



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

L'impersonale

Si pensa, si sente, si crea

5
L'impersonale. Prospettive e implicazioni
Carlo Molinar Min,
Giulio Piatti
Editoriale

A. L'IMPERSONALE. OLTRE I CONFINI DEL SOGGETTO

12
**L'impersonale, tra
persone e cose**
Roberto Esposito

19
Sulla genesi impersonale dell'esperienza
Rocco Ronchi

26
**Buone regressioni.
Meità e impersonalità
alla luce della Nuova Fenomenologia**
Tonino Griffero

39
Gli invarianti storico-antropologici in una prospettiva fenomenologica. Per una fondazione trascendentale dell'impersonale
Giovanni Leghissa

55
Sopravvivere. Per la biodecostruzione di Jaques Derrida
Francesco Vitale

68
Gilbert Simondon: un'assiomatica aperta
Ugo Maria Ugazio

77
La maschera e la morte. Sulla categoria di impersonale, da una prospettiva storico-culturale
Antonio Lucci

B. GENESI

88
Una vita oltre la maschera: Panimmaginario e immanenza
Pierluca D'Amato

102
The Impersonal Superadditive Cosmology
Zornitsa Dimitrova

115
Fatti, valori e norme. La libertà dell'impersonale in Georges Canguilhem
Gabriele Vissio

C. VITA

130
«Come i cirri delle piante rampicanti». Ruyer e lo spazio dell'impersonale
Veronica Cavedagna –
Daniele Poccia

143
**Una vita come campo
trascendentale imper-
sonale. La ricezione
deleuziana di Ruyer**
Natascia Tosel

D. PROPOSTE

157
**Demons of the An-
thropocene. Facing
Bruno Latour's Gaia**
Federico Luisetti

170
**Istituzione e proces-
si di individuazio-
ne. Per una ecologia
dell'impersonale**
Prisca Amoroso –
Gianluca De Fazio

E. ESTETICHE

184
**L'art, avec et contre
l'être. Levinas-Deleuze**
Pierre Montebello

193
**L'inquietudine bestiale:
The lobster come espe-
rienza dell'impersonale**
Emilia Marra

B. Genesi

89

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

102

**The Impersonal Superad-
ditive Cosmology**
Zornitsa Dimitrova

115

**Fatti, valori e norme.
La libertà dell'impersona-
le 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.

BERGSON
MAUSS

DELEUZE
PERSON

IMAGE
IMMANENCE

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, p. 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, p. 114).

Nel 1938 Marcel Mauss (1991, pp. 351-384) ha redatto un'affascinante analisi antropologica della categoria di persona: probabilmente essa rappresen- ta 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” del- la categoria di persona, concettualizzazione alternativa del medesimo problema.

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, p. 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 sem- bra tuttavia comportare un grado maggiore di astrazione rispetto a tale nozio- ne, quanto piuttosto permettere a essa di aderire più efficacemente al reale e alle sfide che propone. Oltre a rivelarsi capace di avvicinare la visione laica e quella cattolica all'insegna della sacralità o della qualità della vita, la categoria di perso- na si è difatti sin da subito scoperta utile alla conciliazione delle nozioni di uomo e cittadino e, resistendo alla dissoluzione dei confini territoriali messa in atto dai processi di globalizzazione, ha consentito di estendere la riflessione sul diritto al campo dell'umanità in genere. ¹ Pur affondando le proprie radici in epoca precristiana, tale catego- ria ha dato inoltre prova di una notevole resistenza riuscendo a sopravvivere al duro colpo infertole dal darwinismo e conservandosi pressoché intatta anche in seguito al declino del movimento personalista ² 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 “meurt le personnalisme, revient la per- sonne!”.

¹ Per un'idea dei concetti confluiti nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948, si veda Maritain (1947). Un punto di vista critico sull'argomento è reperibile in Žižek (2005).

² 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, p. 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 *φersu*, dunque *φersuna*, 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» (ivi, pp. 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» (ivi, p. 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. (ivi, p. 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. (ivi, p. 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» (ivi, p. 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, p. 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, p. 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. (ivi, p. 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.

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 tutte 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” (Pl. *Crat.*, 400c) e, ancor più marcatamente, nell'*Alcibiade Maggiore* (Pl. *Alc.* I, 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. (Pl. *Alc.* I, 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.

Panimmaginario 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, p. 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 infatti, 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» (*ibidem*).

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, p. 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, p. 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, p. 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. (ivi, p. 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» (ivi, p. 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. (ivi, p. 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» (ivi, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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'idealista 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”» (ivi, p. 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» (ivi, p. 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. (ivi, p. 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» (ivi, p. 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, p. 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» (ivi, p. 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. (*ibidem*, p. 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, p. 319)

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, p. 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, p. 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» **3** (Deleuze, 2010, p. 321).

3 Per una analisi generale del saggio, cfr. Agamben (2005).

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 portata in sé gli eventi o le singolarità, e questi non fanno che attualizzarsi nei soggetti e negli oggetti» (ivi, p. 323).

Il concetto deleuziano di evento descrive una produzione istantanea, l'immediata e imprevedibile attualizzazione del potenziale di divenire connaturato 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, p. 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, p. 12). Verbo senza soggetto, pura sommatoria di movimenti senza mobili, «l'evento è coestensivo al divenire» (ivi, p. 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. (ivi, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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» (ivi, p. 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, p. 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, p. 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 frattempi, 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, pp. 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, p. 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, p. 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, pp. 48-49).

Bibliografia

- Agamben, G. (2005). L'immanenza assoluta. In Id., *La potenza del pensiero* (pp. 377-404). Vicenza: Neri Pozza.
- Bergson, H. (2000). *Pensiero e movimento*. Milano: Bompiani.
- Id. (2002a). *L'evoluzione creatrice*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Id. (2002b). *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Id. (2004). *Materia e Memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*. Bari: Editori Laterza.
- Deleuze, G. (1981). *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*. Bologna: Cappelli.
- Id. (1984). *Cinema 1. L'immagine-movimento*. Milano: Ubulibri.
- Id. (2001). *Il Bergsonismo e altri saggi*. Torino: Einaudi.
- Id. (2007). *Logica del senso*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2010). L'Immanenza: una vita.... In Id., *Due regimi di folli e altri scritti* (pp. 320-324). Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. – Guattari, F. (1996). *Che cos'è la filosofia?*. 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* (pp. 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.



Philosophy Kitchen
Rivista di filosofia contemporanea

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

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore
Mauro Balestreri
Veronica Cavedagna
Alberto Giustiniano
Carlo Molinar Min
Giulio Piatti
Claudio Tarditi
Nicolò Triacca
Danilo Zagaria

Collaboratori

Andrea Michael Chiarenza
Samuel Re
Sara Zagaria

Progetto grafico

Gabriele Fumero

Comitato Scientifico

Tiziana Andina, Alberto Andronico, Giandomenica Becchio, Mauro Carbone, Michele Cometa, Martina Corgnati, Gianluca Cuzzo, Massimo De Carolis, Roberto Esposito, Arnaud François, Carlo Galli, Paolo Heritier, Jean Leclercq, Romano Madera, Giovanni Matteucci, Enrico Pasini, Giangiorgio Pasqualotto, Annamaria Rivera, Claude Romano, Rocco Ronchi, Hans Reiner Sepp, Giacomo Todeschini, Ugo Ugazio, Marta Verginella, Paolo Vignola, Ugo Volli.

