

L'impersonale  
*Si pensa, si sente, si crea*



Philosophy  
Kitchen #5

Anno 3  
Settembre 2016  
ISSN: 2385-1945



**L'impersonale**

*Si pensa, si sente, si crea*

A cura di Carlo Molinar Min e Giulio Piatti



# L'impersonale

## *Si pensa, si sente, si crea*

### EDITORIALE

7  
**L'impersonale. Prospettive e implicazioni**  
Carlo Molinar Min,  
Giulio Piatti

### A. L'IMPERSONALE. OLTRE I CONFINI DEL SOGGETTO\*

17  
**L'impersonale, tra persone e cose**  
Roberto Esposito

25  
**Sulla genesi impersonale dell'esperienza**  
Rocco Ronchi,

33  
**Buone regressioni. Meità o impersonalità alla luce della Nuova Fenomenologia**  
Tonino Griffero

47  
**Gli invarianti storico-antropologici in una prospettiva fenomenologica. Per una fondazione trascendentale dell'impersonale**  
Giovanni Leghissa

63  
**Sopravvivere. Per la biodecostruzione di Jaques Derrida**  
Francesco Vitale

77  
**Gilbert Simondon: un'assiomatica aperta**  
Ugo Maria Ugazio

87  
**La maschera e la morte. Sulla categoria di impersonale, da una prospettiva storico-culturale**  
Antonio Lucci

### B. GENESI

101  
**Una vita oltre la maschera: Panimmaginario e immanenza**  
Pierluca D'Amato

115  
**The Impersonal: Superradditive Cosmology**  
Zornitsa Dimitrova

129  
**Fatti, valori e norme. La libertà dell'impersonale in Georges Canguilhem**  
Gabriele Vissio

### C. VITA

145  
**«Come i cirri delle piante rampicanti».**  
**Ruyer e lo spazio dell'impersonale**  
Veronica Cavedagna,  
Daniele Poccia

159

**Una vita come campo  
trascendentale imper-  
sonale. La ricezione  
deleuziana di Ruyer**  
Nataschia Tosel

187

**Istituzione e proces-  
si di individuazio-  
ne. Per una ecologia  
dell'impersonale**  
Prisca Amoroso –  
Gianluca De Fazio

213

**L'inquietudine be-  
stiale: «The lobster»  
come esperienza  
dell'impersonale**  
Emilia Marra

#### **D. PROPOSTE**

175

**Demons of the An-  
thropocene. Facing  
Bruno Latour's Gaia**  
Federico Luisetti

#### **E. ESTETICHE**

203

**L'art, avec et contre  
l'être. Levinas-Deleuze**  
Pierre Montebello

\*Atti del convegno svoltosi a Torino il 28 e 29 aprile 2016, organizzato da Gaetano Chiurazzi, Carlo Molinar Min e Giulio Piatti, con il patrocinio dell'Università degli Studi di Torino e del dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione, e in collaborazione con Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea. Si desidera qui ringraziare il professor Roberto Salizzoni per il sostegno e i preziosi suggerimenti nel corso delle fasi di organizzazione del convegno.

# L'Impersonale. Prospettive e implicazioni

## Carlo Molinar Min, Giulio Piatti

Quanto più il cervello è acuto, tanto meno lo si nota. Perciò la meditazione, finché non è condotta al termine, è in fondo uno stato pietosissimo, una specie di colica di tutte le circonvoluzioni del pensiero, e quando è finita non ha più la forma del pensiero in cui la si compie, ma già quella di ciò che si è pensato; ed è purtroppo una forma impersonale, perché il pensiero è allora volto verso l'esterno e preparato per esser comunicato al molto. Per così dire, insomma, quando un individuo pensa, è impossibile cogliere il momento tra personale e l'impersonale, quindi la meditazione è un tale guaio per gli scrittori, che essi preferiscono evitarla.

R. Musil, *L'uomo senza qualità*

Ci pare indubbio che il Novecento filosofico (non meno di quello letterario o artistico), per lo meno a partire dalla sua seconda metà, abbia circoscritto, accerchiato e poi dismesso il suo principale avversario, vale a dire la nozione di soggettività, così come era stata ereditata dalla tradizione moderna di ascendenza cartesiana. Non sarebbe difficile mostrare quanto, a partire da questo punto di vista, pensatori assolutamente eterogenei come Martin Heidegger, Michel Foucault, Ernst Mach o Ludwig Klages, con tonalità e modi radicalmente differenti, abbiano tutti manifestato una medesima e generale inquietudine nei confronti del soggettivismo proprio della tradizione filosofica occidentale.

Invitare in questa sede a un'articolata riflessione sulla tematica dell'impersonale potrebbe allora non sembrare nient'altro che l'ennesima fiacca riproposizione di una tradizione di pensiero ormai superata, che, incrociando, da ultimo, l'affabulatoria leziosità della stagione post-strutturalista, avrebbe ormai definitivamente sancito il proprio tramonto.

Non ci sembra tuttavia corretto – né teoricamente produttivo – tentare di liquidare la questione dell'impersonale alla stregua di una mera disputa storiografica intorno ad alcune categorie della tradizione filosofica. La ricchezza degli attuali dibattiti filosofici sembrerebbe infatti contraddire qualsiasi tentativo di archiviazione o neutralizzazione di tale tematica: la "sferologia" di

Peter Sloterdijk, le riflessioni sullo statuto dell'uomo all'interno del cosiddetto "antropocene" proposte, a vario titolo, da Bernard Stiegler, Eduardo Viveiros de Castro e Bruno Latour, soltanto per citarne alcuni, il crescente interesse interdisciplinare sorto intorno alla nozione di "atmosfera" e l'ascesa delle cosiddette *Kulturwissenschaften*, così come i più recenti sviluppi della filosofia della biologia sono in grado di mostrare quanto la problematica nozione di soggetto non abbia in effetti mai cessato di interrogare il pensiero filosofico, ben oltre il contesto culturale proprio del XX secolo.

In secondo luogo ci pare piuttosto lacunoso il tentativo di identificare la questione dell'impersonale con una generica forma di opposizione nei confronti della nozione di soggetto. Certo, abbracciare tale questione significa anche riconoscere e denunciare le mosse del dispositivo includente-escludente della soggettività umana in quanto perno della gestione delle pratiche culturali e socio-politiche: ci pare tuttavia e il presente numero fornisce in questo senso più di un'indicazione che il fulcro di molte delle riflessioni incentrate su questo tema risiedano altrove, ovvero, preliminarmente, nella valorizzazione di ciò che precede e insieme accompagna la soggettività umana. Riflettere sull'impersonale significa regredire, positivamente, a un momento genetico, coincidente con un processo di individuazione (biologica, trascendentale, affettiva, artistica, politica, ecologica ecc.) non ancora né soggettivo né oggettivo, ma capace di articolare entrambi i momenti nel corso della sua genesi.

Risulta qui inevitabile il riferimento alla nozione di "campo": tale nozione – e i suoi correlati: "ambiente", "atmosfera", "immagine", "piano" – si pone come una dimensione essenziale e coestensiva a una riflessione sull'impersonale. Dal piano di immagini pre-umane teorizzato da Bergson in *Materia e memoria* alla nozione di "ambiente associato" in Simondon, passando per la teoria del campo elaborata della psicologia della *Gestalt* ma anche per la *Lebenswelt* husserliana, tale nozione, nell'ancorare il soggetto a una dimensione ulteriore e non personale, sembra attraversare e unificare il vasto e articolato insieme di proposte teoriche che ruotano intorno alla tematica dell'impersonale.

A partire da qui si può già cogliere una delle più rilevanti implicazioni teoriche derivanti della questione dell'impersonale, ovvero il sostanziale riposizionamento dell'essere umano. Il posto proprio del soggetto-uomo (il luogo da cui egli prende la parola) sembra qui sostanzialmente mutare: riarticolare una seria riflessione intorno all'idea di impersonale ci fa così assistere a una sorta di movimento copernicano che rimodula il rapporto dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi e al pianeta all'interno del quale vive, oltre ogni visione rigidamente antropomorfa. La questione dell'impersonale sembra così inevitabilmente accompagnarsi a una potente e necessaria riformulazione ontologica, la cui costruzione pare rimandare a quella riattivazione della tesi dell'univocità dell'essere proposta da Deleuze: al di là di ogni dualismo tra organico e inorganico, animato e inanimato, materiale e formale, naturale e culturale, l'essere dovrebbe potersi dire in un solo modo di tutte le sue differenze. Ciò che unisce uomini, animali, piante, cose viventi e inanimate, robot e cyborg non è così che un'unica voce dell'essere, la quale non dismette perciò le differenze, riarticolandole gerarchicamente attraverso gradi di partecipazione (o esclusione) all'essenza, ma le reintegra a partire da un comune orizzonte, non (più) personale.

Nel linguaggio comune l'espressione 'impersonale' sta solitamente a indicare la deprecabile eventualità di una deriva dei comportamenti umani, verso quella che potremmo definire una generica assenza di caratteri qualificanti:



il soggetto e l'azione impersonale si realizzano come insoliti portatori di freddezza e distacco, o disinteresse, rispetto a un modello di razionalità preesistente. Se esiste infatti un termine popolare capace di ritrarre l'istantanea di un individuo nella sua autentica – eppure soltanto presunta – pienezza di *homo rationalis*, questo è esattamente il lemma 'persona'. Non è così difficile osservare come nella vita di tutti i giorni l'umano – quando viene disprezzato, come quando diventa oggetto di sfrenata apologia – sia riconosciuto primariamente in qualità di *persona*. Nel momento in cui noi iniziamo, ancora molto ingenuamente, a parlare di "impersonale", si ha allora alle spalle un'idea predefinita di "persona". La persona umana appare come una sorta di *sinolo*, sintesi miracolosa di materia naturale, biologicamente data, da cui provengono immediatamente le nostre abilità pratiche e conoscitive; e di forma, diciamo "culturale", a partire dalla quale l'individuo attinge gradualmente il suo poter essere titolare virtuoso di diritti e doveri. In questa accezione, pertanto, l'impersonale funge da ombra negativa e distanzianza rispetto a una nozione di persona carica di tonalità partecipative e fusionali: essere persona vuol dire prima di tutto, e per contrasto con l'impersonalità, immergersi nell'autenticità della natura umana; ossia in un coinvolgimento incondizionato e privo di distanze con l'ambiente circostante – naturale come sociale.

Tuttavia, è sufficiente addentrarsi in linguaggi lievemente più tecnici per cogliere la positività proficua di un atteggiamento o di un'operazione "impersonale". Nelle scienze dure, per esempio, il carattere di impersonalità può assumere addirittura un valore regolativo, laddove tramite dispositivi di rilevazione sempre più sofisticati si anela a misurazioni prive di errori. In questo caso, dunque, è proprio la manovra artificiale di distacco a favorire una corretta comprensione dei fenomeni. Del resto non è forse questa la glaciale e "disinteressata" visione che si è imposta con il trionfo delle metodologie della scienza moderna?

Ora, proprio all'incrocio tra questi due livelli di consapevolezza – volgare e scientifico – si situa il punto di vista filosofico. Rispetto a questi la filosofia si incarica di rivestire un ruolo problematicamente trasversale, riflettente e fondativo. Ciononostante, anche in filosofia, esistono gradi di ingenuità, e di questo il tema dell'impersonale ne è forse il termometro migliore.

Nel momento in cui la filosofia chiama in causa l'impersonale è infatti inevitabile – perché consustanziale alla natura del tema affrontato – il rischio di incorrere in incaute generalizzazioni le quali, molto spesso, finiscono per riconsegnare l'impersonale all'ambito non codificabile del mistero. D'altra parte però, l'intrinseca oscurità dell'impersonale ha indotto la riflessione filosofica a sfidarne l'impenetrabilità attraverso l'elaborazione di concettualizzazioni potenti e rigorose. Dagli eleati fino ai giorni nostri – senza escludere l'ambito della filosofia analitica per il quale il problema metafisico dell'impersonale ha funto da *noumeno*, cioè da limite epistemologico e deontologico del loro "mestiere di pensare" – l'impersonale si è ripresentato periodicamente per rivendicare una sua dignità filosofica specifica. La ricorrente vitalità di quest'ipotesi, di un che di impersonale che precede e segue ogni tipologia di relazione tra soggetto e oggetto, l'ha reso un problema filosoficamente rilevante, almeno storicamente.

Ma, come si è detto sopra, non si tratta solo di una necessità storiografica. L'idea di postulare un elemento terzo, neutro eppure non indifferente rispetto alle coppie concettuali (soggetto/oggetto, forma/materia, intelligibile/sensibile ecc.), è una delle costanti del pensiero metafisico con ambizioni di fondazione. È assolutamente necessario – *in primis* a livello logico – individuare l'operatore che motivi il nesso di interdipendenza tra serie di elementi scollegati e antitetici-

ci (come non pensare ad esempio al rapporto tra uno e molti, spina dorsale delle speculazioni platoniche e neoplatoniche). Il non essere in Parmenide, il genere sommo della differenza e la *chōra* di Platone, il motore immobile di Aristotele, l'intelletto possibile separato di Averroè e Sigieri di Brabante, l'immaginazione trascendentale e lo schematismo kantiani, il negativo della dialettica hegeliana, il fantasma in psicoanalisi, il precategoriale e la *Lebenswelt* di Husserl, la differenza in sé di Derrida e Deleuze sono solo alcuni degli esempi più significativi. Queste nozioni di mediazione – che non hanno smesso di proliferare e declinarsi nel corso della storia della filosofia – non potevano non fare capolino una volta che l'obiettivo del filosofo era stato fissato sulla tacca della fondazione della nostra esperienza. Fondare voleva dire, appunto, trovare e descrivere la funzione di queste pietre angolari del pensiero; grazie a operazioni plausibili, e, soprattutto, immuni da ragionamenti circolari, tautologie o petizioni di principio. Da sempre è stato necessario scovare un *medium* impersonale che garantisse la compattezza dei costrutti teorici metafisici, altrimenti inconsistenti e cedevoli. Senza questo fondamento, la descrizione del sistema della nostra esperienza non sarebbe rimasto in piedi: ciò che consideriamo soggetti e oggetti, così come la nostra stessa autocoscienza – noi – si sarebbero persi in un vuoto senza ragione.

Naturalmente, i processi conoscitivi, quelli ingenui come quelli scientificamente calcolati, funzionano benissimo anche senza il nostro intervento filosofico. Eppure tale immediatezza sembra risulterci insufficiente. All'esigenza di formalizzare caratteristiche e funzionamenti dei fenomeni naturali, per poterli poi controllare e piegare ai nostri bisogni, si aggiunge sempre la tensione addizionale verso l'origine stessa del nostro poter domandare e costruire teorie. Come fare a conquistare un punto di vista su di noi, "altro" da noi? Come si può mettere in questione il domandare umano – la sua capacità di mettersi alla prova e dunque di fare esperienza cosciente – senza vizziarne da subito la legittimità? Come pensare a qualcosa che rende possibile il pensiero senza essere però né pensiero né soggetto? Come evitare *l'obscurum per obscurius*?

La grammatica di base del gesto filosofico ci impone tale difficoltà: capire perché tra la prima persona singolare (Io) e la terza singolare (egli, esso, essa) sia inevitabile supporre il lavoro di un "si" impersonale. Senza di esso nessuna forma di interconnessione e di comunicazione sarebbe possibile: il terzo neutro e oscuro, nello stesso istante in cui infrange la calma piatta delle illusorie simmetrie soggetto-oggetto, ne mette in motto i travagli della loro nascita. Una filosofia dell'impersonale non sarà dunque solo una prospettiva critica, una decostruzione *via negationis* delle prospettive soggettocentriche del passato. Non si tratterà solo di mostrare, a più riprese, che la metafisica classica ha fallito nel suo tentativo di fondazione; bensì consisterà – affermativamente – nel tentativo di proporre descrizioni precise delle modalità attraverso cui un processo indipendente dai soggetti umani coscienti decide della nostra posizione complessiva rispetto a ciò che siamo soliti chiamare fenomeni.

Fornire differenti descrizioni diventa allora questione di stile, vale a dire di elaborazione di metodologie argomentative, anche eterogenee, ma tutte atte a parlare per conto di un'istanza impersonale – tanto imprevedibile quanto incalzante. In questo numero di Philosophy Kitchen *si* racconterà dunque la stessa storia passando attraverso molteplici "esercizi di stile".

Il volume contiene gli atti del convegno *L'impersonale. Oltre i confini del soggetto*, svoltosi a Torino il 28 e 29 aprile 2016 e organizzato da Gaetano Chiurazzi, Carlo Molinar Min e Giulio Piatti. Nel corso di tale incontro si è tentato

di tematizzare l'impersonale a partire da differenti punti di vista:

- L'impersonale come nozione giuridicamente decisiva per la formazione di processi soggettivazione – né meramente reificanti, né esclusivamente intellettualistici (Esposito).
- L'impersonale come l'esperienza pura che si verifica a livello di un piano di esperienza compiutamente pre-soggettiva e immanente (Ronchi).
- L'impersonale colto dalla nuova fenomenologia come atmosfera di condivisione patica dello spazio che abitiamo e attraversiamo (Griffero).
- L'impersonale, in senso più strettamente fenomenologico, come il regno delle evidenze pure che si danno a noi solo in ritardo e per "riflusso" trascendentale (Leghissa).
- L'impersonale, secondo la biodecostruzione, come struttura quasi-trascendentale del vivente che, nel tracciare la sua via, apre lo spazio a ogni tipologia di esperienza possibile (Vitale).
- L'impersonale come l'essere sfasato e metastabile di un campo preindividuale capace di animare l'intera assiomatica dei saperi (Ugazio). L'impersonale che si istanzia a livello storico-culturale come la forza di trasmissione della morte, veicolata dalle generazioni passate (Lucci).

Oltre agli atti del convegno, il numero ospita poi una serie di contributi volti a integrare l'ampio spettro delle questioni che ruotano attorno al tema:

- l'impersonale come perno di una riflessione che attraversa sottotraccia il XX secolo: dal "panimmaginario" teorizzato da Bergson (D'Amato) alla cosmologia dell'evento che, con accenti differenti, anima le riflessioni di Heidegger e Deleuze (Dimitrova), passando per la prospettiva etico-politica di Canguilhem, a cavallo tra interesse biologico e pratico.
- L'impersonale come «spazio» proprio della riflessione del filosofo ed epistemologo francese Raymond Ruyer, analizzato sia nella sua originalità (Cavedagna/Poccia) sia nell'esplicito rapporto di influenza con la metafisica deleuziana (Tosel).
- L'impersonale come "vitalismo planetario", quasi un nuovo stato di natura, proposto da Latour e basato sulla cosiddetta "ipotesi Gaia" (Luisetti) e come terreno comune per un inedito confronto, di matrice "ecologica", tra il processo di individuazione simondoniano e il concetto di istituzione in Merleau-Ponty (Amoroso/De Fazio).
- L'impersonale, infine, come perno dell'estetica e dell'esperienza artistica: dalla significativa biforcazione che, a partire dalla comune lettura di Blanchot, porta Levinas e Deleuze a due considerazioni opposte rispetto al nucleo impersonale dei movimenti artistici e letterari novecenteschi (Montebello) a un'inedita lettura del film *The Lobster* di Yorgos Lanthimos (2015), guidata dall'idea deleuziana delle «piccole percezioni» (Marra).

Nell'augurarvi una buona lettura, ci pare legittimo concludere questa breve e non esaustiva ricognizione intorno al tema del quinto numero di *Philosophy Kitchen* con un riferimento generale alla disciplina filosofica in quanto tale. Ci pare infatti che riflettere sulla tematica dell'impersonale sollevi una serie di questioni rispetto alla possibilità stessa di una speculazione esplicitamente metafisica che sia per ciò stesso all'altezza del contemporaneo. Nel corso del Novecento, da più parti è stata invocata una vera e propria "morte della teoria", con il conseguente emergere di una serie di pratiche filosofiche applicate, capaci di dialogare efficacemente con i più disparati campi del sapere; all'opposto di tale esplicito – per quanto legittimo – ridimensionamento del filosofico, i contri-

buti sul tema dell'impersonale presenti in questo numero ci paiono riabilitare con forza uno sguardo metafisico – a volte persino cosmologico – che non si richiude tuttavia nell'astrattezza di un contemplativo *otium philosophicum*, ma che, nel suo articolare i rapporti tra esperienza, percezione e processi di individuazione, può dare, al contrario, qualche importante contributo ai più pressanti problemi posti dalla contemporaneità.

## Bibliografia

- Costa, V. (2009). *Husserl*. Roma: Carocci.
- Girard, R. (2006). *La voce inascoltata della realtà*. A cura di G. Fornari. Milano: Adelphi.
- Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*. A cura di V. Costa. Torino: Einaudi.
- Varzi, A. (2005). *Ontologia*. Roma-Bari: Laterza.



## A. L'impersonale oltre i confini del soggetto\*

- 17  
**L'impersonale, tra persone e cose**  
Roberto Esposito
- 25  
**Sulla genesi impersonale dell'esperienza**  
Rocco Ronchi
- 33  
**Buone regressioni. Meità e impersonalità alla luce della Nuova Fenomenologia**  
Tonino Griffero
- 47  
**Gli invarianti storico-antropologici in una prospettiva fenomenologica. Per una fondazione trascendentale dell'impersonale**  
Giovanni Leghissa
- 63  
**Sopravvivere. Per la biodecostruzione di Jaques Derrida**  
Francesco Vitale
- 77  
**Gilbert Simondon: un'assiomatica aperta**  
Ugo Maria Ugazio
- 87  
**La maschera e la morte. Sulla categoria di impersonale, da una prospettiva storico-culturale**  
Antonio Lucci

\*Atti del convegno svoltosi a Torino il 28 e 29 aprile 2016, organizzato da Gaetano Chiurazzi, Carlo Molinar Min e Giulio Piatti, con il patrocinio dell'Università degli Studi di Torino e del dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione, e in collaborazione con *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*. Si desidera qui ringraziare il professor Roberto Salizzoni per il sostegno e i preziosi suggerimenti nel corso delle fasi di organizzazione del convegno.





# L'Impersonale tra persone e cose

## Roberto Esposito

Ever since its beginning, our civilization has been based on a strict, unequivocal distinction between persons and things, founded on the instrumental domination of persons over things. But what we are witnessing in legal, economic, and technological practice is a reversal of perspective: some categories of persons are assimilated into things, while some typologies of things are taking on a personal profile. There is an escape route out of this paradox, constituted by a new point of view founded on the body. Being neither a person nor a thing, the human body becomes the decisive element in rethinking the concepts and values that govern our philosophical, legal, and political lexicons

## 1.

In questo intervento, situato nel punto di incrocio tra alcuni miei precedenti lavori, partirei da una questione preliminare. “Persona” e “impersonale” non vanno pensati come due bipolarità oppostive, come due blocchi concettuali alternativi, ma come un unico paradigma guardato da due prospettive diverse. Ciò significa in primo luogo che l'impersonale va inteso non come un orizzonte alternativo, ma come un movimento critico interno alla persona, orientato a forzarne i limiti semantici e a contenerne gli effetti escludenti. Come tutti i termini negativi che ho adoperato nel corso della mia ricerca – per esempio quelli di ‘impolitico’ o ‘immune’ – anche quello di ‘impersonale’ non assume senso che a partire dalla realtà del suo contrario, cui è logicamente connesso. Intendo dire che non esiste uno spazio impersonale esterno al lessico teologico-politico della persona, in cui siamo comunque immersi. Quando, per esempio, Averroè, commentando Aristotele, attribuisce un significato impersonale all'intelletto comune, lo fa con l'intenzione di aprire una breccia critica nei confronti della nozione personalistica del pensiero, largamente prevalente nella tradizione filosofica a lui contemporanea e anche successiva.

La seconda conseguenza di quanto dicevo è che l'attenzione va puntata non tanto sui paradigmi di persona e impersonale assunti separatamente, quanto sulla dialettica che li congiunge, mettendoli in rapporto e in tensione – vale a dire sul doppio movimento incrociato di personalizzazione e di depersonalizzazione o, per usare un altro termine a questo assimilabile, di reificazione. Già il termine ‘reificazione’ immette il discorso della persona o della non-persona nell'orizzonte della cosa. Anche in questo caso dobbiamo sforzarci di pensare le cose in rapporto alle persone, da cui pure larga parte della tradizione filosofica, teologica e giuridica tende a dividerle con assoluta nettezza – individuando proprio in tale divisione il dispositivo negativo che le tiene in relazione. Ciò che l'analisi deve decostruire è l'apparente ovvietà della assoluta separazione tra parole e cose. Se c'è un'evidenza che appare indiscussa e indiscutibile, nella cultura filosofica come nel senso comune, è quella che pone un limite infrangibile tra il mondo delle persone e quello delle cose. ‘Persona’ è considerata la non-cosa, ‘cosa’ la non-persona. Tutto il resto sembra conseguire a questa *summa divisio*, codificata dal diritto romano in una forma che sembra non ammettere eccezioni.

Quando, infatti, il giurista romano Gaio scrive nelle *Institutiones* (I, 8) – il testo su cui si fonda tutto il diritto civile europeo – che l'oggetto del diritto è costituito, oltre che dalle azioni penali, dalle persone o dalle cose, fissa una distinzione che assume il significato insieme di un'opposizione e di una subordinazione. Un confine insuperabile separa le persone dalle cose, facendo delle prime le padrone delle seconde. Si tratta di una relazione asimmetrica, basata su un rapporto assolutamente impari. Le cose servono alle persone – come schiavi muti, scrive in passo della *Politica* Aristotele, citando un verso di Omero. Sono letteralmente nelle loro mani, a loro disposizione, al punto che le persone possono farne ciò che vogliono – possederle, usarle, distruggerle. Le cose, al contrario, non possono nulla contro le persone, non entrano nel loro mondo che per servirle. Un abisso che non può essere varcato pare scavarsi tra di esse. Come le cose non hanno personalità, sono schiacciate nel regime della più nuda impersonalità, così le persone non possono essere ridotte a cose. Questo insegnano i filosofi, questo prescrivono i codici.

Ma è davvero così? È proprio vero che persone e cose vivono in univer-

si diversi e incomparabili? Ed è vero che le cose non hanno nessun'influenza sulle persone? Se guardiamo meglio, la realtà è alquanto più complicata. Quella che sembra un'opposizione assoluta, si rivela, a uno sguardo più ravvicinato, un'implicazione assai più stretta. È vero che le persone sono autonome dalle cose, ma fino a un certo punto. Perché il rapporto che lega le persone tra loro passa inevitabilmente per la loro relazione con le cose e, più precisamente, per la disparità determinata dal loro possesso. Del resto ciò che nell'antica Roma distingueva gli esseri umani, conferendo ad alcuni la qualifica di 'persone', a differenza di altri che non l'avevano, era proprio il possesso delle cose. Solo possedendo delle cose – un *patrimonium* – si rientrava nella categoria dei *patres*, cioè dei capifamiglia, gli unici a esercitare un pieno dominio non solo sugli schiavi, ma anche su altri esseri umani come figli, mogli, debitori. Noi siamo abituati a pensare il potere come qualcosa che riguarda soltanto il rapporto tra gli esseri umani: la capacità, da parte di alcuni, di determinare, con la persuasione o con la forza, il comportamento di altri. In realtà questa relazione di potere, che ci pare originaria e indipendente, è sempre preceduta e determinata da un altro tipo di rapporto, più antico e materiale, che coinvolge le cose. Perché per potere dominare, esercitare potere sulle persone, occorre possedere materialmente delle cose che altri non hanno. È appunto questo possesso che fa la differenza tra le persone, ponendo alcune di esse nella dipendenza di altre. Contrariamente a quanto astrattamente si può immaginare, non può esistere un rapporto di assoluta eguaglianza giuridica tra persone disuguali nel loro rapporto alle cose.

Ma questo non è tutto. Non solo il possesso, o la mancanza, delle cose definisce i rapporti di potere tra le persone. Ma la mancanza delle cose trasforma alcune persone esse stesse in cose nelle mani di altre – facendone degli uomini-cosa, "strumenti vocali", cose dotate di voce, com'erano appunto definiti gli schiavi a Roma. Ciò vuol dire non solo che tra persone e cose non corre quel confine insuperabile che si crede, ma che è addirittura possibile scivolare dal regime della persona a quello della cosa. Certo, si può obiettare, era così nelle società antiche, ma non in quelle moderne. In realtà la situazione non è cambiata quanto si immagina. Intanto l'istituto della schiavitù, che pare appartenere a un mondo lontanissimo, è stato abolito solo da meno di due secoli. Ma si protrae in forme diverse e occulte in un'infinità di situazioni che fanno di alcuni esseri umani meno che merci – dei rifiuti da gettare quando non possono più essere usati. Cosa distingue, in fondo, un servo della Roma del I secolo, uno schiavo nero in Alabama nel XIX secolo o un migrante africano gettato in mare per alleggerire il peso di un'imbarcazione dagli scafisti nel Mediterraneo in questi anni?

Colpisce, per la sua inquietante attualità, il dominio pieno e incontrollato che, nell'antica Roma, legava il corpo del debitore insolvente al proprio creditore, autorizzato a farne ciò che credeva, anche dopo morto – a indicare che il debito non si estingue mai. È evidente il nesso che collega questa pratica del diritto romano arcaico a quanto avviene oggi, quando, in diversi Stati sono state riaperte le prigioni per debito, in cui il corpo imprigionato del debitore viene a sostituire la somma di denaro dovuta. In lavori precedenti ho analizzato come questo processo di reificazione, che trasforma l'uomo in cosa, non solo non venga impedito, ma risulti potenziato dall'uso giuridico del paradigma di persona. È come se questo, anche a prescindere dalle intenzioni di chi ne fa uso, comportasse al suo interno una separazione in base alla quale non è possibile includere gli uni che escludendo degli altri, secondo una logica antinomica che si riproduce all'interno di ogni pratica giuridica. È per ciò che quello che si chiama diritto soggettivo non

riesce mai a coprire l'intera umanità – donde il carattere contraddittorio di quelli che sono definiti diritti umani – senza al contempo determinare una risorgente discriminazione nei confronti di una qualche categoria di uomini. Se, d'altra parte, un diritto appartenesse a tutti, se tutti indistintamente ne godessero, esso non sarebbe più percepito come tale, come diritto. Sarebbe un fatto, di cui sfuggirebbe il rilievo giuridico, che è sempre relativo a un potenziale, se non attuale, elemento di esclusione.

Da questo lato c'è qualcosa, un'insuperabile antinomia, un resto mitico, come avrebbe detto Walter Benjamin, che sembra legare il diritto alla politica: come l'identità politica non è definibile che in ragione di un'alterità contrapposta, così il diritto soggettivo è inevitabilmente tagliato dalla soglia che discrimina chi ne gode rispetto a chi ne è escluso. Si può dire che, nonostante la retorica che qualifica ogni essere umano come persona, questo termine, o meglio questo dispositivo, sia stato sempre usato per fissare una soglia, o più soglie, di separazione all'interno del genere umano tra coloro che si dichiarano a tutti gli effetti 'persone' e altri che vengono considerati di volta in volta 'semipersone', 'persone parziali', 'non-persone' e persino, come nel caso degli ebrei da parte dei nazisti, 'antipersone'. Cosicché al processo di personalizzazione di alcuni ha sempre corrisposto quello di depersonalizzazione di altri. Ancora oggi, secondo alcune concezioni pseudofilosofiche, le persone non ancora, o non più, perfettamente tali – dai neonati disabili agli anziani invalidi, ai malati terminali – vanno posti nella disponibilità incondizionata di persone deputate a decidere addirittura della loro permanenza in vita in base a considerazioni di carattere medico, ma anche economico.

## 2.

Se la divisione romana tra persone e cose produce un effetto di depersonalizzazione nell'ambito delle persone, determina un esito altrettanto dissolutivo in quello delle cose. Al processo di depersonalizzazione delle persone corrisponde quello di derealizzazione delle cose. È come se persone e cose fossero entrambe risucchiate nello scarto scavato dalla loro divisione presupposta. Voglio dire che, nella nostra società, le cose sono investite da una scissione non diversa da quella che taglia le persone, perdendo alla fine la loro stessa sostanza simbolica e materiale. Nel saggio *Le persone e le cose* (2014) seguo questo processo di progressiva dissoluzione delle cose sul terreno del diritto, della filosofia e del linguaggio. Senza entrare adesso in una problematica troppo complessa, mi limito qui ad alcune osservazioni relative alla trasformazione della nozione originaria di "cosa" in quella di "oggetto". Mentre il termine latino 'res' – cui si possono associare l'italiano 'cosa' e il francese 'chose', come anche il lemma altotedesco 'Ding' e l'inglese 'thing' – rimanda a una questione di interesse comune, a un affare di pubblico rilievo, perciò discusso in una riunione, o anche in una causa (che condivide la radice di 'cosa'), già il termine medioevale 'ens', da cui deriva 'ente', ha un carattere più astratto e oggettivo. 'Ente' è qualcosa di assolutamente generale, che ha perduto qualsiasi connotazione peculiare.

Ma il passo decisivo, in cui la cosa finisce per perdere la propria sostanza vivente, per ridursi a semplice rappresentazione, o prodotto, del soggetto è quello prodotto dall'introduzione del termine latino 'obiectum', tradotto in tedesco con 'Gegenstand' – inteso come qualcosa che ci sta di fronte e di cui ci serviamo come di un semplice strumento. In questo modo si può dire che la contrapposi-

zione romana tra persone e cose raggiunga il culmine. Le cose, diventate oggetti, sono a disposizione di un soggetto che può farne l'uso che crede, svuotandole del loro significato intrinseco. È allora che la cosa è pronta a diventare pura merce di scambio. Quando, del resto, si parla del "valore" di una cosa, ci si riferisce sempre al suo prezzo di mercato. La cosa diventata oggetto, diviene semplice merce, per essere scambiata, venduta, consumata. Se, riferite al loro valore d'uso, le cose conservano ancora una qualche qualità peculiare, sono destinate a perderla una volta ricondotte a valore di scambio. Da questo punto di vista le cose, valutate in base al tempo necessario a produrle e al denaro che serve ad acquistarle, risultano tra loro equivalenti. Esse non servono, in ultima analisi, che a essere scambiate con altre cose che seguiranno la stessa sorte. È a questo punto che il processo di derealizzazione delle cose incrocia quello di depersonalizzazione delle persone. Ciò accade perché nel mercato, prima nazionale e poi mondiale, anche la forza-lavoro delle persone diventa una merce come le altre, definita dagli stessi parametri. In questo modo, trasformando le cose in merci, gli uomini finiscono per trasformare se stessi in cose. Secondo Martin Heidegger, da questo punto di vista non lontano da Karl Marx, alla trasformazione moderna della cosa in oggetto segue un altro processo all'interno del quale l'oggetto mercificato si trasforma in "risorsa", posta non in sé, ma in vista del suo impiego. In tal modo la cosa è fatta letteralmente a pezzi – diventa prima "pezzo di ricambio" e poi "cosa a perdere", dal momento che ogni pezzo è per definizione rimpiazzabile con un altro equivalente che rende il primo superfluo. All'interno del mercato generalizzato anche l'uomo, come la cosa, diventa un pezzo, una rotella, interna all'apparato di produzione. Ritenendo di governare il ciclo produttivo, ne è di fatto governato. Certo, come ammette Heidegger, egli appartiene all'impianto in maniera diversa dalle macchine, ma resta comunque afferrato nei suoi ingranaggi, come chi accende o spegne un televisore, immaginando di dominarne il dispositivo, e rimanendone invece ingabbiato. In questo modo, ritenendo di possedere pienamente la cosa, la persona cade nella sua stessa condizione di pezzo di ricambio.

Come sfuggire a questa tendenza che, nonostante e anzi proprio a causa della separazione che sembra opporre, collega il destino delle persone a quello delle cose in un esito dissolvente per entrambe? Senza immaginare di poter sostituire il ruolo della politica e del diritto, ciò che la riflessione filosofica può tentare è modificare la prospettiva da cui guardiamo alle cose e a noi stessi, cercando di riscattare la dimensione dell'essere da quella dell'avere, cui in genere è rivolto il nostro interesse. Perfino il termine 'bene' ha una connotazione che ha perso ogni risonanza etica, per acquisirne una solo economica. Si è detto che fin quando non rovesceremo il dispositivo escludente della persona in un orizzonte che assuma come proprio punto di riferimento l'unità di tutti gli esseri umani, non usciremo dalle antinomie di un lessico giuridico che non riesce a fare corrispondere la realtà ai termini che pronuncia. Un'operazione analoga va fatta per quanto riguarda le cose. Si tratta di sottrarle a una semantica centrata esclusivamente sul loro valore economico. Senza pensare di potere sfuggire del tutto alla logica proprietaria, bisogna evitare di assumere la figura dell'appropriazione come l'unica prospettiva da cui guardare le cose, riabilitando, anche per esse, la dimensione dell'essere rispetto a quella, sempre più invadente, dell'avere. Le cose non vanno sempre viste dal lato di coloro che le hanno, ma anche da quello che esse sono. Per ottenere tale risultato – ristabilendo il primato dell'essere sull'avere – bisogna cercare di rifare a ritroso quell'itinerario, già analizzato, dalla cosa all'oggetto e da questo alla merce, sottraendo la cosa alla logica dell'e-

quivalenza con le altre secondo la pura legge del mercato. Baruch Spinoza ritiene che ogni cosa valga nella sua singolarità e solo in quanto tale rientri nell'ordine universale. E John Locke, con un'idea poi fatta propria da Jorge Luis Borges, immagina si possa dare un nome proprio a ogni singola cosa. È come se, in questo caso, le cose potessero acquisire un carattere a loro volta personale, essere trattate, per così dire, "personalmente".

Questo ci riporta alle considerazioni iniziali circa il movimento di transito tra personale e impersonale. Naturalmente secondo due direzioni simmetriche e contrarie. Come le persone vanno ricondotte a qualcosa di impersonale che allenti il dispositivo escludente della persona giuridica, così le cose vanno sottoposte a un processo di personificazione che contrasti la loro oggettivazione e mercificazione. Questa esigenza, che pare sfuggire allo sguardo della filosofia e del diritto, è stata colta e valorizzata da quello dell'antropologia. Secondo l'antropologo francese Marcel Mauss, l'ordine bipolare che sembra contrapporre persone e cose, con l'effetto nichilistico che abbiamo visto, tutt'altro che originario, si è sovrapposto, cancellandone il ricordo, ad altre forme di relazione sociale che, anziché dividere, uniscono persone e cose nello stesso orizzonte materiale e simbolico. Secondo tali concezioni, originarie dell'area indiana e germanica e governate dalla logica del dono, le cose, come le persone, hanno un'anima che conferisce loro una forma di soggettività, sottraendole a un destino puramente oggettuale e, tanto più, mercantile. A questo proposito Mauss richiama il rito arcaico dello *hau*, volto a manifestare lo spirito delle cose e come esso si trasmette nella catena delle donazioni e delle restituzioni. In base a esso, prima di esser restituita al donatore, la cosa va fatta passare per un terzo che la sostituisce con un'altra simile, ma non identica. Ciò vale da un lato a evitare l'assoluta equivalenza del mercato, connotando in maniera peculiare, e anche personale, ogni singola cosa. Dall'altro ad allargare il cerchio della relazione sociale al di là del rapporto a due in una forma che coinvolge l'intera comunità secondo una logica di donazione reciproca. Come Mauss precisa, il *medium* tramite il quale si determina questa catena donativa è il corpo, insieme singolare e sociale. È esso l'operatore interno che impedisce che i simboli si separino dalle cose in un ordine che cristallizzi in forma trascendente i rapporti di potere tra i soggetti proprietari. È il corpo la realtà vivente, e il punto di vista, che spezza la contrapposizione frontale tra cose e persone. Non essendo né persona né cosa, il corpo umano è precisamente ciò che le unisce in un regime che sia il diritto sia la filosofia hanno avuto sempre difficoltà a rappresentare – con l'eccezione di una serie di pensatori che vanno da Spinoza a Friedrich Nietzsche, fino ad alcuni autori contemporanei.

Al centro della ricerca di questi ultimi vi è una concezione dell'arte, e anche della tecnica, diversa da quella, tutta negativa, elaborata da Heidegger e semmai più vicina alle tesi di Benjamin sulle potenzialità dell'arte nel tempo della sua riproducibilità tecnica. L'arte e la tecnica costituiscono precisamente i luoghi a partire dai quali si possono concepire le cose altrimenti che nel loro carattere di merci equivalenti. Per esempio il pensatore francese Gilbert Simondon già agli inizi degli anni Cinquanta parlava di "oggetti tecnici" come luogo di mediazione tra storia e natura e tra persone e cose. Tutt'altro che semplici utensili, essi incorporano lo sforzo dell'intelligenza necessario a produrli – una quantità di informazioni che potenzia la nostra capacità creativa. Il passaggio di mano in mano degli oggetti tecnici ne rompe l'isolamento, immettendoli in una dimensione plurale. Adoperarli vuol dire imprimere su di essi tracce della nostra mente e del nostro corpo, così da potenziarne la natura sociale, già attivata da chi lo ha inventato e

potenziata da chi ne fa uso. Solo quando ci saremo liberati da una concezione interamente proprietaria degli oggetti, valorizzandone la dimensione comune, si potrà allentare anche il dominio che lega tra loro le diverse persone.

Oggi la categoria di “uso” è proposta da parte della filosofia, ma anche del diritto, come possibile alternativa a quella di “possesso”. Essa si attaglia perfettamente alla ricerca avviata da più parti sui “beni comuni” – intesi appunto come quelli che tutti possono usare senza possederli e, tanto meno, distruggerli. Nella stessa direzione l'epistemologo Bruno Latour ha parlato addirittura di un “parlamento delle cose”, tale da superare il loro contrasto di principio con le persone. Vero è, egli sostiene, che pur senza riconoscerli, già la modernità ha fatto largo uso di ibridi, situati al punto di incrocio tra soggetti e oggetti. Ma il mondo contemporaneo è sempre più pieno di entità miste che si sono lasciate alle spalle la vecchia opposizione tra natura e storia, sapere e potere, persone e cose. Basti pensare ai computer o anche alle protesi curative che si aggiungono al nostro corpo o penetrano in esso. Come gli oggetti sono pregni, nella loro produzione e nel loro uso, di elementi umani, così gli uomini sono a loro volta commisti di elementi artificiali – ormai immessi, attraverso le nuove biotecnologie, anche all'interno dei loro corpi. La nostra stessa fisiologia, oltre che la nostra psicologia, si è formata a contatto con le cose che abbiamo prodotto e che incontriamo nella nostra vita, tanto che gli uomini hanno potuto essere definiti “artefatti dei loro artefatti”.

Del resto gli esseri umani sono animali tecnologici dall'origine dell'omizzazione. Ciò – questo carattere tecnologico – non va pensato in contrasto con la cultura umanistica, se perfino l'umanista Pico della Mirandola ha affermato, nella sua orazione sulla dignità dell'uomo, che questi, non avendo un'essenza propria, la produce di volta in volta da se stesso. Rispetto al tema della tecnica, che, insieme all'arte, è oggi il luogo privilegiato della potenziale integrazione tra persone e cose, bisogna evitare sia un atteggiamento tecnofobo sia uno tecnofilo. Come anche il filosofo tedesco Peter Sloterdijk sostiene, si tratta di vedere di che tipo di tecnica si tratti – se di una “allotecnica”, tesa al dominio strumentale della natura, o di una “omeotecnica”, volta a imitarla, potenziandone le risorse. Al centro di tutti questi programmi di ricerca vi è il tentativo di superare la scissione presupposta tra cose e persone, con gli effetti nichilistici che essa ha prodotto su entrambe. Il primo obiettivo da porsi non può essere che quello di bilanciare il loro rapporto asimmetrico, restituendo alle cose l'eccesso di senso di cui è stata caricata la categoria di persona. Forse per la prima volta, dopo la fine delle società arcaiche, soprattutto attraverso il nostro corpo, le cose hanno iniziato a parlarci in maniera diretta. È tempo di prestare loro ascolto, provando a dare loro una risposta diversa da quella appropriativa che ha caratterizzato troppo a lungo la nostra civiltà. Credo che il riferimento al paradigma di impersonale, se interpretato in relazione e non in opposizione a quello di persona, possa aprire una prospettiva nuova sul nostro tempo e su noi stessi.





## Sulla genesi impersonale dell'esperienza

Rocco Ronchi

Unlike classical empiricism, a radical or transcendental empiricism poses, as the genetic basis of experience, a strictly impersonal plane. The “pure experience”, which lays at the heart of experience as a subject-object relation, is a transcendental radically desubjectified: it is an I that is an It, it is the abominable Neutral depicted by all the existentialist philosophies. The main thesis of radical empiricism, which characterises the so-called “minor line” of modern philosophical thought, can be stated as follows: *the immediate is the basis, that is to say, the cause, of the mediation*. Radical empiricism rehabilitates then the notion of “intellectual intuition”, which coincides in the end, according to this perspective, with the real constitution of every “actual entity” (the “organism”)

Nel pensiero contemporaneo scorre carsicamente una linea filosofica minoritaria che può essere ricondotta alla celebre formula jamesiana dell'“empirismo radicale” (James, 2009). A rendere radicale questo empirismo, differenziandolo da quello classico, è l'assunzione dell'esperienza come assoluto. L'esperienza degli empiristi radicali è infatti una esperienza “pura”. Nel lessico kantiano della filosofia moderna, ‘puro’ vuol dire ‘a priori’. Gilles Deleuze, che di questa linea minore è uno dei massimi esponenti, definisce infatti trascendentale il proprio empirismo, che intende come una ripresa dell'“empirismo vero” di Bergson (2000, 189) e dell'“empirismo radicale” di James (1997, 94).

Evidentemente tanto empirismo *trascendentale* quanto esperienza *pura* sono enunciati paradossali. “A priori” vuol dire infatti *prima* o *indipendente* dall'esperienza e il trascendentale è *condizione di possibilità* degli oggetti dell'esperienza. A una esperienza pura si può muovere, insomma, la stessa obiezione che i filosofi scolastici muovevano alla spinoziana *causa sui*: come può l'esperienza essere *a priori* rispetto a se stessa? La soluzione del paradosso consiste allora nell'articolare l'esperienza pura in un rapporto di implicazione necessaria e di differenza di natura (omonimia) tra due sensi di una sola esperienza. *Da un lato*, il lato *empirico*, avremmo così l'esperienza come relazione soggetto-oggetto, come esperienza significativa di qualcosa da parte di qualcuno, come rappresentazione, come tempo e mediazione cioè, in prima e ultima istanza, come *sintesi*: la chiamerò esperienza<sub>1</sub>. *Dall'altro lato*, il lato *trascendentale*, avremmo l'esperienza *immediata*, che non è esperienza di niente e di nessuno, che non è rappresentazione, che non è tempo e mediazione, che non è sintesi: la chiamerò esperienza<sub>2</sub>. Con essa si affaccia, come fondamento dell'esperienza<sub>2</sub>, l'impersonale, tema del nostro colloquio.

Tra esperienza<sub>2</sub> e esperienza<sub>1</sub> la differenza è di natura. D'altronde l'esperienza<sub>2</sub> è fondata trascendentalmente sull'esperienza<sub>1</sub>. La tesi dell'empirismo radicale, che caratterizza la linea minore del pensiero filosofico moderno, può essere allora così enunciata: *l'immediato è fondamento, cioè causa, della mediazione*. Nella *Critica della ragion pura*, “Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto”, § 15 (1966, 177 sg.), Kant dice che a fondamento dell'unità analitica ci deve essere l'unità sintetica, l'analisi presuppone insomma la sintesi. È una tesi che deve essere universalmente ammessa da chiunque voglia anche solo cominciare a filosofare: se non vi è comprensione dell'anteriorità e dell'irriducibilità del tutto rispetto alle parti che (apparentemente) lo compongono, non c'è pensiero filosofico (per questo, secondo Hegel, gli empiristi classici non giungono nemmeno al livello della filosofia). L'empirismo radicale non rovescia affatto questa tesi, ma risale al suo fondamento. Esso pone a fondamento dell'unità sintetica, preordinata all'unità analitica, l'unità in atto (l'esperienza<sub>1</sub>): è l'Uno irrelato (infinito, immoltiplicabile e semplice) che rende possibile la sintesi che fonda l'analisi.

Sarà, infatti, proprio muovendo dalla posizione bergsoniana di un campo originario di pura esperienza (“l'immagine in sé”) che inizierà il corpo a corpo deleuziano con la filosofia di Kant (Palazzo 2013). Deleuze riteneva infatti che Kant avesse avviato una vera rivoluzione del pensiero ma che poi l'avesse interrotta sul più bello: se l'avesse portata a termine sarebbe arrivato a una filosofia dell'*immanenza assoluta*, vale a dire a una concezione dell'Uno che *essendo Uno* è Molti e dei Molti che *essendo Molti* sono Uno. La rivoluzione, se fosse stata compiuta, avrebbe portato alla fondazione di una filosofia *veramente* trascendentale. *Veramente* trascendentale vuol dire non vittima delle aporie che saranno subito

denunciate dai post-kantiani, da Maimon a Fichte, e che Gilles Deleuze rilancia, appoggiandosi sulle letture di Maimon e Fichte fatte dai suoi maestri Gueroult e Hyppolite. Tali critiche vertono tutte sul medesimo punto: la differenza di natura dell'Uno dai Molti è compromessa nel momento stesso in cui l'Uno viene posto a fondamento dei Molti. Il trascendentale kantiano è infatti un fondamento fatto a immagine del fondato, lo ricalca, ha la forma di un io empirico. Kant, scrive Deleuze (1997, 176-177), *décalque* le strutture trascendentali sugli atti empirici di una coscienza psicologica. Si noti come la stessa aporia la ritroviamo nella fenomenologia husserliana, dalla quale Deleuze non cessa di prendere le distanze: se infatti, come crede la fenomenologia, il fondamento della intenzionalità ha ancora la forma della coscienza intenzionale, se il trascendentale si ricalca insomma sull'empirico, si apre un regresso *ad infinitum* (Ronchi 2014, 27 sg.).

Il vero trascendentale è piuttosto causa in atto tanto degli oggetti dell'esperienza quanto del soggetto di quell'esperienza. Esso è principio genetico dell'esperienza come mediazione e non semplice condizione di possibilità degli oggetti dell'esperienza (è l'ipotesi di Maimon).

L'esperienza pura è dunque trascendentale, ma è un trascendentale radicalmente desoggettivizzato: è un Io che è un Si, è l'abominevole Neutro stigmatizzato da tutte le filosofie esistenziali. Per questo empirismo superiore, il trascendentale (esperienza<sub>1</sub>) e l'empirico (esperienza<sub>2</sub>) differiscono per natura nell'implicazione per altro necessaria. Diciamo necessaria l'implicazione tra l'immediatezza dell'esperienza pura e la mediazione, perché nei confronti dell'esperienza ordinariamente intesa come rappresentazione l'esperienza pura gioca il ruolo di *principio genetico*: ne è cioè la condizione di possibilità perché ne è letteralmente la causa. L'esperienza è pura perché è la genesi della rappresentazione, cioè della relazione gnoseologica, e, in generale, di ogni relazione. La rappresentazione, comunque la si intenda, dalla percezione al concetto, dalla memoria alla fantasia, è infatti possibile solo sul suo fondamento. Questo mi pare essere il cuore speculativo dell'argomentazione jamesiana, bergsoniana e deleuziana sull'esperienza pura, se essa viene presa filosoficamente sul serio. Detta in modo brutale: il soggetto si rappresenta l'oggetto sul fondamento di una *mediazione immediata* che non è né soggettiva né oggettiva, né è una relazione tra i due. Con l'ossimoro 'mediazione immediata' stiamo cercando di descrivere l'esperienza pura come atto in atto. Si potrebbe dire, forzando un po' i termini, che la causa della rappresentazione è l'*identità*, ma un'identità che deve essere pensata *prima* dei termini che identifica e indipendentemente da essi, i quali come tali, nella loro differenza di senso, sono dati solo *dopo*, nella "luce" dell'esperienza in atto.

Probabilmente, l'empirismo classico (Hume) aveva intuito questa genesi trascendentale quando aveva radicato l'origine di ogni idea, semplice o complessa che fosse, in una *impressione* originaria. Il suo difetto di radicalità era consistito, però, nel supporre solo una differenza di grado tra impressione e idea, assegnando così entrambe a un genere comune, la rappresentazione, che le conteneva come specie (Hume 1967, 43). Ne risultava così ribadito il primato della coscienza come correlato necessario di ogni esperienza. Sul solco tracciato dall'empirismo humeano, la fenomenologia husserliana si è spinta ancora più avanti. Nelle sue lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893 - 1917), Husserl (2001) ha posto come causa genetica dell'intenzionalità della coscienza, per esempio del ricordo come rappresentazione tematica del passato in quanto passato, una "ritenzione primaria" che è invece una mediazione immediata, vale a dire senza immagine, del presente con il passato. La riten-

zione è un fenomeno completamente passivo (Husserl 1995, 100). Senza questa la rimemorazione non potrebbe darsi: *il primario genera il secondario*. Ora, a ben considerarla, la ritenzione primaria ha la forma di quanto Raymond Ruyer, una delle fonti di Deleuze, ha chiamato “superficie assoluta”, vale a dire una mediazione immediata, a “velocità assoluta”, di una entità con se stessa. Il difetto di radicalità di Husserl è consistito, però, nel ricondurre ancora questa impressione *prima*, senza oggetto e senza soggetto, senza mondo e senza uomo, all'a-priori della correlazione universale della coscienza e di mondo. Il concetto più suggestivo e aporetico dell'Husserl maturo, quello di “sintesi passiva”, si genera infatti proprio nel tentativo, votato al fallimento inevitabile, di coniugare ancora l'irrelatezza del fondamento con il principio dei principi della fenomenologia, vale a dire con la correlazione.

È stato però nell'ambito neuroscientifico che una ipotesi radicalmente empiristica ha recentemente preso corpo (Manzotti & Tagliasco, 2008). Per sfuggire a tutti i dualismi nei quali restano impigliate le neuroscienze classiche – primo fra tutti quello iperclassico tra materia estesa e coscienza inestesa – bisogna supporre, secondo gli *esternalisti radicali*, che il fondamento della rappresentazione, di ogni rappresentazione (di ogni relazione soggetto-oggetto), sia l'identità. Identità è evidentemente un'espressione inadeguata perché denota ancora una relazione (espressa dal simbolo =). Detto fuori dai denti, come si conviene, del resto, in filosofia: se A, per esempio un uomo, fa esperienza di B, per esempio della rosa, inalandone il profumo, provando un estetico piacere, contemplandone le forme sensuali, lasciandosi andare a una *rêverie* della donna amata oppure facendone il tema di una fredda indagine scientifica, è perché (un perché *che ha valore di causa*) in un punto – un punto necessariamente atopico e utopico come l'Uno-uno del Parmenide platonico –  $A = B$  (Manzotti 2013, 113-140).

Meglio sarebbe dire che in quel punto (nel punto dell'esperienza *pura*) non c'è né A né B, i quali semmai ci saranno, quando il tutto di quell'esperienza in atto, impersonale e senza oggetto, sarà trascritta simbolicamente nei suoi elementi. Solo allora si daranno un A e un B, un soggetto e un oggetto, una coscienza intenzionalmente atteggiata e un mondo intenzionato fuori di lei, una rosa e un cervello che elabora l'informazione producendo, chissà come, la rappresentazione della rosa. Ma attenzione, ammoniscono gli esternalisti, a non rimanere vittime della fallacia della concretezza mal posta, vale a dire dell'illusione generata dal movimento retrogrado del vero in forza del quale siamo indotti irresistibilmente a ritrovare all'origine del fenomeno, come sua parte componente, ciò che è soltanto il risultato del suo divenire-vero. A e B, nonché la loro relazione, sono proprietà della nostra epistemologia, non dell'ontologia. Nell'ontologia c'è solo il processo che non è una linea ma, appunto, una *mediazione immediata*, una superficie assoluta.

La rappresentazione canonica del processo percettivo come una linea che dall'oggetto va al soggetto, scindendosi nel suo passaggio nelle “tre rose” (quella reale, quella neurale e quella mentale), è dovuta a una ricostruzione *ex post* del processo con gli elementi prodotti dall'analisi. *Ex post* significa: scambiando una totalità in atto, concreta e *in fieri*, con una totalità compiuta, integralmente fatta. È proprio tale illusione retrospettiva a generare, sul piano metafisico, un'immagine del trascendentale ricalcata sull'empirico, perdendo così di vista la differenza di natura che, nell'implicazione necessaria, tuttavia sussiste tra fondamento e fondato.

Ne risulta per l'esperienza un nuovo statuto. Nella sua immediatezza

l'esperienza è l'identità della rosa, del suo profumo e del mio godimento estetico senza soluzione di continuità (identità assoluta della coscienza e della cosa). Bisogna allora ritornare alla descrizione bergsoniana del piano di immanenza, dal quale, appunto, prendeva le mosse la critica deleuziana del trascendentale kantiano. In quelle pagine di *Materia e Memoria* Bergson (1996, 13-61) si faceva paladino di una tesi paradossale che sfidava il senso comune e che continua, tutt'oggi, a stupire per la sua audacia teorica. Lungi dall'essere un atto della mente separata che miracolosamente raggiunge l'essere della rosa, la percezione, secondo Bergson, fa parte originariamente delle cose piuttosto che di noi. Bergson attribuisce a questa percezione la stessa "purezza" che l'amico James andava rivendicando per un'esperienza mondata dalla macchia della sintesi.

In Bergson il profumo di una rosa non è coscienza di qualcosa, la percezione non si fa insomma in noi, non è un atto dello spirito. La percezione (pura) si fa nelle cose, ne è parte, o meglio *la percezione è un atto della cosa stessa*. Gli esternalisti riprendono, dunque, letteralmente Bergson senza rendersene conto. Essere coscienti di una rosa – essi dicono – è un modo per la rosa di esistere "fisicamente". La mente non è racchiusa nella calotta cranica ma è estesa nel mondo: coincide con l'essere stesso del processo, il quale solo artificialmente può essere distinto nei momenti della rosa reale, della rosa neurale e della rosa mentale. Come scrive un altro esternalista, Ted Honderich, essere coscienti di una stanza (una rosa, nel nostro caso) è un modo per la stanza di esistere: «fenomenicamente, essere percettivamente cosciente di qualcosa è un modo, per questo qualcosa, di esistere» (Honderich, 1998, 137-155). Il dato immediato per un empirismo radicale non sono i termini disgiunti. Il dato immediato è piuttosto la relazione.

Ma, giunti a questo punto, si potrebbe obiettare che in tal modo si ricade di fatto nell'ipotesi della correlazione a priori. L'originarietà della relazione non è forse l'originarietà della sintesi? Nient'affatto. Bisogna infatti chiedersi che cosa sia una relazione immediata senza termini presupposti. Forse non lo si è mai veramente fatto, nonostante il gran parlare di primato delle relazioni (solo i filosofi del processo, Whitehead *in primis*, si sono posti questa domanda). Che cosa è una mediazione immediata? Che cos'è una riflessione senza distanza, che cos'è un sorvolo non dimensionale, a velocità assoluta? Che cos'è una "superficie assoluta"? Che cos'è l'esperienza 1? È qualcosa che dal punto di vista del fondato si potrà e si dovrà descrivere sotto forma di identità  $A = B$ , non c'è altro modo, ma che colto dal punto di vista del fondamento, considerato cioè dal lato trascendentale, dal lato della causa che causa (a una velocità assoluta), è piuttosto un *processo* monadologicamente inteso. L'esperienza ordinaria è fatta senz'altro di termini e di relazioni tra termini, di soggetti e di oggetti in rapporto fra loro, di rose neurali, di rose mentali e di rose "reali" rigorosamente separate. Essa si ordina nel tempo e nello spazio come successione e coesistenza di parti l'una esterna all'altra. Così la dobbiamo descrivere. Ma il suo fondamento genetico – ciò che la rende possibile – è un atto rigorosamente neutro che non è né soggettivo né oggettivo, che non è né nel tempo né nello spazio, che non è divenire, sebbene implichi *virtualmente* in sé soggetto e oggetto, il tempo e lo spazio e il divenire.

A definirla nel suo essere reale è una virtualità che non ha niente a che fare con il possibile, perché non somiglia in nulla al reale dato. Se è allora il massimamente reale, e non la mera apparenza, quello che desidero cogliere in quanto filosofo *speculativo*, è laggiù che devo andare a cercarlo, in quell'unità che precede la sintesi rendendola possibile: in quella *complicazione senza composizione* che è il fondamento genetico di ogni processo di individuazione. Il fondamento

genetico dell'esperienza di qualcosa da parte di qualcuno è un atto semplice rigorosamente neutro che non appartiene a nessuno e non ha di mira nulla *essendo tutto*.

A questo punto possiamo fare un ulteriore passo e domandarci che natura abbia questo atto impersonale. La risposta, che possiamo qui solo abbozzare, chiama in causa un fantasma della metafisica: l'intuizione intellettuale, l'intuizione che non scopre qualcosa di già dato ma che coincide con l'essere stesso della "cosa" intuita. E possiamo avanzare una ipotesi temeraria ma non inedita, perché già operante all'indomani della rivoluzione copernicana kantiana nell'ambito della filosofia della natura romantica. *L'intuizione intellettuale è la costituzione formale di ogni essere veramente reale (actual entity)*. 'Formale' ha qui il significato proprio di reale, legato cioè alla costituzione oggettiva di un ente efficace.

Non potendo affrontare tematicamente questa enorme questione, torniamo allora alle domande dalle quali abbiamo preso le mosse. A implicare il ritorno sulla scena del pensiero di quella intuizione la cui cassazione aveva segnato l'inizio della modernità "critica" è infatti proprio il tentativo di dare a esse una risposta razionale. Che cosa è, ci si chiedeva, quel mostro concettuale che risponde all'ossimoro "mediazione immediata"? Che cos'è una riflessione senza distanza, che cos'è un sorvolo non dimensionale, a velocità assoluta? Che cos'è una "superficie assoluta"? Che cosa è una unificazione che non occupa tempo, che non si rivolge a un molteplice già dato? Che cosa è una unità che non consegue a una sintesi ma che la fonda e che la "precede"? Che cos'è una unità immediata? Che cosa è un processo monadologicamente inteso, un processo che non è un divenire? Che cosa è un Uno che si moltiplica permanendo in se stesso come Uno immoltiplicabile (stiamo parafrasando la definizione gentiliana dello "spirito")? Che cos'è quella *complicazione senza composizione* che funge da fondamento genetico di ogni processo di individuazione? Che cosa è, insomma, il reale (il reale è il semplice, l'irreale è il prodotto della composizione)?

Nel suo saggio giovanile, Sartre (2011) attribuiva al campo trascendentale impersonale che agisce alle spalle della coscienza intenzionale una spontaneità mostruosa: vi scorgeva la potenza anonima e non umana della natura *naturante*. Ora, tutte le nostre domande vertono proprio su questo punto. Esse chiedono che cos'è il *naturante* della natura. Risposta concorde degli empiristi radicali: ogni organismo, nella sua costituzione formale, cioè reale, è una intuizione intellettuale, una unità che essendo unità è immediatamente molteplicità e una molteplicità che essendo molteplicità è immediatamente unità. Ogni organismo, ha detto von Uexküll, è "una melodia che si canta da sé". La formula è diventata quasi un ritornello presente in tutte le filosofie che dicono di occuparsi dell'atto del vivente. Ma attenzione! Una melodia è melodia soltanto se è "sorvolo assoluto". L'unità della melodia non la fa né il cantore né l'ascoltatore, come crede invece ancora Merleau-Ponty (1995, 250 sg.). L'unità la fa la melodia stessa. «Prima dell'ascoltatore», ha scritto Ruyer, «c'è la canzone che canta se stessa, che domina *essa stessa* le sue note» (Ruyer 2012, 217). Essa non è altro che un *organismo*, cioè una intuizione intellettuale.

## Bibliografia

- Bergson, H. (1996). *Materia e memoria*. A cura di A. Pessina. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2000). Introduzione alla metafisica. In Id., *Pensiero e movimento*. Trad. it. F. Sforza. (149-189). Milano: Bompiani.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. G. Guglielmi. Milano: Cortina.
- Honderich, T. (1998). Consciousness as existence. In A. O'Hear (Ed.), *Current Issues in Philosophy of Mind* (137-155). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (1967). *Trattato sulla natura umana*. A cura di E. Lecaldano. Bari-Roma: Laterza.
- Husserl, E. (1995). *Esperienza e giudizio*. Trad. it. F. Costa L. Samonà. Milano: Bompiani.
- Id. (2001). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. A cura di A. Marini. Milano: FrancoAngeli.
- James, W. (2009). *Saggi sull'empirismo radicale*. A cura di L. Taddio. Milano: Mimesis.
- Kant, E. (1966). *Critica della ragion pura*. Trad. it. G. Gentile, G. Lombardo Radice. Bari: Laterza.
- Manzotti, R. (2013). Spogliarsi dell'abito galileiano. Un'ontologia fondata sulla identità di rappresentazione e rappresentato. In R. Poli (a cura di), *Prospettive ontologiche. Realismi a confronto* (113-140). Brescia: Morcelliana.
- Manzotti, R. & Tagliasco, V. (2008). *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*. Torino: Codice.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*. Trad. it. M. Mazzocut Mis, F. Sossi. Milano: Cortina.
- Palazzo, S. (2013). *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*. Pisa: ETS.
- Ronchi, R. (2014). Il puro apparire. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, I (1), 27-43.
- Ruyer, R. (2012). *Néofinalisme*. Paris: PUF.
- Sartre, J.-P. (2011). *La trascendenza dell'Ego*. A cura di R. Ronchi. Milano: Cristian Marinotti Edizioni.





## Buone regressioni. Meità e impersonalità alla luce della nuova fenomenologia

Tonino Griffero

Through an atmospherological approach, primarily inspired by the so-called New Phenomenology (Hermann Schmitz) which construes atmospheres as transmodal and sinaesthetic affordances that permeate the lived space, namely as «ecological» and affective invitations or meanings that are ontologically rooted in things and near-things, the paper defines personal identity with what is perceived, i.e. not with an inner and closed psyche sphere but with what outer and impersonal affects actually produce on the perceiver. So, this identity seems assured, rather than by the overestimated «I», both by the reflective «Myself» and above all by the pathic and bodily-felt «To Me». As a matter of fact, the person, normally being between personal emancipation and personal regression, is really certain of himself, without an infinite regression of self-attributions, only when he goes back to the so-called subjective facts (without stopping at this «primitive presence», of course), which therefore are the only facts which a person can express in his own name. The emphasis put on externalized-impersonalized feelings by this new-phenomenological therefore goes hand in hand, in an apparently contradictory manner, with the importance of subjectivity, of personality, but understood in a non-«egoic» form. Probably neither philosophy nor life itself cannot really do without this oximoronic depersonalized but absolute subjectivity.

ATMOSPHERES

PRIMITIVE

ATMOSPHEROLOGY

PRESENCE

TO ME

NEW PHENOMENOLOGY

## Non esagerare con l'impersonale!

Quando siamo stesi al sole nella calura estiva o ci abbandoniamo a un profumo che stordisce, il nostro io – qualsiasi cosa questo termine significhi – diviene dapprima vago, fino a perdersi poi nella vastità, se si vuole in quel “sentimento oceanico” le cui conseguenze spersonalizzanti, ma non necessariamente mistiche, avevano com'è noto fortemente turbato Freud. Qualcosa di analogo a queste forme non patologiche di spersonalizzazione può attribuirsi in generale anche al corpo, il cui funzionamento fluido e aggraziato tanto, per fare due esempi molto diversi, nell'atto atletico quanto nella capacità spontanea di prendere sonno è possibile solo quando non lo si focalizza intellettualmente, solo quando, messa a tacere ogni tetività, l'esistenza personale si rivela intermittente al cospetto di un'esistenza “quasi” impersonale, la quale, per dirla con Merleau-Ponty, «per così dire va da sé, alla quale mi rimetto per mantenermi in vita» (2003, 132). Dunque, in questi e altri casi simili, non certo filosoficamente irrilevanti solo perché quotidiani, l'impersonale non è davvero nulla di enigmatico e di abissale, segnalando semplicemente l'anonimato che necessariamente circonda la piuttosto circoscritta sfera personale, cioè l'«oscurità della sala necessaria alla chiarezza dello spettacolo» (154). Se “c'è del senso”, allora, come Merleau-Ponty instancabilmente ripete, gran parte di esso, e segnatamente quello che funge da sfondo delle figure discrete, è necessariamente di tipo impersonale-anonimo. È qualcosa che quindi non siamo noi a costituire, come del resto aveva intuito anche la fenomenologia, ampliando l'intenzionalità d'atto o tetica in quella fungente e pretetica, come tale conoscibile infatti solo nei suoi esiti *ex post*.

Come si vede, è allora indubbiamente anche possibile sviluppare una filosofia dell'impersonale caratterizzata da un eccezionalmente basso tasso di melodrammaticità metafisica. Il fatto è però che la tradizione occidentale, filosofica, religiosa e naturalistica se l'è fatta troppo facile con l'idea di persona, intendendo con ciò, notoriamente, un luogo interiore e privatissimo, indipendentemente dal fatto che poi lo si chiami anima o coscienza, ragione o mente. Intendendo qualcuno che è tanto “padrone in casa propria” da governare e inibire gli impulsi involontari, la cui centralità nell'esperienza della vita è stata di conseguenza via via sottovalutata. Questo riduzionismo dogmatico non poteva non sollecitare un attacco frontale. E tuttavia sarebbe preferibile non farsi medusizzare, per ragioni polemiche, dalla tesi del completo superamento del personale, magari segnalando, buttandola così in sociologia, che l'odierna flessibilità dei rapporti umani e professionali rende l'elemento personale qualcosa di relativamente superfluo. Non esageriamo: in fondo, e nonostante tutto, a giusto titolo voi vi aspettate che io tenga oggi “personalmente” la relazione “promessa”, e che questa non sia stata scritta da un'altra “persona”, così come, se commettessi un illecito penale, sono certo che sareste pronti, e giustamente, a considerarmi “personalmente” imputabile.

Certo, da chi come me promuove un'estetica patica (Griffero 2016), fondata sull'essere più soggetti-a che non soggetti-di, ossia sulla necessità di mitigare una razionalità guadagnata paranoicamente per esclusione e rimozione dell'altro da sé, rivalutando per contro la capacità di esporsi alle esperienze vitali involontarie e alla loro invadenza affettiva, è probabilmente legittimo attendersi una riabilitazione anche dell'impersonale. Vale a dire, è legittimo attendersi che io condivida la *Stimmung* che alimenta la campagna contro l'io e la persona, intesi come *fundamentum inconcussum* della filosofia, e, più in generale, come *esca-*

*motage* narcisistici necessari al piano d'astrazione della razionalità occidentale e come esigenze costrittive ed eteronome di ordine sociale. E tuttavia non credo sia onesto da parte mia dichiararmi sbrigativamente soddisfatto di un modo di pensare che, pur di dare il benservito con un *coup de théâtre* puramente teorico alla concezione trivialmente illuministica della piena autonomia del soggetto, tanto paranoica da considerare automaticamente oscurantistica ogni concessione a quanto semplicemente accade, si vanta di prescindere del tutto da quella che, definita magari più sobriamente come "situazione personale", resta comunque un'irrinunciabile esigenza di ogni autocoscienza (tanto più se filosofico-riflessiva) e dell'esistenza quotidiana, che, per tornare agli esempi di poco fa, della persona necessita perché abbiano senso l'imputabilità e l'atto illocutorio del promettere. Una filosofia dunque meno riduzionistica di quella dominante, che per esempio non punti tutto sul solo pensare (per di più solo intellettualisticamente concepito e incapace di scorgere l'affettivo anche nel cognitivo), né si senta costretta a negare quello che necessariamente (e contingentemente) di volta in volta esclude, probabilmente non ha bisogno di enfatizzare eccessivamente il ruolo dell'impersonale. Una filosofia che quindi non trasferisca al soggetto umano l'autismo divino tipico dell'ottica spinoziana (*causa sui*), senza neppure più la cauzione realistica della cosa in sé kantiana, ma metta invece al centro dei propri interessi precisamente quanto la razionalità introiettiva e prognostica ha di preferenza rimosso come irrazionale e alogico, vale a dire il *Leib* e i sentimenti (Böhme 2012, 13), può benissimo non obbedire all'ingiunzione "filosoficamente corretta" ad aggirare la personalità.

Ho già ricordato il progetto di un'estetica patica. Dove con 'patico' non s'intende ovviamente né il patetico né il patologico, bensì quel coinvolgimento affettivo a cui il percipiente sente di non poter reagire criticamente, e che la nostra cultura da tempi immemorabili si sforza di controllare o addirittura di reprimere, involontariamente testimoniando proprio con quest'ossessione per la distanza cognitiva l'esistenza di un inaggirabile e previo coinvolgimento. Della sfera estetica, nel senso etimologico di *aisthesis*, questo coinvolgimento-afferramento è appunto il fulcro, ben più di quanto lo siano l'arte e la bellezza. Riabilitare filosoficamente la paticità significa allora valorizzare la capacità di abbandonarsi: un talento oggi rarissimo e proprio per questo "criticamente" piuttosto potente. Lo si potrebbe sintetizzare come un "saper essere" veicoli dell'accadere anziché soggetti del fare. Ovviamente incompreso dal dogma razionalistico-postilluministico della sovranità soggettiva e dell'agire finalistico, tale talento estetico consiste quindi nella capacità di accogliere ciò che d'involontario "capita", evitando di trasformare artificiosamente ogni "dato" in qualcosa di "fatto". L'estetica diviene qui una fenomenologia non gnosica ma appunto patica (Straus 2005). Abbandonata ogni estetica "dall'alto", e di conseguenza retrocesse le opere d'arte (tutt'al più) a casi esemplari della percezione sensibile, essa intende aggirare le frustrazioni causate sia dal trascendentalismo, sempre ostaggio dell'estenuante analisi delle condizioni di possibilità, sia dell'interpretazionismo (ermeneutico e semiotico), ostaggio invece del differimento del senso a scapito della "presenza". Nell'essere il più fedele possibile alla presenza, al modo cioè in cui le "apparenze" risuonano nel nostro corpo vissuto, questa estetica patica si occupa anzitutto dei sentimenti atmosferici e di quelle strane entità (quasi-cose, si veda Griffero 2013) la cui presenza, pur senza essere oggetti in senso proprio, è potentemente-affettivamente attiva su di noi.

A interessare questo approccio sono soprattutto le nostre esperienze

sensibili ordinarie (ingenue), specialmente se involontarie. Si prendono infatti le mosse da “come ci si sente” alla “presenza” di qualcosa (o quasi-cosa), da “che effetto fa” percepire questa o quella cosa. Non quindi dal problema interpretazionista e costruzionista di come “accedere” al mondo, ma dal senso (nel duplice significato del termine) che ci si dà esternamente sedimentato fuori di noi, e specialmente dalle impressioni generate da entità integralmente coincidenti con il loro apparire proprio-corporeo “in atto” (attivo ed efficace, *wirklich* appunto) e ravvisabili nella risonanza con cui appunto vi reagisce il corpo vissuto. Dinanzi a queste qualità espressive, naturali o artificiali che siano, ma comunque extrapersonali e salienti non nonostante ma proprio perché apparenti ed effimere, un'estetica patica e atmosferologica non può che essere realista (in senso lato). Deve cioè respingere la pigra ipotesi esplicativa di tipo associazionistico e proiettivistico, valorizzando al contrario la relazione cooperativa il “tra” tra la percezione e il modo “estatico” in cui cose e quasi-cose tonalizzano emozionalmente, ma appunto impersonalmente, l'ambiente circostante. La declinazione atmosferica da me proposta dell'interdisciplinare *affective turn* consiste nel concepire l'uomo non tanto come autonomo quanto come sovrano e maggiorene proprio perché educato a esporsi (nel modo giusto) (Böhme 2008, 188-201), ad accettare i propri deficit e le proprie dipendenze, anziché, pur di nascondersi, rifugiarsi in stati illusori come l'atarassia e l'apatia, l'autarchia e l'autonomia. Meno eterodeterminato da ciò che “capita” di colui che tenta di resistervi, chi si lascia coinvolgere affettivamente può scoprire proprio in questo “abbandono” un'inedita *chance* emancipativa anziché, come pretende il cripto-attivismo di ogni affiliato alla “scuola del sospetto”, una mediazione occulta e per forza di cose alienante.

Ora, non va dimenticato che la chiave di volta di questo *Zwischen* è però sempre il corpo proprio o vissuto (*Leib*), da assumere tanto come un dato pre-personale a cui si deve sottostare, quanto come un compito di cui siamo sempre in parte personalmente responsabili. Occorre riflettere su come imparare a “patire” pre-egologicamente (in modo giusto, appunto), cessando di considerare l'efficienza teleologica una via filosoficamente privilegiata e mettendo profondamente in discussione il “soggetto” e la “persona”: due concetti patologicamente sopravvalutati dalla modernità con le ben note conseguenze negative (dualismo compreso). Ma che cosa ha a che fare, più precisamente, una filosofia del *Leib* e dei sentimenti, concepiti come effusi atmosfericamente nello spazio, con la questione dell'impersonale? Concesso che l'io più che una sostanza è un epifenomeno non del tutto padrone neppure dei propri pensieri, e quindi disponibile a essere svincolato dalla funzione di normatività introiettata che gli è richiesta dalla società (in senso lato), avrà ancora senso contrapporre criticamente a questa soggettività patico-corporea un principio esplicitamente impersonale? Ma procediamo con ordine attraverso varie “stazioni”, volte a sciogliere, alla luce di una riflessività paticamente concepita, l'io sia nel “me” (perceptologico) sia nel “mi” (neofenomenologico).

## Me

Lo notava già Merleau-Ponty: «ogni percezione si effettua in un'atmosfera di generalità e ci si dà come anonima» (2003, 292). Pertanto, anziché dire che “sono io a percepire”, sarebbe più esatto dire che “si percepisce in me”. Ma a questa natura necessariamente anonima della percezione si perviene anche con un giro più ampio, per esempio osservando che l'uomo non “accede” affatto al mondo:

e questo non perché il mondo gli sia celato, ma, al contrario, perché ne è già da sempre parte, vi è da sempre coinvolto (anche sul piano affettivo e proprio-corporeo). Sottolineato così il carattere teoreticamente fuorviante della metafora stessa dell'“accesso”, <sup>1</sup> è preferibile esaminare la percezione non tanto nella sua genesi, come tale metafisicamente ineffabile, o nelle sue condizioni trascendentali, donde una filosofia sempre e solo *interrupta*, quanto nelle sue necessarie e assai più comprensibili conseguenze sul percipiente. Ma proprio nel domandarmi “come sono” quando mi accade di percepire – e cioè quando vivo, vista la piena coestensione di vita e percezione –, all'io subentra il “me”. Il “soggetto *della* percezione” lascia così il posto, letta questa locuzione come genitivo soggetto nel quadro dell'estetica patica, al “soggetto *alla* percezione”. Scopro così di essere un prodotto dalla percezione, un “me” appunto anziché un io, vale a dire non qualcosa che esiste e poi, tra le altre cose, pure percepisce, ma, al contrario, qualcosa che esiste se e solo se percepisce.

<sup>1</sup> Seguiamo qui in parte l'originale approccio di Wiesing (2014).

In altri termini: la persona percipiente si scopre dunque essenzialmente costituita dall'impersonalità della percezione, si rende conto di co-appartenere alla situazione percettiva che lo determina coinvolgendolo in una relazione partecipativa (in senso letterale) la cui a-direzionalità intenzionale rende relativamente impersonale. Il percipiente si scopre costretto, in un certo senso condannato, alle sue stesse percezioni, in forza delle quali esiste in un certo modo e non in altri (sui quali può tutt'al più fantasticare). In breve, egli si rivela assoggettato a un piano impersonale che risulta anteriore alla soggettività tradizionalmente intesa e che lo obbliga ad ammettere l'esistenza presente e indubbia del percepito. “Condannato” a essere certo di quanto percepisce, al cui medesimo mondo partecipa proprio-corporealmente e affettivamente, egli non può non riconoscere il carattere in linea di principio pubblico (intersoggettivo) del percepito come pure la propria identità nello spazio e nel tempo (pena l'impossibilità stessa di rilevare il mutevole). In breve, come sintetizza Lambert Wiesing,

che io abbia un corpo proprio, che io possa subire affezioni, che io sia visibile, che io abbia un'identità nello spazio e nel tempo, che io non sia solo nel mondo: tutti questi non sono fatti contingenti del mondo ma per un percipiente delle certezze necessarie *a priori*. (2014, 148)

Già su questo piano fenomenologico, ancora relativamente estraneo a una prospettiva corporeo-affettiva, si può ben dire allora che l'identità personale, in quanto coincidente con ciò che percepiamo e abbiamo percepito, pare prodotta piuttosto dall'effetto dell'impersonale sul “me”.

### “Mi”

Voglio avvertirvi subito: non dite mai a qualcuno che sapete come si sente, a meno che in quel preciso istante non vi stiate pugnalando con lo stesso identico coltello nello stesso identico punto nello stesso identico cuore in cui si sta pugnalando lui. Perché se non si verificano queste condizioni, allora non potete sapere come si sente. A stento posso dirvi come mi sono sentito io... (Ford 2008, 250)

Ma più profondamente del “me”, cui seguendo Wiesing si perviene con una riflessione tutto sommato ancora prevalentemente cognitivista, a detronizzare l’io è però il “mi”, ossia quell’“a me”, la cui forma dativa, ma più precisamente mediale, riferita cioè a un’ontologia (e a una grammatica) a metà strada “tra” attivo e passivo, <sup>2</sup> ha indubbiamente il merito di sottolineare una relazione con l’alterità assente nel solipsismo egologico. Anche la persona cui ci si riferisce col “mi” è anzitutto coinvolta: prima di diventare un io, il “mi” segnala appunto che essa, che non è quindi ancora propriamente ciò che s’intende con ‘persona’, è toccata e coinvolta da ciò che accade. Lungi dall’auto-fondarsi, questa sorta di persona pre-personale trova infatti il proprio fondamento in qualcosa che essa non è (ancora) e che, piuttosto, le accade o le si presenta involontariamente. Nel quadro di questa ontologia “di sbieco”, abbozzata in anni recenti da Gernot Böhme, si può dire che chiunque provi, immagini o pensi qualcosa prende sempre le mosse da una qualche “commozione” coinvolgente, fosse anche solo dalla scoperta imprevista che qualcosa non è come sembra. La già accennata ontologia mediale esprime il fatto che, se è passivo nell’abbandonarsi a ciò che capita, il percipiente è però anche attivo, quanto meno nella misura in cui accetta di esporvisi senza tentare paranoicamente di evitarlo. Come osserva Merleau-Ponty a proposito della percezione dei colori: «Di colpo il sensibile prende il mio orecchio o lo sguardo, io abbandono una parte del mio corpo, o anche il mio corpo intero, a quella maniera di vibrare o di riempire lo spazio che è il blu o il rosso» (2003, 288).

Già percependo il colore, per restare a questo esempio, dunque mi spersonalizzo, ritorno cioè all’impersonalità anonima e fungente che precede l’io. Ma si tratta, a ben vedere e paradossalmente, del condizionamento impersonale di una soggettività però assoluta. Infatti

la percezione diventa soggettiva solo quando entra in gioco l’elemento pativo, nella misura in cui cioè nella percezione al percipiente accade qualcosa, se egli patisce qualcosa ed è percettivamente coinvolto. È infatti nel coinvolgimento e solo in esso che io sono insostituibile. Nelle mie azioni altri mi possono sostituire, ma non in ciò che mi accade e patisco. È anche per questa ragione che, come radice della soggettività, il «mi» è più fondamentale dell’io. (Böhme 2010, 123)

Se percepire implica l’auto-datità del percipiente, vale a dire l’essere afferrati nella propria presenza proprio-corporea da una presenza estranea, la metamorfosi dell’io nel “me” non dice ancora quanto esprime invece il “mi”. Anziché al modello riflessivo (dello specchio, in senso letterale o meno) e a quello del riconoscimento – laddove il primo presuppone una pregressa familiarità con sé e il secondo sancisce un’eccessiva dipendenza dagli altri –, è a quello dell’auto-datità coinvolta e *leiblich* (Böhme 2012, 36) <sup>3</sup> che bisogna qui guardare. Potremmo parlare qui anche di auto-affezione, vale a dire di quel momento che integra e unifica la situazione altrimenti normalmente “insulare” del sentire *leiblich*, e che, per esempio, “meizza” nel neonato, grazie a un improvviso dolore, quanto del suo piede fino a poco prima gli appariva niente

<sup>2</sup> Per un’esposizione e una (parziale) critica di questo “pensiero obliquo” (da ultimo Böhme 2012, 188-193), si veda Hoffmann (1998).

<sup>3</sup> A dolore, costituzione proprio-corporea, biografia, lingua, ma inspiegabilmente (Böhme 2012, 37) non alle mentalità, forse intese da lui ancora troppo in modo disincarnato.

più che un estraneo oggetto d'interesse: una meizzazione la cui totale assenza caratterizza invece l'anosognosico, il quale sente il proprio piede tanto topologicamente estraneo quanto il foglio di carta o la matita, riconoscendolo come proprio, con stile cosalizzante perfettamente cartesiano, solo astrattamente, per esempio guardandosi allo specchio (Fuchs 2000, 98 sg.). Del resto, quando ci si sforza di non circoscrivere il percepire al percepire cognitivamente orientato, oculocentrico e distale, ma con esso s'intende piuttosto "come ci si sente" (coinvolti) nel percepire quel che si percepisce, è inevitabile che il percepire implichi anche sempre il co-percepire la (qualità della) propria esistenza.

### L'uomo senza attributi: i fatti assolutamente soggettivi (e quindi impersonali!)

Certo, si potrebbe obiettare che non è necessario chiamare in causa il coinvolgimento affettivo e proprio-corporeo per legittimare l'identità, essendo sufficiente per l'identità coincidere con i propri attributi. Ma questo sì che sarebbe un salto mortale, giacché, come si evince dagli argomenti spesso ribaditi da Hermann Schmitz, per sapere che certi attributi, perfino certi pensieri, sono identici a me (*cogito* cartesiano compreso) – identità relativa – devo già presupporre di essere in grado di prendere me per me stesso, di avere già coscienza di me. Nell'identità cui si perviene per autoattribuzione manca infatti pur sempre il passaggio definitivo, quello che prova che sono proprio io a identificarmi con gli attributi, che le diverse proprietà (il mio essere un caso di vari generi come i professori, i maschi, gli abitanti di Roma ecc.) sono proprio io ad averle e non altri (cosa ipoteticamente sempre possibile), <sup>4</sup> o che essi, pur esistendo, non sono qualcosa che nessuno avrebbe (è la situazione per cui, come obietta Lichtenberg a Cartesio, non "io penso" si dovrebbe dire, ma tutt'al più "si pensa", analogamente a come si dice "tuona", "neve", "piove"). <sup>5</sup> Detto in termini più astratti: l'autocoscienza riflessiva, pena un regresso all'infinito del processo autoattributivo, può avviare i necessari processi di sussunzione sotto generi solo in quanto presuppone una precedente e inconsapevole familiarità con sé, una riflessività più originaria che, appunto perché non cognitivo-attributiva, va concepita piuttosto come una certezza affettiva. Non come un sapere, notoriamente per principio rivedibile, ma come un *tua res agitur!*

Il punto neofenomenologicamente qualificante è qui anzitutto la distinzione ontologica e non solo epistemica tra fatti soggettivi e fatti oggettivi. Cioè tra quei significati che una sola persona può esprimere usando il proprio nome, e quelli che invece chiunque può esprimere, posto che conosca il fatto e abbia la necessaria competenza linguistica, e che però, pur riferendosi al medesimo uomo, non contengono quello che quell'uomo realmente è. Schmitz, nel dire che «il soggettivo non consiste [...] in una posizione sul terreno dei fatti oggettivi (soggettività relazionale) bensì in una realtà di altro genere, la realtà dei fatti soggettivi per qualcuno» (Schmitz 2005, 6), intende infatti sostenere che solo i fatti (o significati) soggettivi esprimono quello che realmente noi siamo e fanno di noi (quando non li ignoriamo, s'intende) dei soggetti consci, indipendentemente dal fatto che tali fatti soggettivi precedano la loro neutralizzazione in fatti og-

<sup>4</sup> «Devo già sapere che sono io colui che viene contrassegnato al fine di avere un relato per la mia autoattribuzione» (Schmitz 2015, 175).

<sup>5</sup> E in queste dimensioni quasi-cosali non c'è ovviamente un soggetto posto prima e dietro l'evento (Griffero 2013).

gettivi, o di questi ultimi rappresentino piuttosto un (salutare) momento di crisi. Solo quand'è coinvolto, il soggetto può dire "io" con quel *surplus* di senso che, garantito dal "mi", è sempre affettivo ed *embodied*, e non banalmente contenutistico, come invece nei fatti oggettivi.

Ora, la persona è secondo Schmitz indubbiamente un avente-coscienza dotato della facoltà dell'autoattribuzione. Ma può identificare qualcosa con se stesso, evitando così la fallacia del regresso all'infinito, solo grazie a un'auto-coscienza pre-personale che non ha bisogno né d'identificazione né di auto-attribuzione, fondandosi piuttosto sul coinvolgimento affettivo o, se si preferisce, sui fatti soggettivi, i quali sono allora ben di più che mere proprietà di un sé, che qui, per così dire, appare sciolto come il sale nell'acqua (Blume 2003, 33). Mentre gran parte delle mie attività irriflesse non sono propriamente mie, un sentimento che mi aggredisca atmosfericamente dall'esterno e affetti il mio *Leib* resta, nonostante il suo carattere coercitivo e inizialmente impersonale, <sup>6</sup> qualcosa di necessariamente mio, un fatto per così dire solo "in prima persona". Si potrebbe anche parlare qui, come già in un caso almeno pare abbia fatto Husserl stesso, <sup>7</sup> appunto di "meità" (Schneider 2004, 93), intendendo con ciò l'impronta dei fatti esprimibili unicamente in prima persona, differenti da quelli oggettivi o neutrali non tanto per il contenuto quanto per il fatto che io e solo io posso affermarli a nome mio. Fatti – ribadiamolo – che, pur essendo soggettivi, <sup>8</sup> sono "fatti" in senso pieno proprio perché più incontestabili e urgenti (come il dolore, un'emozione ecc.) di un fatto meramente cognitivo. Ma proviamo a seguire il più ampio ragionamento di Schmitz.

<sup>6</sup> Si tratta di una situazione olistica, tanto irriducibile a un singolo oggetto come sua causa che (come nel caso del vento) la si percepisce di fatto solo nei suoi effetti (Ogawa 2001, 117-119), quasi fosse una sorta di pansfera (uno dei sensi del termine cino-giapponese *ki*) in cui io e mondo sono perfettamente fusi. Si veda anche Hisayama (2014, 42 sg).

<sup>7</sup> Secondo quanto riferito da Landgrebe: «La scoperta del mio precede la scoperta dell'io» (Landgrebe 1974, 478).

<sup>8</sup> Una nozione che suona ovviamente come una contraddizione in *adjecto* solo per una forma *mentis* totalmente colonizzata dalle scienze naturali.

La possibilità di essere coscienti di sé senza identificare qualcosa con sé si fonda quindi su quanto segue: i fatti del coinvolgimento affettivo già nella loro mera realtà effettiva, indipendentemente cioè dal contenuto loro ascrivibile, portano per l'avente coscienza l'impronta dell'essere-per-lui in quanto fatti per lui soggettivi. Il che è possibile solo se essi includono colui per il quale essi esistono. Egli deve darsi in quei fatti stessi, essere loro identico, pur senza identificazione. L'identità di cui ora parliamo è l'identità assoluta, l'opposto della diversità, e non ancora l'identità relativa di qualcosa con qualcosa con cui lo si identifica. L'identità assoluta, il fatto di essere questo (e non quello), non è qualcosa di ovvio [...] Nell'identità assoluta, che non ha bisogno di alcuna identificazione, qualcuno è in grado di riconoscere se stesso se ciò che gli capita coincide palesemente, senza margini di scelta e senza comparazioni, con sé, ossia con colui a cui questa cosa capita. Ciò che avviene quando si trasalisce, quando si ha una violenta contrazione proprio-corporea, dinanzi all'improvvisa irruzione di qualcosa di nuovo, ad esempio quando ci si spaventa, quando affiora un dolore sconvolgente, quando si subisce un colpo violento o una folata di vento, quando si riceve una botta in testa o ci si sente mancare il terreno sotto i piedi. In tali circostanze i cinque momenti (*qui, ora, essere, questo stesso, io*) vengono inevitabilmente e necessariamente a coincidere, mentre si perde l'orientamento al punto che viene a mancare ogni contrasse-



gno grazie a cui identificare qualcosa con qualcosa d'altro da questo o quel punto di vista. Definisco questo evento *presenza primitiva*. Vi si riallaccia la soggettività dei fatti soggettivi del coinvolgimento affettivo, perché nella presenza primitiva si ritrova, senza identificazione, colui per il quale questi fatti sono soggettivi. Ma, come si è già detto, è su tali fatti che si fonda la possibilità dell'autoattribuzione, altrimenti priva di qualsiasi relato. La persona, ossia l'avente coscienza che dispone della facoltà dell'autoattribuzione, è quindi possibile solo mediante la presenza primitiva. (Schmitz 2009, 53-54)

Ovviamente dobbiamo qui prescindere dalla teoria neofenomenologica del presente primitivo. C'interessa qui solo ricordare che la riflessività dell'io, che nella sua accezione comune (dicendo, per esempio, "io sono triste") già comporta una distanza dalla situazione affettiva, è possibile solo se presuppone la precedente riflessività inconsapevole del "mi". Ma allora è lecito affermare che il "mi" presupposto dalla persona è sia impersonale sia radicalmente soggettivo, una sorta di Ur-soggetto del quale l'identità personale-auto-attributiva è una neutralizzazione non meno della distinzione dell'altro da sé (Fuchs 2000, 130). In questo senso, contraddicendo il vincolo linguistico indogermanico,

la parola «mi» [è] da intendere non tanto come pronomi quanto piuttosto come un avverbio (un po' come «qui» e «ora»), il quale non denomina una cosa, ma caratterizza un *milieu*, così come anche con la parola «qui» non ci si riferisce a una cosa («il qui»), bensì a ciò che è qui, nel *milieu* immediatamente vicino. (Schmitz 1994, 15)

Ma in che modo il "mi" dell'identità assoluta (soggettività pre-personale) diventa l'io personale inteso nel senso comune del termine? Attraverso lo sviluppo dei cinque lati (e ovviamente in specie di uno di essi, quello dell'io) secondo Schmitz originariamente fusi nel presente primitivo (qui/spazio, ora/tempo, essere/non essere, questo/identità relativa, io/l'estraneo). È la direzione che neutralizza (anche linguisticamente) la soggettività dei significati o, per meglio dire, la significatività internamente diffusa in una situazione. Essere persona, detto in breve, significa qui accedere all'impersonalità propria dei fatti neutrali, acquisire, in virtù di quella che Schmitz non a caso definisce "emancipazione personale", l'abilità sinergica di neutralizzare i significati e insieme singolarizzare il mondo (intendendo con ciò sia l'avente-coscienza sia le cose con cui egli entra in contatto). Ma non basta, perché a questo livello si presenta un'ulteriore distinzione, che non esclude molteplici zone grigie intermedie, tra il mondo personale proprio, cui afferisce – è la cosiddetta situazione personale, che è poi ciò che Schmitz sostituisce globalmente allo psichico – tutto ciò a cui la persona tende o da cui si difende, e il mondo personale estraneo, formato da tutto ciò che sbiadisce nell'anonimo e nell'estraneo.

Come si è già ricordato, alla vita proto-identitaria del presente primitivo estranea a identificazione e riflessione, la persona conscia e autoattributiva può però per fortuna ancora sempre regredire per mezzo del coinvolgimento affettivo e proprio-corporeo, come nel caso, per Schmitz sempre esemplare, dello spavento e del dolore. <sup>9</sup> Solo il collasso delle dimensioni orientative dischiusesi con l'emancipazione personale a causa di

<sup>9</sup> «Senza la ricettività per ciò che spaventa non esisterebbero persone che possano assumere qualcosa come se stesse» (Schmitz

una certa “comunicazione proprio-corporea”, particolarmente quella che sfocia “catastroficamente” nel riso e nel pianto, ma anche quella instaurata con sentimenti (atmosferici *in primis*) come vergogna e ira, disperazione e soddisfazione, permetterebbe dunque alla persona una “sana” regressione al presente primitivo e con ciò a una integrale ri-soggettivazione. Questa “regressione personale” annacqua nuovamente la distinzione tra il proprio e l'altrui e, laddove l'emancipazione esplica, essa viceversa re-implica, cioè torna dai significati singoli all'interna significatività diffusa tipica di quelle situazioni olistiche per le quali a quest'altezza è perfino improprio parlare di realtà in senso pieno. **10** La persona oscilla dunque sempre, **11** ora simultaneamente ora in successione, tra emancipazione personale e regressione personale, a seconda cioè che – dov'è evidente il significato solo relativo e posizionale dei due stati – rispettivamente ascenda o discenda di un grado all'interno di questa fluida dinamica. Alla persona, intesa come identificazione con qualcos'altro, posta come si è visto tra una piena neutralizzazione (spersonalizzazione) e una ri-soggettivazione (pre-personalizzazione), si arriva dunque sempre troppo tardi. Ma è chiaro che per noi è soprattutto la quanto meno iniziale ingovernabilità razionale dei sentimenti atmosferici – e osservarli neutralmente o, peggio ancora, governarli equivarrebbe a non aspettarli affatto – a dare l'avvio alla regressione personale, vale a dire al pre-personale.

2005, 13). Essere un corpo vissuto significa infatti per Schmitz poter essere messi alle strette, addirittura potersi spaventare.

**10** «La realtà sorge all'improvviso con lo spezzarsi della durata nel presente primitivo (quando ad esempio un improvviso e intenso rumore sveglia di soprassalto dal vegetare)» (29).

**11** Donde un'insuperabile e latente isteria dell'uomo (Schmitz 1997, 173; Stepath 2006, 124).

### La soggettività (assoluta) impersonale.

Come si sarà capito, la Nuova Fenomenologia esige che per fare filosofia ci si alzi dalla scrivania, o ci si allontani dalla stufa “alla tedesca” di cartesiana memoria, per affrontare la concretezza delle esperienze vitali ordinarie. Nel farlo, ci si accorgerà immediatamente e in modo “scottante” che di ciò che sentiamo come delle “irritazioni” sarebbe assai artificioso continuare a dubitare. Ci si renderà conto, per esempio, che i sentimenti e le emozioni non vivono segregati in un chiuso mondo interiore, ma sono diffusi nello spazio che ci circonda. Come del resto pensava l'uomo greco arcaico, quale emerge per esempio dall'Iliade: esposto al concerto di impulsi e sentimenti esterni (in questo senso atmosferici) e non ancora diventato, come accadrà da Platone innanzi, il dubbio padrone di una casa altrettanto dubbia (la psiche come sfera interna privata), l'uomo arcaico non sentiva affatto il bisogno di spiegarsi come poter accedere al mondo esterno, quanto meno per controllare l'attendibilità dei propri sensi. A differenza dell'uomo successivo, costantemente impegnato a rivendicare e a difendere questa sua proprietà psichica, egli sentiva di trovarsi già sempre in un'inestricabile comunicazione *leiblich* col mondo.

Se le atmosfere sono dunque sentimenti diffusi nello spazio (Griffero 2013) e che aggrediscono dall'esterno la persona, investendo in modo diversamente qualificato le sue isole proprio-corporee, vale a dire le componenti non precisamente localizzabili e relativamente variabili del corpo vissuto (qui concepito, ribadiamolo, come perfetta cassa di risonanza dell'affettività cui si è esposti), si potrà ben dire che, nella loro invadenza quasi-cosale, esse sono un elemen-

to impersonale attivo su parti altrettanto relativamente impersonali del corpo vissuto. Incarnando quell'affettività che, a torto, la tradizione occidentale ha introiettato, pur di far emergere (nonché rendere possibile e gestibile) qualcosa di relativamente convenzionale come la persona, esse sono allora di fatto un impersonale che precede la persona, alla quale infatti costantemente rammenta di non poter (più) pretendere di essere padrone in casa propria: o, meglio, in quella che essa presume erroneamente come propria.

La concorrenza atmosfericamente indotta tra angustia e vastità – questa la polarità fondamentale dell'intero alfabeto neofenomenologico della *Leiblichkeit* – non è dunque necessariamente ancora qualcosa di personale: anche i neonati e gli animali sono infatti coinvolti affettivamente senza essere delle persone, vivono i fatti soggettivi coscientemente, senza essere dei soggetti né essere coscienti di esserlo (Schmitz 1996, 26), poiché la loro soggettività va pensata piuttosto solo come un *milieu* specificamente tonalizzato di stati di cose, programmi e problemi, come una situazione la cui significatività è ancora internamente (caoticamente) diffusa. Pensiamo a quando si ride, per esempio. Ebbene, ciò di cui si ride pertiene al livello cui si regredisce, mentre chi ride pertiene al livello emancipato, al quale sa infatti di poter sempre far ritorno dal piano della regressione, così come, quando si parla, si segue una *routine* linguistica che, se nella sua fluidità pertiene al presente primitivo, nei suoi contenuti dipende invece dalla singolarizzazione ed esplicazione possibile solo nel presente sviluppato.

Ma – va notato – anche il *Leib*, nella sua qualità di *Nullpunkt* della soggettività assoluta, è qualcosa di pre-personale. Col che si può ben dire che la crociata neofenomenologica in favore dell'esternalizzazione-impersonalizzazione dell'affettivo vada di pari passo, in modo solo apparentemente contraddittorio, con l'enfasi sulla salienza della soggettività, se si vuole anche della personalità, ma intesa qui in una forma tanto assoluta da avere ben poco di ciò che si intende normalmente con “persona”. In questa (crediamo) originale prospettiva la soggettività non è quindi più la terra in cui esiliare tutto ciò che, per vaghezza e complessità, cade sotto il rasoio riduzionista, bensì la sfera delle situazioni soggettive per colui che, quale che sia il suo “stile”, <sup>12</sup>

è veramente cosciente della propria specificità solo quando lascia lo stadio emancipato e ri-accede a quello del presente primitivo. Dal punto di vista della Nuova Fenomenologia, il presente sviluppato quale condizione di possibilità della persona non è infatti che uno stadio labile e “fortunatamente” mai acquisito una volta per tutte, un fenomeno ambivalente nella sua irrisolvibile decisione rispetto a personalità e pre-personalità, ma il cui profilo sostanziale dipende comunque sempre dal non potersi mai distanziare del tutto dai fatti soggettivi e per questo dotati di una validità vincolante (le atmosfere incluse), da quell'impersonale o pre-personale che, alla stregua di un *iceberg*, funge con estrema precisione in ogni (erroneamente sottovalutata) *routine*.

Per concludere: stando a questo approccio, che combina Nuova Fenomenologia ed estetica patica, si potrebbe affermare che all'impersonale, inteso come sviluppo estremo di quella neutralizzazione e singolarizzazione personale che rende possibile qualsiasi prestazione strettamente cognitiva, occorre contrapporre quell'impersonale che coincide invece con la soggettività assoluta (tale, come si è visto, perché non meramente posizionale). <sup>13</sup> E non potrebbe essere diversamente in un contesto che ridefinisce, programmaticamente,

<sup>12</sup> Per esempio: orgoglio, ironia, imperturbabilità stoica, sobrio realismo ecc. (Schmitz 1990, 155).

<sup>13</sup> Un raddoppiamento dell'impersonale in un senso diverso intravisto già da Merleau-Ponty, per

la filosofia come autoriflessione dell'uomo su come egli "si trova" nel proprio ambiente a causa dell'imbarazzo di "come vi si trova". Si può parlare qui di ri-soggettivazione spersonalizzante, beninteso, unicamente perché Schmitz esclude che costituiscano un mondo interno-psichico privato né la soggettività assoluta né la situazione personale, concepite piuttosto, pur nella loro diversità, come dei partner esterni esigenti e stimolanti. Una concezione più comprensiva della ragione, in definitiva, nella quale l'io riassorba compensativamente nella forma del "mi" il suo altro (corpo vissuto, affetti, natura), ci pare renda relativamente spuntata l'arma agitata dagli apologeti dell'impersonale. E questo perché la persona in un certo senso non esiste mai stabilmente, stimolata da un lato dall'impersonale oggettivante e sedotta dall'altro dal presente primitivo cui regredire "mezzandosi".

il quale «il nostro essere al mondo è infatti il portatore concreto» di un «duplice anonimato», quello della «generalità assoluta» (socialità) ma anche quello della «individualità assoluta» (Merleau-Ponty 2003, 572).

Ed eccoci al punto, dunque. Prestare attenzione all'impersonalità o, meglio, alla pre-personalità assolutamente soggettiva significa non disconoscere l'esperienza della vita quotidiana a vantaggio di una qualche suggestiva ipotesi teorica "sedentaria", troppo spesso indulgente con il riprovevole espediente – inaccettabile perfino in filosofia – del "tanto peggio per i fatti!". La lucida consapevolezza del fatto che nella nostra vita molte cose non siano affatto nostre non comporta alcun disinteresse verso ciò che può esserlo e col quale speriamo pur sempre di contribuire al "senso" anonimamente sedimentato che incontriamo nel nostro essere-al-mondo. Proviamo a dirlo con l'enfasi della letteratura.

Non è forse questo il più grande sogno pre-postumo di tutti noi? Che la notizia della nostra fine prematura colga tutti così impreparati che donne bellissime debbano lasciare cene eleganti per starsene un po' sole, mentre i loro poveri mariti si guardano attorno confusi; che uomini adulti si scoprano incapaci di finire i loro commenti post-prandiali al circolo del golf perché sono troppo scombussolati. Che i bambini si sveglino in lacrime. Che i cani ululino, che i segugi si mettano ad abbaiare. E tutto perché qualcosa di essenziale e ineffabile è stato cancellato dalla faccia della Terra, e il mondo lo sa e non si consola. (Ford 2008, 62)

Troppo melodrammatico? Troppo metafisicamente soggettivistico? Può darsi, ma forse non del tutto inadeguato all'impegno esistenziale di tutti noi. Persino di coloro che, standosene tranquillamente alla scrivania però, dichiarano di prescindere dalla persona e di volgersi all'impersonale, ma poi, nella vita reale, contraddittoriamente, si pensano pur sempre biograficamente. E magari finiscono pure per scrivere una propria enfatica autobiografia.

## Bibliografia

- Blume, A. (2003). *Scham und Selbstbewusstsein. Zur Phänomenologie konkreter Subjektivität bei Hermann Schmitz*. Freiburg-München: Alber.
- Böhme, G. (2010). *Atmosphäre, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*. A cura di T. Griffero. Milano: Christian Marinotti Edizioni.
- Id. (2008). *Ethik leiblicher Existenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Id. (2012). *Ich-Selbst. Über die Formation des Subjekts*. München: Fink.
- Ford, R. (2008). *Lo stato delle cose*. Trad. it. A. Cioni. Milano: Feltrinelli.
- Fuchs, T. (2000). *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Griffero, T. (2010). *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2013). *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*. Milano: Bruno Mondadori.
- Id. (2016). *Il pensiero dei sensi. Atmosfere ed estetica patica*. Milano: Guerini e Associati.
- Hisayama, Y. (2014). *Erfahrungen des ki – Leibessphäre, Atmosphäre, Pansphäre*. Freiburg-München: Alber.
- Hoffmann, G. (1998). Das menschliche Sein als mediales. sostituisci con In M. Hauskeller et al. *Naturerkennntnis und Natursein. Für Gernot Böhme* (338-354). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Landgrebe, L. (1974). Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre. *Tijdschrift voor Filosofie*, 36, 466-482.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Fenomenologia della percezione*. Trad. it. A. Bonomi. Milano: Bompiani. Ogawa, T. (2001). *Grund und Grenze des Bewusstseins. Interkulturelle Phänomenologie aus japanischer Sicht*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schmitz, H. (1990). *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier.
- Id. (1994). Wozu Neue Phänomenologie?. In M. Großheim (Hg.), *Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion* (7-18). Berlin: Akademie Verlag.
- Id. (1996). *Husserl und Heidegger*. Bonn: Bouvier. Id. (1997). *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Id. (2011). *Nuova Fenomenologia. Un'introduzione*. Milano: Christian Marinotti Edizioni.
- Id. (2015). *Selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität*. Freiburg-München: Alber. Schmitz, H. & Sohst, W. (2005). *Im Dialog. Neun neugierige und kritische Fragen an die Neue Phänomenologie*. Berlin: Xenomoi.
- Schneider, K. (2004). *Psicopatologia clinica*. Roma: Giovanni Fioriti Editore.
- Stepath, K. (2006). *Gegenwartskonzepte. Eine philosophisch-literaturwissenschaftliche Analyse temporaler Strukturen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Straus, E. (2005). Le forme della spazialità. Il loro significato per la motricità e per la percezione. In sostituisci con Strauss, E. & Maldiney, H., *L'estetico e l'estetica. Un dialogo nello spazio della fenomenologia* (35-68). Milano: Mimesis.
- Wiesing, L. (2014). *Il Me della percezione. Un'autopsia*. A cura di T. Griffero. Milano: Christian Marinotti Edizioni.



## Gli invarianti storico-antropologici in una prospettiva fenomenologica. Per una fondazione trascendentale dell'impersonale Giovanni Leghissa

The idea that individual acts, no matter whether they possess an ethical or a cognitive significance, emerge from an impersonal background, which is related to the intersubjective structure of human action, is not alien to the phenomenological tradition. The peculiarity of the latter consists in conceiving of the relation between any individual performance and the impersonal dimension that precedes it in terms of the relation between the transcendental and the empirical sphere.

Husserl's *Krisis* as well as the texts he wrote during the same period make clear that any cognitive act is the instantiation of a possible mode of givenness of the world. The total system of manifolds of all possible appearances of the world is, in fact, implied or, better, embedded in any singular act of cognition. And precisely this total system of manifolds is that which constitutes the transcendental dimension according to Husserl. Thanks to the notion of *Einströmen* Husserl succeeds in showing, then, how the transcendental sphere is not detached from the concrete flow of human experience. This, as a consequence, engenders the necessity to conceive of the relation between transcendental and empirical domain in postfoundational terms as a paradoxical solution that has been well envisaged by some authors who followed the path opened by Husserl like Paci, Melandri, Derrida and Blumenberg.

PHENOMENOLOGY

GENESIS

LEBENSWELT

TRANSCENDENTAL

POSTFOUNDATIONAL

La fenomenologia, sapere che difficilmente potrebbe liberarsi dalla nozione di soggetto, e che dunque sembrerebbe demandare alla sola epistemologia la soluzione delle questioni filosofiche legate alla fondazione, si presta forse male a farci riflettere sulla nozione di impersonale. Quest'ultima, innanzi tutto e per lo più, si installa nel discorso filosofico allo scopo di esplicitare l'esistenza di una vita transindividuale che precede il porsi di qualsivoglia ente ritenuto tale da poter occupare la posizione del soggetto. Si converrà sul fatto, però, che la situazione migliora non appena si evochi la nozione di trascendentale, la quale sembra aver di mira proprio le caratteristiche transindividuali di ciò che rende un soggetto capace di incontrare un mondo. Nelle pagine che seguono vorrei mostrare cosa ci sia da guadagnare se ci si muove appunto in questa direzione, mostrando in che senso la nozione di trascendentale impiegata dalla fenomenologia sia in grado di fornire una visione adeguata di quell'elemento impersonale che precede le operazioni del soggetto. Non mi soffermerò invece sulle ragioni che spingono coloro che pongono la vita, il vitale, la macchinicità dell'organico, o l'organicità del macchinico, quale punto di partenza della struttura argomentativa entro cui viene articolata la questione dell'impersonale. Tale analisi del vitale andrebbe compiuta per rendere più completo il quadro della questione, in quanto si potrebbe dire che ciò che è il trascendentale per la tradizione che muove da Husserl è la vita per la tradizione che muove da Bergson.

Sin da subito suggerisco che non pare opportuno chiedere alla nozione di trascendentale di sostenere il peso di una giustificazione dell'epistemologia staccata dall'ontologia. Operazione onerosissima, questa, la quale richiederebbe che poi ci si periti di giustificare quale rapporto vi sia tra i soggetti che conoscono il mondo e il mondo stesso, inteso *in primis* come insieme di tutto ciò che c'è – definizione, questa, che permette di dire che l'ontologo è colui che si occupa di stilare l'elenco degli oggetti, esistenti e non, indipendentemente dalla presenza di un soggetto che li conosca (Quine 2004, 13-33). Risulta allora più proficuo affermare che l'impersonale, declinato in termini trascendentali, riguarda sia le reti neurali sia le rappresentazioni collettive pur non potendo risolversi interamente in questi due elementi. Le prime permettono a quel soggetto che noi siamo di conoscere il mondo senza dover postulare che l'atto del conoscere si ponga da qualche parte al di fuori del mondo, essendo le reti neurali un oggetto presente nel mondo che può essere descritto in terza persona. <sup>1</sup> Le seconde acquistano un senso, una visibilità in quanto oggetti, non appena vengano inserite nella catena di atti storici pregressi che portano alla costituzione delle modalità attuali di rappresentazione condivisa del mondo. Siccome in entrambe i casi ci si riferisce a entità che troviamo nel mondo, la posta in gioco consiste nell'articolare il paradosso dato dal fatto che ciò che funge da condizione di possibilità si trova già dentro il mondo abitato dal soggetto. Ma va subito aggiunto il punto chiave: a questi due elementi può esser attribuita una valenza trascendentale perché il processo lungo il quale si fissano le tracce tanto a livello neurale quanto a livello storico-culturale genera, per auto-differenziazione interna, l'autonomizzarsi di quella sfera o, meglio, di quel regno – in cui abitano le leggi logiche, i significati, le idealità, le semantiche, insomma ciò senza di cui non vi sarebbe messa in forma categoriale di ogni mondo possibile. Precisamente il generarsi del trascendentale così inteso costituisce quello sfondo impersonale dal quale emerge il posizionarsi degli individui in quanto sog-

<sup>1</sup> Allo stesso modo, si può dire che un robot conosce il mondo a lui esterno in virtù del programma che gli permette di articolare il proprio movimento nel mondo, programma che appunto è parte del mondo stesso (Brooks 1999, 79-101).



getti capaci di atti cognitivi di cui possono rendere conto.

Ormai non dovrebbe essere più necessario giustificare la propria strategia argomentativa se, partendo da un riferimento – vago quanto si voglia – alla tradizione fenomenologica, si enuncia che la questione della fondazione va declinata in modo paradossale. C'è stato un tempo in cui persino tra i fenomenologi <sup>2</sup> regnava un certo imbarazzo circa i rischi di circolarità che un simile modo di impostare la questione della fondazione comportava. Tuttavia, proprio coloro che hanno saputo spingere il discorso fenomenologico nelle direzioni più feconde hanno anche aperto la strada verso una comprensione della fondazione che sa tenere assieme la contingenza di ciò che accade e la necessità delle idealità che, pur senza cessare di essere pensabili in riferimento alla temporalità, fissano la presenza di ciò che c'è entro l'orizzonte della pensabilità. Richiamare per sommi capi alcuni dei punti fermi che da tale prospettiva scaturiscono serve a chiarire meglio il discorso che si vuole fare qui.

<sup>2</sup> Husserl compreso, a ben vedere, il quale si mostra sin dagli inizi conscio del fatto che la sua argomentazione deve procedere a zig-zag (Hua XIX/1, 22 sg./282), in modo in definitiva spiraliforme, ma esita fino alla *Krisis* a riconoscere che tra la sfera empirica e quella trascendentale si instaura un rapporto che – semplificando – potremmo definire di *Wechselwirkung*.

Paci mostra come, nel continuo ritornare su se stessa, nel moto di quell'*Auf-sich-selbst-intentional-zurückbezogen-sein* di cui Husserl parla nella seconda delle *Meditazioni cartesiane*, la coscienza si riveli quale paradossale unità di momenti presenti che riprendono il passato e anticipano teleologicamente il futuro. Paci spinge cioè la propria lettura delle analisi husserliane della temporalità in direzione di una messa a tema della dialettica che caratterizza il rapporto tra l'ego presente a se stesso e i vissuti non presenti perché passati o presenti solo presuntivamente. Questa dialettica è ciò che può rendere maneggiabile in termini riflessivi la fungenza nascosta – e dunque impersonale – di quell'intersoggettività che è storia, vita comune, costruzione di sensi inediti, financo progetto politico di emancipazione (Paci 1990).

In Melandri, sia nel libro dedicato a Husserl (1960), sia nell'*opus maius* dedicato esplicitamente al tema della fondazione (2004), si manifesta la consapevolezza che il discorso fenomenologico, proprio nel momento in cui deve dar conto del rapporto tra la linearità delle descrizioni di ciò che c'è – descrizioni che son sempre possibili in terza persona – e la circolarità del gesto che accompagna tali descrizioni immettendo in esse la posizionalità del soggetto che tali descrizioni compie, non può non assumere un andamento dialettico. La dialettica in tal modo non si presenta affatto come la risorsa di un sapere difettivo, il quale, non potendo tenersi in piedi da solo grazie alle prestazioni di una concettualità trasparente a se stessa perché libera dall'obbligo di dar conto di ciò che l'ha generata, si metterebbe a cercare aiuto in un campo dove il tempo, cifra suprema della contingenza, è coalescente con l'autoposizionarsi del concetto.

Erano altri tempi, quelli in cui scrivevano Paci e Melandri tempi, cioè, in cui chi volesse mostrare che la propria filosofia possedeva anche caratteristiche tali da poter accompagnare, guidare o suggerire discorsi volti a giustificare la necessità dell'emancipazione e della lotta per il progresso dell'umanità doveva quasi per forza mostrarsi benevolo verso il pensiero dialettico? Non direi che sia questo il punto. Riconoscere un peso importante alle movenze dialettiche del gesto fondativo non porta necessariamente alla costruzione di argomenti volti a giustificare l'allineamento della filosofia a prese di posizione emancipatorie e progressive. Ed è un'altra questione ancora chiedersi se e come pensare dialet-

ticamente aiuti, eventualmente, a immaginare mondi diversi da quello attuale (quasi che la dialettica fosse semplicemente un esercizio del pensiero immaginativo che facilita la percezione del carattere contingente di ciò che erroneamente appare come necessario). Il punto, mi pare, consiste nel fatto che a un certo punto, anche prima che si potesse attestare il peso che ha in Husserl il tema della genesi a partire dalla pubblicazione dei volumi dell' *Husserliana*, chi ha voluto prendere sul serio la fenomenologia quale sapere fondativo ha avvertito che il rapporto tra la sfera empirica e la sfera trascendentale poteva essere pensato solo in termini di un intreccio – e la dialettica poteva ben fornire un aiuto al fine di articolare appunto tale intreccio.

Prova ne sia che oltralpe, più o meno negli stessi anni, un giovane allora sconosciuto di nome Derrida non abbia trovato affatto strano dedicare un'attenzione particolare al rapporto tra genesi e struttura nella fenomenologia e che, nel far questo, a sua volta si sia servito della nozione di dialettica. «La temporalità e l'alterità, se hanno uno statuto originariamente trascendentale, non sono sempre irriducibilmente, in quanto esistenza pura, “già” costituite nel momento in cui compaiono come costituenti?» si chiede Derrida (1992, 80), per poi aggiungere, poco oltre:

[m]a dire che il significato della genesi è dialettico, significa dire che non è “puro” significato; significa dire che “per noi” la genesi non può presentarsi con l'assoluto del suo senso. Non si tratta dunque di proporre una soluzione al problema; si tratta semplicemente di affermare che, in una dialettica riconosciuta come tale, l'aporia “si comprende” essa stessa come aporia “reale”. Allora incontriamo forse la filosofia. (81 sg.)

La scoperta del nesso inscindibile tra genesi e struttura – nesso che, dunque, può ben essere pensato dialetticamente – porta Derrida, pochi anni dopo, ovvero nell'introduzione alla terza appendice della *Krisis* dedicata all' *Urstiftung* della geometria, a svolgere riflessioni ancora più radicali. Cosa costituisce il senso? Una soggettività trascendentale, pura, che, però, nel costituire il senso costituisce se stessa. Ma se questa soggettività è tempo, è la propria temporalizzazione, è il proprio differirsi, il quale per altro è garanzia che si conservi e si mantenga identico a se stesso il senso, che ne sarà della purezza? Quest'ultima, è ovvio, deve sparire come tale, e non certo per ragioni contingenti: da un punto di vista fenomenologico, la scoperta del temporalizzarsi della soggettività costituente inerisce all'essenza stessa della coscienza, ed è tale scoperta che deve indurre a considerare l'empiria del lasciar tracce come ciò senza di cui non si dà *Stiftung*, fondazione del senso. Quel che però Derrida vede bene, è che tale sparizione non comporta il venir meno dell'istanza trascendentale in quanto tale. E ciò non solo perché la filosofia, in quanto tale, è sempre discorso sulla fondazione, sulle condizioni di possibilità, su ciò che precede il rapporto tra un soggetto possibile e la (*Selbst*) *gegebenheit* di qualsivoglia oggettualità. Ma soprattutto perché la legalità del lasciar tracce, il carattere necessario del temporalizzarsi, è tale da mantenere intatta la forma dell'istanza che si pone come ciò che fonda.

Ora, per i nostri scopi è importante osservare come proprio la tematizzazione del carattere paradossale del gesto fondativo husserliano conduca chi lo voglia ripetere a impostare il discorso sul trascendentale in termini tali da configurare il campo trascendentale come un campo impersonale (Derrida, 1987, 142). Derrida compie tale passo radicalizzando la funzione tradizionaliz-

zante della scrittura che egli rinviene nella terza Appendice della *Krisis*: se c'è scrittura, si può pervenire alla fissazione dell'oggettività, e dunque al presentarsi dell'oggetto in forma pura a una soggettività trascendentale universale. La scrittura – la quale, si badi, non è mai, in quanto tale, scindibile dalla materialità del concreto atto del lasciar tracce presenta ciò che c'è a un soggetto che può anche assentarsi (141). La materialità di un gesto che chiunque può compiere garantisce, dunque, che chiunque possa accedere all'idealità di un significato che in virtù di quel gesto ha potuto sedimentarsi. <sup>3</sup> Derrida non manca di conferire, inoltre, il giusto peso anche alla metaforica della sedimentazione (154), che si presenta come irrinunciabile nel tessuto dell'argomentazione husserliana. Si tratta di una metaforica che, riportando alla mente il lento fluire delle ere geologiche, ben si presta a evocare la dimensione impersonale del conoscere: quel che viene attivato in ogni atto cognitivo, in termini di senso attuale, presuppone la compresenza, nell'attualità, di significati pregressi, attivi in strati inferiori della significazione. Ma riportare alla luce tali strati, con opportune operazioni di scavo, deve essere sempre possibile, non al fine di far emergere semplicemente ciò che sta sotto, negli strati inferiori, ma al fine di rendere visibile un complesso architettonico che ha una base, radicata nelle profondità di una storia pregressa, e un'attualità, che è l'emergere di un senso in atto, le quali si danno a vedere assieme, entro la medesima costruzione. Derrida conclude le sue considerazioni sul testo husserliano dedicato all'origine della geometria enunciando la centralità di quella nozione di differenza che costituirà il perno attorno a cui ruoterà tutta la sua riflessione negli anni successivi. E lo fa – direi inevitabilmente – mostrando che la differenza, ovvero l'impossibilità che una presenza piena si ponga nel cuore del presente vivente inteso quale origine del senso, coincide con il trascendentale (214). In seguito vi sarà una maggiore cautela in tal senso e i dispositivi teorici di cui Derrida si servirà per mettere in moto la decostruzione verranno definiti a partire dalla nozione di *quasi-trascendentale* (Leghissa 2005). In virtù di quest'ultima, a Derrida risulta possibile enucleare ciò che, impersonalmente, ovvero prima che qualsivoglia istanza soggettiva o istituzionale possa decidere dove si collochi la distinzione tra *de iure* e *de facto*, avvia quel movimento del differire che di volta in volta renderà visibili, quali proprie istanziazioni, fissazioni parziali del senso.

La nozione derridiana di quasi-trascendentale esprime dunque lo sforzo di voler mantenere le movenze del gesto fondativo trascendentale nel momento stesso in cui la decostruzione indica come impraticabile il mantenimento di quella purezza che Husserl avrebbe voluto ascrivere alla sfera trascendentale. Almeno fino alla *Krisis*, si sarebbe tentati di dire. Ed è proprio partendo dalle problematiche dischiuse dalla *Krisis* che parte anche la prosecuzione del discorso fenomenologico tentata da Blumenberg. Nel presente contesto questo autore è importante in quanto accentua più di altri l'impersonalità delle operazioni compiute nella *Lebenswelt*. Per la maggioranza degli interpreti husserliani a contare, nell'ultimo Husserl, era soprattutto il modo in cui il legame tra intersoggettività e oggettività permetteva vuoti di accedere al tema della storicità

<sup>3</sup> Si noti la struttura temporale dell'operazione qui messa a tema: si accederà a un senso (ideale) che sarà stato fissato in precedenza da un gesto (materiale). Derrida insomma comprende che l'idealità si manifesta, si lascia cioè cogliere, solo *nachträglich*, «retroattivamente e a partire dal suo risultato» (1987, 114). Il tema del telos dell'intenzionalità costitutiva, di importanza capitale per una retta comprensione della fenomenologia husserliana, può essere qui solo accennato di sfuggita. Ma quanto osservato nella presente nota serve sia a ricordare agli interpreti scolastici di Husserl che Derrida è stato un buon lettore di Husserl, sia a ricordare agli interpreti di Derrida che il pensiero di quest'ultimo ha legami molto forti con la fenomenologia.

(Carr 2009; Ströker 1987), vuoi di ripensare la fondazione della scientificità del conoscere in chiave fenomenologica (Ströker 1979; Gethmann 1991). Per coloro che hanno continuato a seguire la via tracciata da Schütz, poi, la nozione di *Lebenswelt* – e quella, correlata, di intersoggettività – serviva a gettare le basi di un'analisi delle strutture portanti del mondo quotidiano nel senso sociologico del termine (Grathoff 1989). In generale, leggendo ciò che gli interpreti husserliani affermano della *Lebenswelt*, spesso si ha l'impressione che difficoltà in cui si è trovato lo stesso Husserl nel momento in cui aveva elaborato tale nozione debbano essere in qualche modo aggirate per poter ricavarne un qualche profitto filosofico. Blumenberg, per contro, non ha mai nascosto quanto la riflessione husserliana a riguardo sia sfuggente, poco chiara e, per certi versi, financo inconsequente. Partiamo dal punto ricordato sopra: la *Lebenswelt* viene introdotta nel momento in cui Husserl deve riarticolare la fondazione trascendentale a partire dalla scoperta che la purezza del trascendentale non può più essere mantenuta. Dell'antica purezza persistono però in qualche modo le tracce, in modo quasi nostalgico: alcuni tratti della retorica impiegata da Husserl per definire la *Lebenswelt* attestano, infatti, il persistere del sogno filosofico di poter pervenire a un regno di evidenze pure, che si collocherebbero all'origine della pensabilità stessa, non diversamente da come, entro alcune linee di pensiero teologiche ben radicate in seno alla tradizione occidentale, il paradiso terrestre è segno di una purezza perduta (Blumenberg 1996). Evitando le similitudini con i *teologoumena* 4 e restando invece sul terreno della storia della filosofia, la *Lebenswelt* può essere paragonata allo stato di natura hobbesiano (Blumenberg 2010, 79 sg.): siamo cioè di fronte a una finzione teorica, accolta come tale nel tessuto argomentativo, necessaria al fine di dire cosa deve essere presupposto affinché sia articolabile il pensiero degli oggetti. Questi ultimi, infatti, nella *Lebenswelt* non ci sono: non c'è la possibilità di stupirsi della loro presenza – o della loro assenza. Gli oggetti, per il fenomenologo, esistono sempre in una modalità d'essere, devono cioè venir tematizzati; nella *Lebenswelt* questo non accade, dal momento che il regno delle evidenze pure esclude per principio la modalizzazione. Del resto, osserva Blumenberg, se così non fosse, se cioè la *Lebenswelt* non fosse un mondo senza teorie, senza oggetti, senza storia, non potrebbe svolgere il ruolo che Husserl le assegna, che è quello di fungere da presupposto della pensabilità.

A questo punto, Blumenberg rileva un problema cruciale: se la *Lebenswelt* non presuppone altro che se stessa, che relazione potrebbe mai avere con il pensiero? Pensata, dunque messa a tema, indagata, la *Lebenswelt* in realtà presuppone già da sempre la teoria, ovvero la decisione di mettere in moto un atteggiamento razionale e riflessivo nei confronti della totalità. Ciò porta Blumenberg a dire che la decisione che fonda l'atteggiamento teoretico in generale si pone nel pensiero dell'ultimo Husserl come un *Urfaktum der Vernunft*, come qualcosa di indagato perché già da sempre presupposto.

Ora, siccome la nozione di *Lebenswelt* compare in un contesto in cui si tratta di portare alle estreme conseguenze la funzione fondativa della fenomenologia genetica, e siccome, dopo aver compiuto le opportune riduzioni, analizzando le strutture della *Lebenswelt* si deve poter scoprire ciò che resta indagato sia nell'ordinaria percezione sia nella prassi conoscitiva guidata dal metodo scientifico, Blumenberg, con l'intento di radicalizzare il gesto husserliano in vista di una

4 Blumenberg sa bene che teologia e filosofia si pongono sullo stesso terreno quando si deve articolare la questione della fondazione. Illuminanti le considerazioni sul rapporto tra il pensiero di Husserl e alcune figure teologiche in Blumenberg (2006, 378-453).

più coerente *Voraussetzungslosigkeit*, parte proprio da qui per avviare la sua intrapresa filosofica, che consiste nel porre a tema la genesi della ragione. Nei testi del *Nachlass* pubblicati nel volume *Beschreibung des Menschen* (Blumenberg 2006) la genesi che viene proposta è in tutto e per tutto una genesi empirica: la ragione altro non è che l'organo dell'*actio per distans*, intesa come origine antropologica della prassi teoretica. Quest'ultima attesta certo la possibilità che dal peso del determinismo biologico sia possibile liberarsi (e qui su Blumenberg pesa senz'altro – se mi si passa il gioco di parole la nozione gehleniana di *Entlastung*): prendere distanza dal mondo e, di conseguenza, introdurre nel mondo l'oggettualità degli oggetti, ovvero il fatto di pensare l'oggetto in quanto tale, significa nel contempo introdurre nel mondo qualcosa che non appartiene al regno della natura. Grazie al concetto, si può pensare l'oggetto anche quando questo non c'è: la negazione, che pure percepisco assieme all'oggetto di cui predico la non presenza, non è un fatto di natura. Se per esempio costruisco una trappola per far cadere una preda, la quale, nel momento in cui costruisco la trappola, brucia felice l'erba a miglia di distanza, significa che so maneggiare l'assenza, significa che sono in grado di cogliere concettualmente determinate proprietà dell'oggetto e di riconoscerle anche quando questo è al di fuori del mio campo percettivo (ivi 562). Tuttavia, analizzando le prestazioni rese dell'*actio per distans*, si scopre che nulla è più naturale, per *homo sapiens*, che instaurare con il mondo esterno un rapporto «indiretto, circostanziato, differito, selettivo e soprattutto “metaforico”» (Blumenberg 1987, 95). Più che come animale mancante, immerso in una lotta per l'esistenza volta a compensare carenze e deficienze, l'uomo viene dunque descritto da Blumenberg come un animale che si prende il lusso di costruirsi una nicchia fatta non solo di apparati, protesi, mezzi tecnici di varia natura e usabili per vari scopi, ma anche di metafore, concetti, narrazioni, teorie: «le condizioni di esistenza dell'uomo sono definite biologicamente proprio dal fatto che è stato in grado di mettere fuori gioco i fattori del proprio sviluppo» (Blumenberg 2006, 539, trad. mia).

In altre parole, nel discorso di Blumenberg opera una sorta di epochè originaria che si configura come *Ausschaltung* dell'elemento biologico-evolutivo, la quale mette sì fuori gioco l'empiria dei processi evolutivi, ma nel contempo attesta che senza di essi non vi sarebbe teoria, non vi sarebbe l'emergere delle prestazioni proprie di quell'organo che è la ragione. A tale riformulazione dell'epochè non dovrebbe restare indifferente chiunque sia interessato alla questione dell'impersonale: sta a ciascun soggetto in carne e ossa scegliere come operare in quanto attore razionale, in altre parole è legato alla contingenza dei contesti storico-culturali il modo in cui viene articolato uno specifico modello di razionalità, o una specifica declinazione della metafisica, ma il dispositivo dell'*actio per distans*, che rende possibile l'esercizio della teoria in quanto tale, non è soggetto all'arbitrio dei soggetti storici, ma è coalescente con lo stesso sviluppo storico-culturale – e, in ultima analisi, evolutivo – di *homo sapiens*.

Ai fini della nostra argomentazione risulta parimenti opportuno insistere sul dispiegarsi del paradosso che caratterizza in maniera peculiare il discorso fenomenologico sulla fondazione. Si tratta di un paradosso che mette in gioco la dimensione impersonale in quanto l'istanza che opera concettualmente con tale paradosso non può essere fatta coincidere con un soggetto puntuale, identificabile come ciò che si sottrae al processo che genera *nachträglich* il senso della totalità di cui l'atto fondativo deve dare conto. Il problema è ben visto da Blumenberg quando rimprovera a Husserl di attribuire allo sguardo del sogget-

to trascendentale postulato dal fenomenologo le stesse proprietà che la teologia attribuiva allo sguardo divino (Blumenberg 2006, 405). E proprio questi rimproveri motivano poi il gesto blumenberghiano nel suo complesso, che consiste nel naturalizzare la fenomenologia. Compiere tale passo sarebbe l'unico modo per salvarla dalle sue stesse ricadute teologiche. Una fenomenologia naturalizzata, infatti, rimette in gioco il ruolo dell'intersoggettività e conferisce un valore fondante alla finitezza dei soggetti – e così facendo, secondo Blumenberg, si può rimanere maggiormente fedeli a ciò che viene scoperto da Husserl nella *Krisis*.<sup>5</sup>

Dopo aver chiarito, seppur in modo breve e cursorio, attraverso quali percorsi sia stata possibile una ripresa complessiva del discorso husserliano sul trascendentale tale da condurre, poi, verso temi e problemi nuovi, vale ora la pena tornare allo stesso Husserl. Non si tratterà di andare a vedere cosa c'era già – o cosa non poteva esserci – nell'opera di Husserl in relazione a questioni che hanno assunto maggiore urgenza teoretica in quegli autori, a noi più vicini, che sono partiti dalla sua opera. Suggestirei, piuttosto, di adottare la nozione di *Nachträglichkeit* come criterio interpretativo: il senso di molte osservazioni husserliane si svela alla luce delle letture compiute successivamente, letture che mettono in luce il *telos* verso cui la stessa opera husserliana mirava. Non è secondario rilevare, in relazione a ciò, il fatto che testi coevi alla *Krisis*, che non sono stati letti dagli autori presi sin qui in esame, sembrano confermare ampiamente il discorso sulla fondazione svolto sin qui.<sup>6</sup>

Chiediamoci dunque in che senso la nozione husserliana di trascendentale sia tale da permettere di esibire le caratteristiche di un elemento impersonale dell'esperienza, un elemento cioè che non appartiene all'esperienza – da qui i suoi tratti impersonali – ma che è in grado di comunque di plasmarla e di direzionarla. Nella *Krisis* ritroviamo alcuni temi molto cari a Husserl, presenti sin dall'inizio del suo cammino di pensiero, in particolare l'idea che la filosofia debba occuparsi della forma generale delle forme di teoria, messa a tema nei paragrafi finali dei *Prolegomena*. Tale problematica, ridefinita attraverso le riflessioni condotte in *Formale und transzendente Logik*, confluisce nella trattazione della *Lebenswelt*. Questa, infatti, può configurarsi quale luogo delle evidenze originarie – evidenze a cui nessun soggetto in carne e ossa può attingere, lo ha ben visto Blumenberg – poiché la sua struttura coincide con tutto ciò che deve essere presente in forma pura, cioè nella forma del possibile, affinché sia articolabile una qualsivoglia forma di sapere. Definisco la rilevanza della *Lebenswelt* in questi termini al fine di porre due punti. Primo, la *Lebenswelt* svolge la funzione di presupposto in quanto è condizione di possibilità dell'enciclopedia, ovvero sia delle forme di sapere che hanno la forma della scienza normale (nel senso kuhniano), sia dell'esperienza del mondo comune che ogni soggetto compie nella vita di ogni giorno riferendosi a sistemi di credenze condivise ma non necessariamente giustificate. Non a caso, per accedere alla comprensione della *Lebenswelt* è necessario mettere fuori gioco sia l'obiettività delle scienze, sia la partecipazione al mondo di ovvietà

<sup>5</sup> Non è qui possibile approfondire il modo in cui Blumenberg analizza le prestazioni della ragione in quanto prestazioni di quell'organo che permette di prendere distanza dal mondo. Si tratta di analisi molto importanti in vista della realizzazione di quel programma di naturalizzazione della fenomenologia a cui Blumenberg ha dato, in tal modo, un contributo originale. Se si vuole approfondire cosa implichi il programma di naturalizzazione della fenomenologia, rimando a Petitot et al. (1999). In questi saggi, tuttavia, il nome di Blumenberg non compare, ma ciò non deve stupire stante la sua non appartenenza al mainstream fenomenologico.

<sup>6</sup> Per un inquadramento generale delle questioni qui trattate nel contesto degli studi recenti su Husserl, che inoltre tiene conto sia di volumi dell'*Husserliana* che qui non considero, sia di manoscritti inediti, rimando a Dell'Orto (2015).

che compone l'*Alltäglichkeit*. Secondo, essa sta prima della distinzione tra epistemologia e ontologia. Il mondo che la *Lebenswelt* riproduce in modo puro entro la cornice finzionale costituita dal soggetto trascendentale dipende tanto dalle strutture cognitive di questo, quanto dalle proprietà di quel mondo costituito da tutte le oggettualità possibili. *De facto*, noi siamo sempre immersi in flussi esperienziali in cui le strutture cognitive di cui siamo dotati in quanto appartenenti a una determinata specie (Lorenz 1974) incontrano insiemi di oggetti i quali si presentano a noi con caratteristiche – o, meglio, *affordances* (Gibson 2010) – che non possiamo modificare o manipolare a piacere. *De facto*, quindi, il piano epistemologico e quello ontologico si danno sempre assieme a partire dall'unità – e unicità – del mondo comune esperito, mondo a cui *homo sapiens* appartiene in quanto ente materiale tra altri. La distinzione tra i due livelli, epistemologico e ontologico, deve essere introdotta *de iure* non perché il fenomenologo voglia fare dell'esperienza pura ciò che sta altrove rispetto all'esperienza concreta, <sup>7</sup> ma perché solo così il loro intreccio si rende pienamente visibile, per poter a sua volta mostrare come il carattere processuale dell'esperienza possa ospitare quelle idealità che l'esperienza concreta dei soggetti non può aver generato – ma che in tale esperienza, nella sua legalità interna, in qualche modo sono già contenute.

Il punto che si tratta di cogliere con chiarezza riguarda la compenetrazione tra possibili modi di datità del mondo a un soggetto possibile da un lato, e concreta esperienza del mondo compiuta da me, qui e ora, dall'altro. Scrive Husserl:

ognuno "sa" di vivere nell'orizzonte degli altri uomini, e di poter entrare con essi in una connessione ora attuale e ora soltanto possibile; e ciò vale anche per loro (cosa che egli pure sa), ora in una comunità attuale e ora in una comunità potenziale. Egli sa che nella connessione attuale sia lui che i suoi compagni sono diretti sulle stesse cose dell'esperienza, tanto che ciascuno coglie aspetti diversi, lati diversi, prospettive diverse eccetera della cosa, ma sempre a partire dallo stesso sistema complessivo di molteplicità (*Gesamtsystem VON Mannigfaltigkeiten*), di cui ciascuno ha coscienza come di qualcosa di identico (nell'esperienza attuale di un'identica cosa) e come orizzonte di una possibile esperienza di questa cosa. (Hua VI, 167/191)

Qui Husserl parla della costituzione intersoggettiva del mondo, di un mondo che, nonostante il suo manifestarsi chiasmatico, per adombramenti (ognuno vede solo un pezzo di mondo, quel pezzo che si rende visibile nell'esperienza attuale), è sempre identico a sé e va sempre presupposto nella sua identità; ma nel contempo Husserl afferma che il mondo può essere pensato come identico solo perché le forme della *Gegebenheit* in generale si strutturano secondo una legalità che contempla come caso particolare, come *Vereinzelung*, il darsi di ciò che si dà qui e ora. Il *Gesamtsystem von Mannigfaltigkeiten*, evidenziato nel passo citato, rimanda infatti all'assoluta impersonalità delle entità matematiche: come gli enti matematici di cui parla Frege, i quali son visti da noi chiari e distinti ma non smettono di esistere se cessiamo di pensarli, come il sole che non cessa di splendere se cessiamo di guardarlo (Frege 1961, XVIII), così i molteplici modi di datità del

<sup>7</sup> Dicendo questo, non intendo dire che siano inopportune le iniezioni di bergsonismo e di pragmatismo jamesiano che in tempi recenti vengono somministrate alla fenomenologia di Husserl. Vorrei solo suggerire che il confronto con i teorici dell'esperienza pura vada fatto su un piano sistematico, senza la pretesa che un autore guarisca un altro da un trascendentalismo supposto essere una malattia da cui curarsi.

mondo non smettono di esistere se a percepire il mondo non siamo più noi umani, ma un soggetto dotato di altre caratteristiche e quindi abilitato a percepire il mondo a partire da un'altra prospettiva.

Questo *Gesamtsystem von Mannigfaltigkeiten*, pur essendo dotato di una coerenza interna che lo rende indipendente dall'esperienza, inerisce tuttavia a ogni esperienza attuale, è presente come orizzonte fungente entro cui si colloca ogni singolo atto di percezione del mondo. Più precisamente:

qualsiasi essente che valga in quanto realmente essente per me e per qualsiasi altro soggetto pensabile, è in una correlazione e, per una necessità essenziale, è indice della sua molteplicità sistematica (*Index seiner systematischen Mannigfaltigkeit*). Ogni essente è indice di una generalità ideale dei modi sperimentali reali e possibili di datità; ogni sua apparizione è un essente, per cui ogni esperienza concretamente reale è un decorso uniforme di modi di datità che continuamente riempie l'intenzione esperiente e che si realizza a partire da questa molteplicità totale. Ma questa stessa molteplicità inerisce, quale orizzonte di tutti i decorsi ancora possibili rispetto a quelli attuali, ad ogni esperienza e, rispettivamente, all'intenzione che si manifesta in essa. (Hua VI, 169 sg./193)

I momenti dell'argomentazione husserliana che vanno sottolineati sono due: la nozione di indice e quella di orizzonte. Ogni atto cognitivo rimanda, in virtù della sua stessa legalità interna, a ciò che in esso è presente solo presuntivamente, ovvero alla totalità dei possibili modi di datità. Questa compresenza del possibile nell'attuale può ben essere compresa quale compresenza del momento impersonale – trascendentale – e del momento individuale – o, meglio, individualizzante – che rende l'atto cognitivo concreto un dirigersi verso qualcosa, un ente concretamente percepito, immaginato, ricordato, eccetera. Il passo seguente rende più chiara la crucialità della nozione di orizzonte impiegata da Husserl:

così tutto ciò che è attivamente presente alla coscienza e, correlativamente, l'attivo aver-coscienza, il dirigersi-su, l'occuparsi-di, è sempre circondato da un'atmosfera di validità mute e occultate ma implicitamente fungenti, da un *orizzonte vivente*, su cui l'io attuale può dirigersi volontariamente riattivando vecchi risultati, considerando coscientemente i rilievi appercettivi e trasformandoli in intuizioni. Quindi, in virtù di questa *inerenza a un orizzonte* (*Horizonthaftigkeit*) costantemente fluente, qualsiasi validità direttamente prodotta nella vita mondana naturale presuppone sempre altre validità; essa risale mediatamente o immediatamente a un sottofondo necessario di validità oscure ma occasionalmente disponibili e riattivabili, le quali, tutte insieme con gli atti veri e propri, costituiscono una connessione di vita inscindibile. (Hua VI, 152 sg./177)

Ma come viene pensata da Husserl la compresenza dei due momenti, la loro compenetrazione reciproca? Come dar conto di questa vita della soggettività che da un lato è costantemente rivolta a oggettualità date, nel loro costante fluire, e, dall'altro, mantiene in se stessa il riferimento a ciò che chiamerei l'enciclopedia, **8** ovvero il dispiegarsi sistematico del sapere che contiene la molteplicità di tutte le possibili forme di datità? In altre parole,

**8** La nozione di enciclopedia che qui introduco, e che riprendo in parte dalle analisi della *Lebenswelt* contenute in Paci (1973, 292-316),



come viene risolta da Husserl l'inerenza dell'orizzonte al decorso attuale dell'esperienza, senza dover postulare che ci sia qualcosa che sta dietro tale orizzonte e che, da lì, operi il passaggio da un livello all'altro? Si capisce bene che qui ci sta dinnanzi il cuore dell'intera impresa teorica husserliana, volta a chiarire come le evidenze pure della *Lebenswelt* siano riattivabili attraverso operazioni che si compiono nell'attualità del presente, pur essendo la *Lebenswelt* stessa quella costruzione puramente ideale che è già da sempre stata costituita da quell'ente fittizio che è soggettività trascendentale. Husserl se la cava con una metafora, che assume subito la funzione di una catarresi, quella dell'*Einströmen*. Già la coscienza del tempo può essere espressa solo attraverso l'immagine (*Bild*) del flusso (quel flusso la cui doppia intenzionalità costituisce sia gli oggetti sia se stesso), e Husserl, lamentando la mancanza di nomi appropriati, vorrebbe che a designarla vi fosse un concetto e non una metafora (Hua X, 75/102).<sup>9</sup> Ciò che nel tardo pensiero di Husserl si aggiunge alle riflessioni precedenti sul flusso della temporalità costituente è però un elemento nuovo, che permette di pensare come l'autocostituirsi della coscienza rimandi, in termini fondazionali, a qualcosa che precede impersonalmente le strutture di una coscienza possibile ed è espressione della storia di tutte le formazioni di senso date e sedimentate che hanno concorso a fissare il senso attuale.

Di tale *Einströmen* si parla sia nella *Krisis* (Hua VI, 115/142), sia in altri testi dello stesso periodo. Ma prima di dare la parola a Husserl, fissiamo un primo punto. Il rifluire – così possiamo rendere il verbo tedesco – designa il modo in cui la dimensione trascendentale, costruita finzionalmente dallo sguardo fenomenologico sul mondo, si riverbera sul mondo comune, intersoggettivo, storico, arricchendo così la concezione condivisa del mondo. Questa finzione, va sottolineato, non è ciò che caratterizza il teatrino filosofico della fenomenologia, intesa come scuola o come corporazione accademica, ma è la finzione della teoria stessa, è il mettersi all'opera del soggetto storico che costruisce rappresentazioni plausibili e coerenti del mondo, strutturate nella forma della teoria. Insomma: ciò che rifluisce nel mondo è il plusvalore dell'atteggiamento critico che si è affinato grazie all'epochè e che il fenomenologo ha semplicemente avuto la cura di sminuzzare nelle sue componenti costitutive analizzando sia il sorgere della teoria in generale sia il peculiare modo di obiettivare il mondo che è proprio delle scienze.

Ancora una volta si coglie qui uno dei capisaldi della filosofia fenomenologica, ovvero che il mondo resta mondo, la natura resta natura, con o senza epochè, con o senza le scienze che indaghino il mondo, mentre ciò che cambia è l'atteggiamento dei soggetti storici verso il mondo dopo che questi hanno appreso a vedere cosa significhi porsi in un atteggiamento teoretico verso il mondo stesso, contemplando l'intreccio tra i possibili modi di darsi del mondo e il modo in cui esso si dà a noi qui e ora. Vale la pena notare – in qualche modo a margine – che proprio questo cambiamento dell'atteggiamento costituisce anche il senso della critica trascendentale intesa come prassi trasformatrice. Non si veda in quest'ultima osservazione una forzatura. Husserl di politica non capiva alcunché e condivideva quel sentimento di fiducia nel progresso dell'umanità guidato dalla ragione, di ispirazione vagamente fichtiana, che ritroviamo in molti ebrei tedeschi convertiti della sua generazione, i quali erano quasi tut-

316), avrebbe ovviamente bisogno di ulteriori chiarificazioni, che non posso fornire qui.

<sup>9</sup> Una disamina attenta della metaforica del flusso in Husserl si trova in Blumenberg (2012, 103-193).

ti animati da un conservatorismo piccolo-borghese se non reazionario. <sup>10</sup> Più in generale, la fenomenologia si presta solo, eventualmente, a introdurre un discorso sull'emancipazione, il quale poi dovrà comunque attingere ad altre risorse teoretiche per risultare plausibile – lo si vede bene in Paci (1963), che tenta di unire fenomenologia e marxismo, con un gesto che tradisce l'ingenua fiducia secondo cui il mondo storico sia modificabile in senso progressivo. Tuttavia, è anche vero che la fenomenologia trascendentale, essendo investigazione di ciò che fonda la teoria in quanto atteggiamento consapevole di presa di distanza dal mondo in vista di una chiarificazione delle operazioni che portano all'insorgenza dell'obiettività, non può non comportare una trasformazione del soggetto che analizza il proprio statuto di ente che costituisce sensi possibili, che introduce nel mondo qualcosa che prima dell'emergenza della teoria non c'era, ovvero la modalizzazione dell'esistente attraverso la prassi giudicante.

Quel che l'ultimo Husserl porta a chiarimento – anche rispetto alle riflessioni da lui stesso compiute in anni precedenti – è il fatto che l'orizzonte è sempre anche l'orizzonte della storia: il *Gesamtsystem von Mannigfaltigkeiten*, che racchiude tutte le possibili forme di *Gegebenheit* delle oggettualità, che comprende le verità in sé di bolzaniana memoria, che insomma si articola lungo l'asse dell'onnitemporalità in cui valgono le leggi logiche e gli enti matematici, racchiude anche la possibilità della propria autoesplicazione all'interno di quel mondo storico che costituisce il *Boden* (empirico, materiale, fisico, biologico) su cui si fonda l'operazione di conferimento di senso compiuta da quei soggetti che noi siamo. Va aggiunto che qui, *nachträglich*, si esibisce il senso della lotta allo psicologismo condotta nei *Prolegomena*: non è che l'insieme del pensabile abbia bisogno di un soggetto umano per esplicarsi, ma per poter ricevere senso deve poter radicarsi su un terreno storico (fatto di tracce, sedimentazioni tradizionalizzanti del senso, istituzioni, abitudini, stili di vita, insomma concrezioni del senso) che si è co-evoluto assieme a quel bipede implume e parlante che noi siamo.

Il mondo – afferma Husserl – si trasforma (*verwandelt sich*) attraverso la mondanizzazione del trascendentale, il quale in tal modo viene totalmente catturato in esso. Il movimento di questa trasformazione ha il significato costitutivo di una ricreazione (*Umschöpfung*) del mondo che si evidenzia con la messa in opera della riduzione, mondo che, nel mantenimento della struttura categoriale, continua a costituirsi sia come lo stesso mondo sia come quel nuovo orizzonte che ottiene sempre nuovi cambiamenti che si arricchiscono attraverso il rifluire. (Hua XXIX, 79, trad. mia)

Qualcuno potrebbe chiedersi cosa mai possa voler dire una mondanizzazione del trascendentale – ma, lo si è visto sopra, coloro che storcono il naso di fronte a formulazioni come questa usualmente non solo guardano con perplessità al programma di un'eventuale naturalizzazione della fenomenologia, ma nutrono in generale una scarsa propensione a concepire la questione della fondazione in termini dialettici. In realtà, la proposta teoretica husserliana non appare più così bizzarra se si tiene conto della domanda a cui la nozione di *Einströmen* deve rispondere. Husserl, lo ripeto, si sta chiedendo come sia possibile che la teoria – e

<sup>10</sup> Illuminanti, in tal senso, gli interventi redatti nell'inverno 1922-23 per la rivista giapponese Kaizo, che ne pubblicò i primi tre: cfr. Hua XXVII, 3-94 e 105-122. Per capire, da un punto di vista filosofico e non meramente storico-eventuale, la tragedia di quell'ebraismo tedesco che si concepiva in termini culturali più fedele al *Deutschtum* di quanto non lo fossero i tedeschi di razza ariana, rimando a Derrida (2001).

non una teoria tra altre, come quella, poniamo, che assume la forma di una teoria scientifica, ma la teoria in quanto tale – si installi nel flusso della temporalizzazione e coincida anzi con fissazioni del senso sempre parziali e revocabili ma pur sempre dotate del potere di esibire l'oggettualità degli oggetti presi di volta in volta di mira. Ora, stante il fondamentale carattere anti-idealistico della fenomenologia, non è sorprendente che l'esito finale della riflessione husserliana si muova in una direzione tale da rendere necessaria la coincidenza tra la temporalità della coscienza e la temporalità della storia. Quest'ultima è quella dimensione dell'esperienza del soggetto che precede i processi di individuazione e rimanda a ciò che li ha resi possibili lungo il decorso evolutivo dell'umanità. Quest'ultimo è ricreazione continua del mondo, è messa in campo di sensi che il mondo non conteneva al proprio interno al momento delle prime trasformazioni di molecole di materia organica per opera di quella trasmissione di informazioni che poi, in mancanza di nomi migliori, ci siamo abituati a chiamare vita <sup>11</sup> – a volte individuando in questa nozione il punto di partenza per tutte le possibili e immaginabili uscite dai vincoli posti dalla materia: siccome tra i viventi ce n'è anche uno che parla, allora si è pensato che dalla vita possano sorgere significati spirituali che si riferiscono alla presenza nel mondo di enti che si comportano liberamente, creativamente, eccetera. Non va certo sminuito il peso che Husserl attribuisce alla riduzione, al carattere creativo della teoria e, più in generale, di tutte le forme di presa di distanza dal mondo. Ma va subito aggiunto che la riflessione husserliana sulla storia, intesa come il luogo della mondanizzazione del trascendentale, avviene facendo riferimento a quei caratteri invarianti dell'umano che ci costringono a pensare più alla lunga durata dei processi storici – con la sua inerzia, con l'apparente immutabilità delle istituzioni che rendono stabile ogni assetto societario e organizzativo <sup>12</sup> – che non alla libera creazione di sensi inediti e fluttuanti, cifre di una presunta creatività dello spirito.

Di invarianti parla Husserl stesso in un testo del 1936 in cui viene presentato lo schizzo di ciò che sarebbe stata la trattazione del tema della storia in una possibile prosecuzione della *Krisis*. Se lo storico assumesse pienamente, con radicalità, il compito scientifico che gli è proprio, dovrebbe mettere in luce non ciò che è accaduto nel corso della storia umana, non la mera successione di eventi ed epoche nella loro relatività storica, bensì le «strutture invarianti del mondo storico» (Hua XXIX, 241, trad. mia). Solo il riferimento all'invarianza di ciò che caratterizza il decorso della storia umana permette di rendere solido il metodo della scienza storica, la quale cesserebbe di voler imitare l'esattezza delle scienze naturali (un aspetto, questo, su cui Husserl insiste molto spesso) e scoprirebbe di poter fornire alla riflessione filosofica uno strumento (un «attrezzo», *Handwerk*, dice Husserl nella stessa pagina) di cui servirsi per poter cogliere la legalità che inerisce a ogni esperienza.

Ora, con l'introduzione del tema dell'*Invarianz* tocchiamo il punto di massima vicinanza tra il piano trascendentale e il piano empirico, che sembrano voler qui unirsi senza confusione e senza distinzione. Che ci siano invarianti antropologiche, che caratterizzano la struttura portante del decorso storico e accomunano gli umani al netto delle diversità culturali fatte di usi, costumi, tradizioni, lingue eccetera, significa che la storia è il luogo di un sedimentarsi progressivo di modificazioni dell'ambiente umano il quale agisce come condizione di possi-

<sup>11</sup> Su ciò, cfr. Maynard Smith–Szathmari (2001), Barbieri (2007).

<sup>12</sup> Sulle strutture portanti del mondo storico che abitiamo e che coincide grossomodo con l'esperienza collettiva degli umani a partire dalla svolta neolitica in poi, rimando a Leghissa (2016).

bilità di ogni introduzione di nuove modificazioni. La storia in quanto tale è certo *Einbruch*, riconosce Husserl, ovvero successione di rotture, crolli, catastrofi, innovazioni, ma i vincoli che tale sedimentarsi porta con sé rimanda al persistere di quell'elemento naturale da cui non è possibile liberarsi definitivamente, rimanda insomma all'animalità dell'umano. Gli appunti sull'*Einströmen* a cui già mi sono riferito sopra si concludono non solo con un esplicito riferimento al mondo animale, che si trova inglobato nel mondo umano quale suo fondamento, ma evocano anche il fatto che «il mondo storico» si trovi necessariamente in una «coincidenza (*Deckung*) con il tempo della natura» (Hua XXIX, 83, trad. mia). Studiare le leggi della natura, allora, non comporta uno studio diverso da quello necessario per definire le leggi del mondo storico, in quanto il tempo in cui si dispiegano le entità matematiche, identificabili nella cristallina purezza della *Lebenswelt*, è anche il tempo storico. Emerge in tal modo la preformatività costituente di un tempo trascendentale in cui si dispiega una continua oscillazione dalla dimensione della trasformazione e del mutamento – sia evolutivo in senso darwiniano, sia storico-culturale – a quella in cui avviene il fissarsi di significati che un soggetto può cogliere in quanto oggettualità riconoscibili, dotate di determinate proprietà, le quali saranno per definizione indipendenti dagli atti di costituzione che le rendono visibili concettualmente.

La ricognizione del tema dell'impersonale a partire da una prospettiva fenomenologica ci porta dunque a ribadire quanto annunciato all'inizio, ovvero che un'idea come quella husserliana di fondazione, che culmina nello scioglimento dell'istanza fondante nel temporalizzarsi della storia naturale, ha senso solo se si accetta il paradosso implicato da un discorso che pone nell'empiria dei processi autopoietici il luogo che genera le idealità. Si potrebbe definire postfondazionale il gesto husserliano, avendo però cura di sottolineare che la l'abbandono della volontà di pervenire a una *Letzbegründung* mantiene intatta la forma dell'istanza trascendentale che è responsabile in termini concettuali della *Fundierung* fenomenologica (Mensch, 2001; Dodd, 2004; Leghissa, 2014). Certo, al narcisismo del filosofo giova di più pensare che la ragione di cui si sente custode lo autorizzi a fornire giustificazioni ultime. A partire da esse, lo stesso narcisismo, divenuto ormai delirio, sfocia nel desiderio di rendere la teoria filosofia parte integrante di un progetto di emancipazione dell'umanità dai vincoli della necessità. La visione husserliana a cui si è fatto qui riferimento invita però non tanto a una maggiore modestia, come se fosse qui in gioco solo un buon uso del desiderio di conoscere (il quale, per altro, non potrà mai andar disgiunto da un certo grado di eccesso e di follia), quanto a prendere atto che l'animalità dell'umano pone vincoli insormontabili a un esercizio della libertà intesa come creatività e autotrascendimento. Posto che la psicoanalisi, come afferma Derrida (1996), ci permetta di mostrare ciò che nella fenomenologia è rimasto sino a ora impensato, potremmo dire che davvero libera, nel solco di tale animalità, è solo la forza impersonale del desiderio.

## Bibliografia

- Barbieri, M. (Ed.) (2007). *Introduction to Biosemiotics: The New Biological Synthesis*. Dordrecht: Springer.
- Blumenberg, H. (1987). *Le realtà in cui viviamo*. A cura di M. Cometa. Milano: Feltrinelli.
- Id. (1996). *Tempo della vita e tempo del mondo*. A cura di G. Carchia. Bologna: il Mulino.
- Id. (2006). *Beschreibung des Menschen*. Hrsg. von M. Sommer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Id. (2010). *Theorie der Lebenswelt*. Hrsg. von M. Sommer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Id. (2012). *Quellen, Ströme, Eisberge*. Hrsg. von U. von Bülow. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brooks, R.A. (1999). *Cambrian Intelligence: The Early History of the New AI*. Cambridge (MA) – London: The MIT Press.
- Carr, D. (2009). *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.
- Dell'Orto, F. (2015). *La genesi del tempo. Ricerche di fenomenologia genetica e generativa*. Pisa: ETS.
- Derrida, J. (1987). *Introduzione a Husserl: L'origine della geometria*. A cura di C. Di Martino. Milano: Jaca Book.
- Id. (1992). *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*. A cura di V. Costa. Milano: Jaca Book.
- Id. (1996). *Spettri di Marx*. Milano: Cortina.
- Id. (2001). *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo e il tedesco*. A cura di G. Leghissa. Napoli: Cronopio.
- Dodd, J. (2004). *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer.
- Frege, G. (1961). *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Hildesheim: Olms.
- Gethmann, C.F. (Hg.) (1991). *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Bonn: Bouvier.
- Gibson, J.J. (2010). *Un approccio ecologico alla percezione visiva*. A cura di V. Santarcangelo. Milano: Fabbri.
- Grathoff, R. (1989). *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hua VI: Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg. Von W. Biemel. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (1983). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: il Saggiatore.
- Hua X: Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. von R. Boehm. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (1985). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. A cura di A. Marini. Milano: Angeli.
- Hua XIX/1: Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter band, Zweiter teil*. Hrsg. Von U. Panzer. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (1988). *Ricerche Logiche. Volume primo*. A cura di G. Piana. Milano: il Saggiatore.
- Hua XXVII: Husserl, E. (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Hrsg. von T.

- Nenon – H.R. Se Dordrecht-Boston-London: Kluwer. Trad. it.: Husserl, E. (1999). *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*. A cura di C. Sinigaglia. Milano: Cortina.
- Hua XXIX: Husserl, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Hrsg. von R.N. Smid. Dordrecht-Boston-London: Kluwer.
- Leghissa, G. (2005). Quasi trascendentale. *aut aut*, 327, 149-163.
- Id. (2014). The Infinite Science of the Lifeworld: Steps Toward a Postfoundational Phenomenology. In B. Babich – D. Ginev (Eds.), *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology* (49-68). Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer.
- Id. (2016). Uscire dal neolitico. Per un uso politico della nozione di postumano. In A. Bianchi – G. Leghissa (a cura di), *Mondi altri. Processi di soggettivazione nell'era postumana a partire dal pensiero di Antonia Caronia* (43-58). Milano: Mimesis.
- Lorenz, K. (1974). *L'altra faccia dello specchio*. Trad. it. B. Ceppi. Milano: Adelphi
- Maynard Smith, J. & Szathmary, E. (2001). *Le origini della vita. Dalle molecole organiche alla nascita del linguaggio*. Torino: Einaudi.
- Melandri, E. (1960). *Logica ed esperienza in Husserl*. Bologna: il Mulino.
- Id. (2004). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet.
- Mensch, J.R. (2001). *Postfoundational Phenomenology: Husserlian reflexions on Presence and Embodiment*. University Park (PA): The Pennsylvania State University Press.
- Paci, E. (1963). *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Milano: il Saggiatore.
- Id. (1973). *Idee per una enciclopedia fenomenologica*. Milano: Bompiani.
- Id. (1990). *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*. Milano: Bompiani.
- Petitot, J. et al. (Eds.) (1999). *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Quine, W.V. (2004). *Dal punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*. A cura di P. Valore. Milano: Cortina.
- Ströker, E. (Hg.) (1979). *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Id. (1987). *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main: Klostermann.

# Sopravvivere. Per la biodecostruzione di Jacques Derrida\*

Francesco Vitale

The paper is devoted to the Derridian notion of “survival”. Throughout the analysis of the essay “Survivre” (1979) – a reading of Maurice Blanchot’s novel *L’arrêt de mort* -, it aims to show that this notion is the issue of the deconstruction of life/death opposition, begun in *Freud et la scène de l’écriture* (1965) and fully elaborated into the unpublished seminar *La vie la mort* (1974-1975). Derrida makes this notion clear focusing on the conditions of possibility of performative statements, as they appear in Blanchot’s novel.

\*Questo testo costituisce un primo sviluppo di un lavoro in corso di pubblicazione negli Stati Uniti presso SUNY Press, dal titolo *Biodeconstruction. Jacques Derrida between Philosophy and Sciences of Life*. Alcune tracce di questo lavoro sono disseminate in alcuni saggi già pubblicati: Vitale (2015a, 2015b, 2014a, 2014b, 2014c, 2014d, 2013).

## «Preferite sempre la vita e affermate senza posa la sopravvivenza...»

Così si conclude il breve testo, scritto a mano, letto il 12 ottobre 2004 in occasione dei funerali di Jacques Derrida e distribuito tra i *presenti*. Il momento del lutto, ancora vivo, non deve limitarne la lettura. La questione della sopravvivenza è eminentemente teoretica, costituisce, forse, il cuore stesso della decostruzione. Pulsa, segretamente, lungo tutta la sua elaborazione.

Per dirla brutalmente: con la sopravvivenza Derrida indica la via per cogliere la declinazione della “differænza” <sup>1</sup> quale irriducibile condizione strutturale della vita del vivente, al di qua della presunta opposizione tra la vita e la morte che ha sempre organizzato e orientato la determinazione del senso di questi termini, con tutto ciò che ne consegue per la nostra esperienza e per le istituzioni preposte a governarla, non ultime le istituzioni del sapere.

<sup>1</sup> Abbiamo introdotto questo termine per tradurre in italiano il neologismo derridiano ‘différance’ a partire da Facioni et al. (2012).

Per provare a dimostrare la congruenza di questa affermazione è necessario passare per l’interpretazione derridiana degli atti linguistici performativi, seguendo un preciso itinerario che dovremo ricostruire: (1) l’interpretazione derridiana si muove alla ricerca delle condizioni di possibilità degli atti linguistici performativi, (2) risale a una certa esperienza della dimensione performativa della scrittura, in particolare, e per ragioni essenziali, della letteratura, in cui (3) è possibile cogliere la “sopravvivenza” quale struttura irriducibile del vivente. Una struttura irriducibilmente performativa, secondo una dimensione della performatività differente da quella degli atti linguistici ma che comunica con quest’ultima in quanto ne costituisce l’irriducibile condizione di possibilità.

Prima di procedere lungo questo tracciato, per aprire la strada (*via rupta*), è necessario stabilirne le coordinate più generali. Innanzitutto, è Derrida stesso ad affermare esplicitamente la rilevanza teorica della nozione di “sopravvivenza” per tutto il suo lavoro. Così si chiude *Apprendre à vivre enfin*, l’intervista concessa da Derrida a Jean Birnbaum, in attesa di una morte ormai prossima:

Come ho già ricordato, dall’inizio, e molto prima delle esperienze della sopravvivenza che al momento sono mie, ho marcato che la sopravvivenza [*survie*] è un concetto originale, che costituisce la struttura stessa di ciò che chiamiamo l’esistenza, il *Dasein* se vuole. Noi siamo strutturalmente dei sopravvivenenti, marcati da questa struttura della traccia, del testamento. Ma, avendo detto questo, non vorrei lasciare libero corso all’interpretazione secondo la quale la sopravvivenza è piuttosto dalla parte della morte, del passato, che della vita e dell’avvenire. No, tutto il tempo, la decostruzione è dalla parte del *Si*, dell’affermazione della vita. Tutto quel che dico – dopo *Pas*, almeno, in *Paraggi* – della sopravvivenza quale complicazione dell’opposizione vita/morte, procede nel mio lavoro da un’affermazione incondizionata della vita. La sopravvivenza è la vita al di là della vita, la vita più che la vita, e il discorso che io tengo non è mortifero, al contrario, è l’affermazione di un vivente che preferisce il vivere e dunque il sopravvivere alla morte, giacché la sopravvivenza, non è semplicemente ciò che resta, è la vita la più intensa possibile. (Derrida 2005b, 54)



La sopravvivenza è l'irriducibile condizione strutturale dell'esistenza. Si noti la genericità del termine scelto – esistenza – e la possibile alternativa: la nozione heideggeriana di *Dasein*. Come il *Dasein*, e in alternativa a esso, la sopravvivenza, quale irriducibile condizione strutturale, precede e condiziona la determinazione dell'individualità umana quale psiche, anima, soggetto, coscienza speculativa o fenomenologica.

Si noti, inoltre, che per comprendere la sopravvivenza quale condizione strutturale dell'esistenza è necessario rilevarne, da un lato, la matrice: la traccia differenziale; dall'altro, la portata affermativa: il *si*, l'affermazione incondizionata della vita.

Come vedremo, proprio per questo, per comprendere la sopravvivenza e quindi per affermarla come ci chiede lo stesso Derrida, è necessario passare per una certa esperienza e interpretazione del performativo.

“Preferite sempre la vita e affermate senza posa la sopravvivenza” è un enunciato performativo: non descrive nulla, è un ordine, una preghiera, la richiesta di un giuramento o di una promessa, strappata, come si dice, in punto di morte. Al di là di questa evidenza, forse triviale, la comprensione della sopravvivenza quale condizione strutturale della vita, dipende da una certa interpretazione delle condizioni di possibilità dei performativi linguistici. In particolare, seguiremo le tracce del *si*. In *Nombre de oui*, Derrida considera il *si*, quale performativo esemplare, attraverso il quale sarebbe possibile risalire a una performatività “quasi-trascendentale” o “quasi-ontologica” che, al di qua di qualsiasi enunciato linguistico, al di qua dell'opposizione constativo-performativo, costituirebbe la condizione di possibilità di qualsiasi enunciato.

Tuttavia, per riconoscere in questa performatività “quasi-trascendentale” la struttura della sopravvivenza è necessario passare per la letteratura. Anche in questo caso – seconda coordinata – è lo stesso Derrida, ancora in un'intervista, ad affermare esplicitamente il nesso che lega l'interesse per la letteratura all'istanza della sopravvivenza:

La cosa che mi interessava di più [della letteratura] è l'atto di scrittura o piuttosto, dato che forse non è affatto un atto, l'esperienza dello scrivere: lasciare una traccia che fa a meno, che è perfino destinata a fare a meno del presente della sua iscrizione originaria, del suo 'autore', come si direbbe in modo insufficiente. Questo dà da pensare meglio che mai il presente e l'origine, la morte, la vita e la sopravvivenza [*survie*]. Una traccia non essendo mai presente senza dividersi rinviando ad un altro presente, allora cosa vuol dire l'essere presente, la presenza del presente? La possibilità di questa traccia porta senza dubbio aldilà di ciò che chiamiamo arte o letteratura, aldilà in ogni caso delle istituzioni identificabili sotto questo nome. (Derrida 1992, 356)

La letteratura è la via maestra per cogliere l'articolazione tra le condizioni strutturali della vita e quelle della scrittura in cui la vita si iscrive. <sup>2</sup> Per pensare la struttura della sopravvivenza è quindi necessario passare per l'esperienza della scrittura quale si manifesta attraverso la letteratura. In particolare, quella letteratura che si interroga sul senso stesso dell'esperienza della scrittura. Il riferimento a *Parages* nel testo che abbiamo citato da *Apprendre à vivre* ci permette di risalire a

<sup>2</sup> Derrida aveva già posto questo nesso in un testo del 1964, in cui troviamo la prima occorrenza del termine 'sopravvivere' legato alla dimensione dell'affermazione: «Quest'ultima [la vita] non nega se stessa nella letteratura, se non per sopravvivere meglio. Per meglio essere. Essa non si nega più di quanto si affermi:

Maurice Blanchot, per individuare la letteratura alla quale Derrida si interessa. *Paraggi* infatti è dedicato a Blanchot e il saggio *Sopra-vivere* ne costituisce la parte centrale.

si differisce e si scrive come differenza » (Derrida 1990, 97).

### Il doppio sì: dal performativo linguistico al performativo assoluto

In *Nombre de oui*, Derrida attribuisce a Michel de Certeau il merito di aver portato l'attenzione sul *sì*, in modo da poter risalire attraverso questo atto linguistico performativo – il *sì* proferito –, a un performativo più originario, a un altro *sì* che, al di qua di qualsiasi atto linguistico, senza essere mai proferito, è presupposto da qualsiasi atto linguistico, costituendone la condizione di possibilità:

Ciò che egli ci ha detto *sul soggetto* [*au sujet du*] del *sì* non era semplicemente un discorso tenuto su un elemento particolare del linguaggio, un metalinguaggio teorico relativo ad una possibilità dell'enunciazione, a una scena dell'enunciazione tra altre. Per ragioni essenziali, è sempre rischioso dire "il *sì*", fare dell'avverbio "sì" un nome o una parola come un'altra, un oggetto sul cui *soggetto* [*au sujet duquel*] enunciati constativi potrebbero pronunciare la verità. Giacché un *sì* non tollera più metalinguaggio, impegna nel "performativo" di un'affermazione originaria e resta perciò presupposto da ogni enunciazione *sul soggetto* [*au sujet*] del *sì*. Del resto – per dirla di sfuggita, con un aforisma – non c'è, per de Certeau, soggetto in generale che non emerga dalla scena del *sì*. I due *sì* che abbiamo appena distinto (ma perché ce ne sono sempre due? È una domanda che ci porremo ancora) non sono omogenei e tuttavia si assomigliano al punto da trarci in inganno. Che un *sì* sia ogni volta presupposto, non solo da ogni enunciato sul soggetto del [*au sujet de*] *sì* ma da ogni negazione e da ogni opposizione, dialettica o meno, tra il *sì* e il *no*, è forse ciò che immediatamente dà all'affermazione la sua *infinità* irriducibile e essenziale. (Derrida 2009, 284)

Dunque, per isolare le condizioni di possibilità di qualsiasi atto linguistico è necessario risalire, attraverso il *sì*-performativo linguistico, a un *sì*-performativo originario ma non linguistico, all'affermazione originaria che costituisce la condizione di possibilità dell'esistenza stessa e cioè della vita: non a caso Derrida rileva che per lo stesso de Certeau questa affermazione originaria precede e condiziona la possibilità di costituzione del soggetto (psiche, anima, coscienza...). D'altra parte, Derrida stesso rinvia chiaramente l'affermazione originaria alla dimensione trascendentale nel momento in cui definisce "archi-originario" il *sì* «che dà il suo primo respiro a qualsiasi enunciazione» (289), ponendo questa affermazione originaria sullo stesso piano dell'archi-scrittura [*archi-écriture*] e dell'archi-traccia [*archi-trace*] e cioè sul piano delle condizioni di possibilità strutturali e non *a priori*, perciò "quasi-trascentali". E proprio perché si tratta di condizioni di possibilità irriducibili e strutturali, della possibilità stessa dell'esistenza, e cioè della vita, questa concezione di un'affermazione originaria resiste alle obiezioni di matrice heideggeriana che vi vedrebbero un'ultima manifestazione della "metafisica della volontà" (289), declinazione moderna della metafisica della presenza. Questa affermazione originaria infatti precede di gran lunga la costituzione

di una qualsiasi forma di soggettività, supporto necessario all'esercizio di una volontà. La precede quale sua condizione, restando essa stessa "incondizionata" (291) e cioè indipendente da ogni deliberazione volontaria, cosciente, presente a se stessa:

Il *Si* archi-originario *rassomiglia* a un performativo assoluto. Non descrive e non constata nulla ma impegna in una sorta di archi-impegno, di alleanza, di consenso o di promessa che si confonde con l'acquiescenza data all'enunciazione che esso sempre accompagna, sia pur silenziosamente e anche se quest'ultima dovesse essere radicalmente negativa. Questo performativo, essendo presupposto, come sua condizione, da ogni performativo determinato, non è un performativo qualsiasi. Si può anzi dire che, performativo *quasi* trascendentale e silenzioso, esso è sottratto a ogni scienza dell'enunciazione come a ogni teoria degli *speech acts*. Non è *strictu sensu*, un atto, non è assegnabile ad alcun soggetto né ad alcun oggetto. Se apre l'evenemenzialità di ogni evento, non è un evento. Non è mai *presente* in quanto tale. Ciò che traduce questa non-presenza in un *si* presente nell'atto di un'enunciazione o in un atto *tout court*, nello stesso tempo dissimula, rivelandolo, il *si* archi-originario. (292)

In *Nombre de oui*, Derrida si limita a offrire alcuni tratti generali di questa "affermazione archi-originaria", di questo "performativo assoluto" – impegno, alleanza, promessa – senza descriverne però dinamica e struttura. Solo per via indiretta è stato possibile indicarne l'articolazione con le condizioni strutturali dell'esistenza stessa e cioè della vita. In questa prospettiva è necessario passare per la letteratura, o meglio per il racconto [*récit*], e per un racconto in particolare: *L'arrêt de mort* di Blanchot.

### Sopravvivere: performativo assoluto

Per compiere questo passo è necessario innanzitutto chiarire l'esemplarità del racconto [*récit*] in generale, dell'origine e della struttura del racconto in generale. Derrida insiste sulla parola '*récit*'. In francese '*récit*' rinvia a 'ripetizione', 'citazione', 'recitazione', alla performance di un'attestazione in cui qualcosa di già passato viene ripetuto.

L'origine e la struttura del racconto [*récit*] implicano la richiesta di un atto testimoniale rispetto a un presente passato. Il racconto [*récit*] implica in se stesso una tale richiesta, si struttura a partire da questa richiesta che ne è come l'origine, la condizione presupposta:

Suggerisco, per esempio, di sostituire quanto si potrebbe chiamare *la questione del racconto* ("Cos'è un racconto?") con *la domanda di racconto*. Intendo *domanda* con la forza che questa parola può avere in inglese più ancora che in francese: esigenza, istanza inquisitoria, ultimatum, intimidazione. Per sapere, prima di sapere, cos'è un racconto, l'essere-racconto di un racconto, si dovrà forse cominciare a raccontare, ritornare alla scena di un'origine del racconto (si tratterà ancora di un racconto?), a quella scena che mette in gioco più forze, diciamo per comodità più istanze, più 'soggetti' alcuni dei quali esigono, *domandano* il racconto dell'altro, tentando di estorcergli, come un segreto senza segreto, qualche cosa che chiamano allora la

verità di ciò che ha avuto luogo: - Raccontateci come le cose si sono svolte 'esattamente'. Il racconto ha dovuto cominciare con questa domanda. Ma si chiamerà ancora racconto la messa in scena che riferisce o meglio ripete questa domanda? (Derrida 2000,187-188)

Il racconto dunque ha a che fare con l'attestazione presente di un presente già passato al momento dell'attestazione. In termini fenomenologici: ha a che fare con la possibilità di risalire alla presenza viva del presente passato attraverso le oggettività ideali – tracce, segni, parole – che vi si riferiscono. Per Derrida questa è l'illusione metafisica della fenomenologia, come di ogni filosofia fondata sull'immediatezza della percezione di una presenza, non ultima la stessa teoria degli atti linguistici. Al contrario, solo la possibilità di una traccia sciolta, assolutamente differente, dalla percezione immediata, alla quale si riferisce solo in quanto già trascorsa, permette di costituire il presente, ma sempre e solo in vista di un riferimento ulteriore, a venire (differito). In termini fenomenologici, fin dall'inizio, per la coscienza che si costituisce attraverso la ritenzione di una traccia dell'esperienza, non vi è traccia del presente vivente della percezione, ma sempre e solo traccia del differire di (da) questo presente, orientato all'avvenire. <sup>3</sup>

<sup>3</sup> Qui, ovviamente, si fa riferimento alla prima fase del lavoro di Derrida, in particolare alle opere dedicate a Husserl e a *Della grammatologia* (1968). Per la nostra interpretazione si vedano le voci "Archi-scrittura", "Auto-affezione" e "Differenza" in Facioni et al. (2012).

È per questo, quindi, che Derrida si interessa al racconto in generale e in particolare ai racconti di Blanchot. Infatti, nel passaggio sopra citato da *Survivre*, Derrida si riferisce a *La folie du jour* per riprendere in estrema sintesi l'esito dell'interpretazione che ne ha proposto in *Pas*, il primo saggio contenuto in *Parages*: Derrida vi rileva la messa in scena della richiesta di racconto quale origine del racconto stesso e quindi della sua istituzionalizzazione in ciò che chiamiamo letteratura. In *La folie du jour* l'io narrante deve rispondere all'ingiunzione di raccontare ciò che gli è accaduto, deve dire la verità su ciò a cui è stato presente ma che afferma di non ricordare in nessun modo. L'ingiunzione viene da parte di un medico e di un commissario, istanze istituzionali che impongono alla voce narrativa di istituirsi in soggetto narrante all'ordine della metafisica della presenza: solo la possibilità di risalire alla presenza viva del presente passato garantisce la verità delle oggettività ideali – tracce, segni, parole – che vi si riferiscono. Il testimone è tale solo se è in grado di ripresentare il presente vivente al quale è stato presente.

*La folie du jour*, mettendo in scena questa legge, imposta al racconto dall'esterno, scioglie il racconto da questo vincolo, per mostrare, attraverso l'andamento stesso del racconto, l'impossibilità di una tale presenza e allo stesso tempo la necessità di approfondire la ricerca delle condizioni ultime dell'attestazione fino al cuore della vita. È per questo che Derrida, invece di trattare di *The Triumph of life* di Shelley, preferisce affrontare *L'arrêt de mort*:

Nei limiti di questo schizzo, proporrò il frammento staccato, esso stesso incompiuto, di una lettura più sistematica di Shelley, lettura guidata dai problemi del racconto come *riaffermazione* (sì, sì) della vita in cui il *si*, che non dice niente, non descrive nient'altro che se stesso, che la performance del suo proprio evento di affermazione, si ripete, si cita, si dice *si* a se stesso come altro, secondo l'anello, recita un impegno [*engagement*] che

non avrebbe luogo al di fuori di questa ripetizione di una performance senza presenza. Questo strano anello non dice *si* alla vita che nell'equivoco sovra-determinante del trionfo della vita, del trionfo sulla vita, del trionfo marcato nel *sopra* di un sopravvivere. (205)

Il racconto, uno su tutti *La folie du jour*, una volta sciolto dalla sua sottomissione all'istituzione chiamata letteratura e quindi all'ordine della metafisica della presenza, manifesta esemplarmente la struttura del doppio *si*, quale condizione strutturale di qualsiasi attestazione: posta l'alterità assoluta della traccia rispetto al presente vivente al quale rinvia, il racconto attesta la necessità di questo ricorso all'altro da sé, all'altro dal presente vivente – la traccia iterabile – per riportarsi a sé e quindi essere se stesso. In questo senso, il doppio *si*, l'affermazione originaria, il performativo assoluto, stanno a significare innanzitutto questa affermazione di sé che deve necessariamente passare per la ripetizione della traccia, per la conferma della traccia quale traccia di se stesso, che nient'altro può garantire. Questa affermazione di sé, attraverso la conferma delle tracce elaborate dall'esperienza, è necessariamente implicita in qualsiasi atto linguistico e ne costituisce la condizione di possibilità.

A questo punto, per Derrida si tratta di mostrare, attraverso la lettura di *L'arrêt de mort*, che (1) questa struttura del doppio *si* che condiziona qualsiasi enunciato linguistico è un'articolazione, una conseguenza, della struttura irriducibile della vita del vivente; (2) dipende da un *si* archi-originario, un *si* incondizionato alla vita, che struttura la vita del vivente prima del suo costituirsi in soggetto, coscienza padrona di sé nella sua presenza a sé in un presente puntuale e vivo; (3) in base a questo *si* incondizionato alla vita è necessario descrivere la dinamica della vita del vivente in termini di sopravvivenza.

Derrida insiste a lungo sulla densità semantica del titolo *Arrêt de mort* che, in francese, significa certamente “sentenza di morte”, ma ‘*arrêt*’, da solo, può significare anche ‘interruzione’, ‘sospensione’, ‘sosta’, ‘arresto’. Non solo, Derrida nota anche l'occorrenza di ‘*arrête*’, in cui è inscritto ‘*arête*’, con una sola *r*, che significa “linea di contatto” o “di intersezione”:

*Arrête*, con due *r*, è dunque ciò che ordina la sospensione [*l'arrêt*], ma *l'ar(r)ête* è anche, come nome, quel limite appuntito, quell'angolo di instabilità sul quale è impossibile, precisamente, installarsi, arrestarsi [*s'arrêter*]. Questo limite gioca anche *nella* parola e vi traccia una linea di vacillazione. Passa all'interno di *L'arrêt de mort*, di ciò che dice la sentenza di morte, della locuzione ‘sentenza di morte’, del titolo *L'arrêt de mort*, altrettante istanze differenti. (210)

Non si tratta di una mera speculazione linguistica, è il racconto stesso – secondo Derrida – a imporre di tenere conto della densità semantica del suo titolo: il racconto è diviso in due parti separate, tra le quali non vi è nessun rapporto diegetico evidente. La prima si articola in due episodi salienti: l'uno in cui la (sentenza di) morte è sospesa, rinviata, la vita continua; l'altro in cui la (sentenza di) morte è definitiva, o almeno così sembra, perché di fatto questa prima parte si conclude lasciando il lettore nell'incertezza rispetto alla morte: definitiva o ancora rinviata? Chiaramente i due episodi rinviano l'uno all'altro, rendendo instabile, permeabile la linea che dovrebbe separarli come la vita e la morte.

Entrambi gli episodi sono riportati dal narratore che parla in prima per-

sona (*Je*), riguardano la stessa persona, una donna, un'amica, forse un'amante del narratore che la chiama con quella che presumiamo sia l'iniziale del nome: *J.* (in rapporto di omofonia con *Je*); fin dall'inizio sappiamo che la donna è affetta da una malattia incurabile e che da tempo «avrebbe dovuto essere già morta. Ella sopra-vive dunque [*Elle sur-vit donc*]» (212). La donna che sopravvive alla propria morte, a un certo punto arriva a prendere la decisione (*l'arrêt*) di morire con l'aiuto del narratore, ma solo più avanti nel racconto, e dopo l'episodio del rinvio della morte che sembrava certa, il narratore si deciderà a darle la morte, ma senza avere più la certezza del consenso della donna. La morte resta quindi incerta e il racconto si interrompe (*s'arrête*) lasciandola definitivamente in sospenso: la morte non si presenta mai, non è mai presente, pur restando *presente* in ogni istante della vita di *J.*

In questa sospensione (*arrêt*) che arresta e rinvia (*arrête*), differisce la morte ormai decisa (*l'arrêt de mort*), Derrida rileva la dinamica della *différance* al cuore della vita: la reciproca relazione differenziale tra la vita e la morte che struttura e orienta il movimento del racconto, attraverso il quale è possibile comprendere la dinamica della vita del vivente in termini di sopravvivenza:

La sentenza/sospensione di morte non è soltanto la decisione che arresta l'indecidibile; essa arresta anche la morte sospendendola, interrompendola o differendola nel soprassalto di una sopravvivenza [*dans le sursaut d'une survie*]. Ma allora ciò che sospende o trattiene la morte è quanto le conferisce tutta la sua potenza di indecidibilità. Altro falso nome, piuttosto che pseudonimo, per la differenza. E tale è il polso della 'parola' *arrêt*, tale la pulsazione aritmica della sua sintassi in *arrêt de mort*. Arrestando, nel senso di sospendere, si sospende l'arresto nel senso della decisione. L'arresto *sospensivo* sospende l'arresto *decisivo*. L'arresto decisivo sospende l'arresto *sospensivo*. Essi sono in anticipo o in ritardo l'uno sull'altro, e l'uno marca il ritardo, l'altro la precipitazione. Non ci sono soltanto due sensi o due sintassi dell'*arrêt*, c'è, al di là di una mobilità ludica, l'*antagonia* di un arresto rispetto all'altro. L'*antagonia* dura dall'uno all'altro, l'uno assumendo senza tregua l'altro. L'arresto arresta l'arresto. Nei due sensi. L'arresto *si* arresta. L'indecisione dell'arresto non *interviene* tra i due sensi della parola *arrêt*, ma se così si può dire, all'interno di ciascun senso. Perché l'arresto *sospensivo* è indeciso in quanto ciò di cui decide, la morte, la Cosa, il neutro, è l'indecidibile stesso, installato nella sua indecidibilità dalla decisione. Come la morte, l'arresto *resta* (si sospende, si arresta) indecidibile. (214-215)

Per comprendere la dinamica della *différance* al cuore della vita, e finalmente incontrare il *si* incondizionato alla vita quale condizione irriducibile di questa dinamica, bisogna seguire la lettura di Derrida dell'episodio in cui *J.* sembra ormai morta ma si riprende nello stesso istante in cui il narratore (*Je*), certo dell'ineluttabile, la chiama per nome. *J.*, sopravvissuta alla morte, non ricorda nulla di quanto accaduto, il suo stato però è cambiato, all'improvviso appare felice del differimento della propria morte, del quale però non sa nulla:

La ri-affermazione, il racconto della vita marca il suo trionfo discreto in una "gaiezza" (le parole "gaio" o "gaiezza" ritornano cinque o sei volte) il cui ricordo terrifico, 'sarebbe sufficiente ad uccidere un uomo'. Gaiezza, riaffermazione, trionfo (del) *sopra*: sulla vita e della vita, *sopra-vita*, in una vol-

ta tra vita e morte nella cripta, più-che-vita, non-più-vita, rinvio [*sursis*] e iper-vitalità, supplemento di vita che *vale più* che la vita e che la morte, trionfo della vita e della morte. Sopravvivenza che vale più che la verità, e che sarebbe, se almeno essa fosse, la Cosa per eccellenza: sopra-verità [*sur-vérité*]. (222)

Il *si* incondizionato alla vita, la ri-affermazione della vita non è la manifestazione di una volontà di vivere che presupporrebbe una coscienza presente a se stessa e quindi in grado di affermare la propria volontà. Non a caso *J.* non ricorda nulla: *J.* non è mai stata presente – in coscienza – a ciò che le è accaduto, e tuttavia è felice, senza saperlo, di aver dilazionato la morte che a sua volta non è mai stata presente come tale. Per Derrida proprio questa felicità senza coscienza è la manifestazione del *si* incondizionato alla vita, del performativo assoluto, che struttura la vita del vivente a livello biologico, naturale, perciò incosciente, e quindi ben al di qua e indipendentemente da ogni soggettività o coscienza costituita:

C'è molto da dire riguardo a questa gaiezza, alla qualità dell'esperienza nominata in questo modo per descrivere il proprio di un sopravvivere, la leggerezza della sua affermazione, del *si*, *si*, del *si al si* senza memoria di sé, del *si* che, non dicendo e non descrivendo nulla, non performando che questa affermazione del *si* che dice *si* al *si non deve nemmeno* possedersi e sapersi. Ma questo 'non dovere' o 'dovere non' è anche un divieto che frappone un inconscio tra l'evento e l'esperienza stessa dell'evento, tra il sopra-vivere e l'esperienza presente, cosciente, consapevole, di quanto accade. Io - chi dice io, ovvero io - non so ciò che mi sarà capitato. (231)

Attraverso la storia di *J.* e *Je*, apprendiamo che il *si* incondizionato alla vita dice *si* all'appello a vivere che viene dall'avvenire e che struttura la vita del vivente spingendolo a sopravvivere al di là del presente: la vita, performatività assoluta.

La logica immanente al vivente non è la conservazione dell'identità, della presenza a sé, intatta e pura di contro all'alterità, alla differenza: non è la conservazione della vita di fronte alla morte, accidente presunto naturale, esterno e contingente rispetto alla vita:

Questo "vivere, sopravvivere", in questi paraggi, ritarda a un tempo la vita e la morte su una linea (quella del *sopra* la meno sicura) che dunque non è né di un'opposizione netta né di un'adeguazione stabile. Esso differisce, come la *differenza*, al di là dell'identità e della differenza. Il suo elemento è proprio quello di un racconto formato di tracce, di scrittura, d'allontanamento, di telegrafia. Il telefono e il telegramma non sono che dei modi di questa telegrafia nella quale la traccia, il grafema in generale, non sopravvivono alla struttura telica ma la marciano *a priori*. (234-235)

Una volta pensata in termini di sopravvivenza, la logica del vivente appare avere una struttura telica, è la ri-affermazione di sé, e cioè la ripetizione di se stesso oltre il presente verso l'avvenire. Questo è il *si* incondizionato alla vita, il performativo assoluto, che struttura il vivente quale sua condizione irriducibile.

## Tracce di vita nel testo

A questo punto è possibile, attraverso la sopravvivenza, rendere ragione dell'articolazione tra il *si* incondizionato alla vita che struttura la vita del vivente a livello naturale, biologico, quale riproduzione, ripetizione di sé e le oggettività ideali – tracce, segni, parole – elaborate dalla coscienza per riferirsi all'esperienza, per dare senso alla vita.

Il narratore (*Je*), che, in qualità di testimone, dovrebbe riferire l'evento accaduto, attestare il proprio essere stato presente all'accadere del presente passato, di fatto si trova nella stessa condizione di *J.*, è un sopravvissuto: nel suo racconto non c'è, né può esserci traccia dell'evento nel suo accadere presente e puntuale, c'è traccia solo delle tracce iterabili – segni, parole – elaborate per farvi riferimento in un momento ulteriore, il momento del racconto, assolutamente altro rispetto al presente al quale non può attingere, ma che proprio per questo ne assicura la sopravvivenza a venire:

L'evento inenarrabile della sopravvivenza tiene il racconto con il fiato sospeso, il tempo di un lasso di tempo interminabile che non è soltanto il tempo del raccontato: il raccontante (tra la voce narrante e la voce narrativa) è anche e innanzitutto un *sopravvivente*. E questa sopravvivenza è anche un rivenire [*revenance*] spettrale (il sopravvivate è sempre un fantasma) che si rimarca e mette in scena dall'inizio, nel momento in cui il carattere postumo, testamentario e scritturale del racconto viene a dispiegarsi. (236-237)

Questa assoluta inaccessibilità del presente vivente, necessaria all'elaborazione di una traccia iterabile, non inficia la possibilità dell'attestazione testimoniale, al contrario la rende possibile, o meglio la impone secondo la struttura telica, performativa della sopravvivenza: «La differenza, sentenza/sospensione di morte o trionfo della vita, differisce (come) il racconto di scrittura» (235).

Attraverso la sopravvivenza è dunque possibile riscrivere genesi e struttura dell'elaborazione delle oggettività ideali – tracce, segni, parole – secondo l'apertura di un a-venire per il quale dobbiamo impegnare la nostra attestazione testimoniale, all'ordine di quella protensione telica che struttura la soggettività secondo la sua irriducibile determinazione biologica. In particolare, secondo Derrida, la struttura della sopravvivenza permette di riproporre in altri termini anche i problemi della scrittura e della lettura, della traduzione e interpretazione dei testi e quindi della trasmissione dell'eredità che questi costituiscono per noi:

Un testo non vive che se esso sopra-vive [*sur-vit*], ed esso non sopra-vive che se esso è *in una volta* traducibile e intraducibile (sempre *in una volta*, *et: ama*, allo "stesso" tempo). Totalmente traducibile, esso scompare come testo, come scrittura, come corpo di lingua. Totalmente intraducibile, anche all'interno di ciò che si crede essere una *lingua*, muore ugualmente. La traduzione trionfante non è dunque né la vita né la morte del testo, soltanto o già la sua sopravvivenza. Se ne dirà lo stesso di ciò che io chiamo scrittura, marca, traccia, ecc. Ciò [*Ça*] non vive né muore, ciò [*ça*] sopravvive. E ciò [*ça*] non 'comincia' se non con la sopravvivenza (testamento, iterabilità, restanza, cripta, distaccamento destrutturante in rapporto alla reazione o direzione "vivente" di un "autore" che non si annegherebbe nei paraggi del suo testo). (204-205)



## Living ouverture

Per concludere: potremmo dire che la logica della sopravvivenza, immanente alla struttura biologica del vivente, consiste nella protensione di sé attraverso le tracce dell'alterità in rapporto alle quali il vivente si lega a se stesso e si afferma come tale; e cioè come differirsi spazio-temporale (*espacement*) attraverso tracce che, proprio perché prodotte in vista di un riferimento a venire, devono differire dal presente vivente del quale sono condizione e non effetto, e quindi implicare in se stesse la possibilità della loro cancellazione e cioè della morte.

A sostegno di questa tesi, che potrà forse apparire azzardata, indichiamo alcuni punti di appoggio nell'opera di Derrida che precede *Parages*.

In *Freud et la scène de l'écriture*, Derrida aveva già riconosciuto la necessità della struttura della traccia iterabile quale risposta alla logica della sopravvivenza:

Indubbiamente la vita protegge se stessa attraverso la ripetizione, la traccia, la differenza. Ma bisogna intendersi su questa formulazione; non c'è vita *presente* in primo luogo, che *in seguito* arriva a proteggersi, a rinviarsi, a riservarsi nella differenza. Quest'ultima costituisce l'essenza della vita. O meglio: la differenza, non essendo un'essenza, non essendo nulla, *non è* la vita se l'essere è determinato come *ousia*, presenza, essenza/esistenza, sostanza o soggetto. Bisogna pensare la vita come traccia prima di determinare l'essere come presenza. (Derrida 1990, 262)

E non a caso, già in quell'occasione, Derrida definiva come “sopravvivenza” la funzione della traccia iterabile, quale iscrizione conservata nella memoria che si costituisce come una scrittura, prima di qualsiasi ricorso a una scrittura empirica e cioè quale “archi-scrittura”:

Bisogna rendere conto della scrittura come traccia che sopravvive al presente del graffio, alla puntualità, alla *stymé*. [...]. La scrittura supplisce la percezione, prima ancora che questa si manifesti a se stessa. La “memoria” o la scrittura sono l'apertura di questo manifestarsi stesso. Il “percepito” non si offre alla lettura se non al passato, al di sotto della percezione e dopo di essa. (289)

Da questo punto di vista, sarebbe ancora più interessante leggere il seminario inedito *La vie la mort* del 1974/1975. Nella prima parte Derrida si occupa dell'uso delle nozioni di “traccia”, “codice”, “programma”, “testo”, nella biologia contemporanea. In particolare, si occupa di *La logique du vivant* di François Jacob (1971).

In effetti – nota Derrida – Jacob describe «l'eredità come un programma cifrato in una sequenza di radicali chimici», tale che «l'eredità diventa il transfert di un messaggio ripetuto da una generazione all'altra. Nel nucleo dell'uovo è consegnato il programma delle strutture da produrre» (Derrida 1974-75, DRR 173-1/4).<sup>4</sup>

La logica del vivente è una logica di ritenzione e riproduzione, archivio e trasmissione. È esattamente in questa prospettiva che possiamo cogliere la sopravvivenza quale struttura performativa del vivente: «Tutto

<sup>4</sup> Ho sviluppato la lettura derridiana di Jacob (1971, 2-27) in Vitale (2014b, 2014c, 2014d, 2015b).

comincia con la ri-produzione di sé» (Derrida 1974-75, DRR 173-1/4), afferma perentorio Derrida.

Derrida però è anche più preciso: la descrizione di Jacob della logica del vivente impone come una irriducibile necessità il ricorso alla logica della differenza, della traccia e del testo, non si tratta di una semplice metafora o di una vaga analogia:

Non ci sono soltanto messaggio, comunicazione, transfert di informazione – in effetti si potrebbe essere tentati di dire che tale comunicazione, tale linguaggio determinato come comunicazione, non fa un testo. C'è testo nella misura in cui c'è consegna e archivio, codice e decifrazione. Ora, quel che è stato scoperto con la genetica moderna, è il testo, il fatto che la ri-produzione, struttura essenziale del vivente, funziona come un testo. Il testo è il modello. È piuttosto il modello dei modelli. (Derrida 1974-75, DRR 173-1/4)

A questo punto, rilevate le tracce più antiche della “sopravvivenza” nell’opera di Derrida, non ci resta che tornare all’inizio, a ciò che all’inizio poteva sembrare la fine, e rilanciarne l’apertura per l’avvenire:

«Preferite sempre la vita e affermate senza posa la sopravvivenza...»

(Derrida 2005a)

Ri-affermare la sopravvivenza significa quindi affermare il *si* incondizionato alla vita, al di qua dell’opposizione tradizionale tra vita e morte, al di qua di una concezione della vita intesa come presenza piena, identità puntuale con se stessa in un presente presunto vivente, assoluto e incondizionato. Una vita, questa, che tutt’al più possiamo attribuire al Dio della metafisica, secondo le sue varianti storiche, e che, una volta proiettata o imposta al vivente naturale, sembra confondersi con la morte stessa, nella sua stessa denegazione. La sopravvivenza costituisce infatti l’irriducibile condizione di possibilità della vita del vivente, ma anche, a un tempo, ciò che la es-pone irriducibilmente alla morte: eludere l’una possibilità – la morte – significa rimuovere anche l’altra – la vita.

È dunque in nome della vita, di un’altra concezione ed esperienza della vita, che Derrida impegna la nostra attestazione per una sopravvivenza a venire. Perché la possibilità dell’a-venire, di contro al presente presunto vivente e alla sua fissazione, è la dimensione che struttura *a priori* la vita del vivente ed è a partire da questa struttura performativa *ante litteram*, che abbiamo definito “telica”, che dobbiamo ripensare differentemente tanto la vita quanto le strutture e le istituzioni in cui questa viene a iscriversi: tanto la genesi e la struttura di ciò che, per comodità, continuiamo a chiamare soggettività quanto quelle delle istituzioni del sapere, della politica, dell’economia, delle religioni, della società ecc. costruite su questa nozione di soggettività che, a questo punto, non può non andarci stretta.

## Bibliografia

- Derrida, J. (1968). *Della grammatologia*. A cura di G. Dalmasso. Milano: Jaca Book.
- Id. (1974-75). *La vie la mort*. Presso l'Archive-Derrida dell'IMEC a Caen, DRR 173 (1/4).
- Id. (1990). *La scrittura e la differenza*. Introduzione di G. Vattimo. Torino: Einaudi.
- Id. (1992). *Points de suspension*. Paris: Galilée.
- Id. (2000). *Paraggi*. Trad. it. S. Facioni. Milano: Jaca Book.
- Id. (2005a). *Ogni volta unica, la fine del mondo*. Trad. it. M. Zannini. Milano: Jaca Book.
- Id. (2005b). *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*. Paris: Galilée.
- Id. (2009). *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2. Trad. it. R. Balzarotti. Milano: Jaca Book.
- Facioni, S. et al. (2012). *Derridario. Dizionario della decostruzione*. Genova: Il Melangolo.
- Jacob, F. (1971). *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà* (1970). Torino: Einaudi.
- Vitale, F. (2013). La vita e la differenza. Jacques Derrida tra biologia e decostruzione, in *Aesthetica Pre-print*, Vol. 29.
- Id. (2014a). Biologie et déconstruction. Entre Ameisen et Derrida. In *Rue Descartes*, vol. 2014/3 (82).
- Id. (2014b). The Text and the Living: Jacques Derrida between Biology and Deconstruction. In *The Oxford Literary Review*, vol. 36: 1.
- Id. (2014c). Via rupta: vers la biodéconstruction. In D. Cohen-Levinas – G. Michaud, *Appels de Jacques Derrida*. Paris: Hermann.
- Id. (2014d). Il testo, il vivente. Biodecostruzione II. In G. Dalmasso – C. Di Martino – C. Resta, *L'a-venire di Derrida*. Milano-Udine: Mimesis.
- Id. (2015a). Life Death and Difference: Philosophies of Life between Hegel and Derrida. In *CR: The New Centennial Review*, vol. 15: 1.
- Id. (2015b). Scritture del vivente. Derrida e la genesi biologica dell'archi-scrittura. In D. Calabrò (a cura di), *Architetture del vivente. Studi e narrazioni*. Firenze: Le Lettere.



# Gilbert Simondon. Un'assiomatica aperta

## Ugo Maria Ugazio

Focusing on the Simondon's conference *Forme, information, potentiels*, the following analysis will briefly consider the conflicting relation between ontological questions as individuation, pre-individual, transduction, metastability and the question of technological invention.

L'accento posto sull'"impersonale" può certamente consentire di accostarsi al soggetto della conoscenza senza attribuirgli i caratteri che la vicenda umana gli ha addossato unicamente sulla base di circostanze di fatto. Basta una breve escursione nello "spazio letterario" per comprendere come l'opera scritta possa diventare davvero opera d'arte solo quando i suoi lettori l'abbiano *impersonnifiée* (Blanchot 1967, 193), <sup>1</sup> quando cioè siano riusciti a vedere attraverso di essa l'opera che l'autore non ha scritto e che tuttavia è a loro più prossima, l'opera soggiacente a tutte le opere scritte, essa stessa però reticente alla scrittura. Quel che qui sembra autorizzare l'uso di questo riferimento al di fuori dello spazio in cui è stato proposto è proprio la specificità dell'opera letteraria: a differenza dell'opera musicale e dell'opera figurativa, essa non richiede alcun particolare dono della sensibilità per essere fruita. Il lettore impersonale non è vincolato a un'oscurità che disorienti la sua comprensione del mondo quotidiano. La sua lettura, che avviene tra l'opera già esistente e l'opera sempre inesistente, tra il libro concreto che contiene in realtà solo il travestimento dell'opera e l'opera concreta che si afferma appunto solo come la sua propria dissimulazione, è in realtà «il passaggio dal mondo in cui tutto ha più o meno un significato, dove c'è oscurità e chiarezza, ad uno spazio in cui, a rigore, niente ha ancora significato, e verso il quale tuttavia tutto ciò che ha significato risale come verso la propria origine» (169).

Benché il caso dell'opera letteraria proposto da Maurice Blanchot non pretenda di valere per l'esperienza in generale e si riferisca esplicitamente alla scrittura, <sup>2</sup> è indubbio che la sua forza attrattiva è enorme: il leggere contrapposto allo scrivere, se da una parte coglie nel testo letterario soprattutto il travestimento del libro universale che non sarà mai scritto e resterà strutturalmente *à venir*, dall'altra, nel contempo, il palese paradosso della letteratura, la quale esiste solo nel momento in cui scopre di non potere affatto esistere, sposta inevitabilmente l'attenzione verso un ambito che travalica le stesse scienze umane nella direzione di un'ontologia delle relazioni. Sembra dunque particolarmente fuorviante supporre che l'adattamento posto alla base del complesso tessuto delle relazioni umane possa essere inteso come una legge fondamentale sul modello della gravitazione scoperta da Newton; già nel mondo fisico, infatti, la determinazione delle particelle non dipende solo dalla forza gravitazionale, ma anche dai campi elettromagnetici che possono associare alla materia elettroni o ioni, rendendo estremamente variabile qualunque individuazione (Simondon 2013). Lo stesso mondo fisico non avrebbe mai assunto l'aspetto a noi noto se la gravitazione fosse stata sin dall'inizio assoluta normatività. <sup>3</sup>

Così, al mondo fisico non può essere assegnato alcun carattere di stabilità: anch'esso scaturisce da processi d'individuazione in cui l'individuo è il risultato dell'attività di un germe all'interno di un certo campo, come avviene in natura con la cristallizzazione. È vero però che tutti i processi d'individuazione presuppongono una realtà preindividuale,

<sup>1</sup> Blanchot riporta le parole di Mallarmé: «Spersonalizzato [Impersonnifié(e)], il volume, in quanto ce ne separiamo come autore, non reclama avvicinamento di lettore. Questo, sappi, fra gli accessori umani, ha luogo da sé: fatto, essente» (Blanchot 1967, 193).

<sup>2</sup> Va tuttavia notato che Blanchot è pienamente consapevole della coincidenza del caso della scrittura e del caso dell'oggetto artificiale. Subito dopo il passo citato qui sopra fa infatti notare: «un oggetto, fabbricato da un artigiano o dal lavoro delle macchine, rinvia forse più al suo artefice? È, anche esso, impersonale, anonimo. Non porta nome d'autore» (169).

<sup>3</sup> La connessione tra l'individuazione delle particelle nella fisica quantistica e l'individuazione vitale (inclusa quella psicosociale) non è così peregrina come potrebbe sembrare a prima vista. Il fatto che Simondon, nella sua tesi, tratti separatamente delle due individuazioni senza premettere una trattazione specifica dell'individuazione chiarisce in modo perentorio come

che appunto perché preindividuale non ha il carattere dell'unità: il divenire è il modo in cui l'essere si conserva senza essere esso stesso alcunché di determinato. Simondon suggerisce d'intendere la parola 'ontogenesi' non in contrapposizione a una genesi più ampia di quella individuale: la genesi dell'individuo è la genesi dell'essere, il quale di per sé non costituisce un'unità che sottostà a tutti i processi dell'individuazione. La condizione preindividuale si sfasa continuamente in vista degli equilibri metastabili raggiunti e da raggiungere di volta in volta. L'ipotesi di un equilibrio stabile che costituisca il punto d'appoggio iniziale per il mondo fisico, per le forme della vita vegetale e animale, per l'organizzazione psichica e sociale contraddirebbe l'idea stessa di mondo. L'individuo è sempre il risultato di un processo che non consuma mai interamente quel che lo precede: nella misura in cui l'individuo presuppone una realtà preindividuale, la realtà di quest'individuo può essere solo relativa, può essere solo una fase dell'essere. La realtà preindividuale, che non esaurisce i suoi potenziali nell'individuo, nel produrre l'individuo produce anche il *milieu* entro cui l'individuo è tale. L'individuo è relativo tanto perché non è mai tutto l'essere, quanto perché esso discende da uno stato dell'essere che non lo includeva né come individuo, né come principio d'individuazione (34).

La conferenza 4 che Gilbert Simondon tenne il 27 febbraio 1960 presso la *Société Française de Philosophie* intendeva mostrare, soprattutto ai filosofi,<sup>5</sup> come l'assenza di una teoria generale delle scienze umane e della psicologia potesse stimolare il pensiero filosofico in vista di un'assiomatizzazione delle suddette scienze. Questo compito avrebbe potuto essere perseguito solo grazie a un certo contributo inventivo e non avrebbe dovuto avvalersi principalmente della sintesi di risultati precedentemente ottenuti. Tutti i sistemi concettuali avrebbero dovuto essere ridiscussi, senza privilegiare necessariamente quelli più recenti. Con riferimento alle scienze naturali, era portato l'esempio della teoria chimica che agli inizi del secolo XIX aveva ripreso l'atomismo antico arricchendolo con l'apporto dell'analisi ponderale.

Gli antichi principi filosofici della diade indefinita, dell'Archetipo, della Forma e della Materia, secondo Simondon, dovevano dunque essere accostati a concetti della *Gestaltpsychologie*, della Cibernetica, della Teoria dell'Informazione, e ad altre nozioni provenienti dalle scienze fisiche, come quella di potenziale. Un'assiomatica delle scienze umane e della psicologia sarebbe dunque stata possibile se alle nozioni di forma, d'informazione e di potenziale, vale a dire alle nozioni che davano il titolo alla conferenza, fosse stata congiunta in vista di un loro reciproco coordinamento un'attività trasduttiva, un'attività cioè capace di determinare, per esempio nel processo della cristallizzazione, l'amplificazione del germe strutturale all'interno del campo in equilibrio metastabile. Le nozioni di forma e d'informazione avrebbero invece svolto rispettivamente il ruolo di unità direttiva nei confronti della materia coinvolta e quello della reciprocità nello scambio tra emettitore e recettore.

a generare l'essere sia in fondo la stessa individuazione: l'individuale rimanda a un ambito "complementare", che poi la filosofia collega ai risultati della fisica, della chimica, della biologia, della psicologia, della sociologia ecc. Sul nesso tra la "complementarità", nel senso di N. Bohr, e il "preindividuale", reminiscenza merleau-pontyana, cfr. la prefazione di J. Garelli in Simondon (2013, 14 e 25).

<sup>4</sup> Il testo della conferenza, insieme agli interventi dei partecipanti, fu pubblicato con il titolo "Forme, information, potentiels" sul *Bulletin de la Société française de philosophie*, (LII, octobre-décembre 1960, n. 4, 723-765); il solo testo della conferenza è ripubblicato in appendice all'edizione completa della tesi principale (Simondon 2013, 731-759).

<sup>5</sup> Bisogna notare che erano presenti anche i matematici Georges Bouligand e Daniel Dugué, come emerge nel resoconto pubblicato nel *Bulletin* citato nella nota precedente.

Se con il richiamo alla chimica e alla fisica Simondon non intendeva certamente favorire l'estensione dei formalismi fisico-matematici alle scienze umane, <sup>6</sup> altrettanto poco però intendeva condividere le ragioni che fino ad allora erano state opposte a quell'estensione. Né nella conferenza in questione, né nei due lavori per la tesi di poco precedenti, è evocato, per esempio, il nome di Piritim Sorokin. Il punto indeterminato che occupa il preambolo della conferenza del 1960 non concede in realtà alcuna preferenza a possibili modelli di scienza: il problema da sviluppare è radicalmente diverso. Così come la chimica e la fisica si sono progressivamente emancipate dall'esperienza diretta per costruire oggetti capaci di rispondere sperimentalmente alle teorie formulate, allo stesso modo la psicologia e la sociologia dovrebbero allineare i loro sforzi teorici e organizzare unitariamente una sperimentazione adeguata agli oggetti teorici di volta in volta proposti.

Solo apparentemente i cammini percorsi nelle due tesi sembrano divergere, sia l'uno dall'altro, sia rispetto all'intento manifestato nella conferenza. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* affronta il tema ontologico a partire dai processi d'individuazione che si determinano trasduttivamente tanto nell'ambito fisico e biologico, quanto in quello psicosociale; il preindividuale, che non è solo l'aspetto residuale conservato dall'individuo nel corso delle fasi processuali della sua evoluzione e nell'equilibrio metastabile da lui di volta in volta raggiunto, di fronte agli individui concreti è "più che unità" (Simondon 2013, 36). *Du Mode d'existence des objets techniques* affronta invece il tema tecnologico in una prospettiva evolutiva, all'interno della quale l'invenzione di oggetti tecnici rimane tendenzialmente costante, al punto che sono proprio le invenzioni tecniche a segnare le epoche storiche (Simondon 1989, 43); la lunga vicenda della magia è rigorosamente connessa con questa evoluzione.

Quando nel 1968, in un'intervista concessa all'*Office du film du Québec*, fu chiesto a Simondon come fosse accaduto che un pensiero come il suo, fortemente legato alla ricerca sull'individuazione, avesse potuto occuparsi degli oggetti tecnici, la sua sconcertante risposta fu che si era trattato di "*hasards universitaires*" (Simondon 2014, 407). L'incauta domanda dell'intervistatore aveva sollevato il problema stesso della filosofia di Simondon, che sul momento anziché dare una risposta plausibile rimandava alle casuali circostanze di fatto. In realtà, nella prospettiva di Simondon, il tema dell'individuazione e il tema dell'invenzione tecnologica si richiamano reciprocamente all'interno di un orizzonte comune, che certamente non è la realtà di fatto percepita dal soggetto umano. L'assiomatica delle scienze

<sup>6</sup> Con il termine 'axiomatique', Simondon intende semplicemente riferirsi a una disposizione comune da assegnare ai problemi della sociologia e della psicologia nel momento in cui viene meno il riferimento a una normalità dell'uomo. A differenza di Foucault, però, Simondon non ritiene che l'uomo sia un'invenzione del secolo XVIII e che quindi i problemi antropologici comportino un assetto delle scienze umane staccato dalla filosofia; che i problemi posti finora dalla filosofia non portino a una fondazione dell'uomo significa solo che tra i problemi antropologici e l'ontologia deve appunto essere trovato un diverso ancoraggio (Guchet 2010, 12 sg.).

<sup>7</sup> Delle due tesi, discusse nel 1958, solo la tesi complementare fu pubblicata nell'anno stesso della soutenance con il titolo *Du mode d'existence des objets techniques* (1989, nuova edizione, con una prefazione di J. Hart e una postfazione di Y. Deforge). La tesi principale, invece, fu pubblicata in due parti separate, tra loro molto distanti nel tempo: (1) *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, (1964), contenente la prima sezione della tesi e il capitolo I della seconda, e (2) *L'individuation psychique et collective* (1989), contenente i capitoli II e III egualmente della seconda parte (sulla pubblicazione della parte di tesi dedicata all'individuazione psichica e collettiva cfr. anche qui sotto la nota 14).

<sup>8</sup> Era molto vivo all'inizio degli anni Cinquanta in Francia l'interesse per la psicosociologia americana e la sua proposta di una "personalità di base": Simondon, che riprende le posizioni dei culturalisti americani, non si riferisce tuttavia direttamente ad alcun nome. Certamente per lui la fisica sociale e il programma di una metrologia delle scienze umane restano semplificazioni da evitare (cfr. Guchet 2010, 6 sg. e 40 sg.).



umane, così com'era proposta nella conferenza del 1960, <sup>9</sup> costituiva in qualche modo il punto di congiunzione delle due tesi. In altri termini, il processo di assiomatizzazione di sociologia e psicologia deve consistere, non tanto nel raggiungimento di una seconda natura che si aggiunga a quella immediatamente animale per consentire all'uomo di dotarsi di strutture sociali, giuridiche, economiche ecc., quanto piuttosto di entrare in una dimensione integralmente operativa, tale cioè da consentire il coordinamento delle diverse strutture senza il vincolo di una prima struttura costrittiva. Il lavoro di Simondon riprendeva la connessione di sociologia e psicologia impostata da Maurice Merleau-Ponty (1988) nei suoi corsi universitari del triennio 1949/1952.

L'eredità di Bergson, che Merleau-Ponty (1967, 241) indicava come «spirito di scoperta», veniva ora raccolta come decisa affermazione del buon diritto della percezione contro la pretesa della coscienza personale di essere inizio del pensiero e sede della rappresentazione: bisognava ribadire che il pensiero è tanto impersonale quanto la realtà che esso pensa. Al tempo stesso, però, bisognava anche evitare che quest'impersonalità del pensiero finisse per dare l'impressione che la "logica" avesse davvero il compito di liquidare la filosofia e la sua storia. Così, con il primato della percezione era in realtà affermato il principio secondo il quale tutte le determinazioni di senso sono indissolubilmente legate alle percezioni cui si riferiscono; in questo modo, le singole cose sono liberate dall'astrazione di uno spazio logico che le accomunerebbe e restituite al loro decorso interno. Ora, quando Simondon, allievo di Merleau-Ponty e grande lettore di Bergson, propone di riconsiderare il problema dell'individuazione alla luce di nozioni estranee alla storia della filosofia come in fondo sono quelle d'informazione, di oggetto tecnico, di energia potenziale, di campo, di trasduzione, di metastabilità ecc. non intende portare nella filosofia problemi che essa finora avrebbe lasciato fuori del suo alveo, ma anzi mostrare che proprio con l'introduzione di tali nozioni l'intera filosofia, soprattutto il suo avvio greco, può essere compresa sotto una diversa luce e rientrare appunto in quella "tradizione" dell'impersonale ancora viva in Bergson e Merleau-Ponty. La sostituzione della nozione di forma con quella d'informazione consente ora a Simondon di porre, quasi paradossalmente, il problema dell'essere alla maniera dei fisiologi ionici (Simondon 2013, 412): l'essere stesso non ha identità ed è tale solo nelle fasi in cui di volta in volta esso s'individua. <sup>10</sup> Lo sfasamento della realtà preindividuale non ha una vicenda propria e un tempo che ne consenta la ricostruzione. Solo il costituirsi di campi energetici in regime di metastabilità determina processi d'individuazione, il cui risultato è il raggiungimento di una specifica "risonanza interna".

In questo modo, grazie all'informazione si formano individui, dal cristallo all'utensile, dall'organismo unicellulare alla *polis* greca, che resistono alla progressiva decadenza dell'equilibrio che li costituisce. La quantità d'informazione di un sistema, nel determinare il costituirsi di un individuo dotato di risonanza interna, fissa il modo di essere delle cose in maniera opposta rispetto al pensiero antico, che pensava l'essere unicamente come stabilità. Rispetto all'energia potenziale e all'informazione del sistema la stabilità significherebbe l'impossibilità di qua-

<sup>9</sup> Quando nel 1989 è stata per la prima volta pubblicata in Francia la parte della tesi principale dedicata appunto all'individuazione psichica e collettiva, oltre al testo dell'introduzione dell'intera tesi, è stato pubblicato, come § 2 dell'introduzione con il titolo "Concepts directeurs pour une recherche de solution", anche il testo di questa conferenza (Simondon 2001, 44-77). All'edizione francese del 2007 è stata aggiunta alle pagine I-XVI una prefazione di B. Stiegler.

<sup>10</sup> Le suggestive evocazioni dell'eternità in Tucidide, Orazio e Spinoza chiariscono come possa essere inteso l'essere senza identità (Simondon 2013, 338).

lunque divenire. Al contrario, l'essere che individualizzandosi si organizza in sistemi metastabili resiste invece alla tendenziale entropia del sistema: percepire non vuole solo dire afferrare le determinazioni materiali, ma ancor prima collegare quanto più sia possibile i segnali provenienti dalla cosa percepita: quando Norbert Wiener sostiene che percepire significa lottare contro l'entropia, pensa soprattutto a questa organizzazione dell'informazione (329).

Se nella sua tesi principale Simondon afferma ripetutamente che il principio d'identità e il principio del terzo escluso non consentono l'accesso all'essere a causa della sua mancanza di unità, non è per sostenere che l'essere è tanto ineffabile quanto la sua presenza nell'individuo, ma solo per ribadire che l'essere consiste interamente nelle sue individuazioni, nelle quali è conservato come «divenire». **11** Così, il problema ontologico acquista tutta la sua rilevanza con l'emergere del problema del nesso individuo/ambiente: detto in modo grossolano, il *milieu* che si associa all'individuo conserva a sua volta una connessione con l'essere preindividuale, rendendo estremamente variegata la gamma dei casi che si producono lungo la scala delle individuazioni. Basta pensare al posto della sessualità umana nello sdoppiamento di mente e corpo o, più genericamente, al pensiero come individuo di un individuo; a questi raddoppiamenti d'individuazione Simondon dà il nome di *individualisation* e *personnalisation* (361 sgg.).

**11** In questo senso, costituisce una difficoltà specifica del monismo di Spinoza quella di attribuire l'eternità all'unica sostanza (442).

L'obiettivo che Simondon si poneva all'inizio della sua ricerca sull'individuazione non viene, a un certo punto del cammino, oscurato dalla crescente attenzione per l'uomo, per la sua spiritualità, per la sua creatività tecnologica: l'obiettivo rimane quello di “pensare l'essere”, **12** senza cadere nell'errore di dimenticare l'essere preindividuale e di accettare l'ovvietà logica dell'essere individuato, anche quando, dopo le scoperte della termodinamica, il mondo stesso dell'esperienza comune aveva dovuto in qualche modo essere visto in una luce diversa. L'approdo della ricerca sull'individuazione non è dunque né psicanalitico né tecnologico, benché certamente questi due ambiti siano spesso chiamati in causa, come all'inizio erano chiamate in causa la fisica, la chimica e la biologia. Che ogni singolo uomo veda se stesso, il proprio contesto sociale e la natura come individuazioni dell'essere anziché come determinazioni di fatto sembrerebbe in realtà non aggiungere nulla né alla conoscenza, né all'emotività, né alla possibilità dell'azione. Alla filosofia però non è richiesto di recepire strutture già determinate, individui individuati, bensì solo di cogliere analogie su terreni incomunicanti. Questo procedimento, che non è né solo induttivo né solo deduttivo, è trasduttivo. È il procedimento con cui nel *Sofista* platonico l'accostamento tra l'attività di chi pesca con la lenza e l'attività di chi cerca dei giovani abbienti cui vendere il proprio sapere consente di trasferire una certa operazione dal suo ambito naturale a un ambito appunto da strutturare (773). **13** Ora, un campo propriamente ontologico non può essere né dedotto logicamente, né postulato per induzione,

**12** Cfr. a questo proposito Combes (1999, 4).

**13** A proposito di operazione e struttura cfr. Bardin (2015, 3-6).

giacché a una filosofia critica spetta solo il compito di seguire l'organizzarsi del sapere in operazioni e strutture: la scienza stessa, in quanto allagmatica, non potrebbe essere contemplazione di qualcosa di unitario, se non nel senso suddetto di cogliere l'ontogenesi di un individuo, per esempio del fotone entro il campo energetico che lo determina. Operazione e struttura sono rigorosamente com-

plementari. è l'esperienza stessa che scaturisce dal preindividuale a proporsi come dualità: **14** materia/forma, interno/esterno, corpo/mente, sacro/profano, intelligenza/istinto, vita/morte, tempo/eternità, personale/impersonale ecc. Per quanto questa costitutiva dualità dell'esperienza non aspiri sempre a una soluzione realistica e soprattutto non necessariamente rivendichi il carattere della realtà, è tuttavia indubbio che le diverse culture abbiano finora, ciascuna secondo la propria maniera, cercato di interpretare i diversi dualismi.

Ora, a Simondon sembrava inaccettabile che la cosiddetta cultura umanistica tendesse a escludere dal proprio ambito gli oggetti tecnici e la loro invenzione. Bisognava quindi mostrare, in primo luogo, che l'uomo discende dal vivente e, in secondo luogo, che la tecnicità che lo caratterizza è parte integrante della sua cultura. In altri termini, bisognava mostrare che è sbagliato vedere negli utensili di cui l'uomo si è servito, tanto per le sue pratiche magiche (Simondon 1989, 162-170) quanto per le esigenze della vita quotidiana, solo l'esteriorizzazione di un carattere particolare, proprio di un certo vivente; la tecnicità già riconoscibile nei reperti preistorici non è il preludio di creazioni successive, ma il delinearci della struttura dell'ontologia genetica; intorno a questa struttura, ovviamente non percepita e non pensata, erano compiute operazioni che potrebbero essere dette logiche. Il nesso struttura/operazione è determinante e non implica alcuna coscienza: con ragione, Raymond Ruyer (1954, 7) aveva sottolineato anni prima come nella cibernetica il termine 'informazione' non esiga in alcun modo la coscienza. La cultura ha creduto di poter difendere l'uomo contro gli oggetti tecnici senza accorgersi che gli oggetti tecnici contengono molto di più di una storia della coscienza umana; di fronte a questo impegno il pensiero filosofico dovrà comportarsi come di fronte all'abolizione della schiavitù e al riconoscimento dei diritti umani. **15**

Nel 1964, presentando Norbert Wiener al colloquio di Royaumont sul concetto d'informazione nella scienza contemporanea, Simondon ricordava che la cibernetica era nata presso il M.I.T. dalla collaborazione di diversi ambiti scientifici e che questa pluralità di contributi l'accomunava alle scienze dell'epoca di Newton, nella quale i filosofi erano nel contempo anche matematici, fisici ecc.; nella prefazione alla riedizione della tesi complementare, John Hart ha fatto notare a questo proposito che l'universalità cui la *mécanologie* simondoniana aspirava avrebbe potuto essere ricondotta, diversamente dalla cibernetica americana, non tanto al modello newtoniano di scienza quanto piuttosto all'anatomia di Harvey, che aveva ispirato Descartes (Simondon 1989, VIII). **16** Il suggerimento è prezioso, perché riporta l'attenzione al punto da cui è scaturita la ricerca di Simondon: se il contrasto tra strutture e operazioni può essere riportato alla meccanica dei corpi animali, sorge allora il problema del *cogito*, che può essere tanto struttura quanto operazione, non contemporaneamente però. Per

**14** Sulla rilevanza della dualità in una certa tradizione filosofica del pensiero europeo, da Aristotele a Spinoza, da Averroè a Bergson, da Duns Scoto a Deleuze cfr. Esposito (2013).

**15** Nella prima pagina della tesi complementare era scritto: «La culture s'est constituée en système de défense contre les techniques; or, cette défense se présente comme une défense de l'homme, supposant que les objets techniques ne contiennent pas de réalité humaine. Nous voudrions montrer que la culture ignore dans la réalité technique une réalité humaine, et que, pour jouer son rôle complet, la culture doit incorporer les êtres techniques sous forme de connaissance et de sens des valeurs. La prise de conscience des modes d'existence des objets techniques doit être effectuée par la pensée philosophique, qui se trouve avoir à remplir dans cette oeuvre un devoir analogue à celui qu'elle a joué pour l'abolition de l'esclavage et l'affirmation de la valeur de la personne humaine» (Simondon 1989, 9).

**16** Riguardo a W. Harvey cfr. anche Simondon (2014, 104).

uscire dall'ambiguità, Simondon cercherà di seguire sia la proposta cartesiana dell'etica provvisoria, sia la critica radicale del *cogito* condotta da Maine de Biran (Simondon, 2013, 771). L'idea di una cibernetica come allagmatica generale che porti a compimento il progetto cartesiano di una comprensione meccanica dei corpi viventi, benché resti solo accennata in pagine poi non incluse nella tesi (729-780), 17 rimane comunque sullo sfondo dell'intera ricerca.

17 Le pagine suddette sono raccolte sotto il titolo "Analisi dei criteri dell'individualità allagmatica".

## Bibliografia

- Bardin, A. (2015). *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon Individuation, Technics, Social Systems*. Dordrecht: Springer.
- Blanchot, M. (1953). *Lo spazio letterario*. Trad. it. F. Ardenghi. Torino: Einaudi.
- Combes, M. (1999). *Simondon, Individu et collectivité: Pour une philosophie du transindividuel*. Paris: PUF.
- Esposito, R. (2013). *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Torino: Einaudi.
- Guchet, X. (2010). *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1967). Divenire di Bergson. In Id. *Segni*. A cura di A. Bonomi. (239-251). Milano: Il Saggiatore.
- Id. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952*. Grenoble: Cynara.
- Simondon, G. (1964). *L'Individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: PUF.
- Id. (1989). *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- Id. (2001). *L'individuazione psichica e collettiva*. A cura di P. Virno. Roma: DeriveaApprodi.
- Id. (2013). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione*. A cura di G. Carrozzini. Milano: Mimesis.
- Id. (2014). *Sur la Technique, 1953-1983*. Paris: PUF.
- Ruyer, R. (1954). *La cybernétique et l'origine de l'information*. Paris: Flammarion.



# La maschera e la morte. Sulla categoria di impersonale, da una prospettiva storico-culturale

Antonio Lucci

This contribution proposes an analysis of the “person” category starting from the anthropological theories conceived by three authors: Thomas Macho, Marcel Mauss and Karl Meuli. By means of a detailed study of some of their paradigmatic texts, an autonomous interpretation of the concept of “impersonal” will be presented, connecting its meaning to the idea of death intended from a culturological perspective. Conceived as the background of past generations determining the position of the unborn child in the society he or she belongs to, death becomes the “impersonal” at the core of the whole essay.

## Introduzione: di chi è il soggetto?

Nell'introduzione al monumentale volume sul debito dal titolo *Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten* da lui curato, lo storico della cultura Thomas Macho pone in strettissima correlazione la questione del debito con la domanda «A chi apparteniamo noi, realmente?» <sup>1</sup> (Macho 2014, 11). Secondo Macho il problema che sta alla base dei legami sociali basati sulle dinamiche d'indebitamento (anche, ma non solo) economico è tutto fondato sull'idea di *proprietà personale*. Intendiamo qui l'espressione "proprietà personale" in un senso specifico, letterale: la proprietà della persona, il "di chi" la persona in causa è, chi la possiede.

<sup>1</sup> Tutte le traduzioni dei testi tedeschi sono nostre.

Di chi è il soggetto? Questa la domanda-cardine su cui si articola per Macho il problema del debito. A nostro parere "di chi siamo noi, realmente?" o, meglio, "di chi è il soggetto?" è anche la domanda fondamentale a partire da cui sarebbe necessario intraprendere un'archeologia filosofica del concetto di persona, le cui linee introduttive cercheremo di delineare in questa sede. Analizzando la trasformazione o, meglio, l'evoluzione filosofica, del concetto di "persona" che troverà poi la sua compiuta espressione in Locke e Mill, Roberto Esposito sostiene in *Terza persona* che «La persona è tale, l'uomo ha i caratteri di persona, quando risulta proprietario di se stesso» (Esposito 2007, 113). Se io mi appartengo, sono una persona.

Persona è, dunque, solo colui che può dire di appartenere a se stesso, di non essere proprietà altrui. Esposito, ne *Le persone e le cose* (2014), declina la questione della proprietà secondo le sue categorie filosofiche di riferimento, collegandola ai temi del diritto di ascendenza romana, e in particolare ai confini e alle soglie che connettono e separano, nell'orizzonte di senso romano, le persone dalle "quasi-persone" e dalle cose (con riferimento particolare alla questione degli schiavi e dei figli soggetti alla *patria potestas* del *pater familias*).

La questione che ci preme in questo nostro intervento sarà dislocare su un altro ambito archeologico, quello dell'indagine etnologico-religiosa, l'origine della categoria di persona. In questo modo cercheremo di mostrare come nel concetto di persona, almeno nella sua accezione originaria, sia già da sempre stato all'opera un potente fondo impersonale, e che questo fondo impersonale coincide con la morte, intesa da una prospettiva non ontologica, ma culturologica e tanatologica.

## Di un volto che non è dell'altro

Nel capitolo quinto del suo testo sui modelli culturali, *Vorbilder*, Macho (2011), da cui prendiamo ancora una volta le mosse, analizza da una prospettiva storico-archeologica il tema del volto.

Il volto umano, nota lo studioso austriaco rifacendosi a una serie comparata di fonti afferenti ai campi della paleoantropologia e della storia dell'arte preistorica, non compare neanche una singola volta né in quella che è stata definita la "Cappella Sistina della preistoria", vale a dire nella grotta di Lascaux, né nella imponente grotta – lunga 490 metri e contenente più di 470 pitture parietali – di Chauvet, scoperta presso la località di Pont d'Arc in Francia nel 1994 <sup>2</sup> (Macho 2011, 270-289).

<sup>2</sup> Per queste notazioni rimando in particolare a Macho (2011, cap. V).

In generale, come notava anche André

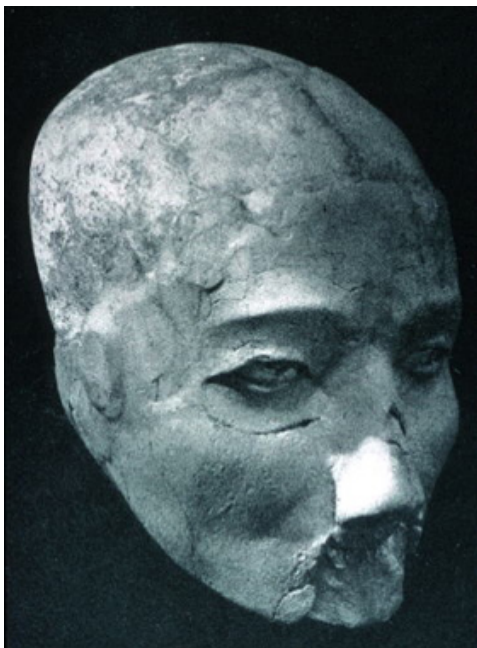


Leroi-Gourhan nel suo testo sull'arte preistorica *Préhistoire de l'art occidental* (1965), le rappresentazioni della figura umana nell'arte primitiva sono scarse, deformate, inquietanti, grottesche. E – nello specifico – quelle del volto praticamente inesistenti. I motivi di questa singolare assenza del volto sono, secondo Macho, due: il primo è analizzato dallo storico della cultura viennese tramite la seguente analisi comparata a livello storico-artistico. Nelle pitture parietali paleolitiche, oltre all'uomo c'è un altro illustre assente: la renna. La renna è assente illustre (in percentuale le renne sono solo il 4% degli animali raffigurati) perché le società paleolitiche – in particolare quelle del Magdaleniano – basavano la loro dieta principalmente sul consumo della carne di questo animale, diffusissimo e onnipresente nei pasti quotidiani, secondo quello che ci dicono i reperti materiali. Perché gli uomini e le renne non sono presenti nelle raffigurazioni, laddove lo erano nella vita quotidiana? La risposta, come spesso accade, è già presente nella domanda: proprio perché onnipresenti, le renne e gli uomini non avevano bisogno di essere raffigurati, rappresentati, ricordati. In special modo se si pensa che nei gruppi di cacciatori e raccoglitori si viveva per tutta la durata della propria vita a stretto contatto sempre e solo con le stesse persone, i cui volti erano dunque onnipresenti. I volti degli altri uomini erano presenze quotidiane, ricorrenti e – potremmo spingerci a dire – ossessive: non c'era affatto bisogno di farne immagine, di ricordarsene.

Il secondo motivo, non solo secondo la ricostruzione di Macho, ma anche secondo le analisi di una serie consistente di studiosi (cfr. esemplarmente Herbig 1998; Wright 1978) dei rapporti tra organizzazione sociale neolitica e quella precedente, risalente all'epoca dei cacciatori-raccoglitori nomadi paleolitici, è che nel Paleolitico, malgrado i morti venissero seppelliti, non c'era nessuna forma correlativa accertata di culto e di memoria dei defunti. I morti venivano piantati, seppelliti e dimenticati, insieme al luogo di sepoltura, che veniva lasciato dal gruppo nomade alle proprie spalle. Solo con la stanzialità dovuta alla rivoluzione neolitica, e con l'aumento dei membri delle comunità, il rapporto tra gli antenati e i discendenti si fa di dipendenza, e quindi gli ascendenti illustri, che hanno assicurato benessere sociale e beni materiali ai propri famigliari, meritano di essere ricordati e rappresentati: in una società nomade, come quella paleolitica, la morte di una persona è anche la morte della sua eredità, che sopravvive solo nel ricordo, ma non come acquisizione fattizia, materiale.

Il volto nasce con la rivoluzione neolitica, ed è quasi sempre, fin dall'inizio, il volto di un morto: «I primi dei erano quindi gli antenati morti e i re, che si trattavano come se fossero ancora in vita: dovevano essere ricordati affinché potessero continuare – modelli *par excellence* – a dispensare consigli» (Macho 2011, 278).

È già in questa primissima fase della storia dell'umanità che volto e maschera sono in una soglia d'indistinzione: tra i primissimi ritrovamenti che possono essere ascritti al mondo dell'arte occupano, infatti, un posto paradigmatico i teschi di Gerico (10.000-9.000 a.C.) (Belting 1996) in cui volto e maschera, vita e arte si confondono. Si tratta di crani umani a cui è stata applicata una maschera, un volto, di argilla, in modo da sostituire una “carne impassibile” (Camporesi 2010) a quella moritura.



Cranio con volto di argilla  
rinvenuto a Gerico

«Detto più precisamente: la nascita del volto ebbe luogo a partire dallo spirito del mascheramento» (Macho 2011, 280): il volto e la maschera sono due enti consustanziali, non immediatamente separabili a livello genetico, ed entrambi hanno a che vedere con il contrario di quello che oggi abbiamo l'abitudine di chiamare comunemente "persona", vale a dire un soggetto dotato di un'individualità precisa, un soggetto intenzionale d'atti, potremmo dire.

Molto più concretamente il volto, originariamente, è sempre il volto di un morto, il volto di una persona che non è più, di una non-persona: è una maschera.

Gli uomini in vita non hanno un volto, non ne hanno bisogno, perché possono sempre testimoniare con la loro presenza, la loro corporeità, la loro stessa esistenza. Solo il morto ha bisogno di essere rappresentato da un volto, che è sempre una maschera, e per la precisione una maschera funebre.

Quello che Esposito ha chiamato il "dispositivo della persona", vale a dire «la separazione presupposta, e continuamente ricorrente, tra persona e come entità artificiale e uomo come essere naturale cui può convenire o meno uno statuto personale» (Esposito 2007, 13), può essere a questo punto radicalizzato: la divisione che il "dispositivo della persona" comporta non è però una frattura interna alla soggettività, come sostiene Esposito, ma una frattura che viene sempre prima del soggetto, che il soggetto, addirittura, presuppone come condizione di possibilità, in relazione a una forma di impersonalità originaria, sempre assente e al contempo presente, vale a dire la morte, o meglio il nulla che viene sia prima che dopo la vita.

La persona è il morto che eravamo prima di nascere e che saremo una volta abbandonato questo mondo, è la maschera che i vivi appongono, metaforizzando la celebre pratica riportata da Polibio di chiamare "persona" la maschera di cera modellata sul volto di un antenato defunto, sulla propria mortalità per renderla effigie, per rendere se stessi immagine, quindi per eternizzarsi, per consegnarsi alla memoria.

La persona, in cui riassumiamo insieme sia la maschera sia il volto, è il rapporto con l'impersonale che ogni uomo deve instaurare entrando nel mondo, rapporto che le culture antiche hanno ben saputo modellare tramite le pratiche d'iniziazione, i riti di passaggio, e – appunto – le maschere rituali.

L'uomo è originariamente un "migrante della verticalità", che viene dal nulla prima della nascita e va verso il nulla della morte. Dal fondo pre-personale o impersonale che lo attraversa – e che egli stesso attraversa – i volti delle maschere sono quelli del passato che lo ha reso possibile e del futuro che egli stesso con la sua permanenza sulla terra, renderà possibile.

Le maschere indicano esattamente questa molteplicità d'identità che il soggetto, ogni volta, riassume in sé.

### Una "categoria" dello spirito umano?

Nel 1938 Marcel Mauss tiene per le *Huxley Memorial Lectures* una relazione che verrà poi pubblicata, nello stesso anno, nel *Journal of the Royal Anthropological Institute* (vol. LXVIII).

La relazione è dedicata a quella che Mauss chiama fin dal titolo "una categoria dello spirito umano", vale a dire quella di "persona". Il titolo recita infatti: *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "io"* (Mauss 1991, 349-381). Fin dalla titolazione è possibile capire come Mauss finisca col sovrapporre, in quello che si rivelerà essere uno schizzo di storia culturale comparata (o, per usare le parole dell'autore, di "storia sociale" del concetto di "persona", 353), avanzata in maniera genetico-evolutiva in modo alquanto schematico e non senza una certa dose di ottimismo positivista, le categorie di "persona" e di "io". Queste, come visto, nel titolo e anche nella prima pagina del saggio, sono separate unicamente da una virgola, come se fossero trattabili come sinonimi. È nel capitolo secondo del testo che Mauss pone, però, quasi inconsapevolmente, l'analogia più interessante dell'intero saggio, andando al di là di quella, da egli presupposta, tra "persona" e "io".

Mauss, infatti, in un punto poco dopo l'inizio del capitolo, sembra quasi correggersi in corso di frase, sostenendo che «[presso i Pueblo di Zuñi] il clan è concepito come formato da un *certo numero di persone*, in verità di personaggi» (357). Quando Mauss parla di "personaggi" intende esattamente la funzione ambigua della persona che abbiamo finora cercato di rappresentare: un'istanza che svuota il soggetto della propria ego-proprietà, e che lo consegna all'alterità totale. Se nel caso delle maschere di origine funeraria si trattava dell'alterità della morte, anche qui siamo di fronte a una situazione simile. Infatti i "personaggi" dei Pueblo non sono altro che uomini che riprendono il nome, gli oggetti, i titoli e le cariche dei propri antenati, assumendone la "persona", vale a dire l'identità, e al contempo svuotandosi di un'identità propria, ammesso che essa possa essere data come un *factum*, una *substantia*: «Presso i Pueblo esist[e] già una nozione della persona, dell'individuo, confuso nel clan, ma già distaccato da esso nel cerimoniale, attraverso la maschera, il titolo, il rango, il ruolo, la proprietà, la sopravvivenza e la riapparizione sulla terra in uno dei suoi discendenti, dotato degli stessi posti, nomi, titoli, diritti e funzioni» (358).

Mauss sembra qui, sorprendentemente, non rendersi conto che in realtà i fatti etnologici da lui riportati si avviano proprio nella direzione opposta alle sue supposizioni: non siamo in cammino verso la persona, ma verso la depersonalizzazione o, meglio, verso l'impersonale, laddove il soggetto, attraverso il dispositivo dell'identificazione rituale, rinuncia a un Sé storico per divenire un'entità trans-storica, immortale, soggetta a trasmutazioni di corpo e reincarnazioni.

L'emblema visibile di questa stratigrafia che la maschera porta al soggetto, rendendolo altro da quello che è, riconnettendolo con la verticalità del-

la trascendenza sia del nulla abitato di antenati da cui viene, che di quello in cui entrerà dopo la morte, è la maschera “a imposte” che sia i Kwakiutl, che altre popolazioni amerinde (come i Nootka e i Tlingit) utilizzavano per rendere visibile i livelli di impersonale di cui la persona è composta. Queste maschere stanno a simboleggiare lo sfondo impersonale che abita gli individui, inteso come quantum di morte che ogni individuo porta con sé al momento della nascita: al momento del venire al mondo il soggetto è sempre già antico, abitato dagli spiriti dei morti che lo hanno preceduto, che hanno già (pre-)stabilito la sua posizione nel cosmo.



Maschera a livelli Kwakiutl

Il resto del saggio di Mauss è una veloce panoramica, secondo l'autore l'epopea di uno sviluppo o, meglio, di un progresso, che ha portato dal concetto di persona fin qui indicato a quello di “io”, e che passa attraverso la formalizzazione giuridica romana e la metafisica cristiana, per arrivare a Kant e agli idealisti tedeschi. C'è un punto, però, nell'argomentare di Mauss, di particolare interesse, perché ancora sintomatico di quella plurivocità, di quella perturbante dualità, che è propria di ogni maschera.

Siamo nel capitolo quinto dell'esposizione maussiana, laddove l'oggetto della ricerca è la persona come “fatto morale”. Mauss qui chiama in causa la parola greca per indicare la maschera, vale a dire *prosopon*, e sottolinea come la dualità di fondo, anche qui, permanga: «Si estende il termine *πρόσωπον* all'individuo nella sua nuda essenza, tolta via ogni maschera, e, accanto, si conserva il senso dell'artificio: il senso di ciò che costituisce l'intimità della persona e il senso di ciò che è personaggio» (372).

Oggi sappiamo che nella storia dello spirito non ci sono “evoluzioni”, così come i concetti non diventano, nel trascorrere delle civiltà, maggiormente perfetti, e non possiamo condividere la storia evolutiva del concetto di persona, né l'ottimismo di fondo di Mauss nei suoi confronti.

Condividiamo però la domanda che egli esprime in chiusura della sua comunicazione, pochissime righe prima della fine: «Chi può sapere, inoltre, se questa “categoria”, che tutti ora riteniamo fondata, sarà sempre riconosciuta come tale? Essa ha una forma e un fondamento solo per noi, presso di noi» (376).

La categoria di persona è una categoria storica, storicizzabile, e come abbiamo visto in apertura, assente in determinate epoche dell'umanità.

## Oscillare

In una comunicazione tenuta presso la *Gesellschaft für Volkskunde* di Basilea il 27 ottobre 1952 e poi pubblicata con il titolo *Altrömischer Maskenbrauch* [*L'uso delle maschere nella Roma antica*] (Meuli 1975, 251-282), il grande studioso di folklore e storia popolare Karl Meuli dimostra con un profluvio di prove documentarie, a partire dai versi 380-395 del Libro II delle *Georgiche* di Virgilio, come l'oscura festività romana lì descritta fosse quella dei *Compitalia*.

Virgilio, a proposito di suddetta festività, parla d'inquietanti maschere di bue e di oggetti definiti "oscilla". Se con quest'ultimo termine gli archeologi e gli storici dell'antichità indicano comunemente dei rilievi su uno o su entrambi i lati di una sottile lastra di marmo, che di solito veniva appesa agli alberi, Meuli riconduce, invece, a una usanza e a una etimologia più arcaica il termine:

A livello linguistico la parola è chiara: *oscillum* attraverso *osculum* rimanda a *os* "bocca", "volto", pressappoco allo stesso modo di come *furcilla* attraverso *furcula* rimanda a *furca* "forchetta", "forchettina", "piccola forca". Ma con ciò non bisogna pensare a maschere di volti; gli *oscilla* sono piuttosto *pilae*, piccole palle rotonde fatte di stracci lanosi o di fili (per questo [Virgilio scrive nel verso] 389 *molles* "morbide"); appropriatamente Macrobio le chiama *capita* "teste": si utilizzavano anche cipolle e teste di papavero a questo scopo. (262)

Gli *oscilla* si appendevano agli alberi dove erano stati impiccati degli uomini, ed erano simboli al contempo ridicoli e inquietanti, che nel linguaggio popolare venivano chiamati *maniae*. Virgilio ci descrive un rituale dove i volti e le teste si moltiplicano, la natura assume le caratteristiche di persona, anzi di molte persone, proprio laddove la festività chiamata in causa è strettamente legata a Bacco, i cui caratteri ctoni – quindi appartenenti a un mondo che è prima, al di là e oltre l'individuazione, un mondo dalle caratteristiche eminentemente impersonali – sono noti.



"Classico" oscillum



Incisione rappresentante un oscillum più vicino alla tradizione evocata da Meuli

Come detto, però, gli *oscilla* di cui parla Virgilio, in questo caso, non sono simboli apotropaici appesi agli alberi degli impiccati, ma addobbi per una particolare festa in onore dei Lari, le *Compitalia*. Queste feste erano particolarmente amate dagli schiavi, perché – come poi nella lunga tradizione che va dai *Saturnalia* al Carnevale – comportavano il dissolvimento e l’inversione dei ruoli sociali. Queste feste, legate topograficamente ai crocevia delle strade, luoghi dell’instabilità, dell’indecisione e del pericolo *par excellence* per i viaggiatori antichi, e al periodo dell’anno in cui l’inverno lascia il passo alla primavera, erano feste – ci dice Meuli – di “possessione”: «Posseduti, da intendersi in senso religioso, non medico, sono spesso in queste feste i portatori di maschere. [...] Lo spirito sceglie chi vuole, non distingue tra libero e non-libero, in questi giorni chiunque può essere posseduto da uno spirito, ciascuno ha diritto alla maschera e alla libertà del folle» (268).

Siamo di nuovo in una situazione in cui la persona è al limite di uno sfondo impersonale da cui emerge, ma al contempo da cui non riesce a distaccarsi. L’immagine bucolica della latinità che Virgilio tende a rendere nelle *Georgiche* lascia spazio – in questo scorcio – a una realtà allucinatoria fatta di teste appese ad alberi che ci guardano, maschere di possessione e di depersonalizzazione. Al contempo, però, non bisogna mai dimenticare quanto il tempo della festa fosse un tempo di regolamentazione del caos originario, in cui l’impersonale, messo sulla scena, veniva in qualche modo “umanizzato”, reso culto e quindi cultura.

I popoli antichi avevano ben chiaro il fondo d’impersonale che abita la persona, e da cui la persona, al contempo sempre maschera e volto, provvisoriamente si dipana, sorge e poi ricade, a seconda dei tempi e delle età della vita (e della morte) sia individuale sia sociale e collettiva.

Le ultime pagine del testo di Meuli sono dedicate al tentativo di comprendere di quali maschere si tratti nella descrizione virgiliana. Meuli è convinto, a partire dalla descrizione di Virgilio, che non si tratti delle maschere “frontali”, quelle che ricoprono il viso, di origine greca, bensì dei cosiddetti *pillei* o *galeri*, propri della tradizione italica, originari della Campania.



Pileus, di origine greca, in una raffigurazione su ceramica



Antonio del Pollaiuolo,  
Ercole e l'idra, 1475 ca.

In particolare il *galerius* era un tipo di copricapo, tipico della tradizione italica ed etrusca (e non bisogna affatto sottovalutare che l'etimologia stessa della parola "persona" è incerta, ma di probabile origine etrusca) (Bund 2013, col. 657) ricavato da una pelle di animale, di cui restava la parte superiore della testa a modo di copertura del capo della persona che la portava. Rappresentazioni prominenti, tramandateci da una lunga tradizione iconografica, di questo tipo di copricapo-maschera animale sono quelle di Ercole con la pelle di leone.

Il cerchio sembra qui chiudersi: Meuli ci dice, infatti, che con ogni probabilità le maschere di cui parla Virgilio sono maschere di questo tipo, maschere in cui l'uomo si confonde con l'animale, di cui porta la pelle e della cui pelle è ricoperto, e tutto questo proprio durante i *Compitalia*, le feste in cui veniva onorata al contempo l'indecisione (i crocevia delle strade), il passaggio (da una sta-

gione all'altra) e i Lari, le divinità legate al culto degli antenati, gli dei famigli, sia dell'individuo che della città. Con quest'ultimo passaggio abbiamo un'immagine paradigmatica di quanto la persona sia sempre, fin dall'inizio, in realtà, impersonale: non esiste persona che non sia maschera fin da subito, che non ceda alla pressione del mondo precedente, che non sia sempre già posseduta da uno sfondo pre-personale da cui trae origine.

Contro l'idea generale che sia la vita a costituire il fondo impersonale che innerva l'individuata categoria di "persona", riassumendo, la nostra tesi è che – da un punto di vista storico-culturale – l'impersonale coincida con la morte. Una morte che è da intendersi non come una realtà-limite dal punto di vista ontologico (*à la* Heidegger), ma, appunto, come realtà storica, che ha innervato e strutturato tutte le culture, a partire da quelle arcaiche. La morte, interpretata con gli strumenti teorici della giovane disciplina della tanatologia, può essere considerata la risposta alla domanda da cui siamo partiti: "a chi apparteniamo, realmente?".

Apparteniamo, realmente, alla morte, o meglio ai morti. Ai morti che ci hanno preceduto, e che con le loro azioni hanno preparato il mondo in cui siamo gettati al momento della nascita.

Questi morti ci possiedono, influenzano ciò che siamo e ciò che saremo prima della nostra stessa venuta al mondo, *sono* il mondo – l'orizzonte di datità – entro cui il soggetto, la persona, fa esperienza di sé, ed entro cui ogni esperienza di sé è possibile. Tutte le culture, con i rituali funebri, i culti degli antenati, i riti di possessione e le metafisiche conseguenti hanno cercato di trovare un modo di regolamentare il passaggio tra il mondo dei vivi a quello dei morti, hanno cercato di stabilire il limite, di porre l'argine, tra l'irruzione delle forze tanato-impersonali e la fatica quotidiana della soggettivazione.

Forse la cultura non è altro che la storia di questa fatica, di questi argini.



## Bibliografia

- Belting, H. (1996). *Aus dem Schatten des Todes. Bild und Körper in den Anfängen*. In C. von Barloewen (Hg.), *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. München: Diederichs.
- Bund, E. (2013). *Persona*. In Ziegler, K. et al., *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*, vol. IV. Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler.
- Camporesi, P. (2010). *La carne impassibile. Salvezza e salute fra Medioevo e Controriforma*. Torino: Garzanti.
- Esposito, R. (2007). *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.
- Id. (2014). *Le persone e le cose*. Torino: Einaudi.
- Herbig, J. (1988). *Nahrung für die Götter. Die kulturelle Neuerschaffung der Welt durch den Menschen*. München-Wien: Hanser.
- Leroi-Gourhan, A. (1965). *Préhistoire de l'art occidental*. Paris: Mazenod.
- Macho, T. (2011). *Vorbilder*. München: W. Fink.
- Id. (2014). *Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten*. München: W. Fink.
- Mauss, M. (19912). *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "io"*. In Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*. Introduzione di C. Lévi-Strauss. Torino: Einaudi.
- Meuli, K. (1975). *Altrömischer Maskenbrauch*. In Id. (Hg.), *Gesammelte Schriften*, vol. I. Basel-Stuttgart: Schwabe & Co.
- Wright, G. A. (1978). *Social Differentiation in the Early Natufian*. In C.L. Redman (Ed.), *Social Archeology. Beyond Subsistence and Dating*. New York: Academic Press.



## B. Genesi

101

**Una vita oltre  
la maschera:  
Panimmaginismo  
e immanenza**

Pierluca D'Amato

115

**The Impersonal  
Superadditive  
Cosmology**

Zornitsa Dimitrova

129

**Fatti, valori e norme. La  
libertà dell'impersonale  
in Georges Canguilhem**

Gabriele Vissio



## *Una vita oltre la maschera: panimmagismo e immanenza* Pierluca D'Amato

As all philosophical concepts, also the concept of person constitutes itself referring to a particular problem. The analysis drafted by Marcel Mauss regarding the genesis of the aforementioned category permits to analyse the problematic nucleus to which such concept refers to, disclosing that it responds to the necessity of solving the ancient problem of the link between mind and body in a specific perspective. In this respect, bergsonian theory of images represents a solid attempt of passing not only the habitual solution of the problem represented by the concept of person, but also the problem itself whereto refers. The deleuzian reading of Henri Bergson's theory leads him to define the impersonal and pre-individual field sketched out by Bergson as a plane of immanence, and this last as "a life". The ultimate aim of this paper is to analyse the nature of such plane and to suggest an interpretation of the latest Gilles Deleuze's piece of writing, *L'immanence: une vie...* that unveils its profound bergsonism.

L'immanenza rimane sempre una teoria limite [...]. L'immanenza è la vertigine filosofica.

Gilles Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*

La storia della filosofia si snoda attraverso un certo numero di problemi fondamentali che assumono formulazioni e sfumature differenti, adattandosi di volta in volta a esigenze storiche e culturali. L'ultimo Deleuze insegna che la filosofia è l'arte di fabbricare concetti e che «ogni concetto rinvia a un problema, a problemi senza i quali non avrebbe senso e che non possono essere estrapolati o compresi se non nel corso della loro soluzione» (Deleuze & Guattari 1996, 6). Di conseguenza, esistono due strade per mettere in moto il dispositivo filosofico: imbat- tersi in un problema e riconoscerlo come tale o gettare nuova luce su un vecchio problema che sembri risolto o dimenticato al fine di porlo nuovamente, di ricon- figurarlo: «Di fatto, una teoria filosofica è una questione sviluppata, e nient'altro. Essa consiste non nel risolvere un problema, ma nello sviluppare *fino all'estremo* le implicazioni necessarie di una questione formulata» (Deleuze 1981, 114).

Nel 1938 Marcel Mauss (1991, 351-384) ha redatto un'affascinante ana- lisi antropologica della categoria di persona: probabilmente essa rappresenta il sistema di orientamento più utile per affrontare lo studio del problema cui tale concetto rinvia. Considerare tale nucleo problematico consentirà di gettare uno sguardo sullo spazio dell'impersonale, in quanto risolto o “fuori campo” della categoria di persona, concettualizzazione alternativa del medesimo problema.

### 1. La maschera: possesso, unità, viseificazione.

Pur essendo utilizzata per scopi diversi cui corrispondono definizioni spesso eterogenee, variamente declinata negli ambiti della teologia e del diritto, della bio- politica e della filosofia, la nozione di persona riveste un ruolo tanto significativo nella storia del pensiero da configurarsi come «l'unica categoria capace di unifi- care uomo e cittadino, anima e corpo, diritto e vita» (Esposito 2007, 7).

Se già a un'occhiata superficiale il concetto di persona appare come il risultato di una surcodificazione dell'idea tradizionale di soggetto, esso non sembra tuttavia comportare un grado maggiore di astrazione rispetto a tale nozione, quanto piuttosto permettere a essa di aderire più efficacemente al reale e alle sfide che propone. Oltre a rivelarsi capace di avvicinare la visione lai- ca e quella cattolica all'insegna della sacralità o della qualità della vita, la cate- goria di persona si è difatti sin da subito scoperta utile alla conciliazione delle nozioni di uomo e cittadino e, resistendo alla dissoluzione dei confini territo- riali messa in atto dai processi di globalizzazione, ha consentito di estende- re la riflessione sul diritto al campo dell'umanità in genere. <sup>1</sup> Pur affondando le proprie radici in epoca precristiana, tale categoria ha dato inoltre prova di una notevole resistenza riuscendo a sopravvivere al duro colpo infertole dal darwinismo e conservan- dosi pressoché intatta anche in seguito al declino del movimento personalista <sup>2</sup> nato in opposizione allo schiacciante riduzionismo biologistico diffuso all'inizio del XX secolo. Proprio in riferimento a ciò Paul Ricoeur (1983) ha potuto affermare che “meu- rt le personalisme, revient la personne!”.

<sup>1</sup> Per un'idea dei concetti conflui- ti nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo addotta- ta dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948, si veda Maritain (1947). Un pun- to di vista critico sull'argomen- to è reperibile in Žižek (2005).

<sup>2</sup> Sull'argomento cfr. Renouvier (1903), Mounier (1936) e Maritain (1942).

Quella di persona è dunque una categoria «sviluppata molto lentamente nel corso di lunghi secoli e attraverso numerose vicissitudini, al punto da essere ancora, ai nostri giorni, fluttuante, fragile, preziosa e bisognevole di una ulteriore elaborazione» (Mauss 1991, 351). Tale elaborazione non può prescindere da una conoscenza generale dello sviluppo del concetto; tuttavia, per giungere a considerare il problema cui esso rinvia, occorrerà piuttosto evitare la sterile enumerazione di usi e significati già consolidati o superati. La varietà di definizioni e sfumature, non di rado discordanti, che il concetto ha assunto anche solo nel corso del XX secolo rende pertanto opportuno affrontare la sua analisi a partire dall'origine etimologica del termine 'persona' piuttosto che dalla sua storia più recente: ciò consentirà, più di altri atteggiamenti d'indagine, di esplicitare il nucleo problematico al quale esso rimanda.

Come noto, il termine deriva dall'adattamento etrusco del greco *prósôpon* in *ersu*, dunque *ersuna*, confluito nel latino '*persōna*', che indicherebbe la maschera attoriale o, più in generale, i personaggi mascherati. Considerando tale origine, Mauss tratteggia così gli elementi genetici del concetto: «Un clan, delle danze, delle maschere, un nome, dei nomi, un rituale (...) delle *personae*, maschere e nomi, dei diritti individuali a certi riti, dei privilegi» (370-371). È proprio in merito a diritti e privilegi che in epoca latina il concetto di *persona* si iscrive in un piano ulteriore a quello del rito o della rappresentazione scenica, acquisendo uno dei significati che conserverà fino ai giorni nostri: la categoria di persona diventa così «un fatto fondamentale del diritto. Nel diritto, dicono i giuristi, non ci sono che le *personae*, le *res* e le *actiones*, e tale principio regge ancora le suddivisioni dei nostri codici» (369). È fondamentale notare che tale passaggio si gioca parallelamente a una rimodulazione dell'idea di possesso:

Ritengo che leggende come quella del console Bruto e dei suoi figli, della fine del diritto del *pater* di uccidere i figli, *sui*, esprimano l'acquisizione della *persona* da parte dei figli, mentre era ancora in vita il loro padre. Io credo che la rivolta della plebe, il pieno diritto di cittadinanza acquistato – dopo i figli delle famiglie senatoriali – da tutti i membri plebei delle *gentes*, siano stati decisivi. Divennero cittadini romani tutti gli uomini liberi di Roma, tutti ebbero la *persona* civile. (371)

È dunque possibile sostenere, almeno in linea generale e da un certo momento storico in poi, che la categoria si predichi di qualcuno che *possiede senza essere posseduto*: laddove si stabilisce il diritto alla *persona*, lo schiavo non potrà infatti goderne:

*Servus non habet personam*. Egli non ha personalità, *non possiede il suo corpo* [...]. Il vecchio diritto germanico lo distingue dall'uomo libero, *Leibeigen*, *proprietario del proprio corpo*. Ma nel momento in cui vengono redatti i diritti dei Sassoni e degli Svevi, i servi, pur non possedendo il loro corpo, hanno già un'anima data loro dal cristianesimo. (373)

Molto presto, al significato giuridico se ne aggiunge dunque uno morale, che segnala soggetti individuali e razionali, responsabili, autonomi e liberi, unici possessori del proprio corpo. Su questa base il cristianesimo dota la nozione di persona di una solida base metafisica, giunta a caratterizzare in modo significativo la Trinità e resistita fino a oggi, che si sviluppa a partire dal secondo aspetto

fondamentale del concetto, una certa idea di unità: «Unità delle tre persone – della Trinità – unità delle due nature del Cristo. È a partire dalla nozione di *uno* che si è creata la nozione di *persona* [...] a proposito delle persone divine, ma a un tempo, a proposito della persona umana, sostanza e modo, corpo e anima, coscienza e atto» (377).

Sebbene la categoria di persona possa apparire «fornita di tale complessità interna da rendere oltremodo difficile la riduzione a un solo ordine di significati» (Esposito 2007, 8), per giungere a considerare il problema di fondo al quale essa sembra rinviare basterà forse considerare le due direttive fondamentali ricavabili dall'analisi antropologica di Mauss: *possesso del corpo* e *unità* di nature diverse.

Inteso come maschera, il concetto di persona rivela pertanto due caratteristiche fondamentali: per un verso esso opera come una superficie di dissimulazione che sottende una essenziale eterogeneità surcodificando un soggetto celato, mentre per un altro e proprio in virtù di tale nascondimento, si configura come una membrana relazionale che definisce il ruolo di pari che *possiedono senza essere posseduti*.

In riferimento a quest'ultimo punto, può essere interessante riprendere la lettura deleuziana del fenomeno del mascheramento: «La maschera non nasconde il viso, è essa stessa un viso. Il prete manipola il viso del dio. Tutto è pubblico intorno al despota e tutto quel che è pubblico lo è attraverso il viso.» (Deleuze & Guattari 2010, 168) La maschera è dunque un viso pubblico, uno strumento di surcodificazione relazionale:

La maschera può [...] garantire, come avviene oggi, l'erezione, l'elevarsi del viso, la viseificazione della testa e del corpo. La maschera allora è il viso in sé, l'astrazione o l'operazione del viso. Disumanità del viso. Il viso non suppone mai un significante o un soggetto preliminari. [...] Per questo abbiamo sempre considerato esclusivamente due problemi: il rapporto del viso con la macchina astratta che lo produce e il rapporto del viso con i concatenamenti di potere che hanno bisogno di questa produzione sociale. Il viso è una politica. (237)

Se è principalmente nel contesto sociale che l'uomo ha necessità di configurarsi come soggetto razionale e responsabile indossando la maschera della persona, celando la testa e, per suo tramite, il corpo, occorrerà domandarsi cosa tale maschera celi: bisognerà, in altri termini, considerare la natura del problema che ha reso necessaria la formulazione del concetto di persona.

## 2. Una tensione celata.

Tale problema è chiaramente legato alla tensione tra mente e corpo e, dunque, alle tradizionali opposizioni tra *res cogitans* e *res extensa*, interno ed esterno, intimo e alieno, dato empirico e pensiero, percezione e conoscenza, polarità queste che sottendono e definiscono tutto il rapporto tra soggetto e oggetto.

La declinazione storica dell'idea di soggetto consiste in ultima analisi nell'articolazione di questa tensione, nel reiterato tentativo di raggiungere un equilibrio o stabilire un ordine gerarchico tra i due elementi che tale unità di surcodificazione dovrebbe conciliare: la creazione della categoria di persona in quanto unione di anima e corpo rappresenta uno degli esiti di tale declinazione.



Inoltre, in quanto modulazione di una specifica idea di possesso, il concetto di persona sancisce chiaramente il primato della mente sul corpo, dello spirito sulla carne, e riproduce una delle più classiche risoluzioni della tensione costitutiva del soggetto. Tale soluzione è infatti espressa già in Platone, nei luoghi della sua opera in cui la connessione tra il corporeo e il mentale si configura nell'ottica della sproporzione che segnerà gran parte del pensiero occidentale: nel *Cratilo* il corpo è detto “tomba dell'anima” (400c) e, ancor più marcatamente, nell'*Alcibiade Maggiore* (129d-130c) Platone illustra il primato dell'anima sul corpo, posseduto e impiegato:

Sono diversi colui che si serve di qualcosa e ciò di cui si serve [...]. Pertanto l'uomo è diverso dal suo corpo [...] è ciò che si serve del corpo [...] vi è forse qualcos'altro che se ne serve al di fuori dell'anima? [...] Penso [...] che l'uomo sia almeno una di queste tre cose [...] o anima, oppure corpo, oppure entrambi insieme, come un tutto unico. [...] Se, allora, non è uomo né il corpo, né l'insieme di corpo e anima, resta, credo, da concludere o che l'uomo non sia nulla, oppure che, se è qualcosa, non sia altro che anima. (129d-131b)

Questo passo rende evidente che la declinazione tradizionale della categoria di persona poggia su uno specifico equilibrio di possesso: la persona, l'uomo libero, possiede il proprio corpo e ne dispone a proprio piacimento. Corpo e anima sono insomma chiaramente distinti e quest'ultima esercita il proprio dominio sul primo, corpo tra corpi, “macchinoso cadavere” (Descartes 1994).

La storia della categoria di soggetto si configura dunque come la storia di un dualismo e delle sue declinazioni e scorre sotto quella del concetto di persona. Non essendo possibile in questa sede ricostruire le numerose concettualizzazioni del rapporto tra mente e corpo, esteso e inesteso, e la definizione dei termini stessi dell'opposizione che fonda la nozione di soggetto, basterà ricordare che tale problema è stato sviluppato fino all'estremo dalle correnti dell'idealismo e del realismo.

### 3. Panimmagismo e variazione universale.

Il tentativo di risolvere la sclerotizzazione originata dall'opposizione tra tali correnti di pensiero rappresenta il tema generale del primo capitolo di *Materia e memoria*, in cui Bergson propone un superamento del problema attraverso una sua riconfigurazione:

Questo libro afferma la realtà dello spirito, la realtà della materia, e tenta di determinare il rapporto tra l'uno e l'altra [...]. È dunque nettamente dualista. Ma, d'altra parte, considera in modo tale il corpo e lo spirito che spera di attenuare molto, se non di eliminare, le difficoltà teoriche che il dualismo ha sempre sollevato e che fanno sì che, suggerito dalla coscienza immediata, adottato dal senso comune, goda di pochissima considerazione tra i filosofi. (Bergson 2004, 5)

Secondo Bergson, le due modalità di articolazione del rapporto tra soggetto e oggetto teorizzate da realisti e idealisti e le radicali opposizioni che essi stabiliscono tra i concetti di materia e spirito, oggetto e rappresentazione, conducono alla produzione di tesi eccessive e descrizioni “false” della realtà: in linea generale in-

fatti, il filosofo ritiene che «è falso ridurre la materia alla rappresentazione che ne abbiamo, come pure è falso farne una cosa che produrrebbe in noi delle rappresentazioni, ma che, rispetto a queste sarebbe di natura diversa» (5).

Interessato alle potenzialità e agli esiti dell'analisi bergsoniana, nel suo *Cinema 1: L'Immagine-Movimento*, Deleuze riassume così il problema di fondo identificato dall'autore di *Materia e memoria*:

Nella coscienza non ci sarebbero state che immagini, qualitative, non distese. Nello spazio non ci sarebbero stati che movimenti, distesi, qualitativi. Ma come passare da un ordine all'altro? Come spiegare che dei movimenti possano produrre improvvisamente un'immagine, come nella percezione, o che l'immagine produca un movimento, come nell'azione volontaria? (Deleuze 1984, 74)

Il primo movimento di pensiero necessario al superamento di tale problema consiste in una standardizzazione del terreno dell'opposizione, nel tentativo di superare il divario tra *res cogitans* e *res extensa*. Questa necessità aveva già condotto Bergson a modificare il concetto di durata dalla veste psicologica che assumeva nel *Saggio sui dati immediati della conoscenza* (2002b), per aprire spazio, in *Materia e Memoria*, a una posizione più marcatamente interazionista tra le due sfere. Lo storico dualismo interno-esterno viene dunque riconfigurato sulla base dell'idea che il mondo materiale duri esattamente come quello spirituale: esprimendosi come cambiamento continuo anche del mondo materiale, la durata rappresenta il principio unitario perfetto per gettare un ponte tra quest'ultimo e la realtà spirituale, non più differenziate per natura, ma solo in virtù delle articolazioni della durata stessa, che si troverà dispiegata con maggiore o minore distensione in tutti gli stati del reale.

Oltre a ciò, se «la crisi storica della psicologia coincide con il momento in cui non fu più possibile continuare a tenere una certa posizione: [...] mettere le immagini nella coscienza, e i movimenti nello spazio» (Deleuze 1984, 74), è proprio perché tali elementi vengono ritenuti come dotati di nature diverse.

Allo scopo di trovare una soluzione originale alla questione, Bergson ritiene necessario analizzare il problema senza pregiudizi di sorta: «Per un istante fingeremo di non conoscere niente delle teorie della materia e delle teorie dello spirito, niente delle discussioni sulla realtà o l'idealità del mondo esterno» (Bergson 2004, 13). Un'osservazione della realtà così purificata condurrà a considerare gli oggetti come dotati di esistenze autonome, stabilendo che essi si configurano esattamente come vengono percepiti.

Questa concezione della materia è, molto semplicemente, quella del senso comune. Stupiremmo molto un uomo estraneo alle speculazioni filosofiche dicendogli che l'oggetto che ha davanti a sé, che vede e tocca, esiste soltanto nel suo spirito e per il suo spirito [...]. Ma, d'altra parte, stupiremmo altrettanto questo interlocutore dicendogli che l'oggetto è totalmente differente da ciò che se ne percepisce [...]. Per il senso comune, dunque, l'oggetto esiste solo in se stesso e, d'altra parte, l'oggetto è, in se stesso, pittoresco come lo percepiamo: è un'immagine, ma un'immagine che esiste in sé. (6)

Liquidando la differenza di natura che si è soliti stabilire tra la materia e ciò che se ne percepisce, tra l'oggetto e la sua percezione, considerando il mondo come

composto da oggetti che appaiono esattamente come sono, Bergson formula il concetto di immagine: «Eccomi dunque in presenza di immagini, nel senso più vago con cui si possa assumere questa parola, immagini percepite quando apro i miei sensi, non percepite quando li chiudo» (13). Non fornendo una effettiva definizione del concetto, il filosofo caratterizza tali immagini principalmente sulla base della relazione percettiva in virtù della quale esse emergono: l'intera esposizione della nozione è infatti costruita intorno alla posizione dell'esistenza di un'immagine particolare che, tra le altre, si configura come un centro percettivo, i cui limiti sono subito definiti:

È il cervello che fa parte del mondo materiale, e non il mondo materiale che fa parte del cervello. Sopprimete l'immagine che porta il nome di mondo materiale, nello stesso tempo annienterete il cervello e la vibrazione cerebrale che ne sono delle parti. Supponete, al contrario, che queste immagini, il cervello e la vibrazione cerebrale, si dissolvano: per ipotesi cancellate soltanto queste, cioè ben poco, un dettaglio insignificante in un quadro immenso. Il quadro nel suo insieme, ovvero l'universo, sussiste interamente. Fare del cervello la condizione dell'immagine totale significa veramente contraddirsi, perché il cervello, per ipotesi, è una parte di quest'immagine. Né i nervi, né i centri nervosi, possono dunque condizionare l'immagine dell'universo. (15)

Le immagini sono prese in un sistema di azioni e reazioni relative al movimento che le attraversa: esse «influiscono le une sulle altre, ma in maniera tale che l'effetto sembri sempre proporzionato alla causa: è ciò che chiamo universo» (19). In tale sistema di circolazione generale del movimento, l'entità particolare definibile "immagine vivente", un corpo tra corpi, immagine tra immagini, si configura come centro d'azione:

Vedo chiaramente come le immagini esterne influiscano sull'immagine che chiamo il mio corpo: gli trasmettono del movimento. E vedo anche come questo corpo influisca sulle immagini esterne; restituisce loro del movimento. Il mio corpo è, dunque, nell'insieme del mondo materiale, un'immagine che agisce come le altre immagini, che riceve e rende del movimento, con questa sola differenza, forse, che il mio corpo sembra scegliere, in una certa misura, il modo in cui rendere ciò che riceve. (ivi, 15)

Dimostrandosi capace di selezionare una reazione specifica a uno stimolo esterno, l'immagine vivente si configura semplicemente come un centro d'azione a ritardo relativo: «Il cervello [...] non costruisce le rappresentazioni, ma complica solamente il rapporto tra un movimento che si riceve (eccitazione) e un movimento che si esegue (risposta)» (Deleuze 2001, 14). Nulla, nella biologia del cervello, lo caratterizza infatti come un organo capace di costruire rappresentazioni, ma la sua struttura è tale da farne «uno strumento di analisi rispetto al movimento raccolto, e uno strumento di selezione rispetto al movimento eseguito. Ma in un caso e nell'altro, la sua funzione si limita alla trasmissione e alla divisione del movimento» (Bergson 2004, 24).

Evidenziando che la materia non è alcunché di differente da ciò che se ne percepisce e che gli oggetti non esistono solo per lo spirito, ma in sé stessi, con il concetto di immagine Bergson teorizza una tipologia di esistenza che è meno di ciò che il materialista chiama "una cosa" e, nel contempo, più di ciò che l'idea-

lista definisce ‘rappresentazione’. Il terreno stesso sul quale il concetto di persona si fonda viene in tal modo demolito e, al contempo, la tensione interna al soggetto che esso surcodifica viene risolta all’insegna di una nuova opposizione. Uno dei presupposti fondamentali di questo assunto prevede infatti che tali immagini esistano anche se non le si percepisce: se insomma «ponendo il mondo materiale ci si è dati un insieme di immagini [...]. È vero che un’immagine può “essere” senza “essere percepita”» (27). In considerazione di ciò, il mondo materiale consisterà nella percezione virtuale della totalità delle cose. Riconfigurando in tal modo la nozione di materia si stabilirà dunque una nuova differenza, non tra materia e rappresentazioni, esteso e inesteso, ma tra la totalità delle immagini virtualmente percepibili e le immagini attualmente percepite.

Sulla base dell’assunto che la percezione serve unicamente a guidare l’azione, Bergson descriverà più approfonditamente il processo percettivo caratterizzandolo in quanto relazione tra immagini: «Chiamo materia l’insieme delle immagini, e percezione della materia queste stesse immagini riferite all’azione possibile di una certa immagine determinata, il mio corpo» (17). La molteplicità dei bisogni pratici cui è soggetta la percezione della materia caratterizza dunque lo statuto stesso delle immagini percepite rispetto a quelle virtualmente percepibili, ossia alla materia in genere:

Nella materia c’è qualcosa in più, ma non qualcosa di differente, rispetto a ciò che è attualmente dato. Senza dubbio la percezione cosciente non riguarda la totalità della materia, poiché essa consiste, in quanto cosciente, nella separazione, o nel “discernimento” di ciò che, in questa materia, interessa i nostri diversi bisogni. Ma tra questa percezione della materia e la materia stessa c’è soltanto una differenza di grado, e non di natura, dal momento che la pura percezione sta alla materia come la parte sta al tutto. (57)

Bergson stabilisce con ciò due sistemi paralleli: nel primo ogni immagine è riferita solo a se stessa e rappresenta una superficie di scambio dinamico immediato che si verifica secondo le regolarità studiate dalla scienza come leggi di natura. Il secondo sistema è caratterizzato dall’entrata in gioco delle percezioni, cioè dei rapporti in cui tutte le immagini sono riferite a una sola tra esse, «si scagliano su piani differenti attorno a questa e, nel loro insieme, si trasfigurano per delle leggere modificazioni di questa immagine centrale» (20), i bisogni dell’immagine vivente.

Strumento dell’azione, e dunque del movimento generale, la percezione opera costituendo insiemi chiusi artificialmente attraverso l’oscuramento di alcuni aspetti dell’oggetto in sé, al fine di conservarne unicamente quanto l’immagine vivente è capace di influenzare o utilizzare per i propri bisogni. Deleuze conclude sottolineando che:

Questo significa che, per Bergson, il modello non può essere la percezione naturale, che non possiede nessun privilegio. Il modello sarebbe piuttosto uno stato di cose che non cessa di cambiare, una materia-flusso in cui nessun punto d’ancoraggio né centro di riferimento sono assegnabili. [...] Ci troviamo in effetti davanti all’esposizione di un mondo in cui immagine = movimento. [...] Ogni immagine non è che una via sulla quale passano in tutti i sensi le modificazioni che si propagano nell’immensità dell’universo. (Deleuze 1984, 27)

Gli oggetti vengono limitati solo per comodità, assumendo dei confini provvisori ricavati artificialmente sul primo sistema di immagini descritto da Bergson, che in sé «sarebbe piuttosto uno stato gassoso», «uno stato troppo caldo della materia per potervi distinguere dei corpi solidi», «un mondo di variazione universale, di ondulazione universale, di sciabordio universale» (77). In virtù del fatto che le immagini vi esistono in sé, Deleuze definisce questo piano della realtà come “una sorta di piano di immanenza”:

Non è né un sistema, né un insieme, è un insieme infinito: il piano d'immanenza è il movimento (la faccia del movimento) che si stabilisce tra le parti di ogni sistema e da un sistema all'altro, li attraversa tutti, li mescola, e li sottomette alla condizione che impedisce loro di essere assolutamente chiusi. Quindi è una sezione; ma [...] una sezione mobile, una sezione o prospettiva temporale. (77)

Non esistono, insomma, oggetti percepibili che non consistano in realtà in tagli approssimativi e provvisori della durata, vibrazioni di un Tutto che muta costantemente:

A chi si colloca nel divenire, la durata appare come *la vita stessa delle cose*, come la realtà fondamentale. Le forme, che lo spirito isola e immagazzina nei concetti, non sono che delle vedute prese sulla realtà mutevole. Esse sono dei momenti colti lungo la durata, e non durano più proprio perché si è tagliato il filo che li collegava al tempo. (Bergson 2002a, 319)

#### 4. L'immanenza, una vita...

Questo fondo virtuale di variazione universale, immanenza assoluta che «non è in qualche cosa, “a” qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene a un soggetto» (Deleuze 2010, 321), si configura come un campo impersonale e pre-individuale, «singolarità libera, anonima e nomade che percorre sia gli uomini, sia le piante, sia gli animali indipendentemente dalle materie della loro individuazione e dalle forme delle loro personalità» (Deleuze 2007, 100).

Nel suo ultimo scritto, *L'immanenza: una vita...* tale campo è definito da Deleuze con una formula tanto nota quanto criptica: «La pura immanenza è una vita, e nient'altro» (Deleuze 2010, 321).

Il primo passo utile alla comprensione di tale definizione risiede nella successiva caratterizzazione del concetto, dal quale l'articolo indeterminativo 'una' non può essere separato: «la vita immanente porta in sé gli eventi o le singolarità, e questi non fanno che attualizzarsi nei soggetti e negli oggetti» (323).

Il concetto deleuziano di evento descrive una produzione istantanea, l'immediata e imprevedibile attualizzazione del potenziale di divenire connotato alle intensità che intessono la realtà, forze-vettori di movimento inseparabili dal divenire generale che si incrociano costantemente.

Ecceità, eventi, trasformazioni incorporee percepite in se stesse; le essenze nomadi o vaghe e tuttavia rigorose; i *continuum* d'intensità o variazioni continue, che superano le costanti e le variabili; i divenire, che non hanno termine e soggetto, ma trascinano l'uno e l'altro in zone di vicinanza o indecidibilità. (Deleuze & Guattari 2010, 599)

Definendo tale concetto Deleuze non lascia alcuno spazio alla staticità che la percezione sensibile attribuisce alla materia: i risultati delle interazioni tra tali vettori «non sono cose o stati di cose, ma eventi. Non si può dire che essi esistano, ma piuttosto che essi sussistano o insistano, poiché hanno quel minimo di essere che conviene a ciò che non è una cosa, entità non esistente»; ecco dunque che gli eventi: «non sono sostantivi o aggettivi, ma verbi» (Deleuze 2007, 12). Verbo senza soggetto, pura sommatoria di movimenti senza mobili, «l'evento è coestensivo al divenire» (15).

Il piano di formazione degli eventi è il regno virtuale del divenire ininterrotto, la totalità-durata in cui nessun oggetto o stato di cose definito è ancora costituito, e la traduzione di tali punti di accumulazione in entità stabili sarà possibile in virtù della doppia struttura con la quale Deleuze caratterizza ogni evento:

In ogni evento vi è certo il momento presente dell'effettuazione, quello in cui l'evento si incarna in uno stato di cose, in un individuo, in una persona, [...] e il presente e il passato dell'evento sono giudicati soltanto in funzione di questo presente definitivo, dal punto di vista di colui che lo incarna. Ma vi sono d'altra parte il futuro e il passato dell'evento considerato in se stesso, che schiva ogni presente, perché è libero dalle limitazioni di uno stato di cose, in quanto impersonale e preindividuale, neutro, né generale né particolare, *eventum tantum...* o piuttosto che non ha altro presente che quello dell'istante mobile che lo rappresenta. (135)

L'evento effettuato distribuisce dunque un passato e un futuro, traccia una linea del tempo, crono-metrizza la durata, frazionando e attualizzando la sua totalità virtuale. Dato tale presupposto, appare chiaro come sia possibile connettere il concetto di «una vita...» a quello della durata bergsoniana.

Per collegare la teoria deleuzeana dell'evento alla concezione bergsoniana della realtà occorre sottolineare due cose: la prima, cui si è già fatto cenno, riguarda il fatto che le immagini, così come concepite da Bergson, rappresentano dei tagli sul flusso indiviso, virtuale, di durata, «movimenti, chiamati immagini per distinguerli da tutto ciò che essi ancora non sono» (Deleuze 1984, 78). In secondo luogo, è necessario ricordare che anche l'itinerario filosofico di Bergson muove in direzione del superamento della distinzione tra forza e materia, posta solo in funzione di bisogni pratici: nel quarto capitolo di *Materia e memoria*, in accordo con la scienza moderna, il filosofo segnala infatti che:

Vediamo la forza materializzarsi, l'atomo idealizzarsi, questi due termini convergere verso un limite comune, l'universo ritrovare così la sua continuità. Si parlerà ancora di atomi; l'atomo conserverà ancora la sua individualità, per il nostro spirito che lo isola; ma la solidità e l'inerzia dell'atomo si dissolveranno sia in movimenti, sia in linee di forza, la cui reciproca solidarietà ristabilirà la continuità universale. (Bergson 2004, 169)

Il livello più intimo della realtà non sarà dunque composto dalla giustapposizione di entità semplici, definibili in virtù di una natura stabile e tra le quali si stabiliscono delle relazioni incorporee (Deleuze 2007, 12), bensì consisterà nella totalità di tali forze, immerse nell'indivisibile flusso di materia-movimento che compongono e nel complesso delle loro relazioni reciproche. In linea generale infatti, per Deleuze:

'Force' means any capacity to produce a change or 'becoming', whether this capacity and its products are physical, psychological, [...] or whatever. All of reality is an expression and consequence of interactions between forces [...]. Every event, body or other phenomenon is, then, the net result of a hierarchical pattern of interactions between forces, colliding in some particular and unpredictable way. (Parr 2010, 111)

Secondo la concezione di forza di Deleuze, e la decostruzione della materia operata dallo stesso Bergson, la durata, potrà essere intesa come flusso virtuale di materia-movimento composto da linee di forza o vettori di movimento che rappresentano gli elementi del diagramma di effettuazione degli eventi.

Una vita contiene solo virtuali. È fatta di virtualità, eventi, singolarità. Il virtuale non è qualcosa che manchi di realtà, ma è ciò che si inserisce in un processo di attualizzazione seguendo il piano che gli dà la sua realtà propria. L'evento immanente si attualizza in uno stato di cose e in uno stato vissuto che lo fa accadere. Anche il piano di immanenza si attualizza in un Oggetto e in un Soggetto ai quali è attribuito. Ma, per poco che siano separabili dalla loro attualizzazione, il piano di immanenza stesso è virtuale, così come gli eventi che lo popolano sono virtualità. Gli eventi o singolarità danno al piano tutta la loro virtualità, e il piano di immanenza dà agli eventi virtuali una piena realtà. L'evento considerato come non-attualizzato (indefinito) non manca di nulla. Basta metterlo in rapporto con i suoi concomitanti: un campo trascendentale, un piano di immanenza, una vita, le singolarità. (Deleuze 2010, 324)

Sottolineando che «le singolarità o gli eventi costitutivi di *una* vita coesistono con gli accidenti della vita corrispondente, ma non si raggruppano né si dividono allo stesso modo» (323), Deleuze mostra che:

Ciò che non è né individuale né personale sono le emissioni di singolarità in quanto si effettuano su una superficie inconscia e godono di un principio mobile immanente di autounificazione per distribuzione nomade, che si distingue radicalmente dalle distribuzioni fisse e sedentarie come condizioni delle sintesi di coscienza. (Deleuze 2007, 96)

La realtà stessa è insomma mobilità: «Non esistono cose fatte, ma solo cose che si fanno, non stati che si conservano, ma solo stati che mutano» (Bergson, 2000, 177). Su questa base è dunque possibile cogliere la vicinanza dello scritto *L'immanenza: una vita...* con la teoria Bergsoniana della durata:

*Una* vita è ovunque in tutti i momenti attraversati da questo o quel soggetto vivente e misurati da tali oggetti vissuti [...]. Questa vita indefinita non ha momenti, per quanto vicini siano gli uni agli altri, ma soltanto fratempi, fra-momenti. Non sopraggiunge né succede, ma, presenta l'immensità del tempo vuoto dove si vede l'evento ancora a venire e già arrivato. (Deleuze 2010, 232-233)

Come mostrato, la durata si colloca non solo in fondo all'essere, ma scorre tra le sezioni immobili ritagliate sul flusso di divenire per mezzo della percezione,

attraversandole e ricollegando ognuna di esse alla totalità del flusso dal quale sono estratte. In questo senso, la descrizione deleuziana di “una vita” richiama con estrema forza la concezione bergsoniana della temporalità autentica e *L'evoluzione creatrice* offre un'importante chiave di lettura del concetto impiegato da Deleuze:

Non appena ci si ritrova di fronte alla durata vera, si vede che essa significa creazione, e che, se ciò che si disfa dura, ciò può avvenire solo per la sua solidarietà con ciò che si fa. Apparirebbe, così, la necessità di un accrescimento continuo dell'universo, cioè di *una vita del reale*. E quindi si considererebbe sotto un nuovo aspetto la vita che incontriamo alla superficie del nostro pianeta, vita diretta nello stesso senso di quella dell'universo, e in senso opposto alla materialità. (Bergson 2002a, 279)

Il campo dell'impersonale non si configura pertanto come un abisso, bensì come la temporalità autentica alla radice dell'essere, un campo virtuale, ma perfettamente reale, garante della produzione continua del nuovo, dell'insorgenza di eventi e di singolarità cui la percezione sensibile, solo in un secondo momento, attribuirà esistenze stabili. L'articolo indeterminativo impiegato da Deleuze rimanda dunque a tale “*vita del reale*”, alla totalità indivisa di durata che si è posta come principio dinamico e virtuale, mentre «la vita individuale al contrario resta inseparabile dalle determinazioni empiriche» (Deleuze 2010, 323) e dalle tensioni che queste comportano.

Eliminata la supposta distanza tra mondo materiale e realtà mentale e soppressa con essa la differenza di natura tra essere ed essere percepito, esteso e inesteso, concepita la percezione stessa come parte dell'azione, ossia del movimento generale, ricondotto il panimmagismo bergsoniano a diagrammatica delle relazioni tra tagli provvisori del flusso ininterrotto di materia-movimento, ecco compiuto «il gesto supremo della filosofia: non tanto pensare il piano di immanenza, quanto mostrare che esso è là, non pensato in ogni piano, pensarlo come il fuori e il dentro del pensiero, il fuori non esterno, o il dentro non interno. Ciò che non può essere pensato, e che tuttavia *deve* essere pensato» (Deleuze & Guattari 1996, 48-49).



## Bibliografia

- Agamben, G. (2005). L'immanenza assoluta. In Id., *La potenza del pensiero* (377-404). Vicenza: Neri Pozza.
- Bergson, H. (2000). *Pensiero e movimento*. Trad. it. F. Sforza. Milano: Bompiani.
- Id. (2002a). *L'evoluzione creatrice*. A cura di F. Polidori. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Id. (2002b). *Saggio sui dati immediati della coscienza*. Trad. it. F. Sossi. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Id. (2004). *Materia e Memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*. A cura di A. Pessina. Bari: Editori Laterza.
- Deleuze, G. (1981). *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*. A cura di A. Vinale. Bologna: Cappelli.
- Id. (1984). *Cinema 1. L'immagine-movimento*. Milano: Ubulibri.
- Id. (2001). *Il Bergsonismo e altri saggi*. A cura di P. A. Rovatti. Torino: Einaudi.
- Id. (2007). *Logica del senso*. Trad. it. M. De Stefanis. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2010). L'Immanenza: una vita.... In Id., *Due regimi di folli e altri scritti* A cura di D. Borca. (320-324). Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1996). *Che cos'è la filosofia?*. A cura di A. Arcuri. Torino: Einaudi.
- Id. (2010). *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*. Roma: Castelvecchi.
- Descartes, R. (1994). *Opere filosofiche*. A cura di E. Lojacono. Torino: UTET.
- Esposito, R. (2007). *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.
- Maritain, J. (1947). *La personne et le bien commun*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Mauss, M. (1991). Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "io". In Id., *Teoria generale della magia e altri saggi* (351-384). Torino: Einaudi.
- Mounier, E. (1936). *Manifeste au service du personalisme*. Paris: Éd. Montaigne.
- Parr, A. (Ed.) (2010). *The Deleuze Dictionary*. Revised edition. Edinburgh: Edinburgh University press.
- Platone (2000). *Tutti gli scritti*. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani.
- Renouvier, C. (1903). *Le personalisme ; suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*. Paris: Alcan.
- Ricoeur, P. (1983). Meurt le personalisme, revient la personne. *Esprit*, 1, 113-119.
- Žižek, S. (2005). Against Human Rights. *New Left Review*, 34, July-August, 115-131.



# The Impersonal Superadditive Cosmology

## Zornitsa Dimitrova

This article positions the concept of the event within a cosmology that affirms its status as an underlying liminality that precedes being yet is additive to the processes that constitute ontological regions. Across a number of event theories, the article shows how the event is systematically defined as an impassive extra-ontological entity that is external in its relation to being yet conditions its emergence. That is to say, the discussed event theories create a world picture in which the event is the impersonal superaddition to being. An event here is the intermediary, the interface, the groundlessness between world regions. As such, it functions as an extra-categorical element within being. Herein the impersonal event becomes the protagonist of a superadditive cosmology wherein it conditions the very emergence of constituted entities. The event becomes the impassive linkage between regions of being (Martin Heidegger), or the realm preceding, underlying, and generating being (Alfred North Whitehead and Gilles Deleuze). In what follows, then, I look at the story of the event from a cosmological vantage point and explore this pre-personal superadditive status.

An interview from 1988 later published in *Negotiations* documents one of Deleuze's long-standing fascinations: «I've tried in all my books to discover the nature of events. It's a philosophical concept, the only one capable of ousting the verb 'to be' and all its attributes» (Deleuze 1995, 141). At the same time, one is unable to formulate a uniform, systematic theory of the event. The concept remains invariably present but under different guises, explained in divergent terminologies or contemplated from different access points. 'Sense', 'sense-event', 'event of sense', 'the expressed' and even 'expression' are the terms that come to the fore most often. On contemplating the diffuse deleuzian event, I find a scope of borrowings and infusions from neighboring philosophical discussions that is striking. At the same time, leading event theories share many of Deleuze's ideas about the ontological portrait of events as impersonal underlying forces that condition the genesis of representation. The ontological priority and relational nature of "appropriation" in Heidegger and Whitehead's "ingression" all constellationally intertwine to form a unified concept. Rather than being a radically new monolithic mould, however, this concept takes shape out of the conjunction points between existing event theories and articulated intuitions about the nature of events. A similar line of thought follows Sean Bowden in *The Priority of Events*, ultimately arguing that Deleuze constructs the ontologically primitive event by extracting problems from «a hybrid family of concepts» (Bowden 2011, 244). In this book, Deleuze's borrowings from the Stoics, Gottfried Wilhelm Leibniz, Albert Lautman, Gilbert Simondon, structuralism, and psychoanalysis come to light. The red thread, however, remains the demonstration that events are impersonal ontological antecedents, that is to say, that substance entirely derives from them.

Let us look at one definition of the event: «The event is specifically the cut of production or becoming, what creates or generates something new» (Crockett 2013, 59). This definition sees the event of sense as a freeze-frame of a constitutive motion toward a novelty, the critical mass reached in a generative procedure, the brink of emergence. Apart from a processual definition, however, the event sports a number of characteristics that position it within a cosmology that affirms its impersonal status as an underlying liminality that conditions both the order of representation and its effects. The present paper extracts these, across a number of event theories, and shows how the event is systematically defined as an impassive extra-ontological entity through its relation to being. In doing this, I show how the event is construed in terms of its liminal and pre-personal status. That is to say, the discussed event theories create a world picture in which the event is the impersonal superaddition to being, signaling that we have reached the brink of emergence, but also the constitution of the order of representation. An event here is the intermediary, the interface, the groundlessness between world regions, the in-between, or the extra-categorical element. In this way, the impersonal event becomes the protagonist of a superadditive cosmology wherein it conditions the very emergence of constituted entities. Herein, the event becomes the impassive linkage between regions of being (Heidegger), or the realm preceding, underlying, and generating being (Whitehead and Deleuze). In what follows, then, I look at the story of the event of sense from a cosmological vantage point and explore this pre-personal superadditive status.

## Ereignis in Heidegger: The Event of Appropriation

Let me begin with a philosophy that posits the event in the same realm as its groundwork of emergence – be it substance, being, or a world region. It is questionable whether Heidegger’s ‘*Ereignis*’ could be translated or interpreted as ‘event’ at all. Yet the term manifests several characteristics that bear a close resemblance to Deleuze’s ‘*événement*’. Heidegger’s ‘*Ereignis*’, understood as ‘appropriation’, already demonstrates the relational and emergent features of Deleuze’s event. Viewed in the light of Heidegger’s ontological questioning, it would not be counterintuitive to posit ‘*Ereignis*’ as the opening, cleavage, and clearing – all of them spatial terms – whereby being flashes itself into a world. A temporal tinge is given by the etymological proximity with ‘*Auge*’ and ‘*Augenblick*’ (see McNeill 2001), the showing of being in the blink of an eye. The various debates on the term’s translation are myriad. ‘Propriation’ as favoured by Stuart Elden, ‘appropriation’, <sup>1</sup> ‘enowning’, <sup>2</sup> and ‘the event of appropriation’ <sup>3</sup> (Heidegger 1969, 31) touch on the “personal” component of being (“one’s own”), but also on that of propriety. <sup>4</sup> An arguable reference to *Being and Time*’s terms ‘*Eigentlichkeit*’ and ‘*Uneigentlichkeit*’ (Heidegger 1996) also exists. <sup>5</sup> What is generally agreed upon, however, is that ‘*Ereignis*’, itself an immediacy and a gesture of givenness, foregrounds a relationality.

In clarifying this, one could recall the lecture *On Time and Being* (1962; see Heidegger 1978). Here Heidegger makes clear that ‘*Ereignis*’ does not offer yet another definition of being. What he asserts is that ‘*Ereignis*’ «is to be thought in such a way that it can neither be retained as being nor as time. It is, so to speak, a “*neutrale tantum*”, the neutral ‘and’ in the title *On Time and Being* (Heidegger 1978, 43). This impassive, non-belonging, intermediary and yet regulative character is also evident in the event in Deleuze. Moreover, as Heidegger’s event as a moment of appropriation flashes through, a virtuality (being) is made actual (time). Hereby, being is contracted into a temporality, and the event of appropriation is the impassive force that carries the transition. The following passage throws light on Heidegger’s decision to posit *Ereignis*, or appropriation, as the condition of possibility of an occurrence. Here it operates as the relational constituent that contracts being into a spatial and a temporal region, that is to say, into a finitudinal entity. It is at this point that *Ereignis*, a negotiator between the regions of a world, shows its liminal nature:

*Ereignis* will be translated as Appropriation or event of Appropriation. One should bear in mind, however, that “event” is not simply an occurrence, but that which makes any occurrence possible. What this word names can be

<sup>1</sup> This was the term used in the translation of the lecture *On Time and Being* (1962). See Heidegger (1978).

<sup>2</sup> In a translation proposed by Kenneth Maly and Parvis Emad, this view on ‘*Ereignis*’ foregrounds its property to arise, appear, come into one’s self. The translation was applied in *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. See Heidegger (1999).

<sup>3</sup> ‘*Ereignis*’ as ‘the event of appropriation’ was the term chosen for Stambaugh’s 1969 translation of the essay *The Principle of Identity*. ‘*Ereignis*’ was introduced here for the first time. An earlier translation, Leidecker’s *Essays in Metaphysics: Identity and Difference* (1960) picks the term ‘concern’ as it alludes to a relational and yet distinguishing feature. This is highly interesting not least in view of the fact that Deleuze also insists on the status of his ontological protagonist, sense, as “the object of fundamental care” in *Logic of Sense*.

<sup>4</sup> Here ‘proprie’ appears in the sense of “to give the truth of something”.

<sup>5</sup> In *Being and Time*, this dyad could be understood as ‘authenticity’ and ‘inauthenticity’, but also as pertaining to ‘*Ereignis*’ in its capacity to address the ‘proper’ and the ‘improper’ and thus grope at the same notion of ‘propriety’.

thought now only in the light of what becomes manifest in our looking ahead toward Being and toward time as destiny and as extending, to which time and Being belong. We have called both — Being and time — matters. The ‘and’ between them left their relation to each other indeterminate. (19)

Here the ontological primacy of event over being which Deleuze makes central to his own work is already prefigured. The event is the ground of indetermination between being and time, but also that which contracts being into a (human) finitude, an impersonal intermediary that makes being personal. In addition, here Heidegger covertly hints at the event’s status as an unnamable, as *Ereignis* does not manifest itself in being and does not belong to time. Rather, while touching on both and effecting a transmission, its status in relation to being and time remains undecided.

While the early work *Being and Time* (Heidegger 1996) offers a temporal scaffold of being that is primary to spatial relations, *Ereignis* from the later lectures constitutes a space dominant. As a spatial concept, it is defined not only as a locale, but also as the condition of possibility of a locality emerging between being and time – the locality that human finitude is. Here we have an example of something pre-personal – the impassive force of a relation – that creates a space for the emergence of finitudinal subjectivity. As has been recently shown, «Heidegger’s notion of the event is first and foremost spatial: it denotes a site, a place of openness for the spatial differentiation and gathering of things, including human dwelling, to take place» (Joronen 2013, 627). In the essay *The Origin of the Work of Art* (Heidegger 2001b), the notion of the fourfold constitution of *Ereignis*, the event of revealing, also carries traces of spatiality. Its manifestation as a clearing (*Lichtung*) is the result of the interplay of the constitutive elements of the fourfold – namely humans (finitude), unformed matter or substance (earth), paradigms (divinities), and the open (sky). Not only are these represented by spatial metaphors, but they also are reminiscent of Deleuze’s locating the event on the brittle surface between the monsters of the depth and the demons of the heights. It is on this surface that the divergent regions are appropriated and made available to one another. As a middle stretching toward two disparate regions, this surface also offers ground for the negotiation between the universal and the particular, the infinite and the individual.

*Ereignis* as appropriation, however, remains the leitmotif of the lecture *On Time and Being*. On providing the link between finitude and being, Heidegger offers a movement of transmission. The latter is «a non-static process» in which a relationship is established in such a way that the relation and the reciprocity issued therewith is «more fundamental than what is related» (Heidegger 1978, X). What Heidegger, following an attempt to think of being without beings, molds out of this is «an occurrence without reference to a thing occurring» (X). In this line of thought, the expression “appropriation appropriates” alludes to the impassive and transmitting character of the deleuzian event. *Ereignis* clears a space wherein finitude and the limitless can be appropriated for one another. Positing «Being as presence and [...] time as the realm of the open» (19), Heidegger lays out a region where they can belong together.

Appropriation <sup>6</sup> carries further characteristics of the impersonal and is described in similarly elusive language: «However: Appropriation neither is, nor is Appropriation there. [...] What remains to be

<sup>6</sup> Similar to the event in Deleuze, appropriation appears to have engaged Heidegger increasingly over the years. This is documented in several earlier writings,

said? Only this: Appropriation appropriates» (24). In this passage, one increasingly begins to sense the proximity between Heidegger’s “appropriation” and Deleuze’s “*événement*”. First, the event in Heidegger aligns with a certain manifestation of being, making the concept an ontological primate with regard to a world and its phenomena. Second, its relational role as an impassive transmissive component between two ontologically disparate regions is foregrounded and made primary too. Further still, this ontological primacy is underlined through the term’s categorical distinctness from objects or properties <sup>7</sup> as well as from the terms it relates. Appropriation is not spatial, nor is it temporal, although it lends itself to descriptions through the mentioned terms. Neither is it a “thing”. Appropriation is entirely immanent, as it remains within itself, and neutral, without serving as a point of reference or itself referencing anything beyond its own appropriative action.

While all this reminds us of Quentin Meillassoux’s *After Finitude* and its attack on correlationism, a path toward the dissolution of that same correlationist stance opens here. ‘Appropriation’ offers a relation that is primarily defined through the act of relating. Heidegger couches his statement in platonist terms. He ultimately affirms that *Ereignis* is not of a phenomenal nature and cannot be thought in terms of phenomena. It has nothing to say about them. More importantly, Heidegger foregrounds the presence of appropriation as an impersonal force, that which presences, an openness that appears, a showing of a revelatory character. Rather than being the explication of what is already given, the relation of appropriation is dynamic, constituting a transmission and a gesture of production. It is within this impassive transmission that the regions of a world, but also finitude and being, become given to one another. The expressions “openness”, “clearing”, and “shining forth” poetically capture this givenness. They testify to the emergence of an order that is irrelevant to the world of phenomena, thus acquiring the status of an outside, yet an order which is immanent to or embedded in the given.

Heidegger’s *Ereignis* thus shows itself as an impassive connective component that is other than being, yet facilitates an access to being and renders its region visible. It is construed as an openness between regions and the linkage between the universal and the particular, the infinite and finitude. The event’s liminality becomes manifest in a spatiality trope: it is a “clearing” (*The Origin of the Work of Art*) and a “bridge” (*Building, Dwelling, Thinking*). In this capacity, it is systematically construed as an event of passage and a negotiator between disparate world regions. This relationality becomes the condition for the communication between divergent world regions to take place. At the same time, the event is different in texture from the world regions it brings together and in-

such as in *Letter on Humanism* (Heidegger 2010), a lecture course dated 1949 and bearing the name *Insight into That Which Is and later published as the The Thing* (see Heidegger 2001c) and *Das Gestell [Lectures and Essays (1954)]*, as well as in *Identity and Difference* (Heidegger 1969).

<sup>7</sup> In his account of contemporary continental philosophy, D’Amico (1999) reminds us that the question of *Dasein* is indifferent to questions of truth and falseness as encountered in the world (which Deleuze terms “denotation”). The question of representation, he notes, remains an ontic one, that is to say, one that does not help us in encountering being. In a sense, Deleuze’s notion of the event as indifferent to reference-informed notions of truth replicates this move. This becomes all the more visible if we view D’Amico’s statement through the lenses of Bowden’s thesis about the ontological priority of events: «Global skepticism concerning whether access to the external world is even possible, let alone reliable, is an ontic topic. Heidegger thinks any worries about these physical processes leave the question of being unanswered, since that question neither depends upon nor presupposes reliable access. For instance, the possibility that representations of the world might “misfire” due to deviant causal processes is not an ontological problem, though it may be a significant ontic one. Even given such a massive misfire, *Dasein* encounters being. [...] [F]undamental ontology is prior to epistemology» (D’Amico 1999, 60).

forms. It differs from the worlds to which it relates, becoming their superaddition. From this position, it is not determined in terms of world regions, nor does it pertain to world regions in the proper sense. The event of appropriation is an impersonal force solely defined by its appropriative action and its role as a passage for being.

### Whitehead and the Locus of Creation

Yet another event cosmology presents itself in the section “What is an event?” of Deleuze’s *The Fold* (1993, 76–85). Here Deleuze explicitly names one antecedent of his event theory, Whitehead. Rather than dealing with temporal and relational aspects of the term as in *The Logic of Sense*, this inquiry probes into a positive description as well as into the conditions of possibility of an event. On stating that events are «produced in a chaos, in a chaotic multiplicity, but only under the condition that a sort of screen intervenes» (76), the philosopher takes us back to *Logic*’s notion of the genesis of representation. It is the subtle transformative coloration of the impassive event – a change of state, an alteration following an action – that preconditions the emergence of a world region. “Chaotic multiplicities” are organized by virtue of this screen, «a formless elastic membrane, an electromagnetic field» (76). This transformative component recomposes bodies and the multiplicity of interrelations into which bodies enter, the result being a singular occurrence.

Exactly this switch from the universal (chaotic multiplicity) to the particular (finitude) engages Deleuze. Again, what perplexes is the participatory role of the event: it is immanent to each particularity, yet leaving it individual and distinct. The paradox of being simultaneously *within* and *without* becomes manifest yet again. Herein Spinoza’s solution to theological debates about the transition from substance to finite modes, from one to many, comes to the fore. This query, in its most abstract form, translates into the event structure as a cosmological given. Rather than following a line of descent from substance to finite modes, Deleuze chooses to start from the pre-representational “depths” as «series of wholes and parts that appear chaotic to us» (76). These are regions of pre-propositional, pre-reflective bodily interfusions: «Chaos would be a pure Many, a purely disjunctive diversity, while the something is a One, not a pregiven unity, but instead the indefinite article that designates a certain singularity» (76). This chaos is a pure possibility, a sum of potent essences striving toward existence, a pre-personal realm of ongoing constitution. Herein, what comes to the fore is a screen out of which the multitude of chaos becomes individuated to finally consolidate into a maximally concrete entity, a thisness. A “metaphysical surface” (Deleuze 1990, 125), a “transcendental field” (102) or “a plane of immanence” (Deleuze & Parnet 1977, 147) are the guises under which this differential screen of the impersonal event operates. The deleuzian screen carries the event’s transformative faculty and extracts particulars out of the virtual.

This notion of events as intermediaries between one and many, universals and particulars, substance and finite modes, or bodily mixtures and propositions is infinitely liberating inasmuch as it postulates that the impersonal event is the basic condition for an emergence within a world. According to this view, evental regions are the sieve through which the undifferentiated “depthless shadows” of potentiality are made actual. A non-existent subsistence, the deleuzian event appears to pose as a condition of possibility for all existent enti-



ties. According to this model, all finite modes within a world, having undergone the process of the expression of substance, constitute events. Unlike other influential theories that enlist essential transformation, uniqueness, or significance as the prerequisites for an event, within this cosmology everything is an event. Namely, actualized entities are inherently transformative, unique, and significant.

Evading a scenario of non-differentiation requires a distinction that would allow the event to encompass everything, but still allow for differences. In working out this quandary, Deleuze introduces two components borrowed from Whitehead. They are extension and intension. The former is an element that Deleuze (1993, 77) detects in both Whitehead's and Leibniz's definitions of the event. Extension is the stretching of one component over a series of components. It ensures continuity within an entity by dint of gluing together various stages of individuation. Intension, in turn, brings forth Spinoza's notion of power as a question of degrees or intensity.<sup>8</sup> Thus, the event extends down the chain toward the constitution of individual entities until the motion arrives at the finitudinal. On motioning toward greater concreteness, the event becomes a matter of degrees, a fixture of an existent's intensity. Here one encounters degrees of "thisnesses", that is, entities which are distinct from one another insofar as they demonstrate different levels of definiteness and intensity. While extensions safeguard the rule of univocity, intensions supply definiteness at every step. Having descended to the finite modes, the virtual substance has become more pronounced. A thing has become *this* thing, «no longer the indefinite article, but the demonstrative pronoun» (78).

<sup>8</sup> See the section "What Can A Body Do?" (Deleuze 2005, 217-235).

Once the movement has reached this stage of definiteness, Deleuze evokes Whitehead's theory of prehensions. With this, a transition from definiteness to the personal takes place. This transition shows how an existent entity can participate in substance, be itself composed of parts (properties) that guarantee its distinctness, and simultaneously generate an extra component. Metaphorically speaking, this extra component is another intermediary between the actual entity and the expression of its potentiality in the substance. "Prehension" offers a further level of individuation that can be described as the awareness of "being given". It also entails an entity's recognition of a given that simultaneously also participates in the onto-phenomenological awareness: «It is the element of pure givenness in this act; experience as the having of an object» (Hartshorne 1963, 167). This moment confirms the relational character of an event since an entity is always prehended by others and itself prehends.

Apart from being a sum of its relations to given entities that it prehends, a prehended particularity also entails a link between the past of the prehended and its present set of relations. This concoction of "causal efficacy" and "connectedness", in which «the occurrence of events strictly entails that of those events which they prehend» (169) amounts to the actuality of a particular event. It, however, offers a unique, personal way of unifying the many prehensions of past experiences into a new actual One. This act, to Whitehead, is not deterministic, but creative. Here Whitehead demonstrates how the evolvement of substance from one to many reaches a phase of involvement wherein a second movement, from many to one, carries on, but on the level of a substance that is far more refined and individuated. This process overlaps with deleuzian "becoming" (Deleuze 1993, 78).

At this point, the movement of the event has arrived at its most actual and individualized form. Then, the phase of substance's evolvment is concluded by allowing the many to fold back into a one – this time a highly differentiated, creatively generated one. Here Deleuze points out another faculty of the event. Speaking with Whitehead, he calls this faculty an “ingression”, describing the inclusion of impassive “eternal objects” in the now maximally concretized event structure:

While prehensions are always current forms (a prehension is a potential only in respect to another current prehension), eternal objects are pure Possibilities that are realized in fluvia, but also pure Virtualities that are actualized in prehensions. That is why a prehension does not grasp other prehensions without apprehending eternal objects (properly, conceptual feeling). Eternal objects produce ingression in the event. (79)

Actuality or discreteness is now pervaded by an element that could be called either a whiteheadian “eternal object” or deleuzian “virtuality”, inasmuch as it evokes “pure potentials” or “potentials for the process of becoming” (Whitehead 1985, 29). Each actual occurrence implies the actualization of certain potentialities. In this arrangement, actual entities are marked by the “ingression” of selected eternal objects: «The term ‘ingression’ refers to the particular mode in which the potentiality of an eternal object is realized in a particular actual entity, contributing to the definiteness of that actual entity» (23).

It is at these points of intersection that an event emerges. A most concrete individual entity takes shape, having folded the multiplicity back into a new, creatively constituted one. Once its relations as a prehended entity and a cluster of the objects it prehends are established within the flux of becoming-actual, these entities are also pervaded by virtual eternal objects which become additive to their definiteness. They, however, are optional in character. An ingression may or may not occur. In other words, one could call an eternal object the entity's *superaddi*,<sup>9</sup> the impersonal component that further enriches or defines its particular character without being necessary to its formation. This move implies a double logic of simultaneous immanence and transcendence. On the one hand, the conceptual abstractions, universals or virtualities that the eternal objects are, appear to pervade the individual entities from “without”, that is, «pure Virtualities that are actualised in prehensions» (Deleuze 1993, 79). On the other hand, the eternal objects are not aprioristic inasmuch as they are immanent to the flux of prehensions that experience is. In this sense, they are to remain strictly “within”.

A double movement is formed in this way. First, we have the movement from impassive virtualities to most concrete finite modes, an act within which substance evolves expressing itself. Substance descends from indeterminacy toward the most concrete, personal determination. A counteracting movement also issues forth, however. Opposite to the movement from one to many, from potentiality to actuality, actualization follows a trajectory of involvement, contracting the many into one. The impassive “eternal objects” play a vital role here as they are, in turn, the expressions of the derived actualities. At this intersection, deleuzian events surface again in the process of actualization. They do

<sup>9</sup> See Agamben's discussion on the definition of beatitude in Duns Scotus in the excursus *Halos* (Agamben, 2003a).

so not as actualizations – as the incorporation of the virtual into the actual, the universal into the particular and so on – but in the form of supra-existents or superadditive subsistences. In representing the “envisagement” of eternal objects (Whitehead 1985, 44), they gesture back toward the virtualities.

Deleuzian events emerge out of this paradoxical point of intersection between “within” and “without” as «instantaneous productions intrinsic to interactions between various kinds of forces» (Stagoll 2005, 89) and «changes [...] subsisting as pure virtualities» (89) distinguishable only insofar as they can be incarnated in a body or a state. Events here are the articulation of the difference between transcendence and immanence insofar as they occur on an interface that marks the entering of eternal objects into the flux of experience (“withoutness”), whereby experience itself is a multiplicity of interrelated prehensions (“withinness”). This infusion of potentials (or forms and patterns) into an already maximally concretized entity can be described in the terminology of Duns Scotus. It is a “halo”, an impersonal superadditive component whose character is not substantial, but rather that of an enhancement, an intensification. Metaphorically speaking, in receiving eternal objects, the finitudinal gestures back to the forms and potentials in a way that reminds us of the inherence of the deleuzian event: «An eternal object is always a potentiality for actual entities; but in itself, as conceptually felt, it is neutral as to the fact of its physical ingression in any particular actual entity of the temporal world» (Whitehead 1985, 44). Similarly, the event is neutrality itself, an impassive inherence, whereas only bodies remain impassioned and thus describable in terms of ethical evaluation. Switching to an ontological vocabulary and to Deleuze’s words, I can now additionally define an impassive event as a flush of potentialities into a substance taken to its maximal level of concreteness in the finite modes. There the event similarly “insists” and “subsists” while being non-actual, practically a non-existent. While maximally distinct, when illuminated by an event, an entity turns to beckon toward its virtuality.

The superadditive status of the event here shows itself on several levels. First, it is by dint of Whitehead’s “prehension” that relationality is secured in the process of individuation. Second, in the process of individuation, a generative motion from forms and potentials to finitude issues forth. Events, within this model, function as an impassive screen separating and articulating the difference between virtuality and actuality. Herein, they are the limit that marks an entity’s entry into being. Third, in “ingression” one confronts an actuality that gestures back toward the virtual region. In all three cases, we have to do with regions of emptiness. These impassive regions, while not pertaining to being, open up as a space for being’s articulation.

### The Event and Its Cosmology

From this short collection of event ontologies, it becomes evident that two notions run across contesting theories. The first is the notion of impassive liminality. Herein, the ontological portrait of events is invariably marked by tropes alluding to a transmission, intermediariness, a passage, a transition, or a transformation indifferent to ‘corporeal’ world regions. As a cosmological category, the event itself becomes a carrier of intermediary characteristics. Across divergent event ontologies, the event is an empty centre that becomes a playground for the interfusions of finitude and the infinite. Heidegger makes the event the

capture of appropriative action, and Whitehead locates it on the screen separating virtual and actual. The second notion derives from the first and can be explained with the trope of the “superadditive”. In its relation to being, the event acts as a super-addition. It is non-existent, adjacent, non-essential to the flow of representation, yet constitutive of it as it makes a being that which it is.

Heidegger’s appropriation acts as a point of intersection between the regions of a world, but also as the place securing the continuity and transition between divergent worlds. Herein *Ereignis* positions itself as the condition of possibility of an occurrence. It is a neutral “and” negotiating a world’s disparate regions. While being and time are “matters”, the intermediary “and” regulates their relationship. Offering a ground of indeterminacy, it acts as an in-between and a messenger between worlds. *Ereignis* as appropriation thus puts on display both the primacy of the relation and the relation’s transmissive status as a backdrop of immanence. Against this backdrop, the disparate regions of a world become present to one another in the dynamic, non-referential transmission of a relation.

Encountered in Heidegger, this dynamic and motion-infused protagonist is also present in the event theories of Whitehead and Deleuze. Here the event is shown to “extend over” a region marking the transition from infinite substance to finite modes. An event’s potential to impart creativity is also located in the superadditive phenomena of becoming-intense (“intension”) and becoming-personal (“prehension”). Lastly, Whitehead’s “ingression”, the infusion of eternal objects or virtuality into an already actual entity, also affirms the kind of ontology governed by connective, relational, transmissive, and reciprocal properties. Herein an event operates as a “screen” by dint of which being is contracted into the finitudinal and multiplicities into the maximally individual. Virtual and actual coalesce while remaining open to one another.

According to the listed event ontologies, the event almost uniformly acts as an impersonal inherence thought of in relation to being, but not amounting to a form of being or being definable in ways that include being. Its status as an in-between, a non-existent, transformative, transmissive constituent and a relation could not be more emphasized throughout the discussed theories. Spatiotemporal, but not quite, a change in substance but not a substance itself, uniquely concrete, but also maximally abstract – the singular event is almost uniformly described in the language of apophatic theology. An event’s emergence is a condition for the emergence of a world. According to this understanding, everything is an event. Herewith the event becomes a cosmological category. This event assumes form on the intersection between universals and particulars wherein it gestures back to its own virtuality. The event is both “within” and “without”. As a liminal phenomenon, the event thus continually articulates the fissure between immanence and transcendence, “withinness” and “withoutness”.

### The Superadditive

With the introduction of the superadditive, I offer a short exposition that has the aim to emphasize the constitutive role of impassivity and emptiness in this cosmology. According to this view, it is the vacuity between conceptual entities that adds up to the shaping of world regions. The place of an event’s occurrence is this nominal “groundlessness” between the disparate regions of the virtual and the actual. This position or, better still, non-position of the event of sense

can be aligned with Heidegger's image of a bridge as the gathering place for the fourfold in the essay *Building, Dwelling, Thinking* (Heidegger 2001a). Here, the paradox of the non-locatability of a location and the mutual conditioning of both constitutive components and constitution are brought to light:

To be sure, the bridge is a thing of its own kind; for it gathers the fourfold in such a way that it allows a site for it. But only something that is itself a location can make space for a site. The location is not already there before the bridge is. Before the bridge stands, there are of course many spots along the stream that can be occupied by something. One of them proves to be a location, and does so because of the bridge. Thus the bridge does not first come to a location to stand in it; rather, a location comes into existence only by virtue of the bridge. The bridge is a thing; it gathers the fourfold, but in such a way that it allows a site for the fourfold. By this site are determined the localities and ways by which a space is provided for. (Heidegger 2001a, 151-152)

Another way of coming closer to thinking this non-locatable locale, the event of sense, and the paradoxical relationship it maintains with the realms of virtuality and actuality, opens up with Giorgio Agamben's discussion in the excursus *Ease*. Here the author isolates "ease" as the proper name of this unrepresentable locale:

The term 'ease' in fact designates, according to its etymology, the space adjacent (ad-jacens, adjacentia), the empty place where each can move freely, in a semantic constellation where spatial proximity borders on opportune time (ad-agio, moving at ease) and convenience borders on the correct relation. The Provençal poets (whose songs first introduce the term into Romance languages in the form *aizi*, *aizimen*) make ease a terminus technicus in their poetics, designating the very place of love. Or better, it designates not so much the place of love, but rather love as the experience of taking-place in whatever singularity. (Agamben 2003b, 24-25)

Similarly, rather than attaching to a being, the event of sense takes place in an adjacent region, receiving infusions from and negotiating the ground between the realms of being and non-being. In seeing the event as an extra-being, the mentioned event ontologies reinstate its "adjacent" status in a manner similar to Agamben's treatment of the term 'ease'. Ease is the emptiness between bodies, yet this emptiness is a constitutive one. It transforms them and creates a groundlessness that facilitates an emergence. Herein, the event's double work as a "withinness" that simultaneously points beyond itself, a "withoutness", designates the very place where transformation occurs. This transformation is to be understood as an impersonal force, as the event of taking place of any haecceity. In other words, with regard to its actualization, the event of sense remains neutral while plunged in maximally concrete regions.

What an event effects, however, is across and beyond signification. Oftentimes it merely offers us a meinongian non-existing entity. Where events are most expressive, they ultimately fail to signify. In this way, events could be said to function as extra-beings or *superaddi*: «When nothing essential can be added [...] there is, however, something that can be added in surplus (*superaddi*),

an “accidental reward that is added to the essential”, that is not necessary to beatitude and does not alter it substantially, but that simply makes it more brilliant (*clarior*)” (54). Following the analogy taken from Giorgio Agamben’s essay *Halo* (Agamben 2003a), explaining the inessential but ultimately individuating character of a halo, let us recall the deleuzian rhetoric that surrounds the expressed and its additive, inessential, but world-shaping character:

The halo is not a *quid*, a property or an essence that is added to beatitude: It is an absolutely inessential supplement. [...] The halo is [...] the individuation of a beatitude, the becoming singular of that which is perfect. [...] [T]his individuation does not imply the addition of a new essence or a change in its nature, but rather its singular completion [...] the singularity here is not a final determination of being, but an unraveling or an undetermination of its limits: a paradoxical individuation by indetermination. [...] One can think of the halo, in this sense, as a zone in which possibility and reality, potentiality and actuality, become indistinguishable. The being that has reached its end and has thus consumed all of its possibilities thus receives as a gift a supplementary possibility. (55-56)

The expressed, very much like a halo, envelops representational world regions. It is supra-logical, non-corporeal, and evades structures of resemblance or recognition. A halo is what is most unnecessary, a *superaddi*, an excess of beatitude within an already complete being. Yet a halo is also what illuminates the being it is additive to, thus making *this* particular being shine forth. Similarly, an event is what is invisible, superfluous, and yet the one facet that gives a finishing edge to the given, despite its already available wholesomeness. The empty site of the event makes being not only more intensified but also truly creative – not only working within prefigured patterns, but exceeding them and becoming additive to the given. When incorporated in world regions, the event works as an incorporeal envelopment intensifying bodies, bringing them to what they can become.

### Conclusion

This paper showed how the ontological portrait of the event was constructed in terms of impassivity and exclusion. The problematic classification of the evental region has made philosophers give it a status of an extra-ontological entity. Its habitat – outside of being – makes the event a messenger between worlds, an impersonal force that alters the fabric of being. The event disrupts the habitual texture of a given world region, and carries the transition between levels of being such as virtuality and actuality, the infinite and a finitude. The event is an intermediary, a negotiator between disparate world regions, and it is only in this connective activity that a world – an actualized entity – comes to being. At the same time, an event has the character of an anomaly as it cannot be peacefully incorporated into being. Rather than of being, the event is part of a superadditive cosmology. It attests to the groundlessness between world regions and to the constitutive zest of this groundlessness. Here, the becoming of being takes place in the impersonal, that is, in an extra-ontological adjacent region.

## Bibliography

- Agamben, G. (2003a). Halos. In Id., *The Coming Community* (53-59). Trans. M. Hardt. Minneapolis, MN: The University of Minnesota Press.
- Id. (2003b). Ease. In Id., *The Coming Community* (23-27). Trans. M. Hardt. Minneapolis, MN: The University of Minnesota Press.
- Bowden, S. (2011). *The Priority of Events: Deleuze's Logic of Sense*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Crockett, C. (2013). *Deleuze Beyond Badiou: Ontology, Multiplicity, and Event*. New York, NY: Columbia University Press.
- D'Amico, R. (1999). *Contemporary Continental Philosophy*. Boulder, CO: Westview Press.
- Deleuze, G. (1990). *Logic of Sense*. Trans. C. Boundas. London: The Athlone Press.
- Id. (1993). *The Fold. Leibniz and the Baroque*. Trans. T. Conley. London: The Athlone Press.
- Id. (1995). *Negotiations 1972-1990*. Trans. M. Joughin. New York, NY: Columbia University Press.
- Id. (2005). *Expressionism in Philosophy*. Trans. M. Joughin. New York, NY: Zone Books.
- Deleuze, G. & Parnet, C. (1977). *Dialogues II*. Trans. H. Tomlinson and B. Habberjam. New York, NY: Columbia University Press.
- Hartshorne, C. (1963). Whitehead's Theory of Prehension. *Actas, Segundo Congreso Extraordinario Inter-americano de Filosofía. 22-26 Julio, 1961* (163-170). San José, Costa Rica: Imprenta Nacional.
- Heidegger, M. (1960). *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*. Trans. K. Leidecker. New York: Philosophical Library.
- Id. (1969). *Identity and Difference*. Trans. J. Stambaugh. New York, NY: Harper & Row.
- Id. (1978). *On Time and Being*. Trans. J. Stambaugh. New York, NY: Harper.
- Id. (1996). *Being and Time*. Trans. J. Stambaugh. Albany, NY: The State University of New York Press.
- Id. (1999). *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Trans. P. Emad and K. Maly. Bloomington: Indiana University Press.
- Id. (2001a). Building, Dwelling, Thinking. In Id., *Poetry, Language, Thought* (141-161). Trans. A. Hofstadter. New York, NY: Harper Collins.
- Id. (2001b). The Origin of the Work of Art. In Id., *Poetry, Language, Thought* (15-87). Trans. A. Hofstadter. New York, NY: Harper Collins.
- Id. (2001c). The Thing. In Id., *Poetry, Language, Thought* (161-185). Trans. A. Hofstadter. New York, NY: Harper Collins.
- (2010). Letter on Humanism. In D.-F. Krell (Ed. and trans.), *Basic Writings* (141-183). London: Routledge.
- Joronen, M. (2013). Heidegger, the Event and the Ontological Politics of the Site. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 38 (4), 627-638.
- McNeill, W. (2001). The Time of *Contributions to Philosophy*. In C.-E. Scott (Ed.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy* (129-150). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Stagoll, C. (2005). Event. In A. Parr (Ed.) (2005). *The Deleuze Dictionary* (89-91). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Whitehead, A.-N. (1985). *Process and Reality*. New York, NY: The Press Press.





## Fatti, valori e norme. La libertà dell'impersonale in Georges Canguilhem Gabriele Vissio

This paper aims to expose the relevance of an impersonal element in the philosophical works of Georges Canguilhem before *The Normal and the Pathological*. In *The Normal and Pathological* and in other major writings, the impersonal element is given by the “normativity” of living beings. In the works from the 1920s and 1930s we can find the origins of this “impersonal element” and the political meaning Canguilhem has given to it. In particular this paper analyses some relevant texts from the young work of Canguilhem, concerning the theory of values, the theory of justice and the opposition between mechanistic and organicistic visions of society and a particular relevance will be given to the 1935s pamphlet titled *Le fascisme et les paysans*. These selected writings will provide a new account about the development from a philosophy of values to the philosophy of normativity and will give us a new awareness about the role of the political experience of the young Author.

Nel presente contributo si cercherà di rendere conto della presenza, nell'opera di Georges Canguilhem, di un elemento impersonale. Tale elemento è dato, nelle opere della maturità, dalla nozione di "normatività del vivente". La normatività, infatti, si caratterizza come tratto trasversale, pre-soggettivo, premesso a qualsiasi concreta espressione compiuta. Gli individui biologici, è vero, esprimono tale tratto impersonale in maniera originale ma l'espressione concreta che ne risulta riposa sulla normatività di fondo che costituisce il tratto peculiare del vivente. Questa concezione, che costituisce uno dei temi più esplorati dell'opera di Canguilhem (Debru, 2015; Le Blanc, 2008), risponde però a esigenze precedenti, che è possibile ricostruire a partire dagli scritti giovanili e del periodo precedente la redazione della tesi sul normale e il patologico del 1943. Queste esigenze nascono a seguito dell'esperienza politica del dopoguerra, prima, e della lotta al fascismo, poi. In questo contesto la riflessione di Canguilhem sui valori, ispirata dal *milieu* intellettuale francese e parigino dell'epoca, articola la presenza di un elemento impersonale la cui funzione, come vedremo, è di natura eminentemente politica. Per mettere in evidenza l'emergere e l'evolvere di un tale elemento impersonale, e per rendere conto con maggiore precisione di quali aspetti politici della riflessione giovanile permangano nelle opere della maturità, si affronterà una serie di scritti che risalgono al periodo tra gli anni Venti e gli anni Trenta del secolo scorso, soprattutto l'opuscolo *Le fascisme et les paysans*, confrontandoli poi con testi della maturità, in particolare con le *Nouvelles Réflexions* del 1966.

### Ritratto dell'autore da giovane

L'opera di Georges Canguilhem appariva al lettore degli anni Novanta del secolo scorso come un'opera austera, fatta di un numero relativamente ridotto di scritti estremamente rigorosi dal punto di vista dell'argomentazione concettuale e della ricostruzione storica, ma non articolati in un vero sistema. Questo insieme comprendeva l'*Essais sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943), tesi di dottorato arricchita poi, a più di vent'anni di distanza, da alcune *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* (1966), l'erudito lavoro su *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles* (1955) e alcune raccolte di saggi e articoli: *La connaissance de la vie* (1952), *études d'histoire et philosophie des sciences* (1968) e *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (1977). A completare questo insieme vi erano poi alcuni scritti occasionali particolarmente noti su alcuni temi di filosofia e storia della medicina, alcune voci enciclopediche e il testo di qualche intervento pubblico. Questo è, grosso modo, ciò che la comunità scientifica intendeva con l'etichetta 'Georges Canguilhem' sino al 1994. In quell'anno esce, a cura di François Delaporte, un volume antologico di testi di Canguilhem: si tratta di testi già noti agli studiosi, che si desiderava rendere accessibili al lettore di lingua inglese. La novità di quel volume era l'accurata bibliografia critica redatta da Camille Limoges (Limoges, 1994). Frutto di un attento lavoro di ricostruzione e ricerca, essa comprendeva un gran numero di testi, disseminati in innumerevoli pubblicazioni, di cui quasi l'intera comunità scientifica ignorava l'esistenza. In particolare il volume rivelava l'esistenza di una serie di scritti, del tutto dimenticati, precedenti alla redazione della tesi del 1943. A partire da quel momento il panorama degli studi su Canguilhem subisce un profondo cambiamento, anche in conseguenza dell'istituzione, successiva alla morte dell'autore, di un ricco fondo di materiali editi e inediti presso il Centre d'Archive en Philosophie,

Histoire et Éditions des Sciences (CAPHES) dell'École Normale Supérieure di Parigi <sup>1</sup> Se escludiamo i materiali inediti, il cui interesse è fuori discussione, ci accorgiamo presto che anche gli scritti editi offrono, in questo caso, un terreno di ricerca quasi del tutto inesplorato. Si tratta di innumerevoli articoli, interventi, conferenze che Canguilhem ha disseminato nel corso della sua carriera di filosofo e storico delle scienze e che spesso affrontano temi e problemi differenti da quelli oggetto delle opere più conosciute. Essi comprendono inoltre interi libri, come nel caso dell'opuscolo *Le fascisme et les paysans*, o addirittura un *Traité de Logique et de Morale*, redatto in collaborazione con l'amico Camille Planet (1892-1963). Questo *corpus*, edito ma in larga parte ignoto, complica notevolmente l'immagine complessiva dell'opera di Canguilhem. Emerge infatti quello che Jean-François Braunstein ha opportunamente chiamato "*Canguilhem perdu*" (Braunstein 2011), il cui significato è ancora in larga parte da esplorare. <sup>2</sup>

Nell'affrontare questi scritti, nello specifico quelli giovanili, oggetto di questo contributo, è dunque necessaria una doppia attenzione metodologica. In primo luogo è necessario compiere lo sforzo di non considerare il giovane Canguilhem come un autore completamente "altro" rispetto al filosofo e storico delle scienze della maturità: se è vero che molti interessi che connoteranno la sua opera matura non sono ancora presenti è possibile cercare comunque di riallacciare alcuni nodi concettuali e seguire la traccia di alcune questioni che, evolvendo, conducono Canguilhem verso i problemi delle opere maggiori. In secondo luogo occorre evitare di ricercare in questo *corpus* ciò che non può essere trovato: è ovviamente legittimo ricercarne i tratti di continuità con i lavori della maturità, ma con la consapevolezza che sarebbe scorretto ignorare l'esistenza di un effettivo e reale processo di elaborazione e sviluppo di certe tematiche all'interno del percorso filosofico e intellettuale dell'autore.

### Fatti e valori

Uno dei principali elementi di interesse nella produzione giovanile di Canguilhem è la presenza di una teoria dei valori, le cui radici vanno ricercate nell'insegnamento di Alain (1868-1951) e sono attestate nei riferimenti, presenti negli appunti e nei quaderni del periodo del liceo Henry IV, ad autori quali Jules Lagneau (1851-1894), Jules Lachelier (1832-1918) e Charles Renouvier (1815-903). Tanto Lagneau quanto Lachelier e Renouvier sviluppano la propria posizione come opposizione critica nei confronti della concezione positivista del "fatto" come fondamento dell'induzione. Come ha rilevato Ludovico Geymonat, per Lachelier il vero ordine della natura non è quello della successione delle cause efficienti, ma «quello finalistico, onde il vero fondamento dell'induzione va esso pure cercato nella convergenza di tutti i fenomeni verso un fine» (1975, 552). Renouvier, invece, se da un lato ammette l'idea fondamentale del positivismo, secondo cui la

<sup>1</sup> Attualmente è in corso di edizione, presso la casa editrice Vrin, la serie delle *Œuvres Complètes*. Al momento sono apparsi, nel 2001, il primo volume, che contiene gli scritti risalenti al periodo 1926-1939 e, nel 2015, il quarto volume che raccoglie scritti, interventi e discorsi del periodo 1940-1965. Si tratta, è bene dirlo, di un progetto editoriale che comprende esclusivamente documenti già pubblicati in qualche modo dall'autore; a causa delle disposizioni testamentarie di Canguilhem, infatti, tutti i materiali inediti, pur essendo a piena disposizione degli studiosi, non possono essere pubblicati o editati. Nonostante ciò l'insieme delle opere editate comprenderà, nella sua versione definitiva, ben cinque volumi più un sesto volume che presenterà una bibliografia critica completa.

<sup>2</sup> Mi limito a rimandare al pionieristico saggio di Braunstein *Canguilhem avant Canguilhem* (Braunstein, 2000) e ai lavori di alcuni studiosi che, in questi anni, hanno cominciato a confrontarsi coi testi che più ci interessano per i temi di questo saggio (Moya Diez 2015; Schwartz 2011; Cammelli 2006, 2011).

conoscenza è ricerca delle leggi che regolano i fatti, d'altro canto recupera dal kantismo la convinzione che il fatto vada inteso come “fenomeno” e come “rappresentazione”, oltre la quale non si dà accesso diretto alla realtà. Questa ripresa del kantismo ha la funzione, in Renouvier, di rompere con una certa tradizione filosofica che tendeva a dare un'interpretazione deterministica delle leggi del pensiero. Per Renouvier si tratta di riconoscere, a fondamento e principio della conoscenza, un atto di libertà, inteso come atto volontario e come scelta (Moya Diez 2015, 73). È lo stesso Canguilhem, in un manoscritto non datato, a riconoscere l'importanza di questo passaggio: «pensare è affermare, è giudicare; il giudizio è un atto libero: ogni conoscenza è credenza, ogni credenza racchiude una decisione volontaria» (CAPHES GC, 4.3.5: 6). <sup>3</sup>

Non stupisce affatto che a partire da tali riferimenti Canguilhem sviluppi, come tema costante del primo periodo della propria riflessione, una critica serrata a quelli che definisce “gli adoratori dei fatti”. Si tratta di una critica che rielabora in forma originale il motivo antipositivista della tradizione riflessiva e neocriticista francese, anche perché a mediare il suo accesso a tale tradizione è la lezione di Alain, il quale rileggeva l'idea della filosofia come esercizio di libertà all'interno del contesto politico del primo dopoguerra francese. Alain rappresentò una figura di grande rilievo per il contesto culturale e politico francese tra le due guerre, soprattutto per via di *Libres Propos*, pubblicazione periodica <sup>4</sup> che recava come sottotitolo *Journal d'Alain*. Ogni numero si articola in due sezioni: la prima, le cosiddette “*Propos*”, raccoglie i contributi redatti direttamente da Alain e la seconda, sempre più corposa con l'andare del tempo, chiamata “*Annexes*”, è composta dai lavori di allievi e amici di Alain. Ciò che accomuna il gruppo è soprattutto la lotta politica contro il militarismo imperante in Francia e nell'Europa continentale nel primo dopoguerra. Quello delle forze militari, sostengono i redattori delle *Propos*, è un potere di fatto e non di diritto, un potere che si esercita e si giustifica attraverso una logica del fatto compiuto, che scavalca le istituzioni democratiche imponendo una particolare visione dei rapporti e dei bisogni sociali.

<sup>3</sup> Laddove non altrimenti specificato, le traduzioni dal francese sono dell'autore del saggio

<sup>4</sup> La rivista inizia le proprie pubblicazioni con cadenza bimestrale, sotto la guida, oltre che dello stesso Alain, dei coniugi Michel e Jeanne Alexandre, che sostengono anche economicamente la rivista. A partire dal 1924 *Libres Propos* diviene una pubblicazione mensile e continuerà a uscire regolarmente, salvo un paio di interruzioni nel 1924 e nel 1927, sino al 1935.

### Guerra, pace e giustizia

L'interesse per il problema della militarizzazione della società è evidente, per esempio, in uno scritto del 20 febbraio 1928 che Canguilhem pubblica su *Libres Propos*. Il titolo dell'articolo, che fa parte della serie *Notes militaires*, è *Du supérieur et de l'inférieur*. «Il sistema militare», leggiamo, «classifica di propria autorità gli uomini in inferiori e superiori», e questa classificazione comporta una certa aspettativa di comportamento da parte degli individui e una completa riconfigurazione della società sulla base di una determinata gerarchia di valori:

L'inferiore non deve soltanto obbedienza e sottomissione cieca, ma rispetto. Ora, se il valore di un uomo è un rapporto e non è concluso che a seguito di prova, ne consegue che anche un sentimento come il rispetto non sia senza un rapporto, e non è giustificabile che in proporzione del valore che merita. (Canguilhem 2011, 192)

Tale ordine di valori è però irricevibile perché colloca, in una scala di valutazione orientata in senso verticale, qualcosa che resiste a questa disposizione lineare. «Superiori, inferiori, queste parole annunciano dei rapporti» ma allo stesso tempo «si è superiori a qualcuno in qualcosa [...] ma non in tutto» (193). L'esercito, secondo Canguilhem, impone un ordine sociale di fatto come ordine di valore reale. Nelle *Notes militaires* del 20 settembre 1928 (202-204) l'ordine militare viene esplicitamente paragonato a un ritorno al sistema delle caste e a un'automatizzazione dei rapporti sociali: «L'arte militare si vanta di evitare l'esitazione, l'imbarazzo, l'impeto sgraziato. L'ideale dichiarato, proclamato, imposto è meccanizzare gli atti» (202). L'esercito suddivide il tempo soggettivo in segmenti unitari, spazializzati attraverso le precise regole della disciplina. Ma il codice di comportamento dell'*armée* non può applicarsi se non ignorando il peculiare tratto di libertà che costituisce l'essenza della realtà: «Il regolamento parla come se avesse soppresso l'esistenza delle cose, ovvero quell'immenso incrocio di vie, di traiettorie, di azioni e repulsioni; ma l'esistenza», si affretta ad aggiungere Canguilhem, «non si lascia dimenticare» (203).

Se da un lato abbiamo un sistema che tenta di imporre, attraverso una meccanizzazione di fatto, un particolare ordine di valori alla realtà, dall'altro quest'ultima non si presenta come fatto bruto, inerte di fronte a questa imposizione, ma offre una resistenza a un ordine di valori che non le si confà. «Il corso del tempo», infatti, «non ammette regolamenti, e non accoglie queste sentinelle in armi che segnano i confini di un mondo sistemato secondo la fantasia dei Capi». Essi, «malgrado i loro desideri» infatti, «non dispongono teoricamente del tempo, e [...] il tempo è il segno della Loro impotenza» (204).

Anche per ciò che concerne la politica internazionale e i rapporti tra gli Stati, l'imposizione di uno stato di cose come ordine di valori presenta problemi simili. In un commento dell'ottobre 1929 (260-262) al libro di Karl-Friedrich Nowak <sup>5</sup> sulla pace di Versailles (Nowak, 1928), Canguilhem sostiene che la pace non sia un *fatto* ma un'idea – ovvero, in questo contesto, qualcosa che *vale* come ideale e che non si dà come bruto stato di cose – e che è nel suo essere idea, e non nelle condizioni più o meno dure di un trattato tra Stati, che risiede la possibilità di evitare la guerra (Canguilhem 2011, 262).

In questo stesso ordine di idee va compresa la definizione di giustizia che un paio di anni dopo Canguilhem, ormai *agrégé* di filosofia, enuncia in un discorso d'occasione al liceo di Charleville:

La definizione del giusto non mi pare misteriosa: il prezzo <per averlo> è <la rinuncia alla> sufficienza <sup>6</sup> [*suffisance*] di un uomo, di una classe o di un popolo perché la contraddice. Costa alla sufficienza che nessuno possa essere allo stesso tempo giudice e parte, che nessuno sia giudice nella propria causa, che il lavoratore scontento, che il nemico vinto, che il vicino turbolento abbiano esattamente lo stesso nostro diritto, né più né meno, di far esaminare la propria rivendicazione, di chiedere un giudizio che non sia quello della nostra sola ragione, se noi stessi siamo interessati a quel giudizio. Questo è l'inizio e la fine della giustizia. (310)

<sup>5</sup> Karl-Friedrich Nowak (1882-1932) fu giornalista e corrispondente di guerra tedesco. Fu autore di numerose biografie tra cui quella recensita e commentata da Canguilhem su *Libres Propos*, edita nel 1927 in tedesco e tradotta in francese l'anno successivo e in inglese nel 1929.

<sup>6</sup> Il termine è da intendersi qui nel senso di "autonomia" e di "bastare a se stessi", "essere sufficienti a se stessi".

Il giusto, implica sempre una parte terza, un elemento esterno perché non si stabilisce cosa è giusto e cosa non lo è quando è in causa una sola parte, ma quando a confrontarsi sono due giudizi differenti, due diverse posizioni di valore. Chi non riconosce che ogni volta che si opera un confronto tra parti – e che si pone una questione di giustizia – la soluzione debba essere cercata in un giudizio di valore, commette un errore e lo commette, in fondo, in malafede. Questo è ciò che Canguilhem vede nel militarismo della fine degli anni Venti del secolo scorso: esso cerca di imporre una soluzione di fatto perché è incapace di proporsi come soluzione di diritto, in quanto parte in causa nell'agone politico. Non a caso Canguilhem si chiede, nel succitato discorso, «Prosperità innanzitutto? No, ma innanzitutto giustizia. Sicurezza innanzitutto? No, ma innanzitutto giustizia» (311). Prosperità e sicurezza: ecco due “dati di fatto”, che si pretende di imporre in quanto universalmente desiderabili, contro cui occorre far valere un diverso sistema di valori. A che pro la prosperità se essa implica ingiustizia? A che pro la sicurezza se essa comporta la morte della libertà e dell'uguaglianza? Infatti, il militarismo securitario rappresentava in quegli anni il braccio armato degli interessi di classe della borghesia europea, una borghesia che vedeva nella guerra e nel conflitto un utile stato di cose da conservare e, anzi, per certi versi da auspicare. Combattere contro la guerra non significava dunque combattere contro un evento ineluttabile o contro una realtà storica inemendabile, ma contro un sistema di valori, una rappresentazione della realtà alla quale la realtà stessa oppone resistenza.

### La società tra macchina e organismo

L'idea che la realtà sociale opponga una resistenza impersonale e pre-soggettiva nei confronti delle politiche improntate a una visione riduzionista dei rapporti sociali riappare, una trentina di anni dopo, nelle riflessioni di Canguilhem circa la natura delle norme sociali. Queste sono contenute nelle aggiunte, redatte tra il 1963 e il 1966, all'*Essais* del 1943 e vanno sotto il titolo di *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique*. Esse non rappresentano una vera revisione della tesi originale, quanto piuttosto un ampliamento della sfera di interesse dell'indagine intrapresa all'inizio degli anni Quaranta del secolo scorso. Nel primo dei testi delle *Nouvelles réflexions* non è più il rischio di meccanizzazione sociale a preoccupare Canguilhem, ma un altro tipo di errore: quello di chi tende a considerare la società in termini di *organismo individuale*.

Non è un caso che il saggio in oggetto, *Du social au vital*, inverta già nel titolo il percorso che si dimostrerà essere errato: quello dal vitale al sociale. E non è un caso neppure che il testo si apra con un riferimento alla *Critica della Ragion pura* di Kant e alla distinzione tra concetti “scolastici” e concetti “cosmici” o “popolari”. Questa è una distinzione tra concetti, come nota Canguilhem, in riferimento «alla loro sfera di origine e di validità» (Canguilhem 1998, 199). Se il concetto di “norma” è ancora, attualmente, un concetto scolastico, quello di “normale” appare invece come un concetto popolare. Il termine però non è sempre stato patrimonio del linguaggio popolare, ma «è passato nella lingua popolare e si è naturalizzato in essa a partire dai vocabolari specifici di due istituzioni, l'istituzione pedagogica e l'istituzione sanitaria» (199). A partire dalla rivoluzione francese e dalle riforme che essa ispirò esso è «il termine con il quale il XIX secolo designerà il prototipo scolastico e stato di salute organica» (199). Questo perché la riforma – o sarebbe meglio dire la fondazione – del-

la moderna istituzione scolastica e di quella sanitario-ospedaliera in Francia esprimeva un'autentica esigenza di razionalizzazione sociale ispirata anche dall'altra grande rivoluzione all'origine dell'età contemporanea, la rivoluzione industriale, e dal suo mito dell'automazione. Il XIX secolo ha bisogno così di oggetti normalizzati, standardizzati, omologati, capaci di svolgere il proprio compito, trovando immediatamente la propria collocazione nel sistema produttivo. E, per certi versi, quello stesso secolo pare aver avuto bisogno di uomini normali o, meglio, normalizzati, frutto di una pedagogia e di una medicina che ne regolarizzassero gli elementi variabili, rendendoli uomini "a misura" della società in cui vivevano. Sin qui, in effetti, pare che la posizione di Canguilhem non sia cambiata poi molto dalla fine degli anni Venti alla metà degli anni Sessanta. In realtà a seguito di una lettura attenta, potremmo dire che la preoccupazione che muove ora la riflessione di Canguilhem appare opposta e complementare alle riflessioni giovanili.

In primo luogo Canguilhem enuncia una particolare definizione del processo di normalizzazione:

A ben guardare, la normalizzazione dei mezzi tecnici dell'educazione, della salute, dei trasporti di persone e di merci, è l'espressione di esigenze collettive il cui insieme, anche in assenza di una presa di coscienza da parte degli individui, definisce in una società storica data il suo modo di riferire la propria struttura, o forse le proprie strutture, a ciò che essa stima essere il proprio bene singolare. (200)

La normalizzazione esprime dunque, in maniera impersonale e socialmente inconscia, esigenze che sono collettive, che orientano l'autorappresentazione sovrastrutturale della società secondo «ciò che essa stima essere il proprio bene singolare», ovvero secondo una tavola dei valori che si presume essere univocamente valida per la società nel suo insieme. A questa definizione segue l'enunciazione, poco oltre, di un principio fondamentale della teoria normativa di Canguilhem:

[...] Il carattere peculiare di un oggetto o di un fatto detto normale, in riferimento a una norma esterna o intrinseca, è di poter essere, a sua volta, preso come riferimento di oggetti o di fatti che attendono ancora di essere detti tali. Il normale è dunque ad un tempo l'estensione e l'espressione della norma. [...] Esso richiede dunque fuori di sé, a fianco a sé e contro di sé, tutto ciò che ancora gli si sottrae. Una norma trae il proprio senso, la propria funzione e il proprio valore dal fatto che fuori di essa esiste ciò che non risponde all'esigenza da cui essa dipende. (200-201)

Potremmo chiamarlo «principio di priorità cronologica dell'infrazione rispetto alla regola». Se è vero che il normale precede logicamente l'a-normale (205) – come si può infatti riconoscere qualcosa come a-normale, se ancora non abbiamo stabilito quale sia il modello normale? – è altresì vero che «una norma, nell'esperienza antropologica, non può essere originale. Una regola non comincia ad essere regola se non agendo da regola, e quest'esigenza di correzione nasce dall'infrazione stessa» (203). D'altronde era già questa la conclusione dell'*Essais* del 1943, dove si legge chiaramente: «È dunque innanzitutto perché gli uomini si sentono malati che vi è una medicina» (191).

Ci aspetterebbe, a questo punto, che Canguilhem riconduca il rischio di normalizzazione alla tendenza a meccanizzare le dinamiche sociali e trattare la società come una macchina. Al contrario, invece, il Canguilhem di *Du social au vital* sembra piuttosto preoccupato del fatto che ci si possa intrattenere con l'idea di una società assimilata a un organismo, confondendo le norme sociali con le norme vitali. Nella società, infatti, la regolazione è sempre «un bisogno alla ricerca del proprio organo e delle proprie norme di esercizio», mentre nell'organismo, al contrario, «il fatto del bisogno riflette l'esistenza di un dispositivo di regolazione» (215). Non si dà fame prima dell'esistenza di un apparato capace di sopperire alle esigenze alimentari e senza che esista, in un certo modo, la condizione di sazietà. Al contrario, la società, non trova il proprio bisogno come intrinsecamente connesso all'organo deputato al suo soddisfacimento: una società che voglia risolvere il problema della fame dovrà assicurarsi di pianificare istituzioni e strutture sociali che provvedano a garantire una produzione alimentare sufficiente, una distribuzione efficace dei prodotti e un'adeguata possibilità di accesso al cibo da parte di tutti.

L'impossibilità di interpretare la società come una struttura organica deriva dal fatto che «una società è a un tempo macchina e organismo» (214). La questione della differenza macchina/organismo non è nuova per il Canguilhem delle *Nouvelles réflexions*, ma risale invece a un saggio precedente, *Machine et organisme* che, pubblicato nel 1952 ne *La connaissance de la vie* (Canguilhem 1971, 149-183), è in effetti basato sull'omonima conferenza tenuta da Canguilhem nel febbraio 1947 presso il Collège Philosophique di Jean Wahl. In questo saggio Canguilhem opera un vero e proprio ribaltamento nell'interpretazione della teoria dell'animale-macchina di Descartes. Se, classicamente, si è detto che l'animale-macchina cartesiano rappresenta un tentativo di porre la macchina come modello per la comprensione della natura e, in particolare, del vivente, Canguilhem mostra invece che uno dei presupposti concettuali dell'idea dell'animale-macchina e dell'automa consiste nella credenza nella possibilità della macchina di imitare il corpo vivente (164). Egli sostiene inoltre che il meccanicismo, la filosofia che tenta di spiegare ogni fatto secondo il modello della macchina, non elimini, come si è spesso creduto, la finalità dall'universo. Al contrario, «se il funzionamento di una macchina *si spiega* mediante relazioni di pura causalità, la costruzione di una macchina non può *venire compresa* né senza la finalità, né senza l'uomo» (165). È per questo che il correlato necessario di quell'universo macchina che sarà l'esito laplaciano della fisica newtoniana (Casini 1969; Koyré 1988), i cui fondamenti sono già in larga misura presenti nella filosofia cartesiana, è l'esistenza di un dio fabbricatore, un dio tecnico. Questo dio è necessario proprio perché «il meccanicismo è in grado di spiegare ogni fatto, una volta date le macchine, senza però che il meccanicismo sia capace di rendere conto della costruzione delle macchine» (Canguilhem 1971, 167). Mentre negli organismi è facile osservare «fenomeni di autocostruzione, autoconservazione, autoregolazione, autoriparazione», non è possibile fare altrettanto nel caso delle macchine, dove tutti questi processi sono da imputarsi all'uomo: dall'ingegnere all'operaio, dal macchinista al manutentore, le macchine dipendono dall'uomo e dai suoi fini (168-169). La finalità appartiene più alla macchina che all'organismo. Se appare impossibile realizzare una società veramente automatizzata, è altrettanto velleitario considerare la società come priva di fini e come struttura caratterizzata da una corrispondenza intrinseca tra i propri bisogni e i sistemi che essa attua per il loro soddisfacimento.



## La società fascista

Che cosa significa dunque dire che la società è sia una macchina che un organismo? Significa, da un lato, che se è vero che esistono società che hanno progettato e progettano la propria struttura come un “piano” (Canguilhem pensa in particolare all’esperienza sovietica), è anche vero che queste società debbono scontrarsi con il fatto che «questa tendenza incontra ancora nei fatti, e non soltanto nella cattiva volontà di esecutori scettici, ostacoli che obbligano gli organizzatori a fare appello alle risorse dell’improvvisazione» (Canguilhem 1998, 215). In questo il Canguilhem degli anni Sessanta rimane fedele alle proprie convinzioni giovanili: ogni tentativo di interpretare la società in termini meccanicistici è destinata a scontrarsi contro una resistenza insita nel reale. Sono i *fatti*, a mostrare di *svalutare* un simile tentativo. D’altro canto la stessa realtà mostra anche l’impossibilità di pensare la società secondo il modello organicista, ovvero secondo il modello della progressiva integrazione degli organi. Tale modello, che è quello dell’evoluzione biologica (217), ignora infatti la fondamentale distanza che esiste tra i diversi organi (o istituzioni) della società.

Se il Canguilhem dei tardi anni Venti e dei primissimi anni Trenta era preoccupato soprattutto dal rischio della meccanizzazione della società, il Canguilhem degli anni Sessanta, pur mantenendo quella preoccupazione originaria, sembra più interessato a chiarire i rischi di una visione organicistica della società. Come si è visto, questo allargamento degli obiettivi critici negli anni Sessanta è legato alla precisazione dei contorni concettuali delle nozioni di “macchina” e «organismo» e alla concezione della norma, così come si era venuta elaborando nei corsi degli anni Quaranta a Clermont-Ferrand e nella tesi del 1943, e alla precisazione dei contorni concettuali delle nozioni di “macchina” e “organismo”.

Se vogliamo cercare di ricostruire le origini di questi sviluppi, dobbiamo allora rivolgerci al periodo precedente, quello che intercorre tra il 1934, anno in cui viene fondato il CVIA, <sup>7</sup> e il 1936, anno in cui si consuma la rottura con Alain e Canguilhem inizia gli studi medici (Cammelli 2011, 518-520). Il passaggio fondamentale va quindi ricercato, a mio avviso, in uno scritto del 1935 a lungo ignorato, <sup>8</sup> anche perché pubblicato anonimo, intitolato *Le Fascisme et les paysans*. Obiettivo dello scritto è comprendere il funzionamento del fascismo e la sua possibile presa sulla classe media contadina, anche al fine di proporre una politica di resistenza al tentativo di “seduzione” fascista. Come si è detto, l’opuscolo si colloca in un periodo delicato del percorso di Canguilhem: nel 1936 comincia gli studi di medicina che lo condurranno alla stesura dell’*Essais* del 1943 e in questo periodo inizia a maturare una posizione antifascista che non prevede alcuna possibilità di negoziazione con Hitler e che, in virtù di una distinzione tra la guerra di conquista e la lotta di resistenza, lo conduce a una critica sempre più dura del pacifismo “ingenuo” di Alain (518-519; Braunstein & Bing, 1998) che si espliciterà in maniera compiuta nel *Traité de logique et de morale* (Canguilhem 2011, 921). Nel testo del 1935, quindi, «precipitano tutte le principali sfide teoriche e politiche che abbiamo visto emergere nelle riflessioni del Canguilhem dei primi anni Trenta» cosicché esso rappresenta «un radica-

<sup>7</sup> Comitato di vigilanza antifascista.

<sup>8</sup> Il testo non ha mai avuto una riedizione in Francia prima della sua pubblicazione, nel 2011, nel I volume delle *Œuvres Complètes* ma ha è stato oggetto, invece, di una bella edizione italiana, a cura di Michele Cammelli, già alcuni anni prima (2006) con una traduzione condotta a partire dall’originale del 1935. Lo stesso Cammelli ha inoltre offerto un’accurata e ben informata interpretazione dello scritto e della sua rilevanza per l’itinerario filosofico del suo autore (2006, 2011).

le momento di svolta nella vicenda politica e intellettuale dell'autore, momento attraverso cui la natura stessa di quelle sfide ne uscirà trasformata» (Cammelli 2006, 49).

L'analisi politica condotta nel saggio riconosce nel fascismo una tecnica politica il cui fine è ricondurre a uno schema di controllo unitario il comportamento eterogeneo delle diverse "forme di vita" sociali. La definizione di Canguilhem che, come ha notato Cammelli, assomiglia non poco a quella proposta da Foucault per definire il fascismo come biopolitica (59), richiama esplicitamente alcuni temi precedenti:

Il fascismo è, dunque, come è stato detto, «l'ordine militare prolungato nella pace», il riconoscimento palese che la pace sociale non è altro che uno stato di guerra sociale cui solamente la disposizione delle forze presenti impedisce di diventare conflitto aperto e lotta senza pietà. [...] A questo riguardo il panico che, in modo ufficiale e ufficioso, si ama seminare un po' dappertutto riguardo al pericolo aereo e alla possibile guerra dei gas è pienamente in linea con quell'impresa di oppressione collettiva che sta diventando lo Stato attuale. Per giustificare la forma «totalitaria» che prende oggi lo Stato fascista, non ammettendo fuori del proprio controllo alcuna parte della vita dei cittadini, bisogna coltivare la paura gregaria e l'angoscia collettiva e, nello stesso tempo ammaestrare la popolazione mediante pretesi esercizi di protezione, a subire con riconoscimento il giogo di un potere per il quale la necessità si fa legge. (Canguilhem 2006, 124-125)

La classe contadina, classe media per eccellenza, è la più esposta ai richiami della paura strategica e del panico di regime: questo perché essa è anche la più esposta a quella guerra sociale che sempre rischia di «diventare conflitto aperto e lotta senza pietà». Il contadino si trova schiacciato tra le logiche di un capitalismo che non può condividere e le rivendicazioni di un marxismo in cui non si riconosce, poiché è «un piccolo proprietario che *non può sfruttare* sistematicamente un proletariato rurale e che *non vuole essere sfruttato* sistematicamente come proletariato rurale» (112). Né grande proprietario, né proletario, egli si trova del tutto privo di vera rappresentanza di classe. Il contadino medio possiede abbastanza capitale da essere dispensato dal lavoro a giornata e «*identifica la propria dignità nel fatto di bastare a se stesso*», concependo la propria come «*la classe vitale per eccellenza, quella da cui tutto parte e da cui tutti partono*» (112). La classe rurale rimane così sola dinanzi alle seduzioni del fascismo e questa solitudine, è facile comprenderlo, costituisce la sua debolezza.

Il fascismo, però, non rappresenta davvero una forma di tutela e di protezione della forma di vita contadina, anzi. Il regime elettrifica la campagna, conduce bonifiche, modernizza il lavoro del contadino e, così facendo, crea una retorica del mondo agrario che, in realtà, nasconde una vera e propria subordinazione di fatto della campagna alla città. Ora è la città a fornire l'energia per il lavoro nei campi, a fornire il tecnico, l'ingegnere, il meccanico che renderanno il lavoro nei campi moderno, progredito, produttivo. Il contadino, senza che se ne possa rendere conto, esce spogliato di quell'autonomia che vantava nei confronti delle altre classi sociali e che egli fondava sulla "vitalità" della propria classe sociale (ivi, 93-95). Il fascismo in realtà combatte il contadino, in cui vede una forma di vita creativa e autonoma, legata a logiche di produzione pre-industriali e pre-moderne, difficili da normalizzare.

Il fascismo è dunque, per certi versi, un militarismo portato all'estremo, una società in cui un regime ingiustificabile si mantiene e si sostiene grazie a una mentalità dell'obbedienza automatica (122), ma è anche una forma di normalizzazione biopolitica della società, che subordina ogni forma di vita realmente autonoma e produttiva a «quell'istituzione parassitaria, essenzialmente improduttiva e distruttrice, [...] che è l'apparato di difesa poliziesca e militare» (121).

### Una scelta non scelta. Il fondamento impersonale della giustizia

Che cosa è necessario fare perché il contadino scampi alla presa seduttiva del processo di fascistizzazione? Occorre innanzitutto correggere la sua visione iniziale, la sua interpretazione sociale fondamentale, ovvero l'idea di "bastare a se stesso", in virtù del fatto di essere la classe produttiva per eccellenza, che risponde a bisogni più basilari e fondamentali. Nella misura in cui il lavoro contadino, a differenza di quello operaio, nasce dal bisogno vitale del nutrirsi, esso costituisce una forma di vita fondamentale antifascista, perché il contadino conserva nel proprio lavoro la memoria della priorità dell'esigenza vitale sulla regolazione sociale, che è esattamente il rapporto che il fascismo vuole invertire. Ma questo elemento di resistenza sarà efficace solo se saprà essere giusto, ovvero se saprà superare l'idea che il contadino possa «salvarsi da solo» (132). Già il discorso a Charleville del 1930 (Canguilhem 2011, 306-312), come abbiamo visto, definiva il giusto come ciò che richiede il sacrificio di una condizione di "sufficienza", recisa dal legame sociale. Quel testo richiamava l'attenzione sulla necessità di un superamento del punto di vista di parte (individuale, di classe, di popolo), in favore della giustizia come valore da realizzare. Lo studio del 1935 riprende quest'idea di fondo, nella misura in cui ritiene essenziale che la popolazione contadina comprenda:

[C]he, sebbene la funzione umana che essa svolge sia essenziale, la sua potenza economica attuale è scarsa; che, in ogni modo, questa potenza dovrà comporsi insieme a quella delle altre classi; e che, se oggi viene coltivato in essa il sentimento della sua autosufficienza e dei diritti che le spettano, è solo per poter meglio utilizzare la sua dipendenza da quello stesso asservimento al quale sono soggetti gli altri lavoratori. (Canguilhem 2006, 114)

Il sentimento di autosufficienza, che sembra difendere il contadino dai rischi del meccanicismo sociale, è in realtà funzionale al suo asservimento. Questo asservimento non passa direttamente da un'applicazione della disciplina militare, ma attraverso un processo di assoggettamento ingannevole, che punta a convincere il contadino che i bisogni che egli esprime siano in fondo gli stessi espressi dal sistema nel suo insieme. La classe contadina e, più in generale, la classe media devono compiere una scelta tra i padroni (il capitalismo e la sua versione degenera e militarizzata, il fascismo) e la classe proletaria. Ma questa scelta ha un solo possibile esito. Secondo Canguilhem è infatti tempo di mostrare al contadino francese «che non si salverà da solo e che, se pretende di farlo salvando i propri padroni, non farà altro che posticipare di poco la data della propria fine» (132). Egli deve comprendere dunque che è nella salvezza del lavoratore proletario che può trovare salvezza la propria forma di vita. Una scelta doppia e reciproca, che vede in una logica del mutuo riconoscimento la soluzione al tentativo di annullamento dei regimi meccanicistica e organicista:

- Da parte dei partiti operai la scelta leale per la classe contadina da difendere in sé e per il suo valore umano;
- Da parte dei contadini la scelta risoluta per la classe operaia da liberare in sé e per un avvenire comune di giustizia. (133)

### Conclusioni. La libertà dell'impersonale

Al termine di questo percorso all'interno dell'opera di Canguilhem possiamo ora sostenere che, sin dalle opere giovanili, sia presente all'interno del suo pensiero un certo elemento che possiamo definire "impersonale". In un primo momento questo elemento è costituito, sulla scorta della tradizione riflessiva francese, da un principio di libertà presente nella struttura del reale, prima che nel soggetto e nel suo agire. Tale principio di libertà agisce all'interno degli individui come forza di resistenza, una sorta di inerzia, di fronte ai tentativi di automatizzazione dei rapporti sociali. La libertà è infatti quel principio che impedisce di considerare il reale come "fatto brutto" indifferente dal punto di vista assiologico e, in virtù di questo, rende la realtà indisponibile alle forzature come il militarismo.

Anche nel pensiero della maturità la realtà appare polarizzata in una scala di valori, ma questa polarizzazione non è più data dall'azione di un principio intrinseco al reale ma dalla valutazione dell'ambiente che ogni vivente esercita, in quanto essere normativo (Canguilhem 1998). L'elemento impersonale è dato qui dalla "normatività", principio che non risiede nel reale in generale, ma che si esprime nell'individuo biologico in quanto organismo in relazione con l'ambiente. In questo contesto appare necessaria a Canguilhem una ricognizione sullo statuto e la natura delle norme sociali, al fine di evitare confusione tra queste e le norme vitali.

Ciò che viene rielaborato nell'arco di anni che separa le *Notes Militaires* e le *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* è l'articolazione del rapporto tra l'elemento impersonale e l'individuo. In un primo momento l'elemento impersonale è infatti un principio che, oltre che pre-soggettivo, è anche pre-individuale. Esso è incorporato nella realtà stessa e ne stabilisce la polarità valoriale a prescindere dagli individui. Con l'introduzione della nozione di normatività, invece, l'elemento impersonale, sebbene prescinda ancora dalla volontà soggettiva, in quanto proprietà di ogni organismo, anche di quello più elementare, è comunque vincolato all'esistenza di viventi individuali. Quella elaborata ne *Le normal et le pathologique* o ne *La connaissance de la vie*, infatti, non è una filosofia della vita come principio ipostatizzato in sostituzione di quello della libertà, ma una filosofia del vivente come individuo concreto. Questa nuova prospettiva, oltre a continuare a rendere conto di un elemento di resistenza all'automatismo sociale, si tutela anche dal rischio di sostenere la presenza di un ordine di valori assoluto tanto "reale" quanto violento e intollerante. Collocare il principio di valorizzazione del reale a livello dell'individuo evita i rischi di una soggettività volontaristica "forte", ma si smarca anche da qualsiasi visione riduzionista della società.

Non è un caso che sia lo scritto sul fascismo e la retorica agraria a offrire il punto di partenza per una nuova elaborazione. Ricomprendere l'esperienza del fascismo all'interno della critica al militarismo e alla guerra non avrebbe infatti permesso un'adeguata comprensione della potenza della retorica di Hitler o di Mussolini. Questa si basava infatti su di un'identificazione tra i presunti biso-

gni della società e i bisogni vitali degli individui. Il fascismo è in fondo il tentativo di eliminare le classi sociali all'interno di un'unica classe sociale, ignorando la presenza di ordini di valore diversi. Certo lo scritto del 1935 rimane ancora legato a categorie di analisi di matrice marxista come quella di classe che impediscono una completa ricollocazione dell'elemento impersonale sul piano individuale, ma allo stesso tempo Canguilhem già riconosce all'interno di questo quadro concettuale la presenza di ordini di valore diversi, anche se non necessariamente alternativi e, cosa ancora più importante, trova la soluzione della questione contadina in un'articolazione che potremmo definire *dialettica* tra la libertà della scelta individuale e la necessità impersonale di una certa forma di vita.

## Bibliografia

- Braunstein, J.-F. (2000). Canguilhem avant Canguilhem. *Revue d'histoire des sciences*, 53, 9-26.
- Id. (2011). Introduction: À la découverte d'un «Canguilhem perdu». In G. Canguilhem, *Œuvres Complètes* (101-140). Paris: Vrin.
- Braunstein, J.-F. & Bing, F. (1998). «Entretien avec Georges Canguilhem». In F. Bing et al. *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique. Actes du 10<sup>o</sup> Colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse*. Le Plessi-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance.
- Cammelli, M. (2006). Introduzione. Logiche della resistenza. In G. Canguilhem, *Il fascismo e i contadini* (9-76). Bologna: il Mulino.
- Id. (2011). Présentation. In G. Canguilhem, *Œuvres Complètes* (515-553). Paris: Vrin.
- Canguilhem, G. (1955). *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: PUF.
- Id. (1971). *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin.
- Id. (1998). *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF.
- Id. (2006). *Le fascisme et les paysans*. Paris: Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes.
- Id. (2009). *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (2<sup>o</sup> ed.). Paris: Vrin.
- Id. (2011). *Œuvres Complètes*. Vol. I. Paris: Vrin.
- Id. (2015a). *Œuvres Complètes*. Vol. IV. Paris: Vrin.
- Id. (2015b). *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin.
- Casini, P. (1969). *L'universo-macchina*. Roma-Bari: Laterza.
- Debru, C. (2015). *Au-delà des normes: la normativité*. Paris: Hermann.
- Delaporte, F. (a cura di) (1994). *A Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Geymonat, L. (1975). *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. Vol. VI. Milano: Garzanti.
- Le Blanc, G. (2008). *Canguilhem et les normes*. Paris: PUF.
- Limoges, C. (1994). *Critical Bibliography*. In F. Delaporte (a cura di), *A Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem* (385-454). Cambridge, MA: MIT Press.
- Koyré, A. (1988). *Dal mondo chiuso all'universo infinito*. Milano: Feltrinelli.
- Moya Diez, I. (2015). Les commencements de la philosophie des valeurs de Georges Canguilhem. *Revue Approches*, 162, 71-81.
- Nowak, K.-F. (1928). *Versailles 1919*. Paris: Rieder.
- Schwartz, Y. (2011). Présentation: Jeunesse d'un philosophe. In G. Canguilhem, *Œuvres Complètes* (71-99). Paris: Vrin.

## C. Vita

145

**«Come i cirri delle piante rampicanti». Ruyer e lo spazio dell'impersonale**

Veronica Cavedagna,  
Daniele Poccia

159

**Una vita come campo trascendentale impersonale. La ricezione deleuziana di Ruyer**

Natascia Tosel





## «Come i cirri delle piante rampicanti». Ruyer e lo spazio dell'impersonale Veronica Cavedagna, Daniele Poccia

Even if the impersonal isn't explicitly named in the earlier Ruyer, it may find an original proposition of this notion in his works. Thanks to his conception of space (and time), concerned with the ontological constitution of every structure or mechanism, Ruyer allows to go beyond anthropological implications of the impersonal. The aim of this proposal is to inspect and to develop some of the principal theoretical and ethical consequences of this earlier conception, also by a comparison with the later Ruyer's philosophy.

E ragionando con la temerità  
 propria dei giovani anni, io  
 dissi allora che il problema era  
 mal posto, addirittura non esisteva,  
 perché semplicemente il processo  
 come tale non aveva scopo, se  
 anche uno naturalmente potevano  
 e dovevano averne le persone che  
 agivano nel processo e gli atti  
 nei quali la loro azione si  
 concretava.

Salvatore Satta, *Il mistero del processo*

### Una questione di metodo

Nell'opera di Raymond Ruyer, il problema dell'impersonale ha ricevuto due trattamenti distinti e, per certi versi, complementari. Nella fase più avanzata del suo pensiero, da *Éléments de psycho-biologie* (1946) in poi, Ruyer affronta l'impersonale, di fatto sebbene non di diritto, ravvisando allo stesso tempo nella coscienza, nella memoria e nella libertà tre forme convergenti di una stessa soluzione teorica: per pensare il vivente, e dunque per pensare al di qua dell'umano, occorre sì partire dalle corrispondenti nozioni antropologiche ma per operare, mediante un gesto di sottrazione, un'estensione programmatica di tali proprietà all'intero esistente, secondo una formula speculativa riconducibile al panspichismo o al panvitalismo. In altre parole, l'umano è assunto da Ruyer a limite interno-esterno di una serie progressiva di realtà e di concetti corrispondenti, che segnano analogicamente una minore o maggiore distanza da quel limite e che conservano tuttavia nei suoi confronti un riferimento tanto essenziale quanto, in ultima analisi, problematico. Il limite svolge al contempo la duplice funzione di un'esteriorità che, nonostante questo, anima la serie convergente: è in qualche modo "presente" in essa; allo stesso modo, l'intera ontologia psico-biologica ruyeriana istituisce ambigualmente l'*anthropos* come "oggetto" di una negazione graduale che ne mantiene equivocamente in vigore la preminenza (non foss'altro che dal punto di vista del metodo utilizzato).

Che la coscienza sia presentata nei termini di una "soggettività senza soggetto" (Ruyer 1937), che i processi mnemici valgano anzitutto come fenomeni di possessione (1949), che finanche la libertà sia concepita al pari di un lavoro e di un'obbedienza a valori (1948a, 1948b), tutto ciò contribuisce ancora una volta a innalzare quell'essere che noi stessi siamo – sia pure nei termini di un punto d'arrivo inclusivo del percorso che vi conduce – a orizzonte di comprensione del senso dell'essere. Come ogni negazione è negazione determinata (e, dunque, riafferma immancabilmente ciò che nega), l'impersonale si profila così come una "persona" preceduta da un segno meno. La libertà, per esempio, identificata col lavoro, non sarà la stessa a tutti i livelli della sua ontologia, ma crescerà progressivamente sino a trovare la sua espressione più alta nell'uomo, a partire, però, da un suo ampliamento preliminare all'intero mondo biologico e persino alle individualità non statistiche della fisica e della chimica.

Porre diversamente la questione dell'impersonale impone forse di

tornare a quanto il giovane Ruyer ha elaborato nei primi anni della sua attività filosofica, caratterizzati da una prospettiva schiettamente meccanicista (per quanto *sui generis*) per la quale «*Toute la diversité du monde réel ne vient que de la diversité des formes*» (Ruyer 1930, 2). È in questo movimento iniziale del suo pensiero che è dato trovare, a ben vedere, un'altra ipotesi sulla natura dell'impersonale – un'ipotesi che scardina per davvero la nozione autonoma e che non è ricavata, per negazione, a partire da quest'ultima. L'impersonale non è ciò che si ottiene per sottrazione o privazione dalla persona, l'effetto di una diminuzione *qualitativa* dei suoi attributi, ma l'affermazione dello statuto interamente *positivo* di ogni realtà, di una serie di realtà senza causa: di una proliferazione illimitata di realtà. L'impersonale è qualcosa che si fa, prima ancora che da fare o da dire, è questione di efficacia e non di sapere. Non concerne un dover-essere, ma un essere senza dovere. Si tratta di argomentare in favore del carattere, per così dire, auto-fattuale dell'impersonale, del suo essere ciò che, volta per volta, “è”: vale a dire, nel senso di quel “positivismo e realismo assoluto” (Ruyer 1930, 214 e 216) con i quali lo stesso Ruyer caratterizza la sua primeva ontologia.

Emerge così la natura equivoca del concetto d'impersonale che dipende infatti dal volerne precisare con esattezza il “che cosa” – o, più classicamente, il *ti esti*. La domanda che chiede l'essenza di un concetto del genere si scontra con una particolare forma di contraddizione – quella contraddizione che in linguistica è chiamata “auto-contraddizione pragmatica o performativa”. Non si può voler determinare l'essere dell'impersonale continuando a pensare a una realtà distinta dal suo concetto – *separata da ciò che la designa come tale*. La strategia che pretende di caratterizzare per negazione il concetto in questione sconta tutta la limitatezza di un'*Aufhebung*, di una «negazione della negazione» che conserva ciò che nega. Non basta parlare d'impersonale per farlo: parlarne senza farlo equivale a smentire, nell'atto di farlo, l'essere stesso dell'impersonale (questo significa contraddirsi pragmaticamente) – un essere che coincide appunto con un “come”, piuttosto che con un “che cosa”, *un essere la cui essenza è questione di esistenza* e il cui *modo d'essere* è tutto il suo essere. L'impersonale si presenta allora come una questione di metodo.

Se, come nella prospettiva del giovane Ruyer, esistono solo strutture nello spazio e nel tempo (e di persone, dunque, non c'è nemmeno l'ombra: anche una persona è soltanto una struttura), non si tratta più di limitarsi a enunciare l'essenza dell'impersonale: «l'essence n'est qu'une existence, mais dans un cerveau» (320); l'impersonale è un modo d'essere che il sapere può solamente reduplicare accanto alle cose e dunque perdere, necessariamente, mentre lo rifà. L'impersonale si può solo fare, perché anche saperlo è un modo di farlo: anzi, l'impersonale non si può non fare, perché si fa sempre, che lo si voglia o meno. Ha la forma di una «logica a un solo valore» (Prodi 1982, 26) che dice sempre di sì. La forma di un predicato a due posti, che affermano di nuovo lo stesso: l'identità di ogni cosa con se stessa, persino del concetto di ciascuna cosa. La totalità in cui esso consiste è anche la singolarità del suo concetto.

Compiere il passaggio al limite rispetto all'umano non significa perciò abolire la serie delle realtà non umane che convergono verso di esso (secondo la metafisica successiva di Ruyer), bensì leggerla nel senso opposto e situare così anche il limite tra i termini della serie: non più alla loro origine. Significa insomma collocarsi *sic et simpliciter* dalla propria parte, se non identificarsi proprio con quella parte che noi stessi siamo. Significa limitarsi a essere sola-

mente un esistente, un esistente qualunque, sullo stesso piano di qualsiasi altro, personale o meno che sia, non importa.

Circoscrivere anzitutto il metodo dell'impersonale è allora sgominare tutti coloro che, come “falsi pretendenti” (Deleuze, 1969), ambiscono a occuparne il posto. Un posto si determina infatti di contro a tutti i posti restanti che, come in una scacchiera, sono a loro volta determinati in funzione di quell'unico posto – essendo ogni posto unico, nella sua assoluta relatività a tutti gli altri. Pensare l'impersonale con il giovane Ruyer è provare a fare della relatività di ogni “posto” un vero e proprio assoluto.

## Due volte

È Ruyer a fornire una definizione tanto precisa quanto sintomatica del concetto di persona:

Il y a personne, en un être qui apparaît par ailleurs, comme une réalité physique, quand nous attribuons son comportement à des raisons, et non à des causes, quand nous trouvons naturel d'essayer de le comprendre, sans chercher les causes de ses actes. La personne est a-causale ; elle obéit à des lois, non pas comme un corps subit des poussées *a tergo*, non pas davantage comme un être qui serait bonne volonté pure, mais comme un être qui s'efforce de déchiffrer, de lire, c'est qui est pour lui le convenable. (Ruyer 1959, 213)

Ciò che emerge in questo passo, e che ben esemplifica la posizione più matura del suo pensiero, è la statuizione di una sorta di differenza ontologica, o addirittura di gerarchia, tra ciò che possiede le caratteristiche enunciate – comportamento riconducibile a ragioni e non a cause – e ciò che invece non ne ha. Ovvero, nel suo gergo, tra «domini assoluti di sorvolo» e «fenomeni di folla, aggregati o ammassi». Con questa distinzione, Ruyer identifica due diverse modalità di “legame” (*liaison*) – e, invero, un modo d'essere reale e quanto invece non risulta che dalla percezione di un essere reale, o di una molteplicità di esseri reali, da parte di un altro essere reale («illusione di incarnazione reciproca»): «L'existence physique' désigne un mode de liaison entre éléments, non une catégorie d'êtres» (Ruyer 1952, 90). La modalità oggettuale dell'esistenza è dunque, negli anni Cinquanta del secolo scorso, una modalità propriamente me-ontologica – che non possiede in proprio alcuna sussistenza autentica, perché «non si possiede». Al contrario, le individualità vere «si possiedono» (cfr. per esempio 96), vale a dire sono date a se stesse secondo una forma di auto-organizzazione che il filosofo francese descrive nei termini di una “auto-sorveglianza” e di un “auto-controllo”: il “sorvolo assoluto”. Questa espressione “sorvolo assoluto” nomina il concetto cardine della metafisica neo-finalistica e psico-biologica ruyariana, e il suo apporto probabilmente più originale. Con esso Ruyer stabilisce che soltanto ciò che ha la singolare, e paradossale, capacità di cogliersi in tutti i suoi dettagli costituenti, senza tuttavia prendere le distanze lungo una perpendicolare, e contemplarsi così dall'alto come un oggetto per un soggetto, partecipa a tutti gli effetti dell'arredo ontologico del mondo. Con un esempio che rimarrà costante in tutto l'arco della sua opera, il campo scopico, non è necessario, affinché vi sia una sensazione visiva (cosciente), supporre alcun centro di prospettiva – alcun Soggetto metafisico (Ruyer 1937) –

che unifichi dall'esterno la molteplicità di dati sensoriali che fanno il tutto della visione. La visione, insomma, è quanto Ruyer chiama una “superficie assoluta” – dove con ‘assoluto’ si intende “non relativo ad alcun proprietario”. A differenza delle manovre puramente tecniche e fisiologiche indispensabili perché vi sia percezione (congrua distanza dall'oggetto percepito e dimensione supplementare rispetto a quelle che lo caratterizzano), la sensazione, una volta ottenuta, si vede senza essere vista – è appunto in stato di sorvolo, ma senza alcuna dimensione ulteriore. Senza distanza. È la differenza, cruciale, tra “coscienza primaria” e “coscienza secondaria” delle aree cerebrali deputate alla sensazione visiva e che rinvia, per taluni aspetti, alla distinzione fenomenologica tra auto-coscienza non tetica e coscienza posizionale di qualche cosa (Sartre 1936). A partire da questa definizione Ruyer edifica tutta la sua ontologia – in cui sorvolo assoluto ed essere diventano, senza resti, sinonimi. Se infatti non vi è alcuna differenza di natura tra i tessuti cerebrali della corteccia occipitale e il resto del nostro corpo, così come rispetto al modo d'esistenza di un essere unicellulare, si deve dunque ipotizzare – con una mossa che dà la misura dell'estensione panpsichista a fondamento della filosofia biologica ruyeriana – che ogni essere veramente individuale, ogni *unitas multiplex*, gode di questa proprietà e, cioè, gode di se stessa, è “*self-enjoying*” espressione mutuata da Alexander (1920). Scrive Ruyer: «La notion de survol absolu, de survol non dimensionnel, est la clé, non seulement du problème de la conscience, mais du problème de la vie. Elle permet de saisir la différence entre la conscience primaire et la conscience seconde» (Ruyer 1952, 100). Estensione panpsichista che si fa, immediatamente, anche panvitalista – e che coinvolge così, nel novero delle “forme vere”, persino atomi, molecole e virus. ‘Forma vera’ significa perciò, in questo contesto, “formazione”, qualcosa di più di una semplice “struttura” dotata di un suo specifico “funzionamento” (che risponderebbe invece alla messa in moto di quanto già iscritto e dunque già formato spazio-temporalmente nella struttura, cfr. Ruyer 1958, cap. I); che rinvia insomma a una “trasversale metafisica”, a un “tematismo” assiologico, e fa pensare piuttosto a una strutturazione in corso d'opera in cui un certo tipo morfologico non è ancora dato. Ma è davvero questo un modo efficace di sciogliere la questione dell'impersonale? E soprattutto, la reintroduzione, in chiave anti-attualista e anti-strutturalista, del finalismo (“i temi o i tipi trans-spaziali” e trans-temporali, Ruyer 1952, 117), non pregiudica in senso antropomorfo una filosofia che si vuole altrimenti radicalmente anti-umanista l'uomo, scrive Ruyer, non è un “enfant trouvé métaphysique”, (1952, 16)? In fin dei conti, affermare che «la ‘personne’ est une catégorie axiologique plutôt qu'ontologique» (Ruyer 1948a, 31) vuol dire assumere ancora, sia pure indirettamente, il fare poetico (eterotelico) a modello di intelligibilità dei processi naturali. Non è un caso, perciò, che ‘persona’, in quanto termine strettamente antropologico, si faccia portatore di una connotazione immediatamente cosmologica (anche un virus, in forza della sua formazione finalistica, partecipa di una dimensione, in senso lato, “personale”, a-causale). Non vale, a tale proposito, ontologizzare la teleologia kantiana (il giudizio riflettente) che, seppure criticata da parte di Ruyer (1952, 207 e sg.) nella sua applicazione meramente epistemica, ritrova invece piena validità come tentativo di neutralizzazione del carattere strettamente rappresentativo proprio al fare umano. Ridotto il personale a idea regolativa, al registro del dover-essere, l'impersonale viene a coincidere ormai con il processo d'individuazione che tende verso di essa, con la lunga marcia (di fatto con la marcia infinita in senso potenzia-

le) che conduce a un pensabile non conoscibile, a un noumeno fuori della portata della conoscenza scientifica. La persona, in quest'ottica, è infatti collocata compiutamente fuori dallo spazio e dal tempo, collocata in una dimensione che Ruyer (1954) definisce anche "iper-geometrica". L'individuazione è intesa difettivamente, ancora, rispetto alla forma ideale che ne anima lo svolgimento: è concepita sempre come mancante di qualche cosa, animata da un "blanc à remplir" (Ruyer 1966, 39) che l'attraversa. La finalità senza scopo qualifica ancora una "distanza" dell'esperienza da se stessa come forma logica della totalità dei fenomeni psico-biologici. Per quanti sforzi si compiano in questa direzione di allargamento del giudizio riflettente (che è giudizio eminentemente estetico e, quindi, "a distanza") non si è ancora usciti dal paradigma dell'umano. Si sta sempre pensando quell'essere che noi stessi siamo, quell'essere che evolve anzitutto nel tempo e, quindi, nella distanza da un certo scopo possibile a partire dal quale il tempo è contato. Che sia allora lo spazio, piuttosto che il tempo, a indicare la strada per attingere un altro impersonale non pregiudicato antropologicamente? E se sì, di che genere di spazio si tratta? Forse, la risposta è da cercarsi davvero in quella a-causalità, ma colta sotto il profilo di una auto-causazione *per cui ogni ente conta sempre due volte*, come esistenza e come essenza, come causa e come effetto, come classe e come individuo: in altri termini, come processo prassico il cui fine è interno, ma nel senso specifico di ciò che coincide senza resti con l'aver luogo del processo medesimo. In breve, con un processo che si auto-include, come *causa sui*.

### Partes extra partes

Vi è uno spazio dell'impersonale, come vi è uno spazio per ogni realtà, sia essa materiale, biologica e persino ideale. Anzi, è il carattere spaziale a strutturare la natura propriamente impersonale di ogni realtà. Tutto sta a comprendere, in questa prospettiva, che essere nello spazio è anche, sempre, essere lo spazio, immediatamente – che lo spazio, insomma, funziona simultaneamente da contenitore e contenuto, occorre sempre almeno due volte e dunque, in verità, infinite volte, da sempre. Il Ruyer dell'*Esquisse d'une philosophie de la structure* (1930), sua tesi di dottorato principale in filosofia, dispiega uno scenario completamente diverso. Il quadro metafisico – "il punto di partenza", come lo definisce Ruyer – è fornito dalla teoria della relatività, con la sua riconduzione del tempo a quarta dimensione del *continuum* spaziale. Non che egli assolutizzi i risultati di questa teoria scientifica: solamente, ne riconosce il valore filosofico nella riconduzione allo spazio dell'estasi temporale. Il tempo è "relativo", nel senso specifico che questa espressione assume nel contesto della fisica moderna: il tempo è il risultato di un certo ordine di relazione tra le parti dello spazio. Qui, insomma, si valorizza – sebbene in un senso che andrà precisato – la definizione classica della spazialità come mera *partes extra partes*. La formula introdotta per caratterizzare l'unità minima di quanto Ruyer chiama "struttura o forma", e che corrisponde alla sua idea di meccanismo, è il primo passo di questa rivalutazione: «ensemble de positions dans l'espace et le temps» (17). La critica whiteheadiana della "localizzazione semplice" è qui raccolta nel senso di un raddoppiamento del sito, spaziale e temporale, nel quale ogni forma-struttura evolve. Non che ogni meccanismo sia in se stesso duplice, sdoppiato al proprio interno, opinione che Ruyer contesta apertamente in un articolo di poco successivo, *La connaissance comme fait cosmique : la toile de fond* (1932a); ma nel senso di un'addizione continua di meccanismo a meccanismo, secondo un'accentuazio-

ne del carattere originariamente plurale dell'ontologia che fa tutt'uno con il "monismo della forma" altrimenti rivendicato.

Mais le matérialisme est contredit à la fois par la science qui pose comme réels, non des 'ici' ponctuels et isolés, mais des ensembles, des groupes d'"ici", des intervalles, des champs, des ondes, c'est-à-dire toujours des liaisons, et par notre mode même de présence, puisque nos sensations nous donnent une étendue sensible, un ensemble complexe. Sur ce point la philosophie de la structure s'accorde, par définition, avec la thèse du D. Whitehead : il faut rejeter la 'localisation simple'. (104)

Non si tratta insomma di sostenere, secondo una teoria neorealista diffusa in quegli anni – la teoria del raddoppiamento – che ogni realtà è in se stessa oggettiva e soggettiva, come due aspetti complementari di una sorta di sinolo psico-fisico. Che ogni struttura conta due volte significa invece che, nell'interagire con altre strutture, ogni struttura conta come tutto, in se stessa, e come parte di una struttura ulteriore e più complessa. La numerabilità strutturale è qui, allora, immediatamente, anche, il principio di una non numerabilità dei funzionamenti – in altre parole, dell'evoluzione di ogni struttura secondo le proprietà spazio-temporali che la qualificano, nello spazio, appunto, e nel tempo. La sola contiguità, il puro essere "accanto a" delle strutture, lungi dall'essere la cifra di una staticità insuperabile, è il principio di una produttività inesauribile. È questa allora l'idea che sorregge l'impianto dell'*Esquisse*, un impianto che dà piena legittimità ontologica esclusivamente alla dimensione spaziale. Ma accordare esistenza allo spazio solamente significa riconoscere che l'esistenza, nel senso stretto della *quodditas* (del puro fatto di essere, del fatto "che" qualcosa è), è l'unica proprietà della struttura, una struttura che non può non funzionare e che funzionando continua a strutturarsi, dando luogo a nuove strutture, ovvero, a strutture ulteriori, di tipo logico superiore alle precedenti da cui pure proviene. Strutture illimitate in varietà, come si diceva, e in numero, illimitate numericamente e qualitativamente – nel senso per cui anche la qualità dipende rigorosamente dalla proliferazione numerica. Ogni struttura, nella misura in cui evolve funzionando, ha un suo tempo relativo (il tempo di *quella* struttura peculiare) – ma funzionare è per ciò stesso evolvere come struttura e quindi cambiare di struttura, diventare più complessa (da *plectere*, corrispondente all'italiano 'intrecciare') e forse, più correttamente, più "complicata" (da *plicare*, equivalente dell'italiano 'piegare').

Toute forme est originale. Les éléments d'une forme composée restent ce qu'il sont dans l'ensemble dont il font partie, mais l'ensemble n'en a pas moins des propriétés nouvelles qui dérivent immédiatement de sa nature. [...] Nous nous bornons à dire que A, mis à côté de B, donne (AB), forme nouvelle en vertu du principe général que toute forme est originale. (Ruyer 1930, 36 e 125)

E ancora:

La théorie de la relativité généralisée nous a appris que, pour une portion suffisamment réduite d'un champ de gravitation, on peut toujours choisir un système de références de façon à annuler les potentiels de gravitation, à effacer en quelque sorte la réalité de la gravitation. Mais elle nous a appris

aussi que le 'pli' d'espace-temps n'est pas effaçable. Une structure, non effaçable par le choix des instruments d'observation, voilà la véritable définition de la réalité. (Ruyer 1932a, 387)

La dinamica di composizione è resa possibile, dunque, dalla concorrenza di due fattori – da quanto si potrebbe definire la posizione relativa di ogni struttura rispetto alle strutture circostanti (e cioè, nel linguaggio di Ruyer, alle strutture “interferenti”), e dalla sua posizione assoluta, dal suo “qui e ora” non relativo e che fa riferimento, in ultima analisi, alla sua posizione nello spazio in quanto tale, nel fondo spaziale ultimo. Vi sono allora due linee di evoluzione da tenere in considerazione: una orizzontale e una verticale, che accadono sempre simultaneamente. Tale *duplicità strutturale del supporto spaziale* – che si costituisce dunque tanto come individuo che come classe, tanto come universale che come singolare: *come un insieme di posizioni che si auto-includono* – permette insomma di convertire in un punto di forza euristico ed epistemico quanto sembrerebbe altrimenti il limite esiziale di questa visione (una sorta di circolarità nella definizione reciproca di struttura e funzionamento). Lo spazio conta sempre *due volte* – è lo spazio, per dir così, che conta le posizioni nello spazio e, quindi, in se stesso: si conta. ‘Struttura’ equivale insomma allo *strutturar-si* della struttura, in maniera ricorsiva, come un’unità che si reduplica al suo interno continuamente in un’unità ulteriore, *che è già da sempre un’unità più un’altra unità* (no corsivo) – e che dunque equivale all’uno più i molti (con una sorta di algoritmo,  $1 = 1 + n$ ). Come ha scritto Whitehead (1965): «La nuova entità è contemporaneamente l’insieme dei ‘molti’ che essa trova, e uno fra i ‘molti’ disgiunti che essa lascia; è una nuova entità, disgiuntamente fra le molte entità che sintetizza. I molti diventano uno e sono aumentati di uno» (75). *La struttura è il funzionamento e il funzionamento è la struttura*, come un processo di progressiva “complicazione” in cui ogni livello (*étage*) fa da “materia” al livello ulteriore – alla stregua di un insieme di relazioni che funge da base per relazioni ulteriori. Ne risulta un’ontologia in cui l’essere non è altro che un rete di “relazioni di relazioni” – nessuna struttura è “isolata”, aggiunge Ruyer, ma ogni struttura è “originale”, qualitativamente e numericamente distinta dalle altre. Anzi, qualitativamente distinta *perché* numericamente distinta (come è noto, infatti, l’identità qualitativa non è che un’identità numerica applicata alle proprietà: *l’identità si dice in un solo senso*, come il numero (Drapeau Contim, 2010, 47). Siamo di fronte, in una parola, a una forma integrale di fisicalismo, ma con la clausola che questo fisicalismo è altrettanto integralmente un olismo. Ruyer non si stanca di ripetere che *ogni* struttura è, in senso forte, la sua ragione sufficiente e ha le sue leggi endogene: è sufficiente a se stessa. Di qui, infine, la differenza continuamente sottolineata con le vedute del materialismo classico, che insiste invece sull’esistenza di elementi ultimi atomici – elementi, che nell’ottica strutturalista di Ruyer, sono sempre, irrimediabilmente, già complessi (e mai semplici). Anche il complesso esiste effettivamente, come esiste il “meccanismo più semplice”, lo schema di tutti i meccanismi (del supporto spaziale, della geometria naturale e non ideale che la fisica relativistica porta alla luce, nella misura in cui geometrizza la fisica stessa); il semplice, in parole povere, non esiste, è comunque una certa forma del complesso, del suo farsi.

De cet ‘élément’ des formes et de l’espace il n’y a rien à dire, précisément parce qu’il n’a pas de forme. [...] il y a une seule chose à dire – mais cela revient simplement à poser la forme, l’espace comme réels – c’est que l’éléme-



nt des formes, c'est l'ensemble des 'ici', ou, comme disent les relativistes, des points-événements dans l'espace-temps. Voilà la seule définition possible du véritable atome, le seul 'atome' auquel on ne risque pas un jour d'avoir à découvrir des composants. (Ruyer 1930, 32-33)

Ruyer promuove qui un antiriduzionismo radicale, nel quale ogni livello, per quanto risultante dalla composizione di livelli inferiori, ha una sua piena autonomia ontologica ed epistemologica. Siamo in presenza di una “collezione” di livelli, di strati, che si sovrappongono l'uno all'altro e la cui sola caratteristica è di essere semplicemente presenti. «Ce qui nous paraît vrai dans le matérialisme c'est, si l'on nous permet ce mot barbare, le 'physicisme', la thèse que toute réalité est fondamentalement un fait ou un événement physique, localisé, figuré et daté» (Ruyer 1933, 29). Che Ruyer, nell'*Esquisse*, faccia iniziare la sua indagine due volte, dapprima con un esame delle forme oggettive poi di quelle a legame cerebrale, non è perciò nulla di arbitrario.

### Strati

Il Ruyer degli esordi è un pensatore rigorosamente attualista. Ogni realtà, ogni forma-struttura, sussiste in sé (anche se non necessariamente per sé, come il nostro campo di coscienza, che non è altro che una struttura a legami speciali, cerebrali). La forma di un martello non ha bisogno di un soggetto percipiente per esistere, così come non ce l'ha la sensazione cosciente. Tutto ciò che esiste deriva da una “sovrapposizione” di strutture – e, dunque, nessuna struttura è in se stessa una pura forma senza materia o una pura materia senza forma: il «formismo» (B. Ruyer 1995, 46) speculativo del giovane Ruyer conduce a riconoscere che, se tutto è forma, anche la materia è sempre, ancora una volta, un modo d'essere della forma. Lo sono persino la distruzione e la creazione di nuove forme – eventi apparentemente inintelligibili in questo schema concettuale (perché riconduce tutto all'identità delle realtà con se stesse). Non c'è, insomma, alcuna potenzialità nelle forme, che sono interamente date come sono. Le forme non mancano di nulla. Anche le diverse modalità di funzionamento di una struttura, in altri termini, sussistono già inscritte nella forma spazio-temporale della stessa. Sono, si potrebbe dire, i suoi “gradi di libertà”. Una libertà che include anche i fenomeni di creazione e di distruzione in senso proprio – creazione e distruzione che avvengono per “interferenza”. Ruyer non teme di mettere tra parentesi, come un dato scientifico da non assolutizzare, la seconda legge della termodinamica – il principio di Carnot, concernente la tendenza inesorabile verso l'equilibrio energetico di ogni sistema fisico chiuso. Alla corsa verso l'entropia sostituisce l'eventualità della creazione di strutture più complesse a partire da strutture più semplici. Ecco perciò che anche la morte si configura come un evento di tal fatta, quella morte di cui ne va in *La mort et l'existence absolue* (Ruyer 1932-1933). In questo singolare testo, in effetti, la morte acquista la portata tutta positiva d'«évidence, non par intuition, mais qui nous est imposée par le défaut même d'intuition» (137), a partire dalla quale reperire l'assolutezza di quella forma-struttura – il campo di coscienza – che anche noi stessi siamo. E la questione di una sovrapposizione, che è per ciò stesso creazione e/o distruzione, viene affrontata di petto: «Les êtres aux liaisons les plus compliquées surgissent dans le nouvel étage encore vide, comme des pionniers dans un nouveau continent, puis il se rencontrent, s'attaquent, se modifient réciproquement» (145). Tutto sta nel compren-

dere come, pur essendoci perfetta attualità, possa darsi genesi e scomparsa di strutture. La risposta va cercata allora nel carattere attualmente infinito delle stesse – un'infinità attuale che, conseguentemente, non potrà che dirsi in due modi. Due sono infatti le mosse che qualificano questa concezione: l'affermazione dell'infinità delle forme e l'abolizione del principio degli indiscernibili di leibniziana memoria – due mosse che fanno tutt'uno. Se e solo se due realtà, diverse *solo numero*, non sono la stessa realtà, allora, pur in una perfetta attualità, si dà evoluzione e, cioè, apparizione e sparizione di forme. È il principio sopra enunciato secondo il quale ogni realtà conta due volte, come parte e come tutto – come individuo e come classe – un contare che, a ben vedere, fa, nel mentre che conta, ciò che conta e che, dunque, non è in senso stretto numerabile (isomorfo all'insieme dei numeri naturali): è contante e contato al contempo. In questo senso, la discontinuità di ogni struttura – letteralmente isolata rispetto a tutte le altre – è indistinguibile dal farsi stesso della continuità dell'unico fondo spaziale che a tutte presiede o, meglio, che tutte è.

Nous ne devons donc pas être troublés par une apparent contradiction entre les êtres, les atomes absolus que nous avons définis et l'unité de l'univers de la science. Notre champ de conscience, comme le moulin ou la girouette, est déterminé par l'univers, mais, comme le moulin, absolument à sa façon. Une certaine unité du monde, peut donc être maintenue, parce qu'un étage d'être, l'espace, est complètement 'garni', et, par là, échappe aux accidents, aux dissonances, à la morte. Mais comme il n'en est pas de même pour les étages supérieurs, il n'y a plus ici, unité, mais pluralité absolue.

Non ci sono buchi in questo scenario perché anche la morte “fa struttura”, accanto alle altre strutture, contribuisce alla loro proliferazione. Lo Spazio, con la maiuscola a capolettera, il fondo spaziale, non ha solo quattro dimensioni (le tre dello spazio ordinario più il tempo), ma  $n$  dimensioni – dove ‘ $n$ ’ sta per infinite, nel senso precisato, nel senso di infiniti gradi di libertà. Non numerabili, perché continuamente numerate nell'atto di numerar(si): infinitamente incrementabile poiché già infiniti. Ogni strato ha il suo tempo, ma *tutti* gli strati sono senza tempo – “grani di spazio” (Rovelli 2014) che interferiscono l'uno con l'altro, in tutte le direzioni, e interferendo si complicano, contribuendo al farsi globale del Tutto. Ruyer lo riconosce espressamente: l'identità di ogni realtà con se stessa, il non essere a distanza alcuna da sé, è la chiave ultima che caratterizza ogni essere – ma l'identità è un'identità dinamica e non statica, un'identità che accadendo non smette di farsi, di reduplicarsi in se stessa. Come una pianta che, pur restando al suo posto, non cessa di crescere e di proiettarsi nello spazio – quella pianta che forse più di ogni altra realtà segnala nel nostro mondo di umani, di esseri che vivono in un certo tempo (il tempo dell'essere-per-la-fine), una forma dell'impersonale che aspetta ancora di essere pienamente riconosciuta.

## Tentativi

La philosophie, en s'occupant de l'univers, ne peut avoir la prétention de donner la clé d'un mystère. Le monde n'est pas un Sphinx, qui, romantiquement, nous poserait une énigme. Il existe, il est là, nous en faisons partie. La philosophie qui aura quelque chance d'approcher de la vérité sera celle qui se bornera à présenter l'ensemble des choses, en 'les parlant' le moins pos-

sible. La bonne méthode, pour cela, n'est pas de recourir à une intuition – qui ne serait encore qu'une façon de 'parler' – c'est de présenter les formes réelles. (Ruyer 1930, 11-12)

La filosofia bordeggia da sempre la questione dell'impersonale. Il filosofo, con il suo sforzo di dire l'assoluto, l'in sé, o più semplicemente la verità, vorrebbe annullarsi come soggetto del suo dire, produrre un discorso che non sia il suo, ma il discorso delle cose stesse che fa a meno di quella persona che contingentemente è lo stesso filosofo. Risolvere un problema, nella prospettiva di Ruyer, è dissolvere quel problema come tale. Di questa consapevolezza – che informa una parte importante della filosofia novecentesca (da Bergson a Wittgenstein, da Deleuze a una certa epistemologia storica) – anche la riflessione sull'impersonale dovrebbe, probabilmente, giovare. «Savoir, c'est savoir qu'on ne savait pas et peut-être rien de plus. Toute la vertu du savoir est peut-être seulement une vertu répulsive. Le savoir n'est pas tant la révélation de l'être que la production du non-être» (Canguilhem 1942-1943). Un sapere dell'impersonale dovrebbe condurre a rubricare questo problema nell'ambito delle questioni mal poste o, più correttamente, a dissolverlo come forma esclusiva del sapere e, quindi, a ontologizzarlo come una forma del reale.

Il piano specifico sul quale va posta allora la questione dell'impersonale è primariamente il piano del metodo, intendendo con questa parola la dimensione propria dell'operare. Un metodo che sarà necessariamente anti-intuizionista (si legga, in Ruyer 1930, 'anti-bergsoniano'), un metodo che si risolverà interamente nel mostrare come stanno le cose, ovvero, "che" sono, semplicemente. Un metodo puramente ostensivo, deittico, indicale. Il problema dell'impersonale, insomma, sta accanto agli altri problemi, come un problema tra gli altri, visto che farne l'oggetto di un discorso, in ultima analisi, è ancora un modo di fare il reale; ciò vuol dire segnalare una specificità non diversa da quella di ogni altro problema e, al limite, di ogni altra realtà, di pensiero o concreta che sia. Il linguaggio che nomina l'impersonale, in forza della sua concretezza ontologica (il linguaggio è a sua volta una struttura), non può coincidere infatti con la cosa che nomina: è un'altra cosa. Non si tratta tanto di dire che l'impersonale è qualcosa, un qualche x, quanto di fare spazio alla sua proliferazione, come un problema che al pari di ogni altra realtà merita una sua soluzione specifica, nella fattispecie metodica, e nella misura in cui «si la forme suffit à porter tout le mystère du monde ; réciproquement, chaque forme est, en un sens, aussi mystérieuse dans sa nature que le monde lui-même tout entier» (365). Tutte le realtà, in quanto proliferano illimitatamente, nel loro essere limitate, fanno l'impersonale. Il metodo dell'impersonale è la sua realizzazione, il render concreto anche lo statuto apparentemente astratto del concetto stesso di impersonale, è precipitarlo nel reale. Anche l'impersonale conta due volte: come concetto oggettivo e come oggetto concettuale.

Nell'indagine che Ruyer consacra al senso filosofico della morte, si scopre che la filosofia mette capo alla morte del senso, alla morte di ogni trascendenza in vista della quale la realtà acquisterebbe un senso che non coincide con il suo puro esistere. «La philosophie de Ruyer est strictement immanentiste» (Choulet 1995, 104). La realtà è le sue condizioni d'esistenza, si identifica con una medialità senza riscatto, irrimediabile – senza scopo, perché non ha altro scopo all'infuori di sé. «En dehors de la nature des choses, il n'y a rien» (Ruyer 1932b, 104). Nello sforzo di dire la totalità, come la filosofia non può non fare, è lo statuto della filosofia a cadere nel suo stesso cono di luce, a diventare parte inte-

grante della sua indagine – a occorrere, insomma, una seconda volta, come parte tematica di quel discorso che pure è un tutto. È in questo suo “come”, in questo suo valere come struttura di un discorso che è anche il suo funzionamento, che la filosofia fa l'impersonale più che saperlo, alla stregua di un gesto da riprodurre ogni volta di nuovo, poiché tutte le volte sempre e solo unico, originale, inedito come «la nouveauté de chaque instant du monde» (1930, 46). Allo stesso modo delle piante che, senza scopo alcuno, si limitano, in forza del loro tropismo strutturale, a indicare la direzione del sole – senza provare a raggiungerlo, ma come si trattasse di un tentativo, solo di un tentativo. L'impersonale si rivela, nel primo Ruyer, un fatto *etico* prima ancora che *teoretico*, un modo di stare nel proprio essere e dunque al proprio posto, nell'accanto, senza provare a farne il tema solamente di un sapere, poiché 'sapere' è sinonimo di 'distanza' e, dunque, di temporalità. Come fosse soltanto un *essai* o un *esquisse* – parole di Ruyer – di quel che dovrebbe essere la filosofia e null'altro. Accanto a tutto il resto.

Parce que la conscience, en principe simple instrument biologique d'adaptation – comme les vrilles des plantes grimpantes – a pu finalement servir à reconstituer l'agencement de l'univers, sa nature n'a pas changée pour cela ; notre cadre de vie végétative n'a pas été élargi parce que des immensités se sont reflétées à l'intérieur de ce cadre. Nous n'avons des idées que comme les arbres ont des feuilles. (Ruyer 1932-1933, 147)

## Bibliografia

- Alexander, S. (1920). *Space, Time and Deity: The Gifford Lectures at Glasgow* (1916-1918). 2 voll. London: MacMillan and Co.
- Canguilhem, G. (1943-1944). *L'Erreur*. Manoscritto del corso tenuto all'Università di Strasburgo (inedito).
- Choulet, P. (1995). L'entendement mécaniste. In L. Vax – J.-J. Wunenburger (a cura di), *Raymond Ruyer, de la science à la théologie* (91-104). Paris: éditions Kimé.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Collection Critique. Paris: Les éditions de Minuit.
- Drapeau Contim, F. (2010). *Qu'est-ce que l'identité ?*. Paris: Vrin.
- Prodi, G. (1982). *La storia naturale della logica*. Milano: Bompiani.
- Rovelli, C. (2014). *La realtà non è così come appare. La struttura elementare delle cose*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Ruyer, B. (1995). La notion de liaison. In L. Vax & J.-J. Wunenburger (a cura di), *Raymond Ruyer, de la science à la théologie* (45-54). Paris: éditions Kimé.
- Ruyer, R. (1930). *Esquisse d'une philosophie de la structure*. Paris: Alcan.
- Id. (1932a). La connaissance comme fait cosmique : la toile de fond. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 113, 369-394.
- Id. (1932b). La connaissance comme fait physique. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 114, 77-104.
- Id. (1932-1933). La mort et l'existence absolue. *Recherches philosophiques II*, 131-147.
- Id. (1937). *La conscience et le corps*. Paris: Alcan.
- Id. (1946). *Éléments de psycho-biologie*. Paris: PUF.
- Id. (1948a). Métaphysique du travail (1re partie). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 53 (1), 26-54.
- Id. (1948b). Métaphysique du travail (2e partie). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 53 (2), 190-215.
- Id. (1949). *Le Mystère de la mémoire par F. Ellenberger*. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 139, 72-79.
- Id. (1952). *Néo-finalisme*. Paris: PUF.
- Id. (1954). *La cybernétique et l'origine de l'information*. Paris: Flammarion.
- Id. (1958). *La genèse des formes vivantes*. Paris: Flammarion.
- Id. (1959). *Structure de la personne humaine* d'Aurel David. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 149, 211-215.
- Id. (1966). *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*. Paris: Albin Michel.
- Sartre, J.-P. (1936). *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par S. Le Bon. Paris: Vrin.
- Whitehead, A.-N. (1965). *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*. A cura di N. Bosco. Milano: Bompiani.



## Una vita come campo trascendentale impersonale. La ricezione deleuziana di Ruyer Nataschia Tosel

This article stages an encounter between Gilles Deleuze and Raymond Ruyer on the question of the subject. Most of the article is spent developing Ruyer's concept of *subjectivité sans sujet*, which characterises the consciousness, in order to show how this notion has influenced Deleuze and his idea of an impersonal and pre-individual transcendental field. Both the authors, in fact, try to exceed the classical concept of subject because it implies either the Cartesian dualism between subject and object or the constitution of an individual. On the contrary, Ruyer and Deleuze want to show the impersonal multiplicity, which inhabit a life. Ruyer's theory, I argue, has obvious limits (such as his neo-finalism), but it's the veritable point of departure for the Deleuzian concept of an impersonal life.

Noi crediamo che la nozione di soggetto abbia perso molto del suo interesse *a vantaggio delle singolarità pre-individuali e delle individuazioni non-personali*. Ma, appunto, non basta contrapporre dei concetti per sapere quale sia il migliore, bisogna confrontare i campi dei problemi ai quali rispondono, per scoprire sotto quali forze i problemi si trasformano ed esigono essi stessi la costituzione di nuovi concetti.

Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti*

Il concetto di soggetto è stato centrale in tutta la storia della filosofia, ma, nonostante le sue innumerevoli variazioni interne, ha svolto, secondo Gilles Deleuze (2010, 288), essenzialmente due funzioni: una funzione di universalizzazione e una di individuazione. Vale a dire che il soggetto è sempre servito a costruire un io: da un lato un *io universale*, che nacque nel momento in cui l'universalità si piegò dal lato del soggettivo, perdendo così il suo carattere di oggettività; dall'altro lato, invece, un *io individuale (moi)*, che è nato quando il soggetto ha dovuto farsi individuo, vale a dire persona, piuttosto che cosa o anima. La gran parte delle filosofie del soggetto si sono poste il problema di conciliare queste due funzioni dell'io, che, in termini kantiani, non è altro che il problema del rapporto tra l'io trascendentale e l'io empirico. Al contrario, quello che Deleuze si propone di fare con la sua nozione di *una vita* non è solamente di criticare il concetto di soggetto, ma piuttosto di assegnarli una nuova funzione, che chiamerà di *singularizzazione*. Tale funzione provocherà un tale cambiamento nel soggetto, che esso non sarà più riconoscibile né come io né come persona: esso diverrà una molteplicità impersonale. Nella costituzione di una vita come campo trascendentale impersonale, Deleuze si rifà a diversi autori, il cui apporto risulta fondamentale per la comprensione del progetto deleuziano. Ricordiamo qui brevemente, innanzitutto, il rapporto di Deleuze con la fenomenologia, spesso sottovalutato dai critici: in realtà, il tentativo di costituire una coscienza "a-soggettiva" va legato alla ricezione deleuziana di Husserl (filtrata in parte dalla lettura che ne dà il suo maestro Jean Hyppolite nei *Cahiers de Royaumont*), Sartre e Merleau-Ponty. Già in *Logica del senso*, infatti, è evidente il duplice tentativo deleuziano di liberare, al contempo, la coscienza dal soggetto (in opposizione all'idealismo trascendentale) e il soggetto dalla coscienza (contro ogni riduzionismo psicoanalitico). È per questo che nel testo del 1969 (2011, 91) troviamo un elogio nei confronti di Husserl e della sua concezione del *noema* come dato oggettivo, non riducibile a una mera rappresentazione mentale. Il problema è che nell'*Erlebnis* husserliano permane una componente di soggettività, a cui Deleuze, invece, è intenzionato a rinunciare (Treppiedi 2010): a Deleuze, cioè, interessa il *noema* come attributo o evento, ma Husserl lo pensa anche come predicato che necessita, perciò, di un soggetto con cui relazionarsi. Il programma deleuziano, al contrario, è – per riprendere le parole di Frédéric Rambeau – «une dissolution sans appel du moi» (Rambeau 2006, 54) e si tratta, perciò, di pensare una coscienza che sia più larga del soggetto e, dunque, impersonale. È qui che Deleuze incontra, in primo luogo, la filosofia di Sartre in *La trascendenza dell'Ego* (Sartre 2011), a cui viene reso omaggio sia in *Logica del senso* (Deleuze 2011, 93) che in *Che cos'è la filosofia?* (Deleuze & Guattari 1996, 37). Sartre, infatti, ha avuto il merito di aver liberato l'immanenza, pensandola come un campo trascendentale impersonale: non è più, perciò, "immanenza a qualcosa" (come nel caso di Husserl, in cui si trattava ancora di un'immanenza a una soggettività trascendentale), ma un vero e proprio piano di immanenza. Anche Merleau-Ponty (1969) aveva criticato Husserl, soste-



nendo che l'immanenza dovesse darsi in rapporto diretto e immediato con l'essere, senza passare per alcuna mediazione rappresentativa. Merleau-Ponty, perciò, intende costituire un'intenzionalità ontologica e non più "egologica", e Deleuze è certamente debitore di tale tentativo, così come di quello sartriano. In entrambi i casi, però, egli ritiene che i due filosofi francesi manchino di radicalità, poiché si spingono fino al concepimento di una coscienza "a-soggettiva", ma non abbandonano mai la determinazione del campo trascendentale come coscienziale. Deleuze, al contrario, vuole dar vita a un campo trascendentale che sia non solo impersonale, ma anche incosciente, dove, cioè, la coscienza non si possa mai rivelare. Deleuze preferisce dire che quest'ultima percorre il campo trascendentale a velocità infinita e che si trova, perciò, ovunque nel campo, senza però mai manifestarsi. Proprio a causa di questa mancata rivelazione, Deleuze deve trovare un altro modo per caratterizzare il campo trascendentale: è per questo che conierà la celebre equazione *l'immanenza: una vita*, che dà il nome al suo ultimo saggio. L'immanenza, proprio sulla scorta di Sartre e Merleau-Ponty, non va intesa qui come il polo opposto della trascendenza, perché, in tal caso, essa verrebbe ridotta a un mero concetto, dimenticando che tanto per Deleuze, quanto per Deleuze e Guattari:

Il piano di immanenza non è un concetto, né pensato né pensabile, ma l'immagine del pensiero, l'immagine che esso si dà di cosa significhi pensare, usare il pensiero, orientarsi nel pensiero... (Deleuze & Guattari 1996, 27)

L'immanenza è, innanzitutto, un piano o un orizzonte dove si danno gli eventi, compresi quelli concettuali: l'immanenza è abitata dai concetti, ma non coincide con uno di essi e, perciò, non è sufficiente pensarla; essa va costruita ed è a questo che servono i reiterati inviti di Deleuze e Guattari a sperimentare (32). L'immanenza non è, perciò, il risultato di un pensiero, ma piuttosto un'operazione, che – afferma Deleuze – non è altro che *una vita*. L'articolo indeterminativo *una* definisce, in questo caso, la molteplicità che abita la vita senza dar luogo, però, a un unico individuo. Riscontriamo, qui, altre importanti influenze che hanno contribuito alla formulazione deleuziana di un campo trascendentale impersonale: vale a dire Bergson e Simondon. Deleuze, infatti, riprende da Bergson (2002) l'idea di una molteplicità, utilizzata come sostantivo piuttosto che come aggettivo: la caratteristica propria della molteplicità bergsoniana è quella di implicare sempre dei rapporti e delle relazioni tra gli elementi molteplici che la costituiscono, senza per questo aver bisogno di chiuderli in un'unità o in un'identità. Questi elementi che animano la molteplicità, in lessico deleuziano, prendono il nome di 'singolarità pre-individuali', mentre le relazioni tra queste ultime vengono chiamate 'individuazioni impersonali'. In entrambi i casi, i termini scelti, non solo sottolineano ampiamente il tentativo di uscire dal paradigma del soggetto, ma sono anche ripresi dal pensiero di Gilbert Simondon nel suo *L'individuazione à la lumière des notions de formes et d'information* (Simondon 2010), a cui Deleuze (2011, 97) riconosce esplicitamente il suo debito.

Finora, dunque, abbiamo riconosciuto diversi autori che Deleuze sembra aver scelto come "alleati" per portare avanti la sua costruzione di un campo trascendentale impersonale; ma quelli sopra citati, ossia Sartre, Merleau-Ponty, Bergson e Simondon, non esauriscono da soli la lista delle influenze deleuziane. Rimane fuori, in particolare, un autore che fra tutti è certamente il nome meno noto e anche quello meno frequente nei testi di letteratura critica dedicati a

Deleuze: si tratta del filosofo a cui dedicheremo le prossime pagine, vale a dire Raymond Ruyer.

### Raymond Ruyer: l'inclassable

Il titolo del presente paragrafo si rifà a un numero della rivista *Critique* dedicato a Ruyer, che lo definiva *inclassable* per la complessità e vastità della sua opera. Il pensiero ruyeriano, infatti, è eterogeneo e ricco di sfaccettature, e spesso è difficile collocarlo sotto un'unica etichetta. Si tratta, infatti, di un autore che ha cominciato la sua carriera occupandosi principalmente di una filosofia della vita, di cui si trova un primo abbozzo nella sua tesi di dottorato, pubblicata nel 1930 con il titolo *Esquisse d'une philosophie de la structure*. Ma la prima vera sistematizzazione del suo pensiero si avrà solo nel 1946, con la pubblicazione di *Éléments de psycho-biologie*, libro che non solo fu scritto durante i cinque anni (1940-1945) in cui Ruyer fu rinchiuso in un campo di prigionia austriaco, ma che gli valse anche la nomina di professore all'Università di Nancy. Le opere più importanti di Ruyer furono senza dubbio proprio quelle dedicate alla filosofia della vita: non solo il già citato *Éléments de psycho-biologie*, ma anche, fra gli altri, *La conscience et le corps* (1937, 1950), *Néofinalisme* (1952) e *La genèse des formes vivantes* (1958). Il nostro articolo si occuperà nello specifico di questi testi, che sono anche gli unici presi in considerazione da Deleuze nella costituzione del suo campo trascendentale impersonale. Va comunque tenuto presente, però, che, a partire dalla fine degli anni Quaranta, Ruyer piegherà il suo pensiero – per sua stessa ammissione – verso la realizzazione di una “teologia” (Ruyer 2007, 10), che lo costringerà a occuparsi anche di altre questioni: egli si dedicherà, infatti, a una teoria dei valori (che emerge in opere quali *Le mondes des valeurs* del 1947, *L'utopie et les utopies* del 1950 e *La Philosophie de la valeur* del 1959), oltre che a questioni propriamente teologiche (si vedano, a tal proposito, *Dieu de religions*, *Dieu de la science* del 1970 e il libro che uscirà postumo *L'Embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*; sulla riflessione teologica di Ruyer si rimanda a Conrad 2007). Inoltre, Ruyer si fece sostenitore anche di alcune tesi di chiara implicazione politica: la prima, messa in luce anche da Sauvagnargues (2014), è legata al suo concetto di *colonisation*; altre emergono, invece, nei suoi libri *Éloge de la société de consommation* (1969) e *Les nourritures psychiques. La politique du bonheur* (1975). Da questi testi emerge una posizione politica definibile a buon diritto come “conservatrice”, soprattutto a fronte del Maggio '68, dal momento che Ruyer critica esplicitamente i tentativi di rivolta contro il governo capitalista e accusa i giovani di soffrire di un desiderio cronico, che li rende inadatti a portare avanti delle buone politiche. A tali vicende si aggiunge la stesura di un'opera destinata volutamente a dei lettori non esperti, che viene pubblicata nel 1974 con il titolo *La Gnose de Princeton* e diverrà un vero bestseller dell'epoca. Ruyer decise in questo scritto di esporre le sue teorie sulla vita e sull'universo, attribuendole però a dei misteriosi gnostici americani, ovviamente immaginari, i quali sarebbero stati depositari di un sapere iniziatico. Nonostante tale libro riuscì a conquistare il grande pubblico, non fu però accolto con favore dai critici, che lo etichettarono come un'opera eccessivamente divulgativa. Una tale ricezione negativa, unita alle posizioni conservatrici di Ruyer, contribuì, perciò, a determinare la sua assenza dalle discussioni filosofiche dell'epoca, anche a discapito delle sue tesi più originali, ossia quelle legate alla formazione e alla genesi del vivente. Al contrario, fra gli estimatori di

queste ultime, troviamo, in particolare, Canguilhem **2** e, soprattutto, Deleuze. Quest'ultimo, infatti, già nel 1967 dichiara, in una conferenza tenuta alla *Société française de philosophie*, che la sua concezione del virtuale è ispirata non solo da Bergson, ma anche da Ruyer (Deleuze 2007, 125) e il nome di Ruyer ricomparirà a più riprese in alcune fra le opere più importanti di Deleuze, quali *Differenza e Ripetizione*, *Mille Piani*, *La piega* e *Che cos'è la filosofia?*. Tenteremo, perciò, di ripercorrere i concetti fondamentali della filosofia ruyeriana, e in particolare la sua concezione della coscienza come *soggettività senza soggetto*, poiché essa si pone come un tentativo che apre la strada proprio a Deleuze e al suo campo trascendentale impersonale.

### Una soggettività senza soggetto

La riflessione di Ruyer si fonda, innanzitutto, su una distinzione, quella tra forme e strutture, che compare già nel libro del 1937, *La conscience et le corp*, e che risulterà decisiva anche nelle sue opere successive (Ruyer 1946, 1952, 1958). Le strutture e le forme sono pensate da Ruyer come delle funzioni che caratterizzano due tipi d'essere differenti e che sono sottoposte, per giunta, a delle relazioni causali e spazio-temporali del tutto opposte. Le strutture, infatti, caratterizzano gli aggregati, vale a dire degli oggetti che non danno vita a un'unità o a un'individualità, perché sono costituiti da semplici relazioni di vicinanza fra gli elementi che li compongono. Queste relazioni, proprio perché causate dalla semplice vicinanza (causalità che Ruyer definirà "*de proche en proche*"), sono sempre osservabili: esse si danno, perciò, su un piano orizzontale e rendono conto solamente del "funzionamento" delle strutture. Gli aggregati, per tanto, si trovano in condizioni spazio-temporali definite, sono sempre localizzabili e sono determinati da una causalità meccanica, quella studiata, secondo Ruyer, dalla fisica classica e da altre discipline (come, per esempio, la fisiologia fisico-chimica), che l'autore definisce "scienze secondarie". Detto altrimenti, gli aggregati semplicemente funzionano, ma non sono capaci di alcuna attività. Quest'ultima, al contrario, trova il proprio posto solo nel mondo psichico, vale a dire negli esseri che sono dotati di coscienza e che sono, perciò, capaci di attività. Tali esseri vengono chiamati da Ruyer "forme" e costituiscono l'oggetto di studio delle cosiddette "scienze primarie", fra le quali Ruyer annovera la fisica quantistica, la biologia, la psicologia e la sociologia. Le forme, dette anche forme in sé o forme vere, **3** non sono più dei sistemi di assi di coordinazione, come le strutture, bensì dei sistemi dinamici e unitari d'azione. La loro prerogativa è quella di svolgere un'attività di formazione, che, nell'accezione ruyeriana, indica la capacità di creare relazioni che non siano già date strutturalmente e che non siano, perciò, né osservabili né localizzabili, poiché non si tratta più di semplici legami spazio-temporali, determinati da una causalità "*de proche en proche*" (Ruyer 1958, 65). L'attività di formazione, infatti, non è sottoposta a una causalità meccanica, ma si

**2** Ruyer è una fonte d'ispirazione costante per Canguilhem, che lodò pubblicamente Ruyer in più occasioni, fra le quali vale la pena di ricordare l'articolo "Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique" (Canguilhem 1947), in cui venne elogiato il metodo ruyeriano. Inoltre, Ruyer si rivela una fonte importante anche per *Il normale e il patologico* (Canguilhem 1988, 240) e per la conferenza "Le cerveau et la pensée" (Canguilhem 1992, 11-33), tenuta da Canguilhem nel 1980, che trattava il tema dell'irriducibilità del pensiero del vivente a mere interazioni neurali.

**3** Nonostante l'utilizzo del termine 'forma' possa far pensare a una vicinanza di Ruyer alla *Gestalttheorie*, in realtà egli se ne distacca fin da subito. Pur riconoscendo alla psicologia gestaltica il merito di aver pensato al campo psichico in termini di forma, in modo da evitare una sua riduzione alla somma di meri processi meccanici, Ruyer sostiene a più riprese (1938, 159-193) che la *Gestalttheorie* ha poi compreso la forma a partire da quelle stesse leggi o relazioni orizzontali che dominano il mondo spazio-temporale degli ag-

configura, piuttosto, come l'attualizzazione di un *potenziale* o di un *tema*: si tratta, perciò, di un'attività teleologicamente orientata. Com'è evidente nel processo di embriogenesi (Ruyer 1946, 12 e sg.), l'embrione, infatti, non contiene fin dall'inizio la forma compiuta dell'adulto, come se quest'ultima fosse già in atto. La forma adulta, piuttosto, è un potenziale che orienta lo sviluppo dell'embrione, il quale, essendo una forma in sé, è in grado di regolare il processo e di correggere eventuali anomalie nel suo svolgimento. Per farlo, però, l'embrione deve attenersi a un riferimento che gli indichi qual è lo svolgimento normale: tale riferimento è il potenziale, che va a rimpiazzare la nozione di fine (per questo Ruyer parlerà di un *neo-finalismo*), dal momento che si tratta qui di un potenziale biologico. Quest'ultimo ha essenzialmente due caratteri. Innanzitutto, è un potenziale mnemonico, che si manifesta in delle specifiche ripetizioni e, in secondo luogo, ha un carattere tematico, che conduce Ruyer a collocarlo non nel dominio spazio-temporale (dove si trovano gli aggregati e le strutture), bensì fuori dallo spazio e fuori dal tempo. Ruyer parlerà, perciò, del tema come di una *realtà trans-spaziale e trans-temporale*, che viene definita anche "trasversale metafisica". È evidente che, teorizzando tale tema mnemonico, Ruyer è andato incontro a molte accuse di neoplatonismo (si veda, per esempio, Sauvagnargues, 2014); va sottolineato, però, che il tema ruyeriano non è affatto equivalente all'idea platonica, ed è lo stesso Ruyer (1952) a prenderne le distanze. Il tema mnemonico, infatti, si distingue dal mondo platonico delle Idee per almeno due ragioni: innanzitutto, l'idea platonica aveva le sembianze di un modello sempre uguale a se stesso, che veniva di volta in volta copiato (si veda, su questo, Deleuze 2011, 223-224). Al contrario, il tema mnemonico ruyeriano è in grado di includere in sé la creazione e il nuovo, poiché si presenta come un dinamismo (Ruyer 1946, 16) in via di attualizzazione, piuttosto che come un'idea fissa: è per questo che esso diventa una delle principali fonti d'ispirazione per il concetto deleuziano di virtuale. Come mette appunto, infatti, Bogue:

gregati, come le leggi degli estremi e le leggi del contatto. Si veda anche Deleuze 2004, 168-170).

At times in *Difference and Repetition* Deleuze speaks of the virtual in terms of Ideas as problems, and Ruyer likewise refers to self-forming forms as "ideas", stressing that such ideas are not static Platonic forms, but thematic activities, goal-directed projects that constantly require improvised solutions to unanticipated problems. (Bogue 2009, 310)

In secondo luogo, Ruyer (1948, 133-165) rivendica la naturalità di questa realtà trans-spazio-temporale, sostenendo che un al di là dell'attuale non debba essere per forza collocato in una dimensione soprannaturale, che sarebbe oggetto della teologia, piuttosto che della filosofia. Il potenziale, perciò, può essere considerato a buon diritto come parte della natura, a patto che quest'ultima venga intesa non come materia passiva, bensì come potenza attiva e creatrice, cioè come principio di formazione.

La presenza del potenziale, del resto, è decisiva per la definizione ruyeriana delle forme. È, infatti, il tema mnemonico che conferisce unità a quest'ultima, permettendo a Ruyer di delinearla come *unitas multiplex* (Ruyer 1952, 14), ossia come l'unità immediata di una molteplicità di elementi. Tale unità è data proprio dalla presenza del potenziale, che è in grado di determinare il processo di formazione attraverso uno schema verticale, che implica non solo un'unità, ma anche una gerarchia, ossia un passaggio da forme semplici a forme comples-

se (vale a dire contenenti una sempre maggiore quantità d'informazioni). Ruyer (1958), perciò, parlerà della formazione come di un verticalismo, che, attraverso il potenziale, mira alla creazione di una nuova forma auto-sussistente, cioè di una forma in sé o di un essere individuale che si manifesta in una strutturazione spazio-temporale, ma che trova la sua unità nel potenziale trans-spazio-temporale. L'attività di formazione, perciò, caratterizza solamente le forme e non gli aggregati, in quanto coinvolge degli esseri in grado di fuoriuscire dalla causalità meccanica: è per questo che la morfogenesi, non si compie sul piano fisico, ossia quello delle relazioni "*de proche en proche*", bensì su un piano diverso, che Ruyer caratterizza come *psichico*. La formazione è, dunque, un'attività psichica cosciente e tutte le forme, infatti, sono determinate come delle coscienze. Il termine ruyeriano 'coscienza' assume, però, un'accezione particolare: non si tratta, infatti, di un soggetto cartesiano, vale a dire di un "io penso" distinto dal corpo o dal cervello, intesi come materia estesa. Ruyer rifiutava tutte quelle teorie filosofiche che tentavano di comprendere il rapporto tra la coscienza e il corpo sulla base del dualismo cartesiano tra soggetto e oggetto. L'*impasse* teorica a cui queste teorie andavano incontro era legata all'impossibilità di spiegare come il cervello, in quanto materia organica, cioè oggetto, potesse produrre delle sensazioni soggettive. È a questo punto che le teorie idealiste tentavano di risolvere il problema, introducendo un soggetto esterno alla materia corporea, vale a dire una coscienza in grado di percepire l'oggetto. L'oggetto, in tal modo, diviene reale in quanto percepito dal soggetto e quest'ultimo, invece, diventa una sorta di "terzo occhio" che contempla. Così facendo, sostiene Ruyer, non solo si rischia un regresso all'infinito, ma si è anche costretti a dare realtà ontologica al percepito, al fine di costituire un oggetto reale, che stia di fronte al soggetto. Invece che mettere in atto tale messa in scena, che separa la coscienza dall'organismo, Ruyer adotta un'altra soluzione, sostenendo che la coscienza non si distingue affatto dal cervello, poiché essa è «la réalité ou un élément de la réalité du système nerveux, et non pas une réalité à côté ou une lumière enveloppant et éclairant un objet» (Ruyer 1950, 48). D'altra parte, però, non si deve pensare che tale critica al soggetto come *res cogitans* implichi per Ruyer l'appoggio di una tesi riduzionista, secondo la quale la coscienza e, dunque, il mondo psichico sarebbero interamente riconducibili alla materia. La coscienza, infatti, è la realtà del cervello, perché quest'ultimo è mera apparenza. Secondo Ruyer, cioè, non c'è dualismo tra coscienza e cervello, ossia tra forma e materia; c'è piuttosto una distinzione tra la forma e la sua apparenza: ma non si tratta, in questo caso, di un dualismo ontologico, poiché non abbiamo a che fare con due diverse realtà. Si tratta, al contrario, di una sola realtà spirituale, la coscienza, che si distingue, però, dall'apparenza che essa assume quando è guardata da un osservatore esterno: vista da fuori, infatti, la coscienza appare come un organo esteso, vale a dire come un cervello. Il dualismo ontologico tra la coscienza e il corpo, perciò, è sostituito da una «dualité épistémologique de l'être réel et de l'être connu, c'est-à-dire de l'objet, synonyme d'apparence» (Barbaras 2007, 19). Ruyer, perciò, supera il dualismo tra soggetto e oggetto, riducendo quest'ultimo a una mera apparenza della coscienza, la quale, invece, ha i contorni di una "soggettività senza soggetto": è chiaro, infatti, che, se si toglie realtà ontologica all'oggetto, anche la controparte del dualismo, ossia il soggetto, viene meno.

Questa soggettività è senza soggetto perché non necessita di nessun terzo occhio che la osservi dall'esterno: non vi è più qui nessun residuo soggettivo o trascendente, poiché siamo in presenza di «une surface intuitionnée sans

troisième dimension» (Ruyer 1950, 58). La soggettività senza soggetto è a tutti gli effetti una forma in sé e per sé, ossia un'auto-soggettività immanente, che, in termini ruyeriani, è definita un "sorvolo assoluto". Il 'sorvolo' è l'attività propriamente psichica, mentre l'aggettivo 'assoluto', che ricompare anche nelle espressioni "superficie assoluta" o "dominio assoluto", con cui Ruyer indica il campo coscienziabile, esplicita che si tratta qui di un auto-sorvolo e che, dunque, non vi è nessuna distanza tra chi sorvola e ciò che è sorvolato. Questa idea della soggettività senza soggetto verrà ripresa anche da Deleuze nella sua concezione dei processi di soggettivazione; del resto, come evidenzia Davide Tarizzo nell'introduzione a *La piega*:

Con onestà, Deleuze riconosce che Ruyer è uno dei primi filosofi, o forse il primo in assoluto, ad aver parlato di soggettivazione, vale a dire di un soggetto in continua formazione. È Ruyer ad aver interpretato (prima di Deleuze e prima di Foucault) la soggettività in termini di forma, *di una forma in continua formazione*. (Deleuze 2004, xxxviii)

Ruyer, in realtà, è stato criticato, fra gli altri anche da Merleau-Ponty (1969, 191), per la sua teoria della coscienza in autosorvolo, che egli stesso definisce anche delle "allucinazioni vere". La sua tesi sembra rendere conto, infatti, non tanto della presenza del mondo, quanto piuttosto della presenza di un'immagine del mondo (su tale critica, si veda Barbaras 2007). Ma non si può dimenticare che Ruyer, per sviluppare la sua teoria, parte da dati fisici e fisiologici, i quali gli impediscono di pensare che sia il cervello ad andare verso l'oggetto, poiché tali dati evidenziano, al contrario, che è l'oggetto che, per esempio nel caso della visione, giungendo alla retina, mette in moto la sensazione. È chiaro, allora, che il rischio è quello di ridurre quest'ultima a un'allucinazione, poiché ciò che il cervello cattura è sempre un'immagine, ma è altrettanto evidente che, se questa immagine non nasce dalla superficie cerebrale, bensì dall'oggetto che provoca un'eccitazione del sistema nervoso, allora l'immagine che emerge corrisponderà sempre a un vero oggetto esistente: ecco perché Ruyer conia l'espressione paradossale di "allucinazione vera".

### Il vivente come sintesi disgiuntiva

La particolarità del pensiero ruyeriano consiste nell'attribuire la capacità di auto-sorvolo, e, dunque, la qualificazione di forma, non solamente alla coscienza umana e, propriamente parlando, nemmeno ai soli essere viventi. Come l'autore esplica nella conferenza tenuta alla Société française de Philosophie nel novembre 1938 e intitolata *Le «psychologique» et le «vital»*, lo psichico comprende tutti i domini che possiedono unità, dunque capacità di auto-sorvolo, ed esso si distingue tanto dal campo fisico, dove si trovano gli aggregati e le loro strutture, quanto dal campo vitale, essendo quest'ultimo un misto dei due precedenti, cioè una combinazione di strutture e forme. Il campo vitale, dunque, si troverebbe in una situazione intermedia tra la molteplicità del campo fisico e l'unità del campo psicologico, cioè tra il mero funzionamento e l'attività di formazione, o, ancora, tra il livello *molare* e il livello *molecolare*. Il campo fisico, infatti, come abbiamo visto in precedenza parlando degli aggregati, sottosta a una causalità meccanica e concerne, perciò, solamente dei *fenomeni di massa o di folla*, cioè delle forze derivate che sono determinate da leggi statistiche (Ruyer 1958, 54) e che concernono il livello molare o macrofisico. Al contrario, il livello molecolare o "microfisi-

co” è occupato dalle forme, che – come sappiamo – sono il frutto di un processo di morfogenesi che non sottosta a delle leggi statistiche e che non è, perciò, deducibile, poiché al suo interno risiede sempre una componente di improvvisazione. Quest’ultima è traducibile come un’attività creativa, che coincide con un processo di differenziazione: il primo momento della formazione avviene, infatti, già a livello molecolare e cellulare, quando ciascuna cellula, all’interno dell’embrione, prende una forma diversa a seconda del ruolo che dovrà svolgere (ossia del potenziale che dovrà attualizzare). L’attività psicologica creatrice si trova, perciò, già nei fenomeni di embriogenesi e non c’è bisogno, per pensarla, di ricorrere all’attività umana. Ruyer, del resto, già a partire dalla conferenza *Le «psychologique» et le «vital»*, distingueva uno psichismo primario, che consiste nella coscienza intesa come auto-sorvolo, di cui sono dotate tutte le forme, da uno psichismo secondario, attribuibile ad alcuni animali e soprattutto all’uomo, la cui coscienza diviene rappresentativa ed è orientata da un potenziale che assume i connotati di un valore. La coscienza secondaria, però, è in ogni caso da intendersi come un sottoprodotto della coscienza primaria e, dunque, non costituisce da sola il campo psicologico; anzi, se la soggettività secondaria è sempre “coscienza di qualcosa”, essa non può che dipendere dalla soggettività primaria, la quale non è coscienza nemmeno della formazione, poiché è essa stessa formazione.

La conscience primaire n’est pas «conscience de ... » Seule la conscience des centres cérébraux sensoriels devient [...] «conscience de ... l’objet». Mais la conscience primaire d’une formation – s’il faut absolument employer cette expression incorrecte, avec un génitif ne la vise pas – elle est cette formation même. (Ruyer 1958, 240)

Il fisico, perciò, è inteso da Ruyer come il livello molare, mentre le forme vanno a costituire il dominio del molecolare, ed essi coesistono all’interno del vivente: utilizzando un lessico deleuziano, potremmo dire che il campo fisico e quello psicologico stanno tra loro in un rapporto di *sintesi disgiuntiva*, poiché coabitano nel campo vitale e ciò prova che non si escludono l’un l’altro. Questo rapporto di sintesi disgiuntiva tra il molare e il molecolare segna sicuramente un punto di forte comunanza con Deleuze e Guattari, i quali, pur trasferendo la distinzione tra molare e molecolare sul piano politico e traducendo, perciò, le strutture astratte di Ruyer con la concezione di una qualsiasi individualità fissa e predefinita, e le forme vere, invece, con le molteplicità rizomatiche (esse stesse senza soggetto, come le soggettività ruyeriane), mantengono tra i due la stessa relazione di coesistenza. Troviamo scritto, infatti, in *Mille Piani*:

Ogni società, come ogni individuo, è dunque attraversato simultaneamente dalle due segmentarietà: l’una molare e l’altra *molecolare*. Esse sono distinte, poiché non hanno i medesimi termini, né le stesse relazioni, né la stessa natura, né lo stesso tipo di molteplicità. Ma sono anche inseparabili in quanto coesistono, passano l’una nell’altra secondo figure differenti come fra i primitivi e noi – ma sempre in presupposizione reciproca. In breve, ogni cosa è politica, ma ogni politica è contemporaneamente *macro-politica* e *micro-politica*. (Deleuze & Guattari 2006, 269)

Il vivente, dunque, pur essendo egli stesso interamente dalla parte del molecolare, è, allo stesso tempo, il luogo di coesistenza tra molare e molecolare. Secondo

il celebre esempio dell'elefante, che è definito da Ruyer «un être macro-microscopique» (Ruyer 1952, 112), il vivente è un campo di coscienza o di soggettività, che coincide con un dominio di relazioni microscopiche e molecolari, le quali, però, assicurano la stabilità e la coerenza degli ammassi fisici. Il vivente, perciò, proprio in quanto campo di coscienza, non può essere in alcun modo paragonato a una macchina o a un automa: Ruyer, infatti, rifiuta qualsiasi tipo di spiegazione meccanicista del vivente <sup>4</sup> ed è per questo che riabiliterà la nozione di finalità. Egli, a partire dall'idea che tutte le forme sono attività orientate da un potenziale, sosterrà, in particolare, un *neo-finalismo*, ossia un'armonia (non esente dall'influenza leibniziana) tra le finalità individuali, che, pur non essendo né voluta né saputa dai singoli individui, caratterizza comunque l'universo (Ruyer 1952, 247). Si tratta di un *neo-finalismo* poiché Ruyer non intende porre alcuna istanza determinista; egli, piuttosto, teorizza un ordine teleologico che renda possibili e compatibili le finalità individuali di ciascuna forma. Inoltre, come visto in precedenza, tali finalità individuali non sono delle idee fisse ed eterne che si tratta di realizzare: l'attualizzazione dei potenziali è per Ruyer un'attività di formazione dinamica, che lascia spazio al nuovo e all'improvvisazione. Il suo *neo-finalismo*, perciò, non è affatto da intendersi come l'imposizione di una determinazione destinale per l'intero universo.

<sup>4</sup> A essere precisi, questo rifiuto avviene a partire dal libro del 1937, *La conscience et le corps*; al contrario, nella sua tesi di dottorato, ossia *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Ruyer appoggiava ancora un meccanicismo radicale, come conseguenza diretta dell'eliminazione del soggetto cartesiano. Come scrivono Fabrice e Jean-Pierre Louis, nel loro studio dedicato a Ruyer: «C'est l'évolution de la notion de forme qui forcera Ruyer à abandonner le mécanisme, sans revenir pour autant à l'idéalisme, mais en réhabilitant les notions de finalité, de possible et de liberté». (Louis & Louis 2014, 98).

### L'attualità di Ruyer: il pensiero-cervello

Deleuze sembra avvicinarsi sempre di più al pensiero ruyeriano proprio verso la fine della sua vita (Godani 2011, 354): i due testi deleuziani in cui Ruyer è maggiormente presente sono, infatti, *La piega* (1988) e *Che cos'è la filosofia?* (1991). Gli echi ruyeriani si fanno sentire in particolare in quest'ultimo libro scritto a quattro mani da Deleuze e Guattari: lo stesso stile di scrittura, infatti, sembra ispirato alle opere di Ruyer. <sup>5</sup> La vicinanza, inoltre, avviene ancor più evidente quando i due autori espongono la loro idea del *cervello* (Grosz 2012), scrivendo:

La svolta non sarà altrove, là dove il cervello è «soggetto», diventa soggetto? È il cervello che pensa e non l'uomo, essendo l'uomo soltanto una cristallizzazione cerebrale. [...] Non è un cervello dietro il cervello, ma prima di tutto uno stato di sorvolo senza distanza, raso terra, autosorvolo al quale non sfugge nessun baratro, nessuna piega né iato. (Deleuze & Guattari 1996, 213)

<sup>5</sup> Si prenda, per esempio, un testo di Ruyer come *La genèse des formes viventes* e si noterà che in alcune pagine vi sono delle sezioni di testo intervallate da degli esempi esplicativi, che sono costituiti da figure (per esempio, Ruyer 1958, 15) oppure da dei paragrafi che assumono una diversa impaginazione rispetto al corpo del testo, poiché sono scritti in carattere più piccolo e con un'interlinea ridotta (a titolo di esempio, 19). Lo stesso accade anche in *Che cos'è la filosofia?*, sia per quanto riguarda le figure, che in rapporto all'impaginazione degli esempi (Deleuze & Guattari 2002, 15-16, 19-21, 35-38, 42-46, 51-52, 64-65, 86-88, 98-99, 105-107, 114-115, 144-149, 192-193).

È chiaro che il cervello di cui parlano Deleuze e Guattari non è intendersi dal punto di vista scientifico: il cervello non è qui un organo, ma la forma pura di Ruyer. Tanto più che i due autori affermano che «il cervello è lo "spirito" stesso» (214), alludendo al panpsi-



chismo di Ruyer: tutto per lui, infatti, è spirito, vale a dire coscienza, poiché tutti gli esseri sono psichici, mentre gli aggregati non meritano nemmeno la qualificazione di essere. La coscienza è la realtà per eccellenza e si definisce come auto-sorvolo, cioè come ciò che possiede la propria forma: sulla scia di Whitehead, Ruyer parla, infatti, della coscienza come *self-enjoyment*, oltrepassando – come visto – il dualismo tra soggetto e oggetto. Quando Deleuze e Guattari insinuano, perciò, all'inizio della citazione riportata qui sopra, che la vera svolta si avrà quando il cervello diventerà "soggetto", non intendono quest'ultimo termine in senso cartesiano come un "io penso" privo di estensione, bensì alludono all'idea che il cervello possa divenire coscienza e smetta di essere un oggetto, guardato dall'esterno. Il cervello di Deleuze e Guattari è, dunque, la coscienza ruyeriana, distinta dalla sua apparenza materiale, ma non per questo riducibile a un soggetto inteso come io; tanto più che essi stessi ammettono che «è il cervello che dice lo, ma lo è un altro» (214). Questo significa che il cervello di *Che cos'è la filosofia?*, ponendosi, sulla scia di Ruyer, come sorvolo assoluto, implica almeno due conseguenze teoriche fondamentali per la concezione deleuziana di una vita e di un campo trascendentale impersonale: innanzitutto, il cervello non è un oggetto, dunque non rinvia a nessun punto di vista esterno; esso non ha bisogno di essere guardato, poiché, piuttosto, *si vede*. Detto in altri termini, il cervello rinuncia a qualsiasi trascendenza ed exteriorità e sposa l'immanenza; esso è, del resto, forma assoluta che *si possiede e si sorvola*, e non ha bisogno né di altezza né di profondità, poiché non è altro che *superficie*. Vale la pena di notare che, in questo caso, l'immanenza non corre il rischio, ricordato in precedenza, di essere ridotta a un concetto, poiché essa è frutto di un'azione: quella di auto-sorvolo, che è anche attività creatrice e principio di morfogenesi. In secondo luogo, il cervello non è nemmeno soggetto, poiché non è sostanza, ma piuttosto attività; dunque tanto il cervello di Deleuze e Guattari, quanto la coscienza di Ruyer, pur rimanendo intenzionali, allargano quest'intenzionalità a tal punto da non dirigerla più verso un oggetto esterno, da cui la coscienza-cervello si distinguerebbe in quanto soggetto. La coscienza è *self-enjoyment*, dunque non è soggetto, ma piuttosto "sovrageggetto", per dirla con Whitehead (1965). Il cervello implica il superamento tanto della nozione di oggetto, quanto di quella di soggetto, nonché del loro dualismo: esso è soggettività senza soggetto per Ruyer, campo trascendentale impersonale per Deleuze.

Vi sono, dunque, diversi motivi che ci spingono a considerare Ruyer come un filosofo contemporaneo, come, per esempio, la sua concezione della formazione come differenziazione e quella della soggettività senza soggetto, a cui si rifanno Deleuze e Guattari per costituire il loro *pensiero-cervello*. Nonostante ciò, Ruyer rimane ancora oggi un filosofo poco letto e, considerata la sua assenza dalla gran parte della letteratura critica su Deleuze, viene posta in secondo piano anche la sua influenza sull'autore di *Differenza e ripetizione*. Le cause maggiori di tale assenza – ricordate anche da Sauvagnargues (2014) – sono il neoplatonismo e il neofinalismo attribuiti a Ruyer come delle etichette che sembrano condannare il suo pensiero a una forte inattualità. In realtà, come visto, Ruyer non solo ha ripensato in forma originale il finalismo, ma si è anche distanziato esplicitamente da una ripresa del platonismo *tout court*, distinguendo il suo concetto di potenziale da quello platonico di Idea. Perciò, non è né sulla nozione di potenziale né su quella di fine che si gioca lo smarcamento di Deleuze rispetto a Ruyer: nel primo caso, infatti, è Deleuze stesso ad ammettere il suo debito verso il potenziale ruyeriano nella costituzione del concetto di virtuale; nel secondo caso, invece, un

orientamento teleologico non è certo una peculiarità di Ruyer e, anzi, è presente in altri autori fondamentali per Deleuze, quali Leibniz e Bergson, che non per questo vengono completamente rigettati. Semmai, ciò che Deleuze non può accettare del pensiero ruyeriano riguarda la sua concezione del rapporto uno/molti. Come visto, infatti, Ruyer (1952, 14) si sforza di pensare la soggettività come un «*unitas multiplex*», vale a dire che – come scrive Fabrice Colonna:

Le cerveau en auto-survol chez Ruyer, du fait qu'il est une étendue, est d'emblée ouvert à la multiplicité, il est ce paradoxe, certes difficile, d'être une «*unité multiple*», une *unitas multiplex*, qui le place du côté du monde et le rend perméable au bruit et à la fureur de ce qui l'entourne. (Colonna 2007, 47)

Il problema è che Ruyer sembra far prevalere l'unità sulla molteplicità: come mostrato in precedenza, il carattere peculiare per ogni forma vera rimane, infatti, la sua unità, che è data dalla presenza del potenziale trans-spazio-temporale. La forma è un dominio unitario d'azione, è un'«*auto-subjectivité*» (Ruyer 1946, 9), che non ha bisogno né di un altro soggetto che la percepisca, né di un'immagine di sé come oggetto percepito. Essa è autosussistente, poiché è una forma in sé e per sé, vale a dire una «*unité immédiate d'une multiplicité d'éléments coordonnés*» (Ruyer 1946, 23). La forma, perciò, non si limita a creare delle relazioni fra gli elementi molteplici, ma li riporta anche a unità; così facendo, essa rischia di chiudersi in sé e di divenire, una specie di monade: Ruyer, del resto, si confronta continuamente con la filosofia leibniziana, in particolare in *Néo-finalisme*, e Deleuze, non a caso, lo definirà come «il più vicino a noi tra i discepoli di Leibniz» (Deleuze 2004, 167).

Deleuze, in opposizione a Ruyer e appoggiandosi, in questo caso, più a Bergson, continuerà, invece, a battersi contro ogni forma di unità, da lui ritenuta sempre come uno strumento di individualizzazione e di stabilizzazione. Deleuze, perciò, porterà avanti l'idea di una molteplicità molecolare fluida e dinamica, che va a costituire quella che chiamerà «una vita». Il passo avanti che compie Deleuze, rispetto a Ruyer, si trova, dunque, nella sua rinuncia all'unità della coscienza: il cervello deleuziano, in quanto molecolare, è molteplicità. Porre la coscienza come unità significherebbe, al contrario, centrarla, individuarla, vale a dire porla sul piano molare delle identità fisse e, per riprendere la distinzione deleuzo-guattariana tra albero e rizoma, farne un paradigma arborescente. Senza contare che il mantenimento di un'unità esigerebbe la messa in campo di una necessità o causalità interna (come il neofinalismo ruyeriano), che possa unificare il mondo molecolare e microfisico, cioè ordinarlo secondo un potenziale o tema. Questo è ciò che Deleuze si sforzerà di superare, mettendo un campo un divenire del discontinuo che non avrà nessun orientamento teleologico. Questo, però, non significa per Deleuze dimenticare che è stato proprio Ruyer a far emergere, prima di ricondurlo a unità, quello stesso mondo molecolare impersonale che abita il cervello.

## Bibliografia

- Barbaras, R. (2007). Vie et extériorité. Le problème de la perception chez Ruyer. *Les Études philosophiques*, 80 (1).
- Bergson, H. (2002). *Saggio sui dati immediati della coscienza*. Trad. it. F. Sossi. Milano: Raffaello Cortina.
- Bogue, R. (2009). Raymond Ruyer. In G. Jones & J. Roffe (a cura di), *Deleuze's philosophical lineage*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Canguilhem, G. (1988). *Il normale e il patologico*. Trad. it. D. Buzzolan. Torino: Einaudi.
- Id. (1992). *George Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel.
- Colonna, F. (2007). *Ruyer*. Paris: Les belles lettres.
- Conrad, A. (2007). Liberté humaine et expérience de dieu dans la philosophie de Raymond Ruyer. *Les Études philosophiques*, 80 (1).
- Deleuze, G. (1990). *Pourparler. 1972-1990*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Id. (2004). *La piega. Leibniz e il Barocco*. A cura di D. Tarizzo. Torino: Einaudi.
- Id. (2007). *L'isola deserta e altri scritti 1953-74*. A cura di D. Borca. Torino: Einaudi.
- Id. (2010). *Due regimi di folli e altri scritti*. A cura di D. Borca. Torino: Einaudi.
- Id. (2011). *Logica del senso*. Trad. it. M. De Stefanis. Milano: Feltrinelli.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1996). *Che cos'è la filosofia?*. A cura di C. Arcuri. Torino: Einaudi.
- Id. (2006). *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*. A cura di M. Carboni. Roma: Castelvecchi.
- Godani, P. (2011). Variazioni sul sorvolo. Ruyer, Merleau-Ponty, Deleuze e lo statuto della forma. *Chiasmi International*, vol. 13.
- Grosz, E. (2012). Deleuze, Ruyer and becoming-brain: the music of life's temporality. *Parrhesia*, 15.
- Louis, F. & Louis, J. P. (2014). *La philosophie de Raymond Ruyer*. Paris: J. Vrin.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *Il visibile e l'invisibile*. A cura di M. Carbone. Milano: Bompiani.
- Montebello, P. (2008a). *Deleuze, la passion de la pensée*. Paris: J. Vrin.
- Id. (2008b). *Deleuze, philosophie et cinéma*. Paris: J. Vrin.
- Prado Jr., B. (1989). *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*. San Paolo: Edusp.
- Rambeau, F. (2006). Deleuze et l'inconscient impersonnel. *Cahiers philosophiques*, 107.
- Ruyer, R. (1938). Le «psychologique» et le «vital». *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 26 novembre.
- Id. (1946). *Éléments de psycho-biologie*. Paris: PUF.
- Id. (1948). Le domaine naturel du trans-spatial. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 31 janvier.
- Id. (1950). *La conscience et le corps*. Paris: PUF.
- Id. (1952). *Néofinalisme*. Paris: PUF.
- Id. (1958). *La genèse des formes vivantes*. Paris: Flammarion.
- Id. (2007). Raymond Ruyer par lui-même. *Les Études philosophiques*, 80 (1).
- Sartre, J. P. (2011). *La transcendenza dell'ego*. Milano: Marinotti.
- Sauvagnargues, A. (2009). *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF.
- Id. (2014). L'averse de sable, l'atome et l'embryon. *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*, 804.
- Simondon, G. (2010). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di*

*informazione*. A cura di G. Carrozzini. Milano: Mimesis.

Treppiedi, F. (2010). Genealogie del senso. Deleuze lettore di Husserl. *Giornale di Metafisica*, 1.

Whitehead, A. & N. (1965). *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*. A cura di M.R. Brioschi. Milano: Bompiani.

## D. Proposte

175

**Demons of the Anthropocene. Facing Bruno Latour's Gaia**  
Federico Luisetti

187

**Istituzione e processi di individuazione. Per una ecologia dell'impersonale**  
Prisca Amoroso –  
Gianluca De Fazio



## Demons of the Anthropocene. Facing Bruno Latour's Gaia Federico Luisetti

As proposed in 2012 by the 3th International Geological Congress, the Anthropocene is the geological epoch of the Quaternary Period following the Holocene, the age that accounts for the transformation of humans into a force shaping the Earth, and of human actions into a geological phenomenon. Current debates on the Anthropocene are introducing new figures of impersonality, modes of political agency that are shaking the certainties of modern political philosophy. A key protagonist of this epistemic turn is Gaia, the Earth, the Greek Mother of most Western gods. Borrowing from James Lovelock's Gaia Hypothesis and addressing the Earth beyond the organisms/environments, humans/nonhumans divide, Bruno Latour has turned Lovelock's planetary vitalism into the cornerstone of a new state of nature. Latour's Gaia is a philosophical demon replacing Hobbes's Leviathan and introducing a new political theology of nature. As in Roberto Esposito's biopolitical naturalism, Gaia's archaic relations with things and bodies suggest a return of animist and totemist paradigms and confront political philosophy with unprecedented questions.



The Festival of the Supreme Being,  
by Pierre-Antoine Demarchy (1794)

I survived the savageness of civilization

Rosa Chávez (K'iche'/Kaqchikel Maya)

The current debates on the Anthropocene are introducing new figures of impersonality, modes of political agency that are shaking the certainties of modern political philosophy. <sup>1</sup> A significant example is the collective desire to replace Hobbes's Leviathan with other political myths, thus introducing new states of nature and society, other configurations of subjectivity detached from the dualism of natural impersonality and human intentionality. As noted by Donna Haraway, the Anthropocene, as well as the Capitalocene, and Haraway's own demonological term Chthulucene, are attempts to name planetary phenomena, emerging states of nature and society populated by ferocious gods, by "promising and non-innocent monsters" (Haraway 1990, 14).

A key protagonist of this epistemic turn is Gaia, a poetical form of *Gē*, the primal Earth goddess, the Greek Mother of most Western gods. Departing from the original 1970s formulations of Gaia theory by British atmospheric scientist James Lovelock and American evolutionary theorist Lynn Margulis, who introduced Gaia as the figure of our "living planet", a description of the Earth as a vital, self-regulating cybernetic system with homeostatic tendencies, two significant, although divergent philosophical cults of Gaia have emerged in recent years: one introduced by Isabelle Stengers, the other promoted by Bruno Latour in several essays and most notably in his 2013 *Gifford Lectures* on the political theology of nature. <sup>2</sup> The 2014 Rio de Janeiro conference *The Thousand Names of Gaia: From the Anthropocene to the Age of the Earth*, organized by Eduardo Viveiros de Castro and Bruno Latour, has then institutionalized the convergence of Gaia paradigms and the Anthropocenic vocabulary, popularizing an influential lexicon of vitalist impersonalism and political animism. <sup>3</sup>

### Animism Revisited

Having invented them four centuries ago, Western intellectuals know what to do with the "savages"

<sup>1</sup> Since the publication of Dipesh Chakrabarty's essay (Chakrabarty, 2009), the geological term Anthropocene has captured the attention of a large community of scholars, promoting a widespread debate that is reconfiguring the distribution of human, technological, and natural agencies. For a recent assessment of these debates see Moore (2016).

<sup>2</sup> See Stengers (2015) and Latour (2015). The English text is available only as an unpublished draft on Latour's website (<http://www.bruno-latour.fr/>): *Facing Gaia: Six lectures on the political theology of nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion*. Edinburgh, 18th-28th of February 2013.

<sup>3</sup> See <https://thethousandnamesofgaia.wordpress.com/>



and their “fetishes” (Landucci 2014). So it's no surprise that they can balance their fear and fascination, synthesize their colonial impulses and decolonial conscience, dialecticize anthropological abhorrence and religious guilt, retool them through mechanisms of inclusive exclusion, and project the primitivistic conceptual fantasies that have dominated the cultural vocabulary of Western modernity, from Hobbes and Rousseau to Bataille, Lévi-Strauss, Deleuze-Guattari and Latour: the state of nature of social contract theory, avant-garde barbarism, savage mind anthropology, poststructuralist nomadology, and nowadays Gaia political epistemologies. <sup>4</sup>

Latour's cult of Gaia and appeal to the “factish gods” (Latour 2010) is a temperate form of primitivism, a rationalistic neopagan mythology predicated upon his diagnosis of the repressed, nonpersonal features of Western modernity. <sup>5</sup> Contemporary geopolitics requires according to Latour a new geophilosophy, a description of «the world as we now see it through non-modern eyes» (Latour 1993, 7). Latour is aware that «the West (Europe, at least, unquestionably) is finally in a situation of relative weakness» and that «Occidentals will have to be made present in a completely different way, first to themselves, and then to the others» (Latour 2013b, 15-16). Not only decolonization has offered a glimpse of what ontological pluralism may entail; most significantly, the weapons of “universalization, globalization, and modernizations” used by the West in its planetary war of conquest against traditions and superstitions, are now in the hands of the East and the South, ready to be mobilized against their former masters (485).

Latour portrays himself (and) as the High Commissioner of Western Epistemology, a sorcerer-diplomat dedicated to reversing the decline of Western universalism and introducing a new constituent lingua franca, «in preparation for the times when we shall no longer be in a position of strength and when the others will be the ones purporting to “modernize” – but in the old way and, as it were, without us» (16). Latour's “recalling of modernity” is not the acceleration of the demise of the West but, on the contrary, an extension of its modernizing impulse (15). Revisiting the founding categories of the ‘modern adventure’, preparing a realistic “inventory of the Moderns’ legacy”, and mobilizing comparative anthropology in order to undertake an “anthropology of the Moderns” are necessary steps that will allow to redesign the postnatural state of nature of the Earth (14-17). For Latour, the only hope remained to the West for “facing Gaia” and sitting at the table negotiations with the world powers of the future, is to accept its nonmodernity.

Since the confluence of the lexicon of savagery and naturalness has allowed the state of nature conceptuality to achieve its paradigmatic dominance in Western philosophical discourse, it is important to understand how this constellation has built its hidden articulation, subtle pervasiveness, and all-encompassing efficacy. In *We Have Never Been Modern*, Latour characterizes the epistemic separation of humans and nonhumans as the fundamental Great Divide of Western modernity: on the one side, the transcendence of an indifferent, a-human, in-human or extra-human nature, the impersonal matter and mysterious energy of a segregated nonhuman life; on the other side, the cultural sphere,

<sup>4</sup> Neopaganisms, new age occultisms, Wicca practices, anarcho-primitivisms, and rewilding movements can also be seen as grassroots expressions of the discontent with the state of nature of Western modernity. On the contemporary discourse of barbarism see Boletsi (2013).

<sup>5</sup> On the resurgence of animism see Franke (2010), Lazzarato (2012) and Chen (2012).

historicity, and social interactions (Latour 1993, 10–12). Subjected to an endless play of transcendence and immanence, the nature of the moderns is defined by spontaneity or causal determinism, while the human dimension is perceived as a locus of freedom or social necessity, will or fate. And yet, for all their dialectic reversals, these series are always heterogeneous, mutually exclusive.

Latour argues that, although the institutional organization of knowledge reflects the split between nonhumans and humans, the conceptual chasm between two hermetically sealed ontological regions is constantly overcome by technical and scientific activity, by the proliferation of hybrids that are neither natural nor human: unthinkable in-betweens such as the communication technologies and the biopolitical regimes of contemporary capitalism. <sup>6</sup> Western modernity's dualistic constitution multiplies semi-technical objects, nature-culture assemblages, while simultaneously concealing its presuppositions. The radical separation of nonhumans and humans is the "unconscious of the moderns", what is masked although it simultaneously presides over the production of uncategorizable nature-culture mixtures: «Everything happens in the middle, everything passes between the two, everything happens by way of mediation, translation and network, but this space does not exist, it has no place» (37). Nature, which is theoretically a thing-in-itself and a dehumanized field of forces and events, is continuously mobilized by technosciences and biotechnologies, manipulated and exploited, constructed and reshaped while remaining unthinkable and inaccessible.

<sup>6</sup> Among the quasi-objects mentioned by Latour are also «frozen embryos, expert systems, digital machines, sensor-equipped robots, hybrid corn, data banks, psychotropic drugs, whales outfitted with radar sounding devices, gene synthesizers, audience analyzers» (Latour 1993, 49).

The Great Divide of human and nonhumans is for Latour an internal partition, a phantasmatic fissure internal to Western modernity's self-consciousness. Through an operation of epistemic purification, already at work in Hobbes's state of nature, this civilizational narration generates a hallucinatory purity divorced from all other collectives, which are reconfigured as disturbing arrangements of humans and nonhumans, sorcerers' fetishes. <sup>7</sup> The colonial fracture between political society and premodern states of nature, the Western Hemisphere and the rest, is for Latour the other side of the nature/culture divide: a fictional and yet concrete universal, which holds together the violence of colonial domination and an ethnographic museum of animisms and totemisms, idolatry and epistemic confusion. Modernity is not a *Weltgeist* but the grammar of a process of modernization perpetrated by the moderns. By charging all premodern collectives of «making a horrible mishmash of things and humans, of objects and signs» (39). Western modernity elects itself, in its multiple self-fashioned guises, as a planetary destiny: a triumph of humanism and technicity, historicism and positivism, liberal democracy and economicism.

<sup>7</sup> «Moderns do differ from pre-moderns by this single trait: they refuse to conceptualize quasi-objects as such. In their eyes, hybrids present the horror that must be avoided at all costs by a ceaseless, even maniacal purification» (112).

This distribution of subjects and things, nature and culture, is questioned by Latour's posthumanistic principles. From the point of observation of quasi-objects, mixed realities of subjective and material things, nature and society occupy a symmetrical position that explain nothing and instead need to be explained as the outcome of real mediations. Once the ethnographer positions herself in this in-between territory, she suddenly witnesses the evaporation of

all tenets of Western modernity: premoderns stop being opposed to moderns; the extrahuman nature of the moderns ceases to be alienated from the interiority of culture; premodern worlds, in which nature and society are confused and mismatched by totemic and animistic affinities, do not stand anymore against the rational present of scientific reason. <sup>8</sup>

In the postnatural age documented by Latour's anthropology of the Moderns, the "beings of metamorphosis" of psychotropic phenomena and the enchanted objects of contemporary technology are endowed with a threatening kind of archaic naturalness. <sup>9</sup> Things have become unsettling monsters, an assembly of preoccupations and desires, a demon that "interrupts any progression" (Latour 2005a, 30). Nature, «instead of being a huge reservoir of forces and bottomless repository of waste», now appears as a pandemonium, a phantom, populated by the specter of emancipated colonial savages and enigmatic quasi-objects (15).

In the realm of politics, traditional legal and philosophical categories are confronted by puzzling arrangements, by uncanny techno-social fetishes demanding new assemblies. Things of all kinds gather and pertain, concern and question. They are not the usual objects, a calculable matter of fact, but unstable beings, automated or catatonic, endowed with demands and needs or empty and passive. «Scientific laboratories, technical institutions, marketplaces, churches and temples, financial trading rooms, Internet forums, ecological disputes» are the quasi-subjects of a contemporary, nonmodern *Dingpolitik* (22).

Latour asks that we recognize the archaic features of Western modernity, while simultaneously claiming the right to address, comparatively, the "savageness" of non-European modes of existence (Latour 2013b, 11). This crucial tenet explains why, for accomplishing his «re-anthropologization» of the modern world (Latour 2010, 133), Latour insistently appeals, against the decolonial critiques of ethnographic reason, to the methods of "comparative anthropology" (Latour 2013b, 15). As in Félix Guattari's "machinic animism" (Melitopoulos & Lazzarato 2012a), Latour's political animism is both an extension of Western subjectivity beyond the dualisms of persons and things and the manifesto of an «artificial alliance between animism and materialism» <sup>10</sup> (Viveiros de Castro in Melitopoulos & Lazzarato 2012a, 242).

A premature postcolonial guilt must not, according to Latour, obstruct the ethnographic inventory of fetishes surviving in contemporary modes of existence. Western moderns too often "misunderstand idols and idolatry", separating as differences in kind what are, instead, just differences in degree (Latour 2013b, 166). The Mosaic division between fetishes and facts, idols and rationality, archaisms and science, can be overcome exclusively by rediscovering the idolatrous practices of the West, not by destroying the idols and fetishes of the colonial others, and banning their sorcerers, phantasms, and metamorphoses. The problem of Western modernity is

<sup>8</sup> «Real as Nature, narrated as Discourse, collective as Society, existential as Being: such are the quasi-objects that the moderns have caused to proliferate» (90).

<sup>9</sup> «Since we can't live an instant without the help and menace of the being of metamorphosis, couldn't we finally recognize them in all the arrangements charged with taking them in rather than feeling obliged to insult invisible beings and explore the inner depths of the ego?» (Latour 2013b, 482).

<sup>10</sup> «If I understand Guattari, the first thing to do is to cut off the relation between the subject and the human. Thus subjectivity is not a synonym of humanity. The subject is a thing, the human is another thing. The subject is an objective function that one can find deposited on the surface of everything. [...] That is how it is for Amazonians. For them, the subject is a way to describe the behavior and attitude of things, just as for us, objectivation is a way to describe things in this sense» (Interview with Eduardo Viveiros de Castro, in Melitopoulos & Lazzarato 2012b, 4).

its rarefied consciousness, the denial of its occult powers and exorcising practices, the repression of its hybrid beings and nonhuman demons, the neutralization of its cosmological imagination and prelinguistics rituals.

When the Occidentals' iconoclasm is unmasked as an immunitarian gesture against "savage thought", <sup>11</sup> when the common anthropological matrix of transformations between humans and nonhumans is revealed, when sorcerers and scientists are placed in a horizontal plane of relations and mediations, then also the distinction between facts and fetishes disappears, replaced by the power and complexity of "factish" rituals and technologies: «I find more accuracy in my lactic acid ferment if I shine the light of the Condomblé divinities on it. In the common world of comparative anthropology, lights cross paths» (Latour 2010, 66). Political animism is for Latours «a revision of the critical spirit, a pause in the critique» (81).

<sup>11</sup> «Beyond every question of epistemology lies another question: what to do with the idols or fetishes? This is the most striking feature of the anthropology of the Moderns: they believe that they are anti-idolators and antifetishists» (Latour 2013b, 165).

### A Political Theology of Nature

«Three centuries of total freedom up to the irruption of the world in the form of the Earth, of Gaia: a return of unanticipated consequences; the end of the modernist parenthesis» (176). This Nietzschean sentence captures the latest installment of Bruno Latour's reenchantment: his "political theology of nature", his humorous preaching of a philosophical cult of Gaia, <sup>12</sup> the Mother Earth of the Greeks, the «chthonic divinity much older than Olympian gods and goddesses» (Latour 2014, 1). Borrowing from James Lovelock's Gaia Hypothesis (Lovelock 2000) and addressing the Earth and its people beyond the organisms/environments, humans/nonhumans divide, Latour turns Lovelock's planetary vitalism into the cornerstone of a new state of nature. Lovelock's Gaia is a scientist's description of the «largest living creature on Earth», a self-regulating «entity involving the Earth's biosphere, atmosphere, oceans and soil» (1, 11). In contrast to the conventional principles of natural sciences, Gaia is the Earth considered as a living assemblage, in which biological life extends its influence and models to its advantage the physical and chemical conditions of the surface of the Earth. The atmosphere, according to Lovelock, is an extension of the biosphere,

<sup>12</sup> «Since we are assembled for a sort of political, scientific, and anthropological ritual in order to review, utter, celebrate, list, enlarge, narrow down, pin point, conjoin or compose the Thousand Names of Gaia» (Latour 2014, 1).

the entire range of living matter on Earth, from whales to viruses, and from oaks to algae, could be regarded as constituting a single living entity, capable of manipulating the Earth's atmosphere to suit its overall needs and endowed with faculties and powers that far beyond those of its constituent parts. (9)

Latour embraces enthusiastically Lovelock's Gaia Hypothesis, reformulating its straight-forward vitalism according to his posthumanistic principles. For Latour the size, nonhumanity, and yet anthropic connotations of Gaia mark the end of modernity and its categories. Gaia is a trick for resisting «the temptation to jump to the global» (Latour 2005b, 174), the goddess of a secular philosophical religion, the object of an affirmative ritual, what comes after the deconstruction of

the anthropocentric categories carried on by the last humanists. Compositions, assemblages, morphings of entities that were previously separated by the divide between nature and society, invocations of forgotten myths as contemporary forces: Latour's Gaia cult is the manifesto of a nonmodern political philosophy of nature.

As proposed in 2012 by the 3th International Geological Congress, the Anthropocene is the geological epoch of the Quaternary Period following the Holocene, the age that accounts for the transformation of humans into a force shaping the Earth, and of human actions into a geological phenomenon. Latour overlaps his Gaia rituals and the geohistorical features of the Anthropocene. The Anthropocene is «the most decisive philosophical, religious, anthropological and [...] political concept yet produced as an alternative to the very notions of “Modern” and “modernity”» (Latour 2013a, 77). Since modes of existence on the planet cannot be captured by topologies of continuous volumes, the subjects summoned by Gaia must abandon the spell of global metaphors and, instead, face the convoluted and conflictual loops of Earth phenomena, take responsibility for the fragmented spaces and tense political geometry of the Anthropocene.

### The Great Artificial Leviathan

Latour's Gaia rescues Hobbes's categories, extending and globalizing political theology through a new theology of nature, taking advantage of a planetary ecological crisis for reaffirming the hegemony of a European State philosophy. <sup>13</sup> Latour's invocation of Gaia's many epithets – ‘Gaia-Enigma’, ‘Gaia-Thousand Folds’, ‘Gaia-The Recalcitrant’, ‘Gaia-The Incomposable’, ‘Gaia the Uncommon-Commons’ etc. (Latour 2014) –, with its mixture of grotesque aesthetics, politicized ontology, and ethnographic surrealism, can be seen as a *Collège de Sociologie*-like program, embracing the positivist lexicon of actor/network theory. Gaia's affirmative energy, her “mystical and mechanical”, compositionist labor, may also be interpreted as a reenactment of the French philosophies of nature of Bergson, Tarde and Merleau-Ponty, as an attempt to prolong their legacy beyond the conceptual solutions of Deleuze and Serres. We could also look back to Rousseau's deism and Robespierre's Cult of the Supreme Being, recalling the festivals that celebrated this new rationalistic divinity, and approaching Latour's Gaia an a neo-Enlightenment, statist secular mythology. This genealogy would explain Latour's unapologetic return to European political theology and his proud revitalization, through his political theology of nature, of the discourse of sovereignty, in opposition to the biopolitical, post-Foucaultian philosophies of life. <sup>14</sup>

Most likely, the fascination exerted by Latour's Gaia results from the coexistence of heterogeneous motifs, unified by the overarching attempt to rethink the apparatus of our contemporary state of nature: «Since politics has always been conducted under the auspices of nature, we have never left the state of nature» (Latour 2004, 235). Latour takes up Michel Serres's programmatic return to Hobbes and ambition to rewrite the social contract as a “natural contract” (Serres 1995). Gaia

<sup>13</sup> On the contrary, Stengers's Gaia, «Gaia the Intruder», a «form of transcendence» that is «in-different to our reasons and our projects» (Stengers 2015, 47) emerges from radical ecofeminisms and feminist witchcraft (Tola, 2016). Stengers's Gaia is a deconstruction of the very idea of the Human (including Latour's *anthropos*), a challenge to the Anthropocene and the political ecologies of Western humanity.

<sup>14</sup> For a biopolitical critique of political theology see Esposito (2015).

sets the stage for a new political epistemology, disclosing «a new state of nature» that is nothing else than a generalized state of war: «a war of all against all, in which the protagonists may now be not only wolf and sheep, but also tuna fish as well as CO<sub>2</sub>, sea levels, plant nodules or algae, in addition to the many different factions of fighting humans» (Latour 2013a, 103). As in Serres and Hobbes, the state of nature is conceived by Latour as a primitive state of war, which requires the invention of a Leviathan as the necessary «civilizational» gesture that restores the legal framework provided by the social contract: «we realize that we can not obtain a civilized collective without composing it [...] thus searching for a new Leviathan that would come to grasp with Gaia» (104). Like Behemoth, the Biblical monster that frames Hobbes's history of the English civil war, Gaia must be tamed by a new Leviathan, since she is the goddess of our contemporary ecological state of nature.

Serres's Hobbesian imaginary casts a long shadow also on the Gaia myth, which reenacts almost literally its unapologetic Eurocentrism and colonial lexicon: the state of war of every man against every man as a primitive condition to be overcome by the civilizational pact, violence as an immemorial state of nature that can reemerge and threaten the stability of the commonwealth. <sup>15</sup> Latour pushes Serres's endeavor even further, casting himself as the new Hobbes, the rescuer of Western political theology, the demiurge of a new Leviathan. Latour competes with Carl Schmitt for the title of high-priest of Western political theology, updating Schmitt's political millenarism with his "prophylactic" use of the Apocalypse (111), the brutes of Hobbes with the savage naturalism and posthuman archaisms of science-studies. <sup>16</sup> Gaia «commands, orders, binds» as the secular religion of «a non-existing people» (136, 142). She does not (yet) possess the «legal quality of the *res publica*, of the State, of the great artificial Leviathan of Hobbes's invention» (136) but her neutralizing function is the same: «just as Hobbes needed the state of nature to get to the social contract, we might need to accept a new state of war to envision the State of peace» (114).

What I find troubling in Latour's Gaia is the rewesternizing impulse. Political animism is not, as such, a regressive neocolonial movement, a statist secular religion. <sup>17</sup> Several indigenous and decolonial thinkers are recovering nonmodern categories and ethnographic tools (see for instance Nandy 2004 and Tuhiwai Smith 2015). Only those who have overstated the hegemony and coherence of Western categories may believe that politics requires only a self-fashioned rationalism. The revision of the society/nature, contemporary/archaic, civilized/savages oppositions imposed by techno-scientific networks and dewesternizing movements is revealing a lifeworld in which political ecologies and indigenous knowledges cohabit, disclosing alliances between decolonial movements

<sup>15</sup> «Suddenly we are returning to the most ancient times, whose memory has been preserved only in and through the ideas of philosophers who theorize the law, times when our cultures, saved by a contract, invented our history, which is defined by forgetting the state that preceded it» (Serres 1995, 14).

<sup>16</sup> «To understand why this state of war has been generalized, it is best to turn to the writer who has defined this situation as being one, as he calls it, of exception: the toxic and unavoidable Carl Schmitt, the main expositor of "political theology"» (Latour 2013a, 101).

<sup>17</sup> Latour distances himself with great emphasis from all the irrationalistic forms of paganism and ethnographic primitivism. The «reactionary movements of the twentieth century» praising paganism are «horribly mistaken about what they adore and what they abhor». Their depiction of the life of «the savages» is based on «the most prosaic exoticism» and hate of reason. Latour considers instead his political animism as a form of hyper-rationalism, and his European/universal reason as «the most civilized, most refined, most socialized, most localized, and most collective form of life there is» (Latour 2010, 133).

and internal critiques of Western modernity. <sup>18</sup> The danger is Latour's reaffirmation of a Eurocentric state of nature, with the Anthropocenic goddess of nature Gaia replacing Hobbes's savages and "a new civilized collective" – the institutions assembled for administering the cult of Gaia and addressing the new wars of the Anthropocene – prolonging Hobbes's Leviathanic thinking and artificial commonwealth.

<sup>18</sup> On decolonial relations to nature see Escobar (2009, 111-155).

### States of Nature

The nonmodern traits captured by Latour's Gaia show a deep affinity with the naturalistic orientation of Roberto Esposito's biopolitics (Luisetti 2016). In *Persons and Things*, Esposito highlights the procedures of purification carried out by the axiological opposition of persons and things, arguing that the body, in its manifold individual and collective occurrences, presides over a vertiginous multiplication of splittings and hierarchizations. Persons and things are the juridical and theological operators of an anthropotechnical device of exclusion and subordination; they reproduce the *summa divisio* of Roman law's *res/persona* and Christian theology's flesh/spirit.

Thinking through Nietzsche and Benjamin, Mauss and Latour, Simondon and Sloterdijk, *Persons and Things* thematizes the «archaic and postmodern encounter of persons that are not persons anymore with things that are not things anymore» (Esposito 2014, 102, my English translations). The transindividual territory of the body guarantees the spatial condition of possibility for a new alliance between things and persons, nature and history, science and politics; it also offers an alternative temporal vector, the contemporaneity of a premodern connection of subjects and things: «this is a sagittal relation between origin and completion, the archaic and the actual [...] that forces the historian, and even more the philosopher, to look beyond the most visible threshold of discontinuity» (99).

Esposito's "sagittal relation" between chronological strata of history cuts through the fictional linearity of history, linking apparently unrelated phenomena that belong to non-contemporaneous times. Esposito's genealogical method, which projects the premodern onto the contemporary, functions as a non-historicist description of cultural history. It corresponds to Latour's generalized "principle of symmetry", to a bracketing off of nature and society and programmatic centering of philosophical investigation on the "Middle Kingdom" of quasi-objects and quasi-subjects that proliferate through bodies and technological artifacts. As in Latour, the nonmodern plane of immanence of things reappears according to Esposito when the ontological dualisms of modernity dissipate, when the mythography of Nature and Society is replaced by a materialistic look on the plethora of sociotechnological networks.

Esposito exposes Western philosophical tradition to the same "Copernican counter-revolution" called for by Latour's "symmetrical anthropology" (Latour 1993, 91), unleashing the nonmodernity of modern times and restituting subjectivity and intentionality to the silent realm of things: «in Brahmanic culture, the thing speak in first person [...] the place where the power of the thing is exercised, and before that it is metamorphosed into a person, is the body of individuals and communities, of which it becomes an internal component» (Esposito 2014, 97). For both Latour and Esposito the asymmetry between nature and culture is

thus a phantasmagoria that must be dispelled by a critique of Western epistemology. When the bodily mixtures of things regain their protagonism, dissolving the nature/society divide, the historical relation of past and present gives way to a non-historicist composition of archaism and actuality, of animated things and impersonal subjects. <sup>19</sup>

Latour's Gaia and Esposito's biopolitical naturalism, their embrace of archaic relations with things, bodies, and subjects, suggest a return within Western thought of animist and totemist paradigms. In order to recognize the implications of this epistemic shift, we need to carefully distinguish the generalization of mental properties, "souls", and internal psychic states attempted by neo-animistic perspectives from the interspecies continuity of both physicalities and interiorities presupposed by vitalist and totemic epistemologies. <sup>20</sup> The animist extension of subjective qualities to natural objects and the flattening of the «distinction between humans and other kinds of beings, as well as those between selves and objects» (Kohn 2013, 7) diverges profoundly from the political mobilization of totemic lifelessness and the inert (Povinelli 2016). As a figure of the emerging states of nature, Latour's Gaia confronts political philosophy with unprecedented questions.

<sup>19</sup> From these premises, Latour draws the conclusion that a new kind of political imagination, a Dingpolitik accompanying his Gaia cult and destituting the Realpolitik of modern political philosophy must be introduced (Latour 2005a).

<sup>20</sup> On animism as a political category for decolonial thought and poststructuralist philosophy see Eduardo Viveiros de Castro's «cannibal metaphysics» (Viveiros de Castro 2014). On the epistemology of animism and totemism see Descola (2013). On the convergence between totemic thought and the transindividual, see Karsenti (2014). Analytic philosophy has tried as well to extend "mental properties" beyond the human, in the attempt of thematizing the animacy of nonhuman beings. Current debates on new materialisms, speculative realisms, neo-vitalist transcendentalisms, and other object-oriented ontological paradigms have thus recuperated the term 'panpsychism', suggesting the existence of a Western animistic philosophia perennis, centered on the idea that «mind is a fundamental property of matter itself» and «thinking happens everywhere» (Shavero 2015, 20).



## Bibliography

- Boletsi, M. (2013). *Barbarism and its Discontents*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Chakrabarty, D. (2009). The Climate of History. *Critical Inquiry*, 35 (3).
- Chen, M.Y. (2012). *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Durham and London: Duke University Press.
- Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Escobar, A. (2009). *Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes*. Durham and London: Duke University Press.
- Esposito, R. (2014). *Le persone e le cose*. Torino: Einaudi.
- Id. (2015). *Two. The Machine of Political Theology and the Place of Thought*. New York: Fordham University Press.
- Franke, A. (2010). *Animism*. Berlin-New York: Sternberg Press.
- Haraway, D. (1990). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Id. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press.
- Kohn, E. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Karsenti, B. (2014). *Il totemismo rivisitato*. In E. Balibar & V. Morfino (Eds.), *Il trans-individuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*. Milano: Mimesis.
- Landucci, S. (2014). *I filosofi e i selvaggi*. Torino: Einaudi.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Id. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences Into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Id. (2005a). *From Realpolitik to Dingpolitik – An Introduction to Making Things Public*. In B. Latour & B. Weibel (Eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Catalogue of the show at ZKM. Cambridge, MA: MIT Press.
- Id. (2005b). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Id. (2010). *On the Modern Cult of the Factish Gods*. Durham and London: Duke University Press.
- Id. (2013a). *Facing Gaia: Six lectures on the political theology of nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion*. Edinburgh, 18th–28th of February 2013.
- Id. (2013b). *An Inquiry Into Modes of Existence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Id. (2014). *How to Make Sure Gaia is Not a God of Totality?* (<http://bruno-latour.fr/sites/default/files/138-THOUSAND-NAMES.pdf>)
- Id. (2015). *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: Éditions La Découverte.
- Lazzarato, M. (2012). *Animism: Modernity through the Looking Glass*. Köln: Walther König.
- Lovelock, J. (2000). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Luisetti, F. (2016). *From Biopolitics to Political Animism. Roberto Esposito's Things*. In A. Calcagno & I. Viriasova (Eds.), *Roberto Esposito: Biopolitics and*

- Philosophy*. Albany, NY: SUNY Press, forthcoming.
- Melitopoulos, A. & Lazzarato, M. (2012a). Machinic Animism. *Deleuze Studies*, 6 (2).
- Id. (2012b). Assemblages: Félix Guattari and Machinic Animism. *e-flux*, 36 (7).
- Moore, J.W. (Ed.) (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press.
- Nandy, A. (2004). *Bonfire of Creeds*. Oxford: Oxford University Press.
- Povinelli, E. (2016). *Geontologies. A Requiem to Later Liberalism*. Durham and London: Duke University Press.
- Serres, M. (1995). *The Natural Contract*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Shaviro, S. (2015). *Consequences of Panpsychism*. In R. Grusin (Ed.), *The Nonhuman Turn*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2015). *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. Open Humanities Press.
- Tola, M. (2016). Composing with Gaia: Isabelle Stengers and the Feminist Politics of the Earth. *PhaenEx: Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture*, 1.
- Tuhiwai Smith, L. (2015). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.
- Viveiros de Castro, E. (2014). *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

## Istituzione e processi di individuazione. Per una ecologia dell'impersonale Prisca Amoroso, Gianluca De Fazio

The paper proposes a reading of the problem of the Impersonal in the Ecological Philosophy, starting from the M. Merleau-Ponty's concept of institution and the G. Simondon's theme of Individuation. At first, the paper analyzes the theming of the institution provided by Merleau-Ponty in the courses held in the 50s and it highlights its heritage in the late Merleau-Ponty's ontology of nature. Then, the paper shows the consonances between nature as a metastable plane of immanence and the processes of individuation as conceived by Simondon. In the end, the paper shows the relationship between the impersonal field and the nature thought as a pre-individual process of subjectivisation.

È l'idealizzazione cartesiana [...] che ci ha persuasi che noi siamo un flusso di *Erlebnisse* individuali, mentre siamo un campo d'Essere.

M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*

## L'impersonale tra pensiero dell'individuazione ed ecologia filosofica

Riflettere sull'impersonale nel punto d'incontro tra un pensiero dell'individuazione e l'ecologia filosofica significa interrogarsi sulle produzioni di soggettività e sulla loro natura. Lo sviluppo del pensiero novecentesco ha mostrato che ogni riflessione sulla soggettività deve passare per il tramite di una "filosofia dell'impersonale" (Esposito, 2007) per superare l'idea secondo la quale il soggetto sia un dato ultimo, atomico e individuale in funzione di un pensiero «che privilegia la molteplicità e la contaminazione rispetto all'identità e alla discriminazione» (Esposito 2007, 176-177) e che colga l'essere non già come una sostanza, bensì come un campo di relazioni e di forze. Proprio qui si trova l'interstizio tra un pensiero dell'individuazione e l'ecologia filosofica: in entrambi i casi, l'essere viene inteso come un tessuto relazionale, gestaltico, sempre *in fieri*.

Una prospettiva ecologica non può ignorare il concetto di natura. Se non ci si vuol limitare a un semplice antagonismo ambientalista, ma si vuole produrre una prospettiva teorica ed etica in senso forte, intrecciando saldamente i fili tra ontologia ed epistemologia, si deve evitare un duplice rischio: tanto la vuota identità di natura e cultura, che condurrebbe a una naturalizzazione del reale, quanto un riduzionismo culturalista che eliminerebbe il discorso della natura da un punto di vista etico e finanche politico <sup>1</sup> (Iofrida 2016; Righetti 2015; Fadini 2015).

Oltre la coppia natura/cultura, <sup>2</sup> i due piani di discorso condividono la critica all'ilomorfismo che il pensiero moderno non ha, di fatto, mai abbandonato e che conduce al rischio, nelle sue derive positivistiche, di concepire il vivente come «materia grezza da trasformare» (Righetti 2015, 144).

Ora, una analisi ecologica dell'impersonale non può ignorare il problema del pre-individuale e in particolare dei rapporti tra questo e i processi di individuazione, proprio perché ha come obiettivo quello di formulare una concezione della natura distante tanto da un riduzionismo positivistic quanto da una mitizzazione del naturale come un "paradiso perduto" che leggerebbe il problema della soggettività seguendo il "mito del buon selvaggio" (Iacono 2003): l'ipotesi che tenteremo di argomentare è l'idea secondo la quale il soggetto individuale, lungi dall'essere un nocciolo ultimo, consiste invece in un divenire-individuo in un tessuto di relazioni con un campo pre-individuale. Si tratta di pensare positivamente l'impersonale come correlato pre-individuale ineliminabile.

Lo si farà mettendo in relazione due autori legati da un rapporto ancora da studiare nella sua portata: <sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty e Gilbert Simondon. Se quest'ultimo ha goduto negli ultimi anni di una preziosa riscoperta, in parte anche grazie alla riflessione sull'impersonale, il primo è spesso tenuto ai margini della riflessione criti-

<sup>1</sup> A questo proposito, vorremmo segnalare il recente convegno che ha visto dialogare l'ecologia e la biopolitica: *Dispositivo. Teoria e storia di un problema contemporaneo* tenutosi nell'aprile del 2016 presso l'Università di Pisa e la Scuola Normale Superiore.

<sup>2</sup> Sul rapporto natura/cultura dal punto di vista di un pensiero dell'individuazione rimandiamo al testo di Stefania Consigliere (2014, 236-273).

<sup>3</sup> Si veda a questo proposito il numero monografico di *Chiasmi International*, 2005 (7), a cura di M. Carbone e H. Fielding.

ca (Esposito 2004, 174-177; 2014, 88-92).<sup>4</sup>

Ovviamente, trattandosi di due filosofie molto complesse e di amplissima portata, ci limiteremo all'analisi di due concetti in particolare. Di Merleau-Ponty analizzeremo il concetto di istituzione, abbozzato a metà degli anni Cinquanta ma centrale per la svolta ontologica del suo pensiero, per mostrare l'utilità che nell'analisi della produzione di soggettività esso possiede, se legato ai "processi d'individuazione" di Simondon. L'impersonale sarà letto, dunque, come momento pre-individuale, un campo di energia potenziale in costante divenire, che trova nella contingenza delle forme (o, per dirla con Paul Valéry, nel loro "carattere eventuale") il proprio statuto ontologico.

<sup>4</sup> Sebbene, nella riflessione merleau-pontyana sul soggetto, sia decisivo il tema dell'*anonimato*: «Subjectivity is a fleeting process in the general anonymous flux of Being» (Vanzago 2014, 111).

### Istituzione ed eventualità

La tematizzazione dell'istituzione nasce dall'esigenza di concepire un'alternativa all'assoluto di una coscienza costituente (Vanzago, 2016). Nelle lezioni dedicate a Edmund Husserl, Merleau-Ponty sostiene che le *Meditazioni cartesiane* segnano definitivamente «la caratterizzazione dell'universale come problematico» (Merleau-Ponty 2003a, 42). Il nostro contatto con il mondo non si riduce a – e, più radicalmente (Merleau-Ponty 1996, 308), non necessita sempre di – un'*Auffassung*, un'interpretazione attiva da parte di un io penso. Superando il *cogito*, Husserl pensa la soggettività come campo e mostra un contatto con l'essere che è tanto segretezza, quanto *alétheia* (Merleau-Ponty 2003a, 39-40), una parentela misteriosa e intima. L'esigenza della tematizzazione del mondo della vita, non può che passare per il ritorno a uno storico sedimentato che ci innerva.

L'istituzione è spiegata da Merleau-Ponty (2003b, 61) come lo stabilirsi di una dimensione o come:

[S]ignification ouverte, se développant par bourgeonnement, décentration et recentration, zig-zag, passage ambigu, avec une sorte d'identité du tout et des parties, du début et de la fin. Sorte d'éternité existentielle par auto-interprétation. (87).

È una definizione ambigua, come costitutivamente ambigua è l'idea cui essa fa riferimento. Anzitutto, l'istituzione è apertura, è sia l'atto che il prodotto dell'istituzione. Il termine fa pensare, di primo acchito, a una chiusura, a una individuazione definitiva. Tuttavia la dimensione gestaltica dell'istituzione rivela che essa funziona come definizione di un campo, dotato di una reticolarità al proprio interno e di una relazionalità con altri campi. È in questo senso che essa si fa per decentramento e recentramento.

Una messa a confronto con l'*implexe* di Valéry può essere utile a un reciproco chiarimento dei due concetti. L'*implexe* acquisisce una grande varietà di sfumature nella riflessione dei *Cahiers*. Il punto focale è che esso è la costituzione di un *habitus* mediante una memoria sedimentativa che orienta il soggetto e al contempo ne attiva le pluralità. Esso si inserisce in uno spazio della soggettività aperto a una dimensione non necessaria (Crescimanno 2006, 69).

Entra qui in gioco un'altra idea cara a Merleau-Ponty, quella di sedimentazione:

La sédimentation est cela: trace de l'oublié et par là même appel à une pensée qui table sur lui et va plus loin. (Merleau-Ponty 2003b, 99)

Ritroviamo una dinamica di apertura e chiusura: per un verso, la sedimentazione è la fissazione di qualcosa. Sotto la superficie di un terreno sedimentato c'è, in una certa misura, la chiusura dell'acquisito; ma questo terreno non è che il luogo ove innestare nuove fondamenta.

È propriamente il limite positivo dell'*habitus*: non una strada a cui restare fedelmente ancorati, ma l'attivazione di possibilità. L'*implexe*, spiega Merleau-Ponty (2013, 131), è qualcosa che, in noi, è capace di rispondere a delle sollecitazioni in un modo in cui noi non ci saremmo creduti capaci, 5 specchio ed emergenza delle nostre latenze, manifestazione di una prassi ricca, che tiene aperto il proprio sguardo sulle alternative inesprese, ma esprimibili. Ci riferiamo non a caso all'idea di latenza: questi concetti, *habitus*, *implexe* e istituzione, hanno tutti per riferimento un "vuoto-in-cui", un punto zero, che non è un niente, in quanto esso si dichiara *non-1, non-2, ..., non-infinito*.

5 «[L]es conséquences, le champ s'ouvrent, mais on fait quelque chose qui a plus de sens qu'on ne croyait» (Merleau-Ponty 2003b, 82).

Si tratta di una dimensione che informa la struttura della soggettività, dei gesti, delle cose, «una scia che si traccia magicamente sotto i nostri occhi, senza nessuno che la tracci, una certa cavità, [...] una negatività che non è un niente» (Merleau-Ponty 2009a, 166). Perché si aderisca all'istituito, dunque, bisogna che sia costantemente in opera un'azione di ripresa – idea suggerita anche dall'immagine del germogliamento (*bourgeoisement*), di una continua imminenza, mai definitivamente risolta –, e questa ripresa è sempre eventuale. Nella definizione de *L'idea fissa*, l'*implexe* è "ciò per cui noi siamo eventuali" (Valéry 2008).

L'iniziazione che l'istituzione rappresenta, nel suo senso attivo di atto dell'istituire, è:

[N]on posizione di un contenuto, ma apertura di una dimensione che non potrà più essere richiusa, instaurazione di un livello in rapporto al quale, ormai, ogni altra esperienza sarà riferita. (Merleau-Ponty 2009a, 166).

Le esperienze successive saranno legate a questa esperienza istituente, che non è chiusura all'alterità e che sarà essa stessa modificata dalle esperienze che la seguiranno. 6 Forzando i concetti in un modo che però ci sembra lecito, si può pensare il vincolo dell'istituzione alla maniera di quello dell'idea invisibile di cui scrive l'ultimo Merleau-Ponty, una possibilità interna e propria di questo mondo:

6 «L'institué changera mais ce changement même est appelé par sa Stiftung», «L'histoire est rétrospective» (38 e 78).

[U]na coesione senza concetto che è affine alla coesione delle parti del mio corpo o a quella del mio corpo e del mondo [...] uno stile allusivo, ellittico, come ogni stile, ma al tempo stesso, come ogni stile, inimitabile, inalienabile, un orizzonte interno e un orizzonte esterno, fra i quali il visibile attuale è un diaframma provvisorio, e che però sboccano indefinitamente solo in altri visibili (167)

Questo sbocco nel visibile è il lavoro di auto-interpretazione che l'esistente opera per tradurre la virtualità negli attuali (Lanfredini 2014, 62). È l'atto di ripresa

con cui il contingente, così inteso, deve trasformarsi nella necessità della realtà individuata (Merleau-Ponty 2009b, 239).

Il carattere non univocamente vincolante dell'istituzione è chiarito proprio nella dinamica di questo processo, ove ricevere è dare, ma dare è anche ricevere: il campo che l'istituzione apre offre ciò che esso stesso non possiede: ciò che da esso riceviamo, siamo noi stessi, in qualche misura, a fornirlo. (Merleau-Ponty 2003b, 101).

L'Istituzione non è né puro caso, né entelechia (57); proprio per questo il suo rapporto con l'attuale sembra accostabile a un principio di indeterminazione (Merleau-Ponty 2009b, 238) e richiama certe riflessioni presenti ne *Il dubbio di Cézanne* ove, similmente, l'intuizione psicanalitica è difesa come rivelatrice non di relazioni necessarie di causa ed effetto, ma di rapporti di motivazione per principio soltanto possibili:

È piuttosto, come la parola dell'augure, un simbolo ambiguo che s'applica in anticipo a parecchie possibili sequenze d'avvenimenti. Più precisamente: la nascita e il passato definiscono, per ogni vita, categorie o dimensioni fondamentali che non impongono nessun atto in particolare, ma che si leggono e si ritrovano in tutti. (Merleau-Ponty 2009a, 45)

Il primo caso che Merleau-Ponty tratta nel corso sull'istituzione è proprio quello della pubertà, che trova le sue forme sempre in relazione all'Edipo (Freud, 2000), il quale funziona come un enigma silente, ripreso con l'uscita dall'infanzia, e il cui senso non è mai stabilito una volta per tutte, né iscritto anticipatamente in qualche luogo.

Lo stesso vale per la formazione dello stile dell'artista, tema che ha molti precedenti nella riflessione dell'autore. Nel corso su *Le monde sensible et le monde de l'expression*, per esempio, esso era discusso in relazione a Stendhal e alla sua identificazione dello stile dello scrittore con una sorta di seconda natura, acquisita mediante l'esercizio: lo stile, una volta sviluppato, funziona, proprio alla maniera di un *implete* o di un'istituzione, come uno schema o una matrice da cui nasceranno le parole future. Nel corso del '54-'55, si parla della creazione pittorica: la domanda qui è da dove nascono le scelte del pittore, se sia egli stesso a compierle o se queste si facciano in lui. In un certo senso il pittore non sa quello che fa: il movimento della sua mano sulla tela risolve un problema che egli stesso non conosceva, attraverso una logica indiretta e incompleta (Merleau-Ponty 2003b, 78-79). Non si tratta di una selezione tra più possibilità tra loro opposte, quanto piuttosto di una prassi: «Plutôt que choix il faut dire travail» (86).

Il modo in cui i nuovi gesti si pongono verso l'istituito ricorda l'improvvisazione di cui Merleau-Ponty scriveva ne *La struttura del comportamento*. L'accostamento non sembrerà forzato se si pensa che i due momenti, pur cronologicamente lontani, sono quelli in cui l'autore mostra una più forte prossimità allo strutturalismo.<sup>7</sup> Da un lato, la prima opera restituiva una configurazione dell'organismo fondata sulle riflessioni dei teorici della *Gestalt*: un organismo che è un campo, le cui parti, così impropriamente definite, sono sempre in rapporto. Dall'altro lato, a partire dal 1951 appaiono i saggi poi raccolti in *Segni*, dove la relazione con lo strutturalismo si fa esplicita. Del resto, sebbene è vero che l'istituzione non na-

<sup>7</sup> Su Merleau-Ponty e il suo rapporto con lo Strutturalismo, cfr. Chiletto (2007) e Amoroso et al. (2016).

sca soltanto da un'esigenza strutturalista – come dimostra la ripresa del lessico husserliano – e, soprattutto, che non si risolva in un approccio strutturale, conservando un ruolo importante alla storicità e alla produttività (del soggetto o collettiva), è innegabile il debito di questa nozione al confronto con Saussure e Lévi-Strauss.

Il riferimento all'improvvisazione, che il giovane Merleau-Ponty (2010, 46) introduce discutendo della capacità dell'animale di mettere in atto comportamenti inusuali e per i quali non possiede un dispositivo prestabilito può essere riletto, in relazione all'istituzione, come l'affermazione di un limite positivo. Ciascun comportamento non è mai completamente nuovo, poiché esso si dà all'interno di una storia, di un concatenamento di eventi in cui trova la propria possibilità; ma insieme la realtà si dà come ripresa della possibilità, essa è essenzialmente contingente, non ha, si direbbe, altra essenza che d'essere eventuale, prodotto di una prassi.

Les cas de simple répétition et de création pure son cas limites de rapport plus substantiel. (Merleau-Ponty 2003b, 61)

L'unico luogo noto in cui Merleau-Ponty fa riferimento a Simondon è una nota preparatoria della terza serie di lezioni sulla natura, del 1959. La nota, di grande suggestione ma non tra i passaggi più facili dell'autore, tocca il tema della differenza tra costituito e istituito, che abbiamo visto animare l'elaborazione dell'idea di *Stiftung*. In essa, Merleau-Ponty (2005, 43) riconduce i limiti del pensiero di Freud all'indisponibilità, per il padre della psicoanalisi, di una biologia non meccanicista che sembra fondamentale a una comprensione di «ciò che “ha un senso” altrimenti che come costruzione». Al di là della difficile analisi di questa critica merleau-pontyana, che si presenta in forma di annotazione breve e che rimanda a un'argomentazione tutta da farsi, è interessante la testimonianza che queste pagine offrono del dialogo intrattenuto, su questo terreno, con l'allievo Simondon. <sup>8</sup>

Dal punto di vista di una biologia moderna, invece, c'è idea [...] di un'eredità come prolungamento dell'ontogenesi, dell'individuazione, queste ultime intese come processi vitali e non come avventure fenotipiche.

L'individuazione, che è una ripresa rispetto a un tema istituito, è leggibile come gestione di un'eredità sedimentata che non è nemica del nuovo, ma è anzi motore dei processi di individuazione a venire: *conditio* “*sine qua non...* della libertà”, essa è il suo campo. La libertà, si legge ancora in questa nota, è modulazione, è esercitata: il lessico, scelto non a caso da Merleau-Ponty, rimanda, almeno in una certa misura, all'esercizio come prassi che attualizza una virtualità.

### Natura e pre-individuale: contingenza, metastabilità, reale

Pensare l'individuazione come processo di soggettivazione, a un tempo istituyente e impersonale, significa inserirla in un piano d'immanenza che inglobi, senza sussumerli, i differenziali che permettono il movimento dell'atto di ripresa, siano essi momenti di attività o «supporti di una sintesi passiva» (Stiegler 2014,

<sup>8</sup> La configurazione dell'organismo come fluttuazione intorno a norme, qui ripresa, permette a Merleau-Ponty di introdurre l'aspetto strettamente storico dell'istituzione e di affermare – contro Simondon – la reciproca irriducibilità dell'individuazione storica e dell'individuazione naturale, salvo poi stabilire nell'essere grezzo il terreno che «contiene tutto: natura e storia» (Merleau-Ponty 2005, 44). Cfr. Canguilhem (1998, 247).



236), piano pre-individuale, che tuttavia non esce dai suoi luoghi di espressione (Merleau-Ponty 1996, 324).

Contro la dialettica *natura naturata/natura naturante*, Merleau-Ponty (123) suggerisce l'idea della natura come inglobante, ciò in cui si è immersi e che ci avvolge, un suolo sedimentato sul quale si reggono le nostre pratiche. Tuttavia, la natura è anche scarto, in un senso eminentemente ontologico e «si sottrae all'ontologia delle *blosse Sachen* o degli *ob-iecta* d'ispirazione cartesiana» (298-300): essa non è «un primo strato di esperienza che concernerebbe esseri esistenti in un punto del tempo e dello spazio, in opposizione al concetto» (Merleau-Ponty 2009a, 175). <sup>9</sup>

Un aspetto eminentemente ecologico del pensiero di Simondon è la relazione individuo/ambiente. Egli mostra che ogni individuazione è «un'unica operazione per due prodotti o risultati distinti» (Combes 2014, 49) <sup>10</sup> e che l'operazione che definisce la coppia individuo/ambiente non esaurisce le possibilità di nuove individuazioni. Simondon propone di evadere lo stringente determinismo che vede l'ambiente come determinato, chiuso: che esista qualcosa come un ambiente, in senso assoluto, o un individuo a sé stante è un'astrazione di pensiero, che posa su una concezione «logora, senza presa sugli eventi» (Merleau-Ponty 1996, 140). Individuo e ambiente non sono affatto opposti bensì complementari tra loro: «[I] soggetto consiste nell'insieme formato dall'individuo individuato e dall'*ἄπειρον* che porta con sé» (Simondon 2013, 415). La complementarietà permette uno smarcamento importante: le coppie, invece di essere in opposizione, sono in rapporti di virtualità e attualità (Amoroso 2016). La particolarità, dunque, della complementarietà è che essa è strettamente legata a uno scarto (Amoroso & De Fazio 2016), a un resto che, lungi dall'essere esaurito dalle individuazioni, continua a operare al di sotto di ogni individuo come ricorsività operativa (Carrozzini 2013, 22). Non si tratta di scegliere una relazione di individuazione che trovi in maniera totalizzante un principio nel culturale o nel naturale; l'individuazione si fa negli interstizi, nelle pieghe dei differenti processi che danno vita alle possibili composizioni (Corda 2015, 126). Andrea Bardin (2010, 306), commentando la concezione della tecnica simondoniana, mostra che al di là della dialettica tra natura e cultura, proprio nelle pieghe e negli scarti che si producono tra i due termini, si innesca un «superamento di una soglia che introduce ad un diverso regime dei processi e una conseguente riconfigurazione delle strutture che si costituiscono oltre tale soglia»: questo perché le condizioni di individuazione, come abbiamo tentato di argomentare, non sono date una volta per tutte (contro qualsiasi riduzionismo) ma sempre *in fieri*, aperte alle possibilità di divenire altro: «[L] organismo non esiste come fosse una cosa dotata di proprietà assolute, [...] è una fluttuazione intorno a norme» (Merleau-Ponty 1996, 268).

Proprio questo tema è al centro del concetto simondoniano di metastabilità, che «rende conto dell'individuazione [...] come differimento di un'identità *mai* pienamente costituita» (Stiegler 2014, 233). Senza pretesa di esaustività, si può dire che l'innovazione della metastabilità consiste nel sostituire all'opposizione stabile/non-stabile (o determinato/indeterminato) l'idea di una relazione complementare in cui la stabilità non è uno stato dove tutti i potenziali (e dunque

<sup>9</sup> «Si potrebbe definire natura questa realtà pre-individuale che l'individuo reca con sé, [...] poiché la natura consiste nella realtà del possibile, sotto la forma dell'*ἄπειρον* [...] non costituisce così il contrario dell'Uomo, bensì la prima fase dell'essere mentre la seconda equivale all'opposizione dell'individuo all'ambiente, complemento dell'individuo in rapporto al tutto» (Simondon 2013, 412).

<sup>10</sup> Qui Combes si riferisce all'individuazione psichica e collettiva, possiamo però affermare che la duplicità dei prodotti sia più generale dato che l'individuazione «mette in relazione non già l'apice dei soggetti ma il loro fondo comune pre-individuale» (Consigliere 2003, 177).

le possibilità di trasformazione) sono esauriti, ma un grado massimo di stabilità attuale che, lungi dall'essere qualcosa di fisso, è una condizione in equilibrio momentaneo a basso stato di virtualità. Nella condizione metastabile, la virtualità, seppure a livello minimo, continua a operare aprendo «i cammini dell'individuo incompiuto» (Stiegler 2014, 234): è quella che Simondon (2013, 34) definisce la capacità dell'essere di sfasarsi in rapporto a se stesso. La stabilità è una fase momentanea dell'essere-individuale, una situazione priva di teleologia: non il culmine del processo, ma il movimento proprio del divenire differente che apre a nuove condizioni di (in)stabilità in quanto «ogni nuova individuazione conserva sempre un elemento pre-individuale che spinge l'individuo fuori dai suoi confini» (Esposito 2007, 180). Lo stato stabile conserva uno scarto di modo che il vivente vive sempre sul «*suo limite*» (Simondon 2013, 306). Ogni individuazione rilascia un *surplus*, un'eccedenza.

Pensare in positivo questa eccedenza significa coglierla nel suo farsi in rapporto con l'indeterminato. Stefano Righetti ha mostrato come sia una caratteristica intrinseca del pensiero razionalista quella di «eliminare l'incognita, il molteplice, l'indomabile della natura per fare della vita un ordine governabile secondo uno sviluppo programmato» (Righetti 2015, 149). L'ecologia filosofica, se si vuole, consiste nel prendere seriamente in considerazione questo ingovernabile, ma non per farne un'istanza puramente positiva: se si ponesse tutto dalla parte dell'irrazionale, la natura rimarrebbe l'opposto del dispiegamento dello Spirito razionale, ovvero della Storia. Lungi dall'essere in opposizione, natura e storia si intrecciano fino a divenire indiscernibili, sono «figure su uno sfondo che è inattuale» (Merleau-Ponty 2003a, 268), non entità positive, ed esprimono la «nostra implicazione nell'Essere» (Merleau-Ponty 2009a, 106).

Questa implicazione è stata già attestata dal Merleau-Ponty più marcatamente fenomenologico:

Nell'uomo tutto è contingenza, nel senso che questo modo umano di esistere non è garantito ad ogni bambino da una qualche essenza ricevuta alla nascita, ma deve costantemente rifarsi in lui [...]. L'esistenza umana ci costringerà a rivedere la nostra consueta nozione di necessità e contingenza, perché è il mutamento della contingenza in necessità attraverso l'atto di ripresa. (Merleau-Ponty 2009b, 239)

La natura umana non si configura come essenza immutabile (Vanzago 2016, 50; Lanfredini 2014); per Merleau-Ponty, come per Simondon, «ogni individuo è già variante di una dimensione» (Merleau-Ponty 2003a, 275) e solo l'atto di ripresa, l'istituzione, permette una formazione di continuità. Il valore ontologico della contingenza non consiste nella banale affermazione nichilistica che qualcosa avrebbe pure potuto non essere - giacché è, non può non essere - ma nell'acquisizione della consapevolezza che l'esser-così (*Sosein*) di qualcosa non implica la sua immutabilità. La contingenza non ha valore retrospettivo (Vanzago 2016), è sempre legata al presente: non indica la «nientità» di tutte le cose bensì afferma le possibilità espressive che non sono esaurite dall'attualità. L'essenza è contingente, per Merleau-Ponty, perché ogni attuale è sempre aperto in quanto la vita stessa non è un principio assoluto ma «una piega, la realtà di un divenire» (Merleau-Ponty 1996, 231; Seggiaro 2009). Il rifiuto del negativo passa, in Merleau-Ponty, per una riflessione sul contingente, sulla sintesi disgiuntiva, contro ogni pessimismo negativista: quello che la tradizione filosofica ha sempre pensato come

negativo in realtà non è altro che l'eccedenza della vita rispetto a se stessa, la sua intrinseca contingenza, scarto che non si esaurisce nell'identità. **11** La vita è il reale, a patto però di non concepire la contingenza come mera apparenza, da eliminare cercando, al di sotto di essa, un nocciolo ultimo: «Il reale non si ottiene [...] incalzando l'apparenza, esso è [...] l'apparenza» (Merleau-Ponty 1996, 231), la quale non è altro che «un'adesione tra gli elementi del molteplice» (230). **12**

Seguendo l'argomentazione merleau-pontyana sulla vita, ci accorgiamo che egli riprende l'adagio spinoziano secondo cui la determinazione è negazione: **13**

Ciò può significare che ogni determinazione è [...] ir-realtà in rapporto alla realtà suprema, o che le determinazioni sono il frutto del negativo. [...] Ma ciò può avere anche un terzo senso. La negazione non sarebbe sinonimo di irrealtà o di principio che si possa far lavorare, ma di principio che si dovrebbe riconoscere piuttosto come scarto. (231)

**11** Nella soluzione hegeliana Merleau-Ponty vede «una riproposizione del pensiero del divenire a partire dal divenuto che egli cerca di abbandonare» al fine di pensare in modo radicale l'idea dell'essere come divenire» (Vanzago 2016, 52).

**12** «La vita [...] è sempre reale, pur individuandosi in forme che di volta in volta attualizzano quello che in uno stadio precedente è ancora virtuale» (Esposito 2007, 180).

**13** Su Merleau-Ponty e Spinoza, cfr. Fòti (2013, 97-100).

Al posto del negativo, una insistenza della vita che, tuttavia, non è garantita (né garantibile): essa *si fa*, e proprio nel suo farsi *si apre* alla possibilità della dissoluzione perché essa è adesione alla molteplicità.

Se, allora, non si danno forme e individui già dati, l'ontogenesi è sempre aperta alla differenza: l'individuo, lungi dal possedere uno statuto ontologico puntiforme (Robert 2014) viene colto come un campo, un sistema di rapporti dove la buona forma non è certamente quella «stabile ed immutabile» bensì «quella forma ricca in potenziali energetici» che altro non è che “raggio di mondo” (Garelli 2013, 23). Ogni individualità, insegnano Merleau-Ponty e Simondon, è una forma ricca di tensioni irrisolte coglibili nel chiasma tra individuo e ambiente, tra soggetto e oggetto, tra determinato e indeterminato, il quale, lontano dall'essere un abisso vertiginoso o una opposizione radicale, è quel precursore buio (Deleuze 2010, 155-156) per il quale ogni nostra identificazione e personalizzazione risulta eventuale, in quanto:

Ogni atto individuale è essenzialmente ambiguo, poiché giace nel punto in cui esiste un chiasmo tra interiorità ed exteriorità e si trova al limite [...] fra naturale e natura, come relazione ambivalente, dotata di valore d'essere. (Simondon 2013, 376)

Una tale concezione comporta una riformulazione radicale del rapporto tra ontologia ed epistemologia. Il rapporto tra sapere e natura, dunque, non è mera opposizione tra un in-sé (la natura) e un per-sé (soggetto), bensì contaminazione e reciproca commutabilità, chiasma. Il rapporto tra ontologia ed epistemologia cambia radicalmente: il problema della conoscenza non è quello della rappresentazione degli oggetti naturali, bensì quello di un «*Vor-Sein* [...] sul quale viene prelevato l'Essere euclideo e causale della scienza classica, così come l'Essere della biologia meccanicista» (Merleau-Ponty 1996, 300-301). La conoscenza non è mera registrazione di dati di fatto né insieme di costruzioni ideali, bensì una specifica interazione tra l'episteme e il suo oggetto (De Fazio 2014).

Questa concezione del sapere – non semplice adeguazione, ma «funzione ontologica» (Merleau-Ponty 2003a, 271) – è centrale nell'opera di Simondon, la cui descrizione dei processi di individuazione va proprio in questa direzione: le individuazioni fisiche e vitali non sono ontologicamente prime rispetto a quelle psichiche e collettive, bensì esprimono delle differenze di grado, stratificazioni (Corda 2015; Consigliere 2003; Carrozzini 2013, 15). Tanto per Simondon quanto per Merleau-Ponty (1996, 295 e 303), il sapere ha valore in funzione degli effetti che produce: «[N]on si tratta [...] di teoria della conoscenza della Natura» bensì di «studiarla come foglio ontologico» per «*seguire l'essere nella sua genesi*, nel realizzare la genesi del pensiero nello stesso momento in cui si compie la genesi dell'oggetto» (Simondon 2013, 47; Carrozzini 2013). <sup>14</sup> Per questo motivo, il processo di individuazione non è un principio. Un principio di individuazione (*natura naturante*) è già di per se stesso un individuo: bisogna cogliere l'individuazione come un divenire-individuo a partire da una dimensione pre-individuale.

<sup>14</sup> Si veda la nota di lavoro di Merleau-Ponty (2003a, 271) dove egli afferma che «l'insieme delle operazioni della scienza o della conoscenza <è> giustificato come ontogenesi».

Il rapporto tra ontologia ed epistemologia non è esaurito dalla rappresentazione, si tratta di una interazione costante tra il pre-individuale e i processi di individuazione o, deleuzianamente, tra virtualità e attualità (Lanfredini 2014; Amoroso & De Fazio 2015): conoscere un processo non significa necessariamente destituire di valore ciò che è processato, né richiedere una dipendenza verticale tra i due piani. <sup>15</sup>

<sup>15</sup> Simondon vuole «evitare il tradizionale dualismo fra l'atto conoscitivo intellettuale astratto e gli oggetti inerti sui quali si opera soggetto-atto cognitivo» (Garelli 2013, 21). Luca Vanzago ha mostrato che Merleau-Ponty tenta di «cogliere l'accadere senza risolverlo nell'accaduto» (Vanzago 2016, 50).

### Ecologia filosofica e individuazione: alcune conclusioni

La contingenza merleau-pontyana, sorretta dall'idea di istituzione e letta mediante i processi di individuazione di Simondon, ci permette di cogliere in maniera positiva l'eccedenza: la vita si presenta sicuramente come variazione e insistenza del pre-individuale ma sempre in una commistione di attività e passività. Questo ha a che fare con la concezione di esperienza che l'ultimo Merleau-Ponty andava ripensando «come esito non predeterminato e pertanto contingente di un processo» (Vanzago 2016, 48). Essa non è il mero luogo dell'apparenza delle cose stesse, bensì il campo dove sono «*le variazioni a creare il modello*: si tratta di variazioni senza modello, differenziazioni senza un'identità che le preceda» dove è «la realtà del formarsi della forma che crea la sua possibilità» (Gambazzi 2005, 107). L'esperienza è «l'aver luogo dell'individuo» (Antonello 2005) del tutto contingente e senza teleologia, dove il chiasma reversibile, sostituito all'*a priori* correlazionale della fenomenologia (Barbaras 2008), non presenta posizioni determinate ma mostra «*le vivant [...] en son processus créatif*» (Robert 2014, 168). Si tratta di un vero e proprio soggetto multivoco (Seggiaro 2009, 181) che non necessariamente deve prendere la forma del soggetto cartesiano, proprietario, individuo isolato. La presa di forma è una modulazione che sottolinea la «secondarietà della forma» (Gambazzi 2005, 110) rispetto al processo differenziale e molteplice definito da margini di virtualità che sono, di fatto, inestinguibili (Meacham 2014, 154). In Merleau-Ponty (2009a, 206) la presa di forma ha valenza ontogenetica senza apriorismi perché la forma individuale si traccia realizzandosi (Gambazzi 2005, 108), seguendo delle linee

eterogenee eventuali che non sono altro che «la realizzazione incessante di un virtuale» (Lanfredini 2014, 62).

La natura, e con essa la vita, sono così leggibili – mediante la riflessione merleau-pontyana, integrata con quella di Simondon – come processi di soggettivazione in «perenne mutevolezza [...] grazie alla sedimentazione delle istituzioni» (Vanzago 2012, 132), coglibili grazie a un sapere che rispetti la «pluralità senza rinchiuderla in una prospettiva unilaterale» (111).

Infine, il tema dell'impersonale diviene centrale in una riflessione ecologica sul soggetto: essa, avvalendosi di un pensiero dell'individuazione, riesce a tematizzare e rendere visibile quel processo di «co-genesi dell'essere e dell'uomo [...] in seno alla quale» si può «ricollocare anche la coesistenza con l'altro – per liberarla a sua volta dal faccia a faccia ambivalente e distruttivo» (de Saint Aubert 2005, 37) al quale il pensiero riduzionista ci ha abituati: **16** «il rispetto della diversità della cultura e quello dell'alterità della natura devono quindi essere visti come una cosa sola» (Iofrida 2016, 81).

**16** Cfr. Consigliere (2014, 13-35).

## Bibliografia

- Amoroso, P. (2016). Il gioco e la vita. Del nostro essere eventuali. *Dianoia*, 22, 123-146.
- Amoroso, P. & De Fazio, G. (2015). *Spielraum*. Il gioco come rapporto libero col mondo. *Logoi.ph*, 1 (3), 246-255.
- Amoroso, P. et al. (2016). *Corpo, linguaggio e senso tra semiotica e filosofia*. Bologna: Esculapio.
- Antonello, G. (2005). L'aver luogo dell'individuo, *Chiasmi International*, 7, 171-185.
- Barbaras, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin.
- Bardin, A. (2010). *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*. Ferrara: Fuori Registro.
- Canguilhem, G. (1998). *Il normale e il patologico*. Trad. it. M. Porro. Torino: Einaudi.
- Carrozzini, G. (2013). *Simondoniana. Commento storico critico analitico de L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*. Milano: Mimesis.
- Chiletti, S. (2007). Ai limiti di fenomenologia e strutturalismo. Il concetto di struttura nella filosofia di Maurice Merleau-Ponty. *Segni e comprensioni*, 62, 102-118.
- Combes, M. (2014). La relazione transindividuale. In E. Balibar & V. Morfino (a cura di), *Il Transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni* (49-77). Milano: Mimesis.
- Consigliere, S. (2003). Gilbert Simondon: le forme dell'individuazione. *I Fogli di ORISS*, 19/20, 168-177.
- Id. (2014). *Antropo-logiche*. Milano: Colibrì.
- Corda, R. (2015). Linee di fuga: tra esoneri e de-territorializzazioni. In M. Iofrida (a cura di), *Ecologia, esistenza, lavoro* (109-127). Modena: Mucchi.
- Crescimanno, E. (2006). Implexe, fare, vedere. L'estetica nei Cahiers di Paul Valéry. *Aesthetica Preprint, Centro Internazionale Studi di Estetica*, 17.
- De Fazio, G. (2014). L'Essere pre-logico. Una lettura ontologica dell'interpretazione di Copenaghen a partire da Merleau-Ponty. *Discipline Filosofiche*, XXIV-2, 91-114.
- de Saint Aubert, E. (2005). De l'être brut à l'homme. Contextualisation de deux notes inédites de Merleau-Ponty. *Chiasmi International*, 7, 25-38.
- Deleuze, G. (2010). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. G. Guglielmi. Milano: Raffaello Cortina.
- Esposito, R. (2004). *Bios*. Torino: Einaudi.
- Id. (2007). *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.
- Id. (2014). *Le persone e le cose*. Torino: Einaudi.
- Fadini, U. (2015). *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*. Verona: Ombrecorte.
- Fòti, V. (2013). *Tracing Expression in Merleau-Ponty: Aesthetics, Philosophy of Biology, and Ontology*. Evaston: Northwestern University Press.
- Freud, S. (2000). Il tramonto del complesso edipico. In Id. *Opere 1924-1929*, vol X. A cura di C. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Gambazzi, P. (2005). La forma come sintomo e l'idea come costellazione problematica. Sul preindividuale e il trascendentale nella critica dell'ilemorfismo: Merleau-Ponty, Simondon, Deleuze (ma anche Plotino, Bruno e

- Ruyer). *Chiasmi International*, 7, 93-125.
- Garelli, J. (2013). Introduzione alla problematica di Gilbert Simondon. In G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione* (13-28). Milano: Mimesis.
- Iacono, A.-M. (2003). *Il borghese e il selvaggio. L'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith*. Pisa: ETS.
- Iofrida, M. (2016). È ancora attuale oggi il concetto di natura di Merleau-Ponty?. In Id. (a cura di), *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro* (71-81). Modena: Mucchi.
- Lanfredini, R. (2014). Essenza e natura: Husserl e Merleau-Ponty sulla fondazione dell'essere vivente. *Discipline Filosofiche*, XXIV-2, 45-66.
- Meacham, D. (2014). Sense and Life: Merleau-Ponty's Philosophy of Nature and Evolutionary Biology. *Discipline Filosofiche*, XXIV-2, 137-163.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*. Trad. it. M. Mazzocut Mis, F. Sossi. Milano: Raffaello Cortina.
- Id. (2003a). *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*. A cura di M. Carbone. Milano: Raffaello Cortina.
- Id. (2003b). *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin.
- Id. (2005). Notes de travail Inédites (Bibliothèque Nationale de France, Volume VIII). *Chiasmi International*, 7, 43-44
- Id. (2009a). *Il visibile e l'invisibile*. Trad. it. M. Carbone. Milano: Bompiani.
- Id. (2009b). *Fenomenologia della percezione*. Trad. it. A. Bonomi. Milano: Bompiani.
- Id. (2010). *La struttura del comportamento*. Milano: Mimesis.
- Id. (2013). *Recherches sur l'usage littéraire du langage*. Ginevra: MetisPresses.
- Righetti, S. (2015). *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*. Milano: Mimesis.
- Robert, F. (2014). Merleau-Ponty, Whitehead, une pensée de la vie. *Discipline Filosofiche*, XXIV-2, 165-184.
- Seggiaro, N. (2009). *La chair et le pli. Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*. Milano: Mimesis.
- Simondon, G. (2013). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*. A cura di G. Carrozzini. Milano: Mimesis.
- Stiegler, B. (2014). Tempo e individuazione tecnica, psichica e collettiva nell'opera di Simondon. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, I (1), 226-246.
- Valéry, P. (2008). *L'idea fissa*. A cura di V. Magrelli. Milano: Adelphi.
- Vanzago, L. (2012). *Merleau-Ponty*. Roma: Carocci.
- Id. (2014). Togetherness and Separation. In S. Borutti et al. (a cura di), *Intersoggettività* (105-118). Milano: Mimesis.
- Id. (2016). La negatività naturale. Riflessioni sull'ontologia della carne nella filosofia di Merleau-Ponty. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, III (4), 47-54.





## E. Estetiche

203

**L'art, avec et contre l'être.**

**Levinas-Deleuze**

Pierre Montebello

213

**L'inquietudine bestiale:**

***The lobster* come esperienza dell'impersonale**

Emilia Marra



## L'art, avec et contre l'être. Levinas-Deleuze Pierre Montebello

A large fracture line crosses French philosophy and his aesthetics. Giving to art the privilege of overcoming the relationship between subject and object, of being, then, non-subjective and non-objective, French philosophy will follow, in twentieth century, two opposite directions. In one case, art will lead us to surrender to the being, to fall into the being, like in Levinas; in the other case, it will be a sign of the regaining of the being, of a revitalization through the being, like in Bergson or Deleuze. What is interesting is that the divorce starts from the same conceptual ground: the reading of Blanchot, the relationship with the image, the impersonality, the neutrality and the impassibility of the being.

Chacun sait que la notion « il y a » est le thème central des textes de Levinas entre 1947 et 1948, à savoir les quatre conférences rassemblées sous le titre *Le Temps et l'Autre* (1947) et le petit livre, *De l'existence à l'existant* (1981), même si la réflexion sur cette notion est bien antérieure à ces dates. Dans *Qui êtes-vous ?* (1987), entretien, avec François Poirié, Levinas ne manque pas de rappeler que l'important dans *De l'existence à l'existant*, « c'est la description de *l'être dans son anonymat*, description très proche des thèmes de Blanchot [...] ce que j'appelle l'il y a » (Poirié 1987, 90). Dans la préface à la deuxième édition du même livre, il redit devoir à Blanchot le « il y a impersonnel, comme 'il pleut' ou 'il fait nuit' » (Levinas 1981, 10.). On sait la très longue amitié qui lit Levinas à Blanchot. En témoigne la longue lettre de captivité écrite en 1941 qui précise déjà : « la nuit pour moi, ce n'est la mort, mais l'impossibilité de la mort » (Levinas, 1991). Pour le Levinas de cette époque, le « il y a » désigne la présence à l'être anonyme qui n'est rien ni personne, qui ne répond à rien ni à personne, la « participation pré-logique » à une sourde présence absente, comme dans le roman de Blanchot, *Thomas l'obscur* (1941), où le héros lorsqu'il nage « est l'eau » et rien d'autre. Présence de l'absence, nuit en plein jour, « fin du monde ». L'être est bien cette nuit « étouffante » qui sous-tend toute existence. Exister sans existant, c'est être dans un lieu où rien n'a lieu. L'instauration de l'existant implique la déchirure du présent, l'hypostase d'une position privée dans l'être. L'événement en lui-même du *il y a* « consiste au contraire dans une impossibilité », dans la rature des possibles. Rien n'arrive à l'être et rien n'arrive par l'être, « rien n'approche, rien ne vient, rien ne menace » (Levinas 1981, 96 et 110). Tel est le sens de la « participation » profane, dépersonnalisée, désobjectivée, à l'abîme de la réalité indifférente qui nous entoure de sa nuit, exposition sans fin à « l'insomnie » d'être.

C'est d'abord ce rapport de l'être à l'impersonnel qui intrigue. Impersonnalité terrible parce que totalement inhumaine. Levinas souligne que son texte est hanté par le caractère « désertique, obsédant et horrible de l'être, entendu selon le il y a », et met dès la préface toute son insistance à décrire « son inhumaine neutralité » (11).

Que l'événement soit l'impersonnel, qu'il y ait une événementialité de l'impersonnel pour une bonne part de la pensée contemporaine signifie que nous sommes livrés à un événement pur qui ne nous arrive pas, qui n'est pas notre possible, comme la mort. Le « On meurt » n'est pas notre possible ultime en effet, mais ce dont nous sommes passibles, trans-passibilité de l'événement, ouverture à un dehors pur, hors de nos possibles. « Il n'y a de réel que ce qu'on n'attendait pas et qui soudain est là depuis toujours », c'est « le monde qui s'ouvre à chaque fois à partir de l'événement », dit Maldiney (2007, 113, 126). A cette différence que le « il y a » de Levinas, anonyme et impersonnel, n'est pas même un événement du type de ce qu'on n'attendait pas, il est ce qui suspend au contraire tout événement, l'événement qui clôt tous les événements possibles. Il est fermeture à tout événement en nous, il ne fait pas signe vers ce qui nous arrive, mais vers ce qui ne peut plus nous arriver de nulle part. La vie à l'état de « cadavre », dépouillement absolu (Levinas 1981, 100). Le neutre est la forme supérieure de la détresse, sans secours et sans issue, il est le terme de toute conscience.

Deleuze, lecteur de Blanchot, prend un autre parti. Dès *Différence et répétition*, il cite longuement Blanchot qui distingue la mort personnelle et la mort impersonnelle « qui est sans relation avec moi, sans pouvoir sur moi, ce qui est dénué de toute possibilité, l'irréalité de l'indéfini » (Deleuze 1993a, 148). Tout de suite Deleuze se tourne vers un autre temps, la forme vide du temps qui s'est

libérée de son contenu corporel présent (354) – « temps sans présent », disait Blanchot (1955, 119). Temps non plus subjectif, mais temps qui naît lorsque le moi meurt à lui-même, et fait remonter tout un fond de possibilités inexplorées. Temps qui se libère du cercle de la mémoire et d'Eros, pour courir en ligne droite vers d'autres devenirs. Dans *L'Anti-Œdipe*, comme *Logique du sens*, cette mort impersonnelle reçoit le nom d'instinct de mort et de *Thanatos*: c'est évidemment contre Freud que le débat a lieu. Contrairement à ce que Freud pense, la mort est l'expérience *ordinaire* de l'inconscient quand celui-ci passe par toute une série de devenirs, et produit un sujet erratique sans place fixe (Deleuze & Guattari 1972-1973, 395). Et *L'Anti-Œdipe* reprend encore le texte de Blanchot sur les deux morts, la différence entre le Je meurs et le on meurt:

Qu'est-ce que c'est l'expérience de la mort ? Là encore, est-ce un désir de mort ? Un être pour la mort. Ou bien un investissement de la mort, fût-il spéculatif ? Rien de tout cela. L'expérience de la mort est la chose *plus ordinaire* de l'inconscient, précisément parce qu'elle se fait dans la vie et pour la vie, dans tout passage ou devenir, dans toute intensité comme passage et devenir. (394)

Comprenons: *ordinaire* est le désir de mort dans l'inconscient, à savoir le désir de désirer autre chose que soi, qui est au fond désir d'une vie enfin débarrassée de soi.

Dès lors, deux possibilités se font face: soit faire de l'impersonnalité de l'être ce qui est à fuir, soit en faire ce qui est à atteindre. Cette alternative est la grande ligne de fracture de l'esthétique française.

Ainsi, dans la première esthétique de Levinas, l'art devient l'emblème de cette terrible menace d'une extinction du sujet, d'une dépossession totale du monde du sujet, entrée dans l'anonymat de l'être, captivité dans la fermeture de l'être, assèchement et désertion de soi. L'événement « pur » est au contraire le surgissement d'un existant qui assume l'être. C'est en s'engageant dans l'aventure ontologique d'assumer l'être que l'existant s'arrache à l'être et se donne un monde. Là commence le premier rapport à l'esthétique même si ce n'est pas encore l'esthétique. Il n'y a en effet de monde que dans la lumière, que dans l'intériorité d'une lumière, ce que Kant a vu, en soumettant le dehors à l'unité de l'aperception, en faisant que le dehors soit toujours devancé et constitué par un dedans. Tout monde est monde d'objets et de formes. « Ce qui vient du dehors-illuminé [...] vient de nous », dit Levinas (1981, 75). La forme qu'est-ce d'autre que ce qui est illuminé du dedans, la silhouette ou le profil des choses, comme l'*Eidos* grec, qui dessine les arêtes vives des choses, ce dessin intérieur que toute la peinture maniériste retrouve en même temps que Kant? Le monde détaché de l'être est attachement aux objets et aux formes. Sans le détachement de l'être, cet attachement ne serait pas possible.

Que fait l'art au contraire? L'art fait sortir les objets et les formes de cette appartenance au sujet, c'est cela l'exotisme, qui est bien plus qu'un désintéressement de l'agir, *exotikos*, mouvement au-dehors, captation par un dehors sans dedans, en somme le dehors pur de l'être. C'est ainsi que l'art se dirige vers « l'absence même des formes » dit Levinas, vers « les choses en soi » (84). L'art « informel », dénommé ainsi en 1952 par Michel Tapié – son exposition, *Un art autre* – ne peut pas avoir doute joué un rôle dans cette expression (par ailleurs le livre de Paulhan sur *L'art informel* est de 1962). Mais l'utilisation de cette formule le concerne. On peut en effet le définir comme la tendance à éliminer toute

référence objective, toute ressemblance, ainsi que toute projection subjective ou expressive, au profit d'une pure expressivité picturale, art sans formes, sans ressemblance et idées, sans imitation et réflexion. Robert Klein dans *La Forme et l'intelligible* (1983), montre que « l'art informel » (selon le livre de Paulhan) opère par rature de l'imitation et de la projection, par retrait de l'objectivité et de la subjectivité, agonie de la référence externe et interne: œuvre toujours foncièrement désœuvrée, en quête d'une réalité brute que ne doit pas même oblitérer la conscience. Art de « la présence pure ». C'est pourquoi malgré tout ce qu'on a pu dire à ce sujet, cet art ne peut être kantien, il destitue la forme réflexive kantienne qui, tout en étant in-forme objectivement, reste forme de conscience. L'informel de l'art précède au contraire toute conscience et toute objectivité, et même toute mise en œuvre.

Ce sont presque les mêmes termes qui sont employés par Levinas:

La recherche de la peinture et de la poésie moderne, qui essaient de conserver à la réalité artistique son exotisme, d'en bannir cet âme, à laquelle les formes visibles s'assujettissent, d'enlever aux objets représentés leur *servile destinée d'expression*. D'où la *guerre au sujet* qui est la littérature de la peinture; la préoccupation du jeu pur et simple de couleurs et de lignes, destiné à la sensation pour laquelle la réalité représentée *vaut par elle-même* et non par l'âme qu'elle enveloppe [...] L'intention commune est de présenter la réalité dans une fin du monde et en soi. (1981, 89)

L'unité englobante et lumineuse du monde se lézarde, les formes-perspectives-profil se désagrègent, le monde se fissure, la nudité crue des choses qui constitue l'horreur de l'être remonte à la surface: « éléments nus, simples et absolus, boursoufflures ou abcès de l'être », note Levinas (90-91). C'est évidemment aussi l'art abstrait qui est ici visé, terme qui n'est en rien l'équivalent d'un art non figuratif – on ne le répétera jamais assez – mais qui désigne un art qui est « abstrait » au sens fort du terme, qui sépare dans la forme les éléments qui valent picturalement en eux-mêmes, planéité, surfaces, lignes, points, figures, couleurs, etc. Levinas est fidèle à ce sens: « [elle] a un espace sans horizon, s'arrachent et se jettent sur nous des choses comme des morceaux *qui s'imposent par eux-mêmes*, des blocs, des cubes, des plans, des triangles, sans qu'il y ait transition des uns aux autres » (91). Ainsi le monde se désagrège, tel un miroir qui se brise, la lumière s'estompe, noircit, la matérialité de l'être jaillit, grouillement informe, fond obscur inintelligible, impassible présence, misérable, laide, nue et brutale. En ce sens, oui, l'art est tombé de la nuit, obscurcissement, ombre.

On ne peut sous-estimer la fonction que Blanchot accorde à l'image, que Levinas devait connaître, même si c'est seulement dans *L'espace littéraire* en 1955 que celle-ci est évoquée. Pour Blanchot, l'image abstrait justement, elle ne ressemble pas sans immobiliser, la ressemblance n'a alors plus « rien à quoi ressembler ». L'image est cadavre, rigidité cadavérique, « étrangeté cadavérique » (Blanchot 1955, 344) et non pas copie, simulacre, imitation ou schème. Il est étrange que Levinas prête à Bergson une semblable conception de l'image. L'image serait « abstraction », moins que l'objet, et non pas ce « plus » esthétique de l'objet. Sauf que chez Bergson, c'est tout le contraire. Cela vaut pour la perception utile, mais pas pour le « percevoir pour percevoir » des artistes. L'image de la perception ordinaire et utile est moins que « l'image en soi » de la perception pure qui nous immerge dans le monde. Ce que l'artiste vise à nous

faire retrouver, c'est justement l'image en soi. Il nous délivre de l'impératif de vivre, de la perception utile affairée aux besoins de la vie. Il nous fait voir ce que nous ne pouvions voir en raison des « œillères » que la vie nous impose. C'est seulement parce que naissent des hommes qui ne sont pas si attachés aux impératifs de la vie, « détachés » en un mot comme dit Bergson, que l'art est possible. Ils nous plongent dans l'être, dans l'image pure des choses, ils nous font voir ce qu'on ne voyait plus. Ce sont des voyants: « quand ils regardent une chose, ils la voient pour elle, et non plus pour eux. Ils ne perçoivent plus simplement en vue d'agir; ils perçoivent pour percevoir, pour rien, pour le plaisir » (Bergson 2014, 185). Percevoir le monde dans son infinie variété qui nous échappe à chaque instant, en raison des impératifs de la vie, c'est du même coup se plonger dans le mouvement des choses, leur rythme intérieur, leurs foisonnantes manières d'être. L'artiste découvre des mondes qui ne sont pas notre monde. Il nous élargit, il étend notre humanité ; il nous connecte à des durées inférieures et supérieures à nous, il manifeste que nous sommes dans l'absolu, que nous nous mouvons dans l'absolu, et que celui-ci n'a rien d'horrible, pure joie au contraire. Il rend sensible le co-apparement des étants au sein d'un même monde qui dépasse l'homme. L'homme n'est plus isolé dans l'univers comme un enfant en pénitence. On ne peut être plus éloigné de ce que dit Levinas. La participation profane est une joie.

La philosophie de Deleuze n'est rien d'autre que ce mouvement de récupération de l'être. On ne peut rien y comprendre autrement. Le problème n'est pas que le cercle lumineux du moi et du monde soit rompu, ce serait plutôt de s'enfermer dans ce cercle. De devenir (in)sensible à la riche profusion du monde. C'est ainsi que Deleuze assigne à l'art la tâche de créer partout des affects non humains et des percepts non humains. Pourquoi la littérature aurait-elle besoin du « il » autrement ? Pourquoi la littérature contemporaine que lit Blanchot est-elle une littérature du « il » et pas du tout une littérature du « Je » au point qu'il faille que les linguistes se penchent là-dessus ? Que désigne – demande Deleuze dans un cours à Vincennes – ce « il » ? Un événement certes, impersonnel oui, mais cependant toujours individué. Impersonnel ne veut pas dire non individué et anonyme, mais désigne un autre type d'individuation que le sujet. Individuation de monde.

Deleuze dans le même cours:

Il y a donc le « il » de l'événement. Vous retrouvez ce « il » de l'événement dans la formule « Il y a ». Ce serait curieux de voir que les personnalistes eux, font dépendre le « il y a », le traitent comme un *shifter*, c'est-à-dire le font dépendre du « je ». On n'en est pas là. « Il y a » ou « il » de « il pleut » renvoie à un événement. Un événement, c'est pas une personne. Pourtant est-ce que c'est l'anonyme ? Si vous vous rappelez, ce que je disais tout à l'heure, on retrouve en plein le problème là, non ! C'est pas l'anonyme. C'est pas de l'universel. Un événement, c'est au contraire extraordinairement singulier et c'est individué. Voilà, il faut dire que l'individuation de l'événement c'est pas du même type que l'individuation de la personne. (Deleuze, *Cours Vincennes*, Saint-Denis, séance du 03/06/1980)

Le « il y a » n'est donc pas anonyme du tout, il est individué, mais d'une individuation qui ne passe pas par un pôle subjectif, qui passe directement par le monde. Des individuations sans sujets, voilà même ce que l'art cherche partout,

individuation du vent, d'une saison, d'un morne après-midi, d'une steppe... La perception s'arrache à notre point de vue, l'affect s'affranchit de notre vécu. « Le but de l'art [...] C'est d'arracher la perception aux perceptions d'objets, d'arracher l'affect aux affections » (Deleuze & Guattari 1991, 158). Les affects sont les « devenirs non humains de l'homme » et les percepts, les « paysages non humains de la nature » (160). Pourquoi cet arrachement à l'humain, au monde humain? C'est une relance que cherche l'art, une recreation de soi par l'univers, comme lorsque la musique de Messiaen compose dans une sensation « le moléculaire et le cosmique, les étoiles, les atomes et les oiseaux », non plus chant de l'homme, mais chant du monde en l'homme qui étend l'homme, comme dans le chant de la terre de Dovženko ou la troisième symphonie de Mahler. On ne fait pas de l'art en racontant sa vie. Au contraire, « il s'agit toujours de libérer la vie là où elle est prisonnière » (161) de briser la pauvre fermeture de sa vie, d'une vie, de ramener dans d'autres filets l'immense variété du monde. Le « il y a » du monde de l'art est ce monde produit par l'artiste en l'absence d'homme: « monde d'avant l'homme *même s'il est produit par l'homme* », et constitué d'individuations sans sujet (178). Le roman tout particulièrement s'élève à de tels percepts:

Non pas la perception de la lande, mais la lande comme percept chez Hardy ; les percepts océaniques de Melville, les percepts urbains, ou ceux du miroir chez Virginia Woolf. Le paysage *voit*. En général, quel grand écrivain n'a su créer ces êtres de sensation qui conservent en soi l'heure d'une journée, le degré de chaleur d'un moment (les collines de Faulkner, la steppe de Tolstoï ou celle de Tchekhov). Le percept, c'est le paysage *d'avant l'homme, en l'absence d'homme*. (159)

Le percept rend sensibles et visibles, les forces insensibles et invisibles qui peuplent le monde, et avec lesquelles nous composons, nous consistons, dans lesquelles nous sommes immergées, par lesquelles nous devenons. « Les percepts peuvent être télescopiques ou microscopiques, ils donnent aux personnages et aux paysages des dimensions de géants, comme s'ils étaient gonflés par une vie à laquelle aucune perception vécue ne peut atteindre » (162). La littérature américaine fourmille de figures qui sont des puissances et des devenirs, des visions et des fabulations, des paysages non humains, paysage où le personnage appartient lui-même au « composé de sensations », comme les perceptions d'Achab qui se dissolvent dans l'océan, par l'intermédiaire de Moby Dick. « Ecrire n'est pas raconter ses souvenirs, ses voyages, ses amours et ses deuils, ses rêves et ses fantasmes » (Deleuze 1993b, 12), c'est faire advenir des choses trop grandes pour soi, trop larges pour soi, et parfois même irrespirables pour soi. Parler pour un peuple à venir, pour les animaux et les choses, les atomes et les univers, pour les singularités du monde. C'est déjà ce que Merleau-Ponty, dans *L'œil et l'esprit*, retient de ces paroles d'André Marchand: « je crois que le peintre doit être *transpercé par l'univers* et non vouloir le transpercer... J'attends d'être intérieurement submergé, enseveli » (Merleau-Ponty 1964, 31). « On devient univers », répètent à leur tour Deleuze et Guattari (1991, 160).

Dans l'art deleuzien, les figures ne sont pas des copies, des perceptions référencées aux objets, mais ce ne sont pas non plus des images cadavériques. L'art engendre dans le matériau (« sourire d'huile », « accroupi de la pierre romane », « élevé de la pierre gothique ») une *sensation* qui dépasse toute ressemblance. Ainsi chez Van Gogh, dit magnifiquement Artaud, la sensation de « la



fleur torturée, du paysage sabré, labouré et pressé » (Artaud 1990, 50). On ne peut être plus éloigné de ce que dit Levinas qui pense lui aussi que l'art abandonne la perception pour la sensation:

Le mouvement de l'art consiste à quitter la perception pour réhabiliter la sensation, à détacher la qualité de ce renvoi à l'objet. Au lieu de parvenir jusqu'à l'objet, l'intention s'égaré dans la sensation elle-même, et c'est cet égarement dans la sensation, dans l'*aisthesis*, qui produit l'effet esthétique.  
(Levinas 1981, 85)

Se dépouillant de l'objectivité, et donc de la subjectivité, la sensation retourne à l'impersonnalité d'élément, pour Levinas. Tandis que cette même impersonnalité nous élargit à de nouvelles visions chez Deleuze. Perte et fermeture pour Levinas, ouverture et gain pour Deleuze.

Les percepts créent des sensations qui nous connectent au cosmos, tandis que les affects nous engagent dans des devenirs non humains. C'est pourquoi les affects n'ont rien à voir non plus avec le vécu, les souvenirs, les histoires personnelles, les fantasmes, les affections subjectives. Comment l'artiste « raconterait-il ce qui lui est arrivé ou ce qu'il imagine puisqu'il est une ombre ? » (Deleuze & Guattari 1991, 161). Il est l'ombre d'une vie qui le dépasse. L'ombre aussi change de sens chez Levinas et Deleuze. L'artiste est une ombre certes, mais parce qu'il est le témoin d'une vie invivable, non vécue, qui ne loge pas en lui. Les souvenirs et les fantasmes ne sont d'aucun secours pour dire cette vie. Ainsi, les figures de l'art sont toujours amnésiques comme chez Bacon, toujours sans fantasmes comme chez Gérard Fromager, toujours involontaires comme chez Proust. Bergson faisait de l'artiste le créateur de nouvelles émotions. Deleuze le suit dans cette voie. « Un grand romancier est avant tout un artiste qui invente des affects inconnus ou méconnus, et les fait venir au jour » (165): états crépusculaires des chevaliers dans Chrétien de Troyes, états catatoniques de Madame de Lafayette, affects dépourvus de toute affection de Beckett, affect de jalousie de Proust comme entreprise d'annexion de l'amour – aimer pour être jaloux. Par l'affect, l'artiste nous fait aussi participer à des métamorphoses non humaines, comme lorsque ces affects nous engagent aux frontières mêmes de mondes intérieurs différents. Pensons aux magnifiques devenirs-végétaux de l'*Eros* à la Renaissance et aux devenirs-animaux de la *furor*, dans les tableaux peints par Botticelli ou Pollaiuolo, toute une éthologie du combat, des corps cuirassés, héraldiques... (Prévost 2007). Avec l'affect, le monde s'épaissit d'une doublure idéale. Deleuze le montrera très bien avec le cinéma. Le cinéma invente des images-affects impersonnelles, particulièrement avec le gros plan, pour montrer non pas la Passion de Jeanne d'Arc, mais ce qu'est la passion (chez Dreyer ou Bresson) ; non pas les corps, mais les exprimés purs qui les concernent (le tranchant du couteau dans *Psycho*), non pas les choses actuelles, mais l'imminence du possible. Voilà qu'avec l'affect le monde se double d'une zone idéale, virtuelle, possible. Tandis que Levinas verra dans le gros plan « un monde cassé », où le détail manifeste « sa nature particulière et absurde » (Levinas 1981, 88), dans des perspectives décalées et brisées.

Entre Levinas et Deleuze, le rapport à l'être s'est donc inversé. L'art est pour Levinas l'enlèvement dans l'être, il est pour Bergson et Deleuze un immense élargissement par l'être, ce point où nous communiquons avec les choses, où nous nous plaçons, comme Levinas le dit sans y consentir, dans « la vie intérieure

des choses », leur intériorité non subjective (Levinas 1981, 89). L'art peint un monde en l'absence d'homme – « et bien, on n'a jamais peint le paysage. L'homme absent, mais tout entier dans le paysage », dit Cézanne (Gasquet 1978, 87) – tandis que le monde humain se borne à raconter un monde sans monde, parce que sans dehors, tout entier prisonnier de la perspective humaine.

Il y a eu ainsi deux voies dans la philosophie française, deux appréhensions du « il y a ». Deux manières de penser la place de l'esthétique dans ce rapport au « il y a ». D'un côté, l'art se livrant au « il y a », dont nous protège notre engagement dans l'existence, sombre dans l'horreur de l'être, le mal d'être, obscurcissement de la lumière. D'un autre côté, par un même mouvement, l'art compose avec la lumière intime des choses, leur mouvement secret, à condition de réussir à sortir de la figuration humaine, de la représentation humaine.

Etrange double usage de Blanchot. Mais, il n'est pas sûr que cette double voie de l'esthétique en rapport à l'être ne soit pas l'ultime conséquence d'une indicible épreuve qui a saisi le siècle et que la philosophie a répercutée en deux sens: d'un côté l'horreur de l'être sans humanité qui fut celle des camps, de l'autre « la honte d'être un homme » indirectement issue elle-aussi de l'expérience concentrationnaire, par l'intermédiaire de Primo Levi, et à laquelle Deleuze n'a cessé de se référer : « la honte d'être un homme, y a-t-il une meilleure raison d'écrire ? » (Deleuze 1993b, 11).

## Bibliographie

- Artaud, A. (1990). *Van Gogh, Le suicidé de la société*. Paris: Gallimard.
- Bergson, H. (2014). *La pensée et le mouvant*. Paris: Flammarion.
- Blanchot, M. (1947). *Thomas l'obscur*. Paris: Gallimard.
- Id. (1955). *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard.
- Deleuze, G. (1993a). *Différence e répétition*. Paris: PUF.
- Id. (1993b). *Critique et clinique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972-1973). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Id. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Gasquet, J. (1978). *Cézanne*. Paris: Macula.
- Klein, R. (1983). *La Forme et l'intelligible*. Paris: Gallimard.
- Levinas, E. (1948). *Le Temps et l'Autre*. Montpellier: Fata Morgana.
- Id. (1981). *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin.
- Id. (1991). La lettre ouverte. In C. Chalier & M. Abensour (éds.), *Cahier de L'Herne: Emmanuel Lévinas*. Paris: L'Herne.
- Maldiney, H. (2007). *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Jérôme Million.
- Merleau-Ponty (1964). *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Paulhan, J. (1962). *L'art informel: éloge*. Paris : Gallimard.
- Poirié F. (1987). *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous ? Essais et entretien*. Lyon: La Manufacture.
- Prévost, B. (2007). *La peinture en acte, gestes et manières dans l'Italie de la Renaissance*. Arles: Actes Sud.
- Tapié de Céleyran, M. (1952). *Un art autre où il s'agit de nouveaux dévidages du réel*. Paris: Gabriel-Giraud et fils.



## L'inquietudine bestiale: *The Lobster* come esperienza dell'impersonale

Emilia Marra

In order to investigate the theme of the impersonal, I would like to draw the attention on the last film of Yorgos Lanthimos, *The Lobster*. After a brief summary of the plot, I will introduce the concept key of little perceptions, as Deleuze explains it in his monography and in his courses on Leibniz. Supported by the main sequences of the film, I aim to show how it is possible to understand this concept in terms of perpetual restlessness. Then, I will define this condition not just as the animal condition, but also and mainly as the condition of virtuality, concluding with a reflection on the role of the corporeality.

## Introduzione

Nel 2015 esce in lingua inglese *The Lobster*, pellicola del giovane regista greco Yorgos Lanthimos. In un mondo distopico in cui la moralità si fonda sulla vita di coppia e sull'ossessiva ricerca di affinità effimere che ne siano a fondamento, l'assetto del sentire e la conservazione dello *status quo* sono le regole fondamentali. Efficiente al punto da rendere inutile persino l'utilizzo del soma del *Brave New World* di Huxley (Huxley 2006), l'anestetizzazione di ogni residuo istintuale naturale è ormai interiorizzata, esito finale di un panopticon che rende superfluo il ricorso ai medicinali o alle droghe. In particolare, il rapporto con il dolore, autoinflitto, eterodiretto o subito, diventa il linfonodo spia di un processo cancerogeno irreversibile, in cui la logica del "meno peggio" rivelerà esiti contrari all'istinto di sopravvivenza. Se un tale terreno era già stato in larga misura preparato dal film *Kynodontas*, conosciuto internazionalmente come *Dogtooth* (2009), *The Lobster* funge da lente d'ingrandimento capace di moltiplicare le dinamiche interne alla piccola famiglia greca fino alla creazione di un'intera società, con la conseguente esclusione di un potenziale altrove. La fuga nel bagagliaio di una macchina verso l'ignoto non è più possibile: la Città, l'Hotel, il Bosco, questi i tre luoghi, questi i tre regni dell'umano, ai quali corrispondono tre modi di vita. Un'alternativa alla morte però esiste ancora: l'irreversibile trasformazione in un animale a propria scelta tramite un processo chirurgico che porterà alla rimozione della pelle, del cuore, del cervello e di altri organi – da questo punto in poi il processo cambia in base all'animale prescelto –, l'ingresso nel regno dell'istinto e del dominio del più forte sul più debole. Se quindi in *Dogtooth* le sequenze in cui i figli si comportano letteralmente come animali (si pensi in particolare al modo in cui imparano ad abbaiare al mondo esterno, il modo in cui *fanno i cani*) offrono chiaro sentore del loro essere completamente dissociati da ogni contesto sociale normalmente inteso, in *The Lobster* il rapporto con il divenire animale rivela un lato potenzialmente salvifico, sebbene si tratti, e questo è molto chiaro, di un salto nel buio – salto che il protagonista del film non farà, optando anch'egli per una scelta di automutilazione (come già la Grande di *Dogtooth*) per poter rientrare in Città con la sua nuova compagna. Se l'animale sembra essere epistemologicamente altro dall'uomo, una serie di indizi forniti dal regista suggeriscono al contrario che qualcosa dell'uomo permanga nell'animale scelto o che, quantomeno, ci si possa illudere che sia così. **1** Ma in un mondo in cui l'individualità è data da caratteristiche estrinseche quali essere miope, essere zoppo, essere balzubiente, prediligere i biscotti al burro, soffrire di epistassi o avere dei bei capelli, cosa può permanere? E se qualcosa permane, che contributo può offrire all'analisi delle forme dell'impersonale?

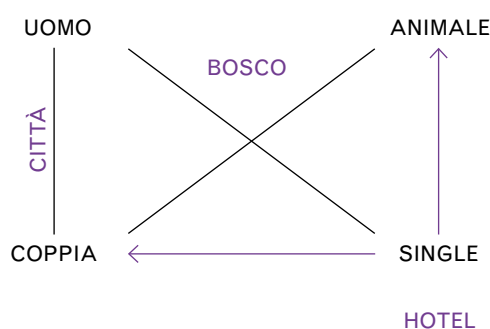
### The Lobster

David, abbandonato dalla propria moglie, si trova costretto a lasciare la sua casa in Città e a recarsi presso l'Hotel con il suo cane, allo scopo di trovare un'altra compagna compatibile. Tale compatibilità si basa su criteri piuttosto banali: la caratteristica principale di David, quella che gli ha permesso di legarsi alla

**1** La prima scena del film, per esempio, vede una donna che, una volta raggiunto in macchina un campo all'interno del quale ci sono degli asini, spara senza esitazioni a uno dei tre in primo piano, per poi riprendere in mano il volante. Allo stesso modo David, protagonista del film, porta con sé un cane, che scopriamo presto essere suo fratello, che "non ce l'ha fatta". E ancora, lo zoppo racconta di aver concluso che la propria madre, trasformata in un lupo e chiusa in un recinto di uno zoo, insieme ad altri lupi, è uno dei due esemplari che non lo attaccarono quando, da ragazzo, scavalcò la recinzione. Infine, la punizione peggiore da infliggere alla donna senza cuore non è quella di ucciderla a calci come lei ha fatto con il cane, ma di trasformarla in un animale di cui non sapremo mai nulla.

moglie e che ha portato a sua volta la moglie a invaghirsi di un altro uomo (“Lui porta gli occhiali o le lenti a contatto?” Lei: “Gli occhiali”), è la miopia. Durante la registrazione in Hotel scopriamo che il cane che ha con sé è in realtà suo fratello, “che non ce l’ha fatta”. Apprendiamo dunque che lo scopo dell’Hotel è quello di trovare un nuovo compagno ai single entro il tempo massimo di 45 giorni, trascorsi i quali l’ospite verrà trasformato in un animale a sua scelta e liberato nel Bosco. Si delineano dunque tre condizioni, alle quali corrispondono tre luoghi. Le coppie vivono in Città, i single che cercano nell’Hotel e i Solitari, siano essi animali o resistenti fuggiti dall’Hotel o dalle proprie case, nel Bosco. La direttrice dell’Hotel spiega a David che la prospettiva di essere trasformato in animale non deve affliggerlo o deprimerlo, ma che come animale avrà semplicemente un’altra possibilità di trovare una compagna, a condizione di sceglierla della stessa razza: “Un lupo e un pinguino non possono stare insieme, così come un cammello e un ippopotamo, sarebbe assurdo, lei non crede?” A David non resta che scegliere un animale, nel suo caso l’aragosta, e subire il teatrino dimostrativo quotidiano proposto dall’Hotel il cui fine è attestare che la vita in coppia è più facile della vita da soli. Dalla sua stanza vede i corpi dei Solitari, catturati durante la battuta di caccia. A ogni Solitario preso da un ospite corrisponde l’autorizzazione a trascorrere un giorno in più in Hotel, dunque più tempo per cercare un compagno. Le strade percorribili sono quindi tre: 1) trovare un punto in comune con un ospite dell’Hotel e tornare in Città con lei; 2) fuggire e trovare rifugio tra i Solitari nel Bosco; 3) farsi trasformare in aragosta. Inizialmente David, persuaso dalla logica dell’amico zoppo (“Cos’è peggio? Morire di fame e di freddo nel bosco, essere trasformato in un animale che sarà mangiato da uno molto più grosso o perdere sangue dal naso?”). Il nostro risponde: “Essere un animale che sarà mangiato da uno molto più grosso”), si avvicina alla donna senza cuore, convincendosi che è più difficile fingere di provare sentimenti che non si hanno che fingere di non provare sentimenti che invece si hanno. L’inganno si svela però quando la donna senza cuore alza la posta in gioco: una mattina lo sveglia annunciandogli di aver ucciso suo fratello a calci. Vendicatosi, a David non resta che fuggire dall’Hotel.

La scala valoriale definita in *The Lobster* è quindi molto chiara: la vita migliore alla quale un essere umano razionale può ambire è la vita a due, i cui vantaggi sono sotto gli occhi di tutti. Se persino la scelta riproduttiva è incentrata sulla stabilità della coppia (in caso di dissidi, viene infatti prontamente inviato un figlio) e ogni individuo non accompagnato viene fermato dalla polizia – che chiede di esibire il certificato di matrimonio e può effettuare un controllo seduta stante delle condizioni delle unghie delle mani, per incastrare eventuali Solitari infiltrati – è inevitabile concluderne che, nella distopia in questione, ‘persona’ è solo chi corrisponde a tale *status*.



L'Hotel, luogo transitorio destinato alla normalizzazione, definisce “la frontiera esterna dell'anormale”.<sup>2</sup> Al suo interno, gli ospiti hanno ancora dei diritti, che stridono però pesantemente con le punizioni corporali inferte loro pubblicamente (esempio del balzubiente, costretto a mettere la mano nel tostapane perché trasgressore del divieto di masturbazione). sottrarsi a tale scenario significa scegliere la morte (come fa la donna che predilige i biscotti al burro) o nascondersi nel Bosco, rafforzando così le fila dei resistenti. L'assoggettamento sociale – uno dei due poli, insieme all'asservimento macchinico, della sintesi disgiuntiva (Deleuze & Guattari 2003) che caratterizza la repressione – opera dunque secondo il seguente diagramma: coppia/solitario; uomo/animale. Questa struttura coercitiva si ripete, solo invertita di segno, nel gruppo dei Solitari. La *leader* dei resistenti infatti addestra i fuggiaschi alla corsa, al nascondimento e alla fuga, esaltando quindi quegli aspetti che rendono l'uomo più simile all'animale che alla “persona”, reprimendo però con grande violenza (si pensi al “bacio rosso”) la creazione di coppie. Lungi dall'essere uno spazio di autonomia, il Bosco dei resistenti si rivela a sua volta un regime totalitario.

Nelle due macrosequenze, quella dell'Hotel e quella del Bosco, la struttura narrativa è la stessa: inizialmente David è completamente passivo rispetto al nuovo ambiente; in seguito, egli assimila le logiche della struttura nella quale si trova, quasi senza coscienza, per manomettere infine, quando la situazione gli risulta inaccettabile, uno degli ingranaggi della macchina. Nella sequenza dell'Hotel il momento di rottura è l'utilizzo della stanza delle trasformazioni, nella quale David entra a far parte del meccanismo che trasforma l'uomo in animale; nel caso del Bosco, è la sua rivolta contro la leader, colpita a sorpresa e immobilizzata nella propria tomba, dove sarà di lì a poco mangiata dai cani. Nel momento in cui il dolore che l'intorno sociale gli provoca è troppo grande, il protagonista crea solidarietà con l'ambiente stesso nel quale tali rapporti si esprimono, spezzandoli. Ecco quindi che *The Lobster* diviene estremamente prezioso per una riflessione sull'impersonale, perché costringe non soltanto a un'interrogazione sul rapporto uomo/non uomo, declinato nei termini della presunta opposizione uomo/animale, ma anche, e soprattutto, su quello tra uomo e ambiente.

### La chasse a commencé

Il Bosco è al contempo il luogo della possibilità e il regno dell'animalità, proprio perché rappresenta la zona di indeterminazione che si instaura all'incrocio tra tutte le opzioni date. Luogo dell'azione, a differenza dell'immobilismo che caratterizza gli altri due ambienti descritti, il Bosco impone ai Solitari e agli animali che lo abitano un adattamento attivo, pena la morte. Il principale pericolo comune ad animali e Solitari è proprio la caccia, e alla caccia l'uomo risponde come un animale che non può combattere, ossia scappando e nascondendosi; questa condi-

<sup>2</sup> «Insomma, l'arte di punire nel regime del potere disciplinare, non tende né all'espiazione e neppure esattamente alla repressione, ma pone in opera cinque operazioni ben distinte: ascrivere gli atti, le prestazioni, le condotte singole ad un insieme che è nello stesso tempo campo di comparazione, spazio di differenziazione e principio di una regola da seguire. Differenziare gli individui, gli uni rispetto agli altri e in funzione di questa regola d'insieme – sia che la si faccia funzionare come soglia minimale, come media da rispettare o come *optimum* cui bisogna avvicinarsi. Misurare in termini quantitativi e gerarchizzare in termini di valore le capacità, il livello, la “natura” degli individui. Far giocare, attraverso questa misura “valorizzante”, la costruzione di una conformità da realizzare. Tracciare infine il limite che definirà la differenza in rapporto a tutte le differenze, la frontiera esterna dell'anormale (la classe “vergognosa” della Scuola militare). Penalità perpetua che passa per tutti i punti, e controlla tutti gli istanti delle istituzioni disciplinari, paragona, differenzia, gerarchizza, omogeneizza, esclude. In una parola, *normalizza*.» (Foucault 2003, 200).



zione di costante pericolo definisce la forma di vita dell'uomo in quell'ambiente, che gli richiede dunque *in primis* di destarsi dal torpore che Città e Hotel incoraggiano:

Un animale pressoché inerme, erbivoro, abitatore del fitto sottobosco qual è il capriolo sarà atto alla vita solo in quanto “animale pronto alla fuga”, in altri termini se possiederà una “forma atta alla corsa” altamente specializzata, organi percettori del pericolo di grande efficienza, e così via. In questo contesto lavorano gli istinti. L'identificarli richiede una difficile indagine sperimentale; però in tutti i casi un istinto è una figura motoria assai specifica, tipica della specie “orientata” su accadimenti ambientali altrettanto tipici della specie. (Gehlen 2010, 69)

Non possedendo la forma altamente specializzata di cui ci parla Arnold Gehlen, è inevitabile che la prima conseguenza della vita come “animale pronto alla fuga” sia per l'uomo il costante senso di incompletezza e la consapevolezza della sua precarietà, visivamente rappresentata dall'espedito dello scavare ognuno la propria tomba. Quando Deleuze confronta la teoria cartesiana degli animali-macchina con le tesi leibniziane sull'anima animale, egli definisce tale condizione come “inquietudine bestiale”, sostenendo che la psicologia animale non inizia nel momento in cui si suppone che gli animali abbiano un'anima, ma quando si definisce la situazione di quell'anima come essere in agguato. Nella lezione su Leibniz del 12 maggio 1987, tenutasi a Saint-Denis, Deleuze ci propone il seguente esperimento mentale:

Vous pouvez jouer à ça à la campagne, c'est plus commode qu'à la ville : vous vous mettez dans une prairie et vous vous dites assez fort : je suis un lapin (ou autre chose si vous n'aimez pas les lapins), et vous essayez d'imaginer un peu ce que c'est que la vie de ces bêtes-là. Mais il ne leur arrive pas un coup de fusil, c'est ça qui donne à Leibniz tellement raison, il ne leur arrive pas un coup de fusil comme ça. La douleur du coup de fusil, mais elle vient tout d'un coup, à la lettre, comme intégrer mille petites sollicitations de l'ambiance, à savoir : la petite perception confuse que la chasse a commencé. (Deleuze, *Cours Vincennes*, Saint-Denis, lezione del 12/05/1987)

La forma di vita che caratterizza l'abitare il Bosco è dunque questo stato di inquietudine perpetua, che porta con sé un rapporto non immediato con gli accadimenti nella forma di un'integrazione costante e continua delle piccole percezioni. La voce dei cacciatori, i primi colpi di fucile in lontananza, l'odore della polvere da sparo e l'abbaiare dei cani preparano e anticipano il dolore del proiettile che colpirà la preda. L'elemento fondamentale di tale integrazione è che essa non viene da un altro mondo, da un luogo in cui il definibile è già definito una volta per sempre, ma è il bisbiglio continuo dell'ambiente stesso, che a sua volta non è niente di diverso da quello che Leibniz definisce “il fondo dell'anima”, sia essa animale o umana. Assistiamo dunque a uno slittamento di prospettiva: ciò che in *The Lobster* definisce i singoli individui non è quell'eccentricità assolutamente insignificante che funge da fondamento della vita di coppia, ma un certo movimento dell'anima dei singoli nell'affrontare il proprio non essere altro, come materia, che ricettività. Ancora, con Deleuze, «sarà soggetto solo ciò che viene al punto di vista» (Deleuze 2004, 32). Capiamo quindi perché il film si chiama *The Lobster*,

sebbene dell'aragosta si parli solo di sfuggita nella prima parte: la trasformazione in animale è il virtuale ideale, l'unico punto di vista alternativo ai meccanismi di integrazione e differenziazione. <sup>3</sup> Dal fondo oscuro dell'anima di David emerge la sua singolarità, ciò che orienta il suo punto di vista, il fuoco della sua curvatura: David è il nome proprio accidentale di un corpo che incarna la virtualità non attualizzata della trasformazione in animale, che non per questo cessa di essere quel costante formicolio che lo spinge verso la libertà.

<sup>3</sup> «Il virtuale non si oppone al reale, ma soltanto all'attuale. *Il virtuale possiede una realtà piena in quanto virtuale.* [...] Il virtuale va anche definito come una parte integrante dell'oggetto reale – come se l'oggetto avesse una sua parte nel virtuale e vi si immergesse come in una dimensione oggettiva» (Deleuze 1997, 270).

## Il corpo vacante

L'intreccio tra il piano del virtuale e quello dell'attuale si mostra nei momenti in cui David compie le scelte di sabotaggio sopradescritte, alle quali aggiungiamo la sua risoluzione finale. Con quell'ultimo gesto, preceduto dall'insorgere sempre più forte di quella che abbiamo definito l'inquietudine bestiale, egli crea una modifica permanente sul suo corpo, che lo renderà simile alla donna che ha scelto; per parafrasare le parole della direttrice, egli annienta la differenza tra le specie (lupo/pinguino, cammello/ippopotamo, avere dei bei capelli/non averli; soffrire di epistassi/non soffrirne) attraverso un'azione violenta su se stesso, su quello stesso corpo che ha cercato di preservare dalla trasformazione in bestia. Ne deduciamo che si è fatta strada in lui una visione diversa del senso della corporeità proprio in seguito all'esperienza nel Bosco. <sup>4</sup> Che il corpo sia scisso da ogni ordine di sacralità è un tratto caratteristico di Lanthimos, ma la possibilità di trasformarlo nel regno della conservazione strenua delle piccole differenze inessenziali denota un'intuizione del rapporto con la vita che esclude che essa sia un valore trascendente, indipendente dall'esperienza e preesistente alle forme concrete del suo manifestarsi, e la definisce piuttosto nei termini di una molteplicità di piani eterogenei attraversando i quali si può attribuire propriamente il nome di vita solo a quelle forme in cui è la vita stessa a volersi. <sup>5</sup> Si tratta di quella vita non personale che Deleuze chiamerà immanenza assoluta (Deleuze 1996) e che nel regno del biologico era stata sostenuta, contro ogni evoluzionismo, da Étienne Geoffroy Saint-Hilaire già nel 1828:

<sup>4</sup> Ricordiamo che sosteneva argomenti di segno opposto quando, nell'Hotel, criticava l'amico zoppo che si stava colpendo ripetutamente il naso per fingere l'epistassi, trovandolo un gesto folle.

<sup>5</sup> «On ne trouvera jamais chez Deleuze un concept de vie en général. S'il s'intéresse à la notion nietzschéenne de 'volonté de puissance', et s'il l'identifie en dernier ressort à la durée-mémoire de Bergson, c'est d'abord parce qu'il en dégage le caractère différencié-différenciable, qui exclut le recours à la vie comme valeur transcendante, indépendante de l'expérience, préexistant aux formes concrètes et trans-individuelles dans lesquelles elle s'invente. Il n'y a donc pas de vie en général, la vie n'est pas un absolu indifférencié mais une multiplicité de plans hétérogènes d'existence, répertoriabile d'après le type d'évaluation qui les commande ou les anime (distribution de valeurs positives et négatives); et cette multiplicité traverse les individus plus qu'elle ne les distingue les uns des autres (ou encore : les individus

Car il n'est qu'un même mode de formation pour engendrer les faits organiques, soit que son action, s'arrêtant de bonne heure, donne les animaux les plus simples, soit que cette action, persévérant jusqu'au terme de toute sa capacité possible, amène la plus grande complication des organes. Effectivement, il ne saurait être ici question de merveilles, mais de l'action du temps, mais de progrès dans le rapport de moins à plus. Pour cet ordre de considérations, *il n'est plus d'animaux divers. Un seul fait les domine, c'est comme un seul être qui apparaît. Il est, il rés-*

*ide dans l'Animalité ; être abstrait, qui est tangible par nos sens sous des figures diverses. Ses formes varient en effet, selon qu'en ordonnent les conditions de spéciale affinité des molécules ambiantes, qui s'incorporent avec lui. A l'infinité de ces influences, modifiant sans cesse les reliefs profondément comme sur tous les points superficiels, correspond une infinité d'arrangements distincts, d'où proviennent les formes variées et innombrables répandues dans l'univers. (Saint-Hilaire 1828, 22-23)*

ne se distinguant qu'en fonction du type de vie dominant en chacun d'eux» (Zourabichvili 2003, 85-86).

I fatti organici non sono quindi altro che espressioni dell'unica vita non organica, alienazioni del suo movimento nelle destinazioni materiali che essa stessa crea. L'unica forma di salvezza dalla stasi dell'attualizzazione è assecondare l'apertura alla totalità virtuale, dove la differenziazione non incontra la propria sclerosi. Cosa fare allora del corpo? Qui, ancora una volta, ci viene incontro Leibniz. Il corpo è precisamente quella forma che permette alle piccole percezioni di essere sintetizzate, manifestando così il proprio senso; <sup>6</sup> è la sede dell'inquietudine, quell'inquietudine che permette di identificare il proprio Altro salvifico non nel compagno, come vorrebbe il regime di *The Lobster*, ma nella propria animalità, nel proprio "disuguale dispari" (Deleuze 1997, 271), unica strada per scardinare quella logica del riconoscimento che caratterizza ogni ontologia dialettica.

<sup>6</sup> «[I]l corpo non è più considerato proprietà dell'io, bensì luogo degli impulsi e del loro incontro; prodotto degli impulsi, il corpo diventa fortuito, è tanto reversibile quanto irreversibile perché la sua storia si identifica con quella degli impulsi. Questi infatti vanno e vengono, e il moto circolare da essi descritto si significa sia negli stati dell'uomo che nel pensiero, sia nelle tonalità dell'animo che nelle depressioni corporali, le quali sono morali soltanto nella misura in cui le dichiarazioni e i giudizi dell'io ricreano nel linguaggio una proprietà in se stessa inconsistente, e quindi vacante» (Klossowski 1981, 60).

## Bibliografia

- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. G. Guglielmi. Milano: Raffaello Cortina.
- Id. (1987). *Cours Vincennes*, Saint-Denis, lezione del 12/05/1987. Reperibile su <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=148&groupe=Leibniz&langue=1>.
- Id. (2004). *La piega. Leibniz e il Barocco*. A cura di D. Tarizzo. Torino: Einaudi.
- Id. (1996). L'immanenza: una vita... "aut aut", 271-272, 4-7.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2003). *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*. Roma: Castelvecchi.
- Foucault, M. (2003). *SSorvegliare e punire. La nascita della prigione*. Trad. it. A. Tarchetti. Torino: Einaudi.
- Gehlen, A. (2010). *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. A cura di V. Rasini. Milano-Udine: Mimesis.
- Saint-Hilaire, E.-G. (1828). *Sur le principe de l'unité de composition organique; discours servant d'introduction aux leçons professées au jardin du Roi*. Paris: Pichon et Didier, quai des Augustins, n° 47. Reperibile su <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6565878b.r>.
- Huxley, A. (1996). *Brave New World*. New York: Harper Perennial Modern Classics.
- Klossowski, P. (1981). *Nietzsche e il circolo vizioso*. Trad. it. E. Turolla. Milano: Adelphi.
- Zourabichvili, F. (2003). *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Edition Ellipses.

## Filmografia

- Lanthimos, Y. (2015). *The lobster*. Grecia, Regno Unito, Irlanda, Paesi Bassi, Francia.





**Philosophy Kitchen** – Rivista di filosofia contemporanea  
è una rivista scientifica semestrale, soggetta agli standard internazionali  
di peer-review

Università degli Studi di Torino  
Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino  
tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498  
redazione@philosophykitchen.com  
ISSN: 2385-1945

[www.philosophykitchen.com](http://www.philosophykitchen.com)

**Redazione**

Giovanni Leghissa — Direttore  
Alberto Giustiniano — Caporedattore  
Mauro Balestreri  
Veronica Cavedagna  
Carlo Molinar Min  
Giulio Piatti  
Claudio Tarditi  
Nicolò Triacca  
Danilo Zagaria

**Collaboratori**

Lidia Malcotti  
Samuel Re

**Progetto grafico**

Gabriele Fumero

**Comitato Scientifico**

Barry Smith (University at Buffalo)  
Gert-Jan van der Heiden (Radboud Universiteit)  
Pierre Montebello (Université de Toulouse II - Le Mirail)  
Luciano Boi (EHESS -École des hautes études en sciences sociales)  
Achille Varzi (Columbia University)  
Cary Wolfe (Ryce University)  
Maurizio Ferraris (Università degli Studi di Torino)  
Gianluca Cuzzo (Università degli Studi di Torino)  
Rocco Ronchi (Università degli Studi dell'Aquila)  
Michele Cometa (Università degli Studi di Palermo)  
Massimo Ferrari (Università degli Studi di Torino)  
Raimondo Cubeddu (Università di Pisa)

Il testo è esito di un esteso lavoro di progettazione, revisione e coordinamento condiviso in ogni parte dai due curatori. Ai soli fini di valutazioni comparative o di concorsi, è attribuibile a Carlo Molinar Min la titolarità delle sezioni che vanno da pagina 12 a pagina 102 e dei testi da lui firmati. È invece attribuibile a Giulio Piatti la titolarità delle sezioni che vanno da pagina 102 a pagina 200 e dei testi da lui firmati.



