

Tra normalità e anormalità

Deleuze e la norma come problema filosofico

GIACOMO PEZZANO*

ENGLISH TITLE: *Between Normality and Abnormality. Deleuze and the Norm as a Philosophical Problem*

ABSTRACT: In this paper I discuss the question of the norm, conceived as a philosophical problem, rather than an ethical, political, or social one. Firstly, I outline the main declinations of the “critique of normative reason”, which has characterized most of the twentieth century’s philosophy and has pointed out the connection between norm and normalization. Secondly, I focus on the concept of “crisis” and its relationship with the problem of normativity; then I stress the ambiguity of every “state of crisis”, which could lead to claim that crisis is the most vital condition of life. Thirdly, I sketch two moments of Deleuze’s confrontation with the work of Canguilhem, in order to affirm that if we want to see the norm as a philosophical problem, we need to define some fundamental concepts as “becoming” and “relation” — that is, to understand the question of the surd or diagonal. Finally, my main thesis states that in this perspective we need not to consider one norm’s goodness or badness, but instead the transformative relation between different norms, that presides over the process of norm-shaping.

KEYWORDS: normative reason, becoming, relation, surd, Deleuze.

I. Critica della ragion normativa

Nel linguaggio colloquiale, non è raro rivolgersi a qualcuno con l’espressione “tu non sei *tutto dritto!*”: è un modo per dirgli che “non è normale”, perché non sembra comportarsi “a norma”. Quest’espressione intercetta il rilevante problema filosofico della norma, e in particolare l’idea per cui una norma *raddrizza* o *rende dritti*, e proprio in questo modo *normalizza*.

* Ricercatore presso il Consortium FINO, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell’Educazione, Università di Torino (giacomo.pezzano@unito.it).

La norma normalizza è infatti una frase che condensa il modo in cui la cultura e la filosofia del Novecento, soprattutto della sua seconda metà, hanno concepito la norma e il problema della normalità, chiamandone in causa il ripensamento quando non il superamento, o comunque — più sobriamente — mettendo in discussione il *nesso contrappositivo* tra normalità e anormalità. Provando a circoscrivere alcuni paradigmi, mi sembra se ne possano enucleare almeno tre: il primo ha particolarmente insistito sul rapporto tra norma, società e potere; il secondo ha messo a fuoco la questione della norma a partire da un retroterra in senso ampio esistenziale; il terzo ha affrontato il legame mobile tra normalità e anormalità da una prospettiva di epistemologia della biologia.

1.1. *Norma e società*

La cosiddetta “anti-psichiatria”, che coinvolge qui pratiche mediche, sociali o politiche e figure come tra le altre Basaglia, Deleuze–Guattari, Foucault, Goffman e Laing, si raccoglieva attorno alla convinzione che la normalità (innanzitutto psichica e mentale) è la risultante di un processo sociale in cui una serie di meccanismi di potere, o di sapere–potere, circoscrivono un ambito e ciò che fuoriesce da esso. La distinzione tra normalità e anormalità sarebbe l’esito di un processo di normalizzazione socio–politico, che definisce delle soglie di inclusione–esclusione allo scopo di allontanare “folli”, “irrazionali”, “matti” e via discorrendo, ossia *gli anormali* dalla comunità: questi vengono messi ai margini della società, per impedire che possano corrompere il tessuto del legame sociale e intaccarne la “normalità”.

Al di là del giudizio in merito a una simile convinzione, va evidenziato che per questa prospettiva la distinzione tra normalità e anormalità è il prodotto di un atto di posizione di un riferimento “normante” anzi “normalizzante” a fini politico–sociali, che produce appunto uno spazio–tempo (innanzitutto fisico, se si pensa alle correlate istituzioni normalizzanti e disciplinari), il quale include i normali proprio escludendo gli anormali e viceversa: esso, proprio mediante simile processo di inclusione–esclusione, *produce* quei normali che include e quegli anormali che esclude. O, come si giungeva a dire, sarebbe la ragione stessa a decidere di cosa è “sragione” o “irragione”, mossa non semplicemente da un’esigenza conoscitiva o teoretica, ma dalla preoccupazione di erigere istituzioni in grado di garantire l’ordine sociale.

1.2. *Norma ed esistenza*

Per la psicoterapia a sfondo fenomenologico–esistenziale, che riguarda tra gli altri nomi come Binswanger, Borgna, Jaspers, Maldiney, Minkowski

e Straus, la convinzione di fondo è invece che un'esistenza "alienata" o "anormale" rappresenti non tanto la negazione di una norma o normalità data, quanto piuttosto una variazione improduttiva o incancrenita di quell'insieme di strutture ontologico-esistenziali a priori attraverso cui ogni esistenza esprime se stessa, si progetta e si orienta, ossia "si getta" nel mondo. L'alienazione si produrrebbe anzi proprio quando un'esistenza viene sovraccaricata con una struttura che le risulta estranea, cioè ricondotta a una norma impropria, non-propria. Ogni atto di apertura al mondo avverrebbe infatti sempre secondo un ordine interno o una norma immanente: ciascuna esistenza elabora in maniera diversa il proprio progetto di mondo o configura in modo peculiare la propria visione del mondo, senza che possa essere determinata un'esistenza "normale", in quanto norma per le altre.

Senza nuovamente entrare nel merito della valutazione, va tenuto presente che da simile ottica un'esistenza è anormale non perché nega, viola o devia una supposta normalità a essa esteriore e meta-individuale, bensì in quanto si ritrova eccessivamente limitata, ristretta, contratta, cristallizzata, appiattita, ingolfata e così via rispetto alle proprie stesse possibilità e alla specificità del suo modo di essere presente al mondo, di relazionarsi con il mondo e di aprirsi al mondo. In ultima istanza, è anormale in quanto risulta incapace di reperire una norma immanente e così di esercitare la propria intrinseca normatività, in senso spaziale, temporale, relazionale, affettivo, progettuale, ecc.

1.3. Norma e organismo

Lo sguardo epistemologico-biologico allo statuto della norma ha avuto indubbiamente in Canguilhem il proprio nome di spicco, ma al suo può essere per esempio accostato anche quello di von Weizsäcker: simile approccio ha riflettuto sulla normalità dell'organismo vivente, facendo particolarmente leva sull'idea per cui per il vivente a essere normativo e normale non è altro che il *Faktum* della posizione di norme, ossia la normatività. Il vivente è cioè considerato qualcosa che eccede sempre qualunque supposto parametro di vita, qualsiasi criterio di normalità già dato o misurato in senso statistico: la norma è il modo stesso di essere del vivente, è data nell'esistenza stessa dell'organismo, nel fatto che esso si muove, determina, esprime e così via in rapporto all'ambiente in cui vive. L'organismo non è riducibile a una normalità generale, perché la sua vera normalità è quella di essere in rapporto dinamico e attivo con il rispettivo *milieu*, al punto che la priorità è dell'anormale piuttosto che del normale: normare significa scardinare o comunque trasformare una norma data, una situazione di fatto già configurata; essere normali significa essere capaci di cambiare le norme in rapporto

con l'ambiente, per rispondere ogni volta in maniera affermativa e creativa alle esigenze, alle sollecitazioni e ai problemi incontrati e posti.

Come ha sintetizzato Esposito proprio confrontandosi con l'opera di Canguilhem, l'unico vero rischio per un vivente diventa qui quello di non poter più affrontare rischi, trovandosi in preda a un eccesso di conservazione, piuttosto che a una sua mancanza (cfr. Esposito 2002: 171–172): essere anormale è non riuscire più a esporsi all'anormalità, se non a ingenerarla. Al contempo però, anormale è paradossalmente un organismo che — proprio in quanto non “anormalizza” — a fronte della necessità di nuove norme, non riesce più a istituirne. La normalità fa qui tutt'uno con la normatività: è normale non essere bloccati su una data norma, ripetendola infinitamente e passivamente.

1.4. *Devianza*

A voler etichettare i paradigmi sintetizzati, si potrebbe dire che il primo paradigma ha sullo sfondo la dimensione politico–giuridica della norma o normalità (la prescrizione della legge), il secondo quella psicologico–esistenziale (la regulatezza delle forme di vita) e il terzo quella vitalistico–biologica (la salute dell'organismo). Come detto però, tutti convergono verso un punto, così sintetizzabile: come uno standard statistico comportamentale *di fatto* non può valere come esempio di normalità a cui commisurarsi e adeguarsi, allo stesso modo uno standard universale comportamentale *di diritto* non può valere come prescrizione di normalità da riprodurre ed eseguire. Si giunge insomma a un doppio smascheramento, che insiste sull'intreccio quasi perverso tra il piano descrittivo e prescrittivo (su cui cfr. Siniscalchi 2007): si denuncia tanto la normalità che si pone come principio di normatività (se mediamente si agisce in un dato modo, allora questo sarà normale e ci si dovrà adeguare), quanto la normatività che si pone come principio di normalità (poiché questa è la norma, allora essa sarà normale e andrà seguita).

Certamente, sotto questo riguardo tutte queste declinazioni presentano criticità, spesso riscontrate e facilmente perimetrabili guardando ad affermazioni — scegliendone una per paradigma — come « il rapporto di oggettività » è « effetto della dispersione originaria costituita dall'ordine disciplinare » (Foucault 2003: 15), la follia rappresenta in fondo « la sorella più sfortunata della poesia » (Borgna 2007: 14), o « noi riconosciamo veramente il soggetto solo quando esso minaccia di scomparire nella crisi » (von Weizsäcker 1968: 244). Iperbolicamente, si può comprendere perché medici e psichiatri di fronte alle posizioni di Jaspers — reazione analoga è immaginabile anche di fronte alle altre figure chiamate in causa — giungessero a concludere, icasticamente, « Jaspers lo si deve prendere a bastonate » (Jaspers 1967: 29).

Eppure, non va sottovalutata la tematizzazione, o anche soltanto il rinnovamento, del problema per cui una norma propone una normalità nel momento in cui si offre come qualcosa di rigido, ossia come un modello di rettitudine e correttezza, o — in termini filosofici — come un principio di rettilinearità e ortogonalità, rispetto a cui tutto ciò che non si conforma viene a essere inteso come deviante, cioè anormale. L'anormale verrebbe così sovrapposto all'abnorme o all'anomico, qualcosa che deve essere riportato sulla retta via, ricondotto alla norma e alla sua normalità. Invece, stando ai paradigmi descritti, l'anormale potrebbe rivelare qualcosa di diverso: da un lato, certo, che l'anormalità si dà soltanto rispetto alla normalità che è venuta a porsi; ma anche, dall'altro lato e più profondamente, che l'anormalità è un meccanismo interno alla stessa normalità. In questo modo, l'anormale rivelerebbe l'intima natura del normale, ossia la forza normativa che questo presuppone e di cui si è avvalso, o — ancora più radicalmente — si presenterebbe come un momento decisivo nello sviluppo e nell'azione di simile forza. Ci si ritrova infine di fronte a un rovesciamento, certo paradossale: *non c'è nulla di più normale dell'anormale*, o — meno iperbolicamente — la normatività è data dalla tensione aperta tra normale e anormale.

2. Crisi vitali

Al di là delle possibili criticità, queste posizioni consentono allora di fare emergere uno snodo concettuale rilevante, che tutti esperiamo o abbiamo esperito nella nostra vita: il confine sottile e mobile che separa normalità e anormalità, sanità e insanità, o salute e malattia. “Sottile e mobile” non significa appunto inesistente o insussistente, ma indica che se da un lato qualsiasi tentativo di far risaltare o persino di esaltare la forza propulsiva e libera di ciò che non si fa ridurre a una norma incontra presto o tardi il problema dell'anomia, dell'esplosione di follia o della morte, dall'altro lato l'insistenza sul bisogno di equilibrio, stabilità e continuità inciampa a propria volta presto o tardi nei benefici del dinamismo, della destabilizzazione e della discontinuità. La questione sembra davvero riuscire a pensare norma, normalità e normatività coagulandole nel concetto di una forza creativa che non fa perno su un qualche riferimento o modello trascendente (*La Norma*, *La Normalità*), ma che si determina in maniera immanente rispetto alla condizione in cui si dà come problema e alle correlate risorse che vengono attivate (*le norme*, *le normalità*).

Prendiamo il concetto di “crisi”: esso in questa prospettiva presenta gli stessi tratti con cui ha spesso trovato spazio nella discussione pubblica dell'ultimo decennio: la crisi sarebbe non tanto l'indicatore di una fine quanto di un'opportunità, qualcosa che letteralmente pone sul crinale e

segna una distinzione tra un *pre* e un *post*, o — meglio — tra diversi possibili “dopo”. La crisi sarebbe cioè certo sintomo di una malattia, di un’infrazione di ciò che sino a quel momento era normale, di un’eccezione rispetto alla norma sino a prima in vigore; eppure, malattia, infrazione ed eccezione rappresenterebbero l’apertura di un campo di possibilità, la sorgente di una nuova e più resistente sanità, di una rinnovata e più ricca normalità, di una rifondata e più solida norma.

È la stessa convinzione per cui le malattie « possono conferire all’organismo un potere superiore di resistenza e opposizione ad altre malattie » (Canguilhem 2002: 21), mentre la crisi segna l’ingresso in una condizione di totipotenzialità in cui si è in fase di “sdefinizione e ridefinizione”, interrompendo il corso e la continuità di una determinata configurazione, ma rendendone possibile la nascita di una nuova — una condizione in cui non si è attualmente niente di definito ma si è potenzialmente tutto (cfr. von Weizsäcker 1968: 240–241 e 258–260). Sembrerebbe insomma questa — ci torneremo con Deleuze — la condizione in cui si diviene.

Da qui ad arrivare a un elogio della crisi il passo è breve: la crisi come emblema di estrema vitalità, punto di congiunzione e reciproca riconfigurazione tra normalità e anormalità, sanità e insanità, salute e malattia. La crisi diventa la condizione plastica e flessibile per eccellenza, in cui giocano liberamente lo slancio vitale o l’energia creativa, al punto che la sua intrinseca capacità normativa si presenta come vera normalità, vera sanità e vera salute: si è normali se si è dinamici, si è sani se si è capaci di modificarsi, si è in salute se si è aperti alla trasformazione. Evidentemente, tale enfasi non è priva di rapporti con le trasformazioni economico-sociali in atto (movimento globale di capitali e persone, flessibilità lavorativa, precarietà esistenziale, dinamiche di riconfigurazione politico-istituzionale, giovanizzazione, webbizzazione dell’esperienza, ecc.), ma non può nemmeno essere *univocamente* letta in chiave apologetico-ideologica, come talora si fa (cfr. p.e. Laval–Dardot 2009; Malabou 2004).

Intendo dire che siamo di fronte a un problema che richiede un’adeguata configurazione squisitamente filosofica, capace di individuare la portata specifica di concetti come “crisi”, “dinamica”, “trasformazione”, “anomalia”, ecc. Certo, gli aspetti sociali, economici e politici sono correlati a quelli concettuali; tuttavia, il problema del *rapporto tra* normalità e anormalità esige anche una discussione strettamente teoretica.

Prendiamo lo “zoccolo duro” della normalità biologica, l’eredità genetica: in senso stretto tale normalità non esiste, giacché ciascuno ha comunque un corredo genetico unico e irripetibile; poi, anche a parità di geni presenti in due organismi, il modo in cui questi si determinano o persino modificano (epigenetica o espressione genica) dipende pur sempre da fattori imprevedibili, legati alla specificità del rapporto che ciascun vivente intrattiene con

l'ambiente; infine, per simili ragioni le apparenti "anomalie" finiscono spesso per rivelare i meccanismi "normali" di funzionamento, anche soltanto per contrasto o per assenza (cfr. p.e. Moalem 2014).

Sembrerebbe insomma che la normalità risieda davvero in un certo grado di capacità normativa, o — più precisamente — in una capacità di determinare la norma che si mantiene sempre viva e aperta; correlativamente, sembrerebbe che la condotta fuori dalla norma, l'anomalia, rivesta un valore per la norma stessa, piuttosto che essere una sua mera deviazione distorsiva. Ciò può valere a maggior ragione oggi, perché se — com'è stato notato — la medicina tradizionale mirava prevalentemente ad arrestare l'anormalità per ristabilire la norma, per la medicina contemporanea — grazie soprattutto agli sviluppi nel campo della genetica e della protesica — la normatività è invece aperta al cambiamento, in quanto è ormai possibile in vari sensi riconfigurare i processi vitali, per massimizzarne il funzionamento e potenziarne l'esito, o comunque per modificarne la norma (cfr. Rose 2007: 26 e 130–131; nonché Gadamer 1993: 40–51).

Il problema della normalità scivola così ancor più nettamente in quello della normatività: a essere normale diventa non la riproduzione o il ripristino di una norma, ma l'intervento capace di trasformarla, se non di manipolarla, per crearla. La normalità diventa oggetto di scelta: non è più esclusivamente inscritta nella vita organica, ma è « completamente aperta alla sperimentazione e alla contestazione », dato che i giudizi su essa « non si organizzano più, secondo una netta opposizione binaria, in termini di normalità e di patologia », come di protezione–ripristino e potenziamento–modificazione (Rose 2007: 57).

Patologico, ossia anormale o anomalo (distinzione su cui tornerò), risulta allora chi rifiuta questo terreno di scelta e la logica della trasformazione e del potenziamento, per ribadire quella del ripristino e dell'adeguamento rispetto alla norma e alla normalità. Di nuovo, la deriva scettica, relativista o nichilista parrebbe ormai prossima (*se non esiste la normalità, allora tutto è normale; se non esiste un'unica normatività, allora tutto può essere normativo*), ma proprio perciò la portata concettuale di simili fenomeni deve essere sondata, tanto più che essi ci riguardano molto più da vicino di quanto non potremmo credere.

Penso per esempio alla pratica di *mettersi a dieta* o *fare una dieta*. Innanzitutto, è noto, la parola "dieta" rimanda a un modo di vivere regolare (*diaita*), inteso come insieme di comportamenti che istituiscono un regime di vita o una norma di vita, che — cioè — regolano la vita, mediante la ripetizione quotidiana (*dies*) di una serie di atti volti a normarla o culminanti in una norma. La dieta è insomma regola e norma, è posizione di una regola e una norma: il suo presupposto è la capacità di regolare e normare, non di riprodurre o ricalcare una regola o una norma data, in quanto valida per tutti.

Infatti, ed è il secondo aspetto, chi fa una dieta — anche limitandosi all’accezione alimentare — sa bene che essa funziona tanto meglio quanto più viene adattata al proprio specifico caso e fatta variare rispetto alla sua generalità, ossia tanto meno si riduce a una mera applicazione supina di precetti e prescrizioni. Non solo: come è vero che in assenza di qualsiasi dieta, ossia di un qualche tipo di regolarità, si finisce presto o tardi per star male (*disordine alimentare*), lo è altrettanto che una dieta univoca, rigida e ripetuta costantemente senza nessun tipo di variazione fa stare presto o tardi ugualmente male, o espone comunque al rischio che l’insorgenza del primo imprevisto — della minima anomalia — comporti effetti ancora più deleteri e seri. Una dieta funzionale ed efficace è allora quella in cui la normatività non viene mai definitivamente racchiusa in una norma definitiva, né di tipo generale, né di tipo particolare, perché comunque nessuna norma può mai valere una volta per tutte, stante il fatto che le condizioni interiori ed esteriori e il conseguente rapporto con l’ambiente variano.

Alla luce di quanto detto, il problema concettuale che si delinea sembrerebbe proprio quello di concepire la deviazione dalla norma non come sua negazione ma come momento interno alla sua affermazione (deviazione *della* norma in senso soggettivo, si potrebbe dire), o — meglio — come espressione della dialettica aperta tra normalità e anormalità, che rappresenterebbe il vero cuore della normatività. Mettendo ulteriormente a fuoco, il vero problema filosofico non è la messa in discussione dell’esistenza di fatto e caso per caso del normale e dell’anormale, bensì insistere sulla soglia mobile tra essi, ossia sul *rapporto tra* essi e sul *passaggio tra* essi: su questo piano si pone la questione della normatività. Per meglio circoscrivere questi aspetti, ritengo opportuno il confronto con il pensiero di Deleuze.

3. Divenire–normali

3.1. *Attraversare le norme*

A un primo approccio, la posizione di Deleuze può essere facilmente letta come uno tra i più vigorosi rifiuti della norma (cfr. già il richiamo *supra*, § 1.1): il rovesciamento del platonismo come respingimento di una norma che funga da modello ideale e imperituro rispetto al gioco mobile, caotico e sregolato delle differenze che si affermano; la critica del mondo morale come battaglia contro qualsiasi tipo di ingiunzione da parte di una normalità trascendente rispetto a ciascuna maniera di vita e alle sue possibilità immanenti; la discussione del modello psicoanalitico come contrapposizione alla legge che intima al desiderio oggetto e modo e così reprime la sua libera costruzione di concatenamenti; l’enfasi su flussi schizoidi, linee di

fuga, liscio, nomadismo, ecc. come emblema dell'avversità per qualsiasi forma di ordine o istituzione che configuri una qualche normalità; la celebrazione nietzschiana della forza e della potenza come coincidenza tra salute ed esuberanza valutativa e creativa, le quali non sono ingabbiabili e contenibili e rispetto a cui la malattia si presenta come un punto di vista vivente. Tutti motivi per cui Deleuze, soprattutto rispetto alle opere più marcatamente "molecolari" scritte con Guattari, è stato presto considerato uno dei « timonieri della moderna nave dei folli », così che sarebbe un grave errore ritenerlo « un grande filosofo che non può in alcun modo essere ridotto ai suoi effetti sociali » (Levy 1977: 9 e 83).

Non intendo qui certo difendere Deleuze da tali interpretazioni o accuse, né in senso generale, né rispetto allo specifico problema della norma (cfr. comunque Jun 2011), ma non soltanto per ragioni di spazio o di opportunità di qualsivoglia operazione "apologetica". Il punto, piuttosto, è che la sua estesa opera offre strumenti consistenti per focalizzare la questione normalità-anormalità-normatività se posta su un altro piano — quello più genuinamente filosofico-speculativo.

A un primo livello, si può infatti mostrare che per Deleuze non si tratta di negare le ragioni della norma o dell'istituzione, ma piuttosto di considerare che la norma non è stabilizzante, contenitiva, correttiva e disciplinante (*trascendente*), bensì dinamizzante, espansiva, estensiva ed espressiva (*immanente*) — cfr. p.e. Bojanic 2012; De Sutter 2009; Fadini 1998; Hughes 2012: 113-146; Scott 2010; Seyfert 2011.

Indubbiamente, più che affermare un'a-nomia o un anti-istituzionalismo, la posizione di Deleuze rifiuta i presupposti di chi considera — prendendo un autore in tal senso emblematico — la norma e l'istituzione come « garanzia di salute sociale », portatrici di « fissità e persistenza », ossia ciò la cui assenza produrrebbe disorientamento e insicurezza (Gehlen 1961: 108). Qui qualsiasi trasformazione non farebbe altro che diffondere « un'insicurezza generalizzata », perché « se crolla la disciplina, [. . .] allora la civiltà è alla fine », in preda al caos (Gehlen 1956: 60 e 39). Nell'ottica deleuziana, è insomma errato concepire la norma come intrinsecamente e definitivamente risolutiva dunque aproblematicizzante, anziché come innanzitutto *problematizzante*.

Eppure, l'apporto più originale o radicale dell'opera deleuziana alla discussione del problema della norma penso possa collocarsi a un secondo e più rilevante livello. Su questo, l'accento non va semplicemente su cosa o come sia una norma, *qua tale* o in quanto espressiva: esso cade invece sul problema di cosa attraversi le varie norme, di come una norma si trasformi, del rapporto tra diverse norme.

La questione è pensare quella dimensione trasversale rispetto alle norme, principio di differenziazione delle norme dunque di posizione della norma

— di normatività. In termini più classici, il problema è la *diagonale* rispetto alle norme, non tanto la denuncia della loro linearità; anzi, circoscrivere ciò che diagonalizza l'allineamento della e alla norma significa sforzarsi di cogliere proprio la dinamica normativa sottesa a ogni norma, nient'affatto esaltare l'anomia.

Per spiegare ciò, credo si debba tenere presente l'influenza delle ricerche di Canguilhem su Deleuze, che va ben al di là del noto rapporto diretto di formazione che li ha legati.

È stato persino spiegato come il concetto di “desiderio”, fondamentale nell'opera deleuziana, è fortemente debitore di alcuni snodi delle analisi di Canguilhem (cfr. Kerslake 2010). Non potendo qui ricostruire per intero l'estensione di simili influenze e restringendo al discorso sinora condotto, mi limito a richiamare due momenti particolarmente significativi: uno, in Deleuze 1968 (d'ora in poi *DR*), solleva il tema del rapporto tra problema e norma e tra organismo e norma; il secondo, in Deleuze–Guattari 1980 (d'ora in poi *MP*), riguarda lo statuto dell'anomalia rispetto al problema del divenire.

3.2. *La problematicità della norma*

In *DR*, *Il normale e il patologico* di Canguilhem è chiamato generalmente in causa in merito al tema dell'epistemologia del problema e della differenza in biologia (*DR*: 392). Più precisamente, Canguilhem avrebbe dato un apporto rilevante alla definizione dello statuto del problema e del problematico (cfr. *DR*: 211), che rappresenta — posso qui solo enunciarlo — il nucleo pulsante dell'intera ricerca deleuziana.

Qui Deleuze sta suggerendo che un problema non è una proposizione dalla forma mutata o con l'aggiunta di un punto interrogativo, né l'essenza di un problema è di venire risolto e così scomparire nelle risposte trovate, né però un problema è qualcosa di costitutivamente aporetico. Piuttosto, un problema, più che essere un dato da risolvere trovando la risposta vera, è:

- a) qualcosa che da fare e costruire;
- b) qualcosa la cui indeterminazione ha un carattere insieme affermativo e oggettivo;
- c) qualcosa la cui verità/falsità si colloca non al livello delle soluzioni date, ma a quello delle condizioni poste;
- d) qualcosa di irriducibile a un'ipotesi circoscritta particolare, né a una teoria formale generale, esibendo piuttosto il nesso appunto *problematico* tra singolare e universale (cfr. *DR*: 205–213).

Semplificando, Deleuze intende far qui risaltare che:

- a) prima di poter essere risolto, o mentre viene risolto, un problema va trovato e posto, anzi *ben posto*, ed è questo il piano propriamente creativo–inventivo;
- b) porre bene un problema è possibile quando si riconosce la specificità dell'esigenza e della domanda che esso "nasconde", dove ciò significa che esso è insieme *distinto* perché possiede delle peculiari linee di sviluppo e *oscuro* perché queste linee sono appunto ancora da sviluppare, in fase di sviluppo;
- c) poiché le soluzioni, possibili ed effettive, si distribuiscono soltanto rispetto al problema, a contare sono innanzitutto la verità o la falsità di questo, intese come il grado di rilevanza e interesse del problema, ossia di potenziale espansivo, di capacità di generare condizioni di articolabilità e risolubilità;
- d) un problema viene incontrato e posto quando una circostanza, un'occasione, un evento o un segno vengono colti come ciò che necessita di prolungamento, estensione o sviluppo, e in tal senso esso non riguarda soltanto la dimensione locale del caso o dei casi che lo hanno generato, né tantomeno solo i principi generali che il caso o i casi si limiterebbero a riprodurre o esibire, ma concerne proprio il fatto che un caso può per così dire sfociare in qualcosa che lo supera assecondandone lo slancio, facendosi carico della peculiare istanza che offre (proprio come l'universalità di un'invenzione è sempre "occasionata" da qualcosa di particolare).

In sintesi, un problema è un'indeterminazione che determina anzi richiede una determinazione, e non una qualsiasi: mette in moto e anima un processo di determinazione, come una peculiare domanda sotto forma di imperativo, che è tanto più vera quanto più provoca e sollecita.

L'apporto di Canguilhem a quella « teoria generale del problema » (DR: 213) a cui Deleuze lavora riguarda soprattutto il quarto aspetto, per il quale si deve mettere al centro il *campo problematico* nel suo complesso, che tiene indissolubilmente insieme singolare e universale, come posizione del problema e sua risoluzione.

Per esempio, dimenticare il problema e astrarre da esso la soluzione finisce per sbriciolarla in una particolarità ristretta, portando poi magari a ricostruire il problema stesso come un complesso di proposizioni particolari dalla forma neutra o generali dalla forma vuota: scompare così proprio il nesso problematico tra domanda e risposta; si disattiva il processo di posizione del campo — proprio ciò che a Deleuze sta a cuore circoscrivere (cfr. DR: 211).

Posto ciò, Deleuze ritiene — à la Canguilhem come à la Bergson (cfr. già Deleuze 1966: 92–94) — che anche il vivente vada concepito in rapporto al processo di costituzione di un campo problematico. Infatti, il processo di attualizzazione di un vivente rappresenta la « soluzione di un problema posto nel campo di costituzione di un organismo » (DR: 272): l'organismo è « la soluzione di un problema », si struttura rispetto a un insieme di imperativi costruttivi intesi proprio come « problema da risolvere », e la vita stessa non è altro che « posizione e soluzione di “problemi” » (DR: 273). Questo implica ora perlomeno due importanti aspetti: i) un vivente si definisce ecologicamente non meno che geneticamente, ossia si definisce *in rapporto a un milieu* (cfr. DR: 240 e 280; Hughes 2008: 122); ii) se è in gioco un *rapporto con l'ambiente*, allora non si tratta di riproduzione di una forma interna, né di un adattamento passivo all'ambiente esterno, ma di un dinamismo appunto problematico in cui l'organismo è anche attivo, in quanto contribuisce a porre l'ambiente rispetto al quale si pone, così che può costituirsi inventivamente ossia risolutivamente (cfr. anche Bogue 2003: 37; Bryant 2011: 38–39).

Deleuze ha più volte sostenuto che da una prospettiva etologica ci sono maggiori differenze tra un cavallo da corsa e un cavallo da lavoro che non tra un cavallo da lavoro e un bue: i due cavalli hanno norme di vita diverse proprio perché sono in rapporto con il proprio ambiente, cioè proprio perché nel proprio processo di “normalizzazione” giungono ad attivare diversi affetti e capacità in relazione a ciò che incontrano nel *milieu*. Stando a questo, possiamo dire che per Deleuze i tratti peculiari del vivente sono tanto la normatività quanto la problematicità, proprio nel senso che la stessa norma vitale va intesa in senso problematico: la normatività organica coincide con la dinamica problematizzante, che per Deleuze è costitutivamente positiva e affermativa, ancorché nell'accezione propriamente problematica. Questo vale per la norma in senso generale, oltre che in quello vitalistico, considerando il peculiare naturalismo deleuziano, per il quale il problematico è in quanto tale innanzitutto « uno stato del mondo » (DR: 359), ossia la struttura stessa della realtà.

Non potendo qui approfondire gli sviluppi di quest'ultima affermazione, va comunque meglio illustrata la dimensione di problematicità della norma: essa può essere innanzitutto esemplificata in senso storico, e poi ricompresa in quello strettamente filosofico.

Storicamente, penso all'analisi della depressione di Ehrenberg 1998, che qui mi chiamo in causa non tanto per rimarcare che esiste una storicità delle malattie dunque della normalità, né che la malattia dunque la normalità è in qualche misura un prodotto sociale. Piuttosto, il fatto che la depressione — intesa generalmente come affaticamento esistenziale — si sia sempre più diffusa, in rapporto alla configurazione di una società in cui l'investimento

su di sé in termini di efficienza e performance riveste un ruolo centrale, rivela che essa compare come problema da affrontare soltanto dentro un campo percorso da elementi che le consentano di emergere in quanto tale. La depressione è qui una risultante dell'intreccio tra uomo e ambiente, di uno dei tentativi dell'uomo di determinare attivamente e retroattivamente sé e il proprio *milieu*, configurando un campo normativo retto da una dinamica di "normazione", prima ancora che di normalizzazione. Ciò, inoltre, non implica che la medicina sia priva di ruolo in questo campo, ma al limite che essa si concentra su determinati ambiti e indicatori e sviluppa certi saperi e certe pratiche soltanto all'interno di uno spazio in cui tutto ciò comincia a porsi come un problema, senza che la sua verità e la sua razionalità siano messe in discussione. Al limite, si dichiara la non necessarietà della loro emersione, in nome del principio di « ragione contingente » (cfr. Deleuze 1986: 151–155; Deleuze–Guattari 1991: 86).

Filosoficamente, invece, « positività » designa « la consistenza del problematico » (DR: 263), che non consiste nell'incertezza, nel riscontro di qualcosa di irrisolvibile e indeterminabile, bensì nella posizione di un problema oggettivo, che domanda soluzione a partire dalle esigenze intime. Ancor più, problematico è l'andamento stesso della « differenziazione creatrice » (DR: 274), segnata da una « frangia di indeterminazione »: non « qualcosa d'incompiuto, [...] di interrotto », ma « la piena potenza positiva » dell'individuazione (DR: 332). È uno slancio involutivo, problematico–problematizzante proprio perché non è « regressione, fissazione o arresto di sviluppo », ossia blocco in uno stato fisso, ma « movimento in via di farsi » (DR: 283): è quell'esitazione o indeterminazione delle cose che fa tutt'uno con la creazione del mondo, con l'evoluzione creatrice (cfr. Deleuze 1966: 95).

En passant, è in questo senso che Deleuze ha sempre inteso — ma ancor prima vissuto sulla propria pelle — la grande salute nietzschiana non come esplosione incontrollata di forze, ma come apertura alla fragilità che percorre la salute e può farla rinnovare. Analogamente, per Deleuze la cura psicologica o psicoanalitica non ha mai riguardato la cancellazione dell'anomalia in vista del ripristino di una condizione di normalità, ma la costruzione di condizioni adeguate affinché ciò che preme o causa squilibri possa essere reintegrato e trovare espressione nella personalità (cfr. p.e. Deleuze 2015: 180–181). Da questo punto di vista, il problematico è esattamente il modo in cui una differenza si afferma, facendo valere un'urgenza di trasformazione che però non è appunto già risolta o definita, ponendo una domanda di individuazione di cui però non si dà già la risposta.

Pertanto, la questione della norma sfocia in quella della normatività nella misura in cui riguarda un divenire e non l'essere: più che la permanenza di una posizione normale, implica la persistenza di uno sforzo normativo. Potremmo dire che occorre riflettere non sul sostantivo "norma" ma sul

verbo “normare”, a patto di considerarlo in senso problematico: chiama in causa, prima del processo di costruzione di una norma, quel momento in cui traspare la trasformazione di una norma, o — meglio ancora — in cui si attiva il processo di trasformazione di una norma ed essa diventa o torna a essere un problema da risolvere, indipendentemente da cosa e come giunga a risolverlo.

Per circoscrivere ancora più nettamente ciò che l'impostazione deleuziana consente di portare a superficie, non si tratta soltanto di insistere sulla norma come processo di posizione anziché sulla norma come prodotto già posto; né basta — facendo un passo ulteriore — far leva esclusivamente sulla distinzione tra norma immanente e norma trascendente, rinunciando a considerare la sua azione restrittivo-repressiva e correlata a un soggetto che potrebbe liberarsi o essere liberato soltanto contrapponendovisi (cfr. Mache-rey 2009: 84; Sibertin-Blanc 2002). Piuttosto, a monte di questi aspetti certo significativi, c'è uno snodo concettuale ancor più rilevante, o quantomeno impegnativo: la comprensione di quell'elemento dinamico-temporalizzante, ossia *diagonale*, che attiva, anima e rende possibile il processo normativo nella sua problematicità — *ciò che sta “tra” le norme*.

3.3. *L'anomalia creatrice*

Non è allora casuale che Canguilhem compaia in *MP* quando si afferma l'esigenza di concepire il divenire in tutta la sua peculiare consistenza. Qui si sostiene che « il divenire non produce nient'altro che se stesso » e che « a essere reale è il divenire stesso, non l'insieme dei termini che si suppongono fissi e per i quali passerebbe colui che diviene »: è questo il principio « di una realtà propria del divenire », non quella di « un'evoluzione per discendenza o filiazione », ma quella di un'« alleanza » tra eterogenei, da concepire come « *involutione* », a condizione di non confonderla con « una regressione ». Allora, « il divenire è involutivo, l'involutione è creatrice », in quanto produce qualcosa « “tra” i termini messi in gioco »; non si deve confondere il divenire con l'imitazione, l'identificazione, la corrispondenza o la riproduzione: « divenire è un verbo che ha tutta la sua consistenza » (*MP*: 297–298).

In questo contesto, si richiama la distinzione discussa da Canguilhem tra anomalo (*an-omalos*) e anormale (*a-nomos*): il primo si pone sul piano descrittivo, e indica ciò che è privo del simile, irregolare o insolito, considerati come varietà o difformità capaci di generare trasformazioni; il secondo si pone invece sul piano valutativo, e allude a ciò che è privo di norma, storto o non conforme, considerati come malessere o sofferenza legati alla violazione di una regola stabilita dall'organismo, ossia come un'infrazione della salute che produce scompensi piuttosto che variazione. L'anomalo è il diverso o meglio il letteralmente differente, l'anormale è lo sbagliato

o meglio il disfunzionale; perciò — a ben vedere — in senso stretto l'anormale, inteso come stato in cui manca una norma, non esiste, o esiste soltanto se pensato astrattamente e contrappositivamente rispetto a una data norma: anormale è allora una norma insoddisfacente, un tentativo di norma che non riesce a normare — il fallimento di una norma, più che la sua negazione.

Sembrerebbe di poter dire — pensando anche ad altri luoghi dell'opera deleuziana — che si tratta di concepire l'anomalia come ciò che rende l'equilibrio sempre metastabile, ossia come un elemento dinamico che produce la mediazione tra il totale squilibrio (fallimento della norma: anormalità) e l'equilibrio statico (irrigidimento della norma: normalità), un elemento di attiva normatività che agisce come quell'insieme di (micro)moti compensatori che consente a un funambolo di *muoversi in modo equilibrato*, o — più quotidianamente — come quell'insieme di (micro)movimenti oscillatori che consente a chi va in bici di *pedalare mantenendo l'equilibrio*.

Tuttavia, la posta in palio filosofica è qualcosa di più che una sorta di "dinamizzazione" del giusto mezzo che sta tra due estremi: è la diagonale, la relazione che pone i poli, il divenire con tutta la propria consistenza. L'enfasi posta sul minoritario, sul deterritorializzante, sul molecolare, sul liscio, ecc. è stata spesso sovrapposta a una visione socio-politica di tipo "rizomatico" o "rivoluzionario", ossia a un elogio anarcoide della devianza *qua tale*, mentre Deleuze ha comunque sempre insistito sui rischi di fascistizzazione sottesi anche a tali momenti, come sul fatto che la devianza e l'anormalità continuano a determinarsi reattivamente rispetto alla norma da cui pretenderebbero di svincolarsi. In realtà, credo che tale apparente predilezione sia legata a ragioni genuinamente filosofiche: è infatti nei momenti e movimenti "di flusso" che si intravede maggiormente ciò che per così dire fa densità concettuale, il problema del divenire e della relazione, che resta però irriducibile al lato "nomade" rispetto a quello "sedentario". Conseguentemente, ancorché con un'oscillazione su cui Badiou ha insistito forse per primo, per Deleuze non si è mai trattato di porre l'accento esclusivo sul lato "schizoide" a discapito di quello "edipico", bensì di non perdere mai di vista che a contare è la dinamica relazionale tra i due poli: è essa stessa a costituirli in quanto tali, attraversandoli e mettendoli in rapporto.

Tornando all'anomalo, esso viene infatti presentato come principio del divenire e motore di deterritorializzazione e riterritorializzazione. L'anomalo è qualcosa di eccezionale, o — meglio — ciò che fa eccezione, « accade ed eccede lungo il bordo » per estendersi: è « un fenomeno dei bordi », non semplicemente ciò che sta fuori dai bordi, ma — avrebbe detto Heidegger — il bordeggiare del bordo, quanto è « in procinto di tracciare la linea », dunque ciò che occupa una « posizione dinamica », insieme dentro, fuori e alla frontiera mobile. Per questo, esso può rappresentare « una potenza

di un altro ordine che agisce eventualmente sia come minaccia sia come elemento trainante»: è proprio quel «*tra*» che innesca un processo non di filiazione (riproduzione di una norma) ma di alleanza (rimodulazione della norma), quella «soglia» rispetto alla quale «nessuno, neppure Dio, può dire in anticipo se due bordi si infileranno o faranno fibra», perché come «la possibilità di salvarsi è sempre possibile», così «i rischi sono sempre presenti» (MP: 303–309).

L'anomalo in quanto agente del divenire non è semplicemente un fattore dinamico nel senso che rovescia e combatte ogni norma (come piuttosto fa l'anormale), né però è meramente un elemento costruttivo nel senso che articola e consolida una norma (la normatività che produce il normale): è proprio ciò che attraversa le norme trasformandole. L'anomalo è allora uno dei nomi della diagonale, dell'obliquità e della trasversalità del *clinamen*, il quale per Deleuze indica non un movimento aggiuntivo secondario rispetto a cose che sarebbero già di per sé costituite nel proprio movimento, ma una «determinazione originaria del movimento», un «differenziale» *incertus* non perché «indeterminato» ma perché «non fissabile», o — meglio — principio della “fissazione” (Deleuze 1969: 237–238). Il *clinamen* è «elemento differenziale generatore», principio dello scorrimento e della flussione (MP: 579), è «l'incrinatura», che è «sempre deviante, pronta a mutare direzione», e lo fa «in modo continuo, *impercettibile e silenzioso*» (Deleuze 1969: 284): il *clinamen* è l'anomalia o la diagonale come piega, la potenza (*dynamis*) in quanto piega (cfr. Deleuze 1988: 28–30). Il *clinamen* è quella piega che non tanto spezza le norme, ma le altera, ne muta il senso e la direzione: *le fa divenire*.

Nessun tipo di contrapposizione frontale tra estremi già dati (normalità/anormalità, norma trascendente/norma immanente, ecc.) può insomma intercettare il vero snodo filosofico: «la diagonale impone una terza via», che è proprio quella del “tra”, che operando tagli e formando trasversali mobili fa divenire (Deleuze 1986: 23 e 37). Pensare la diagonale vuol dire mettere a fuoco «la trasversalità» come ciò che permette «non tanto di unificare, quanto di far comunicare» (Deleuze 1964: 155–156): producendo una variazione, essa svolge «una funzione di temporalizzazione» (Deleuze 2003: 242).

Al posto delle espressioni “divenire animale”, “divenire donna”, “divenire minoritario”, “divenire bambino”, ecc., Deleuze ha preferito quelle «divenire–animale», «divenire–donna», «divenire–minoritario», «divenire–bambino», ecc.: non era un semplice vezzo stilistico, ma un modo per evidenziare che nel divenire non è in gioco l'imitare e neanche il trasformarsi in qualcosa di già costituito, come un uomo che assumesse le sembianze di un animale. Eppure, per Deleuze simili espressioni non avevano nulla di metaforico e indicavano qualcosa di reale, anzi persino la realtà in quan-

to tale: la realtà del divenire. Il trattino è allora lo strumento grafico che può cercare di “catturare” il divenire: *relazione tra* capace di trasformare gli elementi che mette in rapporto. Un divenire per Deleuze è insomma una *relazione trasformatrice*, un *rapporto che fa cambiare di natura*: un processo diagonalizzante.

Divenire-normali non coincide perciò con “divenire normali”: se nel secondo caso si riproduce una norma data e ci si adegua a essa, nel primo si è presi in un processo di differenziazione, trasformazione e attualizzazione, i cui esiti non sono prefissati. Per questo, però, *divenire-normali* non è nemmeno semplicemente sostituibile con un “divenire anormali” che si lascerebbe alle spalle ogni istanza normativa: coincide, al limite, con un *divenire anormali*. Una frase come «la legge è sempre una composizione di illegalismi che essa differenzia formalizzandoli» (Deleuze 1986: 46) potrebbe infine essere trasformata in “la norma è sempre una composizione di anomalie che essa differenzia formalizzandole”.

Conclusioni

Considerare la norma come problema filosofico non comporta per forza la messa in discussione dell’esistenza di norme, né — volendo — della loro azione normalizzatrice, che — nel lessico deleuziano — è parte del buon senso e del senso comune, ossia della vita quotidiana: piuttosto, la vera sfida filosofica è spostare l’asse dall’essere al divenire, dall’identità alla relazione, dall’ortogonale alla diagonale¹. Quando — secondo uno dei suoi principali *ritornelli* — Deleuze dà risalto alla relazione, perché essa è esteriore ai termini che collega e in questo modo li differenzia, cerca proprio di tenere insieme tutti questi aspetti.

Per questo, durante un seminario, egli arriva a dire che «fare filosofia è domandarsi cosa sia una relazione»: che «il fondamento della relazione non possa essere trovato in nessuno dei termini che essa unisce» rappresenta certo «un mistero propriamente insondabile», l’inciampo in «un trucco affascinante», in ciò che «non è un nulla» ma persino «un abisso» (01/03/1983)². Eppure, è proprio a questo mistero dalle sembianze irrazionali che la filosofia è per lui chiamata a rivolgersi.

1. Sotto questo prospetto, se è vero che simile questione è già al cuore del pensiero platonico (cfr. Chiurazzi 2015), andrebbe forse anche reinterpretato il tema dell’antiplatonismo di Deleuze, considerando perlomeno che — al di là del linguaggio sicuramente spesso spiazzante, allusivo e immaginifico delle sue opere — quando egli rivendicava di sentirsi un filosofo in senso molto classico, non stava affatto lanciando una sterile provocazione. Su ciò cfr. PEZZANO 2016.

2. Le registrazioni e le trascrizioni dei seminari sono presenti alla pagina web <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/>.

Il « carattere irrazionale del divenire » (Minkowski 1933: 20) è allora proprio il suo carattere *diagonale* dunque *relazionale* in senso *differenziale*, o — meglio — *differenziante*: l'irrazionalità non come negazione della razionalità, ma come ciò per cui questa ridefinisce i propri confini in rapporto a ciò che mutevolmente la circonda (nuove scoperte, nuove conoscenze, nuove invenzioni, nuovi problemi, ecc.).

Rispetto alla norma, si potrebbe allora certo distinguere tra qualcosa come una *norma normans* e una *norma normata*, e tale distinzione ha certo rilevanza in ottica deleuziana, così come la ha difendere le ragioni della normatività immanente a discapito di quella trascendente, o delle norme contaminanti di contro a quelle immunizzanti, o — ancora — delle norme con valore propulsivo (dinamiche e affermative) rispetto a quelle con valore repulsivo (statiche e reattive), o — infine — dell'invenzione della norma capace di prolungare il caso e l'evento piuttosto che della ripetizione particolare di una norma supposta generale. Eppure, Deleuze stesso *docet*, questa difesa non dice comunque nulla della qualità della norma: una norma immanente può essere buona o cattiva, non è *qua tale* buona.

Proprio perciò, per chiudere, la vera questione filosofica riguarda non la determinazione della bontà della norma, che pertiene la pratica sperimentale appunto *immanente* a ciascun modo di vita in rapporto all'ambiente, bensì il tentativo di costruire dei concetti adeguati a cogliere la struttura sottesa alla norma e al processo del normare: l'insistenza su quella terra di mezzo tra azione naturante e atto naturato, che è il terreno proprio del divenire, lo spazio proprio della relazione e il campo elettivo della diagonale. Una zona in cui si può intercettare proprio l'anomalo, inteso in ultima istanza come ciò che tiene insieme facendoli divenire lo snaturare, il naturare e il naturato: ciò che anima costantemente il processo di "rinaturazione" di una norma.

Riferimenti bibliografici

- BOGUE R., *Deleuze on Music, Painting, and the Arts*, Routledge, New York–London 2003.
- BOJANIC P., *La violenza come origine dell'istituzione (Deleuze con Hume e Saint-Just)*, « Iride. Filosofia e discussione pubblica », XXV, n. 65, 2012, pp. 79–90.
- BORGNA E., *Come in uno specchio oscuramente*, Feltrinelli, Milano 2007.
- BRYANT L.R., *The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arché*, in N. Jun, D.W. Smith (eds.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, pp. 21–42.
- CANGUILHEM G., *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1966; Italian translation by M. Porro, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998.

- , *Écrits sur la médecine*, Éditions du Seuil, Paris 2002; Italian translation by D. Tarizzo, *Sulla medicina. Scritti 1955–1989*, Einaudi, Torino 2007.
- CHIURAZZI G., *L'ontologia dell'incommensurable: da Heidegger a Platone*, in R. Dottori, I.M. Fehér, C. Olay (eds.), *Constellations herméneutiques. Interprétation et liberté*, LIT, Münster 2015, pp. 145–157.
- DE SUTTER L., *Deleuze. La pratique du droit*, Michalon, Paris 2009; Italian translation by L. Rustighi, *Deleuze e la pratica del diritto*, Ombre Corte, Verona 2011.
- DELEUZE G., *Proust et les signes*, PUF, Paris 1964; Italian translation by C. Lusignoli, D. De Agostini, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 2001.
- , *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris 1969; Italian translation by M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975.
- , *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; Italian translation by G. Guglielmi, G. Antonello, A.M. Morazzoni, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997.
- , *Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966; Italian translation by F. Sossi, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001.
- , *Foucault*, Éditions de Minuit, Paris 1986; Italian translation by P.A. Rovatti, F. Sossi, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002.
- , *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Éditions de Minuit, Paris 1988, tr. it. a cura di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004.
- , *Deux régimes de fous et autres textes (1975–1995)*, Éditions de Minuit, Paris 2003; *Due regimi di folli e e altri scritti. Testi e interviste 1975–1995*, Einaudi, Torino 2010.
- , *Lettres et autres textes*, Éditions de Minuit, Paris 2015.
- DELEUZE G., GUATTARI F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Paris 1991; Italian translation by A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002.
- , *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Éditions de Minuit, Paris 1980; Italian translation by G. Passerone, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia II*, Castelvecchi, Roma 2010.
- EHRENBERG A., *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob, Paris 1998; Italian translation by S. Arecco, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino 2010.
- ESPOSITO R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.
- FADINI U., *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Pendragon, Bologna 1998.
- FOUCAULT M., *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France: 1973–1974*, Gallimard, Paris 2003; Italian translation by tr. it. di M. Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France: 1973–1974*, Feltrinelli, Milano 2004.
- GADAMER H.G., *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993; Italian translation by M. Donati, M.E. Ponzio, *Dove si nasconde la salute*, Cortina, Milano 1994.

- GEHLEN A., *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Rowohlt, Reinbek 1961; Italian translation by V. Rasini, *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé dell'uomo*, il Mulino, Bologna 2005.
- , *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Athenäum, Bonn 1956; Italian translation by E. Tetamo, *L'uomo delle origini e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, Mimesis, Milano–Udine 2016.
- HUGHES J., *Deleuze and the Genesis of Representation*, Continuum, London–New York 2008.
- , *Philosophy After Deleuze. Deleuze and the Genesis of Representation II*, Bloomsbury, London–New York 2012.
- JASPERS K., *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, Piper, München 1967; Italian translation by E. Pocar, *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli 1969.
- JUN N., *Deleuze, Values, and Normativity*, in N. Jun, D. W. Smith (eds.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, pp. 89–107.
- KERSLAKE C., *Desire and the Dialectics of Love: Deleuze, Canguilhem, and the Philosophy of Desire*, in L. De Bolle (ed.), *Deleuze and Psychoanalysis. Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis*, Leuven University Press, Leuven 2010, pp. 51–82.
- LAVAL C., DARDOT P., *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris 2009; Italian translation by R. Antonucci, M. Lapenna, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013.
- LEVY B.H., *La barbarie à visage humain*, Grasset, Paris 1977; Italian translation by S. Eccher, F. Elefante, F. Mori, E. Perrella, A. Scalco, I. Ursini, *La barbarie dal volto umano*, a cura di L. Sciascia, F. Alberoni, Marsilio, Venezia 1977.
- MACHEREY P., *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, La Fabrique, Paris 2009; Italian translation by P. Godani, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, ETS, Pisa 2011.
- MALABOU C., *Que faire de notre cerveau?*, Bayard, Paris 2004; Italian translation by E. Lattavo, *Cosa fare del nostro cervello*, Armando, Roma 2007.
- MINKOWSKI E., *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Arrety, Paris 1933; Italian translation by G. Terzian, *Il tempo vissuto. Studi fenomenologici e psicopatologici*, Einaudi, Torino 2004.
- MOALEM S., *Inheritance. How our Genes Change our Lives and our Lives Change our Genes*, Grand Central, New York 2014; Italian translation by V.B. Sala, *L'eredità flessibile. Come i nostri geni ci cambiano la vita e come la vita cambia i nostri geni*, Feltrinelli, Milano 2015.
- PEZZANO G., *Ideare. Gilles Deleuze e la ricostruzione del platonismo*, QuiEdit, Verona 2016.

- ROSE N., *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton 2007; Italian translation by M. Marchetti, G. Pipitone., *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo*, Einaudi, Torino 2008.
- SCOTT T., *Organization Philosophy: Gehlen, Foucault, Deleuze*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010.
- SEYFERT R., *Das Leben der Institutionen: Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Velbrück, Weilerswist 2011.
- SIBERTIN-BLANC G., *Pour un naturalisme vitaliste. Les devenirs et la culture*, « Methodos », n. 2, 2002, pp. 203-230.
- SINISCALCHI G., *Figure di norma e normalità*, « Quaderni di Teoria e Critica della Regolazione Sociale », n. 2, 2007, pp. 1-21.
- VON WEIZSÄCKER V., *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegungen*, Thieme, Stuttgart 1968; Italian translation by P.A. Masullo, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.