente contate. Il multiplo (l'essere) non è insomma «consegnato del tutto alla sua apparizione»⁸⁶. Vi è una «riserva d'essere»⁸⁷ che si sottrae all'apparire (e ne segnala, tra l'altro, la contingenza).

Ora, l'evento è proprio l'irrompere – e dunque l'apparire – in un mondo (della società, degli amori, dell'arte, della scienza) dell'essere multiplo; l'apparire del (fino ad allora) inapparente o inesistente. Tale irrompere dell'essere «puro», multiplo, suscita la messa in discussione della logica che sorregge quel mondo (e ne governa, in qualche modo, la coerenza o la razionalità).

L'essere multiplo che appare è tuttavia una molteplicità *singolare*: se infrange le regole del mondo ha già egualmente infranto le leggi ontologiche. Produce un cambiamento reale (e non una semplice modificazione, che si colloca nell'ordine logico abituale del divenire) in quanto è un insieme paradossale, un insieme che appartiene a se stesso. In tal senso, esso costituisce, nel linguaggio di Badiou, un «sito», ovvero «un multiplo al quale nel mondo accade di comportarsi verso se stesso come verso i suoi elementi, in modo da essere il supporto d'essere della propria apparizione»⁸⁸. Esso è, in altri termini, lo spazio in cui tutto ciò che accade – o se si preferisce, la molteplicità di ciò che accade – accade sotto un unico accadimento, che, per così dire, pur contato per uno, riaccade continuamente nei singoli eventi (e nelle conseguenze dei singoli eventi) che esso raccoglie: il tutto dell'evento è, insomma, parte di se stesso – proprio come, ad esempio, la Rivoluzione Francese, da una parte, è se stessa (e dunque un'unità), dall'altra, è, in quanto tale, nei singoli e molteplici eventi che la dispiegano (e così la Comune di Parigi o il '68, ma anche un innamoramento o la grande, reale innovazione estetica, o, ancora, la svolta paradigmatica nel campo della scienza). Da un certo punto di vista, potremmo quasi dire che il «sito evenemenziale»⁸⁹ riproduce in piccolo l'universalità del divenire deleuziano. Ciò che, per Deleuze, accade con

⁸⁵ Ivi, pp. 133 seg.

⁸⁶ Ivi, p. 339.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ivi, p. 383.

⁸⁹ È il termine utilizzato da Badiou nella prima opera che espone la sua ontologia dell'evento: cfr. A. Badiou, *L'Être et l'événement*, Seuil, Paris 1988; trad. it., *L'essere e l'evento*, a c. di G. Scibilia, Il nuovo Melangolo, Genova 1995, p. 179.

l'essere univoco relativamente al tutto, accade, nella prospettiva disegnata da Badiou, nel singolo sito evenemenziale⁹⁰.

L'ontologia di un sito, scrive Badiou, può dunque venir

descritta da tre proprietà:

- 1) un sito è una molteplicità riflessiva, che appartiene a se stessa e trasgredisce così le leggi dell'essere.
- 2) Un sito è la rivelazione istantanea del vuoto che frequenta le molteplicità, attraverso l'annullamento transitorio che esso opera dello scarto tra l'essere e l'esserci.
- 3) Un sito è una figura ontologica dell'istante: non appare che per scomparire.⁹¹

Ma se il sito «non appare che per scomparire», la sua durata reale non può che essere quella delle sue conseguenze (o delle tracce che prolungano tali conseguenze). Se esso, infatti, è un tutto parte di se stesso, i suoi elementi sono le sue conseguenze, che posseggono la medesima intensità della loro causa⁹². Nel caso dell'innamoramento, ad esempio, «il tempo, non più dello spazio, non abolisce le intensità che s'attaccano alle conseguenze di un sito amoroso»⁹³.

Ciò significa che il sito è «l'apparire/scompare di un multiplo il cui paradosso è l'auto-appartenenza». In tal senso, «la logica del sito concerne la distribuzione delle intensità intorno a tale punto scomparso che è il sito»⁹⁴. Ma se il sito trasmette delle intensità alle sue conseguenze, tali intensità d'esistenza possono essere massime o minime: nel secondo caso abbiamo un semplice fatto; nel primo una singolarità, a sua volta divisa in «debole» e «forte» (l'evento, per l'appunto).

Vi sono dunque tre gradi distinti del cambiamento: «la modificazione, ontologicamente neutra, e trascendentalmente regolare; il fatto, ontologicamente soprannumerario, ma esistenzialmente (dunque logicamente) debole; la singolarità, ontologicamente soprannumeraria e di valore d'apparizione – d'esistenza – massimo»⁹⁵.

Il divenire viene collocato da Badiou tutt'al più al livello della modificazione e quindi dello scorrere regolare del mondo: nel divenire, in effetti, non si ha

⁹⁰ Si potrebbe, in altri termini, tradurre l'ontologia deleuziana nell'ontologia matematica di Badiou: la differenza decisiva è che per Deleuze vi è un essere univoco, mentre per Badiou l'essere è molteplicità di molteplicità e l'evento è una singolarità eccezionale. Il primo parla infatti, come si ricorderà, di Evento unico, il secondo di eventi singolari, singole eccezioni: *il Tutto*, scrive esplicitamente Badiou, non esiste.

⁹¹ A. Badiou, *Logiques des mondes*, cit., p. 389.

⁹² Per esempio, il 18 marzo 1871 è principio-causa della Comune di Parigi: «il primo giorno di questo evento enorme, chiamato a guidare fino ad oggi il pensiero di tutti i rivoluzionari che si chiama (e che ha nominato se stesso): Comune di Parigi, ovvero l'esercizio del potere, a Parigi, da parte dei militanti politici repubblicani o socialisti e delle organizzazioni operaie armate, tra il 18 marzo e il 28 maggio 1871», *ivi*, p. 384.

⁹³ *Ivi*, p. 391. L'esempio riportato dallo stesso Badiou è l'amore tra Julie e Saint-Preux raccontato da Rousseau in *La nuova Eloisa*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ivi*, p. 303. Con «sopranumerario» Badiou intende quell'accadimento in cui il sovrappiù d'essere viene ad apparire (e ad esistere).

cambiamento. Esso riconferma costantemente il già dato e si mostra come scontato al pensiero. Di contro, l'evento, il cambiamento reale, eccede il divenire, lo infrange. E proprio infrangendolo, oltre che sottraendosi all'organizzazione ontologica dell'essere, diviene impensabile: «se il cambiamento, in tutti i casi il cambiamento che è più e altra cosa della semplice modificazione, non è possibile né come essere (ontologicamente) né come apparire (logicamente), siamo esposti a ciò che resta puramente e semplicemente impensabile»⁹⁶.

Ma l'impensabile cui si è drammaticamente esposti – l'esplosione d'essere, l'apparire della verità – non è, prima di esistere, non-essere, ma è (reale). Ed essendo senza esistere ed apparire, inesiste ed inappare.

È l'evento che fa esistere l'inesistente. Esso rende massimamente esistente ciò che esisteva il meno possibile (inesisteva): «*un evento ha per conseguenza massimamente vera della sua intensità (massimale) di esistenza, l'esistenza dell'inesistente*»⁹⁷.

Certo,

il principio di questo altalenare dall'esistenza all'inesistenza assoluta nell'apparire mondano è un principio evanescente. L'evento consuma la sua potenza in questa trasfigurazione esistenziale. Né il 18 marzo 1871 né l'incontro della giovanissima Julie con il suo precettore filosofo hanno la minima stabilità. La loro precarietà ontologica, il loro essere in-fondati si dissipano in ciò che essi portano all'esistenza assoluta.⁹⁸

La verità che dunque appare, l'essere multiplo che viene ad introdursi nelle logiche dei mondi, costruisce e distrugge: distrugge, forse solo parzialmente, il vecchio, ma costruisce, o comincia a costruire, il nuovo. Certo, «se l'inesistente del sito deve alla fine conquistare, nell'ordine dell'apparire, l'intensità massima, ciò non accade se non in quanto esso si conserva ormai al posto di ciò che è scomparso»⁹⁹. D'altra parte, «là dove ormai si conserva l'esistenza, deve ritornare l'inesistente. L'ordine mondano non è sovvertito al punto da poter esigere che una legge logica dei mondi sia abolita»¹⁰⁰.

L'evento "Comune di Parigi", ad esempio, «iniziato il 18 marzo 1871, non ha certo avuto come conseguenza la distruzione del gruppo dominante dei suoi politici; ma esso ha distrutto qualcosa di più importante: la subordinazione politica operaia e popolare»¹⁰¹. Più precisamente, «là dove si conservava un inesistente è venuta la distruzione di ciò che legittimava questa inesistenza»¹⁰². Vale a dire: al posto di ciò che è emerso nella Comune – la coscienza politica operaia, prima

⁹⁶ Ivi, p. 380. Ricordiamoci che per Badiou un essente è pensabile solo in quanto appartenente ad un mondo (cfr. ivi, p. 123). È quindi pensabile solo logicamente, non ontologicamente.

⁹⁷ Ivi, p. 399.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ivi, 400.

¹⁰² Ibidem.

inesistente e comunque, poi, sconfitta – ritroviamo la distruzione di ciò che legittimava l'inesistenza della stessa coscienza politica operaia. E dunque: «ciò che, all'inizio del XX secolo, occupa il posto del morto non è più la coscienza politica operaia, ma – anche se esso non lo sa ancora – il pregiudizio relativamente al carattere naturale delle classi e alla vocazione millenaria dei proprietari e dei ricchi a detenere il potere statale e sociale. È questa distruzione che per l'avvenire opera la Comune di Parigi, fin nella apparente messa a morte della propria sovra-esistenza»¹⁰³.

In termini più generali, si può dunque affermare che

quando il mondo s'entusiasma violentemente per le conseguenze assolute di un paradosso dell'essere, tutto l'apparire, minacciato dalla distruzione locale di una valutazione abituale, deve ricostituire una distribuzione differente di ciò che esiste e ciò che non esiste. Sotto la spinta che l'essere esercita sul suo proprio apparire non può accadere a un mondo che la sorte, esistenza e distruzione mescolate insieme, di un altro mondo.¹⁰⁴

Ma la spinta dell'essere, la verità che sempre è, non appare continuativamente. L'evento non è la concentrazione o l'accelerazione di un continuo divenire che si estende illimitatamente nel tempo:

un evento non è mai la concentrazione della continuità vitale o l'intensificazione immanente di un divenire. Non è mai coestensivo al divenire. Esso è, al contrario, da una parte puro taglio nel divenire di un oggetto del mondo, per autoapparizione di questo, e d'altra parte supplementazione dell'apparire attraverso il sorgere di una traccia: l'antico inesistente divenuto esistenza intensa.¹⁰⁵

In questo passaggio non diviene, tuttavia, reale ciò che prima era *solo* possibile: diviene piuttosto esistente ciò che prima (dell'evento) era semmai "impossibile". Si noti tuttavia che "possibile-impossibile" può dirsi solo relativamente a un mondo dato, ovvero relativamente ai rapporti di forza e alla coerenza logica di quel mondo che l'evento infrange. È tuttavia inappropriato definire l'evento *impossibile* (perché comunque accade) o *possibile* (perché *non* è dato prima che accada)¹⁰⁶.

Scriva Badiou, sempre in relazione alla Comune di Parigi: «il sito "18 marzo", pensato come oggetto, è sovversione delle regole dell'apparire politico (della logica del potere) attraverso l'essere-supporto "18 marzo", dove è distribuita

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Ivi., p. 401.

¹⁰⁵ Ivi., p. 406. Il riferimento polemico è qui a Deleuze, per il quale il divenire diventa l'evento stesso.

¹⁰⁶ L'uso di tali categorie non è inadeguato soltanto se si riduce il significato di possibile a ciò che Bergson chiamava il suo senso negativo, per il quale una cosa è possibile quando non vi sono «ostacoli insormontabili alla sua realizzazione». Tale accezione non è tuttavia filosoficamente rilevante. È rilevante ciò che Bergson chiamava il senso positivo (verso il quale, partendo dal senso negativo, si scivola facilmente e inconsapevolmente): una cosa è possibile nel momento in cui preesiste, come possibile per l'appunto, alla sua realizzazione.

*l'impossibile possibilità dell'esistenza operaia*¹⁰⁷. L'uso di tale ossimoro (impossibile possibilità) testimonia esattamente l'inadeguatezza dello schema modale classico, della cui terminologia Badiou comunque si serve, rispetto all'ontologia dell'evento che egli stesso propone e che rappresenta quindi una critica implicita alla categoria della possibilità, ben più radicale di quella iniziata da Bergson e proseguita da Deleuze.

L'ontologia di Badiou fa a meno dello schema modale per spiegare l'accadere del mondo. Ma non solo. Ad esso sostituisce il dualismo essere-esistere o essere-apparire (da non confondere, come si è già ricordato, con quello tradizionale tra essenza ed apparenza). Non dobbiamo dunque pensare che all'essere corrisponda il possibile e all'esistere il reale. L'essere è infatti reale non meno dell'esistere. E soprattutto: non è l'identità anticipatrice dell'esistere.

Che l'evento (il divenire esistente dell'inesistente) sia già reale prima di esistere – prima di apparire – non significa quindi che esso sia, come tale, già dato (come il possibile è già dato prima del reale: identico al reale con la sola eccezione dell'esistenza). Esso è, piuttosto, imprevedibile e impensabile. E infatti non vi è una logica nel suo accadere: «in quanto disfunzionamento localizzato del trascendentale di un mondo, l'evento non ha il minimo senso né è il senso»¹⁰⁸. Certo, produce, attraverso le sue conseguenze, delle logiche (distruggendone altre). Ma esso stesso, in quanto tale, si sottrae alla logica.

L'evento non è già dato anche perché l'essere puro da cui emerge non è il possibile, il mondo prima del mondo, il mondo solo possibile che precede il mondo reale: non è il concetto del mondo (o la sua idea). Non è neppure l'insieme dei mondi possibili o *una* struttura generativa che combina delle parti originarie, per quanto piccole, in infinite variazioni (come fosse una lingua o *la* lingua). Non è il virtuale. E soprattutto non è un uno, un'unica dinamica (uno slancio vitale, un divenire...). Non è comunque quell'uno che dà senso al tutto che accade, sia esso un fatto, una modificazione o un evento.

L'essere è invece assoluta molteplicità, molteplicità di molteplicità, «l'indifferenza ugualitaria di una infinità di mondi, costruita su dei trascendentali distinti»¹⁰⁹. Badiou parla di «disseminazione indifferente», «neutralità», «inconsistenza» dell'essere¹¹⁰: l'essere è al di qua delle differenze (e delle identità), al di qua di qualsiasi relazione o sistema di relazione, al di qua della logica e dei mondi.

È infinito. Non solo, dunque, vi è un eccesso di essere rispetto all'esistere, ma l'essere che eccede (che non appare, che non esiste) è infinito (proprio perché molteplice sia in estensione che in intensità). L'infinità dell'essere si trasmette tuttavia al mondo. In tal senso, ogni mondo è «ontologicamente infinito»¹¹¹, una

¹⁰⁷ Ivi, p. 386, corsivo mio.

¹⁰⁸ Ivi, p. 408.

¹⁰⁹ Ivi, p. 346.

¹¹⁰ Ivi, p. 111.

¹¹¹ Ivi, p. 325.

«infinità attuale»¹¹² in cui gli elementi (ovvero gli enti che appaiono nel mondo) sono *meno* numerosi delle sue parti (se per parti intendiamo, per l'appunto, i multipli che non appaiono o, piuttosto, che appaiono il meno possibile): ogni mondo è insomma «la piega della sua propria infinità»¹¹³.

Eppure, l'infinità non è meno reale e attuale della sua piega. Ed è proprio la realtà dell'infinità contenuta nel mondo – l'essere che non esiste, ma che, insensatamente, può venire, con l'evento, ad esistere – a rendere il mondo instabile, trasformabile, *storico*.

Non occorre dunque la possibilità, né il virtuale, per pensare la storia, i mondi e il loro trasformarsi. La trasformabilità del reale non è vincolata al possibile. Il reale è ontologicamente *autosufficiente*, autonomo: non ha bisogno del possibile per affermare e rappresentare la sua apertura al nuovo, alla differenza, al «cambiamento reale».

Ed ecco affermato così il primato del reale (o la sua autosufficienza). Ma il reale di cui si propone il primato non è il reale che succede al possibile. Non vi è un essere solo possibile: l'essere è solo reale.

sebghisu@uniss.it

¹¹² Ivi, p. 324.

¹¹³ Ivi, p. 326.