

Deleuze lettore di Sartre: Dissoluzione
dell'Ego ed emergenza del campo
trascendentale

Giovanna Giorgia Gioli

Università degli Studi di Parma
Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Filosofia

Dottorato in Filosofia e Antropologia - XX ciclo
(A.A. 2005/2006 – A.A. 2007/2008)

Settore Scientifico Disciplinare: M-FIL/01

Tutore:

Prof. Mara Meletti Bertolini

Coordinatore:

Prof. Beatrice Centi

Indice delle Abbreviazioni

Opere di Gilles Deleuze

- EMS Empirisme et subjectivité*, P.U.F, Paris, 1953.
- Nph Nietzsche et la philosophie*, P.U.F, Paris, 1962.
- PK La philosophie critique de Kant*, P.U.F, Paris, 1963.
- PS Marcel Proust et le signes*, P.U.F Paris, 1964.
- B Le bergsonisme*, P.U.F, Paris, 1966.
- DR Différence et Répétition*, P.U.F, Paris, 1968.
- LS Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969.
- AOE Capitalisme et schizophrénie, Tome I : L'anti-Œdipe*, Minuit, Paris, 1972.
- K Kafka. Pour une littérature mineure* (con F. Guattari), Minuit, Paris, 1975.
- D Dialogues*, (con C. Parnet), Flammarion, Paris, 1977.
- MP Capitalisme et schizophrénie, Tome II: Mille Plateaux*, (con F. Guattari) Minuit, Paris, 1980.
- IT Cinéma 1, l'Image-muovement*, Minuit, Paris, 1983.
- IM Cinéma 2, L'Image-temps*, Minuit, Paris, 1985.
- Qph Qu'est-ce que la philosophie ?* (con F. Guattari) Minuit, Paris, 1991.
- CC Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993.
- ID L'île déserte et autres textes, 1953-1974*, (a cura di D. Lapoujade), Minuit, Paris, 2002
- RF Deux régime de fous, textes et entretiens, 1975-1995*, (a cura di D. Lapoujade), Minuit, Paris, 2002; 2003
- CO Corso su L'Image-Temps del 01-11-1982.*
- http://www.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id_article=159

Opere di Jean-Paul Sartre

- EJ J.-P.Sartre, Ecrits de jeunesse*, Gallimard, Paris, 1990
- IF La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques* (a cura di V. de Coorebyter), Vrin, Paris, 2003

TE *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques* (a cura di V. de Coorebyter), Vrin, Paris, 2003.

IM *L'Imagination*, (1936) PUF, Paris, 2003.

IMA *L'Imaginaire, Psychologie phénoménologique de l'imagination*, (1940), Gallimard, Paris, 1948.

CDG *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 – Mars 1940* (nuova edizione con l'aggiunta di un quaderno inedito a cura di A. Elkaïm Sartre), Gallimard, Paris, 1995.

EN *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, (1943), Gallimard, Paris, 2007.

Opere di Henri Bergson

DI *Essai sur le donnés immédiates de la conscience*, (1889) in H. Bergson, *Œuvres*, PUF, Paris, 1959.

MM *Matière et mémoire*, (1896), *Ivi*.

EC *L'évolution créatrice* (1907), *Ivi*.

ES *L'énergie spirituelle* (1919), *Ivi*.

MR *Le deux sources de la morale et de la religion* (1932) *Ivi*.

PM *La pensée et le mouvant* (1934), *Ivi*.

Introduzione critico-metodologica

Tout autant qu'un disciple peut écrire contre son maître...
(J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, p. 405)

E' un pregiudizio diffuso quello di classificare gli scritti deleuzeani distinguendo tra le opere che sarebbero "in prima persona" e quelle che si presumono dedicate ad altri filosofi, distinguendo talvolta anche i testi che si vogliono dedicati ad altre discipline (cinema, arte, letteratura...).

Il criterio che guida questa partizione, che dovrebbe portare ordine, si rivela estremamente confuso: Le opere in prima persona sarebbero quelle dove non compare il nome di un altro filosofo nel titolo? Ma i testi "originali" non sono altrettanto popolati dalla voce di altri autori? I testi il cui titolo rimanda a uno scrittore sono per questo da annoverare nella critica letteraria?. Cosa dire poi, dei libri scritti a quattro mani con Guattari?

E' *certamente* antimetodologico cercare di interpretare Deleuze secondo modalità che lo inscrivano in partizioni del tutto estrinseche ed eterogenee alla natura del suo lavoro. Ne l'*Abecedaire*¹, Deleuze affermava: "pour moi il n'y a pas différence entre faire une livre d'histoire de la philosophie et faire un livre de philosophie". Questa dichiarazione non indica, naturalmente, una mancanza di comprensione della differenza tra storia della filosofia e filosofia così come si incarnano nel discorso accademico, (anzi, si potrebbe dire che il problema della "storia della filosofia", è implicitamente, quando non esplicitamente, tematizzato in *ogni* suo lavoro). Deleuze sta qui rivendicando in una maniera diversa la dimensione storico-filosofica che si trova, per così dire, *naturalmente* incorporata nell'esercizio della filosofia, non per ragioni estrinseche, a posteriori, come l'ideale di completezza nella ricostruzione del passato o il miraggio evolutivo di un pensiero che evolve, ma strutturali. Deleuze esplicita questa compresenza, all'interno del concetto, di una *pedagogia*, una *storia* e un *divenire*. Queste tre dimensioni, così come sono descritte in *Qu'est-ce que la philosophie?* forniscono una efficace traccia di spiegazione ai rapporti interni tra la filosofia e la sua storia:

¹ *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, (1988), Montparnasse, Arte Vidéo, 1997, riedito in DVD, 2005. Versione italiana, *L'Abecedario di Gilles Deleuze*, DeriveApprodi, Roma, 2005.

- *Pedagogia del concetto*: per cui si creano concetti solo in funzione di problemi che si stimano mal considerati o mal posti;
- *Storia del concetto*: Ogni concetto ha una storia, ma a zigzag, che può attraversare vari problemi e disporsi su piani diversi. In un concetto si trovano parti o componenti di altri concetti ed è inevitabile, perché esso nasce sempre da un nuovo montaggio, assume nuovi contorni deve essere ritagliato e riattivato;
- *Un divenire del concetto*: che riguarda il rapporto del concetto con concetti situati sullo stesso piano. In questo caso i concetti si raccordano, si intersecano, raccordano i loro contorni, compongono i loro rispettivi problemi, appartengono alla stessa filosofia anche se hanno storie diverse.

Allora, la storia del concetto², insieme al filosofo o ai filosofi che si trovano legati indissolubilmente a quel concetto, entrano a far parte dei movimenti vivi del pensiero e la storia della filosofia non è un'operazione esteriore, seconda, ma una dimensione del pensiero, e come tale necessaria.

La storia della filosofia si trova ormai orfana dell'identità dialettica tra storia e spirito che aveva caratterizzato il suo affermarsi e la sua epoca d'oro. Tramontato lo storicismo di matrice dialettica, si è affermato un modo oggettivante di guardare alla filosofia come oggetto di una storia; atteggiamento post-filosofico, questo, che pretende realizzabile l'ipotesi dell'esercizio di un'attività storiografica neutrale, esteriore ed eterogenea alla filosofia, che talvolta sfocia nella "pretesa postmoderna di annullare la dimensione storica nel gioco a-veritativo dei simulacri. La pratica filosofica deleuzeana esclude di fatto queste difficoltà ed estromette anche il falso dilemma della scelta tra una storia attenta alle esigenze del presente ed una declinata invece nella prospettiva "antiquaria".

Alla luce di questo, occorre chiedersi se sia possibile scrivere *di* Deleuze, o se la particolarità della sua opera ponga già da sé una serie di difficoltà che rendono impossibile l'esercizio tradizionale della critica. L'utilizzo che Deleuze fa, all'interno

² "Se non c'è filosofia che del concetto, essa è propriamente riesame e ridefinizione del concetto. Quindi, come analizzare la sua natura e le funzioni che occupa in seno ai testi? Possiamo sfuggire al paradosso richiamato nell'introduzione, secondo il quale ogni filosofia crea la sua concettualizzazione della nozione di concetto? D'altra parte, se i concetti sono i costituenti elementari della riflessione, essi non sono dati, come se preesistessero alla filosofia stessa, ma sono costruiti e questa elaborazione costituisce una parte determinante dell'attività filosofica. Quindi, occorre anche analizzare il movimento che istituisce i concetti fondamentali di una teoria, altrettanto che il movimento di decostruzione degli edifici anteriori, perfino della nozione stessa di concetto". F. Cossutta, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, Bordas, Paris, 1989 [tr. it., *Elementi per la lettura dei testi filosofici*, Calderini, Bologna, 1999, p.45]. Questo testo è citato da Deleuze Qph. 17.

del suo pensiero, della storia della filosofia rende impossibile parlare di Deleuze lettore di Bergson, di Spinoza, o di qualsiasi altro dei suoi referenti, senza cadere nella trappola che Deleuze ha sapientemente costruito proprio per rendere inefficace, superflua una tale operazione. Non ha ovviamente senso infatti appuntarsi sulla fedeltà o la precisione esegetica della sua lettura di questo o quell'autore, né gli si rende giustizia oscillando tra la duplice rovina dello psittacismo e dell'erudizione rancorosa.

Chi approccia i concetti deleuziani, forte delle proprie capacità critiche, troverà inadeguato il suo bagaglio, non riuscirà a riconoscere quello che legge e a ricondurlo alle proprie categorie. La reazione psicologica indotta sarà ovviamente quella di fastidio, ostilità per qualcosa che sembra farsi beffa degli strumenti acquisiti e condivisi. Da qui, le accuse più varie di ignorare la storia e la storia della filosofia, di eclettismo e confusione, in cui Deleuze è spesso incorso. Questo tipo di atteggiamento non coglie, se non in maniera aurorale, l'operazione tentata da Deleuze, e oblitera la relazione che i concetti messi in gioco nella sua filosofia intrattengono con la tradizione, con la storia della filosofia.³ Dall'altra parte, si accettano passivamente i concetti deleuziani, appiattendoli sul significato comune di termini oggi spesso molto in voga, annullando la componente storica del concetto e rendendolo pertanto innocuo e banale. Questi due atteggiamenti devono servirci a indicare che di fronte alla pagina di Deleuze questo oscillare tra due opposte posture è qualcosa in un certo senso previsto dall'andamento stesso del suo pensiero. L'errore che si commette è quello di rinnegare questo oscillare e di ritirarsi in uno soltanto dei due lati. Deleuze ci chiede di avere un atteggiamento ingenuo (di *credenza*) quando il suo discorso apre dei campi di esperienza che necessitano di una lettura *letterale*, e di avere un atteggiamento di diffidenza (Deleuze riprende il motivo nietzscheano: diffidare del concetto tramandato...) quando si affronta il concetto nella sua dimensione storica, in rapporto a una tradizione tramandata. E ci chiede di avere questi due atteggiamenti allo stesso tempo. Per questo, esercitare la disciplina della storia della filosofia su Deleuze non è soltanto una operazione sterile, ma anche un'operazione nociva, che, nulla aggiungendo alla comprensione del testo, lo snatura e ne inficia la comprensione.

³ Spesso questo meccanismo psicologico ingenera degli effetti di *feedback* involontariamente comici, che suonano come: Concordiamo con x, quando afferma che contrariamente a ciò che sostiene Deleuze il concetto y di q nella prospettiva z non è riconducibile a ciò che ha veramente detto q ...”

I due pericoli più grandi in cui si incorre sono quello della regressione infinita del presupposto, per cui considerare un concetto deleuzeano significa confrontarlo con quello che “hanno veramente detto” gli autori cui Deleuze rimanda, e quello della ripartizione di “debiti intellettuali” e filiazioni all’interno di un pensiero in cui *l’imitazione delle voci*, attraverso la tecnica *del discorso libero indiretto*, rende deliberatamente indiscernibile e irrilevante l’attribuzione.

E’ forse per questo che la bibliografia su Deleuze è dominata da due tipi di monografie, da un lato quello che sono riassumibili nella forma “Deleuze e”, in cui si confronta Deleuze con uno degli autori da lui considerati (Deleuze e Spinoza, e Nietzsche, e Kant, ecc...) o con una “disciplina” (Deleuze e il cinema, e la letteratura ecc..). Dall’altro le opere risolutamente antistoriche che, provvedendo una pur necessaria esposizione dei concetti della filosofia deleuzeana, ne obliterano completamente la dimensione storica.

Con Gianni Carchia⁴ ci possiamo allora chiedere, non quale sia la modalità in cui la storia si rapporta alla filosofia, ma cosa vuol dire per la filosofia avere una storia? Ecco della domanda radicale: cosa significa per il pensiero avere un passato? “Allo stesso modo in cui le strutture del mito - scrive Carchia - sono state nella Grecia classica il passato del primo logos razionale, così quel che modernamente chiamiamo storia della filosofia è sempre solo la ricostruzione di una sottostruttura narrativa, di cui il pensiero ha bisogno come l’Altro rispetto alla sua componente puramente logico-dialettica. In questo senso possiamo nell’ambito della modernità, considerare il campo storico qualcosa come la mitologia del pensiero”. Il racconto degli antenati filosofi interseca la nostra attualità⁵ e i problemi ad essa legati in diverso modo. Deleuze definisce una propria genealogia mitologica, quando si appella a una “tradizione” materialista che compone l’insieme dei suoi antenati, e fornisce la stoffa su cui i suoi concetti sono tagliati e piegati. Questa tradizione è composta dagli autori che assumono nel suo pensiero il ruolo di *intercesseurs* (Nietzsche, Spinoza, Hume, e, in particolare, Bergson) e l’operazione di riattivare il loro pensiero, di portare alla

⁴ G. Carchia, *Il pensiero e la sua ombra, la storia della filosofia come mitologia*, in *L’amore del pensiero*, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 54.

⁵ “The only framework I consider to be ‘Deleuzian’ is a philosophical interrogation concerning the contemporary, an interrogation which regards a relationship to the present which consist in a freeing of its virtualities as constitutive of philosophical work. There is no reason why the history of philosophy itself should be excepted from this framework;” E. Alliez, “Pli- Warwick Journal of Philosophy” 8, 1999, p. 119.

luce insieme alla dimensione storica quella di divenire, è l'operazione filosofica che il pensiero di Deleuze si propone di *compiere*.

Se Bergson è stato il suo maggiore intercessore, la ripresa del bergsonismo nel pensiero di Deleuze acquista tutto il suo senso solo se compresa anche come rilancio del bergsonismo nel campo filosofico di oggi. E deve essere notato come l'attuale rinascita degli studi di Bergson, dalla Francia al mondo anglosassone, dal Giappone al Brasile, sarebbe stata impensabile senza Deleuze. Accanto a questi autori di primo piano, la filosofia di Deleuze rimette in gioco anche una serie di figure, marginali o dimenticate, che sono attualmente oggetto di rinnovato interesse, come Gabriel Tarde, Gilbert Simondon, Raymond Ruyer.

Va poi notata l'attenzione e la sostanziale "fedeltà" di Deleuze verso i suoi professori, i cui corsi e libri riecheggiano nella composizione dei suoi testi. Deleuze riprende per il grosso gli autori trattati nei corsi dei suoi professori: Jean Hyppolite dedica il corso 1946-47 a Hume, quello del 1947-48 a Kant e quello del 1948-1949 a Bergson. Ferdinand Alquié farà il corso del 1958-1959 su Spinoza, Jean Wahl tiene due corsi su Nietzsche nel 1958-59 e 1960-61. La presenza di Hyppolite, Alquié, Wahl,⁶ (ma anche di Guérault, il cui rigore era molto ammirato da Deleuze e di Canguilehm) è indice di un serrato confronto, raro per gli autori della sua generazione, che è indice dell'importanza che Deleuze accorda alla dimensione pedagogica nella pratica della filosofia.

Ma oltre alla necessità dei professori, Deleuze sottolinea l'importanza dei *maestri* che "ci colpiscono con una novità radicale, sanno inventare una tecnica artistica o letteraria e trovare i modi di pensare corrispondenti alla nostra *modernità*"⁷. Deleuze non ha dubbi, il suo maestro è stato Jean-Paul Sartre:

Sartre è stato tutto per me. Sartre è stato qualcosa di fenomenale. Durante l'Occupazione era un modo di esistere nell'ambito spirituale. Le persone che gli rimproverano di aver fatto rappresentare le sue opere durante l'Occupazione semplicemente non le hanno lette. Bisognerebbe paragonare la messa in scena de Le mosche, in quell'epoca, a Verdi che si fa rappresentare davanti agli Austriaci. Tutti gli italiani capivano e gridavano bravo. Sapevano che si trattava di un atto di resistenza.

⁶ Lo studio dei rapporti di Deleuze con i suoi professori e ancora da esplorare. Per una prospettiva storica si veda F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris, 2007. Sulla presenza di Hyppolite e Alquié si veda G. Bianco, Ferdinand Alquié et Jean Hyppolite, in S. Leclerq, (a cura di) *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Sils Maria, Mons, 2005. Sul ruolo seminale di J. Wahl nel pensiero di Deleuze non esiste purtroppo uno studio, si veda la comunicazione di G. Bianco, *Philosophies du ET. Que se passe-t-il entre (Wahl et Deleuze)?* alla giornata di studi organizzata all'ENS, *Jean Wahl, le multiple*, disponibile all'indirizzo <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=685>.

⁷ Si veda lo scritto *Il a été mon maître* ID 109-113, che presentiamo qui tradotto (*Infra*, in materiali 2).

È esattamente la stessa cosa per Sartre. *L'Essere e il nulla* è stato una bomba, e questo non perché vi si sarebbe potuto vedere un atto di resistenza come ne *Le mosche*, ma perché è stato uno stordimento/abbagliamento. Un intero libro, enorme, di pensiero nuovo. Che choc! L'ho letto quando è stato pubblicato la prima volta. Mi ricordo che ero con Tournier ed eravamo andati a comprarlo. L'abbiamo divorato. Sartre ha ossessionato i giovani della mia generazione: scriveva romanzi, teatro, e allora tutti che volevano scrivere romanzi e teatro. Tutti lo imitavano, o erano gelosi di lui e arrabbiati... Io ero affascinato da Sartre, sono stato conquistato da lui. E *secondo me in Sartre c'è qualcosa di nuovo che non si perderà mai, qualcosa di nuovo per sempre. È come Bergson*. Non si può leggere un grande autore senza trovarci una novità eterna. *E se oggi trattiamo Sartre o Bergson come qualcosa di superato è perché non siamo in grado di ritrovare la novità che rappresentavano per il loro tempo. E le due cose sono una sola: se non sappiamo ritrovare la novità di un autore per la sua epoca, perdiamo l'eterna novità che porta in lui. Non sappiamo più ritrovare ciò che sarà per sempre. A quel punto trionfa il regno dei copiatori, che sono i primi a gettare nel passato ciò che hanno copiato.*⁸

Fare emergere la novità di Sartre e Bergson: questa è l'azione inattuale⁹ che Deleuze ha voluto compiere in rapporto al proprio presente e che riassumiamo in due momenti:

1. Deleuze compie un gesto filosofico molto forte scegliendo di intraprendere un'opera di ripresa e riattivazione del bergsonismo, in decisa controtendenza rispetto alle tendenze della coeva riflessione francese.
2. Quest'opera di rivalutazione del bergsonismo avviene in un confronto serrato con la fenomenologia francese e trova nel pensiero Jean -Paul Sartre un referente privilegiato (gesto anch'esso in controtendenza, se si pensa a come la generazione di Deleuze abbia preso nettamente le distanze da quella precedente e, in particolare modo, da Sartre).

Questi due momenti sono in realtà uno, nel senso che la lettura deleuzeana di Bergson è orientata e permeata dalle critiche di Sartre, e tutto il bergsonismo di Deleuze può essere inserito nella cornice pedagogica del dialogo-risposta al suo *maestro*.

⁸ Nel 1993 Deleuze registra delle conversazioni con Didier Eribon che saranno pubblicate su «Le Nouvel Observateur» nel n. 1619 (16-22 nov. 1995), pp. 50-51 col titolo *Le «Je me souviens»* di G. Deleuze. Tr. it. di L. Cremonesi, in *Alan Badiou, Oltre l'Uno e il Molteplice*, Ombre Corte, Verona, 2007.

⁹ L'eccentricità di Deleuze rispetto alla scelta dei problemi e degli autori che agitavano la sua generazione, il suo interpretare così caratterizzata da René Schérer: «Au contre courant, avec un dandysme – aussi bien intellectuel que de tenue et d'allure – reconnu de tous» R. Schérer, *Regards sur Deleuze*, Kimé, Paris, 1998, p.12.

L'apprendistato filosofico di Deleuze, come testimoniano i suoi primissimi scritti¹⁰, è completamente segnato dalla lettura di Sartre, ma non si tratta di una prima fase dopo la quale Deleuze si sarebbe volto a Bergson. Deleuze è un'abile esegeta del bergsonismo sotteso alle pagine sartriana ed è con lui che legge Bergson¹¹.

Sembra aprirsi la possibilità di uno studio delle relazioni tra Jean-Paul Sartre e Gilles Deleuze che si orienti seguendo il gioco di prossimità e distanze tra bergsonismo e fenomenologia, intreccio che regola tanto l'andamento proprio alla riflessione di ciascuno dei due autori quanto ciò che del pensiero di Sartre troviamo attivo nella filosofia di Deleuze. Deleuze a nostro avviso, ha attivato una direzione del pensiero che stava tra Sartre e Bergson, una piega che può essere compresa solo se inserita in questa particolare costellazione filosofica

Non stiamo quindi parlando di *confrontare* le posizioni di Deleuze e di Sartre o di misurare dove l'uno abbia condotto l'altro. Né tanto meno di paragonare le loro posizioni su Bergson o il loro rapporto con la fenomenologia. Queste operazioni sono impossibile per diverse ragioni. Innanzitutto Deleuze, a parte i due brevi articoletti che abbiamo tradotti in appendice, non ha mai dedicato un testo a Sartre e nelle sue opere, per quanto il nome di Sartre ricorre esplicitamente con costanza, non si contano più di una trentina di riferimenti¹². Non è quindi possibile condurre un'analisi testuale tradizionale. L'espressione "lettore di Sartre" del nostro titolo va dunque presa con una doppia cautela: da un lato non possediamo veri e propri "testi" da commentare, dall'altro Sartre e Deleuze, secondo un pregiudizio storico e generazionale, sono pensati tipicamente come opposti, umanista l'uno quanto stregato dal non-umano l'altro, esistenzialista compromesso con il soggetto Sartre, post-strutturalista Deleuze. Tuttavia Deleuze, che non è mai avventato nelle sue

¹⁰ *Description de la femme. Pour une philosophie d'autrui sexuée* in « Poésie » 28, 1945, pp. 28-39, *Du Christ à la bourgeoisie*, « Espace » 1946, pp. 93-106 e *Dites et Profils*, « Poésie » 36, 1946, pp. 68-78. Si veda anche *infra*, cap.3, §4.

¹¹ E' stato scritto che Deleuze «durante la seconda metà degli anni Quaranta, quando Deleuze stava terminando i suoi studi, il bergsonismo era lungi da costituire uno dei suoi interessi», essendo invece affascinato dall'opera di Sartre (G. Bianco, *La vita nel secolo. Da Canguilhem a Deleuze, passando per Bergson*, introduzione a G. Deleuze, G. Canguilhem, *Il significato della vita*, a, Mimesis, Milano, 2006). Ma l'ammirazione di Deleuze per Bergson è documentata almeno dal 1947. All'epoca Deleuze si stava preparando con Alain Delattre, François Châtelet, e Olivier Revault d'Allonnes all'esame per l'*agrégation*, che aveva in programma *Matière et mémoire*. Revault d'Allonnes racconta che al caffè Biarritz, dove il gruppo si riuniva, avevano confessato a Deleuze che «Bergson nous cassé un peu les pieds». Deleuze aveva replicato: «Vi sbagliate, non l'avete letto bene, e un grande filosofo» e tirando fuori *Matière et mémoire* dalla sua borsa, leggeva e commentava lunghi passi ai suoi compagni. Usava dire: «Ah! Non amate Bergson! Ciò mi rattrista». F. Dosse, *op. cit.*, p.123.

¹² A parte gli scritti giovanili, il riferimento a Sartre è presente esplicitamente nei seguenti testi: D, LS, AO, MP, IT, IMV, K, F, Qph, ID, RF che coprono l'arco di tempo che va dal 1968 al 1995, anno della scomparsa di Deleuze.

dichiarazioni sul ruolo degli autori che ama - essendo la loro posizione una parte integrante del suo sistema - ci indica in Sartre il suo maestro e lo richiama con una costanza quasi ossessiva in coincidenza dell'operazione più importante del suo pensiero, l'instaurazione di un campo trascendentale senza soggetto. Ci siamo proposti di prendere sul serio le indicazioni che Deleuze ha lasciato nei suoi testi, e di esplicitare i punti chiave di questo dialogo entro il quale Deleuze ha costituito il suo empirismo trascendentale.

La scelta di questa angolatura, se permette di evitare alcune delle *impasse* critiche che abbiamo descritto sopra, dal momento che Sartre non è un *intercesseur* di Deleuze, pone comunque delle grandi difficoltà metodologiche. Abbiamo cercato di modulare i momenti rilevanti dell'incontro di Sartre con Deleuze limitandoci a un problema essenziale ma circoscritto (è possibile un campo trascendentale senza soggetto?) e articolando l'esposizione in modo da fare emergere il costante dialogo tra bergsonismo e fenomenologia, che, onnipresente in Sartre, è ripreso, esplicitato e potenziato, da Deleuze. Nella speranza di rendere più chiara l'esposizione, abbiamo diviso i capitoli ispirandoci alle opere sartriane che sono centrali per questa analisi. Il primo capitolo è incentrato sullo scritto *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*, e mira a definire come la particolare declinazione sartriana della fenomenologia costituisca il punto di partenza del progetto antifenomenologico di Deleuze. Il secondo capitolo è incentrato su *La Transcendance de L'Ego* e verte sul problema chiave del campo trascendentale asoggettivo. Il terzo capitolo è dedicato alla mutazione del problema dell'immaginario in quello del virtuale, e si fonda su *L'Imagination e L'Imaginaire*, mentre l'ultimo capitolo rilegge i problemi trattati inserendoli in un orizzonte ontologico, che apre un confronto con *L'être et le néant*.

Considerate le difficoltà metodologiche che il lavoro che ci proponiamo di affrontare inevitabilmente implica, riteniamo necessario esplicitare le coordinate critiche su cui basiamo la nostra lettura di Deleuze, che raggruppiamo in quattro *temi* guida: *Filosofia, pedagogia, letteralità e discorso indiretto*,

Filosofia

In un libro tardo, quasi un testamento, scritto insieme a Félix Guattari, Deleuze affronta esplicitamente la domanda *Qu'est-ce que la philosophie?* Se il titolo suona

anacronistico, manualistico e didattico, non è certo per ingenuità o pederteria dei suoi autori. Si tratta piuttosto di analizzare l'urgenza di una domanda del genere alla fine del XX secolo e insieme, sul finire della propria vita. Se si osserva, per sorvolo, il panorama filosofico della fine del Novecento, è possibile diagnosticare tre linee direttrici della filosofia. Da un lato abbiamo la filosofia detta analitica e la sua difesa del discorso proprio in opposizione alla filosofia continentale, in particolare francese, accusata di non saper fare altro che produrre suggestioni linguistiche, di accontentarsi di metafore. Dall'altro abbiamo la filosofia che potremmo sintetizzare nell'atteggiamento del "dopo" filosofia: la post-filosofia di Rorty, il pensiero debole del post-modernismo e il decostruzionismo, che, in diverso modo, sfumano i contorni della disciplina e affondano il concetto nel relativismo scettico-ermeneutico. Infine, l'altra direttrice della filosofia contemporanea, da cui Deleuze prende nettamente le distanze, è quella della filosofia come comunicazione¹³, la posizione *à la* Habermas che si affida alla normatività di una razionalità comunicativa. La difficoltà e, insieme ad essa, l'interesse che la filosofia di Deleuze presenta sta forse proprio in questo suo deciso allontanamento dalle principali correnti della disciplina nella sua forma attuale. Non è ovvio infatti stabilire se Deleuze sia più lontano dall'atteggiamento riduzionista degli analitici, dal relativismo ermeneutico, o dalla filosofia della comunicazione. Se valutare la sua differenza dai primi è più facile e immediato, solo una lettura molto superficiale e pregiudiziale può tuttavia trovare punti di contatto con ciò a cui il suo pensiero incessantemente *resiste*.

La filosofia di Deleuze è una filosofia della *resistenza*. L'investimento stesso che Deleuze pone nella filosofia, già tangibile nello stesso porsi la domanda sotto la forma fintamente ingenua del "che cos'è?", è un gesto forte e contro il suo tempo, nel quale le preoccupazioni e le meditazioni filosofiche sono state orientate soprattutto sulla fine della filosofia e l'impossibilità di superare la metafisica, orizzonte nel quale si sono incontrate le diverse tradizioni della fenomenologia europea e del neo-pragmatismo americano. Nell'*Abécédaire*¹⁴, alla lettera "R" di Resistenza, Deleuze si

¹³ «C'est la conception populaire démocratique occidentale de la philosophie, où celle-ci se propose de fournir d'agréables ou agressives conversations de dîner chez M. Rorty". Qph 138, e ancora: «On se fait parfois de la philosophie l'idée d'une perpétuelle discussion comme "rationalité communicationnelle" ou comme "conversation démocratique universelle". Rien n'est moins exact [...] La philosophie a horreur des discussions». Qph 33.

¹⁴ *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, (1988), Montparnasse, Arte Vidéo, 1997, riedito in DVD, 2005. Versione italiana, *L'Abecedario di Gilles Deleuze*, DeriveApprodi, Roma, 2005.

sofferma sulle meditazioni e le lamentele circa una presunta morte o fine della filosofia, e risponde che se morte c'è, si tratta sempre di morte violenta e non certo di un presunto esaurimento della disciplina.

La funzione *critica* della pratica della filosofia in rapporto alla propria attualità, passa per un ridefinizione/riabilitazione del *concetto* che non deve essere inteso né nella versione universalizzante della proposizione, né secondo un empirismo ingenuo per cui il concetto sarebbe in relazione riflettente con l'attuale e il reale. Il concetto è invece l'organo propriamente filosofico di *resistenza alla doxa*¹⁵, la funzione di liberazione della *critica*; la sua carica utopica è tutta in questo atto. La parola utopia è certamente un *apax* nell'opera di Deleuze, ma appare in due fulminanti pagine di *Qu'est-ce que la philosophie?*, in un contesto di grande importanza che segnaliamo e su cui varrebbe la pena soffermarsi:

Mais ainsi elle (la philosophie) atteint à la forme non propositionnelle où s'anéantissent la communication, l'échange, le consensus et l'opinion. C'est donc plus proche de ce qu'Adorno nommait 'dialectique négative' et de ce que l'école de Francfort désignait comme 'utopie'. En effet *c'est l'utopie qui fait la jonction* de la philosophie avec son époque, capitalisme européen mais déjà aussi cité grecque. Chaque fois c'est avec l'utopie que la philosophie devient politique, et mène au plus haut point la critique de son époque (...) Le mot utopie désigne *donc cette conjonction de la philosophie ou du concept avec le milieu présent* : philosophie politique¹⁶.

L'affermazione della filosofia nella sua relazione all'attuale, nel suo rapporto sagittale con il proprio presente è ciò che la rende capace di rapportarsi alla stupidità, alla *bêtise* e insieme di resistervi¹⁷.

Il pensiero di Deleuze, così difficilmente riconducibile alle maggiori tradizioni filosofiche, è tuttavia portatore di una concezione forte, di un rafforzamento della filosofia nella sua specificità, che non la pone né in cima alla piramide del sapere né la riduce alla funzione ancillare (*ancilla theologiae* o *ancilla scientiae* che sia). La filosofia si configura come una pratica autonoma e viene posta allo stesso livello di scienza e arte. Non si tratta di attaccarsi a una definizione, al nome filosofia, per

¹⁵ «La lutte avec le chaos n'est que l'instrument d'une lutte plus profonde contre l'opinion, car c'est de l'opinion que vient le malheur des hommes». QF, p.194.

¹⁶ QF, pp. 95-96.

¹⁷ Si addicono a Deleuze queste parole di Adorno: "ciò che vorrei esigere dalla filosofia quanto a profondità è la forza di *resistenza*. Non lasciarsi istupidire da niente, né dall'affermazione della profondità, né dal culto dei fatti» Adorno, *Il concetto di filosofia*, [1952], Manifestolibri, Roma, 2006. Sugeriamo che uno studio della possibile articolazione di un concetto che non esclude l'intuizione, potrebbe essere efficacemente condotto nell'orizzonte Adorno-Bergson-Deleuze.

mantenere in vita, entro i confini di un'etichetta, un oggetto ormai in sfacelo, ma si tratta di delimitare e definire un atteggiamento, una postura del pensiero con le sue caratteristiche precise. Deleuze resiste tanto alla deriva retorica, alla logologia che cerca di affidare la sopravvivenza di questa disciplina alla rinascita di una scrittura poetica o letteraria (dall'ultimo Heidegger a Derrida fino alla proposta sofisticata di Barbara Cassin¹⁸...), e resiste anche ai detrattori di quest'atteggiamento, coloro che vedono la filosofia come un abuso del linguaggio e cercano di sostituirvi un linguaggio ideale improntato alla logica formale (l'illusione teologica del positivismo logico).

Secondo Deleuze, la capacità di liberazione della filosofia, oggi, passa attraverso lo smascheramento dei residui teologici presenti nei diversi tentativi di reintroduzione della trascendenza, trascendenza della Parola, della Lingua ideale, o anche della Carne, nella declinazione datagli dalla fenomenologia, nella quale Deleuze vede l'ultimo *avatar* del tentativo di reintrodurre la trascendenza nel cuore dell'immanenza. Resistere è il movimento essenziale e connaturato a un pensiero dell'immanenza e dell'univocità dell'essere, che contro-effettua la trascendenza nelle sue diverse forme. Il gesto di rileggere Bergson, si configura come una reinvenzione critica del pensiero del XX secolo, e si propone di riattivare una linea di pensiero che l'affermarsi della fenomenologia e dell'esistenzialismo a partire dal dopoguerra avevano quasi completamente messo a tacere. Un materialista bergsoniano? Bergson non era forse il filosofo spiritualista *par excellence*? Deleuze porterà avanti questa azione lungo tutta la sua vita: cominciata già all'interno della raccolta del 1956 curata da Merleau-Ponty, *Les philosophes célèbres*¹⁹, dove, in risposta alla linea che ascriveva Bergson a mancato filosofo dell'*existence*, Deleuze ne fa uno straordinario filosofo della *différence* e addirittura un materialista.

E' a Bergson quindi che bisogna volgersi in prima battuta per comprendere l'andamento del pensiero deleuzeano. Una delle maggiori difficoltà cui la filosofia di Bergson vuole porre rimedio è quella delle cattive divisione della realtà, i misti mal analizzati. L'intuizione bergsoniana è allora un vero e proprio metodo di divisione che permette di distinguere differenza di grado e differenza di natura e di cogliere le

¹⁸ B. Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris, 1995.

¹⁹ La raccolta a cura di Maurice Merleau-Ponty è stata di recente ripubblicata con il titolo *Les philosophes de l'antiquité au XX siècle*, Librairie Générale Française, Paris, 2006, edizione aumentata e rivista da Jean-François Balaudé. La nuova edizione contiene, significativamente, alcuni articoli che approfondiscono l'eredità di Bergson nella filosofia francese contemporanea e mappano il rinascere degli studi sul suo pensiero.

articolazioni del reale. Deleuze vede in questa potenza dell'intuizione la sede propria della filosofia, senza tuttavia mai disgiungerla dal concetto. E' attraverso l'intuizione bergsoniana che Deleuze ripensa il concetto²⁰ fuori dagli schemi universalistici e vi consegna la possibilità di un pensare non rappresentativo, non incarnato in immagine.

Si addicono a Deleuze queste parole di Adorno:

Le idee filosofiche sono dei 'centri di forza'. Là dove compaiono riescono a trascinare in sé l'ente come un vortice, a cristallizzarlo e a conferire una struttura a tutto ciò che è. Esse sono degli impulsi, formano configurazioni, hanno la forza di mettere tutto in un rapporto figurale i costellazione senza entrare esse stesse nell'immagine.²¹

Pedagogia

Tuttavia, il movimento di riaffermazione del concetto operato da Deleuze è accompagnato in una maniera apparentemente paradossale, ma di assoluta coerenza, dalla lotta al riaffermarsi degli universali, raggruppati in tre tipi: universali di *Contemplazione*, di *Riflessione* e di *Comunicazione*.

In *Différence et répétition* Deleuze intraprende una critica serrata alle pretese universalistiche del concetto e al suo appiattimento su una dimensione preposizionale, ma, parallelamente, dal suo primo scritto su Bergson del '56 (che si apriva con le parole: "Un grand philosophe est celui qui crée de nouveaux concepts"²² alla proposta di *Qu'est-ce que la philosophie?* non ha mai cessato di vedere nel concetto la peculiare modalità operativa della filosofia.

Occorre chiedersi su che cosa Deleuze fonda la propria critica e la propria ridefinizione del concetto e quale sia l'immagine del pensiero ad esso sottesa che deve essere decostruita e sovvertita; la critica deleuzeana al concetto universalistico, si definisce in rapporto al pensiero di cui esso è incarnazione, il pensiero inteso come esercizio di riconoscimento, secondo il quale il pensare sarebbe l'esercizio naturale di

²⁰ «Perhaps the most important pages of *What is philosophy?* Are the ones which address the question what is a concept? It is an extraordinary move which takes place there because all the potentialities of a philosophy of intuition are used to rethink in the most rigorous way the nature of a concept. It is from this Bergson beyond Bergson that Deleuze can begin where the late Merleau-Ponty stopped...» E. Alliez, «Pli -Warwick Journal of Philosophy», 8, 1999, p.132.

²¹ Th. W. Adorno, *op.cit.* p. 98

²² Pubblicato in *Les Philosophes célèbres*, (a cura di M. Merleau-Ponty), Mazenod, Paris, 1956, ora in ID 28-42.

una facoltà e la prova di una buona volontà di pensare e comporterebbe la rappresentazione, l'errore come suo negativo e l'utilizzo di proposizioni designative.

Foucault descriveva molto efficacemente il duplice lavoro del pensiero, così come Deleuze lo ha caratterizzato nel dittico formato da *Difference et Répétition* e *Logique du Sens*, come incarnato in due facoltà, due corni una cattiva volontà, per sventare le categorie, e un cattivo umore per conficcarsi nella stupidità.²³

Il concetto, in Deleuze, è al centro di una teoria del problema. La filosofia non è l'arte di portare soluzioni a domande, né la capacità di porre domande, ma la potenza di articolazione e sviluppo di un problema. Rifacendosi alle analisi bergsoniane, Deleuze assevera la extra-proposizionalità di senso e problema e la necessita di una genesi dell'atto di pensare a partire da un "incontro" con qualcosa che forzi, generi il pensiero. Questa pratica del concetto è definita da Deleuze con il nome, derivato da Schelling, di "empirismo superiore"²⁴, o più frequentemente e correttamente con quello di "empirismo trascendentale".

Ad essere in discussione, qui, è il concetto di esperienza, cioè la possibilità di articolare un concetto che non si fondi sulle "condizioni possibili dell'esperienza", ma sulle "condizioni reali dell'esperienza", un concetto che non sia più largo del condizionato. Se Kant "a décalqué le transcendantal sur les caractères de l'empirique"²⁵, Deleuze, via Bergson, vuole raggiungere un empirismo dove le condizioni dell'esperienza non sono più soggette alla distinzione possibile/reale, ma governate da circuiti attuale/virtuale, dove le condizioni "ne sont pas plus large que le conditionné, parce que le concept qu'elles forment est identique à son objet"²⁶. Enunciamo le principali caratteristiche²⁷ che l'esperienza assume nell'empirismo trascendentale di Deleuze:

- Le condizioni dell'esperienza non sono mai generali;
- L'esperienza non è l'incontro con il vissuto fenomenologico;
- L'esperienza reale è regolata da una logica di *Rencontre* (non di *Reconnaissance*). Questo significa che essa non è possibile da una prospettiva di senso comune (doxa);

²³ M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, «Critique», 282, 1970; [tr. it. *Theatrum philosophicum*, «aut aut», 277-278, 1997].

²⁴ ID 49, dove il termine è usato per la prima volta ma si vedano anche Nph 57, B 17, 22.

²⁵ LS 119, si veda anche DR 176-77 e 186-87.

²⁶ ID 49.

²⁷ Ci rifacciamo alle analisi di F. Zourabichvili, *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Ellipses, Paris, 2000.

- L'esperienza reale è rara e deve essere generata attraverso l'esercizio di una facoltà innalzato al suo potere estremo;
- Corollario: questa è la ragione per cui Deleuze spesso attinge a materiale clinico o letterario per fornire esempi di cosa sia un "esperienza reale";
- Il campo trascendentale dell'esperienza non è più regolato dall'Io trascendentale, la divisione soggetto/oggetto è superata in favore di un diverso tipo di soggettivazione;
- L'esperienza come *rencontre* implica la presenza dell'involontario e il rapporto tra pensiero e *Dehors*, pensiero e *Bêtise*.

L'esperienza, per essere "reale", non si deve indirizzare ai termini di un cambiamento, come se questi conservassero il proprio sostrato (una sostanza X è passata da A a B). Questa concezione ricadrebbe nell'errore, già smascherato da Bergson, di concepire il movimento come collazione a posteriori di attimi immobili. Come esiste il *Mouvant* e non il movimento, si rende giustizia al cambiamento non separando l'attuale dal proprio virtuale.

Deleuze parla di una pedagogia del concetto, per cui si creano concetti solo in funzione di problemi che si stimano mal considerati o mal posti, questa istanza metodologica sul ruolo dei problemi salva la dimensione intuitiva all'interno del concetto evitando tanto l'appiattimento logico sulla proposizione quanto una deriva verso una zona di contaminazione metamorfica con l'immagine che lo annienterebbe:

Le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose (...) Enfin le concept n'est pas discursif, et la philosophie n'est pas une formation discursive, parce qu'elle n'enchaîne pas des propositions. C'est la confusion du concept et de la proposition... Le concept n'est nullement une proposition, il n'est pas propositionnel, et la proposition n'est jamais une intension. Les propositions se définissent par leur référence, et la référence ne concerne pas l'événement, mais un rapport avec l'état de chose ou de corps, ainsi que les conditions de ce rapport²⁸.

Il concetto non è una proposizione, il senso è extra-proposizionale, non può venire estratto dalla proposizione che lo incarna, così come, seguendo Bergson, il ricordo non è un'immagine attuale che si formerebbe dopo l'oggetto percepito, ma è l'immagine virtuale che coesiste con la percezione attuale del soggetto e l'idea non può trovarsi preconstituita in una domanda. Il tentativo deleuzeano non può essere

²⁸ Qph 26.

compreso al di fuori della riabilitazione del bergsonismo inteso come filosofia della *molteplicità virtuale*.²⁹ Più che nella nozione di simulacro³⁰, sulla quale si è assai più diffusamente soffermata la critica, è nella molteplicità virtuale che deve essere letta l'articolazione della modernità in Deleuze in relazione al platonismo. *Rovesciare il platonismo* in questo senso vuole dire anche e sempre mantenere la segreta radice platonica del pensiero, o meglio attivare una potenzialità del pensiero che Platone aveva aperto e farla valere contro l'immagine aristotelica del platonismo. La molteplicità virtuale come modello di intelligibilità del divenire permette di riattivare quanto giace inascoltato nel platonismo, reimpostando il problema della scelta tra senza-fondo e forme ideali. Il tema bergsoniano del passato puro e della sua compresenza con il presente, si costituisce in funzione di un problema di divenire e non in funzione di una memoria. Ciò che interessa a Deleuze è rendere ragione del divenire, e il concetto di molteplicità virtuale gli fornisce la base per la definizione di un trascendentale che non rinvii a nessuna forma di eminenza, neppure a quella del vissuto. Si tratta di comprendere il virtuale, non come stato di possibilità non reale, ma come la parte reale e non attuale della correlata metà attuale. Il virtuale non è uno stato larvale che attende di passare all'attualità, ma viene qui affermata la sua complementarità con l'attuale, insieme a cui costituisce un circuito che può indirizzarsi verso l'attualizzazione o verso la cristallizzazione, regime di coalescenza in cui le due parti divengono indiscernibili e si attinge all'esperienza reale. Il concetto stesso è una molteplicità virtuale in quanto incarna del divenire intensivi, Deleuze lo scrive chiaramente parlando dell'*esoconsistenza* del concetto, in cui "les composantes restent distinctes, mais quelque chose passe de l'une à l'autre, quelque chose d'indécidable, entre les deux: il y a un domaine *ab*, qui appartient aussi bien à *a* qu'à *b*, où *a* et *b* deviennent indiscernables"³¹.

Ma perché Deleuze parla di pedagogia? Non si tratta di una pratica pedagogica che si serve del concetto, ma di comprendere lo "statuto pedagogico del concetto" la sua intrinseca pedagogicità. Tale proprietà risiede nella sua attitudine creatrice capace di resistere a un'immagine del pensiero che si fonda sulla

²⁹ *Infra*, cap. IV.

³⁰ Si noti che quello di Simulacro è l'unico concetto che Deleuze abbandona del tutto dopo *Logica del senso*. Deleuze non assume in nessun modo una posizione postmoderna per cui l'unica verità in fondo a tutte le caverne sarebbe l'avvicinarsi dei simulacri. In Deleuze a essere centrali, sono il problema dell'affermazione positiva del divenire e della sua logica. *Infra*, cap. IV, §3. Sulla triade Platone – Bergson- Deleuze in relazione alla costituzione di un nuovo modello di intelligibilità del divenire si veda R. Ronchi, *Il pensiero bastardo*, Marinotti, Roma, 2001.

³¹ Qph. 25.

presupposizione di una buona natura e una buona volontà del pensatore, che desidererebbe naturalmente il vero. Inoltre, il pensiero si trova in una presunta relazione di affinità con la verità (buon senso) e il suo esercizio si attua nel riconoscimento – non nella creazione- di un oggetto supposto identico, sul quale concordano le facoltà del soggetto (senso comune). Il Vero concerne dunque le soluzioni, come proposizioni passive che devono servire da risposta a domande e a problemi le cui condizioni sono già date. L'atto di pensare si riduce così a un'attività *servile*, che trova un modello nella situazione scolastica: il filosofo-alunno si limita a trovare la soluzione di un problema le cui condizioni sono già state date dal professore. La critica dell'immagine dogmatica del pensiero incontra come modello privilegiato la relazione professore-alunno: entriamo così nel vivo della pratica pedagogica. L'interrogazione, cui siamo abituati fino dall'infanzia, smembra i problemi, ritagliandoli secondo le articolazioni della coscienza comune empirica e ci richiede di fornire soluzioni al problema che verranno giudicate vere o false da una *auctoritas* non questionabile. L'interrogazione si fonda su un pregiudizio infantile, e da origine a un'immagine grottesca della cultura, oggi largamente prevalente, modellata sullo schema del test o del quiz, per cui siamo chiamati a risolvere problemi proposti dall'esterno, e veniamo consolati o premiati per le nostre risposte, e così distratti dai veri problemi. Pregiudizio sociale, dice Deleuze, nell'interesse palese di farci restare bambini³².

Deleuze oppone il *Sapere*, pacificato possesso di una regola di soluzione che affonda nella generalità del concetto, all'*Apprendere*, esplorazione, sperimentazione dell'Idea dove:

L'apprenti, d'autre part, élève chaque faculté à l'exercice transcendant. Dans la sensibilité, il cherche à faire naître cette seconde puissance, qui saisit ce qui ne peut être que senti. Telle est l'éducation des sens. Et d'une faculté à l'autre, la violence se communique, mais qui comprend toujours l'Autre dans 'incomparable de chacune. A partir de quels signes de la sensibilité, par quels trésors de la mémoire, la pensée sera-t-elle suscitée, sous des torsions déterminés par la singularité de quelle Idée ? On ne sait jamais d'avance comment quelqu'un va apprendre – par quelles amours on devient on en latin, par quelles rencontres on est philosophes, dans quels dictionnaires

³² DR 214. Sul tema dell'immatùrità, in particolare all'interno del rapporto professore-alunno si veda W. Gombrowicz, *Ferdydurke*, in particolare lo straordinario *Filidoro foderato di infanzia*, e l'analisi che ne fa F. Cataluccio, *Immatùrità*, Einaudi, Torino, 2004. Deleuze definisce l'attitudine della logica verso i problemi, che «ne sont jamais propositionnels» come un'attitudine puerile: «De tous les mouvements même finis de la pensée, la forme de la recognition est certainement celle qui va le moins loin, la plus pauvre et la plus puerile» Qph 132.

on apprend à penser [...] Il n'y a pas une méthode, mais un violent dressage, une culture ou paideia qui parcourt l'individu tout entier³³.

Il Sapere opera attraverso il Metodo, che regola la collaborazione di tutte le facoltà, ed è anche la realizzazione di un senso comune o la realizzazione di una *cogitatio natura*, che presuppone una buona volontà come una “decisione premeditata” del pensatore. La Cultura è il movimento di apprendere, l'avventura dell'involontario, “enchaînant une sensibilité, une mémoire, puis une pensée, avec toutes les violences et cruautés nécessaires”³⁴: pedagogia dell'involontario.

La proposta deleuzeana è quella di una filosofia dell'esperienza come *rencontre*, di un pensiero che non sa in anticipo cosa e come pensare e ricerca l'interessante, il notevole, nella forma di problemi in relazione ai quali, soltanto, è possibile decidere del vero e del falso. Non si tratta né di irrazionalità, né di indifferenza al problema della verità, il fatto è che la partizione vero-falso non ha validità al di fuori della loro relazione con il problema: “On nous fait croire que l'activité de penser, et aussi le vrai et le faux par rapport à cette activité, ne commencent qu'avec la recherche de solution”³⁵, ma si tratta, invece, di stabilire i *problemi*.

Letteralità

La possibilità di un progetto filosofico per la contemporaneità coincide, in Deleuze, con l'avvento di un'età del concetto che eviti tanto l'enciclopedismo universalistico, quanto la deriva pubblicitaria, commerciale del concetto. Questo momento è definito “età pedagogica del concetto”³⁶.

³³ DR 214-15. F. Zourabichvili riassume come segue i tre temi che attraversano una teoria dell'insegnamento deleuzeana: “1) insegnare riguarda ciò che cerchiamo, non ciò che sappiamo. 2) Non sappiamo quale segno fa sì che uno studente impari o che sia bravo in qualsiasi materia 3) Pensare, qualsiasi cosa sia vera e falsa in questa attività comincia quando stabiliamo il vero problema”, in F. Zourabichvili, *Deleuze e a questão da literalidade, op. cit.*, traduzione dal portoghese nostra.

³⁴ *Ivi*, p. 215.

³⁵ *Ivi*, p. 205.

³⁶ «Les post-kantiens tournaient autour d'une encyclopédie universelle du concept, qui renvoyait la création de celui-ci à une pure subjectivité, au lieu de se donner une tâche plus modeste, un pédagogie du concept, qui devrait analyser le conditions de création comme facteurs de moments restant singuliers. Si les trois âges du concept sont l'encyclopédie, la pédagogie et la formation professionnelle commerciale, seul la second peut nous empêcher de tomber de sommets du premier dans le désastre absolu du troisième, désastre absolu pour la pensée, quels qu'en soient bien entendu les bénéfices sociaux de point de vue du capitalisme universel » Qph 17.

Il concetto, come si è detto, non deve essere riduzionisticamente appiattito sulla proposizione, né ridotto a un libero gioco delle immagini, che lo consegnerebbe a un'arbitrarietà propria di un concettismo ornamentale, ben lontano da una motivazione pedagogica. Nel cuore del un concetto di esperienza reale, fondato sulla pratica di un empirismo trascendentale c'è la messa in discussione della validità di alcune partizioni classiche del pensiero, in particolare della divisione tra discorso proprio e discorso figurato che è alla base del concetto di metafora, cui fa seguito l'ambiguità del concetto di immaginario.³⁷

Il rifiuto di queste partizioni, responsabili di produrre cattivi concetti, è ribadita lungo tutta l'opera di Deleuze, tanto in maniera implicita, nel particolare procedimento stilistico di Deleuze, e in maniera esplicita, laddove nei suoi corsi e nei suoi testi Deleuze ripeteva “non sto facendo delle metafore, questa non è una metafora”. Deleuze non stava certo difendendo il senso proprio delle sue parole, facendone un problema preposizionale di discorso proprio, ma stava piuttosto invitando a una pratica del linguaggio in cui la distinzione proprio/figurato poteva compiersi solo a scapito della comprensione del reale movimento del pensiero. Pedagogia, si è visto, significa in Deleuze, discorso che resiste alla *doxa* e alla trascendenza. In un regime di scrittura, questo significa praticare e perseguire l'immanenza nelle sue due caratteristiche fondanti: la simultanea affermazione dell'esteriorità delle relazioni ai termini che le compongono e della differenza interna.

E' stato François Zourabichvili a indicare nella *litteralité* il principio guida che dovrebbe seguire chi si accosta alla lettura di Deleuze: “La letteralità è la ragione di una pedagogia interna alla filosofia di una pedagogia che è di per se filosofica”³⁸.

Attenendosi alla definizione del lemma *letterale* del dizionario, si trova:

1. che si riferisce al significato preciso delle singole parole di un testo, di uno scritto e sim.: *interpretazione l., significato, senso l. di una frase; traduzione l.:* che traduce il testo originale parola per parola | *estens., testuale: una versione l. di quello che è stato detto*

E' chiaro che Deleuze non chiede di essere letto riportando ciascuna delle parole da lui utilizzate al proprio “significato preciso”. Anzi è proprio questo

³⁷ *Infra*, cap III.

³⁸ F. Zourabichvili *Deleuze e a questão da literalidade, op. cit.*, p. 36, traduzione nostra.

significato preciso che deve essere abbandonato. Perché il senso – che è extra-proposizionale - si possa liberare occorre allontanarsi dalle boe sicure dei *cliché* autentificativi che applichiamo al discorso, per affidarci alle parole del pensatore, non certo con la fiducia cieca con cui ci si rivolge al Verbo, ma guardando allo “spirito del pensatore come a un problema”³⁹, a qualcosa che non può essere riconosciuto immediatamente o accettato supinamente. Il pensiero è bergsonianamente *Effort*, seguire il pensatore significa abbandonare le certezze della *doxa*, invalidare le risposte percettive, accettando di “invertir la direction habituelle du travail de la pensée”⁴⁰, di sospendere l’orizzonte umano dell’utilità e prolungare l’esperienza verso un punto più alto: *tournant* bergsoniano dell’esperienza.

Attraverso la lettura letterale si compie una pratica costruttiva. L’esperienza implica la *credenza*, per seguire un pensatore occorre affidarsi e provare, contro le risposte automatiche che il nostro corpo è abituato a fornire, a credere a quello che dice, a *fare* ciò che lui *fa*. Non significa imitare il pensatore, ripeterlo, ma seguirlo all’interno del campo esperienziale che ci apre. Credere⁴¹ qui, ha il senso empirista di seguire una serie di associazioni, di cogliere la relazione per cui A mi riporta a B, fino a che AB non diventa una zona indiscernibile, una consistenza che non riguarda più A e B come realtà esistenti di per sé e immobili. A e B non sono oggetti, ma le condizioni di un’esperienza reale, e per questo si tratta di condizioni mobili, soglie di divenire.

Se pensare significa sperimentare, leggere seguendo il criterio della letteralità, significa in ultima analisi, credere alla possibilità dell’incontro con qualcosa di nuovo.

La metafora è il più oscuro di tutti i tropi; mentre è detta ontologicamente prima rispetto agli altri è allo stesso tempo il più sfuggente, il più derivato, indefinibile se non con tautologie (Come per esempio: tropo di dislocazione e di salto, dove /dislocazione/ e /salto/ sono metafora di ‘metafora’ e /metafora/ è a sua volta una metafora, perché vuol dire appunto trasporto o spostamento)⁴².

Diremo tradizionalmente che si ha *metafora* con la sostituzione di un *verbum proprium* (guerriero) con una parola il cui significato inteso *proprie* è in rapporto di

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ PM p. 1421.

⁴¹ “Credere è un’abitudine, una sintesi passiva, un atto involontario, che si confonde con l’apertura di un nuovo campo di intelligibilità” F. Zourabichvili, *op. cit.*, p. 41.

⁴² U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino, 1984, pp. 141-198.

somiglianza con il significato *proprie* (leone) della parola sostituita (es: Achille è un leone). Nella metafora l'attuale acquisterebbe il suo vero senso da un'altra immagine che si attualizza in quella, ma avrebbe potuto attualizzarsi per sé.

C'è *sogno* quando le immagini del dormiente si attualizzano in un continuum di anamorfofi successive che non sono riducibili a una metafora.⁴³

Si ha infine *letteralità* quando attuale e virtuale sono letti nel loro stato di coalescenza. La dualità attuale/virtuale è primitiva, irriducibile, La pedagogia, in quanto resistenza alla doxa e fuga dai cliché, significa essere capaci di accedere alla realtà colta nella sua virtualità. Secondo l'esempio tratto da *Europa 51* di Rossellini, quando Ingrid Bergman si trova di fronte alla fabbrica e "crede di vedere dei condannati" non sta facendo una metafora (c'è un rapporto, una somiglianza tra le due immagini distinte e chiare della fabbrica e della la prigione...) ⁴⁴ né sta sognando, metamorfizzando la fabbrica in prigione all'interno di un flusso di trasformazioni, sta invece leggendo, alla lettera, la propria visione di prigione:

En second lieu en même temps que l'œil accède à une fonction de voyance, les éléments de l'image non seulement visuel, mais sonores, entrent dans des rapports internes qui font que l'image entière doit être "lue" non moins que vue, lisible autant que visible. Pour l'œil du voyant comme du devin, c'est la "littéralité" du monde sensible qui se constitue comme livre. Là encore, toute référence de l'image ou de la description a un objet supposé indépendant ne disparaît pas mais se subordonne maintenant aux éléments et rapport intérieurs qui tendent à remplacer l'objet, à l'effacer à mesure qu'il apparaît, le déplaçant toujours⁴⁵.

Discorso indiretto

"La philosophie n'est pas une formation discursive, parce qu'elle n'enchaîne pas des propositions". Nondimeno, la pratica della filosofia ha nel linguaggio il suo elemento primo e la scrittura di Deleuze, come quella di ogni filosofo, è insieme esposizione e pratica di pensiero. Deleuze si può dire un erede della concezione bergsoniana del linguaggio, che lo considera la radice di tutte le illusioni, della finitezza e dell'asservimento degli uomini, ma è sempre attraverso la scrittura che la filosofia apre linee di fuga, "libera la vita laddove è imprigionata". Come possono coesistere questi due momenti?

⁴³ IT 78.

⁴⁴ IT 32.

⁴⁵ IT 34.

Analizziamo i due principali procedimenti della scrittura di Deleuze, entrambi volti verso 1) un superamento della partizione aristotelica tra discorso proprio e discorso figurato che sta alla base del concetto di metafora e 2) di quello derivato di immaginario che si fonda sull'incrocio delle coppie reale/irreale e vero/falso:

1) L'utilizzo di frasi del tipo "siamo fatti di linee", o "il cervello non è un albero" è volto a invalidare una lettura fondata sulla tradizionale partizione tra discorso proprio e discorso figurato; queste frasi devono essere lette seguendo il principio della *letteralità*.

2) Un'altra pratica linguistica molto utilizzata da Deleuze è quella del discorso indiretto libero. Essa rimanda a una concezione del linguaggio per cui ad essere originarie non sarebbero la metafora o la metonimia, ma proprio il discorso indiretto⁴⁶, nella sua forma essenziale: la parola d'ordine.

Per comprendere questo secondo punto occorre dapprima ricordare i quattro postulati della linguistica⁴⁷ come sono presentati in *Mille Plateaux*: Il linguaggio è "informatif et communicatif"⁴⁸, c'è una "machine abstrait de la langue"⁴⁹ che non fa appello a nessun fattore estrinseco, si danno delle costanti o degli universali della lingua che la determinano come "système homogène"⁵⁰, e la lingua può essere studiata solo nella forma di "une langue majeure ou standard"⁵¹.

Deleuze e Guattari, combinando in maniera coerente diverse teorie linguistiche, soprattutto quelle di Bachtin e Oswald Ducrot, affermano che l'essenza del linguaggio non è l'informazione e rivendicano la priorità della dimensione pragmatica. La pragmatica è ridotta ad un accidente vergognoso da coloro che credono alla possibilità di una scienza pura da applicarsi alla *langue* come sistema in equilibrio, di cui la *parole* costituirebbe l'insieme delle variazioni.

Per Deleuze e Guattari "la pragmatica cessa di essere un immondezzaio" e le determinazioni pragmatiche escono dall'alternativa tra ricadere all'esterno del linguaggio o rispondere a condizioni esplicite di riduzione semantica e sintattica; la pragmatica diviene al contrario il presupposto di tutte le altre dimensioni e si insinua

⁴⁶ MP 109.

⁴⁷ *Ivi*, pp.107-160

⁴⁸ *Ivi*, p. 95.

⁴⁹ *Ivi*, p. 109.

⁵⁰ *Ivi*, p. 116.

⁵¹ *Ivi*, p. 127.

ovunque”⁵². L’essenza del linguaggio non è di essere informativo, ma quello di veicolare il rapporto di ogni parola o di ogni enunciato con presupposti impliciti, (e non esplicitabili) cioè con atti di parola che si compiono nell’enunciato e possono compiersi soltanto in esso: “Le langage est transmission de mots d’ordre” e la parola d’ordine è in se stessa ridondanza dell’atto e dell’enunciato⁵³.

Deleuze diagnosticando l’impossibilità di studiare una lingua nelle condizioni di una lingua standard, riconosce due trattamenti possibili della lingua, un modo maggiore e un modo minore che non sono in rapporto di esclusività ma dipendono l’una dall’altro: il primo estrae delle costanti, l’altro le mette in variazione. La *parola d’ordine* è il solo ‘metalinguaggio’ capace di rendere conto di questa duplice possibilità della lingua.

E’ di cruciale importanza, qui, la lettura di *Masse und Macht* di Elias Canetti⁵⁴, in particolare le pagine relative al comando. Canetti analizza l’ordine sviluppando la nota teoria della spina, secondo la quale l’ordine marchierebbe l’individuo che lo riceve al punto da infliggergli una *spina*, un “pungolo nella carne”, da cui potrà essere sollevato solo impartendo a sua volta altri ordini, scaricando così la spina su altri, o in alternativa, insorgendo contro chi ha emesso l’ordine.

La ragione per cui la parola d’ordine si imprime così efficacemente nell’individuo sta nel fatto che essa è sempre una sentenza di morte. Tuttavia sono ravvisabili due dimensioni dell’ordine che Canetti riassume nell’efficace immagine del ruggito del leone, che significa insieme morte e fuga: l’ordine è Verdetto ma è anche inseparabilmente grido d’allarme e segnale di fuga.

Sono questi i due aspetti che Deleuze mette in particolare evidenza all’interno della parola d’ordine

Nel primo aspetto “la morte è l’espresso dell’enunciato, puro atto, pura trasformazione, la morte è ovunque come la frontiera ideale, invalicabile, che separa i corpi, le loro forme e i loro stati, è come la condizione, magari iniziatica, magari simbolica, attraverso la quale un soggetto deve passare per mutar forma o stato

⁵² *Ivi* p. 110.

⁵³ *Ivi* p. 100.

⁵⁴ E. Canetti, *Masse und Macht*, Amburgo, Classen, 1960. [tr. it. (a cura di F. Jesi), *Massa e Potere*, Milano, Adelphi, 1981. Si veda U. Fadini, *Ordine e passaggio. Tra Canetti e Deleuze-Guattari* in «Nuova Corrente» 49, n°129, 2002, pp. 115-136. Furio Jesi nella scheda editoriale dell’ *Anti-Edipe* preparata per Einaudi, aveva ben evidenziato l’influenza determinante di Canetti.

(quella che Canetti chiama *enantiomorfo*). In quanto è l'estremità di un corpo la figura è l'attributo incorporeo che lo delimita e lo conclude; la morte è la Figura"⁵⁵.

Nel secondo caso la parola d'ordine significa la fuga. Variabili in variazione continua, solo modo non di sopprimere la morte, ma di ridurla, di farne una variazione. E' così che si possono estrarre *parole lasciapassare* dalle parole d'ordine, che mutano da composizioni d'ordine a componenti di passaggio.

E' importante sottolineare che, anche se nel rapporto alla morte risiede la condizione del reale, questo non significa che la morte sia il reale e che i divenire non ne siano che i simulacri (questa illusione è sottolineata da Deleuze e Guattari molto spesso come il rischio inerente al desiderio). La morte non è mai il motore interno della trasformazione del reale, il processo creatore ha le caratteristiche di un'evoluzione creatrice, per cui la morte non è mai processo, ma interruzione del processo:

Pour moi la mort, c'est l'interruption d'un processus. C'est pour ça que, jamais je ne comprendrai les phénomènes de mort ou de préparation de mort dans un processus en tant que tel. C'est même pour ça que pour moi, processus et vie, processus et ligne vitale, ne font strictement qu'un. Et ce que j'appelle ligne de fuite, c'est ce processus en tant que ligne de création vitale. Si on me dit là-dessus, il a nécessairement pour corrélat la mort, ça peut se comprendre de deux façons tellement ça devient compliqué. Or les deux façons peuvent presque théoriquement se rapprocher l'une de l'autre à l'infini, affectivement, elles s'opposent absolument.⁵⁶

La parola d'ordine è il metalinguaggio capace di dire la duplice possibilità del linguaggio, (modo maggiore e modo minore della lingua), dove il primo estrae delle costanti, mentre l'altro la mette in variazione. Morte e Fuga, ordine e variazione tuttavia non interessano l'individuo se non come trasposizione diretta di un discorso indiretto che è sempre sociale, concatenamento di massa. Le enunciazioni linguistiche sono dei concatenamenti collettivi d'enunciazione che rivelano il carattere sociale dell'enunciazione. Attraverso il linguaggio, ciò che si veicola in prima battuta non è la comunicazione di un'informazione, ma l'assegnazione nell'ordine del discorso di ordini e posizioni, che vengono rafforzati per ridondanza. L'enunciazione prima di essere individuale è di massa: è il discorso diretto a essere estratto da quello indiretto,

⁵⁵ Deleuze vuole qui contrastare ogni pensiero che pensi la morte come processo e ogni possibile declinazione della filosofia nel senso di un *Amor Mortis*: *On reconnaît le fasciste au cri, encore une fois: Vive la mort!*...

⁵⁶ G. Deleuze, corso del 27/05/80, (2) intitolato *Anti-Œdipe et autres réflexions*, disponibile su <http://www.webdeleuze.com>

e non viceversa, “le discours direct est un fragment de masse de taché, et naît du démembrement de l’agencement collectif; mais celui-ci est comme le rumeur ou je puise mon nome propre, l’ensemble des vois concordantes ou jet ire ma vois”⁵⁷.

Tuttavia, anche questo essere sempre già abitati da un discorso indiretto più o meno conscio, viene anch’esso, conformemente alla doppia possibilità della parola d’ordine, delineato in due modi opposti. Il fatto che la parola d’ordine sia come un corpo estraneo nel corpo, un discorso indiretto nella parola, spiega anche il *prodigioso oblio* che essa induce, per cui “l’esecutore non accusa se stesso, ma la spina, l’istanza estranea, il vero colpevole che egli per così dire, porta ovunque con sé. [...] la spina è il testimone perpetuo che non si è stato l’autore di questo o quell’atto. E’ dunque vero ch’egli uomini che hanno agito per un ordine si considerano completamente innocenti”⁵⁸.

Tuttavia la massa, il concatenamento molare di enunciazione che conduce all’irrigidimento e all’ordine delle posizioni può venire contro-effettuato nell’utilizzo minore della lingua, dove la parola d’ordine diventa lasciapassare e l’innocenza criminale della massa si converte nel movimento di costituzione di un popolo.

Ecrire, c’est peut-être amener au jour cette agencement de l’inconscient, sélectionner les voix chuchotantes, convoquer les tribus et les idiomes secrètes, d’où j’extraits quelque chose que j’appelle moi. Je est un mot d’ordre⁵⁹

Il tema nietzscheano del popolo a venire, il popolo che manca⁶⁰ (Paul Klee) è una costante della scrittura di Deleuze. La massa normalizzata si deve fare muta e abitare a livello molecolare nel proliferare dei punti di vista, nella *voce che è sempre dentro un’altra voce*⁶¹, che, nell’urgenza della scrittura si attua attraverso il procedimento del *discorso libero indiretto*, enunciazione plurale dove si complicano voci distinte per quanto indiscernibili. Qui Deleuze mette in risonanza le citate analisi canettiane sulla parola d’ordine con il Pasolini di *Empirismo eretico*⁶², trovando nel

⁵⁷ MP p.120.

⁵⁸ E. Canetti, op.cit. p. 352.

⁵⁹ MP 107.

⁶⁰ « Nous ne manquons pas de communication, au contraire nous en avons trop, nous manquons de création. *Nous manquons de résistance au présent*. La création de concepts fait appelle en elle-même a une forme future, elle appelle une nouvelle terre et un peuple qui n’existe pas encore » QF p. 104.

⁶¹ IT p. 187

⁶² Cfr. *Intervento sul Discorso Libero Indiretto* in *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano, 1977.

discorso libero indiretto, la modalità propria per cui si può dare voce alle “mille cose e mille esseri implicati nelle mie complicazioni”⁶³.

⁶³ LS 262.

CAPITOLO 1

Un'idea fondamentale della fenomenologia

1.1 Verso il concreto

Sul finire degli anni '20, la filosofia francese era dominata dalla corrente epistemologica¹ che, in rottura con l'eredità spiritualista, si sforzava di incontrare il sapere scientifico anche nella sua nascente declinazione sociologica², e da quella che si può definire la filosofia istituzionale, incarnata nella figura di Léon Brunschvicg. Figura centrale dell'accademia francese fino agli anni 40, Brunschvicg con il suo idealismo critico formerà le generazioni di filosofi francesi dal 1909 al 1941 e segnerà l'alleanza in seno alla "Nouvelle Sorbonne" tra l'accademia e la democrazia della III Repubblica. Il legame stretto tra la filosofia e lo stato in Francia è ben sintetizzato da queste parole di Vincent Descombes :

Que le professeur de philosophie, en France soit un fonctionner de l'Etat explique que cet enseignement ait inévitablement des incidences politiques. Si ces incidences sont peu sensibles dans les période d'équilibre national, elles sont en revanche déterminantes lorsque l'Etat semble vaciller. Au début de la III République, la philosophie universitaire s'est trouvée investie d'une mission par l'Etat : enseigner aux élèves la légitimité des nouvelles institutions républicaines. Deux doctrines seront candidates à cette fonction : le positivisme sociologique de Durkheim et le rationalisme néo-kantien (issu de Renouvier et plus tard incarné par Brunschvicg). C'est ce dernier qui l'emportera finalement. Bien qu'opposées, ces deux doctrines enseignent identiquement que l'humanité, depuis ses origines les plus lointaines, n'a cessé de progresser vers un accord mutuel de tous les êtres humains sur des principes raisonnables : principes qui justement, sont ceux des institutions républicaines ! On verra comment le point de départ de la génération de 1930 sera la volonté d'échapper à cette vision optimiste de l'histoire³.

A partire dagli anni Trenta, infatti, una nuova generazione di filosofi sembra motivata a evadere l'alternativa tra una riflessione positivista sulla scienza e un

¹ Sartre scrive: «La philosophie française, qui nous a formés, ne connaît plus guère que l'épistémologie » IF 89.

² Si veda Louis Pinto, *Le détail et la nuance. La sociologie vue par les philosophes dans la Revue de métaphysique et de morale, 1893-1899*, in « *Revue de métaphysique et de morale* », 1-2, 1993, p.141-174.

³ V. Descombes, *Le même et l'autre*, Minuit, Paris, 1979, p. 17. Si veda anche l'importante lavoro storico di J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle, Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerre*, PUF, Paris, 1994.

intellettualismo che si rivelava politicamente innocuo. Ci si volgerà alla Germania, paese bandito culturalmente dopo Sedan e la Prima Guerra mondiale, così che Hegel, Kierkegaard, assieme ad autori viventi quali Heidegger, Husserl, Jaspers, Scheler, prima ignorati o molto poco tradotti, saranno importati in territorio francese.

Un certo numero di intellettuali iniziano a svolgere il ruolo di mediatori e a porre le condizioni per un mutamento del paesaggio intellettuale in Francia: Bernard Groethuysen, Alexandre Koyré, Georges Gurvitch, Alexandre Kojève, Éric Weil, Emmanuel Levinas, Jean Wahl, Henry Corbin, Vladimir Jankélévitch, Maurice de Gandillac, Jean Beaufret, Jean Hyppolite, Raymond Aron, fino a Jean- Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty e Paul Ricoeur, saranno i grandi mediatori della cultura filosofica tedesca nella decade '30-'40. Pur nella diversità delle aspirazioni, la comune motivazione che muoveva questi giovani filosofi a cercare in Germania le armi per svecchiare la cultura accademica francese può essere riassunta nelle necessità di trovare una via *Vers le concret*, verso la concretezza del mondo come titolava il celebre libro di Wahl⁴. Questa ricerca del mondo concreto è descritta da Merleau-Ponty in opposizione alla tendenza astratta allora dominante:

La philosophie propre de Brunschvicg, ne cherchait pas à explorer ce monde concret qui reste en marge de la science. La perception, l'art, la religion n'étaient selon lui que des ébauches de la connaissance scientifique et la philosophie restait, pour lui, la simple connaissance de l'activité spirituelle à l'oeuvre dans la science⁵.

Ma c'era, in Francia, chi aveva saputo guardare alle esigenze di concretezza, volgendosi contro l'astrazione e l'analisi del Kantismo di Lachelier, e confrontandosi con i discepoli di Comte, Taine, Spencer, e con tutto il dibattito psicologico fiorito attorno alla *Revue Philosophique* di Théodule Ribot⁶: Henri Bergson si era appellato al vissuto, al concreto, alla totalità, volgendosi a problemi che molto condividono con la fenomenologia e con le istanze perseguite dai pensatori d'oltre-Reno. Alcuni, come Gurvitch, che è tra i primissimi commentatori

⁴ J. Wahl, *Vers le concret*, Vrin, Paris, 1932.

⁵ M. Merleau-Ponty, *L'agrégation de philosophie*, « Bulletin de la Société française de philosophie » 38, n° 4, juillet-août 1938, ripreso in M. Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Verdier, Parigi, 1997, p. 66.

⁶ Cfr. M. Meletti Bertolini *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella "Revue Philosophique" di Théodule Ribot (1876-1916)*, Franco Angeli, Milano, 1991.

di Husserl in Francia, invocano la “parenté profonde entre le bergsonisme et la phénoménologie”⁷.

Non si tratta di dettagli di gusto, semplicemente imputabili allo *Zeitgeist*: le affinità così come le opposizioni teoriche, i sistemi di equivalenze e i contrasti, sono parte integrante non solo della storia della cultura, ma ineriscono alla natura stessa della pratica filosofica e alla necessità di aprire un campo problematico che riattivi un passato determinato e costituisca una precisa costellazione filosofica, caratteristica essenziale al pensiero e spesso depotenziata o trascurata dall'eccesso di ardore filologico. Jacques Taminiaux nel suo articolo *De Bergson à la phénoménologie existentielle*⁸ riconosceva nel conflitto tra scienza e filosofia il punto di partenza comune a Husserl e Bergson, mentre Jean Hering⁹ vede nell'intuizionismo bergsoniano il precorritore delle tendenze anti-intellettualistiche e avverse alla astrazione proprie del coevo pensiero tedesco. Levinas ricorda l'impressione esercitata su di lui dal bergsonismo :

Pendant les premières années de mes études en France, de 1924 à 1930, c'était cela la philosophie, et je suis resté assez fidèle à cette sensation de nouveauté¹⁰.

La prossimità tra bergsonismo e fenomenologia era stata sentita anche in Germania. Scheler contribuisce alla traduzione tedesca dell'*Essai*¹¹ e nel 1918 Ingarden scrive, sotto la direzione di Husserl, una dissertazione dal titolo *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*. Adolf Reinach, assistente di Husserl, ha fatto un corso su Bergson (*Zeit und Freiheit*) nel 1913-14. La prima fase di A. Schütz è stata bergsoniana e anche Simmel¹² non era rimasto immune all'influenza del francese.

⁷ G. Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, Vrin, Paris, 1930, p. 14.

⁸ J. Taminiaux, *De Bergson à la phénoménologie existentielle*, «Revue philosophique de Louvain» 54, 1956, dove si legge: «Le point de départ général de Husserl pourrait être comparé à celui de Bergson. Le conflit qui se déroule sous nos yeux, au moment où il amorce sa réflexion, est précisément celui de la science et de la philosophie. D'un côté, l'objectivisme nourrit la prétention d'établir un système de la nature sous la forme d'un réseau de relations causales entre éléments extérieurs les uns aux autres. D'autre part, la philosophie rejette la croyance en un ordre absolu fondé dans le monde en soi des relations spatio-temporelles».

⁹ « L'intuizionismo bergsonien [...] a préparé le terrain à une philosophie hostile à toute construction abstraite et aux déductions purement rationnelles». Si veda *La phénoménologie en France*, in M. Farber, *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, PUF, Paris, 1950.

¹⁰ F. Poirié, *Emmanuel Levinas, Essais et entretiens*, Actes Sud, Arles, 1996, p. 75.

¹¹ Tradotto con il titolo originariamente pensato da Bergson di Tempo e libertà: *Zeit und Freiheit*. Bergson aveva chiesto a Scheler di scrivere l'introduzione alla traduzione tedesca, ma non sarà accontentato.

¹² Si veda G. Fritzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, UVK, Konstanz, 2002 e *Société et morale sous l'angle de la philosophie de la vie. Une*

Tuttavia, sebbene coetanei (nati entrambi nel 1859) Husserl e Bergson¹³ si sono sostanzialmente ignorati in vita e l'introduzione della fenomenologia in Francia non avviene sotto il segno di una comunanza e di un recupero delle istanze bergsoniane ma passa per una violenta liquidazione del bergsonismo. Nel 1962 Wahl poteva scrivere: "L'existentialisme s'est vivement opposé d'abord aux tendances bergsoniennes, même si aujourd'hui on peut noter entre Bergson et les philosophes de l'existence beaucoup de traits communs et de tendances communes"¹⁴.

Come è stato notato¹⁵, l'anno che segna l'eclisse del bergsonismo in Francia può essere identificato nel 1929. In quell'anno usciva il celebre e fortunato *pamphlet* di Georges Politzer, *La fin d'un parade philosophique: le Bergsonisme*¹⁶, in cui la psicologia bergsoniana viene giudicata incapace di giungere al concreto e accusata di accontentarsi di una pura astrazione dell'umano. Le critiche di Politzer avranno molto successo e il suo testo conoscerà una grande diffusione all'epoca e una rinata popolarità grazie alla sua riedizione alla vigilia del '68. Sempre nel 1929, Husserl tiene alla Sorbonne le conferenze che diventeranno le *Meditazioni Cartesiane*, Jean Wahl pubblica *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, e Emmanuel Levinas pubblica l'articolo sulle *Ideen*, preludio del capitale *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*¹⁷, testo che sancirà il battesimo fenomenologico per tutta la generazione di Sartre.

Sarà proprio Sartre a rappresentare, più di chiunque altro, l'altalenarsi tra continuo riferimento e continuo disconoscimento che caratterizza il rapporto delle fenomenologie esistenzialiste con Bergson. Sartre non smetterà mai, nemmeno al tempo della *Critique*¹⁸, di spiegarsi attraverso lo specchio del bergsonismo. Per questo, pensare l'incontro Sartre-Bergson significa riflettere su uno dei momenti chiave del Novecento filosofico e allo stesso tempo aprire uno spazio potenziale che,

comparaison franco-allemande, in F. Worms, (a cura di) *Annales bergsoniennes*, Vol. I, PUF, Paris, 2002, pp. 243-264.

¹³ «Comment expliquer que Bergson n'a pas connu les phénoménologues ? Peut être est ce qu'il a lu un peu de Husserl, on ne sait pas très bien mais je pense qu'il en a lu ; mais ça n'a pas dû l'intéresser fort. En revanche les phénoménologues, parce qu'il venait après, beaucoup sont venus après Bergson ils connaissaient bien Bergson » G. Deleuze, CO.

¹⁴ J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, Paris, 1962, p. 150.

¹⁵ R. Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Genova, 1992, p. 11.

¹⁶ G. Politzer (pubblicato nel 1929 sotto il significativo pseudonimo di François Arouet) *La fin d'un parade philosophique: le Bergsonisme*, Pauvert, Paris, 1967.[tr. it. di R. Salvatori in *Freud e Bergson*, La Nuova Italia, Firenze, 1970, pp.199-284].

¹⁷ E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1930.

¹⁸ Sulla persistenza di un modello di pensiero di matrice bergsoniana nel Sartre della *Critique* si veda R. Ronchi, *L'intelligibilità della storia. Sartre e Bergson*, in *Atti del convegno « Sartre après Sartre »*, Aragno, Torino, 2007.

ancora poco conosciuto e misinterpretato, accomuna in un singolare destino di dimenticanza i pensatori francesi più famosi delle loro rispettive generazioni. Vincitori del Premio Nobel per la letteratura, Bergson nel 1927, Sartre - che rifiuterà - nel 1964, accusati entrambi di non essere abbastanza “filosofi” per il loro stile o per la pratica di altre forme di scrittura, entrambi conoscono una simile *damnatio memoriae* da parte della generazione filosofica loro successiva.

Sartre, che era stato tra i più animosi critici e liquidatori del bergsonismo a partire dagli anni Trenta, viene combattuto aspramente dai filosofi del '68, sebbene si ritrovi in piazza con loro (come nota Michel Foucault: “Sartre è morto contemporaneo con chi si era formato attraverso un pensiero di rottura con lui”)¹⁹. Sartre veniva accusato, anche grazie al filtro dell’Heidegger della *Lettera sull’umanismo*²⁰, di restare incastrato in una “metafisica della soggettività”, di non concedere una reale possibilità per uscire dalla tradizionale concezione del soggetto. Trent’anni dopo il suo rifiuto di Bergson, Sartre veniva criticato con argomenti spesso molto simili a quelli che lo avevano condotto al ripudio del bergsonismo, verso la fenomenologia. Sartre aveva eletto Bergson a bersaglio per liquidare quel “culto dell’interiorità” proprio dello spiritualismo e della psicologia francese. In primo piano c’era la necessità di stabilire uno statuto dell’Io che fosse irriducibile al livello psicologico senza tuttavia cadere nell’idealismo, cui si accompagnava il tentativo di liberare la coscienza dal modello della rappresentazione, dal primato di intellesione e conoscenza, per riscoprirne la reale essenza temporale²¹. Ora, questi tre punti potrebbero riassumere con grande precisione il progetto filosofico tentato da Bergson. Resta dunque da comprendere dove sia avvenuta la frattura, quali forze abbiano reso parzialmente cieco Sartre alla reale natura del bergsonismo, e in che relazione tali forze si trovino con i motivi che hanno portato la generazione che ha eletto a suoi maestri Lacan e Althusser a rifiutare Sartre.

C’è una tensione che percorre molta parte del pensiero francese contemporaneo, in cui si fronteggiano l’urgenza di porre la questione del soggetto e l’avversione per tutto ciò che indulge nell’introspezione psicologizzante o

¹⁹ D. Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, Paris, 1994, [tr. it. *Foucault parla di Sartre e Lacan*, « aut aut », 331, 2006, p. 84]. Si veda sull’argomento anche P. Maniglier, *Faire ce qui se défait: la question de la politique entre Sartre et Structuralisme*, « Les temps modernes », n°632-634, juillet-octobre 2005, pp. 425-448.

²⁰ M. Heidegger, *Lettera sull’umanismo* (1946) in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 267 sgg.

²¹ Cfr. F. Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologie existentialistes et leur héritage bergsonien*, OLMS, Hildsheim, 2005.

nell'antropologico. Foucault, analizzando la liquidazione sartriana della sua generazione, parla di “un grosso equivoco nella storia dello strutturalismo”; questo non sarebbe, come spesso lo si descrive, una filosofia oggettivista: “Si trattava di dire: non si può più utilizzare la vecchia categoria di soggetto”²². Deleuze, distaccandosi da tanta parte dei pensatori della sua generazione, compirà il gesto di riattivare e pensare proprio quello spazio potenziale che risiede nell'incontro Sartre-Bergson, aprendo uno spazio nuovo ed eccentrico rispetto alle declinazioni del problema fornite tanto dallo strutturalismo, quanto dalla fenomenologia e dal pensiero post-moderno, compiendo una straordinaria opera di riabilitazione tanto del bergsonismo, quanto più patentemente, ma in maniera altrettanto decisa, della figura di Sartre.

1.2. *Dehors dans le monde, parmi les autres*: il realismo di Sartre

Sartre è dunque uno dei protagonisti della liquidazione del bergsonismo, attuata in favore del diffondersi in Francia di uno stile fenomenologico di pensiero. Tuttavia la violenza e la natura della polemica da lui ingaggiata contro Bergson manifestano molto di più della semplice necessità di sgomberare la strada alla penetrazione del pensiero husserliano.

Il giovane Sartre tra i diciassette e i vent'anni legge avidamente Proust²³ e durante il periodo di preparazione per il *baccalauréat* e per il concorso all'*École Normale*, è ancora lontano dal sentire una particolare vocazione per la filosofia, che anzi gli appariva noiosa, “un prodige d'ennui”. Sarà l'incontro con Bergson, a cavallo tra il 1923 e il 1924, a fargli intravedere la possibilità di dare una articolazione filosofica ai problemi che lo appassionavano. *L'Essai sur le donné immédiates de la conscience* segna l'apprendistato filosofico sartriano: Sartre vi intravede il modo “di descrivere concretamente ciò che accade in una coscienza”²⁴. Sartre, infatti, pur restando un grande ammiratore di Proust,²⁵ negli anni della sua

²² Foucault su Sartre e Lacan, *op. cit.*, p. 83.

²³ « La psychologie d'introspection me semblait avoir donné son meilleur avec Proust, je m'étais essayé entre 17 et 20 ans avec ivresse... ». CDG 351.

²⁴ Sartre. *Un film réalisé par Alexandr Astruc et Michel Contat*, Gallimard, Paris, 1977. [tr. it. J.-P. Sartre, *La mia autobiografia in un film. Una confessione*, Marinotti, Roma, 2004, pp. 56-57.

²⁵ Sartre non disconoscerà mai Proust, pur criticando la psicologia dell'introspezione che secondo lui è alla base della *Recherche*. Sartre ricorda anche di un suo sceszio con Merleau-Ponty a questo

formazione va progressivamente elaborando un fastidio profondo per l'introspezione interiore, un'avversione verso ogni declinazione intimista della coscienza, di cui la psicologia sottesa alla *Recherche* proustiana gli pare intrisa. Ciò che lo colpisce nell'*Essai* è la possibilità di sorpassare l'autoanalisi in favore di un ancoraggio al concreto. In Bergson, Sartre riconosce un'ispirazione empirista capace di restituire le cose aldilà delle astrazioni della rappresentazione. Molti anni dopo, in un'intervista, parlando dell'*Essai*, dichiarerà: "Notate che è un libro che ha una tendenza concreta [...] Penso che sia stato questo che mi ha orientato verso l'idea di coscienza, così come l'ho presentata. Naturalmente, anche Husserl, che è venuto dopo"²⁶. Husserl infatti arriverà dopo. L'influenza preponderante di Bergson nei primi anni dell'attività filosofica sartriana è ben visibile e documentata negli *Ecrits de jeunesse*²⁷, pubblicati postumi, che forniscono una potente testimonianza delle aspirazioni e degli interessi che guidano il giovane filosofo. Spicca tra questi primi scritti *L'Apologie pour le cinéma*²⁸, nella quale Sartre riconosce nel pensiero bergsoniano la possibilità di spiegare la novità e la potenza della settima arte.

Tuttavia Sartre non tarderà a rimproverare anche a Bergson un eccessivo radicamento nella vita interiore, un indulgere nell'autoanalisi. L'incontro con la fenomenologia, che avviene attraverso Raymond Aron, indica a Sartre la via per emanciparsi dal culto dell'interiorità:

L'inviato del Cielo, per me, ricorda Sartre, fu Raymond Aron, al ritorno da Berlino mi parlò, in un bar, dei fenomenologi – quei tipi, concluse sorridendo, trovano il modo per filosofare su tutto. Passerebbero la notte a descrivere fenomenologicamente l'essenza di un becco di gas. - Fui rapito: Niente mi pareva più importante della promozione dei lampioni alla dignità di oggetto filosofico. Ebbi l'oscuro ricordo di un pensiero che non ho forse mai avuto: la verità scende per le strade, nelle fabbriche e i filosofi, eccettuata la Grecia antica, sono eunuchi che non aprono mai la porta. Un anno più tardi leggevo Husserl a Berlino. Tutto era cambiato per sempre²⁹.

propositi: «All'École (Merleau-Ponty) giunse a leggere Proust, si annoiò, interruppe la sua lettura e disse: 'non è essenziale'. Lo venni a sapere e mi indignai». *Merleau-Ponty, op. cit.* p. 115.

²⁶ J.-P. Sartre, *La mia autobiografia in un film. Una confessione*, *op. cit.*, p. 56.

²⁷ J.-P. Sartre, *Ecrits de jeunesse*, Gallimard, Paris, 1990, parzialmente tradotti con il titolo *Novelle Racconti Pensieri e Progetti dagli Ecrits de Jeunesse* (a cura di G. Farina) Marinotti, Roma, 2007.

²⁸ *Apologie pour le cinéma*, in *Ecrits de jeunesse*, cit. pp-388-404. *Infra*, cap. III, §2.

²⁹ J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty*, a cura di Raoul Kirchmayr, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999, p. 108. Si trova qui tradotta la prima versione dello scritto Merleau-Ponty vivant, «Les Temps Modernes», 184-85, 1961, ripreso poi in *Situations IV*, Gallimard Paris, 1964, pp. 189-287.

E' chiara la passione politica³⁰ che anima queste parole e il bisogno conseguente di trovare un varco fuori dalla "saumure malodorante de l' Esprit"³¹ in cui la cultura francese della III repubblica si trovava immersa. L'adesione sartriana all'intenzionalità non deve essere scissa dalla sua "attualità", nel senso foucaultiano del termine: questo spiega il tono risoluto, entusiasta e la sensazione di urgenza che anima i primi saggi di Sartre. Egli spera e sa che l'importazione della filosofia husserliana in Francia dovrà avere anche un impatto politico decisivo.

La particolare *situazione* sartriana è riassumibile come una doppia tendenza per cui, ben consapevole di essere concentrato sull'umano, di volere arrivare a cogliere l'arcano dell'uomo, egli sapeva tuttavia di poter arrivare a conoscerlo adeguatamente solo nelle cose, nell'apertura del mondo, e non nel dominio del soggettivo, attraverso l'introspezione. Così Sartre ricostruisce la sua aspirazione:

Desideravo che non so quale assoluto fosse restituito agli oggetti sensibili, che la verità del verde fosse precisamente questa foglia verde, che l'abbagliamento del sole fosse la verità della luce. Volevo che l'uomo fosse la misura di ogni cosa perché non mi interessavo che a lui e avevo imbastito non so quale morale sulla gioia di vedere e toccare ciò che è³².

In quest'oscillazione tra un radicato interesse per l'umano e il bisogno di concretezza, va cercato il germe del pensiero sartriano, quel pungolo che lo porterà a prendere il posto di Aron all'*Institut Française* di Berlino, proponendo un lavoro di psicologia che lo condurrà fino alla redazione de *L'imagination* e *L'imaginaire*³³. In

³⁰ Sartre è spesso accusato di essere stato apolitico durante gli anni Trenta, proponendo un pensiero ripiegato sull'individuo. Crediamo che tali accuse non resistano a una analisi più attenta dei testi sartriani. Come ha notato M. Contat: « On tient en général pour acquis, à la suite de Sartre lui-même, qu'il a été totalement apolitique durant les années 30. C'est oublier *L'enfance d'un chef*, la nouvelle dans laquelle il lie indissolublement la mauvaise foi, le refus de la liberté, la fuite dans la pensée de l'ordre et des droits avec l'engagement politique fasciste. C'est oublier aussi une affirmation philosophique centrale, à la fin de *La Transcendance de l'ego* : « Le rapport d'interdépendance qu'elle [i.e. la conscience absolue] établit entre le Moi et le Monde suffit pour que le Moi apparaisse comme "en danger" devant le Monde, pour que le Moi [...] tire du Monde tout son contenu. Il n'en faut pas plus pour fonder philosophiquement une morale et une politique absolument positives ». [TE 87]. M. Contat, «Relief» 1 (1), 2007, all'indirizzo <http://www.revue-relief.org>, p. 2.

Sempre nella *Transcendance de l'Ego*, contro la filosofia «sans mal» di Brunschvicg, Sartre propone la fenomenologia, che difende anche dalle accuse dei marxisti (sicuramente il riferimento è a Politzer e Nizan) che ne fanno una "doctrine refuge" [TE 86]. Varet ha giustamente notato che Sartre, non pensando più la coscienza come una proprietà dell'io, la «deborghesizza». G. Varet, *L'ontologie de Sartre*, PUF, Paris, 1948, p. 156n.

³¹ IF 89.

³² J.-P : Sartre, *Merleau-Ponty*, cit. p. 124.

³³ L'applicazione del metodo fenomenologico allo studio dell'immagine animerà la ricerca di Sartre, i cui risultati saranno, per volontà dell' editore, divisi in due lavori: *L'imagination* edito nel 1936 e *L'imaginaire*, pubblicato nel 1940.

queste opere, Sartre tenta di stabilire, a partire dalla lettura delle *Ideen*³⁴ di Husserl, una teoria della coscienza di immagine che non faccia dell'immaginazione un semplice indebolimento percettivo o un contenuto di coscienza. Il problema dell'immagine permea totalmente gli interessi del primo Sartre, che, già ai tempi del *mémoire* discusso nel 1927 all'*Ecole Normale* sotto la direzione di Henri Delacroix, si era impegnato in uno studio dal titolo: *L'image dans la vie psychologique: rôle et nature*. La questione dell'immagine e il trattamento riservatole da parte della psicologia a lui contemporanea lasciavano in Sartre una insoddisfazione profonda. La psicologia, come la filosofia, sembrava non riuscire a emanciparsi dai dualismi di soggetto e oggetto, cosa e rappresentazione, riducendo così l'immagine a un contenuto di coscienza. Sartre ingaggia una critica contro tutta la tradizione filosofica che lega soggettività e rappresentazione. Attingendo alle suggestioni della fenomenologia in materia di teoria dell'immagine, approfondisce il problema sconfinando ben oltre una semplice psicologia fenomenologica e questa preoccupazione segna l'intero percorso sartriano almeno fino a *L'être et le néant*. Sartre vuole indagare quale rapporto ci sia tra quelle che la psicologia classica chiama "images internes", i contenuti di coscienza, e ciò che comunemente è definito immagine (rappresentazione esterna), vale a dire una fotografia, un quadro, o ancora una proiezione immaginaria. La psicologia classica, incarnata nell'associazionismo, non aiuta a distinguere questi differenti fenomeni, in particolare cosa differenzi un contenuto di coscienza da un fenomeno mentale che è una proiezione immaginaria. Lo psicologismo crede di separarli ma li riduce entrambi a immagini materiali "en nous"³⁵. Perché dunque usare la stessa parola? Se invece di cominciare dai contenuti si partisse dall'intenzionalità, ecco che diventa possibile realizzare una psicologia fenomenologica dell'immaginazione e dare una descrizione capace di discriminare tra i diversi tipi di immagine: Questo sarà il compito che Sartre si proporrà di portare a termine ne *l'Imaginaire*. Lo studio della struttura intenzionale dell'immagine implica e suppone un rifiuto totale dell'ipotesi dei contenuti di coscienza, delle immagini interne: ogni immagine è il noema di

³⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allegemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1, Nijhoff, Den Haag 1976; [tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro Primo: Introduzione generale alla fenomenologia*, (a cura di V. Costa), Einaudi, Torino 2002].

³⁵ « Le psychologisme, chose curieuse avait abouti à séparer radicalement les unes des autres, bien qu'il réduisit au fond les images psychiques à n'être que des images matérielles *en nous* » IM 148.

un'intenzionalità immaginante, "L'image est un certain type de conscience"³⁶, un rapporto intenzionale di una certa coscienza a un certo oggetto.

La coscienza è stata tradizionalmente assimilata a un contenitore, a un grande stomaco; contro questa attitudine, Sartre oppone la scoperta husserliana dell'intenzionalità a un bergsonismo ingiustamente ridotto alla psicologia associazionista e all'empirismo ingenuo. Ne *l'imagination* (1936) Sartre critica duramente le teorie psicologiche dell'immagine, accusate di interpretare l'immagine come una copia delle cose, esistente come la cosa. Bergson è al centro dell'argomentazione sartriana, accusato di dare all'immagine un doppio stato ambiguo, e di non distaccarsi dagli errori della psicologia:

Chez Hume elle (l'image) apparaît comme un affaiblissement de la perception, un écho qui la suit dans le temps; Bergson en fait un ombre qui double la perception : dans le deux cas elle est un exact décalque de la chose, opaque et impénétrable comme la chose, rigide, figée, chose elle même³⁷.

In questa prospettiva, l'immagine è la rappresentazione del percepito che viene immagazzinata dalla coscienza non appena il momento della percezione attuale si sia concluso. Bergson non si distanzierrebbe da Taine, avrebbe solo alleggerito le sue "lourdes pierres" trasformandole in "légers brouillards vivants"³⁸, ma la sostanza e la logica dell'errore associazionista resterebbero inalterate. La teoria bergsoniana dell'immagine non si emancipa dal dualismo soggetto-oggetto e rimane prigioniera di quella che Sartre chiama "illusion d'immanence", cioè l'incapacità di riconoscere l'originaria trascendenza della coscienza. La dettagliata analisi della posizione bergsoniana è volta a distinguere con chiarezza le posizioni che riducono l'immagine alle cose, dalla coscienza intenzionale, che è invece vuota, irriflessa scevra da ogni sostanzialità. L'immagine è una coscienza, un particolare approccio verso l'oggetto, ma non è mai identica all'oggetto stesso, è un atto³⁹ e non una cosa. Questa declinazione dell'intenzionalità, che sottolinea la capacità creativa della coscienza, la sua emancipazione dal modello della rappresentazione e la sua natura temporale, condivide caratteristiche bergsoniane⁴⁰, ma Sartre preferisce

³⁶ *Ivi*, p. 162.

³⁷ *Ivi*, p. 49.

³⁸ *Ivi*, p. 162.

³⁹ Si noti che Sartre, pur mirando a una depersonalizzazione dell'azione, non nega la nozione di atto.

⁴⁰ Si veda F. Caeymaex *op. cit.*, in particolare pp. 209-15.

negare le somiglianze per perorare fino in fondo e senza possibilità di ripiegamenti “soggettivisti” la causa dell’incontro con le cose.

Uno dei primi scritti fenomenologici di Sartre, pubblicato nel 1939, ma la cui stesura è stata convincentemente retro-datata al 1934⁴¹, è *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L’intentionnalité*. Questo breve ma intenso testo consente di collocare più precisamente l’assimilazione sartriana della fenomenologia e di definire, almeno preliminarmente e in funzione al pensiero di Deleuze, fino a che punto e in che termini Sartre partecipa dello stesso orizzonte di problemi.

La violenza e la concisione di queste pagine non si deve soltanto alla la pur importante urgenza di aderire a un nuovo stile di pensiero, quello fenomenologico, che doveva essere delineato in tutta la sua novità e distinto il più possibile, aldilà di ogni pur sensata assonanza, da Bergson. Sartre vi schizza i tratti per lui fondamentali del metodo husserliano e lo stile polemico rende ben chiari i bersagli contro cui la fenomenologia doveva armare il filosofo.

Sartre denuncia l’illusione comune a realismo e idealismo, colpevoli di ridurre tutto a dei “*contenus de conscience*”, facendo del conoscere un’attività prossima a quella del mangiare. A comporre una tale “*philosophie alimentaire*” ci sono Lalande, Meyerson e soprattutto Brunschvicg, che incarna per Sartre l’antitesi della fenomenologia, espressione di un pensiero innocuo, ripiegato su se stesso:

En vain les plus simple et les plus rudes parmi nous cherchaient-ils quelque chose de solide, quelque chose, enfin, qui ne fut pas l’esprit; ils ne rencontraient partout qu’un brouillard mou et si distingué: eux-mêmes⁴².

Contro il mito dell’interiorità, Sartre vuole risolvere le aporie ereditate dalla filosofia della rappresentazione, proprio come il Bergson del primo capitolo di *Matière et mémoire*, ma, avverte Sartre, i due tentativi non vanno confusi: Husserl non è *realista*.

La conscience et le monde sont données d’un même coup: extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle. C’est que Husserl

⁴¹ M. Contat e M. Rybalka, *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Gallimard, Paris, 1970, p. 15 e 71. Le conseguenze teoriche di questa datazione, raramente considerate in sede critica, sono ampiamente sviluppate nell’importante testo di Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « l’intentionnalité » et de « La Transcendance de l’Ego »*, Ousia, Bruxelles, 2000, pp. 27-35.

⁴² IF 87.

voit dans la conscience un fait irréductible qu'aucune image physique ne peut rendre, sauf peut-être l'image rapide et obscur de l'éclatement⁴³.

Il “réalisme bergsonien”⁴⁴ faceva dell'immagine una cosa da assimilare nella coscienza, ma grazie all'intenzionalità, il conoscere è un “s'éclater vers”, un allontanarsi dalla “moite intimité gastrique”⁴⁵ per raggiungere l'oggetto nell'esteriorità, là fuori: l'incontro con l'oggetto (l'albero, nell'esempio di Sartre), non passa né per una sua interiorizzazione, né attraverso il mio smarrimento in lui, ma “hors de lui, hors de moi”⁴⁶, la coscienza è una fuga assoluta, priva di interno, “tourbillon” in cui è impossibile sostare.

L'intenzionalità non vale solo per la modalità conoscitiva, ma è anche la via per uscire delle reazioni soggettive, da una psicologia dello stato d'animo: se provo terrore al cospetto di questa maschera giapponese, è perché essa possiede la *propriété* di essere orribile così come se amiamo una donna è per il semplice fatto che è “aimable”⁴⁷: l'amore non è un prodotto del nostro temperamento, eccoci liberati da Proust, dice Sartre, dalla “vie intérieure”⁴⁸, capaci finalmente, con Husserl, di riportare “l'horreur et le charme dans le choses”⁴⁹.

Questa seducente versione della fenomenologia, tutta orientata a schivare quelli che per Sartre erano i *cul-de-sac* della filosofia bergsoniana e della psicologia dell'interiorità, conduce a una visione dell'intenzionalità che, pur dichiarando la contemporaneità di soggetto e oggetto, tiene ferma l'esteriorità degli oggetti e la loro capacità di “attirare” la coscienza. Sartre, come tutta la sua generazione, aveva letto la *Theorie de l'Intuition* di Levinas, e sapeva bene che l'obiettivo della fenomenologia era quello di rifondare i concetti di soggetto e oggetto. L'intenzionalità, come essenza della soggettività, non è il legame tra soggetto e oggetto, ma definisce la loro contemporaneità, per cui la vita della coscienza è costituente del senso d'essere dei fenomeni, *Sinngebung*⁵⁰. Tuttavia, come nota

⁴³ *Ivi*, p. 88.

⁴⁴ IM 43.

⁴⁵ IF 88.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ IF 89.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ «L'intentionnalité de la conscience n'est pas un “regard vide”, une lumière transparente dirigée sur les objets; la transcendance de l'objet par rapport à la conscience, est constituée par une ensemble riche et “multicolore” d'intentions ». E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1930, p. 180.

Trincia, “è evidente che la strana fisionomia, tra il fenomenologico e il realistico in senso metafisico, che Sartre vede in essi (negli oggetti che Husserl chiamerebbe intenzionali) [...] costituisce la controparte di una teoria della coscienza che non trova riscontro nei confini della teoria husserliana dell’intenzionalità”⁵¹.

Infatti, Sartre sarà spesso criticato dai fenomenologi di più stretta osservanza per non aver realmente compreso gli aspetti fondamentali dell’intenzionalità e per aver ridotto la trascendenza originaria della coscienza ad una tautologia sterile, incapace di sospendere davvero le illusioni del realismo⁵². Concependo la coscienza come un “esplosione verso”, Sartre lascerebbe inalterata la pre-esistenza oggettiva del mondo, mancando completamente la vera natura dell’intenzionalità⁵³, e trascurando completamente i problemi della costituzione⁵⁴. Questo brano de *l’Intentionnalité* riassume con chiarezza e potenza i punti chiave della fenomenologia *par Sartre* e le ragioni della sua polemica antibergsoniana:

Imaginez que nous ainsi rejettes, délaissés par notre nature même dans un monde indifférent, hostile et rétif ; vous aurez saisi le sens profond de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase : ‘Toute conscience est conscience de quelque chose’. Il n’en faut pas plus pour mettre un terme à la philosophie douillette de l’immanence ou tout se fait par compromis, échanges protoplasmiques, par un tiède chimie cellulaire. La philosophie de la transcendance nous jette sur la grand-route, au milieu de menaces, sous une aveuglante lumière. Etre dit Heidegger, c’est être-dans-le-monde. Comprenez cette ‘être dans’ au sens du mouvement [...] Etre c’est s’éclater- conscience-dans-le-monde⁵⁵.

Sicuramente, si riconosce un influsso heideggeriano nell’intendere l’intenzionalità come un trascendersi, un proiettarsi verso, per cui la coscienza più

⁵¹ F.S. Trincia, *Intenzionalità, coscienza, io. Il primo Sartre e Husserl*, in «Bollettino Studi Sartriani», II, 2006, p. 170.

⁵² Molti fenomenologi (tra cui possiamo annoverare Heidegger, Levinas, Granel, Merleau-Ponty, Patocka, Berger Derrida) accusano Sartre di mancare il proprio dell’intenzionalità reintroducendo una dimensione di “realismo”, esplodere di una coscienza vuota verso un oggetto. Sarà proprio su questa linea di “realismo” che Deleuze andrà a elaborare il proprio materialismo che, ribaltando la posizione sartriana, ne libera tutta la potenza latente di “sovversione” della fenomenologia.

⁵³ Sartre, scrive Levinas, pone la coscienza “devant l’objet tout fait sans s’interroger sur le sens de son objectivité, c’est-à-dire sans le saisir dans l’évidence où elle se constitue”. E. Levinas *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1988, p. 26. [tr. it. *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano, 1998].

⁵⁴ Si veda J.-M. Mouille, *Sartre et Husserl, une alternative phénoménologique?* in (a cura di) J.-M. Mouille, *Sartre et la phénoménologie*, ENS éditions, Fontenay-aux-Roses, 2000, p. 96. dove l’autore si domanda se si possa ancora parlare di fenomenologia in Sartre dal momento che la costituzione ha un ruolo ristretto. Florence Caeymaex è più categorica affermando che: “on peut affirmer franchement qu’il n’y a pas de problématique constitutive chez Sartre (ou la conscience est constituante, ou elle ne l’est pas). F. Caeymaex, *op.cit.*, p.194.

⁵⁵ IF 89.

che un radicarsi, si configura come una fuga (*échappement*) da sé⁵⁶. Sartre, tuttavia, sviluppa una direzione particolare, che non può essere ricondotta né a Husserl né a Heidegger, come si presagisce già dalla distorsione che fa subire all’“in-der-welt-sein”, tradotto con “être-dans-le-monde”⁵⁷ e utilizzato per perorare una causa “realista”, ben diversa dalle preoccupazioni che muovevano Heidegger e lo stesso Husserl.

Ma la particolare curvatura che Sartre imprime all’Intenzionalità non si comprende al di fuori di un tentativo di “correggere” Bergson e di evitare tutti quei temi che possono rimandare all’interiorità del vissuto e all’ontologizzazione della memoria. E’ sullo sfondo della battaglia alla teoria realista dell’immagine bergsoniana che deve essere opportunamente collocata la declinazione sartriana della fenomenologia. Sartre mira a rompere l’alleanza tra percezione e immaginazione, dimostrando come pensare l’immagine significhi concepirla non a partire dalla sua presenza ma dalla sua assenza. La coscienza è un vuoto che esplose verso l’esterno, trascendenza, e per questo occorre rifiutare i temi che riportano a una dimensione immanente e passiva tanto in Bergson quanto in Husserl.

Il rifiuto della dimensione immanente conduce Sartre a ridurre la *durée* all’idea di flusso interiore, obliterando la natura trascendentale del passato, il problema dei diversi livelli della memoria⁵⁸ e tutto ciò che, in Bergson, riconduce alla dimensione del virtuale. Sartre sembra, almeno agli esordi, privilegiare l’attimo intuitivo della presenza⁵⁹, della dimensione presente, al fine di scansare ogni possibilità di pensare la memoria come “magasin des images” e ridurre ancora una volta a contenuto di coscienza ciò che invece è intenzionalità, modo di intenzionare l’oggetto. Per questo, in Husserl, Sartre rifiuterà o trascurerà (sebbene ne *L’être et le*

⁵⁶ «Et d’ailleurs, c’est une des directions de la philosophie contemporaine que de voir dans la conscience humaine une sorte d’échappement à soi: tel est le sens de la transcendance heideggerienne. L’intentionnalité de Husserl et de Brentano a elle aussi, à plus d’un chef, le caractère d’un arrachement à soi» EN 60.

⁵⁷ Solo nel 1957 Roger Munier cambiò la traduzione con quella oggi definitivamente accettata di «être -au-monde».

⁵⁸ Questa è la sostanza della critica mossa a Sartre dell’importante articolo di J. Hyppolite, *Aspects divers de la mémoire chez Bergson* (1949) in *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Paris, 1971 vol.1 pp. 468-488 [tr. it. *Aspetti diversi della memoria in Bergson*, in « aut aut », 204, 1984, pp. 27-41]. Hyppolite scrive « Ma questa critica dimentica la distinzione tra il virtuale e l’attuale, tra le due molteplicità che il Saggio già contrapponeva ». *Ivi*, p.36. La filosofia di Deleuze deve moltissimo alle analisi di Hyppolite.

⁵⁹ Anche ne *La transcendance de l’Ego*, Sartre definisce la coscienza come una pura spontaneità creatrice, che si determina all’esistenza in ogni istante, senza che si possa concepire nulla prima di essa. TE 60.

néant, sulla scia di Heidegger, ponga maggiore attenzione alla dinamica delle estasi temporali⁶⁰) l'articolazione in cui la presenza – carattere dei vissuti intenzionali - si rapporta al futuro e al passato attraverso protenzioni e ritenzioni, in favore piuttosto di una dialettica presenza/assenza che andrà a modellare la successiva famosa opposizione tra in-sé e per-sé.

1.3. *Toute conscience est conscience de quelque chose*

Ne *L'Imagination* Sartre conduce una lunga e serrata critica alle tesi esposte da Bergson nel primo capitolo di *Matière et mémoire*. Sartre analizza diverse posizioni psicologiche e filosofiche relative alla coscienza di immagine, ma è sicuramente il confronto con Bergson a essere il più approfondito e violento, e va a toccare i temi cruciali del soggetto, della percezione, della memoria, e anche l'idea di schema dinamico. Lo scopo di Bergson, all'inizio di *Matière et mémoire*, era quello di tracciare una via di uscita dall'alternativa di idealismo e realismo, imputati, l'uno di ridurre la materia alla rappresentazione che ne abbiamo, l'altro di introdurre una differenza di natura tra la materia e le rappresentazioni che essa produce in noi. Per superare questa *impasse*, Bergson decide di definire la materia come un insieme di immagini, intendendo per immagine:

Une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, - une existence située à mi chemin entre la "chose" et la "représentation"⁶¹.

Bergson finge qui una sorta di *epoché* in cui è stata vista una vera e propria "riduzione bergsoniana"⁶², chiedendo di sospendere tutte le teorie a noi note sullo statuto del mondo esterno: un tale procedimento ci mette in presenza di un universo di immagini, che possono o meno essere percepite. Bergson si appella a un senso comune situato al di qua delle discussioni dei filosofi, secondo il quale l'oggetto

⁶⁰ Ma anche in questa sede Sartre scrive: «Toutefois il convient malgré tout de mettre l'accent sur l'ek-satse présent –et non comme Heidegger sur l'ek-stase futur...»EN 179.

⁶¹ MM 185.

⁶² Non pensiamo che l'operazione bergsoniana sia accostabile all'*epoché* fenomenologica. Ci sono stati tentativi in questa direzione. Si veda per esempio il corso di Victor Goldschmidt, annotato dal suo allievo Lucien Stephen (a.a. 1959-60) e recentemente pubblicato in *Annales Bergsoniennes* (a cura di F. Worms), PUF, Paris, 2002, pp. 69- 127 e B. Prado, *Présence et champ transcendental. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, OLMS, Hildesheim, 2002.

esiste effettivamente in sé, ma esiste “pittoresque”, come noi lo percepiamo⁶³. Per il realismo bergsoniano, dice Sartre, la cosa è l’immagine, la materia è l’insieme delle immagini, “conscience qui s’ignore”⁶⁴.

Sartre, che concepisce la coscienza come una pura trasparenza, “claire comme un grand vent”⁶⁵, non può certo accettare l’introduzione in essa dell’opacità e dell’inconscio. Ne *L’être et le néant* ritorna su questo punto, definendo le possibilità di una coscienza incosciente un’assurdità, attraverso cui “nous tomberions dans cette illusion trop fréquente qui fait de la conscience un demi-incoscient ou une passivité. Mais la conscience est conscience de part en part”⁶⁶.

Sartre si chiede come da questo insieme di immagini descritto da Bergson possa sorgere *una* coscienza, come sia possibile passare dall’immagine non attualmente cosciente e impersonale, all’immagine cosciente e personale, dall’in-sé al per-sé.⁶⁷ Bergson aveva descritto questo passaggio come una sottrazione, una diminuzione, tutta volta a inserire la percezione in quel contesto pragmatico da cui il modello “contemplativo” della filosofia occidentale, comune a idealismo e realismo, la aveva sottratta. La percezione non ha un “intérêt tout spéculatif”, non è conoscenza pura⁶⁸, ma è prima di tutto azione, essa è biologicamente indirizzata da un interesse ad agire, e la necessità rappresentativa è solamente seconda. La percezione è già da sé nel mondo, in quella che Bergson chiama percezione pura, quel “fond impersonnel où la perception coïncide avec l’objet perçu”, fondo che è “l’extériorité même”⁶⁹. Sartre considera questa percezione pura come qualcosa di

⁶³ « Donc, pour le sens commun, l’objet existe en lui-même et, d’autre part, l’objet est, en lui-même, pittoresque comme nous l’apercevons : c’est une image, mais une image qui existe en soi. Tel est précisément le sens où nous prenons le mot « image » dans notre premier chapitre. Nous nous plaçons au point de vue d’un esprit qui ignorerait les discussions entre philosophes. Cet esprit croirait naturellement que la matière existe telle qu’il la perçoit; et puisqu’il la perçoit comme image, il ferait d’elle, en elle-même, une image. *En un mot, nous considérons la matière avant la dissociation que l’idéalisme et le réalisme ont opérée entre son existence et son apparence*». MM.

⁶⁴ « La conscience peut être sans s’accompagner d’aucun acte, ni même d’aucune manifestation de sa présence à l’état purement virtuel. (...) Il n’y a pas de non -conscient pour Bergson, il n’y a que de la conscience qui s’ignore». IM 44.

⁶⁵ IF 88.

⁶⁶ EN 21.

⁶⁷ «Bergson n’a pas comme il le croit, supprimé le problème: il reste à comprendre comment on passe de l’image non consciente à l’image consciente, comment le virtuel peut s’actualiser [...] En particulier, comment cette conscience incosciente et impersonnelle devient- elle conscience conscient d’un sujet individuel? Et comment, en se rendant “présent” les images virtuellement représentée, enveloppent-elles soudain l’existence d’un “je” C’est ce que Bergson n’explique pas». IM 45.

⁶⁸ MM 187.

⁶⁹ *Ivi*, p. 186.

empirico, ma Bergson compie una genesi per così dire “trascendentale”⁷⁰ della percezione pura, partendo da uno scarto temporale tra due movimenti, uno di azione e uno di reazione. L’immagine che è in grado di creare questo scarto è il corpo: esso è in grado di ritenere una parte delle eccitazioni attraverso gli organi di senso e si lascia attraversare dalle altre, il corpo è un “centre d'indétermination” in rapporto a cui tutte le altre immagini variano:

Cela revient à dire qu'il y a pour les images une simple différence de degré, et non pas de nature, entre *être* et *être consciemment perçues*⁷¹.

Il corpo è il centro di riflessione e insieme di oscurità che attualizza la coscienza virtuale. Isolando certe immagini, le trasforma in rappresentazioni attuali. Il corpo agisce come strumento di selezione, attraverso il suo filtro l’immagine diventa percezione:

J'appelle *matière* l'ensemble des images, et *perception* de la matière ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps⁷².

La percezione è la rappresentazione di oggetti isolati e deprivati di alcune qualità, ottenuta per selezione d’immagine nel tutto della materia, e contrazione del suo ritmo temporale. La percezione ha quindi un duplice aspetto: E’ pura, nel senso che si trova nelle cose, vi aderisce (e questo è ciò che è di diritto), ed è concreta, perché grazie al corpo si attiva un processo di selezione-contrazione che porta alla rappresentazione. Siamo di fronte a due atti: selezione e contrazione, che compongono il misto della percezione immediata: “la percezione non è una copia mentale delle cose, perché le immagini, ma anche le qualità, fanno parte delle cose”⁷³.

Sartre aveva visto nella formula “*Toute conscience est conscience de quelque chose*” la vera cifra dell’intenzionalità husserliana, capace di restituire alla coscienza la sua caratteristica fondamentale di distanza assoluta, di trascendenza e translucidità. Sartre andava cercando nelle pagine husserliane una via per fuggire al

⁷⁰ Si veda il corso di V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 91.

⁷¹ MM 187.

⁷² MM 173.

⁷³ F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Elipses, Paris, 1998, p. 53, traduzione nostra.

soggettivismo dell'affettività e alla filosofia della rappresentazione, e la sua lettura selettiva di Husserl è tutta mirata alla dissoluzione della filosofia dell'immanenza psico-fisiologica. Non si tratta quindi, né di malafede, né di travisamento dei temi chiave della fenomenologia. La declinazione sartriana dell'intenzionalità è mirata alla risoluzione di una serie di problemi e in particolare a combattere quell' "illusion d' immanence"⁷⁴, in cui identifica la principale responsabile della misinterpretazione dell'attività coscienziale e in particolare la ragione dell'impossibilità di definire chiaramente la coscienza di immagine. Questo orientamento lo conduce a trascurare e a criticare i temi del dato iletico, delle *Abschattungen*, della distinzione noesi/noema, e anche, almeno in un primo tempo, della dialettica temporale degli orizzonti di presenza, ritenzioni e protenzioni. *L'être et le néant* affronta i temi husserliani prima trascurati, criticando l'insufficienza della risposta husserliana al problema dell'unione tra la resistenza opaca delle cose e la soggettività del pensiero:

Et si même on accordait à Husserl qu'il y a une couche hylétique de la noèse, on ne saurait concevoir comment la conscience peu transcender ce subjectif vers l'objectivité. En donnant à la *hylé* les caractères de la chose et les caractères de la conscience, Husserl a cru faciliter le passage de l'un à l'autre, mais il n'est arrivé qu'à créer un être hybride que la conscience refuse et qui ne saurait faire partie du monde⁷⁵.

L'appiattimento dell'intenzionalità sulla formula *ogni coscienza è coscienza di qualche cosa* rappresenta per Sartre la possibilità di evitare proprio tutti quei temi riconducibili alla "philosophie douillette de l'immanence" che risolutamente combatteva. La coscienza, completamente liberata dal ruolo di "contenitore" di immagini, di registratore di percezioni, è finalmente capace di articolare il suo rapporto col mondo in un'esteriorità assoluta.

Dietro il feroce attacco antibergsoniano di Sartre si intravede forse un'intenzione che lo mette più dalla parte del criticato maestro che non di Husserl: la necessità di aderire alla concretezza delle cose, *là dove esse sono*.

Va notato come Gilles Deleuze utilizzi spesso la medesima formula ("toute conscience est conscience *de* quelque chose") per caratterizzare icasticamente la

⁷⁴ V. De Coorbyter: «Sartre è infinitamente rispettoso della fenomenalità dei noemi. Ricade al di qua della fenomenologia per quel che concerne la noesi, il rapporto di *intentio* tra la coscienza e il mondo che riduce all'intenzionalità scolastica per la ragione semplice che non conosce ancora un'analisi noetico-noematica che scappi a l'immanentismo e al soggettivismo». (*op. cit.* p. 129, traduzione nostra).

⁷⁵ EN 26.

posizione della fenomenologia. In realtà, sebbene Deleuze qualifichi la frase – e nessuno può dargli torto - come husserliana o fenomenologica, non è con Husserl o con ciò che potremmo chiamare una posizione precipuamente fenomenologica che Deleuze si sta effettivamente confrontando⁷⁶. Il terreno su cui Deleuze incontra propriamente Husserl è quello del problema del senso⁷⁷, mentre è in sede estetica che affronta in modo più generale le posizioni della “fenomenologia”, avendo principalmente in mente la scuola francese della fenomenologia dell’arte (Maldiney, Dufrenne, Henry) e il tema della *chair*, come lo si trova, per esempio, nell’ultimo Merleau-Ponty. Quando Deleuze scomoda la formula magica - cosa che avviene molto spesso, tanto che essa assurge a vero e proprio *ritornello* nelle sue pagine e nei suoi corsi - ha in mente un’operazione e un problema ben precisi: riprendere l’opposizione sartriana tra Husserl e Bergson, ribaltarla a favore del secondo e insieme attivare qualcosa che era rimasto latente in Sartre.

Mancando questo orizzonte e la sua discendenza sartriana, si rischia di mal comprendere il cuore del concetto deleuzeano di immanenza e le condizioni della sua genesi. Deleuze inserisce, a ragione, Bergson e Husserl nel quadro di una risposta ai problemi irrisolti della psicologia di fine XIX secolo. Il problema, così come lo riassume Deleuze, giace nell’impossibilità di conciliare da un lato le immagini nella coscienza, e dall’altro i movimenti nel corpo, le due grandi reazioni al fallimento della psicologia classica di oltrepassare la dualità immagini nella coscienza/movimenti dei corpi saranno la corrente fenomenologica e il bergsonismo:

A la même époque, deux auteurs très différents allaient entreprendre cette tâche, Bergson et Husserl. Chacun lançait son cri de guerre : Toute conscience est conscience *de* quelque chose (Husserl), ou plus encore toute conscience *est* quelque chose (Bergson)⁷⁸.

⁷⁶ Né nei suoi testi maggiori, né nei corsi, Deleuze analizza con precisione la formula e il significato che essa assume in Husserl, o in alcuni dei maggiori fenomenologi. Durante una lezione sembra dare una parziale spiegazione, manifestando come il suo interesse sia altrove e non in una lettura fedele di Husserl: «Aussi je vais aller très vite sur la phénoménologie, pour dire ne serait-ce que par ingratitude, sournoiserie et je suppose que... Je dis, comme -même, il s’agit de quel problème dans le fond ? "Toute conscience est conscience de quelque chose, toute image est image de mouvement". Au contraire, Bergson : "toute conscience est quelque chose, c’est-à-dire, toute image est mouvement". Vous voyez ? il y a pas besoin de dire toute image est mouvement, toute image est déjà mouvement ». (Cours)

⁷⁷ *Infra*, cap. II §4.

⁷⁸ IMV 84. E’ un *discorso libero indiretto* con Sartre: «Pour le réalisme bergsonien, la chose *est* l’image, la matière est l’ensemble des images». IM 43.

L'opposizione Husserl/Bergson nelle pagine deleuzeane non è prima, ma si tratta piuttosto di un'opposizione al secondo ordine, mediata da un incontro ben più fondamentale: quello con il dialogo Sartre/Bergson, che costituisce un'operazione fondativa del pensiero di Deleuze. L'operazione di ribaltamento della posizione sartriana in favore di un bergsonismo proposto come momento chiave della modernità filosofica risulta particolarmente evidente dal confronto di questi passaggi tratti da *L'Imagination* (Sartre) e *L'image-mouvement* (Deleuze), che vale la pena citare per intero:

Bergson ne pense pas que la conscience ait nécessairement besoin d'un corrélatif, ou, pour parler comme Husserl, que une conscience soit toujours conscience de quelque chose. La conscience apparaît chez lui, comme un caractère donné, une qualité, presque une espèce de forme substantielle de la réalité; elle ne peut naître la ou elle n'est pas, ni commencer, ni finir d'être.

Et, en revanche, elle peut être sans s'accompagner d'aucun acte, ni même d'aucun manifestation de sa présence, à l'état purement virtuelle; et Bergson définira cette réalité douée d'une qualité secrète comme l'inconscient. Ma l'inconscient qui apparaît ici est précisément de la même nature que la conscience: il n'y a pas de non conscient pour Bergson; il y a seulement de la conscience qui s'ignore. Il n'y a pas d'opacité qui s'oppose à la lumière et la reçoive, constituant ainsi un objet éclairé: il y a lumière pure, phosphorescence sans matière illuminé; seulement, cette lumière pure partout diffuse, ne devient actuelle qu'en se réfléchissant sur certaines surfaces qui servent en même temps d'écran par rapport aux autres zones lumineuses. Il y a une sorte d'inversion de la comparaison classique: au lieu que la conscience soit une lumière qui va du sujet à la chose, c'est une luminosité qui va de la chose au sujet⁷⁹.

Deleuze, in uno dei pochi luoghi della sua opera dove la referenza a Sartre è esplicitata, utilizza quasi le stesse parole de *L'Imagination*, dandovi però un significato positivo, cogliendovi una diagnosi lucida e precisa della novità e della rivoluzione filosofica attuata da Bergson:

En d'autres termes, l'oeil est dans les choses, dans les images lumineuses en elle mêmes. "la photographie, si photographie il y a, est déjà prise, déjà tirée, dans l'intérieur même des choses et pour tous les points de l'espace"⁸⁰.

Il y a une rupture avec toute la tradition philosophique, qui mettait plutôt la lumière du côté de l'esprit, et faisait de la conscience un faisceau lumineux qui tirait les choses de leur obscurité native. La phénoménologie participait encore pleinement de cette tradition antique; simplement, au lieu de faire de la lumière une lumière d'intérieur, elle l'ouvrait sur l'extérieur, un peu comme si l'intentionnalité de la

⁷⁹ IM 44.

⁸⁰ Deleuze mette la virgolettatura ma non esplicita che si tratta di MM 22.

conscience était un rayon d'une lampe électrique ("toute conscience est conscience *de* quelque chose..."). Pour Bergson, c'est tout le contraire. Ce sont les choses qui sont lumineuses par elles-mêmes, sans rien qui les éclaire: Toute conscience *est* quelque chose, elle se confond avec la chose, c'est-à-dire avec l'image de lumière. Mais il s'agit d'une conscience en droit, partout diffuse et qui ne se révèle pas; il s'agit bien d'une photo déjà prise et tirée dans toutes les choses et pour tous les points, mais "translucide". S'il arrive ultérieurement qu'une conscience de fait se constitue dans l'univers, à tel ou tel endroit sur le plan d'immanence, c'est parce que des images très spéciales auront arrêté ou réfléchi la lumière, et auront fourni l'"écran noir" qui manquait à la plaque. Bref, ce n'est pas la conscience qui est lumière, c'est l'ensemble de des images, ou la lumière, qui est conscience immanente à la matière. Quant à *notre* conscience de fait, elle sera seulement l'opacité sans la quelle la lumière, "se propageant toujours, n'eut jamais été révélée"⁸¹. L'opposition de Bergson et de la phénoménologie est à cet égard radicale⁸².

Deleuze riabilita e radicalizza la teoria bergsoniana dell'immagine, che non attende più l'occhio della coscienza per rivelarsi, poiché l'occhio stesso è immagine. Si compie qui quel ribaltamento della formula dell'intenzionalità per cui la coscienza non è di qualcosa ma è qualcosa. Dalla critica all'illusione di immanenza al piano di immanenza⁸³. Il cervello-schermo, quello che Bergson definiva "bureau téléphonique central"⁸⁴, ha più lo statuto di una membrana, di un limite in cui esterno e interno sono indecidibili, riceve vibrazioni e invia vibrazioni. Per Deleuze nulla è più lontano dal bergsonismo dell'immagine del cervello come contenitore:

Mon cerveau, il contient pas des images - ça fait beaucoup rire Bergson, dire que mon cerveau contient des images exactement c'est comme cela fera tellement rire Sartre, l'idée que la conscience puisse contenir quelque chose. Vous vous rendez compte : dire que le cerveau contient des images. Mais..., c'est une image, c'est une image-mouvement, il reçoit des vibrations, il envoie des vibrations⁸⁵.

L'immagine non è una cosa nella coscienza, essa dona la formula di universale variazione che è la materia stessa, per questo Deleuze può definire *Matière et mémoire* come "le texte le plus matérialiste du monde".

Sartre vedeva nella teoria bergsoniana dell'immagine un sincretismo della materia e della coscienza. Bergson ha confuso il noema con la noesi, dotando quella

⁸¹ MM 21.

⁸² IMV 89-90.

⁸³ «Cet ensemble infini de toutes les images constitue une sorte de plan d'immanence. L'image existe en soi, sur ce plan. Cet en-soi de l'image, c'est la matière: non pas quelque chose qui serait caché derrière l'image, mais au contraire l'identité absolue de l'image et du mouvement». IMV 86-87.

⁸⁴ MM 180.

⁸⁵ CO.

realtà sintetica che si chiama *immagine* “tantôt d’une valeur de noème, tantôt d’une valeur noétique, selon les besoins se sa construction”⁸⁶.

In nota al citato cruciale passo de *L’Image-mouvement*, Deleuze, con delusione, scrive: “Mais l’anti-bergsonisme de Sartre le conduit à diminuer la portée de ce renversement et à nier la nouveauté de la conception bergsonienne de l’image”⁸⁷. Deleuze descrive il concetto di intenzionalità che attribuisce molto vagamente ai “fenomenologi”, mettendone in evidenza proprio quel carattere che abbiamo definito “realismo”, e in virtù del quale Sartre si era attirato l’accusa di tradire lo spirito del vero tentativo husserliano, accentuando quell’aspetto di aderenza al mondo che avrebbe stravolto il ruolo e il significato dell’*epoché*. A Deleuze interessa legare l’intenzionalità alla coscienza di movimento, in modo da emancipare l’immagine dall’essere un contenuto di coscienza:

Ça veut dire, l’image c’est pas quelque chose dans la conscience, c’est un type de conscience qui dans des conditions données vise le mouvement. En termes savants, les phénoménologues disaient: "toute conscience est intentionnalité". Ce qui veut dire, toute conscience est conscience de quelque chose située hors d’elle, elle vise quelque chose dans le monde⁸⁸.

Deleuze, vede in questa caratteristica dell’intenzionalità l’unico punto di accordo fondamentale tra Bergson e la fenomenologia, che riassume nella frase ispirata a *Matière et mémoire*: “Nous ne percevons pas les choses dans notre conscience, nous percevons les choses là où elles sont, c’est-à-dire dans le monde”⁸⁹.

La bella formula di Bergson secondo la quale per percepire “nous nous plaçons d’emblée dans les choses” significherebbe allora che non ci sono immagini nella coscienza e sarebbe il punto di congiunzione tra Bergson e la

⁸⁶ IM 51-2.

⁸⁷ IMV 90n.

⁸⁸ CO. C’est un problème complètement différent. Dans un cas: comment décrire une perception naturelle du mouvement? Dans l’autre cas, comment déduire une perception pure du mouvement? Je dirais, au premier problème répond la formule: "toute conscience est conscience de quelque chose". Et si c’est le premier problème qui vous intéresse, vous vous trouverez phénoménologues avant d’avoir compris pourquoi. Si jamais un jour le second problème vous intéresse, vous risquez bien de vous retrouver bergsonien sur ce point, ce qui engagera pas votre ligne et votre avenir. Et en tout cas, vous cesserez de dire: "ah Bergson ou Husserl se contredisent". Car ils se contredisent absolument pas; en un sens moins grave, en un sens bien pire: *ils ne posent pas le même problème. Ivi.*

⁸⁹ « Cela revient toujours à dire que ma perception est en dehors de mon corps, et mon affection au contraire dans mon corps. *De même que les objets extérieurs sont perçus par moi où ils sont, en eux et non pas en moi*, ainsi mes états affectifs sont éprouvés là où ils se produisent, c’est-à-dire en un point déterminé de mon corps. Considérez ce système d’images qui s’appelle le monde matériel. Mon corps est l’une d’elles. Autour de cette image se dispose la représentation, c’est-à-dire son influence éventuelle sur les autres ». MM 33.

“fenomenologia”⁹⁰. Se, così espressa, l’ipotesi di Deleuze può sembrare non molto efficace, basta sostituire “Sartre” a “fenomenologia” perché la posta in gioco diventi chiara

La formula “sartriana” *toute conscience est conscience de quelque chose* fornisce a Deleuze la possibilità di differenziare non tanto le diverse prospettive di Bergson e Husserl, quanto di definire la propria distanza dal maestro Sartre.

Deleuze, con Bergson, pensa la coscienza non più come un fascio luminoso che porta luce sull’opacità del mondo, ma come un filtro, uno schermo nero che rivela la luce. Lo schermo-coscienza crea una distanza, crea un varco tra due sistemi di immagini, uno scarto in seno alla materia: La critica deleuziana al rapporto soggettività-coscienza non si può comprendere fuori dal confronto con quello che Sartre descrive come l’avvento fondamentale di una distanza in seno all’essere, e del suo rifiuto di un Ego che organizzi il campo trascendentale.

1.4. *Hors de la conscience, dans le temps*: Memoria e Soggettività

Sartre aveva trascurato il senso profondamente pragmatico e anti-intellettualistico della definizione bergsoniana di percezione, obliterando la sua prossimità alle posizioni di Bergson, che considera irrimediabilmente compromesse con una “*métaphysique réaliste de la mémoire*” che concede agli oggetti inconsci la stessa molteplicità e discontinuità degli oggetti del mondo materiale⁹¹.

Sartre novera la teoria bergsoniana tra le posizioni associazioniste, mostrando come in definitiva egli non si sappia distaccare dal consueto errore di considerare questa realtà inconscia, la memoria, come un “*magasin d’images*”⁹² che dovrebbe avere una continua presenza effettiva nello spirito.

Bergson, nota Sartre, vuole distanziarsi dagli empiristi, e stabilisce una differenza di natura e non solamente di grado fra percezione e ricordo: La

⁹⁰ On ne peut pas mieux dire, il n’y a pas des petites images dans la conscience. Sur ce point, phénoménologie et Bergson sont complètement d’accord. Il n’y a pas d’images dans la conscience. Il n’y a pas des états qualitatifs qui seraient dans la conscience et des états quantitatifs qui seraient dans le monde. C’est pas comme ça que ça se passe. CO.

⁹¹ IM 61. Si veda J. Hyppolite, *Aspects divers de la mémoire chez Bergson* (1949) in *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Paris, 1971 vol.1 pp. 468-488 [tr. it. *Aspetti diversi della memoria in Bergson*, in « aut aut », 204, 1984, pp. 27-41]. Hyppolite scrive « Ma questa critica dimentica la distinzione tra il virtuale e l’attuale, tra le due molteplicità che il Saggio già contrapponeva ». *Ivi*, p.36.

⁹² IM 60.

percezione è l'immagine riferita all'azione possibile del corpo, ma che resta ancora racchiusa fra le altre immagini; il ricordo è l'immagine isolata, distaccata dalle altre come un quadro: "Toute réalité possède a la fois ces deux caractères: elle dispose les corps a l'action – elle se dispose a l'esprit comme souvenir inagissant"⁹³.

Bergson paragona il rapporto tra la percezione e il ricordo puro a quello tra un oggetto e la sua immagine allo specchio. L'oggetto agisce su di noi, come noi su di lui, è attuale, mentre l'immagine è virtuale, incapace di azione. La nostra esistenza, svolgendosi nel tempo è doppiata da un'esistenza virtuale, un'immagine allo specchio:

Tout moment de notre vie offre donc deux aspects: il est actuel et virtuel, perception d'un côté et souvenir de l'autre. Il se scinde en même temps qu'il se pose. Ou plutôt il consiste dans cette scission même, car l'instant présent, toujours en marche, limite fuyante entre le passé immédiat qui n'est déjà plus et l'avenir immédiat qui n'est pas encore, se réduirait à une simple abstraction s'il n'était précisément le miroir mobile qui réfléchit sans cesse la perception en souvenir⁹⁴.

Il presente si configura come un limite, un varco e il suo passare è possibile proprio perché è sempre doppiato da un'immagine virtuale, da un ricordo puro che ne garantisce lo scorrere: si tratta di un ricordo, ma del presente:

C'est, dans le moment actuel, un souvenir de ce moment. C'est du passé quant à la forme et du présent quant à la matière. C'est un *souvenir du présent*.

Sartre critica l'insufficienza metafisica di una simile definizione e vede nel raddoppiamento del presente, non la necessaria articolazione per spiegare che il presente "passa", ma un circolo vizioso, dal momento che il presente pragmatico necessita di un presente ontologico che lo renda possibile⁹⁵. Dobbiamo subito

⁹³ *Ivi*, p.50

⁹⁴ « Imaginons un esprit qui prendrait conscience de ce dédoublement. Supposons que le reflet de notre perception et de notre action nous revienne, non pas lorsque la perception est complète et l'action accomplie, mais au fur et à mesure que nous percevons et agissons. Nous verrons alors en même temps notre existence réelle et son image virtuelle, l'objet d'un côté et le reflet de l'autre. Le reflet ne se laissera d'ailleurs pas confondre avec l'objet, car celui-ci a tous les caractères de la perception, celui-là est déjà souvenir : s'il ne l'était pas dès maintenant, il ne le serait jamais. Plus tard, quand il accomplira sa fonction normale, il nous représentera notre passé avec la marque du passé ; aperçu au moment où il se forme, c'est avec la marque du passé, constitutive de son essence, qu'il apparaît. Quel est ce passé ? Il n'a pas de date et ne saurait en avoir; c'est du passé *en général*, ce ne peut être aucun passé en particulier [...] C'est, dans le moment actuel, un souvenir de ce moment. C'est du passé quant à la forme et du présent quant à la matière. C'est un *souvenir du présent* ». ES 912

⁹⁵ IM 50-51.

rilevare che un presente che è azione pura non potrebbe, grazie a nessun sdoppiamento, produrre un passato che non agisce, un passato che è idea pura, avulso da movimenti e sensazioni.

Sartre, pur criticandolo, coglie precisamente il cuore della differenza posta da Bergson tra il ricordo puro e l'immagine ricordo, e cita molto appropriatamente il cruciale passo del saggio *Le Souvenir du présent*, dove Bergson descrive l'incessante biforcarsi del presente, il suo "double jaillissement"⁹⁶ in due getti simmetrici di cui uno ricade nel passato, mentre l'altro si slancia verso l'avvenire. E' nel fenomeno del *déjà-vu* che tale incessante biforcarsi diventa evidente. Lontano dall'essere un errore, il falso riconoscimento rende esperibile questa scissione originaria per cui il presente, "si iscrive *sin dall'origine* il suo nome in due registri differenti per natura e non per grado: come percezione e come ricordo"⁹⁷.

Sartre ritiene questa distinzione inefficace e problematica, più metafisica che psicologica. Si tratta invece per Bergson dell'antico problema del tempo che scorre, del passaggio dell'attimo presente⁹⁸. Il tempo consiste in questa oscillazione, che, secondo Bergson, è visibile nell'esperienza del *déjà-vu*:

C'est plutôt une *oscillation* de la personne entre deux points de vue sur elle-même, un va-et vient de l'esprit entre la perception qui n'est que perception et la perception doublée de son propre souvenir: la première enveloppe le sentiment habituel que nous avons de notre liberté et s'insère tout naturellement dans le monde réel; la seconde nous fait croire que nous répétons un rôle appris, nous convertit en automates, nous transporte dans un monde de théâtre ou de rêve⁹⁹.

Questa scissione incessante del tempo, come la troviamo descritta ne *L'energie spirituelle*, costituisce forse il cuore dell'intero pensiero di Deleuze. Essa assume diversi nomi nelle diverse opere, è il tempo nella sua forma pura, l'*Aion* di *Logique du Sens*, il tipo di immagine che ne definisce "immagine-cristallo". Il cristallo, o regime cristallino dell'esperienza, è un concetto complesso di cui ci occuperemo in seguito¹⁰⁰. Basti per ora notare che, per Deleuze, l'essenza temporale consiste in questa scissione, essa è ciò che è possibile vedere in questo tipo

⁹⁶ ES 914. Si veda *infra*, cap. III, §3.

⁹⁷ R. Ronchi, *Il pensiero bastardo. Figurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta*, Marinotti, Roma, 2003, p.172.

⁹⁸ Ibidem. Per i rapporti dell'analisi bergsoniana con Platone e in particolare con il concetto di *exaiphnēs*, (Parmenide 155e-157b), rimandiamo a R. Ronchi, *Il pensiero bastardo*, *op. cit.*, pp. 171-78.

⁹⁹ ES 838.

¹⁰⁰ *Infra* cap. III § 3-4.

particolare di immagine, o se si preferisce di *esperienza* in cui i due getti, in termini deleuzeani attuale e virtuale, coesistono distinti, ma indiscernibili. Deleuze afferma:

L'image virtuelle (souvenir pur) n'est pas un état psychologique ou une conscience: elle existe *hors de la conscience dans le temps*, et nous ne devrions pas avoir plus de peine à admettre l'insistance virtuelle de souvenirs purs dans le temps que l'existence actuelle d'objets non perçus dans l'espace¹⁰¹.

Deleuze spingerà la critica sartriana a Bergson nella direzione opposta, facendola agire come una forzatura, una “perversione”¹⁰² al bergsonismo dall'interno, spingendo Bergson stesso verso una radicalizzazione, in direzione di una ontologia della memoria pura. La *durée* bergsoniana infatti sarà ripensata e, secondo il procedimento chiave dello stile di pensiero deleuzeano, è sottoposta a un duplice trattamento di ripetizione divergente. Da un lato la *durée* è analizzata in senso *letterale*, portando il concetto a un grado di chiarezza e sistematicità che lo rende fin più coerente che nelle pagine bergsoniane, dall'altro il concetto è sottoposto a un movimento di *perversione*, ed è questo livello che l'operazione diventa storico-filosofica e lavora in stretto contatto con le tesi sartriane e la possibilità di dirigere le sue analisi contro lo stile di pensiero fenomenologico. La portata psicologica del ricordo è completamente disinnescata in favore di una memoria immemoriale, ontologica. La durata è coesistenza virtuale, è ripetizione di piani, invece di essere ripetizione di elementi su di uno stesso piano. Deleuze formula quattro grandi proposizioni-paradosso¹⁰³ che regolano il bergsonismo come pensiero della *memoria*:

1. *Il paradosso del salto*: ci piazziamo di colpo nell'elemento ontologico del passato;
2. *Il paradosso dell'essere*: c'è una differenza di natura tra il presente e il passato

¹⁰¹ IT 107. In B 49 si legge : « Si nous avons tant de difficulté à penser la survivance en soi du passé, c'est que nous croyons que le passé n'est plus, qu'il a cessé d'être. Nous confondons alors l'Être avec l'être présent. Pourtant le présent n'est pas, il serait plutôt pur devenir, toujours hors de soi. Il n'est pas mais il agit ».

¹⁰² « Ma manière de m'en tirer à l'époque, c'était de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception. Je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur et lui faire un enfant qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir. *Mon livre sur Bergson est pour moi exemplaire en ce genre*». PO pp.14-15.

¹⁰³ B 57.

3. *Il paradosso della contemporaneità*: il passato non succede al presente che è stato, ma coesiste con lui;
4. *Il paradosso della ripetizione psichica*: è l'intero passato a coesistere con ogni presente, a livelli diversi di contrazione e distensione.

Queste quattro grandi proposizioni-paradosso rilanciano il bergsonismo come ontologia del virtuale, contro gli attacchi che ne hanno fatto una “filosofia del vissuto”, addirittura una “parade philosophique”¹⁰⁴ che, come voleva Politzer, aveva creduto di giungere al concreto sostituendovi l'astratto. E' proprio contro il successo di Politzer e ciò che il suo pamphlet aveva rappresentato per una generazione – e per Sartre in particolare- che Deleuze titola il suo libro “*Le bergsonisme*”.

Per comprendere questo passaggio, che mette in gioco i temi chiave dell'ontologia e della soggettività, può essere utile guardare a un testo del 1949¹⁰⁵, scritto dal maestro accademico di Deleuze, Jean Hyppolite. Questo scritto discende dall'urgenza di una chiarificazione sulla teoria bergsoniana, nata dal confronto con le interpretazioni fornite dalla fenomenologia esistenzialista, in particolare con le accuse mosse da Sartre. Hyppolite mostra come le “moderne filosofie della temporalizzazione”, che rimproverano a Bergson di limitarsi alla coesione della durata senza riconoscere le *ekstasi* di passato, presente e futuro, non lo comprendano pienamente, perché riservano scarsa attenzione ai diversi significati che la parola “memoria” assume nel pensiero bergsoniano. In particolare sono trascurate le conquiste di *Matière et mémoire*, dove i diversi *livelli* del discorso bergsoniano risulterebbero più evidenti. Hyppolite distingue tre accezioni: la memoria come *durata creatrice*, come *conoscenza (o meglio, sapere) del passato* e infine come *immagine* o ricordo concreto e attualizzato di un avvenimento della vita trascorsa¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Tra gli entusiasti del *pamphlet* di Politzer c'era anche Canguilhem che usa parola che potrebbero essere di Sartre, definendo il bergsonismo una «dottrina mortale per i ruminanti». G. Canguilhem, Recensione a *La fin d'un parade philosophique : le bergsonisme* di Politzer, in «Journal d'Alain», 20 Aprile 1929, p. 192.

¹⁰⁵ J. Hyppolite, *Aspects divers de la mémoire chez Bergson* (1949) in *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Paris, 1971 vol.1 pp. 468-488 [tr. it. *Aspetti diversi della memoria in Bergson*, in «aut aut» 04, 1984, pp. 27-41].

¹⁰⁶ «*Materia e memoria* è dedicata al problema del passato della personalità umana, della sua distinzione dal presente e del suo legame con esso. E' in quest'opera che si manifestano i diversi significati della parola memoria, come *durata creatrice*, come *conoscenza (o meglio sapere) del passato*, come *immagine* o ricordo concreto e attualizzato di un avvenimento della mia vita trascorsa. Sono significati che si collegano tutti fra loro ma il primo è presupposto da tutti gli altri, la memoria nello specifico senso bergsoniano, cioè la durata creatrice. Occorre solo capire come, nel seno di questa durata sia possibile una certa rottura». J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 29. Bergson riconosceva due forme della memoria : «Bref, la mémoire sous ces deux formes, en tant qu'elle recouvre d'une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate et en tant aussi qu'elle contracte une multiplicité de

E' solo nella memoria come durata creatrice che la portata reale della novità bergsoniana si fa evidente. Ovviamente si sta parlando di quello che Bergson chiama passato puro, di una realtà assolutamente extra-psicologica: il ricordo puro è virtuale, inattivo, incosciente. Secondo Sartre:

Qu'on considère le rapport action-souvenir dans le sujet ou le rapport image-chose-image- souvenir dans l'objet, on retrouve le même hiatus entre deux espèces d'existence que Bergson tient à poser comme distinctes (puisqu'il veut séparer l'esprit de la matière, la mémoire du corps) et que néanmoins, il veut ramener à l'unité : il y a eu recours, pour justifier ces deux opérations contradictoires, à un syncrétisme de la conscience et de la matière¹⁰⁷

La scissura, lo iato di cui parla Sartre, è il saltare in malafede da un tipo di esistenza all'altra, che Bergson si permetterebbe donando uno statuto particolare, ambigualmente sincretico, all'immagine. Sartre perora la causa fenomenologica, proponendo una propria lettura dell'intenzionalità, per dimostrare lo specifico della coscienza di immagine ed emanciparla dall'illusione di immanenza. Ma l'operazione compiuta da Bergson è di altra natura: il metodo bergsoniano dell'intuizione, lungi dall'essere un "ritorno alle cose stesse", è piuttosto un'operazione che il pensiero compie su se stesso, nelle parole di Frédéric Worms, "il faut penser la pensée pour faire l'expérience de l'expérience"¹⁰⁸. L'esperienza, infatti, è un misto impuro che è compito dell'intuizione filosofica decomporre in tendenze pure. Quello di Bergson è un approccio genetico-trascendentale, e Sartre sembra obliterare completamente questo aspetto. Bergson, nel primo capitolo di *Matière et mémoire*, spiega Deleuze, vuole "décomposer un mixte, (la Représentation), en deux directions divergentes: matière et mémoire, perception et souvenir, objectif et subjectif- cf. les deux multiplicités des *Données*"¹⁰⁹. Hyppolite aveva rivolto la stessa obiezione alle analisi sartriane, accusandolo di dimenticare "la distinzione tra il virtuale e l'attuale, tra le due molteplicità che il *Saggio* già contrapponeva"¹¹⁰. Deleuze segue il suo professore nell'affermare che la teoria della memoria è la meno compresa nel bergsonismo, e soprattutto nel legare lo statuto della memoria pura a quello del senso. Descrivendo il "ruolo primordiale" della memoria all'interno del

moments, constitue le principal apport de la conscience individuelle dans la perception, le côté subjectif de notre connaissance des choses ». MM 18.

¹⁰⁷ IM 51.

¹⁰⁸ F. Worms, *Annales Bergsoniennes* I, *op. cit.*, p. 7.

¹⁰⁹ B 47.

¹¹⁰ J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 36.

funzionamento dello spirito, diretto dall'attenzione alla vita, Hyppolite dichiarava che la memoria, “non è soltanto riproduzione meccanica del passato ma *sensu*”¹¹¹.

Il passato puro che doppia ogni presente e rende possibile il suo passare, ha carattere trascendentale e permette ogni operazione intellettuale, ogni *effort*, con cui ci installiamo in una dimensione di significato che orienta la nostra percezione e il nostro pensiero¹¹². Deleuze spiegherà ancora che secondo il bergsonismo, così come non percepiamo le cose in noi, ma *là où elles sont*, allo stesso modo non cogliamo il passato che là dove esso è in sé, e non in noi, nel nostro presente:

Il y a donc un “passé en général” qui n’est pas le passé particulier de tel ou tel présent, mais qui est comme un élément ontologique, un passé éternel et de tout temps, condition pour le “passage” de tout présent particulier¹¹³

La memoria pura che Deleuze, filosofo dell'oblio, non si stanca di tratteggiare nei suoi scritti è una “memoria immemorale”, ontologica: si tratta della memoria nella prima accezione di Hyppolite, la “durata creatrice” in cui ci installiamo grazie a un vero e proprio *saut dans l'ontologie*¹¹⁴.

Ma questa ontologia non deve essere confusa con un'ontologia della *praesentia*. Il concetto classico di presenza si fonda sulla duplice possibilità di una presenza immediata delle cose allo sguardo e sulla possibilità della presenza della coscienza di unificarle attraverso il linguaggio, dicendo *io*. Il problema, avverte Deleuze, è che abbiamo l'abitudine di pensare in termini di presente¹¹⁵ e di declinare l'ontologia nella direzione di una presentificazione:

La philosophie doit être ontologie, elle ne peut pas être autre chose ; mais il n’y a pas d’ontologie de l’essence, il n’y a d’ontologie que du sens¹¹⁶.

¹¹¹ *Ivi*, p. 32.

¹¹² Come scrive Ronchi: “Il getto del passato è ricordo puro, concerne un passato puro, trascendentale (senza immagine) nel quale in ogni effettiva operazione intellettuale si deve saltare per poi ridiscendere nella dimensione del significato” R. Ronchi, *Il pensiero bastardo*, *op. cit.*, p. 174.

¹¹³ B 51-2.

¹¹⁴ Deleuze si esprimerà pressochè nello stesso modo ne *L'Image-Temps*: « De même qu'on perçoit les choses là où elles sont, et qu'il faut s'installer dans les choses pour percevoir, de même nous allons chercher le souvenir là où il est, nous devons nous installer d'un saut dans le passé en général, dans ces images purement virtuelles qui n'ont pas cessé de se conserver le long du temps. C'est dans le passé tel qu'il est en soi, tel qu'il se conserve en soi, que nous allons chercher nos rêves ou nos souvenirs, et non l'inverse » IT 107.

¹¹⁵ IT 120.

¹¹⁶ « L'être selon M. Hyppolite, n'est pas l'essence, mais le sens » ID 21.

Deleuze estrapola e riattiva la proporzione aurea del bergsonismo, che regola l'intero progetto filosofico di Deleuze:

passato: tempo = senso : linguaggio = idea : pensiero¹¹⁷.

La memoria non è soggettiva, interiore, ma trascendentale, ontologica, nella particolare accezione che Deleuze conferisce al termine: “La mémoire n’est pas en nous, c’est nous qui nous mouvons dans une mémoire-Etre, dans une mémoire-monde”¹¹⁸. Ecco, dunque, fugata ogni concezione archivistica della memoria, che avvicina il cervello ad un contenitore. Sartre misinterpreta la natura della conservazione del passato in Bergson, allorché appiattisce il ruolo della memoria su quello di magazzino di immagini. Bergson sapeva bene che il cervello non è un contenitore e non sta parlando di un passato psicologico che si troverebbe stipato in un armadio dei ricordi. Ciò che si gioca in questo passaggio è estremamente importante. Per Sartre, si tratta di emanciparsi dall’errore associazionistico e di dare alla coscienza, attraverso l’intenzionalità, uno statuto di immagine che oltrepassi la tradizionale concezione, ancora condivisa da Husserl e da molta fenomenologia, che privilegia la percezione, facendo dell’immaginazione un suo semplice indebolimento. Sartre vuole articolare il rapporto col mondo della coscienza come un vuoto, un niente che costituisce la coscienza e va a bucare la pienezza dell’in-sé:

On a beaucoup commenté les attaques de Sartre envers Bergson cependant le début de *L’être et le néant* fait songer au chapitre de Bergson dont je parle. Sartre dit qu’il y a le monde et que ce monde-là s’appelle l’en-soi. Et dans ce monde en soi qui n’a attendu personne pour exister, il y a des sujets qui naissent. Son appareil métaphorique en fait des petites bulles montant à la surface. Ces petites bulles, « petits lacs de non-être » c’est nous qui allons dans l’en-soi. C’est la même chose avec Bergson ; ces images spéciales en regard des notions d’intervalle, d’écart sont les petits lacs¹¹⁹.

Deleuze instaura qui una complicità tra Sartre e Bergson, che è estemamante rivelatrice: il primo capitolo de *L’être et le néant* presenterebbe un’affinità con il primo capitolo di *Matière et mémoire*: il ruolo dell’in-sè, lago di non essere, è

¹¹⁷ « Chez Bergson cette image- temps se prolonge naturellement dans une image langage et une image-pensée. Ce que le passé est au temps, le sens l’est au langage, et l’idée l’est à la pensée». IT 131.

¹¹⁸ IT 129-130.

¹¹⁹ CO.

analogo a quello del corpo in relazione alle immagini, essi forniscono lo schermo attraverso il quale la coscienza -immanente al campo delle immagini ma *inconscia*, non rivelata – può rivelarsi a sè introducendo la dimensione soggettiva.

In entrambi i casi la soggettività è concepita in un modo radicalmente impersonale ed è questo tratto che Deleuze è interessato a evidenziare e potenziare. Sartre volendo liberarsi dall'intimismo alimentare della coscienza, ne aveva fatto un puro vuoto, un vento sempre pronto a proiettarsi *dehors dans le monde, parmi les autres*. Deleuze, seguendo l'ispirazione sartriana, si sforza anch'egli di liberare il bergsonismo dal ripiegamento intimista sull'interiorità, e di svincolare dal primato della coscienza, ma via Bergson e non contro di lui. Guidato sempre dalle analisi sartriane, (e sicuramente dai contributi di Hyppolite), Deleuze emancipa la *durée* da ogni interpretazione psicologizzante e ne fa la forma stessa del tempo da cui ogni soggettività dipende: il tempo non è il vecù, non si trova all'interno alla coscienza, ma siamo noi a essere interni al tempo: *hors de la conscience, dans le Temps*¹²⁰.

Deleuze nota come il bergsonismo sia stato spesso ridotto all'idea di una *durée* soggettiva e costitutiva della nostra vita interiore, ricordando come almeno all'inizio - e Deleuze ha qui in mente senza dubbio *l'Essai*- Bergson si sia espresso anche in questi termini : “Mais, de plus en plus, il dira tout autre chose: la seule subjectivité c'est le temps, le temps non chronologique saisi dans sa fondation, et c'est nous qui sommes intérieurs au temps, non pas l'invers”¹²¹.

Si tratta del problema della soggettività e della sua distinzione da quello della coscienza, il problema dell'articolazione tra materia e memoria, percezione pura e ricordo puro, presente e passato, dei grandi dualismi che compongono il pensiero bergsoniano, modulati sulla distinzione tra differenza di natura e di grado.

In *Le bergsonisme*, Deleuze, compie una curiosa genesi della soggettività che parte ponendo il cervello interamente sulla linea dell'oggettività e il ricordo, al contrario, fa parte della linea della soggettività. Per chiarire il più possibile questo

¹²⁰ IT 107.

¹²¹ *Ivi*, p. 110. Ha notato K. Ansell-Pearson: «Phenomenology's break with Bergsonism is clearly, and as Deleuze's careful and inventive reading shows, founded on an inadequate reading of Bergson. Time does not flow for Bergson in any simple sense; there is a contracting time of life, including the time of subjectivity, although this is not to be conceived along the lines of a self constituting subject. Subjectivity is virtual, and this is the challenge Deleuze presets to phenomenology in both the treatment of the synthesis of time in Difference and Repetition and his presentation of a non-organic image of time in the Time-Image. Time is never ours, it is always our other, even though it provides the ground of a subjectivity and is the only form that does. It is the ground of an abyss and the form of the formless” K. Ansell-Pearson, *Philosophy and the adventures of the Virtual, Bergson and the time of life*, Routledge, London, 2002, p.169.

punto cruciale del bergsonismo, Deleuze in una curiosa tassonomia ravvisa cinque sensi della soggettività nel primo capitolo di *Matière et mémoire*:

- La *subjectivité-besoin*: il bisogno buca (*troue*) la continuità delle cose e ritiene dall'oggetto ciò che lo interessa, lasciando perdere il resto.
- La *subjectivité-cerveau*: è il momento dell'indeterminazione o della scelta. Introducendo uno scarto tra il movimento ricevuto e quello eseguito, il cervello apre uno spazio tra l'eccitazione e la risposta delle cellule motrici del midollo che apre la scelta tra più reazioni possibili.
- La *subjectivité-affection*: momento necessario del dolore. Si tratta della faccia passiva e immobile della percezione cosciente, suo complemento necessario, che gioca un ruolo essenziale, dal momento che, senza l'affezione, non proveremmo dolore e la percezione non potrebbe decidersi per l'azione.
- La *subjectivité-souvenir*: primo aspetto della memoria, è costituita dal ricordo che va colmare lo scarto aperto dal cervello, si incarnandosi o attualizzandosi nell'intervallo cerebrale.
- La *subjectivité-contraction*: secondo aspetto della memoria, (in cui il corpo non è più né un punto puntiforme nel tempo né un punto matematico nello spazio, assicura una contrazione delle eccitazioni subite, da cui nasce la qualità).

Di questi cinque aspetti, i primi due partecipano della linea oggettiva, contentandosi l'uno di sottrarre l'oggetto, l'altro di instaurare una zona di indeterminazione. Il caso dell'affezione è più complesso, e dipende dall'incrocio tra le due linee, ma la positività dell'affezione non è ancora la presenza di una pura soggettività, che si opporrà all'oggettività pura, ma l'impurità che va a turbarla. Solo il quarto e quinto senso rimandano a una linea di pura soggettività. I due aspetti della memoria significano formalmente la soggettività, le altre accezioni si accontentano di assicurare l'inserzione di una linea sull'altra.

Si noti come Deleuze riprenda esattamente queste considerazioni nella sua analisi dell'immagine cinematografica:

La subjectivité se manifestait déjà dans l'image-mouvement: elle surgit dès qu'il y a un écart entre un mouvement reçu et un mouvement exécuté, une action et une réaction, une excitation et une réponse, une image-perception et une image-

action. Et si l'affection, elle aussi es une dimension de cette première subjectivité, c'est parce qu'elle appartient à l'écart, elle en constitue le "dedans", elle l'occupe en quelque sorte, mais sans le remplir ou le combler. Maintenant, au contraire, l'image souvenir vient remplir l'écart, le comble effectivement [...], elle profite de l'écart, elle le suppose puisqu'elle s'y insère, mais elle est d'une autre nature. La subjectivité prend donc un nouveau sens, qui n'est plus moteur ou matériel, mais temporel et spirituel: ce qui "s'ajoute" à la matière, et non plus ce qui la distend; l'image –souvenir et non plus l'image mouvement¹²².

Il bergsonismo dei libri sul cinema rimane in perfetta coerenza con quello dei primi testi su Bergson, e si rende evidente il ruolo chiave svolto dal problema della soggettività e dalle critiche sartriane, ma la curiosa genesi della soggettività a partire dal campo immanente delle immagini acquista significato solo se letta in risonanza con il tentativo sartriano di articolare una coscienza senza ego, che ci accingiamo ad analizzare.

¹²² *Ivi*, p. 66-7.

CAPITOLO 2

Dalle antinomie dell'Ego alla logica delle singolarità

2.1. La Trascendenza dell'Ego

Faire de la subjectivité un effet absolu, c'est a dire un effet qui ne se transforme
jamais en cause.
(J.-P. Sartre, *Situations VI*)

La critique est empirique quand, se plaçant d'un point de vue purement immanente
d'où soit possible au contraire une description qui trouve sa règle dans des
hypothèses déterminables et son modèle en physique, on se demande à propos du
sujet: comment se constitue-t-il dans le donné? La construction de celui ci fait place
à la constitution de celui la. Le donné n'est plus donné à un sujet, le sujet se
constitue dans le donné
(G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*)

Durante il suo soggiorno a Berlino, Sartre aveva dichiarato di non avere letto “rien que les *Ideen*”¹. Al confronto serrato con questo testo husserliano dobbiamo la stesura, avvenuta probabilmente verso la fine del suo soggiorno, nel 1934², de *La transcendance de l'Ego*, che sarà pubblicato più tardi (1937) nella rivista diretta da Alexandre Koyrè, *Recherches philosophiques*. Il testo sviluppa il seducente progetto, che è stata opportunamente definito “già post-fenomenologico”³ secondo il quale la coscienza non avrebbe bisogno di modalizzarsi egologicamente.

Il testo, tra i più densi e problematici di Sartre, ha condotto a molteplici interpretazioni ed è stato avvocato tanto dai fautori di un'interpretazione “idealista” del pensiero sartriano, quanto da coloro che vi hanno visto una presentazione in germe del tema ontologico che sarà pienamente sviluppato con *L'être et le néant*. Nel mondo anglosassone, inoltre, è stato spesso interpretato come una reincarnazione del dibattito Hume-Locke nella forma Sartre-Husserl.⁴

¹ Sartre. *Un film réalisé... op. cit.*, p. 43. Le *Ideen* costituiscono per Sartre « Le grand événement de la philosophie d'avant guerre » IMV 139.

² M. Contat e M. Rybalka, *les Ecrits de Sartre, Chronologie bibliographique commentée*, Paris, Gallimard, 1970, p. 15 e 71. J.-P. Sartre *Lettre au Castor et à quelques autres*, t. 1, p. 166.

³ F. S. Trincia, *Il giovane Sartre e il problema dell'Io*, in *Atti del convegno « Sartre après Sartre »*, Aragno, Torino, 2007.

⁴ R. Grossmann, *Phenomenology and existentialism*, Routledge, London, New York, 1984, pp. 204-05, R.C. Solomon, *From Rationalism to existentialism*, Rowman & Littlefield, New York, 2001. V.

Sartre, nel periodo berlinese, affronta le *Ricerche logiche*, le *Zeitbewusstsein*, il primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura*, la *Logica formale e trascendentale* e le *Meditazioni cartesiane*, più il famoso saggio di Eugen Fink⁵, e ricostruisce infatti brevemente la parabola husserliana, appellandosi, per respingere l'io puro, alla prima edizione delle *Ricerche* (1900-01) e alle *Zeitbewusstsein* (1904-10), per poi scartare l'io trascendentale avanzato nel 1913 con le *Ideen I* e ribadito nelle *Meditazioni* (1929)⁶.

Sicuramente, le analisi di Sartre non tengono conto degli sviluppi delle tesi husserliane⁷. Rudolph Bernet, analizzando le interpretazioni husserliane all'interno della fenomenologia francese, si appella ai limiti variabili della teoria husserliana tra 1900 e 1913 e vede nella teoria sartriana dell'Ego l'incarnazione, la fissazione di una tappa dello sviluppo husserliano. Husserl avrebbe potuto evitare di considerare l'io puro ponendosi il problema dell'unità della coscienza percettiva, ma sarà costretto a considerarlo affrontando il tema dell'intersoggettività e della diversità dei flussi di coscienza⁸. L'io puro, scrive Bernet, è introdotto nel 1910/11 “sulla base di atti di rappresentazione (re-présentation) che implicano una divisione della coscienza (immaginazione), un allontanamento temporale della coscienza in rapporto a se stessa (re-souvenir), o il confronto della coscienza con un'altra

De Coorebyter scrive: « asseggando all'io un ruolo meramente linguistico, Sartre si indirizzava su una strada particolare del decostruzionismo, ereditata da Hume piuttosto che da Heidegger » V. De Coorebyter, introduzione TE, p. 7, traduzione nostra. De Coorebyter, 216-19, ritiene che non sia possibile affermare che Sartre traduca Hume in linguaggio fenomenologico. Egli non arriva a negare l'unità della coscienza, unificata dai vissuti intenzionali, ma contesta che ci sia bisogno di un Io. Va notato come Deleuze, già stregato dalla radicalità del progetto sartriano di un campo trascendentale senza Ego, si volga proprio a Hume, cui dedica il suo primo fondamentale studio alla relazione tra « empirismo » e « soggettività ».

⁵ E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, «Kant-Studien», XXXVII (1993), pp. 321-383.

⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle, 1900-01 [tr. it. *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 1968]; *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, Den Haag, 1950 [tr. it. *Meditazioni Cartesiane*, Bompiani, Milano, 1960], *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein 1893-1817*, Hua X, a c. di R.Boehm, M. Nijhoff, Den Haag 1973. [tr. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1985; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allegemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1, Nijhoff, Den Haag 1976; [tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro Primo: *Introduzione generale alla fenomenologia*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002].

⁷ Nella *Krisis*, per esempio, Husserl scrive: “L'io che attingo nell'epoché, e che equivale all' “ego”, che potrebbe essere raggiunto attraverso un rinnovamento e una rettifica critica dell'epoché cartesiana, è denominato “io” soltanto per un equivoco, anche se si tratta di un equivoco essenziale”. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag, 1959 [tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Est, Milano, 1997, p. 210. Corsivo nostro].

⁸ E. Marbarch, *Das Problem des Ich in der Phaenomenologie Husserls*, M. Nijhoff, Den Haag, 1974.

coscienza (entropatia)”⁹. Sartre non avrebbe dunque fatto altro che abbracciare un’ipotesi già considerata e successivamente abbandonata da Husserl.

Il problema dell’Ego si pone per Husserl allorché affronterà il problema dell’intersoggettività e della diversità dei flussi di coscienza. Il ruolo dell’Ego trascendentale, in qualità di coscienza unificante, è funzionalmente analogo a quello dell’unità di appercezione nel sistema kantiano. Tuttavia, Sartre non vede la necessità di introdurre l’Ego, poiché la coscienza è perfettamente in grado di unificarsi in se stessa. Sartre trascura sicuramente, come riconoscerà ne *L’être et le néant*, il problema dell’intersoggettività, ma non è questo l’aspetto su cui concentreremo la nostra attenzione. Il nostro problema è di definire i caratteri che pongono il progetto sartriano in un campo, che, aldilà delle sue effettive intenzioni, è impossibile definire ancora fenomenologico. Bernet nota come:

Le développement de l’analyse de l’intentionnalité chez Heidegger, A. Gurwitsch, Sartre, Merleau-Ponty et M. Henry n’est au fond rien d’autre que la mise en question de l’objectivisme représentationnel et du subjectivisme égologique, progressivement mis en place par Husserl au début de ce siècle. Ce qui se présente comme une critique fondamentale de Husserl rencontre donc souvent une position que Husserl avait lui-même défendue et qu’il avait abandonnée par la suite (...) Ce critiques [Sartre et Henry] ne revelent-elles pas la meme fascination –caracteristique de la phénoménologie française tout entière – pour une forme de la subjectivité qui se situerait en deça ou en dessous du sujet cartésien ?¹⁰.

Se questa affermazione è, in termini generali, ampiamente condivisibile, ciò che ci interessa è mostrare come la lettura sartriana di Husserl prenda una piega decisamente eccentrica rispetto al resto della fenomenologia francese. Cercheremo di definire alcuni dei punti salienti di questa eccentricità sartriana per contestualizzare la genesi dell’empirismo trascendentale elaborato da Deleuze. In

⁹ R. Bernet, *La vie du sujet*, PUF, Paris, 1994, pp. 300-307.

¹⁰ R. Bernet, *op. cit.*, p. 300. Jean Hyppolite al colloquio filosofico di Royaumont dedicato a Husserl (1957), commentando l’intervento di van Breda, metteva in luce l’ambiguità costitutiva alla fenomenologia husserliana per cui né l’oggettività, né la soggettività hanno uno statuto precisamente chiaro, e, riferendosi a Fichte, proponeva la seguente riflessione: “Est-ce que cette ambiguïté n’aboutit pas à ce qu’on pourrait concevoir un champ transcendantal sans sujet? Est-ce que la notion d’un champ transcendantal dans lequel les conditions de la subjectivité apparaîtraient et où le sujet serait constitué à partir du champ transcendantal, est-ce que cela est possible? In Husserl, *Cahiers de Royaumont*, III, Minuit, Paris, 1957, p. 323.. Hyppolite non nomina il testo sartriano, ma da studioso attento a chiarire i complessi rapporti delle fenomenologie esistenzialiste con Bergson, non poteva certo prescindere dall’influsso di Sartre. L’intervento di Hyppolite è il punto di partenza del corso che Victor Goldschmidt aveva dedicato il suo nell’anno 1959-60 all’Università di Rennes al primo capitolo di *Matière et mémoire*, in cui analizzava le possibili convergenze tra la riduzione fenomenologica e il procedere dell’argomentazione bergsoniana, che deduce la coscienza a partire dalla materia definita come campo di immagini. In *Annales Bergsoniennes* I, *op. cit.*, pp. 69- 127.

numerosi punti strategici della sua opera, infatti, da *Logique du sens* a *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze non manca di associare il progetto sartriano di un campo trascendentale senza Ego a coloro che hanno saputo portare in filosofia (come Bergson nel primo capitolo di *Matière et Mémoire* o Spinoza nell'*Etica*) la possibilità di pensare l'immanenza. Considerando che Deleuze non ha mai analizzato direttamente in un testo (come ha invece fatto per Spinoza e Bergson) il tentativo sartriano, viene da domandarsi da dove venga tanta urgenza, perché Deleuze insista con tanta coerenza nell'associare anche a Sartre questo momento aureo del pensiero, e lo richiami ogni qualvolta provi a riassumere il gesto filosofico che informa la sua filosofia.

Non può certo trattarsi di un accostamento casuale, né di un mero debito "accademico" da pagare perché è ben chiaro come l'assenza del nome di Sartre non solo sarebbe sicuramente passata sotto silenzio in questo contesto, ma avrebbe forse evitato alla critica l'imbarazzo di doverlo goffamente menzionare senza ulteriori approfondimenti né sul ruolo o il contenuto de *La transcendance de l'Ego* né sui rapporti tra i due pensatori. Sembra quindi che Deleuze abbia voluto legare al nome di Sartre tanto l'apertura di una linea di pensiero immanente nella filosofia contemporanea quanto la genesi del suo pensiero. Deleuze ha voluto segnalare una pista, accennare a una discendenza che non poteva essere esplicitamente tematizzata perché troppo interna, troppo radicata: analizzarla avrebbe significato snaturare la sua relazione al pensiero sartriano che non occupa nella costruzione della sua filosofia il ruolo di *intercesseur* ma quello di "maestro".

E' infatti in questa cornice discepolo-maestro che la continua referenza alla *Transcendance* acquista senso. L'incontro con Sartre forma il giovane Deleuze, ma va notato come il riferimento a Sartre diventi sempre più esplicito e ricorrente a partire dagli anni Ottanta fino all'ultimo scritto di Deleuze, *Immanence: une vie...*¹¹ Non si tratta, dunque, di referenze che segnano l'inizio di un pensiero che in seguito raggiunge abbastanza forza e autonomia da potersi permettere di lasciarle indietro, ma di una precisa operazione insieme filosofica e storico-filosofica, che Deleuze ci vuole indicare e su cui occorre interrogarsi.

L'articolazione dell'empirismo trascendentale deleuzeano deve essere compresa a partire da questo riconoscimento, nelle pagine sartriane, della possibilità

¹¹ G. Deleuze, *Immanence: une vie...*, «Philosophie» 47, settembre 1995, pp. 3-7. Ora in DF pp. 359-63. Si veda *infra* cap. IV §4.

e della necessità di respingere l'idealismo trascendentale e il suo assioma fondante per cui le condizioni dell'oggetto del sapere devono essere le stesse del sapere, con il conseguente corollario che postula la necessità di un Ego che organizzi il campo trascendentale. Se l'appercezione trascendentale di unità non è sovrapponibile all'Ego trascendentale, vedremo come all'interno della prospettiva deleuziana di costruzione di un empirismo superiore che liberi dalle aporie dell'idealismo trascendentale, questo approccio sia giustificato, dal momento che l'opposizione deleuziana a Kant va filtrata alla luce dell'opposizione alla fenomenologia e dell'operazione di ribaltamento e ripresa del "bergsonismo" di Sartre.

La Transcendance de l'Ego è una critica a Husserl che si propone di restare all'interno dei metodi e del dibattito fenomenologico. Tuttavia vi troviamo sotteso, come negli altri testi di Sartre di questo periodo, un perenne dialogo con Bergson¹², che è ancora insieme il bersaglio privilegiato su cui esercitare efficacemente una critica di tipo fenomenologico e colui che imprime alla fenomenologia sartriana la sua particolare piega.

Sartre imposta la sua analisi su una domanda cruciale: la fenomenologia husserliana ha davvero necessità di modularsi egologicamente? Se così fosse per le stesse ragioni di Kant, cioè al fine di creare un punto da cui le coscienze possano intraprendere vari atti di apprensione mantenendo un'unità coerente, la fenomenologia ritornerebbe alla situazione della sintesi interna, non portando a termine quello che, agli occhi di Sartre, era il suo compito principale: combattere il "mito dell'interiorità".

Kant non è l'interesse primario dell'analisi sartriana, sebbene il testo si apra con il paragone tra Kant a Husserl che viene risolto e riassunto esagerando i termini dell'opposizione tra una critica *de jure* e una *de facto*. Attribuire a Kant il monopolio del diritto permette a Sartre di sviluppare il suo proposito di liberare la fenomenologia dalla necessità trascendentale dell'Ego. Sartre apre il suo testo citando dal § 16 della seconda edizione della *Critica della ragion pura*: "Le je pense *doit pouvoir* accompagner toutes nos représentations"¹³. Se l'io deve essere in grado di accompagnare le nostre rappresentazioni, ciò è dovuto al fatto che esso rende

¹² Si veda V. de Coorebyter, *op. cit.*, pp. 496-04, e R. Breeur, *Autour de Sartre, la conscience mise à nu*, Millon, Grenoble, 2005 pp. 153-192 e R. Ronchi introduzione a *La trascendenza dell'Ego*, EGEA, Milano, 1990. Cfr. *Infra* § 2.

¹³ TE 93. [tr. it. I. Kant, *Critica della ragion pura*, (a cura di V. Mathieu) Laterza, Bari, 1996, p. 110]. De Coorebyter nota che Kant scrive in realtà *doit pouvoir* e non *doit pouvoir*, ma ciò non inficia il ragionamento sartriano.

possibile l'unità delle rappresentazioni, oppure le nostre rappresentazioni sono strutturate in modo che sia sempre possibili prefissarvi un io penso?

Sartre non si accontenta di mostrare che l'unità delle rappresentazioni non è causata dall'Ego trascendentale (de jure), ma vuole provare che anche l'unità fondata su qualcosa d'altro (de facto), che non esclude che l'io penso *possa* accompagnare le rappresentazioni, sia in realtà un prodotto, secondo e illusorio, di una coscienza vittima della malafede.

Per Kant l'unità trascendentale dell'appercezione è un'unità formale, e fonda le sintesi dell'esperienza e i giudizi di esperienza. L'atto di giudizio richiede una sintesi da parte del soggetto e la relazione tra concetti presuppone la capacità sintetica dell'unità trascendentale di appercezione. Ma adottando la nozione husserliana di coscienza intenzionale, l'Ego non è più necessario come ciò che fonda l'atto di giudizio. Per Sartre, è l'unità della coscienza a formare il campo trascendentale, una coscienza che è impersonale grazie alla rimozione del concetto di Io dal suo ruolo fondazionale. L'Ego esiste ancora, non è un'ipotesi o un'idealità¹⁴, ma è un'unità allo stesso livello di ogni altro oggetto a cui la coscienza si rapporta. Sartre sovverte i rapporti tra Ego e *coscienza*: l'Ego non è che un oggetto trascendente che questa stessa coscienza assoluta costituisce, e va inteso *come unità psichica* o centro virtuale dell'unità di stati e azioni.

Il rifiuto dell'Ego trascendentale implica una serie di conseguenze così riassunte da Sartre¹⁵:

1. Il campo trascendentale diventa impersonale, o, se si preferisce, "prepersonale", è *senza* Io;
2. L'io non appare che al livello dell'umano e non è che una faccia del Me, la faccia attiva;
3. L'io penso può accompagnare le nostre rappresentazioni perché compare su un fondo di unità che non ha contribuito a creare ed è questa unità preliminare che anzi lo rende possibile;
4. Sarà lecito domandarsi se la personalità (anche quella astratta di un Io) è un accompagnamento necessario di una coscienza e se si possono concepire delle coscienze assolutamente impersonali.

¹⁴ Sul ruolo della critica kantiana nella *Transcendance*, anche in rapporto a Deleuze, si veda H. Somers-Hall, *Sartre and the virtual : A deleuzian interpretation of The transcendence of the ego* « Philosophy today », 50, 2006, pp. 126-132.

¹⁵ TE 21.

I primi tre punti definiscono una coscienza assoluta, un campo trascendentale “que n’a plus rien d’un *sujet*”¹⁶. La quarta condizione verte sullo stabilire se la coscienza sia personale o impersonale e se essa esista al livello del trascendentale o dell’empirico.

La risposta di Sartre è che la coscienza è impersonale, poiché l’esistenza noematica dell’Io permette che i contenuti siano posti in questa struttura personalizzata, dando modo alla coscienza di diventare pienamente impersonale. La coscienza è liberata da ogni contenuto, vuota e libera di tornare alle *cose* e di compiere quell’esplosione verso il mondo che per Sartre è la cifra essenziale dell’intenzionalità. La coscienza sartriana è *impersonale e individuata*. Da parte sua, Deleuze, tenterà di radicalizzare il progetto sartriano spingendo il campo impersonale individuato nella forma coscienza, verso un campo di singolarità dove l’individuazione è in atto. Per Deleuze non è sufficiente che il campo trascendentale sia pre-personale, deve arrivare a essere pre-individuale. Da un punto di vista logico, questo significa che anche ciò che è primo rispetto agli stati di cose non deve essere esso stesso individuato. La coscienza, pur mancando di contenuto, è ancora individuale. Lo scopo di Deleuze è quello di liberarsi dalla “alternative imposée par la philosophie transcendantale aussi bien que la métaphysique: hors de la personne et de l’individu vous ne *distinguez* rien”¹⁷. La chiosa di Deleuze a Sartre inverte di segno la direzione delle critiche che gli sono state tradizionalmente mosse. Merleau-Ponty, per esempio, riteneva il concetto sartriano di coscienza troppo minimale per permettere di stabilire qualsivoglia relazione con l’Essere. Deleuze argomenta, invece, che il concetto di coscienza è già troppo pieno, donando una strutturazione illegittima al campo trascendentale. Il progetto sartriano sarà sviluppato e condotto alle sue estreme possibilità da Deleuze, ma prima di affrontarlo occorre distinguere la posizione sartriana più chiaramente, analizzando la lotta anti-psicologista che si propone di ingaggiare e sottolineandone le caratteristiche orientate dal confronto con le tesi bergsoniane.

¹⁶ *Ivi*, p. 87. Esulando dalla forma coscienza, dal cogito, questi primi tre punti forniscono anche le condizioni generali cui un *empirismo trascendentale* deve saper soddisfare.

¹⁷ LS 130.

2.2. La critica della ragion psicologica: Soggetto e Coscienza.

Con il proposito di ostacolare ogni filosofia dell'interiorità, Sartre continua la sua battaglia anti-bergsoniana volta a liberare la coscienza da ogni "contenuto". Se le immagini erano erroneamente concepite come oggetti in un contenitore vuoto, allo stesso modo, ci spiega l'incipit della *Trascendenza*, per la maggior parte dei filosofi l'Ego è un "habitant de la conscience"¹⁸. Ciò che spinge Sartre ad accanirsi contro questa concezione è la volontà di liberare la coscienza dall'intimità psichica a profitto di un "campo trascendentale" purificato da ogni struttura egologica. L'Ego è, come ogni altro oggetto, un costituito, ma lungi dall'essere un'illusione o una direttrice euristica, esso è *reale*:

Le Je est un *existant*. Il y a un type d'existence concrète, différent sans doute de celui des vérités mathématiques, des significations ou des êtres spatio-temporels, mais aussi réel. Il se donne lui-même comme transcendant¹⁹.

Sartre inverte il tradizionale rapporto tra Ego e *coscienza*: l'ego, da costituente e unificante della coscienza viene ad assumere il ruolo di un oggetto trascendente che questa stessa coscienza assoluta costituisce. L'Ego si dà in una "intuition d'un genre spécial" che deve essere compresa a partire dalla opposizione sartriana tra riflesso e irriflesso e ancora più radicalmente tra coscienza e conoscenza.

A partire dai *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre mette a punto la grafia che sarà poi quella de *L'être et le néant*, per cui le parentesi inserite in "conscience (de soi)" vanno ad indicare la coscienza non posizionale, distinguendola dalla conoscenza. La coscienza non tetica non è oggetto per la coscienza. Per questo non si tratta di una conoscenza che presupporrebbe la partizione soggetto/oggetto, ma della *translucidità* che è connaturata alla coscienza stessa: "Toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non positionnelle d'elle-même"²⁰. Sartre pone un'attenzione particolare a disgiungere la coscienza *di sé* da ogni idea di conoscenza:

¹⁸ Ancora in EN 196, Sartre scrive che lo « Je dont on fait bien à tort l'habitant de la conscience » è l'io della coscienza "mais non qu'il est son propre soi".

¹⁹ TE 36.

²⁰ EN 19.

Ces nécessités de la syntaxe nous ont obligé jusqu'ici à parler de la "conscience non positionnelle *de soi*". Mais nous ne pouvons user plus longtemps de cette expression où le "de soi" éveille encore l'idée de connaissance. (Nous mettrons désormais le "de" entre parenthèses, pour indiquer qu'il ne répond qu'à une contrainte grammaticale)²¹.

Il problema è quello di mettere in chiaro con la più grande precisione che "il *y* a un *cogito* préreflexif qui est la condition du cogito cartésien"²². L'invenzione grafica permette a Sartre di liberare il genitivo dalla sua doppia accezione soggettiva e oggettiva, per cui la coscienza si troverebbe a essere oggetto per se stessa e, insieme, si conoscerebbe come vita interiore. Perché non solo la coscienza nell'atto di riflessione, ma anche la coscienza di coscienza è non-posizionale: "son objet est hors d'elle par nature et c'est pour cela que d'un même acte elle le *pose* et le *saisit*"²³. È stato opportunamente rilevato come Sartre, distinguendo tra un porre intenzionale e un cogliere preriflessivo, stia cercando di mantenere salvo quello che per lui costituisce il carattere più importante della coscienza, la *translucidità*, che gli permette di non ricadere "dans l'illusion d'une primat théorique de la connaissance"²⁴.

Il translucido in quanto luce diffusa della coscienza, non definisce un atto di coscienza che mira alla conoscenza, ma la trasparenza a sé della coscienza, forma vuota della pura presenza a sé. La coscienza non è visibile proprio in quanto translucida, cioè, in quanto principio che dischiude la visibilità, punto cieco della visione per necessità transfenomenale²⁵, che costituisce il suo carattere irriflesso. Questo può essere disvelato solo grazie all'atto intenzionale, che deve, quindi, essere necessariamente opaco. Sartre pone una doppia implicazione di intenzionale e preriflessivo, bene messa in chiaro ed analizzata da de Coorebyter, che con il termine *diade*²⁶ ripreso da *L'Être et le Néant*, qualifica: "l'indissolubilità originale

²¹ *Ivi*, p. 20.

²² *Ivi*, p. 19.

²³ TE 24. Si veda de Coorebyter, *op. cit.*, pp. 257-58 e anche F. S. Trincia, *Il giovane Sartre e il problema dell'io*, *op. cit.*

²⁴ EN 20 e 21.

²⁵ *Ivi*, p. 17: « La conscience n'est pas une mode de connaissance particulier appelé sens intime ou connaissance de soi, c'est la dimension d'être transphénoménale du sujet ».

²⁶ EN 209. « Nous pouvons donc poser le problème en termes plus précis et nous demander: que peut signifier cette nécessité pour la conscience d'être-conscience *de* quelque chose, si l'on l'envisage sur le plan ontologique, c'est à dire dans la perspective de l'être pour-soi? On sait que le pour soi est fondement de son propre néant sous forme de la dyade fantôme: reflet-réflétant. Le reflétant n'est que pour refléter le reflet et le reflet n'est reflet qu'en tant qu'il renvoie au reflétant ».

ma qualitativamente contrastata della presenza a sé della coscienza (preriflessivo) e dell'essere presente al mondo (intenzionalità), coappartenenza del traslucido e dell'opaco. Senza coscienza di qualche cosa, la coscienza (di) svanisce, senza coscienza (di) sé, la coscienza di resta incosciente²⁷.

L'argomentazione sartriana è densa e complessa, e va ad operare un doppio rovesciamento per cui l'Ego appare solo in occasione di un atto riflessivo.

Dans ce cas la structure complexe de la conscience est la suivante: il y a un acte irréfléchi de réflexion sans Je qui se dirige sur une conscience réfléchie. Celle-ci devient l'objet de la conscience réfléchissant sans cesser toutefois d'affirmer son objet propre (une chaise, une vérité mathématique etc...). En même temps un objet nouveau apparaît qui est l'occasion d'une affirmation de la conscience réflexive et qui n'est par conséquent ni sur le même plan que la conscience irréfléchie (parce que celle-ci est un absolu qui n'a pas besoin de la conscience réflexive pour exister), ni sur le même plan que l'objet de la conscience irréfléchie (chaise etc...). Cette objet transcendant de l'acte réflexif c'est le Je²⁸.

L'io non è dunque altro che una rappresentazione che la coscienza si dona di se stessa: "spontanéité bâtarde et dégradé", esso è soltanto un "souvenir" della spontaneità assoluta della coscienza, che si ritrova qui sotto una forma che potremmo chiamare "magica". Per questo, la nozione di Ego è definita da Sartre come profondamente irrazionale²⁹.

Quanto detto sinora risulta molto più chiaro se inserito, ancora una volta, nel quadro di una risposta-emancipazione dal bergsonismo. Infatti, l'Ego è descritto in termini molto bergsoniani: innanzitutto Sartre rifiuta l'idea di un Io come supporto di qualità e invece di restare indifferente a tutta la realtà psichica di cui sarà il sostegno, l'Ego vi si trova compromesso, esso "n'est jamais indifférent à ses états, il est 'compromis' par eux"³⁰. L'unità di Ego e stati, spiega ancora Sartre sotto

L'intenzionalità è apertura in cui il traslucido della coscienza si volge all'opacità noematica, mentre il preriflessivo coglie questa stessa translucidità come « lumière diffuse que la conscience dégage pour elle-même ». Seguiamo l'analisi di de Coorebyter: il preriflessivo traslucido è sempre già illuminato ma vuoto e mira intenzionale opaca, oggetto che fa ostacolo (opaco) alla luce che lo attraversa. L'opposizione opaco-traslucido non ha niente in comune con quelle tra materia e spirito; Essa contiene l'insieme delle opposizioni introdotte da Husserl tra l'adeguato e l'inadeguato, immanente e trascendente, certo e probabile, ciò che si dona nella sua totalità o per schizzi, opposizione che si impoverisce se, come fa Sartre talvolta, la si riporta al *clivage* pensiero/materia o uomo/cosa. V. de Coorebyter, *op. cit.*, cap V in particolare pp. 259-64.

²⁷ Si veda de Coorebyter, *op. cit.*, p. 256 e 264. « Pour être conscience non thétique de soi, la conscience doit être conscience thétique de quelque chose ». EN 208.

²⁸ TE 36-37.

²⁹ *Ivi*, p. 64.

³⁰ *Ivi*, p. 57.

ispirazione bergsoniana, discende dalla “indissolubilité absolue des éléments qui ne peuvent être conçus comme séparés, sauf par abstraction”³¹. Come il *moi profond* dell’ *Essai*, L’Ego sartriano “n’est rien en dehors de la totalité concrète des états et des actions qu’il supporte”, è una “totalité infinie”. Ma questa coesione immediata non è che una *coesione magica*: non ha niente di originario, ma tradisce già una forma di degradazione. Questo io non è in effetti che una falsa rappresentazione che la coscienza si dona di se stessa³². Se l’Ego o l’io profondo si donano come “pura creatività”, ciò è possibile perché la coscienza assoluta “projette sa propre spontanéité dans l’objet Ego, pour lui conférer le pouvoir créateur que lui est absolument nécessaire”³³. Bergson, credendo di descrivere la coscienza, non fa allora altro che analizzare questa *spontanéité irrazionale*: “c’est elle qu’il prend pour la liberté”³⁴.

Sartre progetta di dedicare uno studio della psicologia dal punto di vista fenomenico che doveva mostrare, via Husserl, come la soggettività arriva a vedersi e viverci sotto la forma alterata dello psichico, nelle sue diverse forme di *coesione magica*. L’opera, che Sartre intitola *Psyché*,³⁵ è andata perduta e ne è sopravvissuto soltanto il breve *Esquisse d’une théorie es émotions*. Così Sartre descriveva il suo progetto:

J’essayai de mettre au jour mes idées en commençant un grand livre, la *Psyché*, en automne 1937. J’en écrivis quatre cents pages en trois mois dans l’enthousiasme (...) un fossé de plus en plus profond me séparait de Husserl : sa philosophie évoluait au fond vers l’idéalisme, ce que je ne pouvais admettre et surtout (...) sa philosophie avait sa matière passive, sa Hylé, qu’une forme vient façonner, (catégories kantienne ou intentionnalité) Je songeais écrire sur cette notion de passivité si essentielle dans la philosophie moderne. En même temps, à mesure que je m’éloignais de la *Psyché* elle cessait de me satisfaire (...) Je revins à chercher un solution réaliste³⁶.

³¹ *Ibid.*

³² *Ivi*, p. 83.

³³ *Ivi*, p. 63.

³⁴ *Ibid.* La perversion ontologique constitutive de L’Ego, fait que cet arrachement ek-statique du Por-soi (à) lui même se donne pour la maturation d’une durée, ou d’un psychisme qui dure. Le bergsonisme apparaît donc tout entière comme le produit d’une certaine illusion transcendante au sens Kantien » F. Rouger, *Le monde et le moi. Ontologie et système chez le premier Sartre*, Klincksieck, Paris, 1986, p. 73.

³⁵ Sartre scrive più di 400 pagine, mai trovate. Il titolo che dapprima progettava di dare all’opera era significativamente *La connaissance de soi*, come testimoniato dalla corrispondenza con il Castor.

³⁶ CDG 226-27.

L'opposizione tra coscienza e psichico in Sartre è di un'importanza sostanziale. Simone de Beauvoir notava a proposito della *Transcendance* come essa descrivesse il rapporto dell'io con la coscienza, stabilendo tra la coscienza e lo psichico una distinzione che Sartre non avrebbe mai più abbandonato³⁷. Sartre sviluppa nella *Transcendance* una concezione della coscienza come campo trascendentale impersonale, che distingue accuratamente dal soggetto: la coscienza, scrive, "purifiée du Je, n'a plus rien d'un sujet"³⁸.

L'eccentricità e la radicalità della concezione sartriana della coscienza deve essere intesa in tutta la sua potenza e differenza. La facile e comune liquidazione del pensiero sartriano, almeno fino a *L'être et le Néant*, come pensiero della coscienza, nel quale Sartre non avrebbe colto la novità husserliana e sarebbe rimasto ancorato a un ideale "cartesiano", impedisce di cogliere la reale potenza delle sue tesi³⁹. Molto spesso la lettura di Sartre è decisa in partenza, essendo orientata dalle critiche di Merleau-Ponty, che molto ha influenzato il dibattito sulla filosofia del celebre amico⁴⁰.

Secondo Roland Breuer, Merleau-Ponty è rimasto insensibile alla spontaneità pura della coscienza vuota e impersonale, essendo il suo interesse tutto volto a reinscrivere la soggettività nella "texture" del mondo. Per questo egli falsifica il concetto sartriano di soggettività e lo riduce, criticando l'impostazione dualista della sua ontologia, a una posizione idealista: "desideroso di reinterpretare la soggettività alla luce della sua "endo-ontologie", confonde il paradigma della soggettività sartriana con quello della soggettività trascendentale, che si sforza di superare"⁴¹.

Merleau-Ponty nel suo sforzo di condurre l'io penso kantiano verso un soggetto incarnato, debitore anch'esso di una certa lettura bergsoniana, non può

³⁷ « Le rapport du moi avec la conscience ; entre la conscience et le psychique il établissait une distinction qu'il devait toujours maintenir » Simone de Beauvoir, *La force de l'âge*, p. 189).

³⁸ TE 87.

³⁹ La visione sartriana della coscienza, comparata a quella husserliana è stata addirittura accusata da G. Granel di "bouffonnerie" in *Traditionis Traditio*, Gallimard, Paris, 1972 citata da V. de Coorebyter nell'Introduzione a TE, p. 70. La tesi del fondamentale "cartesianesimo" di Sartre sostenuta, (oltre che da Merleau-Ponty, ovviamente) tra gli altri, da A. Boschetti, *Sartre et Les temps modernes*, Minuit, Paris, 1985, M. Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, PUF, Paris, 1999, J. Lacan, *Le Séminaire, livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1990; P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1996, J. Colette, *L'existentialisme*, PUF, Paris, 1994, A. Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, Paris, 1993 ; I. Murdoch, *Sartre Romantic Rationalist*, Bowes and Bowes, London, 1965.

⁴⁰ Come riconosce anche Bernet: "Il est vrai que pour beaucoup d'entre nous, il est difficile de dire ce que nous devons à Merleau-Ponty: tant notre lecture de Husserl, de Sartre et même de Heidegger et de Derrida fut influencée par lui". R. Bernet, *op. cit.* p. 164.

⁴¹ R. Breuer, *Autour de Sartre. La conscience mise a nu*, *op. cit.*, p. 190, traduzione nostra.

accettare la libertà assoluta sartriana perché ai suoi occhi è colpevole di tutti gli errori propri di un soggetto disincarnato, di un automa cartesiano⁴².

Potremmo definire con Simone de Beauvoir una tale attitudine verso la filosofia sartriana con il termine di *pseudo-sartrismo*. Questa è l'accusa che il *Castor* muove a Merleau-Ponty nel 1955, in occasione della sua interpretazione dell'ontologia sartriana, contenuta alla fine de *Les aventures de la dialectique*⁴³, intendendo con *pseudo-sartrisme* un'interpretazione che lo riduce a una filosofia del soggetto. L'errore di Merleau-Ponty starebbe nell'identificare soggetto e coscienza. La sua interpretazione confonde la coscienza e l'io (moi). De Beauvoir precisa: "La filosofia di Sartre non è mai stata una filosofia del Soggetto (...) per Sartre la coscienza, pura presenza a sé, non è un soggetto"⁴⁴. L'errore di leggere coscienza e soggetto come sinonimi nella filosofia sartriana si è poi ovviamente intensificato con il dibattito suscitato dalla *Lettera sull'Umanismo* e le relative accuse di marxisti e heideggeriani che insorgono contro Sartre e lo rubricano sotto la categoria infamante di soggettivismo. Ma, come nota Michel Kail, "fuori del rumore fatto attorno alla *Lettera sull'Umanismo* o delle critiche comuniste, la filosofia di Sartre appare qui per ciò che è: una filosofia della coscienza che si sbarazza di ogni referenza a un soggetto (sostanziale)"⁴⁵. Questa disconnessione della coscienza e del soggetto non è stata sottolineata come meritava, e Kail arriva a definirla "della stessa portata concettuale di quella operata da Freud tra coscienza e realtà psichica", una vera "scoperta" filosofica di cui, continua, "è venuto il tempo di approfittare"⁴⁶.

Molta parte della critica recente si trova d'accordo nel rilevare questa sottovalutazione dell'innovazione sartriana. De Coorebyter nota che "isolando la coscienza Sartre la separa dal *moi* e dallo psichico: disgiunge ciò che la tradizione occidentale con Descartes, così come con Freud⁴⁷ tiene quasi sempre come solidali,

⁴² *Ibid.*

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955.

⁴⁴ S. de Beauvoir, *Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme*, in « Les Temps Modernes », 10, 1955, p. 2073, traduzione nostra. Breeur riporta numerosi esempi di simili misinterpretazioni nella *Phénoménologie de la Perception*, R. Breeur, *op.cit.*, pp. 9-30.

⁴⁵ M. Kail, *La conscience n'est pas sujet*, introduzione alla conferenza di Sartre *Marxisme et subjectivité*, « Les Temps Modernes », 560, 1993, pp. 1-10.

⁴⁶ Nella sua conferenza *Marxisme et subjectivité*, « Les Temps Modernes », 560, 1993, Sartre arriva a definire la soggettività pura come il regno dell'ignoranza, « non connaissance de soi même ».

⁴⁷ La critica sartriana alla psicanalisi e all'inconscio è influenzata dallo scritto di Georges Politzer, sicuramente conosciuto e apprezzato da Sartre: *Critiques des Fondements de la psychologie*, Rieder, Paris, 1928, dove è sviluppato il concetto di "drame" che influenzerà Sartre nella creazione dei concetti di "cogito pre-riflessivo" e "per-sé". Si veda F. Rouger, *Le monde et le moi. Ontologie et système chez le premier Sartre*, *op. cit.*, p. 95. Per il rapporto di Sartre con Freud, anche da un punto

mostra che il registro del vissuto, irriflesso e immanente, differisce profondamente dal registro trascendente dell'Ego e dello psichico"⁴⁸.

Deleuze potrebbe essere annoverato tra coloro che hanno preso molto sul serio la novità sartriana. La disconnessione del soggetto dalla coscienza, concepita come spazio immanente, costituirà infatti punto di partenza del suo progetto radicalmente antifenomenologico.

2.3 Tra Empirico e Trascendentale

Il trascendentale in Sartre assume un carattere molto particolare, ontologico, esistenziale e, comunque lo si voglia etichettare, esso non ha più la forma di un soggetto che organizza il campo trascendentale.

Questa peculiarità nell'intendere il trascendentale, spiega perché Sartre trascuri e passi molto velocemente sulle analisi che Husserl dedica alla riduzione. La visione husserliana della riduzione non convinceva Sartre, che diffidava di ogni intellettualismo, e vedeva nella riduzione un "*procédé mathématique*", come annota al margine del § 31 della sua copia delle *Ideen*⁴⁹.

"La réduction phénoménologique n'est jamais parfaite", scrive Sartre nella sezione dedicata all'io e gli stati di coscienza nel Cogito⁵⁰, perché ricade in un circolo vizioso: il cogito si dà nello stesso tempo come il risultato logico del dubbio e come ciò che vi pone fine, mentre "une saisie réflexive de la conscience spontanée comme spontanéité non personnelle exigerait d'être accomplie sans aucune motivation intérieure"⁵¹. Il cogito riposa su motivazioni anteriori che rischiano sempre di alterarne i risultati; per questo la riduzione oscilla tra il miracolo e il finalismo: "immotivata essa è un miracolo inaccessibile, motivata è macchiata da un finalismo sospetto"⁵².

Sartre cita le parole di Fink: "finché si rimane nell'atteggiamento "naturale" non c'è ragione, non c'è motivo per praticare l'ἐπιχείρησις". L'atteggiamento naturale è

di vista storico che apre sulla psicanalisi più in generale, E. Roudinesco, *Sartre lecteur de Freud*, « Les Temps Modernes » 531-33, 1990, pp. 589-613.

⁴⁸ V. de Coorebyter, *Introduzione* TE 63.

⁴⁹ Informazione tratta da V. de Coorebyter, *Introduzione* TE 37-38

⁵⁰ TE 73.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² V. de Coorebyter, *Introduzione* TE 38.

infatti perfettamente coerente e non si trovano le ragioni “le contraddizioni” che secondo Platone, condurrebbero alla “conversione filosofica”⁵³. L’ἐποχή appare come un “miracolo” nella filosofia di Husserl, che non è in grado di portare le motivazioni sufficienti alla riduzione (a parere di Sartre, le *Meditazioni cartesiane* non sono abbastanza convincenti su questo punto), che sembra potersi operare solo al termine di un lungo studio: la riduzione appare come un’operazione *dotta* (*procédé savante*), quindi artificiosa, macchiata di finalismo e imperfetta. Affinchè l’ἐποχή non sia più “un miracle” né “un méthode intellectuelle”, è invece sufficiente un semplice quanto imprevedibile atto di riflessione. Qui “la spontanéité consciente s’arrache brusquement du Je et se donne comme indépendante”, e l’ἐποχή si rivela nella sua vera natura, esistenziale piuttosto che intellettuale: essa è “une angoisse qui s’impose à nous et que nous ne pouvons éviter c’est à la fois un événement pur d’origine transcendantal et un accident toujours possible de notre vie quotidienne”⁵⁴.

E’ quindi la neutralità, l’anonimato della vita trascendentale della coscienza ad apparire nell’angoscia. Fuori dall’inautentica appercezione egologica della *Psychè*, ci troviamo costretti a affrontare l’impassibile neutralità da cui l’io rassicura.

Bernet nota appropriatamente come, su questo punto, le strade imboccate da Sartre e Heidegger divergano radicalmente. Heidegger trova rassicurante l’anonimato dell’esistenza impropria in seno al “si”, mentre è il solipsismo del *Dasein* ad essere angosciante⁵⁵. Non è difficile qui vedere un varco, una distanza profonda non solo tra Sartre e Heidegger, ma anche tra Sartre e la fenomenologia francese: non riconoscendo alcun primato dell’essere sulla conoscenza, per cui la manifestazione del soggetto è possibile grazie al suo essere preceduto da un’istanza da cui proviene il suo stesso apparire, Sartre elimina la complicità ontologica tra l’essere e il soggetto.

Tuttavia, la critica della funzione trascendentale dell’Ego è compiuta da Sartre in nome dell’osservanza dei principi fondanti della fenomenologia. E’ una ‘correzione dall’interno’ quella che Sartre vuole apportare a Husserl, in nome del maggior grado di evidenza del *veçu*, dell’irriflesso sulla coscienza di secondo grado,

⁵³ Sartre si sta ovviamente riferendo a Repubblica libro VII 523a-524b. Si trova questo riferimento in diversi testi chiave di Deleuze, in particolare in DR, Nph e PS. Torneremo su questo al § 5.

⁵⁴ TE 84.

⁵⁵ R. Bernet, *op. cit.*, p. 302.

del primato da accordare alla presenza “piena e concreta” dell’*Erlebnis* rispetto a ciò che si profila in seno a questi *Erlebnis* in modo opaco e obliquo⁵⁶. L’argomentazione di Sartre è la seguente:

Le je ne se donne pas comme un moment concret, une structure périssable de ma conscience actuelle; il affirme au contraire sa permanence par delà [...] Il est même évidente que c’est pour avoir cru que *Je* et *pense* sont sur le même plan que Descartes est passé du Cogito à l’Idée de substance pensante. Nous avons vu tout à l’heure que Husserl, quoique plus subtilement, tombe au fond sous la même reproche. J’entends bien qu’il reconnaît au Je une transcendance spéciale qui n’est pas celle de l’objet et qu’on pourrait appeler une transcendance “par en dessus”. Mais de quel droit? Et comment expliquer ce traitement privilégié du Je si ce n’est par des préoccupations métaphysiques ou critiques qui n’ont rien à faire avec la phénoménologie? Soyons plus radicaux et affirmons sans crainte que *toute transcendance* doit tomber sous l’ἐποχή, cela nous évitera peut être d’écrire des chapitres aussi embarrassés que le paragraphe 61 des *Ideen*. Puisque le Je s’affirme lui-même comme transcendant dans le “Je pense”, c’est qu’il n’est pas de la même nature que la conscience transcendantale⁵⁷.

La frase chiave “toute transcendance doit tomber dans l’ἐποχή” manifesta qui la volontà sartriana di correggere Husserl restando a lui fedele, poiché, reintroducendo l’Ego, questi violerebbe il metodo da lui stesso messo a punto, e in particolare la distinzione ontologica tra trascendenza e immanenza. Il *moi*, in quanto oggetto trascendente, non può assumere una funzione trascendentale e mischiarsi all’immanenza dei dati immediati. Se questi infatti posseggono un’evidenza piena e concreta, non altrettanto può dirsi dei dati della riflessione. De Coorebyter ha mostrato convincentemente come le correzioni metodologiche della *Trascendenza* discendano da una lettura per così dire “riduzionista” del celebre “principio di tutti i principi” contenuto nel tomo I delle *Ideen*. Husserl al § 24 scriveva che “tutto ciò che si dà originalmente nell’intuizione (per così dire in carne e ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche nei limiti in cui si dà”⁵⁸. Sarà esacerbando all’estremo questi limiti, che Sartre edificherà la propria teoria dell’Ego, che lo conduce a sviluppare una fenomenologia eccentrica, di orientamento divergente rispetto agli sviluppi che questa aveva preso, in particolare in area francese. Come nota de Coorebyter, Merleau-Ponty, Levinas, Henry si appuntano sull’*apertura del campo* garantita dal principio husserliano, astraendosi dalla restrizione finale: per loro si

⁵⁶ TE 33-35.

⁵⁷ *Ivi*, p. 34-35.

⁵⁸ *Ideen*, *op.cit.*.§24.

trattava fondamentalmente di “debordare la positività o l’evidenza fenomenica comunemente ammessa, per ampliare il campo dell’investigazione, per forgiare una fenomenologia dell’invisibile, del Trascendente o della Vita che denunciasse il positivismo stretto, il realismo tranquillo comune all’empirismo e al kantismo, pensieri modellati sui poli intenzionali dell’ ‘esperienza’ intesa in senso scientifico o percettivo, oggettivante o oggettivo”⁵⁹.

Sartre si appoggia, invece, sulla *chiusura* del campo trascendentale, rifiutando l’io puro kantiano, e accordando all’Ego delle *Ideen* di apparire in sede di riflessione. Tuttavia, l’Ego esiste, “il n’est pas une hypothèse”⁶⁰, ma possiede l’esistenza di una trascendenza che appare solo nella riflessione, e non può perciò avere funzioni di costituzione, essendo esso stesso un costituito. Husserl non si allontanerebbe allora dall’errore dei neokantiani, creando una “hypostase du droit”⁶¹, che tradisce il requisito fenomenologico per cui ciò che si offre nell’intuizione deve essere ricevuto senza sorpassare i limiti entro cui si dona. Husserl reintroduce il trascendente (l’Ego) in seno all’immanenza del vissuto della coscienza irriflessa e confonde i confini dell’empirico e del trascendentale, del riflesso e dell’irriflesso.

Deve essere notato che Sartre, dopo aver mostrato la necessità di applicare l’epoché anche alla nozione di Ego, non parla più di coscienza trascendentale, ma conia l’espressione “champ transcendantale”⁶². Questo slittamento apre su una dimensione ontologica che permette di definire i tratti essenziali della coscienza sartriana in quanto *translucida*: essa è un fatto assoluto, perché essendo coscienza non posizionale di sé, si conosce solo in quanto coscienza di un oggetto trascendente che si pone di fronte a lei “avec son opacité caractéristique”. Tutto in essa è “clair et lucide”, non si conosce che come “interiorité absolue”, “absolu non-substantiel” o fenomeno nel senso molto particolare in cui “être” e “apparaître” non fanno che uno”⁶³.

Il campo trascendentale è quindi il modo in cui Sartre definisce questa regione ontologica che definisce in un senso molto particolare, una *coscienza* impersonale nella quale vige una legge di immanenza assoluta, tanto che Sartre arriva a paragonarla alla sostanza spinoziana:

⁵⁹ V. de Coorebyter, *Introduzione* TE pp. 50-51, traduzione nostra.

⁶⁰ TE 59.

⁶¹ *Ivi*, p. 18.

⁶² *Ivi*, p. 19. De Coorebyter nota che la nozione di “campo trascendentale” non si trova nelle opere di Husserl lette all’epoca da Sartre, che “ne semble être l’inventeur”. *Introduzione* TE 42 e 68.

⁶³ TE 24-25.

La conscience ne peut être bornée (comme la substance de Spinoza) que par elle-même. Elle constitue donc une totalité synthétique et individuelle entièrement isolée des autres totalités de même type et le Je ne peut être évidemment qu'une *expression* (et non une condition) de cette incommunicabilité et de cette intériorité des consciences⁶⁴.

Deleuze resterà folgorato dalla possibilità aperte da queste pagine, che saranno oggetto di un'incessante meditazione e costituiscono l'incontro che segnerà tutto il suo pensiero. E' un'abitudine consolidata nella critica, quella di riferirsi all'utilizzo dell'espressione "campo trascendentale" in Deleuze come se l'avesse tratta da Husserl, o come segno di un generico riferimento a un pensiero di stampo critico-fenomenologico, ma la natura e gli *enjeux* di questa nozione nei suoi testi sono in realtà segnati dal dialogo con Sartre.

Deleuze riprende l'espressione al fine di articolare un campo di esperienza immanente, che si contrapponga alla visione del trascendentale data dalla fenomenologia. La reintroduzione surrettizia del trascendente in seno all'immanenza, nascosta sotto la fallace apparenza di un trascendentale, è infatti il cuore della critica deleuzeana alla filosofia trascendentale e più precisamente ciò che gli impedisce di simpatizzare con la filosofia più importante del suo tempo.

Grazie alla posizione eccentrica di Sartre rispetto alla fenomenologia francese (quanto abbiamo caratterizzato definendo la sua particolare interpretazione del "principio dei principi" husserliano), Sartre indica a Deleuze la strada da percorrere per una perversione dello stile fenomenologico, in favore dell'emergere di un campo esperienziale la cui caratteristica portante sia quella dell'immanenza assoluta.

E' il caso di prendere in considerazione il capitale esempio III di *Qu'est-ce que la philosophie?*⁶⁵, nel quale Deleuze traccia una fulminante storia filosofica dell'immanenza, all'interno della quale Sartre gioca un ruolo molto speciale.

Deleuze descrive il lavoro della "taupe du transcendant" in seno all'immanenza. Non soltanto la trascendenza dell'uno, di dio, rompono l'immanenza del piano, ma ogni interpretazione dell'immanenza come immanente *a*: "c'est ne pas

⁶⁴ *Ivi*, p. 23.

⁶⁵ Qph 46-50. Si noti che la medesima «storia dell'immanenza» è sostanzialmente ripresa nell'ultimo testo di Deleuze, *Immanence: une vie...*. Cfr. *infra*, cap. IV, §4.

l'immanence qui est "à" la conscience, mais l'inverse"⁶⁶. L'introduzione di questo "datif" spezza l'uno-tutto del campo, che non rimanda più solo a se stesso.

Con Descartes, Kant e Husserl e il cogito, secondo Deleuze, diventa possibile "de traiter le plan d'immanence comme un champ de conscience"⁶⁷, l'immanenza è ora immanente a una coscienza pura, un soggetto pensante che Kant chiama *transcendentale* e non *transcendent*, "parce qu'il est le sujet du champ d'immanence de tout expérience possible auquel rien n'échappe, l'extérieur autant que l'intérieur"⁶⁸. Un passo avanti in questa direzione viene poi compiuto con la fenomenologia, dove l'immanenza diviene immanente "a" una soggettività trascendentale. Husserl e molti dei suoi successori "découvrent dans l'Autre ou la Chair, le travail de la taupe du transcendant dans l'immanence elle-même"⁶⁹.

Arrestando il movimento dell'infinito (finché la coscienza attraversa il campo trascendentale a una velocità infinita diffusa ovunque, non c'è niente che la possa rivelare, proprio come la coscienza irriflessa sartriana, traslucidità irriflessa che ha bisogno dell'opaco per rivelarsi a se stessa) la trascendenza risorge nelle forme degli universali di contemplazione, riflessione, comunicazione incarnati nelle forme contemporanee di eidetica, critica, fenomenologia: l'inversione dei valori è arrivata al punto di farci credere che "l'immanence est une prison (solipsisme..) dont le Transcendant nous sauve"⁷⁰.

E' solo a questo punto, e *non* insieme alla declinazione francese della fenomenologia (di cui sono ben riconoscibili Levinas con il concetto di *Autrui* o Merleau-Ponty con quello di *Chair*), che Deleuze si appella a Sartre come colui che è stato capace di aprire, anche se non di percorrere del tutto, un'altra via, un'altra possibilità al pensiero: "La supposition de Sartre, d'un champ transcendantal impersonnel, redonne à l'immanence ses droits"⁷¹.

Il campo trascendentale, così come viene articolato nella *Transcendance*, apre la possibilità di un "empirismo radicale" che Deleuze vuole perseguire e radicalizzare seguendo la strada aperta da Spinoza, il filosofo dell'immanenza *par excellence* e proseguita nella sua rilettura del primo capitolo di *Matière et mémoire*,

⁶⁶ *Ivi*, p. 50. Analogamente Deleuze dirà che in Spinoza l'immanenza non è *alla* sostanza ma le sostanza e i modi sono nell'immanenza. RF 360.

⁶⁷ *Ivi*, p. 48.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ivi*, p. 49.

⁷¹ *Ibid.*

che, pervertendo le critiche sartriane, faceva dell'insieme delle immagini un campo trascendentale attraversato da una coscienza che si ignora (piano di immanenza)⁷².

Questo è insieme lo schizzo di una storia filosofica dell'immanenza *par Deleuze* e la genesi del concetto deleuzeano di immanenza. Commentando queste tappe nella storia della filosofia, Deleuze traccia contemporaneamente una genealogia del proprio pensiero. L'esempio III ci fornisce la storia del *dressage* filosofico di Deleuze, da cui risulta chiaro il ruolo particolare giocato da Sartre. Se Spinoza è "le prince des philosophes"⁷³, e colui che più di ogni altro ha saputo pensare l'immanenza, è Sartre che per primo l'ha fatta balenare sotto gli occhi di Deleuze. E così si spiega anche la nota che Deleuze sente il bisogno di aggiungere per meglio definire il ruolo di Sartre: Deleuze ricorda come nella *Trascendenza* ci sia quella che definisce una "invocation de Spinoza"⁷⁴. Sartre stava dimostrando il carattere inutile e nocivo dell'io a unificare la coscienza e scrive:

Ora, se è evidente che per Sartre questo richiamo a Spinoza non è affatto un'invocazione o una volontà di avvicinarvi il proprio pensiero, è chiaro invece come il fatto ab-soluto della coscienza trascendentale, il suo rimandare a nient'altro che a se stessa, vicino alla sostanza spinoziana, è stato l'apprendistato per cui è passato il concetto deleuzeano di immanenza. Tra le righe di questa storia, Deleuze lascia trasparire il proprio percorso filosofico: la coscienza irriflessa sartriana è pensata come un puro campo immanente traversato da una luce diffusa, che solo la reintroduzione della trascendenza dell'oggetto – o del soggetto - trascendente (opaco), rivela a se stessa:

L'immanence absolue est en elle-même : elle n'est pas dans quelque chose, à quelque chose, elle ne dépend pas d'un objet et n'appartient pas à un sujet⁷⁵.

⁷² *Infra*, cap.1, §3. François Zourabichvili alla voce «piano di immanenza» del suo prezioso *vocabulaire* scrive: « On pourrait donc retracer l'histoire discontinue du donné en philosophie, mais sans jamais toutefois que la pensée n'atteigne à l'immanence d'un donné immédiat, pas même avec Husserl. Ce donné pur, d'après Deleuze, seuls deux philosophes en ont produit le tableau, énoncé la logique : Spinoza dans l'*Ethique*, et Bergson dans le première chapitre de *Matière et mémoire*, (peut-être devons nous ajouter: Deleuze et Guattari dans le magistral début de *L'Anti-Œdipe*) » F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, *op. cit.*, p. 61. Si noti però che Zourabichvili passa da Husserl a Spinoza, tacendo sul ruolo di Sartre che è invece, qui come altrove, è insistentemente ribadito da Deleuze.

⁷³ *Ivi*, p. 49.

⁷⁴ Qph 49n. Il riferimento è a TE 23.

⁷⁵ RF 360.

Qui giace la distinzione-correlazione da lui approntata tra campo trascendentale e piano di immanenza. Il piano di immanenza assoluta del primo capitolo di *Matière et mémoire* diventa il campo trascendentale sartriano, quando la coscienza che lo abita si rivela a se stesso. La particolarità dell'operazione deleuzeana sta proprio in questa possibilità – data dalla radicalizzazione delle condizioni poste da Sartre - di slittare dal piano ontologico-naturale del piano di immanenza a quello trascendentale del campo impersonale, senza che l'uno si fondi nell'altro.

E' dunque sulle pagine della *Transcendance*, nel cortocircuito tra il campo trascendentale senza Ego di Sartre e la sostanza come *causa sui* di Spinoza, che Deleuze ha pensato per la prima volta il piano di immanenza e l'idea "sauvage", "puissant"⁷⁶ di un empirismo trascendentale.

2.4. Dalle Antinomie dell'Ego alla Logica del senso

Husserl non poteva e non doveva occuparsi della costituzione dell'Ego, essendo questo, dal punto di vista delle *Ideen I*, un costituente. Sartre, avendo fatto dell'Ego un prodotto della coscienza riflettente, può invece affermare "nous croyons volontiers pour notre part à l'existence d'une conscience constituante"⁷⁷. Il riferimento all'ammissione di una coscienza costituente, che è stata l'appiglio cui si sono spesso richiamate le interpretazioni idealistiche⁷⁸ di Sartre, deve essere inserita nel contesto che abbiamo definito "critica della ragion psicologica"; Sartre, non a caso dedica, una sezione alla "Costituzione dell'Ego come polo delle azioni, degli stati e delle qualità"⁷⁹, dove si concentra sulla distinzione dell'Ego dalla X noematica husserliana. In *Ideen I*, Husserl ammetteva "polo-soggetto empirico trascendentale" sulle cui ambiguità si sono intrattenuti numerosissimi interpreti.

Si tratta del celebre §131, dove si legge:

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ TE 18.

⁷⁸ Il preriflessivo di Sartre è stato spesso interpretato come una forma di idealismo. Si è già detto dell'influenza esercitata dall'interpretazione merleau-pontyana (vedi *infra* §2, n.41) sulla critica. Per citare solo alcune delle letture più famose, si veda V. Descombes, J. Colombeau, J. Lacan. P. Thevenaz, I. Murdoch, J. Kristeva e P. Ricoeur.

⁷⁹ TE 55-56.

I predicati sono predicati di ‘qualcosa’, ed anche questo ‘qualcosa’ appartiene, inseparabilmente, al nocciolo in questione: esso è il punto centrale di unità, di cui abbiamo parlato sopra. E’ il punto di annodamento o il ‘portatore’ dei predicati, ma non può dirsi affatto la loro unità nel senso in cui sarebbe da dire unità un qualunque nesso dei predicati. Sebbene non ne sia separabile, né collocabile accanto ad essi, esso va tenuto necessariamente distinto dai predicati: impensabili senza di esso e tuttavia distinguibili da esso⁸⁰.

La X è definita “Il momento supremamente intimo del noema” (§129). Questo momento è il “centro unificatore” o il ‘supporto’ dei predicati, che, anche se inseparabili, vanno da esso distinti. Commenta Sartre:

Sans doute, cet arbre, cette table sont des complexes synthétiques et chaque qualité est liée a chaque autre. Mais elle lui est liée *en tant qu’elle appartient au même objet* X. Ce qui est logiquement premier ce sont des rapports unilatéraux selon lesquels chaque qualité appartient (directement ou indirectement) à cet X comme un prédicat a un sujet⁸¹.

Sartre giudica la concezione husserliana “fort discutabile”, ma non la analizza oltre⁸². Ciò che gli interessa è evitare la confusione della sua nozione di Ego con la X noematica⁸³. Per questo spiega come “una totalità sintetica, indissolubile e che si sostenesse da sola, non avrebbe alcun bisogno di un supporto X, a condizione naturalmente che essa sia realmente e concretamente in analizzabile”. Come in una melodia, continua Sartre con un esempio di evidente derivazione bergsoniana, è inutile supporre una X che funga da sostegno alle differenti note. “L’unità proviene in questo caso dalla assoluta indissolubilità degli elementi i quali non possono essere concepiti come separati, se non in via astrattiva. Il soggetto del predicato sarà una qualità astrattamente separata dalla totalità e che assume tutto il suo significato solo se la si ricollega alla totalità”⁸⁴.

Sartre non è interessato a ingaggiare una disamina analitica del problema della X husserliana, ma vuole evitare che si interpretino le sue analisi dell’Ego come

⁸⁰ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura*, vol. I, *op. cit.*, pp 292-93.

⁸¹ TE 56.

⁸² *Ibid.* L’analisi è brevemente ripresa in EN 222-25: «Le jaune du citron n’est pas un mode subjectif d’appréhension du citron: il est le citron. Et il ‘est pas vrai non plus que l’x-objet apparaisse comme la forme vde que retient ensemble des qualités disparates». EN 222.

⁸³ Sui problemi derivanti dalla natura anfibia della X noematica husserliana, si veda R. Bernet, *op. cit.*, pp. 88-91.

⁸⁴ TE 48-49.

un tentativo di ridurlo a una specie di polo X, sorta di supporto per i fenomeni psichici, per i processi che Sartre si proponeva di analizzare nella *Psyche*⁸⁵.

Ma l'Ego allora, precisa Sartre, "sarebbe per definizione indifferente alle qualità psichiche di cui sarebbe il supporto", laddove invece esso "non è mai indifferente ai suoi stati, è "compromis' par eux":

L'Ego n'est rien en dehors de la totalité concrète des états et des actions qu'il supporte, Sans doute est-il transcendant à tous les états qu'il unifie, mais non pas comme un X abstrait dont la mission est seulement d'unifier : plutôt c'est la totalité infinie des états et des actions qui ne se laisse jamais réduire à une action ou à un état⁸⁶.

Il particolare statuto dell'Ego sartriano è stato ben caratterizzato da chi ne ha sottolineato l'aspetto antinomico, L'Ego incorre infatti in due Antinomie⁸⁷, o come preferisce esprimersi Sartre, è una "synthèse irrationnelle"⁸⁸.

- *Prima antinomia*: tra attività e passività.

L'Ego pretende di essere il produttore di vissuti, ma come visto, la sua non è che una pseudo-spontaneità, essendo infatti passivo, in quanto oggetto. L'Ego oscilla tra attività e passività.

Le lien de l'Ego à ses états reste donc un une spontanéité inintelligible. C'est cette spontanéité qu'a décrite Bergson dans les *Données Immédiates*, c'est elle qu'il prend pour la liberté, sans se rendre compte qu'il décrit un objet et non une conscience et que la liaison qu'il pose est parfaitement irrationnelle parce que le producteur est passif par rapport à la chose créée⁸⁹.

Questo legame di due passività, di cui l'una genera l'altra, è per Sartre la fonte della "stregoneria", il senso della "partecipazione", e la ragione per cui "nous

⁸⁵ «Abbiamo imparato a distinguere lo 'psichico' dalla coscienza. Lo psichico è l'oggetto trascendente della coscienza riflessiva, esso è anche l'oggetto della scienza chiamata psicologia(...) Sarebbe seducente costituire l'Ego in 'polo-soggetto' come quel 'polo oggetto' che Husserl situa al centro del nocciolo noematico. Questo polo oggetto è una x che sostiene le determinazioni».

⁸⁶ TE 57.

⁸⁷ «Antinomie monadologiche» o dell'Ego è un'espressione coniata da F. Rouger, *op. cit.*, p.58, che motiva come segue la scelta del termine: «Ci permettiamo di usare il termine kantiano di antinomie per le seguenti ragioni. Le interpretazioni possibili del rapporto del polo-ego alla molteplicità di stati formano un circolo e si generano reciprocamente, poiché le 'contraddizioni' inerenti all'una suscitano dinamicamente il suo contrario» (traduzione nostra). Vincent de Coorebyter riprende efficacemente l'espressione.

⁸⁸ TE 65.

⁸⁹ *Ivi*, p. 63.

sommes des sorciers pour nous-mêmes, claque fois que nous considérons notre Moi”⁹⁰.

- *Seconda Antinomia*: tra exteriorità e interiorità.

L’ego, in quanto passivo, può essere affetto, ma di un’affezione al secondo grado, in cui “si affetta del prodotto della sua propria auto-alienazione”⁹¹. Ogni nuovo stato prodotto dall’Ego lo colora con una nuance nel momento in cui l’Ego lo produce. Qui Sartre fa il famoso esempio del Raskolnikov di Dostoevskij⁹². Non è il crimine da lui commesso che si “incorpora” al suo Ego, o meglio lo è, ma sotto una forma di un’ammaccatura, un livido (*meurtrissure*), perché tutto ciò che è prodotto dall’Ego lo colpisce, lo affetta. Il rimorso si rivela allora essere un fenomeno di auto affezione al secondo grado, per cui il soggetto si affetta della sua auto – oggettivazione.

Così, tutto ciò che l’Ego produce è per esso fonte di affezione, è anzi affetto solo da questo, e da nient’altro. In questo consiste la sua “stregoneria”. L’Ego è protetto da ogni contatto diretto con l’esterno, esso comunica con il mondo solo “attraverso l’intermediario di stati e azioni”, da cui si comprende il necessario fallimento dell’introspezione che si rivela inevitabilmente una pratica “trompeuse”.

Le antinomie dell’Ego possono facilmente leggersi sulla scia del rapporto di Sartre con Husserl e Bergson. Se infatti Sartre vuole farla finita con la “psicologia” bergsoniana, opponendovi la fenomenologia, allo stesso tempo è attraverso Bergson che sono caratterizzati e descritti i tratti che rendono l’introduzione husserliana dell’Ego una profonda irrazionalità. Inoltre la coscienza è per Sartre potere di autocreazione ex-nihilo. Ancora una volta, contro la *durée* bergsoniana, Sartre fa sfoggio di un istantaneismo, che poi dovrà rivedere, per cui la coscienza è descritta come un’istanza perpetuamente auto-creatrice, indenne da ogni passato:

Ainsi chaque instant de notre vie consciente nous révèle une création ex nihilo. Non pas un *arrangement* nouveau, mais un existence nouvelle⁹³.

⁹⁰ *Ivi*, p. 64. si noti l’utilizzo del termine partecipazione.

⁹¹ Si veda F. Rouger, *op. cit.*, pp.70-73.

⁹² TE 55.

⁹³ *Ivi*, p. 79.

De Coorebyter definisce poi “l’antinomia generale dell’Ego” quella che lo vede oscillare tra realtà e idealità, in quanto è polarizzazione noematica di un trascendente la cui esistenza è fuori dubbio⁹⁴. Per questo, la critica si è così divisa, vedendo talvolta nell’Ego una pura unità Ideale, altre volte una Cosa, o un oggetto trascendente che pretende di essere il luogo di creazione di stati azioni e qualità. Ma l’Ego deriva da quella che Sartre chiama la sua “irrazionalità profonda”. E’ proprio della sua natura aporetica di essere scisso nelle due direzioni. Esso è un “quasi-oggetto”⁹⁵ bloccato tra astratto e concreto e questo definisce la sua “modernità”, la capacità di rendere conto tanto della assoluta spontaneità della coscienza, quanto del carattere derivato, secondo di stati e azioni. Questo carattere “oscillante” dell’Ego ne definisce l’essenza, permettendo di cogliere l’articolazione degli stati di coscienza, la “*mauvaise-foi*” che si trova alla loro base, e di liberare, contro Bergson, il campo da ogni idea della coscienza come collezione di stati e da ogni ripiegamento sull’interiorità, come Sartre ribadisce ancora nella chiusura dell’articolo:

Cette conscience absolue, lorsqu’elle est purifiée du Je, n’a plus rien d’un *sujet*, ce n’est pas non plus une collection de représentations: elle est tout simplement une condition première et une source absolue d’existence⁹⁶.

Deleuze, in *Logique du Sens*, si confronterà con la teoria husserliana della x noematica, ed è forse questo l’unico punto in cui il confronto avviene propriamente e direttamente con Husserl, e non è mediato da Sartre o dalla fenomenologia francese. Deleuze è grato a Husserl per avere effettuato il passaggio dalla logica formale alla logica trascendentale, riconducendo il senso dalla proposizione (dove la logica formale l’aveva confinato) all’orizzonte antepredicativo e immanente da cui esso emana:

Husserl aveva scoperto il senso come noema di un atto o espresso di una proposizione. Su questa strada, seguendo gli Stoici, aveva ritrovato l’impassibilità del senso nell’espressione grazie ai metodi di riduzione della fenomenologia⁹⁷.

Il problema del rapporto tra logica formale e trascendentale è, secondo Deleuze, ciò che attanaglia tutte le teorie del senso. Il punto è: come conciliare il

⁹⁴ *Ivi*, p. 54-56.

⁹⁵ *Ivi*, p. 218.

⁹⁶ *Ivi*, p. 87.

⁹⁷ LS 117.

principio logico secondo cui una proposizione falsa ha un senso, e il principio trascendentale per cui una proposizione ha sempre la verità che merita e che discende dal suo senso?

La critica fenomenologica alla logica affronta soprattutto i problemi relativi a una soggettività trascendentale, una soggettività costitutiva e donatrice di senso. Tale soggettività si differenzia da quella kantiana per il suo aspetto *genetico*. Fuori dell'intenzionalità, nulla è dato nel campo trascendentale, tutti gli atti significanti sono generati. Questa dimensione genetica è importantissima per Deleuze, ma la genesi husserliana gli appare in definitiva una falsa genesi, “un tour de passe-passe”. Ed è qui che entra in gioco la critica alla X noematica:

Car le noyau a bien été déterminé comme attribut; Mais l'attribut est compris comme prédicat et non comme verbe, c'est-à-dire comme concept et non comme événement [...] Dès lors, le rapport du sens à l'objet découlé naturellement du rapport des prédicats noématiques à quelque chose = x capable de leur servir de support ou de principe d'unification. Cette chose = x n'est donc pas du tout comme un non sens intérieur et co-présent au sens, point zéro qui ne présupposerait rien de ce qu'il faut engendrer ; c'est bien plutôt l'objet = x de Kant, où x signifie seulement « quelconque » étant avec le sens dans un rapport rationnel extrinsèque de transcendance, et qui se sonne toute faite la forme de désignation, exactement comme le sens en tant que généralité prédicable se donnait déjà tout faite la forme de signification⁹⁸.

La X non significa l'impenetrabile neutralità del senso, l'istanza paradossale e genetica di cui Deleuze si sforza di tracciare la logica. La X ha per Deleuze valore solo in quanto è antinomica, in quanto *elemento paradossale*. Se la modernità dell'Ego era costituita dalle sue antinomie, dalla sua “irrazionalità”, che non doveva essere confusa con la x husserliana, per Deleuze il valore di questa si può cogliere solo non imprigionando il senso in una delle due alternative, neutralità o principio genetico, lasciando cioè coesistere senso e non senso. L'oggetto = X prende allora un'altra strada rispetto alla X noematica: ha il valore del “signifiant flottant” di Lévi-Strauss, o delle parole-valigia di Lewis Carroll. Esso circola dentro le serie (sempre almeno due, ci avverte Deleuze) è un effetto ottico, posizionale, mai presente a se stesso, come lo Snark, o la lettera rubata di Poe, che, come ha mostrato Lacan, “manque à sa place”. Ogni qualvolta si tenti di assegnarlo a un significato o a una catena significativa, esso regredisce incessantemente, per il paradosso della

⁹⁸ *Ivi*, p. 118.

regressione infinita⁹⁹. La legge di tutti i nomi dotati di senso è infatti che il loro senso non può essere designato che con un altro nome e per questo ci sarà sempre un altro nome n+1 a indicarlo, in una infinita serie regressiva alla ricerca di un fondamento che non sussiste, se non in questa proliferazione neutrale: lo Snark era in realtà un Boujoum!

Il senso vive in questa esistenza paradossale, non ha una posizione fissa, ma circola incessantemente. Statuto virtuale del senso per cui non può attribuirsi a una qualsiasi istanza, fedele al principio immanente per cui il *movimento non può essere arrestato*: così facendo, si reintroducono i trascendenti (siano essi *avatar* divini o umani), e il senso è ridotto a un fondamento.

Il nous a semblé que l'événement, c'est-a-dire le sens, se rapportait à un *élément paradoxal intervenant comme non sens ou point aléatoire, opérant comme quasi-cause et assurant la pleine autonomie de l'effet*¹⁰⁰.

Husserl aveva saputo scoprire lo strato di senso sotto a quello predicativo, ha ampliato la sfera del senso includendovi il *Lebenswelt* come orizzonte di ogni relazione. Ma la vita a cui Husserl si richiama è sempre la *mia* vita. Husserl inchioda il campo trascendentale alla forma di un Io come coscienza sintetica e riproduce così il postulato secondo cui il senso ha una fonte unica, l'Io, e una destinazione unica, la forma dell'oggetto corrispondente. Husserl non esce dal doppio errore della *doxa*, dal buon senso che postula che il senso sia condiviso al fine di costituire il terreno su cui fondare il sapere e garantirne l'oggettività, e il senso comune:

Dans la théorie husserlienne de la *doxa*, où le différentes modes de croyance sont engendré en fonction d'un *Urdoxa*, la quelle agit comme une faculté du sens commun par rapport aux facultés spécifiées. Ce qui apparaissait déjà si nettement chez Kant vaut encore pour Husserl: l'impuissance de cette philosophie à rompre avec la forme du sens commun¹⁰¹.

Husserl pensa dunque la genesi a partire da una *facoltà originaria di senso comune* che rende conto dell'oggetto qualunque, e di una *facoltà di buon senso* che rende conto del processo di identificazione di ogni oggetto qualunque all'infinito. Per questo, resta una logica della sostanza o del sostrato: essa affronta il giudizio

⁹⁹ Si veda R. Ronchi, *Il pensiero bastardo*, op. cit. pp. 321 ss.

¹⁰⁰ LS 116, corsivo di Deleuze.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 119.

solo nella sua identità. Il senso resta attaccato alla coscienza come correlato dei suoi atti intenzionali, e in questo non si differenzia da una forma di giudizio predicativo. Essa ricalca ciò che dovrebbe fondare (il giudizio predicativo): la struttura dell'esperienza trascendentale riproduce la forma della struttura preposizionale. “Allora la piena neutralità del senso non può essere raggiunta che come una delle parti di una disgiunzione nella coscienza stessa: o la posizione madre del cogito reale sotto la giurisdizione della ragione o la neutralizzazione come “contropartita”, “cogito improprio”, “ombra o riflesso” inattivo e impassibile, sottratto alla giurisdizione razionale”¹⁰². La cesura posta da Husserl non è una distinzione interna alla coscienza, ma tra le due facce – rigorosamente contestuali - del senso: Genesi e neutralità. E' a questo punto che Deleuze si appella nuovamente a Sartre:

En vérité, la donation du sens a partir de la quasi-cause immanente et la genèse statique qui s'ensuit pour les autres dimensions de la proposition ne peuvent se faire que dans un champ transcendantal qui répondrait aux conditions que Sartre posait dans son article décisif de 1937: un champ transcendantal impersonnel, n'ayant pas la forme d'une conscience personnelle synthétique ou d'une identité subjective – le sujet au contraire étant toujours constitué. Jamais le fondement ne peut ressembler a ce qu'il fonde¹⁰³.

Il campo trascendentale del senso, oltre alla forma personale, deve escludere quello del generale e dell'individuale. Il primo manifesta solo un soggetto che si *manifesta*, il secondo solo delle classi e proprietà oggettive *significate*, e il terzo dei sistemi designabili *individualizzati* in maniera oggettiva, e rinviati a punti di vista soggettivi, anch'essi *individuanti* e *designanti*.

Per portare l'immanenza nel senso, esso deve essere prodotto, non si tratta né di un'essenza divina da svelare né di un orizzonte umano originario dimenticato, ma di un campo trascendentale che non è più individuale che personale, più generale che universale:

Nous cherchons a déterminer un champ transcendantal impersonnel et pre-individuel, qui ne ressemble pas aux champs empiriques correspondants et qui ne se confonde pas pourtant avec une profondeur indifférenciée. Ce champ ne peut pas être déterminé comme celui d'une conscience : malgré la tentative de Sartre, on ne peut pas garder la conscience comme milieu tout en récusant la forme de la personne et le point de vue de l'individuation¹⁰⁴.

¹⁰² *Ivi*, p 124, il riferimento è ai §111 e §114 delle *Idee I* di Husserl.

¹⁰³ *Ivi*, p 120.

¹⁰⁴ *Ivi*, p 124.

Il campo trascendentale deleuzeano non può più mantenere la forma della coscienza, sia pure assoluta e impersonale, come l'abbiamo descritta nella sua declinazione sartriana. Il campo trascendentale in Deleuze è il luogo di articolazione di una superficie incosciente, in cui le singolarità si distribuiscono non in accordo alle sintesi di coscienza, ma seguendo un principio immobile immanente: esse sono i veri eventi trascendentali. Né individuali, né personali, presiedono alla genesi di individui e persone.

Deleuze cerca di porsi aldilà della scelta imposta tra delle singolarità già prese in individui e persone o l'abisso indifferenziato: "Quand s'ouvre le monde fourmillant des singularités anonymes et nomades, impersonnelles, pre-individuelles, nous foulons enfin le champ du transcendantal"¹⁰⁵. Vediamo in che modo è possibile pensare l'esperienza all'interno di un simile campo trascendentale.

2.5. L'être *du* sensible: verso un Empirismo Trascendentale

- Ma in quale modo, Socrate, andrai cercando quello che assolutamente ignori? E quali delle cose che ignori farai oggetto di ricerca? E se per un caso l'imbrogli, come farai ad accorgerti che è proprio quella che cercavi, se non la conoscevi?

- Capisco quello che vuoi dire, Menone! Vedi un po' che bel discorso eristico proponi! l'argomento secondo cui non è possibile all'uomo cercare né quello che sa né quello che non sa: quel che sa perché conoscendolo non ha bisogno di cercarlo; quel che non sa perché neppure sa che cosa cerca. –

(Platone, *Menone* 80d-e)

Ritorniamo, ora, all'analisi sartriana della riduzione fenomenologica. La critica di Sartre è caratterizzata da un forte anti-intellettualismo, sicuramente maturato in contatto con il pensiero bergsoniano. La necessità della riduzione non può fondarsi nell'atteggiamento naturale ma deve essere generata da una necessità ben più cogente, dal momento che il pensiero, potremmo dire con Bergson, è caratterizzato da uno sforzo, un *effort* la cui genesi non si spiega se non con una necessità profonda. Sartre si richiama alle celebri contraddizioni del sensibile che nella

¹⁰⁵ *Ivi*, p 124-5.

Repubblica platonica motivano la necessità della filosofia, impongono l'urgenza di una "conversione filosofica".

Deleuze si batte contro quella che in *Différence et répétition* chiama "l'immagine dogmatica del pensiero"¹⁰⁶. Tale immagine presuppone che il pensare sia l'esercizio naturale di una facoltà e che riposi su una capacità di riconoscimento. Non diversamente da Sartre, Deleuze ritiene invece che occorra una forzatura al pensiero, perché esso non si genera a partire da una "buona volontà". Per Sartre, la necessità che spinge alla filosofia, o altrimenti detto, ciò che innesca il passaggio dall'atteggiamento naturale alla riduzione, si fonda sull'angoscia come momento trascendentale in cui si esperisce la "création incessante d'existence dont nous ne sommes pas les créateurs"¹⁰⁷.

In Deleuze, l'articolazione del trascendentale condivide con l'angoscia sartriana, oltre al comune orizzonte anti-intellettualista, i tratti di urgenza, involontarietà, (si ricordi, l'angoscia è qualificata come un *accidente* quotidiano, sempre possibile), e cogenza. Anche il riferimento a Platone si ritrova in diversi testi chiave di Deleuze¹⁰⁸ e costituisce uno dei momenti fondanti nell'articolazione del concetto di *différence*.

Platone sapeva bene che il pensiero non pensa a partire da una naturale buona disposizione del pensatore, ma solo in occasione di forze che pongono un problema, che cortocircuitano il suo esercizio. Per questo distingue ciò che forza a pensare da ciò che lascia il pensiero inattivo. Deleuze ravvisa in Platone, sotto la concezione dogmatica e moralizzante che definisce il pensiero come amore e desiderio del vero, del bello, del bene, un'altra immagine: forse in Platone si trovano ancora coesistenti due immagini del pensiero e Deleuze suggerisce che questo era ciò che Nietzsche intendeva proponendo di "*cercare di caratterizzare Platone senza Socrate*"¹⁰⁹.

¹⁰⁶ DR cap. III.

¹⁰⁷ TE 79.

¹⁰⁸ DR, Nph e PS. Intendo qui lo specifico riferimento al libro VII di *Repubblica*.

¹⁰⁹ Nph 124: « Les Grecs ne parlaient pas de méthode, mais de paideia; ils savaient que le pensée ne pense pas à partir d'une bonne volonté, mais en vertu de forces qui s'exercent sur elle pour la contraindre à penser ». Platone stesso distingueva ciò che forza a pensare da ciò che lascia il pensiero inattivo. Ciò è ben visibile negli esempi della caverna e delle dita dove Platone sviluppa un'immagine del pensiero molto diversa da quella che appare in altri testi. Questi altri testi ci presentano una concezione già dogmatica: il pensiero come amore e desiderio del vero, del bello, del bene. Forse in Platone si trovano due immagini del pensiero e Deleuze si chiede se sia quello che Nietzsche suggeriva dicendo "cercare di caratterizzare Platone senza Socrate".

Seguendo il proposito nietzscheano, Deleuze ravvisa nel platonismo una *seconda immagine del pensiero*, riassumibile nella volontà di selezionare alcuni oggetti che hanno lo statuto di ciò che Deleuze chiamerà *segni*: sono cioè capaci di superare la soglia del riconoscimento e forzarci a pensare, rendendo necessaria una *paideia*, un *apprentissage* che costituisce il cuore della pratica filosofica.

Nel VII libro della *Repubblica*, Socrate, discutendo le discipline propedeutiche che devono coltivare l'anima del filosofo, ne descrive il carattere essenziale, che risiede nella capacità di risvegliare la *noesis* facendo uso della *dianoia* (533d). Questo avviene più facilmente quando gli oggetti della percezione sensibile appaiono ambigui: in questo caso, siamo obbligati a riflettere sugli strumenti concettuali che usiamo per definirli. Per esempio, un dito ci appare sempre, qualitativamente, come un dito: per questo motivo, è difficile che ci si interroghi su che cosa sia. Al contrario, proprietà quantitative come le dimensioni, il peso, il numero sono, per l'evidenza sensibile, ambivalenti: una stessa cosa può apparire grande o piccola, o pesante, o leggera, a seconda che sia confrontata con un'altra di dimensioni minori o maggiori; un medesimo elemento può apparire come unitario, oppure suddiviso in una indefinita molteplicità, a seconda che lo si consideri come un intero oppure scomposto nelle sue parti (523d ss).

La forza di queste sensazioni è data dal fatto che vanno a cogliere le qualità in un divenire illimitato, un movimento perpetuo dei contrari. Platone vuole dire che:

Une qualité ou un rapport sensible ne sont pas séparables en eux-mêmes d'une contrariété, et même d'une contradiction dans le sujet auquel on les attribue. Toute qualité étant un devenir, on ne devient pas plus "dur" qu'on était (ou plus grand), sans, par la même aussi, devenir en même temps plus "mou" qu'on est en train d'être et devenir (plus petit qu'on est)¹¹⁰.

Si tratta del *paradosso del divenire*. In *Logica del Senso*, la *Alice* di *Through the looking-glass* cresce diventando più grande di quanto non fosse, ma insieme anche più piccola di quanto non sia ora. Alice non è insieme più grande e più piccola, ma è nello stesso tempo che lo *diventa*¹¹¹. Il divenire schiva incessantemente il presente, e appartiene alla sua essenza di "tirer dans le deux sens à la fois". Alice non diventa più grande senza rimpicciolire, e viceversa. Il divenire,

¹¹⁰ DR 304.

¹¹¹ LS 9.

o meglio il movimento di una pura differenza che non rimandi a una forma individuata ma sia tuttavia articolabile, trova, conformemente alla proporzione bergsoniana¹¹² che regola il pensiero di Deleuze, la sua incarnazione al livello del Senso (in cui senso e non senso, neutralità e genesi coesistono), a quello del Tempo (vi torneremo, ma si tratta della perpetua scissione di *Aion* in due getti che incessantemente evitano, dividono il presente), e a quello del Pensiero, per cui è solo l'incontro con i contrari a "fare problema".

L'operatore logico che permette a Deleuze di articolare questa "logica estrema e senza razionalità"¹¹³, e non per questo irrazionale, in cui gli opposti non si spingono fino alla *contraddizione*, è la disgiunzione inclusiva o sintesi disgiuntiva:

La question est de savoir à quelles conditions la disjonction est une véritable synthèse, et non pas un procédé d'analyse qui se content d'exclure des prédicats d'une chose en vertu de l'identité de son concept (usage négatif, limitatif ou exclusif de la disjonction). La réponse est donnée pour autant que la divergence ou le décentrement déterminés par la disjonction deviennent objets d'affirmation comme tels¹¹⁴.

Non si tratta più dell'identità dei contrari, che Deleuze definisce "tarte alla crème de la philosophie spiritualiste et doloriste", ma della possibilità di affermare la loro distanza come ciò che li rapporta l'uno all'altro, in quanto 'differenti'. La differenza non deve andare "fino alla contraddizione", come pensa Hegel, ma la disgiunzione, divenuta inclusa, permette che tutto si divida in se stesso e che la differenza si rapporti a sé in quanto tale. La disgiunzione inclusiva è *l'outil* logico di dell'affermazione della differenza. E' l'alleanza Bergson- Nietzsche che aiuta Deleuze a dare consistenza al concetto di differenza. Da un lato la durata bergsoniana intesa come *ce qui diffère avec soi*, consistenza virtuale dei livelli di realtà che fornisce lo schema dinamico del divenire, dall'altro la volontà di potenza nietzscheana – intesa come elemento differenziale e genetico, interno alla sua produzione. Tutto si divide in sé, e qui giace il senso positivo di disgiunzione

¹¹² Passato: tempo = senso : linguaggio = idea : pensiero. Cfr *infra*, Cap. 1.

¹¹³ « Une nouvelle logique, pleinement une logique, mais qui ne nous reconduise pas à la raison, et saisisse l'intimité de la vie et de la mort ». G. Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993, pp.105. Ha scritto opportunamente D. Lapoujade : « Ce qui intéresse par-dessus tout Deleuze, c'est la logique, produire des logiques. S'il y a un trait qui le distingue de Foucault, Sartre ou Bergson, c'est cette passion pour la logique. Tous ses livres sont des "Logiques". Son premier livre sur Hume aurait pu s'appeler "Logique de l'expérience" ou "Logique de l'empirisme"; son livre sur Proust aurait pu s'appeler "Logique des signes" ». D. Lapoujade, *Logiques de la vie*, in le « Monde des livres » del 4 novembre 2005.

¹¹⁴ LS 204.

inclusa: i contrari hanno una relazione differenziale, la relazione è prima e distribuisce i termini entro cui si stabilisce, conformemente alle due leggi fondanti dell'immanenza per cui essa non rimanda a nulla altro che a sé e le relazioni sono sempre esterne ai termini che le compongono.

Il progetto anti-intellettualistico e “pedagogico” di un pensiero che deve essere generato a partire da un incontro, mantiene tutto il suo aspetto anti-critico, di derivazione bergsoniana, nel senso di una messa in discussione radicale del criticismo kantiano. Deleuze dice di avere scritto un libro su Kant, perché sentiva la necessità di fronteggiare un nemico. Nell'interpretazione deleuzeana anche Nietzsche¹¹⁵ non avrebbe fatto altro che tentare, nella *Genealogia della morale*, di riscrivere la critica kantiana, proprio perché Kant non sarebbe stato capace di portare fino in fondo il suo necessario progetto critico. Il libro su Kant ha infatti un ruolo diverso rispetto a quelli dedicati ad altri autori. Non si tratta di un testo in cui Deleuze rinforza e complica la sua voce con quella dell'autore in questione, ma ancora una volta, come quasi sempre accade nei confronti del criticismo kantiano, di una ripresa del fondamentale gesto critico che mira a ripeterlo e reindirizzarlo con lo scopo di compiere, infine, una critica che si possa dire veramente tale. E' in questo senso che Deleuze si può ancora definire un post-kantiano e caratterizzare il suo progetto come una critica. Il suo progetto “post-kantiano” va però sempre inserito nell'ambito della tradizione francese, solo in rapporto a questa infatti esso prende interamente il suo senso. Se infatti la filosofia francese “aveva cercato il suo avvenire di concretezza e di modernità nella fenomenologia, termine ultimo della sua storia kantiana” Deleuze vuole “*turbare* l'illusione di associare l'empirismo, la concretezza delle cose stesse, a un'immediatezza del *constat*”¹¹⁶.

Deleuze approccia Kant in una maniera insolita, a partire cioè dalla parte più discredita del criticismo, la teoria delle facoltà, poiché stima il problema delle *doctrine des facultés* di decisiva importanza¹¹⁷. Il riconoscimento è definito in termini kantiani, come l'esercizio armonioso delle facoltà su un oggetto che è presunto identico per ognuna: è lo stesso oggetto che può essere visto, ricordato,

¹¹⁵ E si noti che i due testi su Nietzsche (1963) e Kant (1962) sono stati scritti quasi contestualmente.

¹¹⁶ Claude Imbert sta qui riassumendo il punto di vista espresso da Foucault in *Theatrum Philosophicum*, C. Imbert “magazine littéraire”, 406, 2002, p. 33.

¹¹⁷ « Le discrédit dans lequel est tombée aujourd'hui la doctrine des facultés, pièce pourtant tout a fait nécessaire dans le système de la philosophie, s'explique par la méconnaissance de cet empirisme proprement transcendantal, auquel on substituait vainement un décalque du transcendantal sur l'empirique » DR 186.

immaginato...Riconosciamo un oggetto quando tutte le facoltà si coordinano e si rapportano a una forma di identità nell'oggetto. L'identità soggettiva del sé e delle sue facoltà (senso comune) e l'identità oggettiva della cosa cui si rapportano (riconoscimento). Così in Kant l'oggetto in generale o oggetto =X è il correlato oggettivo dell'Io penso o dell'unità soggettiva della coscienza.

Dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, il décrit en détail trois synthèses qui mesurent l'apport respectif des facultés pensantes, toutes culminant dans la troisième, celle de la recognition, qui s'exprime dans la forme de l'objet quelconque comme corrélat du Je pense auquel toutes les facultés se rapportent. Il est clair que Kant décalque ainsi les structures dites transcendantales sur les actes empiriques d'une conscience psychologique: la synthèse transcendantale de l'appréhension est directement induite d'une appréhension empirique etc...C'est pour cacher un procédé si voyant que Kant supprime ce texte dans la seconde édition. Mieux cachée, pourtant, la méthode du décalque n'en subsiste pas moins, avec tout son "psychologisme"¹¹⁸.

Ma, non diversamente, sembra essersi comportata la fenomenologia, che introducendo i temi dell'originario "scopre un quarto senso comune fondato questa volta sulla sensibilità come sintesi passiva"; nel suo tentativo di "costituire una Urdoxa non resta per questo meno prigioniera della doxa"

La sensibilità così come è concepita in fenomenologia (e qui Deleuze si riferisce soprattutto a Merleau-Ponty) rimane legata a un senso comune presupponendo una "percezione naturale" come norma e ponendo le sue condizioni in una forma sensibile o *gestalt*, che organizza il campo percettivo come una funzione di una coscienza intenzionale o corpo vissuto situato entro l'orizzonte del mondo.

Deleuze rimanda in nota alla *Phénoménologie de la perception*, alle pagine sul "sentir" di Merleau-Ponty, dove l'uomo è definito, seguendo Herder, un *Sensorium comune*, e si parla di una *couche originnaire* in cui l'unità del soggetto si salda con quella intersensoriale della cosa¹¹⁹. Un analogo abisso si apre tra Deleuze e Merleau-Ponty sul problema del senso. Abbiamo visto come il senso in Husserl si trova imprigionato in un'alternativa che impedisce di affermare il suo statuto paradossale, in cui si affermano *le due direzioni, contemporaneamente*. Il buon

¹¹⁸ *Ivi*, p. 176-7.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 179, che rimanda a PP 276 e 366. « Dans cette couche originnaire du sentir que l'on retrouve à condition de coïncider vraiment avec l'acte de perception et de quitter l'attitude critique, je vis l'unité du sujet et l'unité intersensorielle de la chose ». PP 276.

sensu invece, si dice sempre di una direzione, è *sensu unico*. Merleau-Ponty, nella sezione sulla *Temporalità*, avendo stabilito la comunanza originaria tra senso e tempo, si interroga sui rapporti tra senso e non-senso; il soggetto come *ek-stase*, operazione attiva di *Sinnegebung*, si scopre derivato e secondo rispetto a “questa pregnanza della significazione dei segni che potrebbe definire il mondo”. Nel commercio connivente con il mondo si compie la circolazione del senso, che struttura e insieme direziona il campo percettivo, tanto che la parola senso implica in sé il concetto di una direzione; il senso di un corso d’acqua, spiega Merleau-Ponty, non significa nulla senza presupporre un soggetto che guarda da un luogo a un altro. In tutte le accezioni di senso secondo Merleau-Ponty si ritrova la nozione fondamentale “d’un être orienté ou polarisé vers ce qu’il n’est pas”, che conduce a una concezione del soggetto come estasi, e a un rapporto di trascendenza attiva tra soggetto e mondo¹²⁰.

Non si sbagliava allora Foucault¹²¹ a definire la *Fenomenologia* di Merleau-Ponty come il libro più distante da Deleuze, che ha sicuramente modellato il suo pensiero in aperta rottura con queste pagine. La sua volontà di portare a compimento il progetto critico, emancipandolo dall’immagine del pensiero cui rimane saldamente attaccato, è strettamente orientata da una decisa volontà anti-fenomenologica. La filosofia non è tale se non rompe con la *doxa*, perché - e su questo tema Deleuze si esprime quasi come un greco “*c’est de l’opinion que vient le malheur des hommes*”¹²².

Le ripartizioni di empirico e trascendentale all’interno del kantismo sono decise in anticipo, *a-priori*, e abortiscono ogni tentativo di genesi del campo trascendentale, attribuendogli la forma individuata di un soggetto. E’ solo quando le condizioni dell’esperienza in generale diventano le condizioni genetiche dell’esperienza reale che è possibile evitare l’alternativa tra l’abisso indifferenziato e un Forma eminentemente individuata¹²³. La lotta della filosofia contro la caduta nel

¹²⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945) Gallimard, Paris, 2006, pp. 492-93.

¹²¹ M. Foucault, *Theatrum philosophicum* in “Critique”, 282, 1970; trad. *Theatrum philosophicum*, “aut aut”, 277-278, 1997.

¹²² Qph 191.

¹²³ “Ce qui est commun à la métaphysique et à la philosophie transcendantale, c’est d’abord cette alternative qu’elle nous imposent: ou bien un fond indifférencié, sans-fond, non-être, abyme sans différence et sans propriétés – ou bien un Être souverainement individué, une Forme fortement personnalisée. Hors de cet Être ou de cette Forme vous n’aurez que le chaos...En d’autres termes, la métaphysique et la philosophie transcendantale s’entendent pour ne concevoir de *singularités déterminables que déjà emprisonnées dans un Moi suprême ou un je supérieur* » LS 129.

Caos, nell'abisso indifferenziato in cui non è possibile articolare alcun campo, è considerata seconda rispetto a una lotta più decisiva per il pensiero, quella contro la *doxa*:

On dirait que la lutte contre le chaos ne va pas sans affinité avec l'ennemi, parce qu'une autre lutte se développe et prend plus d'importance, contre l'opinion, qui prétendait pourtant nous protéger du chaos lui-même¹²⁴.

Si tratta allora di spingere il criticismo all'estremo, di porre il paradosso, *passione del pensiero* e insieme più potente arma disponibile contro l'opinione, nel cuore stesso della questione critica, che deve essere in grado di sviluppare condizioni che non siano "più larghe del condizionato", e ribaltare le ripartizioni di empirico e del trascendentale.

La forma trascendentale di una facoltà si confonde con il suo esercizio superiore, disgiunto o trascendente. Ma trascendente non significa che essa rimandi a qualcosa fuori del mondo, ma, al contrario indica che essa coglie nel mondo ciò che la riguarda *esclusivamente*, e che la fa nascere (potere genetico) al mondo:

Si l'exercice transcendant ne doit pas être décalqué sur l'exercice empirique, c'est précisément parce qu'il appréhende ce qui ne peut pas être saisi du point de vue d'un sens commun, lequel mesure l'usage empirique de toutes les facultés d'après ce qui revient à chacune sous la forme de leur collaboration. C'est pour quoi le transcendantal pour son compte est justiciable d'un empirisme supérieur¹²⁵.

Cerchiamo di capire questo esercizio trascendentale delle facoltà, tornando al problema platonico delle qualità, al paradosso del divenire: il problema è quello dell'esperienza reale, come si fa *esperienza* dell'intensità, senza rinchiuderla in un essenza o attribuirle a un soggetto portatore di qualità, come si esperisce il limite proprio della sensibilità? Da un lato, spiega Deleuze, essa è insensibile, perché continuamente ricoperta da una qualità che la aliena o la "contraria". Dall'altro, essa è "ce qui ne peut être que senti, ce qui définit l'exercice transcendant de la sensibilité, puisqu'elle donne à sentir, et par la éveille la mémoire et force la pensée"¹²⁶. Portando l'esercizio della facoltà al suo limite estremo, si coglie l'intensità nel suo statuto paradossale e genetico: Cogliere l'essere *del* sensibile (être

¹²⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Minuit, 1991, p. 191.

¹²⁵ DR 186.

¹²⁶ *Ibid.*

du sensible) significa definire l'esistenza paradossale di un 'qualcosa' che, insieme, non può essere sentito (dal punto di vista dell'esercizio empirico), e non può essere che sentito (dal punto di vista dell'esercizio trascendentale).

Ma una tale definizione non rischia di farci ripiombare in un più complessa logica del senso comune, di stabilire, per così dire, un senso comune paradossale?

Questa ipotesi è scongiurata solo se restituiamo al procedere deleuzeano la sua, spesso trascurata, dimensione fondante, quella che viene spesso definita *pedagogia*.

Sono molti i richiami al concetto di pedagogia, tanto che Deleuze parla di pedagogia del concetto, pedagogia dei sensi, dell'occhio, ma, genericamente, Deleuze riassume sotto questo nome ogni pratica del pensiero che sia capace di resistere alla *doxa* e renda visibili i divenire, le *variazioni*¹²⁷ universali, che devono essere, in sede filosofica, rapportate al piano di immanenza per scongiurare la doppia sciagura di una caduta nel caos o nel senso comune. La possibilità di cogliere l'intensità è essa stessa definita in termini pedagogici:

Saisir l'intensité indépendamment de l'étendue ou avant la qualité dans laquelle elle se développe, tel est l'objet d'une distorsion des sens. *Une pédagogie des sens* est tournée vers ce but et fait partie intégrant du "transcendantalisme"¹²⁸

L'impresa deleuzeana e lo statuto paradossale di un empirismo trascendentale non possono essere disgiunti dall'ispirazione platonica a una *paideia* che ne costituiscono il cuore. Si tratta di una *paideia* che parte dai sensi, che Deleuze muove dal cogito alla sensibilità, una *aisthesis* che mantiene, ponendo in relazione la doppia natura di affetto e esperimento, sintesi passiva e invenzione.

La ripartizione tra empirico e trascendentale la si ritrova allora al livello pragmatico dell'apprendere: solo esso può essere definito appropriatamente trascendentale, mentre il sapere non è che la sua ricaduta empirica, che si cristallizza nelle forme di un metodo. Scampare questa *immagine grottesca della cultura* e mantenere vivo il movimento del pensiero come *apprentissage* è quello che Deleuze si propone auspicando la figura di un nuovo Menone, che direbbe:

¹²⁷ Cfr Qph 180-81. Sul tema della variazione come elemento portante del pensiero deleuzeano si veda Jean-Clet Martin, *Variations*, Paris, Payot, 1991.

¹²⁸ DR.

C'est le savoir qui n'est rien d'autre qu'une figure empirique, simple résultat qui tombe et retombe dans l'expérience, mais l'apprendre, est la vraie structure transcendante unissant sans les médier la différence à la différence, la dissemblance à la dissemblance, et qui introduit le temps dans la pensée, mais comme forme vide en général, et non comme tel passé mythique, tel ancien présent mythique¹²⁹.

L'ossimoro *empirisme transcendantal* acquista allora un senso preciso. Si tratta di delineare un concetto di esperienza che si basa sul rifiuto di ogni fondamento (e la necessità dei concetti di cercarsi nell'involontario di un incontro) e su una logica della sintesi disgiuntiva o disgiunzione inclusa. L'operazione deleuzeana è volta a determinare un campo transcendente, impersonale e costituito di singolarità pre-individuali, che non somigli ai campi empirici corrispondenti, e che non possa essere confuso con il caos. Per superare questa alternativa, al livello del senso troviamo la sintesi disgiuntiva, in cui senso e non senso non si trovano più in semplice opposizione, ma sono compresenti l'uno nell'altro. Al livello della soggettività, non c'è un'aderenza a un Io transcendente, ma un Ego scisso dalla forma pura del tempo e governato da circuiti attuale-virtuale: Qui giace la grande eredità del bergsonismo riattivata da Deleuze.

2.6. *Je est un autre* e la forma pura del tempo

Tu ti guardi allo specchio" egli scrive, dopo aver parlato della reciproca implicazione tra Io e Simultaneità "gesticoli, tiri fuori la lingua... Bene. Supponi che ora un dio maligno si diverta a far diminuire follemente la velocità della luce. Tu sei a 40 cm. dal tuo specchio. <prima ricevi la tua immagine dopo 2,666... miliardesimi di secondo. Ma il dio si è divertito a ispessire l'etere. E ora tu ti vedi dopo un minuto un giorno, un secolo, *ad libitum*. Tu ti vedi obbedire con ritardo. Paragona questo con quel che succede quando cerchi una parola, un nome <<dimenticato>>. Questo ritardo è tutta la psicologia – che si potrebbe definire paradossalmente: ciò che avviene fra una cosa e se stessa!
(P. Valéry, *Lettre a Pierre Louys*)

Nella conclusione della *Trascendenza dell'Ego*, Sartre scrive:

L'attitude réflexive est exprimée correctement par cette fameuse phrase de Rimbaud (dans la lettre du voyant): "je est *un autre*". Le contexte prouve qu'il a

¹²⁹ DR 216.

simplement voulu dire que la spontanéité des consciences ne saurait émaner du Je, elle *va vers* le Je, elle le rejoint, elle le laisse entrevoir sous son épaisseur limpide mais elle se donne avant tout comme spontanéité *individué*e et *impersonnelle*¹³⁰.

Sartre vedeva nelle parole di Rimbaud una formula idonea a rappresentare lo iato tra la spontaneità della coscienza e la coscienza riflessiva che fa sorgere l'Io. L'Io è una *cosa* e non la coscienza come *atto*, il vivente si distingue dal riflesso ed è in questa distanza che, nello stesso tempo in cui riconosciamo l'Io, lo poniamo come qualcosa di altro, di distinto dalla spontaneità dalla coscienza. In questo scarto che si introduce tra la coscienza e l'Io, che essa ha posto riflessivamente, si articola la possibilità dell'esperienza del trascendentale sartiano.

La coscienza non è il luogo di una presenza, ma di un ritardo, di un'assenza, di una lacuna che ne costituisce la “mostruosa spontaneità”, che si manifesta nell'angoscia. *Je est un autre* non indica dunque uno spossessamento da se stessi, né la messa in crisi di un concetto cristallizzato di identità, ma qualcosa di ben più essenziale, vale a dire il carattere trascendentale della coscienza impersonale.

E' degno di nota il fatto che Deleuze si servirà di questa stessa formula poetica in diversi testi (*Différence et répétition*, *Critique et clinique*, corso su Kant), legando la formula rimbaudiana al pensiero Kantiano, e in particolare al problema del ripensamento del nesso tra tempo e soggettività.

Nelle lezioni su Kant, Deleuze spiega come la formula, in Rimbaud, non presenti un contesto filosofico di particolare interesse, e come sia stato invece, sorprendentemente, Kant “a compiere il lavoro filosofico corrispondente alla formula *io è un altro*”¹³¹. Deleuze inaugura un'operazione di perversione del cogito kantiano al fine di mettere in evidenza l'emergenza di un tempo capace di incrinare la soggettività:

Lorsque Kant met en discussion la théologie rationnelle il introduit de même coup une sorte de déséquilibre, de fissure ou de fêlure, une aliénation de droit, insurmontable en droit, dans le Moi pur du je pense : le sujet ne peut plus se représenter son propre spontanéité que comme celle d'un Autre, et par là invoque en dernière instance une mystérieuse cohérence qui exclut la sienne propre, celle du monde et celle du Dieu. Cogito pour un moi dissous: le Moi du « je pense » comporte dans son essence une réceptivité d'intuition par rapport à laquelle déjà, Je est un autre (...) Un court instant nous sommes entrés dans cette schizophrénie de droit qui caractérise la plus haute puissance de la pensée, et qui ouvre directement

¹³⁰ TE 78.

¹³¹ G Deleuze, *Fuori dai Cardini del Tempo Lezioni su Kant*, Mimesis, Milano 2004, p.90

l'Être sur la différence au mépris de toutes les médiations, de toutes les réconciliations du concept¹³².

Questa caratterizzazione di un kantismo vicino ad implodere sotto la minaccia della follia causata dall'introduzione del tempo non ha certamente lo scopo di fornire un'esegesi dei problemi che preoccupavano Kant, ma quella di delineare una possibilità, che evidentemente non è stata battuta da Kant, ma che tuttavia è stata svelata dalla novità dell'io trascendentale. L'io empirico è nel tempo, e muta incessantemente, l'io penso è un atto che determina attivamente la mia esistenza (io sono), ma come quella di un io passivo, ricettivo e mutevole, L'io (je) e l'io (moi) sono separati dalla linea del tempo che li rapporta l'uno all'altro nella modalità dello "je est un autre".

In *Critique et clinique*, le parole di Rimbaud sono di nuovo una delle quattro formule poetiche che Deleuze utilizza per descrivere la filosofia kantiana. Per Deleuze, il grande merito del kantismo è l'introduzione del tempo nella sua forma pura, l'aver subordinato il movimento al tempo: "Time is out of joints", il tempo è fuori dai suoi cardini, secondo l'espressione tratta dall'Amleto shakespeariano, che costituisce un'altra caratterizzazione poetica del kantismo.

Il tempo cardinale, subordinato cioè alla presenza e al movimento, il tempo periodico e ciclico dei classici, il bergsonianesimo "numero del movimento", lascia il passo a un tempo che non dispone più di punti cardinali per essere misurato e sottomesso a una curvatura regolare. Kant introduce un tempo ordinale, che si dispiega come ordine vuoto.

Il tempo raggiunge la sua forma pura, quella che spesso Deleuze definisce con il nome stoico di *Aion*. Da un capo all'altro della sua opera Deleuze insiste sulla contemporaneità di due temporalità funzionalmente eterogenee: Chronos e Aion¹³³, la concatenazione cronologica dei nostri percorsi o delle nostre effettuazioni in un presente inglobante (Chronos), e il passato virtuale o l'eternità paradossale (Aion) dei divenire che gli corrispondono. Questo è il tempo non ciclico, non subordinato al movimento, il tempo allo stato puro che consta nella perpetua divisione in due getti, uno diretto verso il passato, l'altro verso il futuro. Non ci si può rendere conto del passaggio del presente che spiegando questo raddoppiamento attraverso una

¹³² DR 82.

¹³³ Si veda V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Vrin, Paris, 1953.

scissione incessante del tempo: i presenti si allineano gli uni sugli altri grazie al passato che moltiplica le sue falde, in profondità. Questo tempo costituisce il Fuori, l'irrapresentabile, l'eterogeneità pura al contatto con cui, solo, è possibile pensare. Il pensiero pensa sempre a partire da un incontro, perché questo è l'unico modo per evitare le maglie della rappresentazione e l'esercizio del riconoscimento, che il tempo ordinale riduce in frantumi. Deleuze condivide con il tentativo sartriano del 1937 la volontà di raggiungere una critica dove le condizioni non sono date de jure (possibile), ma de facto (reale), e in cui il trascendentale non sia modellato sull'empirico. Il pensiero, isolato dal segno o dall'incontro con il fuori, è una mera "facoltà" che si limita a pensare astrattamente e riflettere sui dati della rappresentazione. Per questo, secondo Deleuze, Kant ha descritto il campo trascendentale proprio di un pensiero che riflette, ma non pensa, riconosce gli oggetti, ma non incontra nulla, non fa, in ultima istanza, *esperienza*. Kant concepisce il campo come una forma di interiorità, ricalca il campo sulla forma empirica della rappresentazione. Il campo trascendentale deleuzeano è invece un campo di differenza assoluta, forma pura del tempo inteso come ciò che si differenzia in sé.

Sartre, separando l'io dallo psichico, aveva rotto la solidarietà, tradizionale nel pensiero occidentale, tra il vissuto dell'irriflesso e quello dello psichico. L'anonimato della coscienza trascendentale può essere pensato anche nei termini di un inconscio non psicologico, sempre in balia della possibilità involontaria di apparire, di manifestarsi. L'articolazione del campo trascendentale sartriano dunque lasciava spazio a un impensato, a un eterogeneità che si trova però declinata ancora in termini coscienziali.

In Deleuze, il campo trascendentale è impersonale, asoggettivo, inconscio. L'atto del pensare non è inconscio, ma si genera inconsciamente al di qua della rappresentazione, perché il pensiero non pensa se non a partire da un inconscio.

La vertigine, *l'oscillazione* che costituisce il tempo nella sua forma pura, è la sola forma di soggettività possibile. Questo non deve far pensare a un'assolutizzazione del tempo. Le dimensioni temporali sono concepite secondo il modello bergsoniano della molteplicità virtuale, della *durée*, come ciò che "change

de nature en se divisant”¹³⁴. Il tempo è in ultima analisi “autoaffection de soi par soi”¹³⁵:

Si le Je détermine notre existence comme celle d’un moi passif et changeant dans le temps, le temps est cette relation formelle suivante laquelle l’esprit s’affecte lui-même, ou la manière dont nous sommes intérieurement affecté par nous même. Le temps pourra donc être défini comme l’Affect de soi par soi, ou du moins comme la possibilité formelle d’être affecté par soi même¹³⁶

2.7. *Autrui*

Quello di *autrui* è sicuramente uno dei più importanti concetti in fenomenologia e nella filosofia francese contemporanea. Deleuze in *Qu’est-ce que la philosophie?* lo sceglie proprio come esempio guida nel capitolo iniziale: *Qu’est-ce que un concept?*. Deleuze inizia a delineare i caratteri che costituiscono il concetto domandandosi sotto quali condizioni è possibile dire che un concetto è primo rispetto a un altro. Seguendo il concetto - guida scelto, Deleuze si domanda se il concetto di *Autrui* sia secondo rispetto a quello di io. Questa domanda, e quest’esempio, piuttosto sorprendenti, diventano più chiari se teniamo in mente quanto Deleuze aveva scritto altrove sul tema e, in particolare, il ruolo da lui attribuito a Sartre nella storia di questo concetto. In *Logique du sens* Deleuze scriveva:

La théorie de Sartre dans *L’être et le néant* est la première grande théorie d’autrui, parce qu’elle dépasse l’alternative : *autrui est-il un objet (fut-ce un objet particulier dans le champ perceptif) ou bien est-il sujet (fut-ce un autre sujet pour un autre champ perceptif)?* Sartre est ici le précurseur du structuralisme, car il est le premier à avoir considéré *autrui* comme structure propre ou spécificité irréductible à l’objet et au sujet¹³⁷.

Deleuze attribuisce a Sartre il merito di considerare per primo *autrui* come una struttura indipendente, irriducibile al soggetto o all’oggetto. Sartre, però, chiama questa struttura *lo sguardo* e analizza la possibilità per l’altro di diventare un oggetto

¹³⁴ B 35.

¹³⁵ IT 111. Deleuze mette le virgolette ma non esplicita il riferimento a M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1929), Laterza, Bari. 2000.

¹³⁶ CC 44.

¹³⁷ LS 360.

sotto il mio sguardo e, viceversa, il potere dello sguardo altrui di nullificare il soggetto oggettivandolo. Lo sguardo altrui è così sufficiente a far vacillare il mondo e “rubarmelo”, compiendo una *nientificazione* oggettivante e pietrificante del soggetto. Deleuze nota :

Les tort des théories est précisément d’osciller sans cesse d’un pôle où autrui est réduit à l’état d’objet à un pôle où il est porté à l’état de sujet. Même Sartre se contentait d’inscrire cette oscillation dans autrui comme tel, en montrant qu’autrui devenait objet quand j’étais sujet et ne devenait pas sujet sans que je fusse à mon tour objet. Par là la structure d’autrui restait méconnue, ainsi que son fonctionnement dans les systèmes psychiques. Autrui qui n’est personne, mais moi pour l’autre et l’autre pour moi dans deux systèmes, autrui a priori se définit dans chaque système par sa valeur expressive, c’est-à-dire implicite et enveloppante. Que l’on considère un visage terrifié (dans des conditions d’expérience où je ne vois pas, et ne sens pas les causes de cet terreur). Ce visage exprime un monde possible – le monde terrifiant¹³⁸.

Sartre aveva riconosciuto il carattere a-priori della struttura *autrui*, ma, chiamandolo Sguardo¹³⁹, cadeva vittima della partizione tra soggetto e oggetto. Ancora una volta, i termini del problema devono essere compresi tenendo presente l’opposizione fondante del pensiero deleuzeano alla fenomenologia. La fenomenologia è vittima del pregiudizio intellettualista che cerca di preservare l’altro nello stesso, secondo quelle che sono state definite le “irenic postures of a phenomenologically written intersubjectivity”¹⁴⁰.

Michel Tournier è una delle fonti chiave del concetto di *autrui*, in particolare il suo romanzo del 1968, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*¹⁴¹. Tournier rivisita l’avventura di Robinson Crusoe sull’isola di Speranza. Nel suo romanzo, dapprima Robinson cerca di ottimizzare la sua produzione – come lascito dell’io soggetto - e minimizzare il consumo - come superamento dell’oggetto. Tale simulacro di società resiste fino alla scomparsa di ogni elemento differenziante, di ogni *parametro di intelligibilità*. L’isola diviene sempre più pura visione, la relazione oggetto-soggetto

¹³⁸ DR 334.

¹³⁹ « Mais comme il définissait cette structure par ‘le regard’ il retombait dans les catégories d’objet et de sujet, en faisant d’autrui celui qui me constitue comme objet quand il me regarde, quitte à devenir objet lui-même quand je parviens à les regarder. Il semble que la structure autrui précède le regard ; celui-ci marque plutôt l’instant où quelqu’un vient remplir la structure ; le regard ne fait qu’effectuer, actualiser une structure qui doit être définie indépendamment ». (LS 360)

¹⁴⁰ C. Boundas *The Foreclosure of the Other. From Sartre to Deleuze*, «The Journal of the British Society for Phenomenology» 24 (1993) n. 1. p. 36. Su l’analisi di Autrui in Deleuze si veda anche K. Rossi, *L’estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e Fenomenologia*, Pendragon, Bologna, 2005.

¹⁴¹ M. Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Gallimard, Paris, 1968, [tr.it Venerdi o ilimbi del pacifico, Einaudi, Torino, 1978].

si deteriora progressivamente e il divenire-animale di Robinson ha inizio. Un giorno, Robinson dimentica di girare la clessidra e la mutazione finale può avere luogo: l'altro è completamente abolito anche come simulacro, le cose si danno un una verticalità senza spessore e il tempo è ridotto a un punto. Persi il campo percettivo e il tempo, l'isola è data nella sua an-umanità, nella purezza dei suoi elementi, di cui Robinson diviene il doppio.

In *Michel Tournier et le monde sans autrui*¹⁴², Deleuze spiega che ciò che è venuto a mancare primariamente è la struttura *autrui*. L'altro è la struttura che condiziona l'intero campo percettivo e il suo funzionamento. In questo senso non è l'io, ma bensì l'altro a rendere possibile la percezione. L'altro è la struttura a-priori di un mondo possibile: Deleuze al di là della ovvia referenza a Leibniz, parla qui di "echi sartriani". Il concetto di *Autrui* come mondo possibile è una costante nel pensiero deleuzeano: lo si ritrova ancora in *Qu'est-ce que la philosophie?* dove *autrui* è definito:

"l'espressione di un mondo possibile in un campo percettivo (...) non essendo più né soggetto del campo né oggetto nel campo diviene la condizione sotto cui si ridistribuiscono non solamente l'oggetto e il soggetto, ma la figura e il fondo, i margini e il centro, il mobile e il punto fermo, il transitivo e il sostanziale, la lunghezza e la profondità... *Autrui* è sempre percepito come un altro, ma nel suo concetto esso è la condizione di ogni percezione, per gli altri come per noi. E' la condizione per la quale si passa da un mondo a un altro è la condizione di ogni percezione"¹⁴³.

Il problema del concetto di *autrui* è sicuramente uno dei primi con cui Deleuze si è confrontato, e la sua elaborazione risale ai giorni sartriani trascorsi con l'amico Tournier durante l'occupazione, come testimonia uno dei primissimi articoli di Deleuze dal titolo *Description de la femme. Pour une philosophie d'autrui sexuée*¹⁴⁴. In esso si legge:

la donna non ha ancora uno statuto filosofico. Problema urgente. Le filosofie di *autrui* sono strane, ci si trova a disagio. E per una semplice ragione: il mondo che ci propongono è un mondo asessuato. Reciprocità, comunicazioni, comunioni, questi *mélanges* coscienziosi sono pura opera delle anime (...) Si ritrova l'illusione classica di una reciprocità delle coscienze: *autrui* sarebbe semplicemente un altro io

¹⁴² LS

¹⁴³ Qph 24.

¹⁴⁴ G. Deleuze, *Description de la femme. Pour une philosophie d'autrui sexuée* in « Poesie » ottobre-novembre 1945, p. 28. Traduzione nostra.

avente le sue proprie strutture in quanto soggetto. E' dissolvere il problema di Altri (...) la fenomenologia dev'essere quella dell'amato.

Subito dopo Deleuze si riferisce a Sartre, per criticare anche il suo tentativo:

Sartre sembrava aver notato questa insufficienza delle filosofie dell'altro, quando criticava Heidegger per aver lasciato la realtà umana come asessualizzata. Ma il mondo di Sartre è ancora più desolato dell'Altro: un mondo di persone oggettivamente assessuate, con cui si può solo pensare di fare l'amore-un mondo assolutamente mostruoso.

Non ci interessa in questa sede approfondire il problema della "sessualizzazione" del concetto di Altro, impresa che Deleuze non perseguirà, arrivando a porre il problema in termini molto diversi, ma rilevare la onnipresenza, ancora più seria quando non esplicitata, del pensiero sartriano sul giovane Deleuze. Vale la pena citare ancora il testo:

il significato è iscritto oggettivamente nelle cose, per esempio c'è stanchezza, ed è tutto, (...) io non sono "nient'altro che un'espressione". Non attacco le mie significazioni alle cose. L'oggetto non ha significato, è significato. Ora questo mondo strettamente oggettivo, questo mondo senza soggetto, include in sé il principio della sua stessa negazione, il suo annichilimento: un oggetto tra gli altri ma che nondimeno ha la sua propria specificità- quel più oggettivo tra gli oggetti che chiamiamo Altro." L'altro irrompe in questo mondo stanco con la sua faccia rilassata, il respiro calmo, il passo delicato ed esprime un mondo in cui non c'è stanchezza. L'altro è "l'espressione di un mondo possibile" (e in nota riporta il nome di Tournier)

Già in questo scritto di un Deleuze ventenne, *autrui* come *existence* d'un mondo possibile è legato al nome di Tournier. Va però notata la discendenza sartriana dell'irrompere dell'altro come portatore di una tonalità, una *stimmung* fino ad allora sconosciuta alla mia esperienza, e pertanto impossibile. Deleuze dice: prendiamo un campo di esperienza non più preso in rapporto a un io ma ad un semplice *il y a*: "il y a, à tel moment, un monde calme et reposant" sorge all'improvviso un volto terrorizzato che guarda qualche cosa fuori campo. *Autrui* non appare qui né come soggetto né come oggetto, ma cosa molto diversa, come un mondo possibile, come la possibilità di un mondo spaventoso. Questo legame tra il concetto di *autrui* e quello di volto è molto importante, Deleuze scrive:

Nel concetto di altri il mondo possibile non esiste al di fuori del volto che lo esprime, sebbene se ne distingua come la cosa espressa si distingue dall'espressione: e il volto è dal canto suo la prossimità delle parole di cui esso è già il portavoce¹⁴⁵.

In *Visages*, Sartre legava il volto ad un simile irrompere del possibile:

Entra qualcuno, portandomi il suo volto, tutto cambia. In mezzo a queste stalattiti che pendono nel presente, il volto vivo e curioso, è sempre in anticipo sul mio sguardo, si affretta verso mille fine particolari ... Se lo voglio decifrare, bisogna che lo preceda, che lo miri laddove non è ancora, come un cacciatore fa d'una preda molto veloce, bisogna che pure io mi stabilisca nel futuro, nel bel mezzo dei suoi progetti, per vederlo venire a me dal fondo del presente. Un po' d'avvenire è entrato nella stanza, una bruma di avvenire contorna il volto: il suo avvenire.¹⁴⁶

Stupisce la fedeltà e la coerenza con cui Deleuze descrive questo concetto, che mantiene le stesse caratteristiche dal testo giovanile fino al 1991. Ancora una volta, l'apprendistato sartriano segna fortemente la genesi della filosofia deleuzeana. Come per il campo trascendentale senza soggetto, Deleuze sembra qui prendere ancora un'intuizione sartriana (la priorità della struttura "altro"), radicalizzandola in una decisa direzione anti-fenomenologica. In particolare, qui, il concetto di "mondo possibile" e la natura prima della struttura *autrui* evitano a Deleuze di cadere in un intersoggettività di tipo fenomenologico, dove l'altro è ridotto allo stesso, è abolito.

¹⁴⁵ G. Deleuze, *Description de la femme. Pour une philosophie d'autrui sexuée* in « Poesie » ottobre-novembre 1945, p. 28.

¹⁴⁶ J.-P. Sartre, *Visages*, 1939, in M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris 1970, pp. 560-564. tr. it. « Aut Aut » 265-266, Milano, 1995, pp.57-61.

CAPITOLO 3

Immaginario e Virtuale

Chercher un milieu entre la présence et l'absence ...
(H. Bergson, lettera a W. James del 25 Marzo 1903)

3.1. *L'Imaginaire*: percezione e immaginazione.

Sartre concludeva *L'Imagination* scrivendo:

Il faudrait à présent aborder la description phénoménologique de la structure "image". C'est ce que nous tenterons dans un autre ouvrage¹.

L'imaginaire è il luogo in cui Sartre si sforza di adempiere a questo compito, tentando una classificazione fenomenologica dei vari tipi di immagine che, pur tenendo conto delle figure nei fondi di caffè o dei volti riconoscibili talvolta nelle fiamme, esclude l'immagine cinematografica dal proprio campo di analisi. La teoria sartriana dell'immaginario non poteva infatti rendere conto del carattere dell'immagine filmica, che stenta ad essere classificata nella ferrea dicotomia immaginazione/percezione postulata da Sartre.

La fenomenologia aveva aperto la possibilità stessa di uno studio del genere, dal momento che l'illusione di immanenza, di cui erano vittime tanto la psicologia, quanto la filosofia pre-fenomenologica, impediva di definire correttamente i termini del problema, concependo le immagini come sensazioni rinascenti che possono differire per intensità, coesione, ma che non differiscono per natura.

Sartre, grazie a Husserl, aveva potuto mostrare che le immagini non sono cose nella coscienza, come le pesanti pietre di Taine². L'immagine è invece un certo tipo di coscienza, un atto, "coscienza di qualche cosa". Lo sforzo di Sartre è quello di rompere la solidarietà tra percezione e immaginazione, sforzandosi di articolare una presenza che non sia presenza percettiva: sensazione e immagine non appartengono a diverse facoltà della mente, ma sono due grandi attitudini irriducibili della coscienza, che si escludono l'un l'altra. L'esempio ricorrente nelle pagine di

¹ IM 162.

² *Ivi*, p. 69.

Sartre è quello dell'amico Pierre³ che si trova lontano, e che ci si sforza di immaginare: com'era ieri allo Châtelet, cosa starà facendo a Berlino, in questo momento? L'immagine dell'amico Pierre non è una vaga fosforescenza, un'orma lasciata nella mia coscienza dalla percezione che ho avuto di lui, ma una forma di coscienza organizzata che, nel suo particolare modo, si riferisce al mio amico Pierre come una delle modalità possibili di tematizzare l'essere reale Pierre⁴.

Poiché *mi appare in immagine*, quel Pierre che è presente a Berlino *mi appare assente*. Questa coscienza differisce da quella di percezione: la coscienza percettiva è caratterizzata dal fatto che essa “se met en présence” di una cosa. La coscienza subisce la presenza di questo oggetto e non lo inventa; la caratteristica essenziale della percezione è che l'oggetto si dà attraverso una serie di profili: se percepisco gli arabeschi del tappeto, è sullo sfondo totale di'insieme che si compie la mia percezione. Se li immagino, li isolo e li colgo come assenti. L'atto immaginativo è allo stesso tempo *costituente, isolante e annullante*. La coscienza di immagine (*conscience imagée*) non può costituirsi che a prezzo dell'annientamento della coscienza percettiva. Sartre porta l'esempio del museo di Rouen: per un attimo i visi di un quadro sono scambiarsi per visi reali, per persone: in quel momento si ha una coscienza percettiva, che si annullerà non appena i visi si manifesteranno come appartenenti al quadro⁵. Carchia ha rilevato come la rigida partizione sartriana, l'urgenza di ribadire il carattere “puro” della percezione sia dovuta al suo rifiuto di Bergson, dunque all'assoggettamento della sfera della memoria, anziché al dominio del “virtuale” come in Bergson, alla sfera del “reale” e dunque della percezione. Sartre si sforza qui di mostrare che è possibile distaccare completamente il problema dell'immagine da quello della memoria. Dunque, egli si rifiuta di ammettere quell'unità tra *Phantasie* e *Erinnerung*, che Husserl aveva riconosciuto sotto il segno della *Vergegenwärtigung*⁶.

La coscienza immaginante è uno sforzo che monopolizza tutto quello che mi rapporta al presente (ciò che Sartre definisce *l'analogon*), al fine di arrivare a

³ La figura dell'amico Pierre è un vero e proprio personaggio filosofico nell'opera di Sartre. Deleuze in *Il a été mon maître* scriveva: «A chi è rimasto fedele Sartre? Sempre all'amico Pierre-che-non-è-mai-qui». *Infra*, Materiali 1.

⁴ IMA 25, 170.

⁵ *Ivi*, p. 36.

⁶ G. Carchia, *Immaginazione e imaginaire in Jean-Paul Sartre*, in «Rivista di estetica» n° 42, 1992, p. 46.

qualcosa di intuitivo, che riempia la coscienza al posto di un altro oggetto, e che garantisca alla coscienza immaginante di conoscere “une certaine plénitude”⁷.

Gli oggetti irreali, spogliati di ogni particolarità, appaiono privi di dettagli. L’oggetto immaginato, a differenza della percezione, non modella alcun apprendere, non veicola alcun sapere. In Sartre ritroviamo un principio di gradazione della presenza, per cui nella percezione ritroviamo una presentazione originale “de chair et d’os”⁸, mentre nel ricordo o nell’immaginario abbiamo solo una presentificazione.

La coscienza si rapporta al medesimo oggetto, ma in due maniere differenti. Tale modalizzazione della presenza è possibile sfruttando il *clivage* husserliano di immanenza e trascendenza: Sartre nota che trascendenza non vuol dire esteriorità, ben cosciente del paradosso costituito dalla trascendenza come presenza di un’assenza. Sartre ne riconosce la difficoltà, ma la trascendenza consente di articolare una quasi-presenza, e di pensare l’immagine come fenomeno di *quasi-osservazione*: ci troviamo nell’atteggiamento dell’osservatore, ma è un’osservazione che non apprende nulla, “l’image n’apprend rien. La compréhension se réalise en image mais non pas par l’image”⁹.

Nell’immaginario si ritrova solo quanto vi abbiamo messo. Sartre commenta ampiamente il celebre esempio del Pantheon¹⁰, di cui Alain chiedeva di formarsi un’immagine e provare a contare le colonne. L’operazione è ovviamente impossibile e l’immagine è ridotta al rango di falsa percezione. Sartre ne conclude che per Alain “l’image n’existe pas”¹¹. Sartre non può certo accettare una simile conclusione, ma trova che il merito di questo approccio sia quello di rendere caduchi i tentativi anteriori di fare dell’immaginazione una rappresentazione:

Telle est l’origine de l’illusion d’immanence : en transposant à l’*analogon* les qualités de la chose qu’il représente, on a constitué pour la conscience imageante un Panthéon en miniature et la conscience réflexive donne la conscience imageante comme conscience *de* cette miniature. Le résultat de cette construction c’est un mirage : je crois que l’objet de ma conscience est un complexe de qualités sensibles

⁷ IMA 164, 165.

⁸ *Ivi*, p. 24.

⁹ *Ivi*, p. 136.

¹⁰ « Beaucoup ont, comme ils disent, dans leur mémoire l’image du Panthéon et la font aisément paraître, à ce qu’il leur semble. Je leur demande de bien vouloir compter les colonnes qui portent le fronton ; or non seulement ils ne peuvent le compter, mais ils ne peuvent même pas l’essayer. Or, cette opération est la plus simple du monde, des qu’ils ont le Panthéon réel devant les yeux. Que voient ils donc, lorsqu’ils imaginent le Panthéon ? Voient ils quelque chose ? » Alain, *Système des Beaux-Arts*, Gallimard, Paris 1926, p. 342.

¹¹ IMA 117.

réelles mais non extériorisées, alors que ces qualités sont parfaitement *imaginaires*. Je crois que je pourrais me conduire en face de ce complexe de qualités sensibles comme si c'était n'importe quel objet sensible, je crois pouvoir lire une page imprimée qui m'apparat en image, compter les colonnes du Panthéon, décrire, observer [...] *Je ne puis rien faire*¹².

Sartre apprezza il tentativo di Alain, ma non può seguirlo laddove egli si mette a priori in un'alternativa tra il sonno e la veglia, tra l'esistenza distratta e il giudizio vigile. La percezione, come l'immaginazione, è un atto di coscienza che realizza dei rapporti con qualche cosa che non è dell'ordine della coscienza. Nell'immaginario si tratta tuttavia di rapporti con qualcosa di assente: ciò è possibile perché una rappresentazione non si “trova” nella coscienza, essa è una coscienza.

Taine concepiva la coscienza come un insieme di facoltà psichiche, e l'immagine come un succedaneo della sensazione, all'interno di quel “polipaio di immagini”¹³ che è lo spirito. In questo modo, Taine, non fa fatica a spiegare l'allucinazione: di fatto, per lui, “la perception était une hallucination vrai”¹⁴. Nella sezione “*Pathologie de l'Imagination*”, Sartre mostra come l'oggetto in immagine differisca dall'oggetto della percezione, in primo luogo perché possiede uno spazio proprio, mentre esiste uno spazio infinito comune a tutti gli oggetti percepiti, e in ragione del suo darsi immediatamente come irreali, mentre l'oggetto della percezione indirizza originariamente una “*prétention la réalité*”, come Sartre traduce l'espressione di Husserl (*Seinsanspruch*): “cette irréalité de l'objet en image est corrélatif d'une intuition immédiate de spontanéité. La conscience a une conscience de soi non thétique, comme d'une activité créatrice”¹⁵.

Merleau-Ponty, critico del dualismo sartiano, lo considera incapace di emanciparsi realmente dall'impostazione di Alain, di non essere in grado di pensare lo specifico dell'immaginario e di limitarsi a un ipercartesianesimo che conserva tutti i problemi del cogito. Merleau-Ponty insiste sull'esistenza di un rapporto primordiale con il mondo o con l'Essere in cui le idee, i ricordi o l'immaginario

¹² IMA 116.

¹³ Sulla psicologia di Taine, anche in rapporto a Bergson, si veda M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria. op. cit.*

¹⁴ IMA 191 e IM 91-92.

¹⁵ IMA 192. Per una analisi della *Phantasie* in Husserl si veda R. Bernet, *Conscience et existence, perspectives phénoménologiques*, PUF, Paris, 2004, pp. 75-117.

costituiscono “la texture de l’expérience”¹⁶. Il chiasma tra immaginario e reale, espressione e esperienza, visibile e invisibile è al centro della sua tarda elaborazione. L’immaginario in Sartre, invece di infondere il reale con una dimensione ontologica originaria, lo “irrealizza”, quindi, invece di affermare il nostro commercio o connivenza con l’essere, piuttosto, lo indebolisce. Esso è un “anti-mondo” definito da un’inesauribile elenco di connotazioni negative: ambiente “losco”, in lui “si rincorrono le accuse di fragilità scolastica, di secchezza, di povertà, di malia, di ossessività, di ambiguità, di fatalità”¹⁷.

La dimensione dell’immaginario ci rende vulnerabili perché ci sradica dal mondo e ci rivela la nostra libertà. La libertà della coscienza, la stessa che si esperisce nell’angoscia, quell’“accident toujours possible”¹⁸ che fa balenare la spontaneità “mostruosa” della coscienza, non mi restituisce un’esperienza primordiale con l’essere, ma mi sradica da ogni promiscuità, rivelandomi un essere massiccio e impermeabile al senso, da cui mi sento escluso. Siamo quindi diametralmente opposti all’ontologia della *chair*.

Così, l’impotenza che sento di fronte a certe immagini è meno la prova di una resistenza dell’oggetto alla coscienza che il segno di una *resistenza della coscienza a se stessa*¹⁹. Questa resistenza si manifesta in quello che Sartre chiama uno “spasmo della coscienza”, che risulta dalla dissociazione tra gli atti spontanei della coscienza e l’Ego. Riferendosi ai fenomeni di spersonalizzazione, Sartre scrive:

L’opposition violente du moi et du non-moi, si sensible pour l’homme normal, s’atténue. C’est que déjà le moi n’est plus une synthèse harmonieuse d’entreprises sur le monde extérieur. Il y a des spasmes du moi, une spontanéité qui se libère; il s’est produit comme une résistance du moi à lui même²⁰.

In questi fenomeni, proprio come nell’esperienza dell’angoscia, viene meno il senso di appartenenza a un io, la “moitié”²¹: essere angosciato significa essere preda di una dissociazione sul fondo stesso della mia coscienza che non differisce da

¹⁶ Sul ruolo di Sartre nella teoria dell’immaginario di Merleau-Ponty, anche in relazione ai suoi ultimi testi, (di cui si evidenziano gli echi bachelardiani) si veda l’articolo di F. Colonna, *Merleau-Ponty penseur de l’imaginaire*, in «Chiasmi internazionali» 5, 2005, pp. 111-147.

¹⁷ G. Carchia, *Immaginazione e imaginaire in Jean-Paul Sartre*, *op. cit.*, p. 50.

¹⁸ TE 48.

¹⁹ Riprendiamo qui l’analisi di R. Breeur, *op. cit.*, pp. 127-130.

²⁰ IMA 199.

²¹ *Ibid.*

quello che subisco durante gli “spasmi” dell’immaginario. L’immagine è un atto e non un oggetto, dunque la resistenza è la resistenza di questo atto o della coscienza alla mia volontà. Posso sforzarmi fino all’esaurimento per vedere un coniglio nelle nuvole, e se lo vedo è grazie a una sorta di *déclit*²² che si produce nella mia coscienza. Il *déclit* è testimone della tensione tra la spontaneità della coscienza e la mia propria volontà. La coscienza non fa ritocchi o riprese sull’immagine, essa si dà in un sol colpo o per nulla. E’ in questa evocazione fuggevole che provo una dissociazione tra la mia volontà e la spontaneità della coscienza. C’è una scissione interna, una incrinatura che affetta l’io, che non viene da fuori (come in Deleuze: l’incontro con il fuori, il tempo allo stato puro), ma dalla propria coscienza. Una ribellione della spontaneità della mia coscienza mi coglie e sommerge, rompendo l’unità della mia vita personale.

La coscienza impersonale della *Trascendance de l’Ego* è ancora ben presente ne *L’imaginaire*; la coscienza deborda infinitamente nelle sue possibilità l’unità dell’Io, l’irreale è prodotto fuori del mondo da una coscienza che *rimane nel mondo* e deborda la coscienza-immagine perché è trascendentalmente libera.

3.2. *Apologie pour le cinéma*: la defezione di Sartre

Jean Hyppolite vedeva il senso ultimo della filosofia di Bergson nell’opposizione di due termini: contemplazione e azione, ed è esattamente in questi termini che egli interpreta il famoso schema del cono. In esso si vede “il duplice movimento possibile dello spirito, la sua contrazione fino al punto dell’azione o la sua indefinita dilatazione fino al sogno, ma in ciascun tono mentale, a ciascun livello, la memoria è data nella sua integralità e viene come indicata la doppia direzione, quella che riconduce all’estasi del passato e quella che conduce all’estasi del gesto”²³.

Hyppolite interpreta i due poli della memoria come una duplice sollecitazione naturalmente divergente, in cui da una parte si manifesta l’attrazione del puro sapere - essenza del ricordo come privo d’oggetto come pura

²² Traiamo la definizione da R. Breeur, *op. cit.*, p. 127.

²³ Jean Hyppolite, *Aspetti diversi della memoria in Bergson*, *op. cit.*, p. 33. Prosegue Hyppolite: «Ciò che allora deve essere spiegato a partire dall’attenzione alla vita, è questa distinzione immanente per la quale l’io del passato nello stesso tempo in cui collabora con quello presente gli si oppone, questa distinzione dell’io da se stesso, che si traduce nell’opposizione tra il passato e il presente e che in seguito viene espressa dal ricordo divenuto effettivo in un’immagine e dall’abitudine del corpo».

contemplazione mentale - e dall'altra la spinta dell'azione presente come puro movimento. Tra i due rimane lo sforzo di conciliarli entrambi nello slancio creatore.

Sartre, pur nella sua critica, non si esprimeva diversamente in sede di analisi di questo aspetto chiave del bergsonismo:

Bergson conçoit la vie de l'esprit comme oscillant entre deux pôles: celui de la perception synthétique, qui définit le présent, et celui ou les images sont étalées extérieurement les unes aux autres; comprendre, inventer, se souvenir, d'une façon générale penser, c'est toujours passer d'un pôle à l'autre par des plans intermédiaires, moins concentrés que le premier, moins dilatés que le second. Vivre pour l'esprit, ce n'est pas relier des éléments séparés, mais c'est contracter ou dilater un contenu synthétique, toujours donné dans sa totalité. D'où vient donc l'existence de ces différents plans de conscience et, en particulier, comment le plan du passé, du rêve, sort-il du plan de l'action?²⁴

Su questa dicotomia bergsoniana di Azione e Visione, Deleuze fonderà la distinzione tra un'immagine-movimento e un'immagine-tempo, che articola in quella straordinaria impresa bergsonista che sono i due volumi dedicati al cinema. Com'è ricordato nella prefazione, per quanto l'immagine-azione si leghi storicamente più a una prima fase del cinema, mentre l'immagine-tempo è indicata prevalentemente come un portato del dopoguerra, non è una storia "filosofica" del cinema ciò che Deleuze sta tentando. Si tratta di un lavoro "tassonomico", spiega, un tentativo di classificazione delle immagini e dei segni.

Questa stessa impresa, classificare i tipi di immagine, era stata tentata da Sartre ne *L'imaginaire*, per definire lo specifico della coscienza di immagine imponendo una differenza di natura e non solo di grado tra percezione e immaginazione. Ma Sartre non tratta l'immagine cinematografica:

Je remarque que Sartre dans l'imaginaire, commence par une série d'exemples, d'images, qui couvrent beaucoup de choses. Puisqu'il y a des images-photos, il y a des images-théâtre, il y a des images-marc de café, il y a des images-rêverie, il n'y a rien sur l'image-cinéma. Curieux!²⁵

Curioso. Anche perché il cinema è stato la grande passione di Sartre e molto probabilmente ciò che lo aveva spinto così fortemente verso il problema

²⁴ IM 59.

²⁵ CO. Deleuze scrive ne *L'Image-Temps* « Il est vrai que Bergson, nous l'avons vu, ne trouve apparemment dans le cinéma, qu'un faux allié. Quant à Husserl, à notre connaissance il n'invoque pas du tout le cinéma, (on remarquera que Sartre, encore, bien plus tard, quand il fait l'inventaire de l'analyse de tout sorte d'images dans *L'imaginaire* ne cite pas l'image cinématographique). IT 75.

dell'immagine, che gioca un ruolo tutt'altro che centrale nella fenomenologia. Tuttavia la storia della relazione di Sartre con il cinema è segnata da una serie di insuccessi e scacchi, non soltanto in sede teorica, tanto da condurlo a definirla un "lamentable insuccès". Ripercorriamo brevemente alcuni momenti di questo insuccesso. A 39 anni Sartre lascia l'insegnamento liceale perché la *Pathé*, famosa casa cinematografica francese, lo ingaggia come sceneggiatore. Tra il 1943 e il 1945 consegna una mezza dozzina di copioni di cui solo due saranno film, *Les jeux sont fait* (Delaunay, 1947) e *Typhus*, diventato *Les orgueilleux* (Allégret, 1953). Le sceneggiature furono così trasformate da spingere Sartre a chiedere di non fare comparire il suo nome. Segue l'incontro con Huston, che apre il caso del *Freud scenario*²⁶. Dopo 15 anni di tentativi il film vedrà la luce nel 1962, col titolo *Freud*, e Montgomery Clift come protagonista. Il film è tanto lontano dal copione di Sartre da farglielo di nuovo disconoscere. Durante il suo viaggio in Italia, Sartre incontra Moravia per un adattamento cinematografico di *Huis clos*; nel 1957 adatta *The witches of Salem* di Arthur Miller per la regia di Raymond Rouleau²⁷ Sostiene *l'infanzia di Ivan* di Andrei Tarkovskij contro il PC sovietico e italiano.

Anche in sede critica, Sartre, durante il suo primo anno di insegnamento a Le Havre, nel 1931, aveva tenuto un discorso su "L'art cinématographique", dove indicava ai suoi allievi, in un momento in cui il cinema era ancora ritenuto un'arte minore, la via naturale per accedere alla bellezza e al sentimento dell'irreversibilità del tempo. Tuttavia, nel 1920, un Sartre ancora adolescente dedica al cinema uno dei suoi primissimi scritti, che sarà pubblicato postumo: *L'Apologie pour le Cinéma*²⁸. Qui Sartre si impegna in una "difesa e illustrazione di un'Arte internazionale". Alain, unico a quella data ad essersi occupato da "teorico" di cinema, avevo fornito alcuni "remarques sur l'art de l'écran" nel suo *Vingt leçons sur les beaux-arts* (1931), dove il cinema era facilmente liquidato come mera "invenzione meccanica". Ma Sartre, nel suo scritto, entusiasticamente annuncia che era possibile finalmente filosofare sull'immagine in movimento perché "una nuova filosofia ha detronizzato quella delle Idee immobili": il bergsonismo. Sartre pensa che "Le cinéma donne la formule d'un art bergsonien", perché rende possibile il paragone tra la coscienza e il flusso di immagini sullo schermo, "un film con il suo corteo di suoni, è una

²⁶ Pubblicato postumo: *Le scénario Freud*, Gallimard, Paris, 1984.

²⁷ Una scheda dell'attività di Sartre nel cinema si trova nel sito Internet Movie Data Base <http://www.imdb.com/name/nm0765683/>

²⁸ *L'apologie* è pubblicata in EJ 387-404.

coscienza come la nostra”. Per rafforzare la sua tesi, Sartre riprende molti degli accostamenti bergsoniani tra musica e durata, come si trovano nell’*Essai* e recupera, citando Thibaudet l’analogia tra durata, musica e vita: “il film stesso è coscienza, poiché è una corrente indivisibile”.

Si nota come Sartre, qui influenzato sostanzialmente dalla lettura dell’*Essai*, concepisca la coscienza bergsoniana essenzialmente come un flusso di immagini, dando una declinazione tutta psicologica e “orizzontale” della *durée*. Tuttavia, è possibile ravvisare in queste pagine la ferma volontà sartriana di emanciparsi dallo psicologismo, dal mito dell’interiore, di dimenticare il proprio io riflesso, per immergersi finalmente nelle cose, là dove sono. “Nous n’oublions pas notre Moi, notre raison quand nous lisons un livre”²⁹, dice Sartre, ma il cinema sembra fornire questa possibilità, ed essere capace di sprofondarci addirittura nella notte dell’essere:

Au cinéma, plongés dans cette nuit que les poètes allemands célébraient comme l’Etre, pénétrés de la musique subtile, enjôleuse, nous ne pouvons plus opposer notre Moi aux actions du dehors...³⁰

E’ già possibile ravvisare l’aspirazione sartriana verso la definizione di un Io che si scopre “passivo” e costantemente superato dalla “situazione”, un abbozzo di quella coscienza irriflessa che costituisce il cuore della filosofia sartriana.

Ma il cinema è azione: Sartre cita film come *Way down east* di Griffith, *The mark of zorro*, *The covered wagon*, e altri successi degli anni ’20. La ragione del piacere provato di fronte all’immagine in movimento è da ricondursi, secondo Sartre, al piacere che proviamo nel sentire lo sforzo. E’ il piacere della lotta che cattura e che fa del cinema “le poème de la vie moderne”.³¹

Si ritrova l’ambivalenza giovanile tra la necessità dell’incontro con le cose e, insieme, un interesse esclusivo per l’umano, che porta Sartre a notare come il cinema “restitue l’ancien et poétique croyance à l’anthropocentrisme, seule source d’art”³².

²⁹ In TE 101, Sartre afferma il contrario : « Le résultat n’est pas douteux : Tandis que je lisais, il y avait conscience du livre, des héros du roman, mais le Je n’habitait pas cette conscience, elle était seulement conscience de l’objet et conscience non positionnelle d’elle-même». Un esempio analogo si ritrova anche nell’ *Esquisse d’une théorie des émotions*, (1938) Paris, Hermann, 1969, incentrato questa volta sullo scrivere: mentre scrivo mi trovo in quella particolare situazione di «attente créatrice» ma «cela ne veut pas dire que je sois conscient de moi comme écrivain» pp. 40-41.

³⁰ EJ 391.

³¹ *Ivi*, p. 392.

³² *Ivi*, p. 397.

Il cinema è capace anche di aprirsi alle coscienze malate, sa come rendere la coscienza allucinata, non come in un quadro, ma con maggiore potenza, perché interviene una curiosa parità tra il film e la coscienza, per cui siamo noi a essere allucinati. Il cinema ha la proprietà sorprendente di farci passare dall'oggettività assoluta alla pura soggettività: "Le cinéma seul peut rendre compte exacte de la psychanalyse"³³.

Sartre prosegue con una descrizione dell'arte del cinema, della sua specifica arte della luce, e analizza i vantaggi e gli svantaggi dei film cubisti, fino a dedicare un paragrafo intero a Charlot, che definisce il re del cinema. L'articolo si chiude con un accenno al potenziale dell'utilizzo sociologico della settima arte, che potrebbe essere molto importante, essendo il cinema "le signe de l'époque".

L'entusiasmo che attraversa questo testo giovanile non abbandonerà mai Sartre. La passione per il cinema lo accompagna per tutta la vita. Dai cinema di quartiere dove la madre, anch'ella appassionata, lo conduceva, Sartre non smetterà di intravedere nel cinema qualcosa di speciale, di nuovo e cruciale, che forse costituisce il grande rimosso, il grande assente del pensiero sartriano.

Deleuze attiverà, espliciterà questo problema "rimosso" dell'immagine, restituendo a Bergson ciò che gli spetta di diritto e mirando a smascherare le insufficienze della fenomenologia. Come dicevamo, Deleuze parla di Bergsonismo e Fenomenologia come due risposte alla crisi delle teorie psicologiche (dal dibattito francese fiorito intorno alla *Revue philosophique* di Ribot, alla scuola di Würzburg) nel far fronte al dualismo tra immagini nella coscienza da un lato, e movimenti del corpo dall'altro: "Cet espèce de monde fracturé en images dans la conscience et en mouvements dans le corps soulevait tellement de difficultés"³⁴. Il cinema fornirà a Deleuze la chiave per la risoluzione di questo problema. Bergson, nel quarto capitolo de *L'évolution créatrice*, aveva parlato del meccanismo cinematografico come strumento capace di mettere in scena gli errori della nostra percezione.

Tel est l'artifice du cinématographe. Et tel est aussi celui de notre connaissance. Au lieu de nous attacher au devenir intérieur des choses, nous nous plaçons en dehors d'elles pour recomposer leur devenir artificiellement. Nous prenons des vues quasi instantanées sur la réalité qui passe, et, comme elles sont caractéristiques de cette réalité, il nous suffit de les enfilet le long d'un devenir abstrait, uniforme, invisible, situé au fond de l'appareil de la connaissance, pour

³³ *Ivi*, p. 398.

³⁴ IMV 83.

imiter ce qu'il y a de caractéristique dans ce devenir lui même. Perception, intellection, langage procèdent en général ainsi. Qu'il s'agisse de penser le devenir, ou de l'exprimer, ou même de le percevoir, nous ne faisons guère autre chose qu'actionner une espèce de cinématographe intérieur. On résumerait donc tout ce qui précède en disant que le mécanisme de notre connaissance *usuelle est* de nature cinématographique³⁵.

Deleuze riconosce che il cinematografo, come si presentava ai suoi albori, poteva costituire una rappresentazione delle falle della nostra percezione, ma, progredendo, sarebbe diventato tutt'altro, incarnando quella dicotomia tra Azione e Visione, immagine-movimento e immagine-tempo in cui ravvisa, con Hyppolite e Sartre, il cuore del bergsonismo. Deleuze farà di questa dicotomia il principio dinamico e intensivo della sua classificazione, e insieme lo strumento, da leggersi tutto *en dialogue* con Sartre, di differenziazione tra fenomenologia e bergsonismo.

Se Sartre aveva precocemente visto nel bergsonismo la filosofia adatta a rendere conto dell'invenzione cinematografica, egli lo aveva fatto riferendosi soprattutto all'*Essai*, e restando fermo all'insufficiente analogia tra schermo e coscienza. Deleuze, fondandosi su *Matière et mémoire*, e sul potenziamento del virtuale, darà al rapporto tra bergsonismo e Cinema, tutta un'altra declinazione.

3.3 Il regime cristallino dell'esperienza

La *conscience-imageante* sartriana aveva fallito nel rendere conto dell'immagine cinematografica. Deleuze partirà da questa defezione per far valere una lettura bergsoniana dell'immagine contro il tentativo fenomenologico di Sartre.

Sartre aveva rifiutato di accordare al primo capitolo di *Matière et mémoire* la capacità di introdurre una effettiva differenza di natura tra la percezione e il ricordo. L'immagine e il ricordo sarebbero ancora, come per gli empiristi, copie sbiadite della percezione, ed è questa prossimità che Sartre vuole definitivamente disconnettere, con la divaricazione tra coscienza di immagine e coscienza percepiente, tra immaginario e realtà. Deleuze eleggerà *Matière et mémoire* a testo privilegiato per rendere conto dello specifico dell'immagine, e in particolare proprio di quell'arte dell'immagine che ha visto la disfatta di Sartre: il cinema.

³⁵ EC 721.

La monumentale opera di Deleuze fornisce una potente logica dell'immagine cinematografica, che si situa però in un terreno molto distante da quello battuto dagli studiosi specialisti della settima arte, che la accoglieranno con fredda perplessità, quando non con astio, in particolare per il ripudio, in essa contenuto, di ogni tentativo di interpretazione linguistica o psicanalitica dell'immagine, che costituiscono le due scuole all'epoca (prima metà degli anni ottanta) maggioritarie nella disciplina³⁶. Deleuze non sta cercando una teoria del cinema, bensì mira a sviluppare i *concetti* di una logica del cinema. Nella conclusione al secondo tomo, in cui si appella a "une heure midi-minuit" dove la domanda non è più "qu'est-ce que le cinema?" ma "qu'est-ce que la philosophie?", dichiara che è compito della filosofia fare la teoria del cinema "comme pratique conceptuelle"³⁷. Ma anche gli studi filosofici impostati sul rapporto "Deleuze e il cinema", cioè sulla relazione di un filosofo a un'arte, mancano di cogliere la motivazione dell'impresa di Deleuze³⁸. Ciò che Deleuze sviluppa qui è l'essenziale del suo pensiero: si tratta della ripresa ontologizzante delle tesi bergsoniane, spogliate di ogni residuo intimista e psicologista, al fine di fornire una logica del divenire come intensità vitale.

Cercheremo di ricostruire questa logica e di mostrare come i due volumi sul cinema costituiscano la vera chiave di volta del pensiero di Deleuze. Lungi da essere una brillante incursione filosofica in un altro campo, essi sono i testi più deleuzeani di Deleuze, in cui quella che abbiamo definito l'operazione fondante del suo pensiero - la ripresa di Bergson riletto in un dialogo serrato con Sartre e fatto valere contro la fenomenologia - è esplicitata e sviluppata in tutta la sua forza.

1.

Il pregiudizio più diffuso sull'immagine cinematografica - condiviso anche da Sartre nel suo lavoro giovanile sopra analizzato - è che essa sia al presente: "Nous avons trop l'habitude de penser en termes de présent"³⁹, osserva Deleuze. L'immagine, invece, non è mai sempre al presente, nemmeno nel caso

³⁶ F. Dosse ricostruisce l'accoglienza riservata all'opera deleuzeana nell'accademia francese, con particolare attenzione al rapporto con Metz, in F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris, 2007, pp. 481-487.

³⁷ IT 366

³⁸ Non per questo concordiamo con l'affermazione di Badiou: «Comprendons que, sous la contrainte du cas-cinéma, c'est encore et toujours la philosophie (de Deleuze) qui recommence, et qui fait être le cinéma la où de lui-même il n'est pas ». A. Badiou, *Deleuze. Le clameur de l'être*, Hachette, Paris, 1997, p.28.

³⁹ B 53

dell'immagine in movimento. A partire da questa tesi, Deleuze, intesse un sorprendente parallelismo tra la storia dell'immagine cinematografica e quella della filosofia. Come Bergson aveva saputo vedere l'insufficienza di una teoria del tempo che lo appiattiva a "nombre du mouvement", così, nella sua prima fase (grosso modo fino al neorealismo italiano), il cinema avrebbe limitato il movimento subordinandolo a ciò che lo misura. Anche i teorici del cinema si sono dapprima ingannati a questo proposito, e, ancorandosi all'alternativa tra montaggio e piano, hanno pensato l'immagine cinematografica come sempre al presente, facendo del tempo la misura del movimento. Per questo, Deleuze si mostra particolarmente interessato, con Jean-Louis Schefer⁴⁰, ai movimenti anormali, aberranti. Quando il movimento non è più rapportato a un centro, si sgancia dalla subordinazione al tempo e lascia che esso si liberi. Il movimento anormale non può essere neanche apparentemente ricondotto allo spazio percorso, ma libera un puro movimento. Il cinema ci sottopone costantemente a movimenti anormali, irriducibili alla nostra esperienza motrice, sviluppando una percezione del tempo:

Ce que le mouvement aberrant révèle, c'est le temps comme tout, comme ouverture "infinie", comme antériorité sur tout mouvement normal défini par la motricité : il faut que le temps soit antérieur au déroulement règle de toute action⁴¹.

Deleuze dimostra come nell'immagine sia sempre presente una densità temporale, che rende impossibile il suo appiattimento al modo della semplice presenza, servendosi di una delle maggiori acquisizioni del bergsonismo: la distinzione tra riconoscimento automatico e riconoscimento attento

⁴⁰ J.-L. Schefer, *L'homme ordinaire du cinéma*, costituisce una delle fonti privilegiate delle analisi deleuzeane. Il testo è stato recentemente tradotto per la prima volta in italiano *L'uomo ordinario del cinema*, Quodlibet, Macerata, 2006. Dice Schefer "le cinéma est la seule expérience dans la quelle le temps m'est donné comme une perception" IT 219.

⁴¹ IT 54.

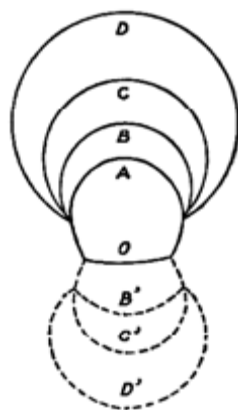


Fig.1

Il riconoscimento automatico “se fait surtout par des mouvements”⁴². Radicato nella necessità vitale, esso indica l’immediata risposta dell’organismo all’ambiente che lo circonda, la sua presa “automatica” sulla situazione, che gli consente di reagire in direzione del suo utile. Questo automatismo, che sia quella dell’acido cloridrico che “riconosce” il carbonato, della pianta che succhia il nutrimento dal suolo, o dell’ameba che filtra le sostanze utili da una goccia d’acqua⁴³, è radicata nella necessità vitale, e si prolunga fino alla risposta automatica con cui fronteggiamo le situazioni quotidiane, nelle quali ci muoviamo senza bisogno di pensarle⁴⁴. Deleuze dice: “Je reconnais mon ami Pierre, la vache reconnaît l’herbe”⁴⁵. Orientato solo dalle mie abitudini psico-motorie, mi trovo nella situazione di una risposta automatica all’esterno, rappresentata nello schema di *Matière et mémoire* (fig.1) dal circuito di minore espansione: AO. In questa situazione di percezione immediata non è necessaria l’attivazione delle falde di passato (virtuale) che insistono sul presente: questo riconoscimento avviene senza alcuno sforzo e si prolunga in movimenti strutturati dall’abitudine.

⁴² MM 294.

⁴³ « Parce que l'acide chlorhydrique agit toujours de la même manière sur le carbonate de chaux -qu'il soit marbre ou craie, - dira-t-on que l'acide démêle entre les espèces les traits caractéristiques d'un genre ? Or, il n'y a pas de différence essentielle entre l'opération par laquelle cet acide tire du sel sa base et l'acte de la plante qui extrait invariablement des sols les plus divers les mêmes éléments qui doivent lui servir de nourriture. Faites maintenant un pas de plus; imaginez une conscience rudimentaire comme peut être celle de l'amibe s'agitant dans une goutte d'eau : l'animalcule sentira la ressemblance, et non pas la différence, des diverses substances organiques qu'il peut s'assimiler ». MM 299.

⁴⁴ « C'est dire que nous jouons d'ordinaire notre reconnaissance avant de la penser. Notre vie journalière se déroule parmi des objets dont la seule présence nous invite à jouer un rôle: en cela consiste leur aspect de familiarité ». *Ivi*, 296.

⁴⁵ IT 62. curioso misto di un esempio bergsoniano (C'est l'herbe *en général* qui attire l'herbivore” MM 299) e dell’amico Pierre, esempio guida de *L’imagination* e *L’imaginaire* di Sartre.

La percezione automatica, schematizzata nel minimo circuito possibile AO, è ovviamente un'astrazione, poiché, come ci insegna Bergson, in natura si trovano solo misti: percezione pura e ricordo puro sono "limiti trascendentali" che il metodo dell'intuizione permette di cogliere⁴⁶.

Si tratta dunque di una tendenza estremizzata nella direzione dell'azione. Quello che va notato qui, ancora una volta, è il carattere risolutamente pragmatico della teoria bergsoniana, volta a scardinare il pregiudizio intellettualistico della filosofia occidentale, che fa della percezione una contemplazione disinteressata. Il riconoscimento limite è segnato da una istantaneità in cui il corpo si mobilita per l'azione senza l'intervento di alcun ricordo, al di là del minimo prolungamento percettivo necessario per agire. Il passato qui si ripete nella forma di una risposta sempre identica.

Solo per assurdo, a parere di Bergson, possiamo supporre che la nostra vita psicologica si riduca alle sole funzioni senso-motrici⁴⁷. Affinché il passato che insiste nei circuiti sempre più ampi dello schema, (BB', CC' ecc..) faccia il suo ingresso, occorre che qualcosa impedisca il successo di questo riconoscimento automatico, bloccando l'azione – la capacità di reagire alla situazione - e domandando una intensificazione dell'attenzione:

On voit que le progrès de l'attention a pour effet de créer à nouveau, non seulement l'objet aperçu, mais les systèmes de plus en plus vastes auxquels il peut se rattacher; de sorte qu'à mesure que les cercles B, C, D représentent une plus haute expansion de la mémoire, leur réflexion atteint en B', C', D' des couches plus profondes de la réalité⁴⁸.

Sotto forma di questa esitazione del riconoscimento, di questo scarto, nasce quello che Bergson chiama *spirito*, ciò che Deleuze chiama *virtuale*, ma che altri non è che l'eterogeneità del *tempo*:

⁴⁶ R. Ronchi *Il pensiero bastardo*, op.cit. p. 96. Bergson scrive: « Mais ces deux états extrêmes, l'un d'une mémoire toute contemplative qui n'appréhende que le singulier dans sa *vision*, l'autre d'une mémoire toute motrice qui imprime la marque de la généralité à son *action*, ne s'isolent et ne se manifestent pleinement que dans des cas exceptionnels ». MM 280.

⁴⁷ MM 290. « Supposons en effet, un instant, que notre vie psychologique se réduise aux seules fonctions sensori-motrices ».

⁴⁸ *Ivi*, p. 250.

La subjectivité prend donc un nouveau sens, qui n'est plus moteur ou matériel, mais temporel et spirituel: ce qui "s'ajoute" à la matière, et non pas ce qui la distend ; l'image –souvenir, et non plus l'image-mouvement⁴⁹.

L'apparire dell'immagine-ricordo e dei circuiti di passato spalanca quell'alternativa tra azione e visione in cui Hyppolite leggeva la cifra del bergsonismo⁵⁰.

E' su questa dicotomia che Deleuze fonda la distinzione tra un'immagine-movimento e un'immagine-tempo. La distinzione portante tra i due tipi di immagine costituisce sicuramente una fertile chiave di lettura dell'immagine cinematografica, ma è motivata da qualcosa di più essenziale al pensiero di Deleuze: la lotta contro il cliché, e la necessità di elaborare un empirismo trascendentale diretto contro la *doxa*. L'ostilità di Deleuze al progetto fenomenologico trova la sua ragione nella critica al primato della percezione. La teoria bergsoniana della percezione pura e del riconoscimento automatico evidenzia la natura pragmatica, orientata all'azione della percezione. Percepriamo ciò che ci serve per sopravvivere e per questo, dice Deleuze, di norma, percepiamo solo cliché: "Un cliché, c'est une image sensori-motrice de la chose"⁵¹.

Deleuze descrive il passaggio dall'immagine movimento, radicata negli schemi senso-motori, a un'immagine tempo, a una pura immagine ottica o sonora, (che, nella sua tassonomia, Deleuze definisce *opsigne* e *sonsigne*)⁵², dove è finalmente possibile *incontrare* la realtà fuori dai cliché. Il potere del Neorealismo italiano è stato quello di liberare queste immagini, il suo "realismo" non starebbe tanto nel fatto di descrivere "situazioni vere" usando "persone reali" al posto di attori professionisti, ma nell'abilità di liberare l'esperienza dagli schemi senso-motori, e sviluppare dei personaggi che, non sapendo più reagire alla situazione in cui si trovano, si fanno *voyants*, testimoni di un mondo divenuto intollerabile. L'esperienza "reale" si aprirà allora solo in seguito allo scacco dei nostri schemi nel

⁴⁹ IT 67.

⁵⁰ *infra*, §2.

⁵¹ IT 32.

⁵² « D'abord tandis que l'image-mouvement et ses signes sensori-moteurs n'étaient en rapport qu'avec une image indirect du temps (dépendant du montage), l'image optique et sonore pure, ses *opsignes* et *sonsignes*, se lient directement à une image-temps qui s'est subordonnée le mouvement. C'est ce renversement qui fait non plus du temps la mesure du mouvement, mais du mouvement la perspective du temps » Ivi, p.34.

far fronte alla situazione in cui ci troviamo, che ci lascia inermi di fronte alla violenza della cose.

2.

La distinzione maggiore tra un “image-temps” e un “image-mouvement”, così come la complessa tassonomia che Deleuze ne deriva, è in realtà funzionale a far emergere qualcosa di ancora più interno al pensiero di Deleuze, l’immagine-cristallo⁵³. Nello schema precedente (fig. 1), Deleuze riconosce una difficoltà, precisamente nel circuito più stretto AO, che Bergson considera “le plus voisin de la perception immédiate”⁵⁴, poiché “ne contient que l’objet O lui-même avec l’image consécutive qui revient le couvrir”⁵⁵. Secondo Deleuze, il circuito più stretto della figura non sarebbe quello indicato da Bergson, ma il circuito limite AA’, in cui l’oggetto reale si riflette, come in un’immagine allo specchio, nell’oggetto virtuale, che allo stesso tempo avvolge e riflette l’oggetto reale: si forma un’immagine a due facce, attuale e virtuale. Si riconosce qui il Bergson del saggio sul *dejà-vu*: nella paramnesia si fa esperienza del meccanismo stesso del tempo che *passa*. Per uscire dall’istante presente, quella contrazione di abitudine che tutti siamo, in funzione delle nostre necessità vitali, della bergsoniana *attention à la vie*, è necessario che il presente sia doppiato dal passato, che esso coesista col suo proprio passato: “La formation du souvenir n’est jamais postérieure a celle de la perception”⁵⁶. Il ricordo puro doppia la percezione presente, appartiene a quello che Bergson chiama passato puro, passato trascendentale, che deve costituirsi in ogni istante nel presente per permettere a questo di passare. La contemporaneità del passato con il suo presente, il meccanismo più interno al tempo e la ragione del suo scorrere, è costituito dallo sdoppiamento incessante in due getti simmetrici, uno verso il passato e l’altro verso il presente:

⁵³ Come ha notato Ronchi: “Deleuze ha definito un particolare tipo di immagini immagine-cristallo. Si tratta di una tassonomia solo apparente. Lo statuto dell’immagine-cristallo è infatti in Deleuze quello dell’immagine *tout-court*” in *Il pensiero bastardo*, op. cit, p.77. Sembra ammetterlo esplicitamente lo stesso Deleuze: « C’est une image-cristal, qui nous donne la raison, ou plutôt le cœur des signes et de leur compositions . Ceux-ci ne sont plus que des éclats de l’image-cristal ». IT 94.

⁵⁴ MM 250.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ ES 914.

Le présent se dédouble à tout instant, dans son jaillissement même, en deux jets symétriques, dont l'un retombe vers le passé tandis que l'autre s'élance vers l'avenir⁵⁷.

Questo doppio *jaillissement*, è l'operazione fondamentale del tempo e l'essenziale per il bergsonismo di Deleuze, che ne abbozza anche lo « schema dinamico » (che Bergson invece non traccia).

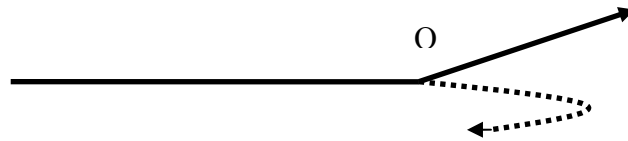


Fig. 2

Si tratta del tempo allo stato puro, del tempo “fuori dai cardini”, che abbiamo visto costituire quel limite del pensiero a partire da quale il pensiero stesso si genera, quel fuori-intenso, il cui incontro si può sostenere solo per poco (senza piombare nel caos, nella follia), e che è compito della filosofia articolare in un campo trascendentale capace di dargli consistenza. E' questo sdoppiamento che si vede nell'immagine-cristallo, immagine doppia per natura in cui attuale e virtuale sono indiscernibili. Non stupirà allora lo statuto trascendentale che Deleuze concede all'immagine cristallo:

Mais dans le cinéma moderne, au contraire, l'image-temps n'est plus empirique, ni métaphysique, elle est « transcendantale » au sens que Kant donne a ce mot : le temps sort de ses gonds, et se present à l'état pur.⁵⁸

⁵⁷ « Plus on y réfléchira, moins on comprendra que le souvenir puisse naître jamais s'il ne se crée pas au fur et à mesure de la perception même. Ou le présent ne laisse aucune trace dans la mémoire, ou c'est qu'il se dédouble à tout instant, dans son jaillissement même, en deux jets symétriques, dont l'un retombe vers le passé tandis que l'autre s'élance vers l'avenir. Ce dernier, que nous appelons perception, est le seul qui nous intéresse. Nous n'avons que faire du souvenir des choses pendant que nous tenons les choses mêmes. La conscience pratique écartant ce souvenir comme inutile, la réflexion théorique le tient pour inexistant. Ainsi naît l'illusion que le souvenir succède à la perception»⁵⁷. ES 914.

⁵⁸ IT 355.

Il circuito più piccolo pensabile tra l'immagine attuale e della *sua* immagine virtuale (AA') funge allora da limite interiore, da "élément génétique" che Deleuze chiama *crystallo*. Vedere il crystallo, abitare il crystallo, significa abitare quella soglia, quel "limite fuyante entre le passé immédiat qui n'est déjà plus et l'avenir immédiat qui n'est pas encore" che è il vero compito del filosofo⁵⁹. Per questo, Deleuze può parlare di "image *du temps*"⁶⁰ esattamente nello stesso senso in cui parlava di "être *du sensible*". Come questo costituisce la soglia in cui le facoltà raggiungono un accordo discordante e superano la *doxa*, così il tempo allo stato puro designa l'esistenza paradossale di qualcosa che non può essere sentito (dal punto di vista dell'esercizio empirico della percezione ordinaria), ma che può essere solo sentito (dal punto di vista dell'esercizio trascendente, nell'esperienza intollerabile – e per questo reale- dell'immagine-crystallo).

Non ci sono più dubbi, allora, sul fatto che l'immagine-crystallo rappresenti il proprio dell'immagine, la sua *letteralità*, in cui la realtà del virtuale emerge in tutta la sua potenza. Ci pare significativo notare che nel 1995, poco prima di morire, Deleuze scrive "*L'actuel et le virtuel*"⁶¹, un (trascurato) testo di incredibile densità concettuale nel quale è riproposta in maniera sistematica tutta la sua ontologia del virtuale. Si tratta di un vero e proprio testamento (bergsoniano), alla luce del quale occorrerebbe ripensare il ruolo rivestito dai due volumi sul cinema nell'economia del suo pensiero.

Lo scritto è diviso in due parti che si configurano come un commento ai due schemi bergsoniani da noi presi in considerazione. Nella prima parte è analizzato l'attuale in quanto si circonda di virtualità sempre più estese ed ha per fulcro lo schema di *Matière et mémoire*; nella seconda parte si considera invece il processo inverso, per cui il virtuale si avvicina all'attuale, distinguendosi sempre di meno, e si fonda sull'immagine della scissione del tempo tratta da *L'energie spirituelle*.

A volte l'attuale rinvia a dei virtuali come ad altre cose dentro dei circuiti vasti, dove il virtuale si attualizza, per cui le immagini virtuali, reagendo sull'attuale, misurano, "sull'insieme dei circoli o su ciascun circolo, un continuum, uno spazio

⁵⁹ Compito "classico" cui si addicono queste parole di commento al Sofista platonico: "il filosofo è colui che è situato sulla soglia fra essere e non essere, colui che sta a mezzo fra il moto e la quiete, fra l'identico e il diverso. Il filosofo è colui che intreccia le relazioni, che sta nella *koinonia* delle forme (...) la sua posizione è in un non-luogo, nel punto di conversione delle figure sullo sfondo, nell'indecidibile tra l'assoluto e relativo. Si tratta di qualcosa come il punto cieco della visione". In G. Carchia *La favola dell'essere. Commento al Sofista*, Quodlibet, Macerata, 1997, p.37.

⁶⁰ IT 34, 355.

⁶¹ *Infra*, Materiali 1.

determinato dentro ciascuno caso da un massimo di tempo pensabile⁶² in un processo di attualizzazione-singularizzazione. Altre volte, l'attuale rinvia al virtuale come al *suo* proprio virtuale, nei circuiti più piccoli dove il virtuale è in un regime di scambio perpetuo con l'attuale, in una *oscillazione* che definisce il processo di *cristallizzazione*⁶³. Il presente attuale, doppiato dal *suo* passato virtuale, l'immagine-cristallo (o cristallo di incoscienze), costituisce la risposta di Deleuze al problema, - malposto - dell'immaginario. Nell'immagine cristallo, il virtuale si trova in uno stato di indiscernibilità con il proprio attuale: non c'è una seconda immagine che viene a raddoppiarne un'altra, ma il raddoppiamento di una sola immagine in due parti che rinviano originariamente l'una all'altra. Il cristallo o la descrizione cristallina ha due facce che non si confondono, ma sono indiscernibili: La confusione tra reale e immaginario è un errore di fatto, che "se fait seulement "dans la tete" de quelqu'un"⁶⁴, la loro indiscernibilità è una illusione oggettiva.

Nel cristallo è possibile esperire il tempo nella sua forma pura. Dire che il cristallo ci fa vedere il tempo, significa dire che ci riporta a questa biforcazione perpetua. Non è la sintesi di Chronos e Aion, poiché Chronos non è che il tempo dell'attualità astratta, separata dalla sua *propria* immagine virtuale, ordine di successione di un sempre-già-dato: "l'immaginario non si supera in direzione del significante, ma del tempo puro"⁶⁵. Deleuze sostituisce all'immaginario uno specifico regime di scambio fra attuale e virtuale: "L'imaginaire est l'image-cristal":

Non attribuisco molta importanza al concetto di immaginario. Immaginare significa fabbricare immagini cristallo, lasciare che l'immagine funga da cristallo. L'immaginario è un concetto alquanto indeterminato, esso deve essere strettamente condizionato: la condizione è il cristallo, e l'incondizionato verso cui ci si spinge è il tempo⁶⁶.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Va notato che Deleuze richiama qui, dando per scontata la referenza, (à la maniere de *La dame de Shanghai*..) il film di Orson Welles, *La signora di Shanghai*, nella cui scena della stanza degli specchi Deleuze vede la più compiuta realizzazione di un immagine-cristallo « (l'image-cristal) surgit à l'état pur dans la célèbre palais des glaces de « La dame de Shanghai » ou le principe d'indiscernabilité atteint a son sommet: image-cristal parfaite où les miroirs multiplies ont pris l'actualité des deux personnages qui ne pourront la reconquérir qu'en les brisant tous, se retrouvant côte a côte et se tuant l'un l'autre » IT 95.

⁶⁴ *Ivi*, p. 94.

⁶⁵ PO 92 cfr. «La notre recherche porte sur l'image temps et sa puissance a-signifiante» IT 136.

⁶⁶ *Ivi*, p. 91

Risulta chiaro fino a che punto il problema di ripensare la dicotomia tra reale e immaginario⁶⁷ animi l'avventura cinematografica di Deleuze. L'immagine non è irreale, non appartiene al modo dell'assenza e non è un niente, ma il mezzo stesso attraverso cui Deleuze articola il problema dell'esperienza reale. Tale esperienza è definita da quello che potremmo chiamare "regime cristallino dell'esperienza", cioè una struttura di indiscernibilità tra attuale e virtuale.

Sartre aveva visto nel sogno, proprio per la sua completa disconnessione dalla percezione, il paradigma del mondo immaginario. Reale e immaginario sono caratterizzati come due reami assolutamente distinti, al punto che Sartre estromette il ricordo dal sogno, ("on se *souvient* pas dans le rêve"⁶⁸) perché anche il minimo ricordo porterebbe davanti alla coscienza tutta la realtà. Si noti che Sartre usa qui l'immagine della cristallizzazione:

L'image de la cristallisation peut nous servir doublement: une seule image préonirique peut provoquer la cristallisation des noèmes de la conscience en noèmes de mondes imaginaires, une seule réalité saisie ou perçue comme réalité fait cristalliser le monde réel en face de la conscience, c'est tout l'un ou tout l'autre⁶⁹.

La cristallizzazione è l'immagine con cui Sartre esplica la completa esclusione di reale e immaginario, mentre, per Deleuze, definisce il regime della loro indiscernibilità⁷⁰, o più precisamente la coalescenze di un virtuale con un attuale, il circuito temporale più intenso, che, invalidando l'azione e i cliché percettivi, dischiude l'esperienza *reale*, definisce un campo trascendentale non soltanto non-soggettivo, ma costituito da elementi non individuati, e quindi non predefiniti nella forma di un'esperienza possibile.

La densità dell'immagine-tempo e la rilettura dell'immagine cinematografica in termini di circuiti attuale/virtuale, è allora molto più di un metodo di classificazione dell'immagine e ci mostra il cuore della filosofia deleuzeana. L'urgenza di questa classificazione e la sua relazione al problema dell'immaginario, prende tutto il suo senso solo se pensiamo questi due testi anche come una riscrittura

⁶⁷ L'identificazione dell'immaginario all'irreale non permette di comprendere che il mondo fictionale, al di là dell'alternativa della rappresentazione metaforica del reale e dell'evasione arbitraria nel sogno, possa essere un'esperienza, un campo di sperimentazione.

⁶⁸ IMA 216.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ « En s'élevant à l'indiscernabilité du réel et de l'imaginaire, les signes de cristal dépassent toute psychologie du souvenir et du rêve, autant que toute physique de l'action » IT 356.

de *L'Imaginaire* di Sartre che va a potenziare tutto il “rimosso” del testo del maestro: La dimensione virtuale del tempo, l'immagine cinematografica.

La dicotomia tra percezione e “immaginazione”, è in un certo senso mantenuta, ma in un modo che snatura e perverte completamente l'operazione sartriana: è la percezione ordinaria che ci inganna, ci illude, sommergendoci di cliché, ed è invece la catastrofe del riconoscimento ad aprirci alla dimensione virtuale, che sola, rende conto della realtà.

Infine, deve essere rilevato anche il potente tema della *croyance*. In Sartre la credenza si presentava come la modalità propria di rapporto all'immaginario, che lo pensa come un mondo: “*il n'y a pas de monde imaginaire. En effet, il s'agit seulement d'un phénomène de croyance*”⁷¹.

Deleuze investe la credenza di un significato opposto e pienamente positivo: se la rottura degli schemi senso-motori fa dell'uomo un veggente che “*se trouve frappé par quelle chose d'intolérable dans le monde, et confronté a quelque chose d'impensable dans la pensée*” sarà in virtù di una credenza⁷², che si manterrà il contatto con il mondo, non con un altro *mondo, ma con questo* mondo. Si tratta della “*notre tache la plus difficile*”, la “*conversion empiriste*”⁷³ che ci fa credere nell'immanenza e affermare la realtà del virtuale:

Croire non pas a un autre monde, mais au lien de l'homme et du monde, à l'amour ou à la vie, y croire comme à l'impossible, à l'impensable, qui pourtant ne peut être que pensée: « du possible sinon j'étouffe ». C'est cette croyance, qui fait de l'impensé la puissance propre de la pensée, par l'absurde, en vertu de l'absurde. L'impuissance à penser. L'impuissance a penser Artaud ne l'a jamais saisi e comme une simple infériorité qui nous frapperait par rapport à la pensée. Elle appartient à la pensée, si bien que nous devons en faire notre manière de penser, sans prétendre

⁷¹ IMA p. 215. Il passo continua : “Il s'agit simplement d'une propriété immanente de l'image onirique ; il y a autant de « mondes » que d'images, même si le dormeur passant d'une image à une autre image « rêve » qu'il demeure dans le même monde. Il conviendrait donc de dire : dans le rêve chaque image s'entoure d'une atmosphère de monde”.

Ne *L'Image-Temps*, Deleuze fa riferimento proprio a questo passaggio de *L'imaginaire*. Analizzando l'eroina di “Black moon” di Louis Malle dice che ella “*passse d'un monde à l'autre, au sens où Sartre dit que chaque rêve est un monde et même chaque phase ou chaque image du rêve*”. IT 82.

⁷² Alberto Gualandi nella conclusione della sua interessante introduzione a Deleuze, vede nel tema della credenza il definitivo scacco del suo pensiero: Deleuze non avrebbe saputo smettere di essere analogico, invocando l'univocità ed sarebbe ricaduto nell'opinione e nella religione, invocando una credenza e una fede nel mondo. A. Gualandi, *Deleuze*, Les Belles Lettres, Paris, 1998, pp.140-41

⁷³ « il se peut que croire en ce monde, en cette vie, soit devenu notre tache la plus difficile, ou la tache d'un mode d'existence à découvrir sur notre plan d'immanence aujourd'hui. C'est la conversion empiriste (nous avons tant de raisons de ne pas croire au monde des hommes, nous avons perdu le monde, pire qu'une fiancée, un fils ou un dieu...) Oui, le problème a changé » QP 73.

restaurer une penser toute-puissante. Nous devons plutôt nous servir de cette impuissance pour croire a la vie, et trouver l'identité de la pensée et de la vie⁷⁴.

3.4. La letteralità del divenire

La parola immaginario ricorre molto raramente nei testi deleuziani, e la partizione reale/immaginario è sicuramente uno dei dualismi cui il suo pensiero si sforza ininterrottamente di resistere⁷⁵. In tutti i suoi testi, ma più *esplicitamente* nei due volumi sul cinema, Deleuze si sforza di decostruire il rapporto tra queste due nozioni sostituendo alla dialettica reale-immaginario gli scambi di attuale e virtuale.

Interrogato sulla portata filosofica della nozione di immaginario e sulla funzione euristica svolta da questo nella sua ricerca, Deleuze risponde, con attitudine bergsoniana, che il problema specificamente filosofico risiede nella domanda: “quello di immaginario è un buon concetto?”⁷⁶.

Il concetto di immaginario è inaffidabile, ambiguo, perché si trova all'incrocio di due coppie che andrebbero distinte ed esplicitate: quella reale-irreale e quella di vero-falso⁷⁷. Qui Deleuze non sta soltanto decomponendo quel “mixte mal analysé” che è il concetto di immaginario, ma esplicitando le due operazioni che guidano il suo pensiero e che si saldano nell'alleanza Bergson-Nietzsche.

Da un lato la doppietta reale/irreale è risemantizzata e superata da quella di attuale e virtuale, in cui il virtuale è reale (e si oppone piuttosto al possibile); dall'altro troviamo l'opposizione vero-falso, che, attraverso la lettura in termini di forze – e di valutazione immanente- del *Wille zur Macht* di Nietzsche, disconnette il falso dall'errore, liberandone la potenza affermativa.

⁷⁴ IT 221.

⁷⁵ “Siamo abituati, condizionati a una certa distinzione tra il Reale e l'Immaginario. Tutto il nostro pensiero intrattiene un gioco dialettico fra queste due nozioni”. G. Deleuze, *Cos'è lo strutturalismo?*

⁷⁶ G. Deleuze, *Pourparler*, Minuit, Paris, 1990. p. tr.it. *Pourparler* Quodlibet, Macerata, 1990, pp. 91-94, da ora PO.

⁷⁷ PO 93: “On peut le définir à la façon de Bergson: le réel, c'est la connection légale, l'enchaînement prolongé des actuels; l'irréel, c'est l'apparition brusque et discontinue à la conscience, c'est un virtuel en tant qu'il s'actualise. Et puis il y a un autre couple «vrai-faux». Le réel et l'irréel sont toujours distincts, mais la distinction des deux n'est pas toujours discernable: il y a faux lorsque la distinction du réel et de l'irréel n'est plus discernable. (...) L'imaginaire est une notion très compliquée parce qu'il est au croisement des deux couples. L'imaginaire, ce n'est pas l'irréel, mais l'indiscernabilité du réel et de l'irréel” Si ritrova anche nei due grandi testi sul cinema la alleanza Nietzsche- Bergson. Secondo D.N. Rodowick *Gilles Deleuze's Time Machine*, che considera il primo libro maggiormente orientato dal bergsonismo, mentre il secondo, in ragione dell'attenzione posta nella potenza del falso sarebbe maggiormente orientato da un'ispirazione nietzscheana. Se Rodowick cogli l'importanza del nesso Bergson-Nietzsche, l'opposizione sembra troppo rigida, dal momento che è proprio alla fusione delle due istanze che Deleuze, qui come sempre, sta mirando.

In realtà, ancora una volta, la posta in gioco è molto più alta di una definizione dell'immaginario, poiché l'operazione di sovrapporre la durata come atto indiviso di affermazione del differente al potere critico-selettivo della volontà nietzschiana è il modello che permette a Deleuze di pensare l'immanenza nelle sue due caratteristiche fondanti: la differenza interna (durata bergsoniana) e l'esteriorità delle relazioni ai termini che le compongono (forza nietzschiana).

La critica che Deleuze muove alla metafora e all'immaginario deve essere inserita nel progetto più ampio di affermare la *letteralità del divenire*. Nella metafora ciò che è primo ed essenziale è il transfer: questo significa che proprio e figurato non sono attribuibili, o meglio non si danno aldilà della *relazione* in cui si trovano: i termini sono esteriori alla relazione, così come il senso non si dà che come risonanza di almeno due serie⁷⁸. Per questo Deleuze è insoddisfatto di ogni spiegazione "analogica" della metafora che si appella a una somiglianza tra i termini per spiegare il modo in cui le determinazioni si rapportano tra loro. Così intesa, la metafora, non saprebbe fuggire al compromesso del cliché:

Remarquons a cet égard que même les métaphores sont des esquives sensori-motrices, et nous inspirent quelque chose à dire quand on ne sait plus que faire. Ce sont des schème particuliers, de nature affective. Or c'est cela, un cliché.⁷⁹

Deleuze vuole sbarazzarsi tanto delle parole proprie, quanto delle metafore perché è solo nella stretta contemporaneità di termini, nella primarietà logica della relazione che le determinazioni possono affermarsi non più per analogia, ma per differenza. Le metafore sono "mots sales"⁸⁰ che sopprimono la distanza del differente, che Deleuze vuole affermare in quanto tale. I divenire non saranno allora dati da qualcosa che diventa altro, che passa da uno stato definito ad un altro ("La question: "qu'est-ce que tu deviens?" est particulièrement stupide"⁸¹), ma da un "blocco" (bloc) che è la relazione-incontro tra due termini che si deterritorializzano reciprocamente. La natura di questa relazione risulta particolarmente chiara negli esempi di divenire che Deleuze trae dal campo della biologia, come quello del blocco vespa e orchidea, che, irriducibile a una relazione binaria, si pone come un

⁷⁸ SI veda la XXIV serie di LS, *de la communication des événements*.

⁷⁹ IT 32.

⁸⁰ « Il n'y a pas de mots propres, il n'y a pas non plus de métaphores (toutes les métaphores sont des mots sales, ou en font), il n'y a que des mots inexacts pour designer quelque chose exactement... (D 9)

⁸¹ D 8.

avvolgersi di prospettive in cui si ha un “devenir guêpe de l’orchidée” e un “devenir-orchidée de la guêpe”⁸².

Tutta la potente lettura di Nietzsche come filosofo della valutazione immanente della forze mira a definire le condizioni di un modello di divenire capace di non predeterminare i termini in partenza, di rendere conto non degli individui costituiti, ma del pre-individuale, dell’individuazione in atto.

Così Deleuze si premura di dimostrare come la forza, in Nietzsche, sia sempre al plurale e sempre già in relazione con un’altra forza:

Toute force est donc dans un rapport essentiel avec une autre force. L’être de la force est au pluriel ; il serait proprement absurde de penser la force au singulier. (...) Une pluralité de forces agissant e pâtissant a distance, la distance étant l’élément différentiel compris dans chaque force et par lequel chacune se rapporte à d’autres (...) sous cet aspect la force s’appelle volonté. La volonté (volonté de puissance) est l’élément différentiel de la force⁸³.

E’ l’idea di distanza positiva dei differenti e del suo carattere topologico (superficiale) che esclude la prospettiva di una distanza da annullare o spingere fino alla contraddizione⁸⁴, inscritta nella più generale critica che Deleuze muove al negativo nelle sue diverse forme (di opposizione, di limitazione, dialettico...), come portatore dell’illusione di un’alternativa tra l’indifferenziato e una forma eminentemente individuata. Deleuze, parla di una relazione che è prima rispetto ai termini che la compongono: le determinazioni sono affermate per la loro differenza, la cui distanza non è annullata ma affermata nei termini di un *prospettivismo* essenziale. Non si tratta di giudicare – dal punto di vista di un valore trascendente - né di abbandonarsi a un nichilismo in cui ogni cosa vale l’altra, ma di un’implicazione dei punti di vista che corrisponde all’eterogeneità intensiva delle dimensioni: non diverse vedute della stessa città, ma “toujours une autre ville dans la ville”⁸⁵.

I predicati della “chose” si aprono all’infinito, invece di escludersi per garantirne l’identità: all’esclusione dei predicati si sostituisce la *comunicazione degli*

⁸² D 8,9, MP. Deleuze parla anche, per esempio, del blocco conchiglia-paguro (QP 175).

⁸³ Nph 7.

⁸⁴ « Tout se fait par résonance des disparates, point de vue sur le point de vue, déplacement de la perspective, différenciation de la différence, et non par identité des contraires » (LS 205).

⁸⁵ LS 203.

*eventi*⁸⁶. La *chose* è scritta tra virgolette perché la sua identità come concetto o come Io è abbandonata, la sua identità coincide con il suo punto di vista:

il faut que chaque point de vue soit lui-même la chose, ou que la chose appartienne au point de vue. Il faut donc que la chose ne soit rien d'identique, mais soit écartelée dans une différence où s'évanouit l'identité de l'objet vu comme du sujet voyant⁸⁷.

Allora, si afferma ancora prepotentemente il primato della visione sull'azione, il tema della veggenza, ispirazione quasi neoplatonica che informa il pensiero di Deleuze, "Tout est contemplation":

On n'est pas dans le monde, on devient avec le monde, on devient en le contemplant. Tout est vision, devenir. On devient univers. Devenirs animal, vegetal, moleculaire, devenir zero.⁸⁸

Ma pensare la comunicazione dei differenti all'interno di un campo esperienziale organizzato come campo trascendentale è legittimo solo a patto di proiettarli in un elemento plastico che ne garantisca l'intelligibilità. Tale modello è fornito della *durée* intesa come molteplicità virtuale, come totalità apertaci che non si differenzia senza cambiare natura, e che incarna l'atto semplice e indiviso del divenire. Qui si gioca la possibilità di un empirismo trascendentale. L'incontro cui esso si propone di dare consistenza comprende un'esteriorità molto più radicale di quella dei sensi: è ancora quell'esperienza dell'intollerabile da cui gli schemi senso-motori ci proteggono⁸⁹, intollerabile per i sensi, impensabile per il pensiero.

Deleuze, in una frase sorprendente, indicando la via per fuggire al cliché, allude a qualcosa di molto importante:

Il ne suffit pas de perturber les liaisons sens-motrices. Il faut joindre à l'image optique sonore des forces immenses qui ne sont pas celle d'une conscience simplement intellectuelle, ni même sociale, mais d'une profonde intuition vitale⁹⁰.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ DR 79.

⁸⁸ Qph. 160.

⁸⁹ «Nous avons des schèmes pour nous détourner quand c'est trop déplaisant, nous inspirer la résignation quand c'est horrible, nous faire assimiler quand c'est trop beau» e ancora «"L'image entière, sans métaphore, qui fait surgir la chose en elle-même, littéralement, dans son excès d'horreur ou de beauté, dans son caractère radical». IT 33.

⁹⁰ *Ivi*, p. 35.

L'inibizione del riconoscimento automatico e la relativa catastrofe dell'azione facevano emergere la dualità attuale/virtuale come primitiva, irriducibile. In questo risiede la sua *letteralità*: non si tratta di andare dal possibile al reale, né dal reale all'immaginario. I corpi non possono essere separati dai virtuali che essi implicano ("le corps n'est jamais au présent"⁹¹), esattamente come le immagini non sono mai al presente. Il virtuale non è un regno parallelo, esso non esiste fuori dai corpi, sebbene non assomigli alla loro attualità. L'astrazione comincia quando si prende in considerazione solo l'apparenza mutila di una pura attualità (l'immagine è ridotta al presente). Il virtuale deve però mantenere la sua profonda dimensione di "intuizione vitale". Se il vitalismo ha sempre costituito una marca di infamia per i pensatori, Deleuze lo rivendica nell'ambito di una rigorosa logica vitale che è da cima a fondo bergsonianiana. Mantenere una "profonda intuizione vitale" non significa altro che saper scorgere il virtuale come ciò che eccede l'organizzazione, il principio immanente che ne ordina la logica, senza esserne parte: la casella vuota che permette che il senso circoli nelle serie eterogenee, la coincidenza dell'attimo presente con il suo passato che fa *passare* il tempo...

Il virtuale inteso come "eccesso" sull'organizzazione attuale conosce una doppia modulazione, un doppio circuito che è anche quello di una evoluzione creatrice: la vita è un *movimento* di creazione, un'apertura, che si attualizza in diverse forme materiali chiuse⁹². Essa si divide in due movimenti, uno per cui si attualizza in una specie o forma organica, l'altro per cui si riprende come virtuale a ognuna delle sue differenziazioni. "Le Tout n'est pas donné", è una totalità aperta, non è più il tutto a essere riflesso nell'organismo (il macrocosmo chiuso che si ritrova nel microcosmo chiuso): "Ce donc tout la comparaison classique qui changé de sens; et ce n'est pas le tout qui se ferme à la manière d'un organisme, c'est l'organisme qui s'ouvre sur un tout et à la manière de ce tout virtuel"⁹³. Non diversamente avviene anche ne *Les deux sources de la morale et de la religion*, dove il processo che ha condotto alla società chiusa può, attraverso l'individuo eccezionale, rientrare in contatto con l'aperto e con il movimento creatore che si era esaurito nell'attualizzazione di quella forma sociale.

⁹¹ *Ivi*, p. 246

⁹² « La vie comme *mouvement* s'aliène dans la *forme* matérielle qu'elle suscite ; en s'actualisant, en se différenciant, elle perde « contact avec le reste d'elle-même ». Toute espèce est donc un arrêt de mouvement ; on dirait que le vivant tourne sur soi-même, et se *clôt*. Il ne peut être autrement, puisque le Tout n'est que virtuel (...) le Tout ne jamais 'donné' ». B 108.

⁹³ *Ivi*, p. 110.

Questa definizione della vita significa pensare in cosa il vivente formato è in eccesso sulla propria organizzazione, in cosa l'evoluzione lo traversa e lo deborda. Allora, l'intuizione vitale non significa altro che imparare a non dimenticare l'eterogeneità del tempo, a non pensar in meri termini di attualità.

Questo eccesso del vitale è spesso chiamato da Deleuze "vitalité non-organique", definizione che è stato fonte di infiniti equivoci. La vitalità non organica non è altro che ciò in cui la vita eccede se stessa, intesa come principio di organizzazione, ciò che permette la comunicazione tra le singolarità prima della loro individuazione, che fa tutt'uno con l'instaurazione di un regime di immanenza. Con Nietzsche, Deleuze può affermare che "La vitalité non-organique est le rapport du corps à des forces ou puissances imperceptibles qui s'emparent ou dont il s'empare"⁹⁴. In questi senso, essa consente di definire il corpo in intensità, in termini di forze, e conseguentemente di cogliere la natura relazionale del divenire, la sua *letteralità* come individuazione in atto. Con Bergson, Deleuze può invece dire che "on voit dans le Cristal la perpétuelle fondation du temps, le temps non chronologique, Cronos et non Chronos, c'est la puissante vie non organique qui enserre le monde"⁹⁵, facendo della vita non organica il limite stesso della vita e dell'intensità, oltre il quale essa si confonde con il caos.

3.5. *Un paesaggio è uno stato d'animo*

Aujourd'hui beaucoup d'hommes ne croient pas à la vie intérieure
(G. Deleuze, *Du Christ à la bourgeoisie*, 1946)

L'incontro giovanile di Sartre con la fenomenologia husserliana avviene all'insegna dell'entusiasmo che si addice alla scoperta di "un'idea fondamentale", capace di indicargli la via da percorrere per superare la filosofia e la psicologia della vita interiore. L'abbandono di Bergson, suo primo "incontro" filosofico, in favore del metodo fenomenologico è segnato da toni aspri e netti, propri dell'esaltazione febbrile per la ricerca di qualcosa che ancora solo si presagisce e dal conseguente bisogno di emanciparsi da un "padre" divenuto scomodo.

⁹⁴ CC 164.

⁹⁵ IT 109.

L'apprendistato filosofico del giovane Deleuze condivide con quello sartriano l'avversione per l'interiorità, bersaglio filosofico che alimenta la “*rage de creuser*”, la “*fièvre mentale*”⁹⁶, che percorre le discussioni filosofiche di Deleuze e Tournier durante i bui giorni dell'Occupazione. E questa battaglia filosofica non è semplicemente la stessa di Sartre, ma è combattuta *con* Sartre.

Si tratta infatti di un vero e proprio apprendistato filosofico, che ha i caratteri di quello che Deleuze definisce appunto *apprendre*, in opposizione a *savoir*. Il pensiero di Sartre costituisce un incontro la cui novità spinge non a un esercizio di imitazione, di acquisizione di un già-dato: Deleuze non pensa *come* Sartre ma *con* lui⁹⁷. Nell'autunno 1943, un evento filosofico suscita più di ogni altro l'entusiasmo di Deleuze e Tournier: la pubblicazione de *L'Être et le néant*. In un'intervista con F. Dosse, Tournier ricorda: “Gilles mi telefonava tutti i giorni per raccontarmi quello che aveva letto durante la giornata. Lo conosceva a memoria”⁹⁸. Sartre aveva un effetto vivificante nel clima dell'occupazione, la sua filosofia costituiva una novità assoluta, quell' “aria fresca” che non smetterà di circolare tra le pagine di Deleuze, anche nella maturità. Tournier ricorda:

Cet hiver de guerre, noir et glacé, nous l'avons passé enveloppés dans se couvertures, les pieds ficelés de peaux de lapins, mais la tête en feu, lisant a haute voix les sept cent vingt-deux pages compactes de notre nouvelle bible⁹⁹.

E ancora, la domenica, giorno di teatro, erano le prime *pièce* di Sartre che andavano a vedere. Questa immersione nel pensiero sartriano segna dunque completamente i primi passi di Deleuze in filosofia. In quel 1943, Deleuze è in classe terminale al liceo Carnot: per il suo primo corso di filosofia avrebbe potuto avere Merleau-Ponty come insegnante, ma sceglierà di seguire i corsi di Vial, in cui scoprirà da subito la propria vocazione filosofica, come racconta nell'*Abécédaire*: “Dés les premières cours de philo, j'ai su que c'était cela que je ferais”¹⁰⁰. E' nelle circostanze del cominciamento filosofico di Deleuze che vanno forse cercate le coordinate che caratterizzeranno la costruzione della sua filosofia: un confronto

⁹⁶ M. Tournier, *Le vent Paraquet*, Gallimard, Paris, 1977, p. 156 “A qui n'a pas connu cette ce délire absolu, je pense qu'il manquera toujours quelque chose du côté de la comprenette ».

⁹⁷ « Le signe implique en soi l'hétérogénéité comme rapport. On n'apprend jamais en faisant *comme* quelqu'un, mais en faisant *avec* quelqu'un, qui n'a pas de rapport de ressemblance avec ce qu'on apprend ». PS p.32.

⁹⁸ F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, op. cit., p. 118.

⁹⁹ M. Tournier, *op. cit.* p.160.

serrato con Sartre, che ha i caratteri dell'incontro con un pensiero nuovo con cui non smetterà mai di confrontarsi, e il rifiuto di Merleau-Ponty, con cui ha uno strano rapporto segnato da una vicinanza - che però inquieta Deleuze - da cui sente la necessità di prendere le distanze, già in quell'ultimo anno di liceo.

Di lì a poco, Deleuze decide di fondare con Michel Tournier, e Alain Clément un piccolo gruppo di studio che si propone di pubblicare una rivista, dal titolo *Espace*, di cui uscirà un solo numero. I suoi redattori si proclamano ostili alla nozione di interiorità, dichiarano, con Sartre, di erigersi contro la "saumure malodorante de l'esprit" e decidono di illustrare la propria posizione con l'immagine colorita di una tazza WC accompagnata dalla scritta: "*Un paysage est un état d'âme*".

Nella presentazione, viene poi precisato che "mentre le attrattive dello spiritualismo declinano sempre più, avremmo torto a non porre attenzione al successo attuale dei diversi umanismi moderni"¹⁰¹. Si legge qui tra le righe l'eco del disappunto che Deleuze e Tournier avevano provato il fatidico 29 ottobre 1945, giorno in cui Sartre pronuncia la sua conferenza: "*L'Existentialisme est un humanisme*"¹⁰² e che sarà vissuta come un tradimento dai suoi giovani ammiratori.

La lotta alla filosofia dell'interiorità costituisce il fuoco del dialogo Sartre-Deleuze, il punto in cui i loro sforzi convergono nel rapporto maestro allievo, e insieme iniziano a divergere, e condurranno Deleuze verso una lettura ontologicizzante della *durée*, volta a espungere da essa ogni sospetto di ripiegamento interiore.

La frase "Tout le paysage est un état de l'âme" era stata annotata dal filosofo svizzero Henri-Frédéric Amiel nel suo *Journal intime*¹⁰³. Le 17.000 pagine del diario di Amiel erano già state prese di mira da Sartre, e portate a esempio di un intimismo maniacale, portato all'estremo¹⁰⁴, rivelatore però di quell'indugiare in una psicologia dello stato d'animo, che Sartre estende a un più vasto sentire tipico dello *Zeitgeist*, fino a Proust:

¹⁰¹ «Espace», 1, 1946, p. 11. Si veda anche M. Tournier, *op. cit.*, p.157.

¹⁰² M. Tournier, *op. cit.*, pp.160-162. Continua Tournier : « Il faut prendre cette réaction à l'égard de Sartre pour ce qu'elle était : une sorte de liquidation du père par des adolescents auxquels pesait la conscience de tout lui devoir ».

¹⁰³ H.-F.Amiel, *Journal intime*, annotazione del 10 febbraio 1846.

¹⁰⁴ Sartre lo definisce «maniacò dell'analisi». CDG 351.

Si nous aimons une femme, c'est parce qu'elle est aimable. Nous voilà délivrés de Proust. Délivrés en même temps de la « vie intérieure » : en vain chercherions-nous comme Amiel, comme une enfant qui s'embrasse l'épaule, les caresses, les dorlotements de notre intimité, puisque finalement tout est dehors, tout jusqu'à nous-mêmes : dehors dans le monde, parmi les autres¹⁰⁵.

Proviamo a prendere sul serio l'impeto di questo attacco giovanile, continuando a interrogarci sul tema del paesaggio, che costituisce un buon esempio per illustrare come il pensiero di Deleuze riconfiguri il problema del rapporto tra interiorità ed exteriorità, e di come sia profondamente orientato da una lotta al vissuto, alla vita interiore, che fa tutt'uno con la sua battaglia alla *doxa*. La ironica copertina della rivista giovanile, infatti, individua il problema che costituisce la sostanza del pensiero di Deleuze, e che è anche il nostro: come pensare un campo trascendentale impersonale che scampi all'alternativa tra una forma individuata in anticipo e il caos?

Il problema è quindi quello di pensare il paesaggio in termini che siano all'altezza di un empirismo trascendentale. Aldilà del dato immediato, della sensazione (empirismo semplice), della percezione, il paesaggio deve essere concepito in termini di percetti e affetti. Lo scopo è di distinguere radicalmente il *vécu* come aderenza del dato a un'istanza soggettiva, dalla vita, non nel senso di un'istanza superiore e unitaria ma nel senso di ciò che eccede il vivente in quanto organizzazione, quella che ripetutamente nelle sue opere Deleuze chiama "vita non organica". Se Deleuze ha definito spesso la sua filosofia un vitalismo ("J'espère avoir été vitaliste dans mes livres..."), non è certo alla vita in generale che sta pensando o alla vita come valore superiore e trascendente (che ricadrebbe in un culto fascista della vitalità). Si tratta di cogliere la vita come intensità, e svilupparne la logica, perché Deleuze è interessato soprattutto a sviluppare logiche che siano all'altezza di cogliere quella "profonda intuizione vitale", che sola sapeva sconfiggere un pensiero abitato dai *cliché*. L'opera di Deleuze è attraversata da un "vitalisme rigoureux" per cui: "ce n'est pas la vie qui insuffle à la logique un vent d'irrationalité, qui, sinon, lui fait défaut ; c'est plutôt que les puissances de vie créent sans cesse des logiques qui nous soumettent à leur irrationalité"¹⁰⁶.

Si tratta di costruire una logica dell'intensità vitale, che porti, quindi, fuori da ogni soggettivismo e da ogni primato dell'esperienza vissuta. Questo problema

¹⁰⁵ IF 34.

¹⁰⁶ D. Lapoujade, *Logiques de vie*, in "Le monde de livres" 4 Novembre 1995.

informa tutta l'opera deleuzeana e, non solo è ancora ben presente nelle ultime opere, ma trova in queste –segnatamente in *Qu'est-ce que la philosophie?* e *Critique et clinique* - una sistematizzazione e una chiarezze nuove.

La filosofia, come l'arte, anche se con modalità molto diverse, ha il potere di insediarsi nelle crisi dell'esperienza vissuta, dando consistenza, conservando la vita nel vivente. E' in questa prospettiva che deve essere letta l'analisi deleuzeana del materiale letterario, filmico, artistico analizzato nelle sue opere. E' sempre molto rischioso parlare di un'estetica in Deleuze e leggere la sua filosofia come una "filosofia dell'arte". In realtà, se i riferimenti a materiali che rientrano nell'ambito di quella che potremmo chiamare esperienza estetica sono frequenti, il trattamento cui sono sottoposti può difficilmente venire confinato entro l'estetica come disciplina. Sarebbe più corretto parlare di estetica in senso etimologico, di scienza del sensibile, dal momento che quello che Deleuze sta cercando di scrivere è "l'esperienza reale", organizzata in un campo trascendentale che non sia preindividuato da condizioni a priori universalizzanti, né aderente a una soggettività trascendentale.

E' indicativo il fatto che l'unico luogo in cui Deleuze formula una teoria che può approssimarsi a una "estetica" sia il capitolo VII di *Qu'est-ce que la philosophie?*. Significativamente, il capitolo si intitola *Percept, affect et concept* e, come era già avvenuto per la scienza nelle pagine precedenti, si prefigge di delineare lo specifico modo in cui il pensiero si esercita attraverso l'arte e ciò che la *distingue* dal suo esercizio propriamente filosofico. Se il concetto è l'organo proprio della filosofia, il compito dell'arte, ci dice Deleuze, è quello di liberare affetti e percetti. Ma cosa designano percetti e affetti? Cosa li distingue da percezioni e affezioni? La loro caratteristica principale è quella di eccedere il vissuto:

Les *percepts* ne sont plus des perceptions, ils sont *indépendants* d'un état de ceux qui l'éprouvent; Les *affects* ne sont plus des sentiments ou affections, ils débordent la force de ceux qui passent par eux. Les sensations, percepts et affects, sont des *êtres* qui valet pour eux-mêmes et excèdent tout vécu. Ils sont en absence de l'homme, peut-on dire, parce que l'homme tel qu'il est pris dans la pierre, sur la toile ou le long des mots, est lui-même un composé de percepts et d'affects. L'ouvre d'art est un être de sensation, et rien d'autre: elle existe en soi¹⁰⁷.

L'affezione è un processo che affetta un individuo e, insieme il risultato di tale processo: lo stato affettivo. Il compito dell'arte è quello di estrarre gli affetti

¹⁰⁷ Qph 155.

dalle affezioni, facendo perdere a queste ogni aspetto individuale o personale. L'affetto è impersonale: non essendo ridotto alla soggettività, esso è processo immanente a un piano che bisogna costruire. Analogamente il percetto è percezione divenuta indipendente dal soggetto che la percepisce. Lo statuto di percetti e affetti è sempre relazionale: essi si danno per blocchi, blocchi di divenire. La relazione, come sempre avviene in regime di immanenza, è esterna ai termini che la compongono, nessuno dei termini esiste separato dall'altro, e non c'è supremazia di un termine sull'altro, come scrive acutamente Zourabichvili, "il percetto non è mai la percezione di una forza, ma di una relazione di forze; la sensazione è sempre differenziale e perciò valutativa"¹⁰⁸.

Secondo quanto dice Klee, in una famosa frase, molto citata e commentata sia da Deleuze che da Merleau-Ponty, il compito della linea in pittura non è quello di imitare il visibile, ma di "rendere visibile". Ora, se la pittura rende visibile ciò che la visione ordinaria non può arrivare a vedere, è perché l'artista ha saputo sfuggire ai cliché e aprire l'esperienza. L'artista eleva la propria sensibilità a una potenza superiore, il pittore porta l'esercizio della vista al limite della facoltà di vedere e percepisce ciò che di invisibile si trova nel visibile, l'invisibile *del* visibile, esattamente nello stesso senso in cui Deleuze parla di "être *du* sensible" o di "image *du* temps": è un limite trascendentale. Ciò che l'artista vede, per Deleuze, è il limite proprio della sensibilità, l'intollerabile, l'essere *del* sensible. Ecco perché non si può parlare così agevolmente di estetica, ma piuttosto di un empirismo trascendentale in cui l'estetica si fa "apodittica":

En vérité l'empirisme devient transcendantal, et l'esthétique une discipline apodictique, quand nous appréhendons directement dans le sensible ce qui ne peut être que senti, l'être même *du* sensible : la différence, la différence de potentiel, la différence d'intensité comme raison du divers qualitatif¹⁰⁹.

¹⁰⁸ F. Zourabichvili, *Six notes on the Percept* in *op.cit.*, p. 206

¹⁰⁹ Vale la pena riportare il passo per esteso: "Il faut montrer la différence allant *différent*. On sait que l'œuvre d'art moderne tend à réaliser ces conditions : elle devient en ce sens un véritable théâtre, fait de métamorphoses et de permutations. (...) L'art quitte le domaine de la représentation pour devenir « expérience », empirisme transcendantal ou science du sensible. il est étrange qu'on a pu fonder l'esthétique (comme science du sensible) sur ce qui peut être représenté dans le sensible. Ne vaut pas mieux, il est vrai, la démarche inverse qui soustrait de la représentation le pur sensible et tente de déterminer comme ce qui reste une fois la représentation est ôtée. (...) En vérité l'empirisme devient transcendantal, et l'esthétique une discipline apodictique, quand nous appréhendons directement dans le sensible ce qui ne peut être que senti, l'être même *du* sensible : la différence, la différence de potentiel, la différence d'intensité comme raison du divers qualitatif. DR 80-81.

Non può non colpire, qui, una certa prossimità con le pagine dell'ultimo Merleau-Ponty (*L'Œil et l'Esprit, Le Visible et l'Invisible*). Secondo la testimonianza di Paul Virilio, Deleuze amava molto l'ultimo libro di Merleau-Ponty¹¹⁰ e sicuramente in questo testo i temi della piega, dell'espressione, della risonanza o della membrana sono cari a Deleuze. Ma la somiglianza non deve ingannare, se i due pensatori trovano un terreno comune è solo per divergere in maniera ancora più netta.

Molti degli esempi, delle citazioni sono esattamente gli stessi di Merleau-Ponty e non è certo casuale. Anzi, si potrebbe pensare che Deleuze abbia voluto in un certo senso amplificare, giocare sulle loro prossimità, ma per prendere più chiaramente le distanze, per scongiurare definitivamente la sua possibile vicinanza¹¹¹ a quella che chiama "fenomenologia dell'arte", tanto che al centro del capitolo troviamo un attacco al concetto di *chair*.

Già nel famoso studio del 1945, Merleau-Ponty si interrogava sul "dubbio" di Cézanne: era un suo difetto alla vista a *fargli vedere* il visibile così come i suoi quadri lo mostrano? Il pittore è qui descritto nella costante ricerca di una "percezione primordiale" che restituisca la prospettiva vissuta, che Merleau-Ponty vuole distinguere nettamente da quella geometrica o fotografica. Cézanne, dice Merleau-Ponty, "germinava" con il paesaggio, e, grazie a una sorta di *epoché* su tutte le scienze note, doveva riafferrare, *valendosi* di tali scienze, la "costituzione del paesaggio come organismo nascente"¹¹².

Il "carattere disumano"¹¹³ della pittura di Cézanne discende allora dalla capacità di saldare le visioni di tutti i punti di vista particolari dello sguardo, per cui Cézanne riuniva quel che viene disperso dalla versatilità degli occhi: "Il y a un minute du monde qui passe" diceva, e bisogna dipingerlo nella sua realtà¹¹⁴.

Ancora ne *L'Œil et l'Esprit*, Merleau-Ponty, partendo dal celebre passo in cui Husserl si interroga sulla differenza tra il dominio tattile e quello visivo¹¹⁵,

¹¹⁰ P. Virilio, *Voyage d'hiver*, Parenthèses, Paris, 1997, p. 47.

¹¹¹ François Zourabichvili scrive: "Deleuze's proximity to the final pages of Merleau-Ponty's *The visible and the invisible* is disturbing" cfr. *Six notes on the percept in Deleuze: A Critical Reader*, a cura di Paul Patton, Blackwell, Oxford, 1996, p. 191.

¹¹² M. Merleau-Ponty, *Le doute de Cézanne* (1945) poi in *Sens et non sens*, Nagel, Paris, 1966 tr. it. *Senso e non senso*, Net, Milano, 2004, p.36.

¹¹³ *Ivi*, p. 29.

¹¹⁴ Deleuze scrive: "Il y a un minute du monde qui passe, on le conservera pas sans devenir elle même, dit Cézanne" Qph 160.

¹¹⁵ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura*, vol I, *op. cit.*, p. 542.

definiva l'enigma del corpo che “se voit voyante”, “se touche touchant”¹¹⁶, come possibile perché “le monde est fait de l'étoffe même du corps”¹¹⁷, e il corpo è “l'équivalent interne”, “la formule charnelle” della presenza delle cose. Come diceva Cézanne: “La nature est à l'intérieur”¹¹⁸. Ogni entità visiva è quindi una “déhiscence de l'Être” e il proprio del visibile è “d'avoir une doublure invisible au sens strict, qu'il rend présent comme une certaine absence”¹¹⁹.

Se Deleuze non poteva condividere la prospettiva del primo saggio, e il primato che esso accordava alla dimensione della percezione, e addirittura ad una “percezione originaria”, nonostante le maggiori assonanze¹²⁰ proprio la prospettiva più tarda del chiasma tra visibile e invisibile è oggetto di una animata critica. Merleau-Ponty snatura infatti il regime di empirismo trascendentale in cui i l'essere della sensazione e i percetti circolano, poiché li ricollega al vissuto, addirittura alla carne:

l'être de la sensation, le bloc du percept et de l'affect apparaîtra comme l'unité ou la réversibilité du sentante et du senti, leur intime entrelacement, à la manière de mains qui se serrent : c'est la chair qui va se dégager à la foi du corps vécu, du monde perçu et de l'intentionnalité de l'un a l'autre encore top liée a l'expérience – tandis que la chair nous donne l'être de la sensation, et porte l'opinion originaire distincte du jugement d'expérience¹²¹.

La reversibilità del mondo e della carne, questo “carnisme” è per Deleuze l'ultimo *avatar* della fenomenologia, l'ultimo modo in cui essa viola l'immanenza, restaurando un soggetto trascendentale che ha bisogno di esprimersi in delle funzioni trascendenti, che non determinano solo l'esperienza in generale, ma che attraversano qui e ora il vissuto stesso, e vi si incarnano costituendo delle sensazioni viventi. Per Deleuze, la carne è ancora “trop tendre”, non è che “le thermomètre d'un devenir”¹²². La logica implacabile di Deleuze si volge contro ogni accenno di ripiegamento sul vissuto. Le filosofie dell'originario, dell'incarnazione sono ancora troppo sentimentali, troppo tenere. Il rigore logico di Deleuze, per quanto sia sotto

¹¹⁶ M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, (1964) Gallimard, Paris, 2003, p. 18.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 19.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 22.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 85.

¹²⁰ La prossimità con Merleau-Ponty è sentita come pericolosa anche perché egli “occupa” lo spazio che Deleuze si propone di percorrere, cioè quello che si situa in un rapporto di confronto critico con le tesi sartriane anche attraverso un ripensamento di Bergson.

¹²¹ QP 169.

¹²² *Ibid.*

molti aspetti lontanissimo dallo stile di Sartre, è animato da una lotta che condivide con lui: farla finita con la salamoia maleodorante dello spirito, anche quando questo si fa “carne”. Allora l’enigma di Cézanne (e qui Deleuze si limita a un “souvent commentée” senza esplicitare il riferimento a Merleau-Ponty) che pensa un “homme absent, mais tout entière dans le paysage”¹²³ assume tutta un’altra forma in Deleuze: Cézanne non è più un “artisan de l’Etre”¹²⁴ ma un costruttore di percetti:

“Les affects sont précisément ces devenirs non humains de l’homme, comme les percepts (y compris la ville) sont les paysages non humains de la nature”¹²⁵.

Ma come è possibile? Come farà a esserci una città senza l’uomo? Percetti e affetti attraversano ovviamente i corpi, ma se il corpo vissuto della fenomenologia organizza percezioni e affezioni ordinarie in un’esperienza originaria, che testimonia di una *Urdoxa* come forma a priori, il corpo è qui definito in intensità, come rapporto a forze e potenze impercettibili. Il discusso concetto di Corpo senz’Organi, non è altro che il nome che Deleuze dà all’intensità vissuta:

La vitalité non-organique est le rapport du corps à des forces ou puissances imperceptibles. Se faire un corps sans organes, trouver son corps sans organes est la manière d’échapper au jugement. C’était déjà le projet de Nietzsche: définir le corps en devenir, en intensité, comme pouvoir d’affecter et d’être affecté, c’est –à-dire *Volonté de puissance*¹²⁶.

Nell’opera di Deleuze, l’intensità assume diversi nomi, è il virtuale, è il cristallo, è il corpo senz’organi, inteso come limite del corpo vissuto, suo limite immanente¹²⁷. François Zourabichvili ha opportunamente definito il percetto una “percezione critico-clinica”: “critica perché discerniamo in esso una forza di tipo particolare, clinica perché valutiamo la declinazione di questa forza, la sua capacità di piegarsi e dispiegarsi”¹²⁸. Si tratta ancora di stabilire quella *letteralità* per cui nel

¹²³ *Ivi*, p. 159.

¹²⁴ L’Œil et l’Esprit, *op.cit.*, p.69.

¹²⁵ Qph 153.

¹²⁶ « Que reste-t-il ? il reste les corps. Qui sont des forces, rien d’autre que de forces (...)La puissance (ce que Nietzsche appelle « volonté de puissance », et Welles « character ») c’est ce pouvoir d’affecter et d’être affecté, ce rapport d’une force avec d’autres ». IT 182.

¹²⁷ MP 186-191. Limite anche clinico, che per organizzarsi in campo trascendentale occorre che sia insieme anche critico, precisamente nel senso in cui Nietzsche diceva che occorre vivere la salute e la malattia in modo che la salute sia un punto di vista vivente sulla malattia e la malattia un punto di vista vivente sulla salute, Cfr LS, p. 202.

¹²⁸ *Ivi*, p.192.

percepto exteriorità e interiorità sono le due facce distinte ma indiscernibili e il percepto si configura anche come un *crystallo*, un'immagine a due facce dove l'attuale e il virtuale sono scambiati incessantemente¹²⁹.

“Le paysage *voit*”¹³⁰, dice Deleuze. Questo non significa che “il paesaggio è uno stato d'animo”, un'esperienza interiore che riecheggia all'esterno tingendo del suo stesso colore la realtà: “Ce n'est pas du subjectivisme, puisque poser le problème en ce termes de force, et non pas en d'autres termes, dépasse déjà toute subjectivité”¹³¹.

Il paesaggio non doppia il vissuto ma è l'elemento di un “passaggio di vita”, di un divenire. La steppa di Tolstoj o Checov, la città di Woolf, il deserto di Lawrence sono percepiti, esseri di sensazione che conservano in sé l'intensità differenziale propria di quell'ambiente, la luce di quell'ora del giorno. Deleuze, a proposito di Melville, parla dell' “Oceano intimo”¹³² in cui nuota Moby Dick e, ispirandosi a questa espressione, Zourabichvili ha coniato il felice “plane of intimate exteriority”¹³³, per indicare ciò che in ultima istanza tutti i narratori compongono: un piano di exteriorità intima in cui vige un regime di *discorso indiretto libero* e che permette di dire un'esperienza che oltrepassa ogni vissuto¹³⁴, perché abbraccia le forze del fuori:

La fabulation créatrice n'a rien a voir avec un souvenir même amplifié, ni un fantasme. En fait, l'artiste, y compris le romancier, déborde les états perceptifs et les passages affectifs du vécu. C'est un voyant, un devenant. Il a vu dans la vie quelque chose de trop grand, de trop intolérable aussi, et les étreints de la vie avec ce qui la menace de telle manière que le coin de nature qu'il perçoit, ou le quartiers de la ville, et leur personnages, accèdent a une vision qui compose a travers eux les percepts de cette vie-la, de ce moment la, faisant éclater les perceptions vécues dans une sorte de cubisme, de simultanésisme, de lumière crue u de crépuscule, de pourpre ou de bleu qui n'ont plus d'autre objet ni sujet qu'eux-mêmes¹³⁵.

L'arte ha quindi la caratteristica specifica di creare degli esseri di sensazione capaci di conservarsi, di sopravvivere indipendentemente dal soggetto che li prova o

¹²⁹ CC 83.

¹³⁰ Qph 159.

¹³¹ CC 169.

¹³² *Ivi*, p. 145.

¹³³ F. Zourabichvili, *Six notes on the percept*, *op.cit.* p. 195.

¹³⁴ Deleuze non smette di ricordare che non si fa un romanzo con il proprio vissuto (chi non è interessante?...) a meno che non si voglia scrivere « il romanzo del giornalista ». « C'est d'abord la littérature qui n'a pas cessé d'entretenir cette équivoque avec le vécu ». Qph 161. « character »

¹³⁵ *Ivi*, p. 161-62

crea. L'arte estrae un blocco di sensazioni, un composto di percetti e affetti che deterritorializza il sistema dell'opinione, per riterritorializzarsi sul piano di composizione dove si legano i suoi componenti, paesaggi divenuti percetti, personaggi divenuti affetti, ma la sensazione passa poi per una deterritorializzazione superiore: ouvrir ou fendre, *égaler l'infini*¹³⁶.

¹³⁶ Qph 186.

CAPITOLO 4

L'ontologico e il trascendentale

4.1 Il problema del nulla e il nulla del problema

Sartre aveva introdotto, contro Bergson, l'intenzionalità della coscienza. La sua declinazione dell'"idea fondamentale" husserliana aveva il senso di un esplodere fuori di sé, di una fuga, che apriva la possibilità di concepire una coscienza caratterizzata dalla propria *translucidità*. Ne *L'être et le néant* le caratteristiche della coscienza sono allargate al campo dell'ontologia, portando Sartre a distinguere due "régions d'être", l'in-sé e il per-sé. L'in-sé è pura coesione, piena positività, il per-sé mantiene invece le caratteristiche della coscienza intenzionale dei suoi primi scritti: è vuoto d'essere, assoluto non sostanziale che non coincide mai con sé. La libertà della coscienza irriflessa, così come essa si manifesta nell'angoscia, è l'esperienza della distanza trascendentale, del nulla che ci costituisce, e dal quale cerchiamo costantemente di fuggire attraverso gli atteggiamenti di malafede, nei quali tentiamo di coglierci come cose¹.

L'urgenza della *néantisation* va cercata nel doppio aspetto ontologico e etico per cui è attraverso la distanza della coscienza che il nulla viene al mondo, ed è nell'esperienza di questa distanza che l'uomo può redimersi dalla reificazione². "Le néant hante l'être"³: questa è la verità dell'ontologia sartriana della trascendenza. In Bergson, in seno all'essere non si danno punti di fuga, la continuità positiva della durata creatrice chiude ogni fessura alla negazione⁴. E' questa chiusura di ogni

¹ "Nous fuyons l'angoisse en essayant de nous saisir comme des choses" EN 83.

² Si veda R. Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, op.cit, p. 63: "Se per Heidegger la distanza temporalizzante (dall'essere che si ha da essere) si dice come interpretazione, per Sartre, lettore dello Hegel "antropologizzato" di Kojève, questa distanza si dice come nulla d'essere o libertà trascendentale". Hegel è il grande assente degli scritti sartriani di prima della guerra. Sartre lo conosce solo nel 1939 e mediato da Kierkegaard. Ancora durante la scrittura de "L'être et le néant" sartre lo conosce poco, grazie ai Morceau chiosi, editid a H. Lefebvre e N. Guterman per Gallimard nel 1939. Gli importanti testi di Hyppolite (*Gènese et stucture de la phénoménologie de l'Esprit*) e di Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*) escono rispettivamente nel 1946 e 47. Soprattutto kojève avrà un influenza enorme. (si veda V. Descombes, *Le meme et l'autre*, op. cit, pp.) V. de Coorebyter "Quand et comment Sartre a-t-il decouverte Hegel?" *Bulletin d'information du Groupe d'Etudes Sartriennes*, 11, 1997, pp. 84-85.

³ EN 46.

⁴ *Ivi*, p. 65.

accesso alla trascendenza, inaccettabile per Sartre, che lo conduce a misconoscere la novità della concezione bergsoniana del tempo.

Sartre potrà estromettere del tutto il “fantasma” del bergsonismo solo confrontandosi con ciò che permetteva a Bergson di affermare la piena positività dell'immanenza: il rifiuto dell'idea di nulla. E infatti, l'opera del 1943 si fonda sull'analisi delle pagine de *L'évolution créatrice* che Bergson dedica alle illusioni teoriche di una metafisica che non sa riconoscere nella *durée* “l'étoffe même de la réalité”⁵.

L'idea di nulla, secondo Bergson, non è che una pseudo-idea, “l'invisible moteur de la pensée philosophique”, che dai primi passi della riflessione ne ha indirizzato lo sguardo verso i problemi angoscianti, “les questions qu'on ne peut fixer sans être pris de vertige”⁶.

Si nous pouvions établir que l'idée de néant, au sens où nous la prenons quand nous l'opposons à celle d'existence, est une pseudo-idée, les problèmes qu'elle soulève autour d'elle deviendraient des pseudo-problèmes⁷.

Bergson opera un sorprendente ribaltamento, secondo il quale nell'idea di un oggetto non esistente ci sarebbe di più che in quella del medesimo oggetto concepito come esistente. Non essendo infatti possibile rappresentarsi il nulla, l'idea dell'oggetto non esistente altro non è che quella dell'oggetto esistente cui si aggiunge la rappresentazione della sua esclusione.⁸

Così, per esempio, quando dico frasi del tipo “cette table n'est pas blanche”, non esprimo qualcosa che ho percepito, - percepisco che la tavola è nera, rossa, ecc...- non sto giudicando il tavolo, ma il giudizio per cui quel tavolo sarebbe bianco. Allo stesso modo, se cerco un libro in biblioteca e sfogliandolo formulo il

⁵ EC 729.

⁶ *Ivi*, p. 274. Come rilevava acutamente Jean Hyppolite: « Il bergsonismo ha misconosciuto l'angoscia, ha superato l'esistenza umana, ed è al contrario da questa angoscia, da questa esistenza umana che partono tutti gli esistenzialisti” Cfr. J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, P.U.F, Paris, 1971, Vol. 1, p. 492.

⁷ EC 730.

⁸ *Ivi*, p.167 « En d'autres termes, et si étrange que notre assertion puisse paraître, il y a plus, et non pas moins, dans l'idée d'un *objet conçu* comme « n'existant pas » que dans l'idée de ce même *objet conçu* comme « existant », car l'idée de l'objet « n'existant pas » est nécessairement l'idée de l'objet « existant », avec, en plus, la représentation d'une exclusion de cet *objet par* la réalité actuelle prise en bloc ».

giudizio: “ce ne sont pas des vers”⁹, non è perché ho visto un’assenza di versi, ma, essendo la mia azione orientata alla ricerca di un testo poetico, vedo della prosa e esprimo l’assenza di ciò che desideravo, ciò cui la mia azione mirava. L’affermazione negativa è in definitiva un giudizio al secondo ordine:

La négation diffère donc de l'affirmation proprement dite en ce qu'elle est une affirmation du second degré: elle affirme quelque chose d'une affirmation qui, elle, affirme quelque chose d'un objet¹⁰.

La negazione è guidata dall’utilità, è strettamente pragmatica: è utile per la nostra azione contrarre l’abitudine di andare dal vuoto al pieno e inoltre, attraverso la negazione istruiamo gli altri o noi stessi, poiché contrastando un interlocutore, allo stesso tempo lo aiuto, lo avverto: “il y a un commencement de société”, l’essenza della negazione è “pédagogique et sociale”¹¹.

E’ in un serrato confronto con queste pagine bergsoniane che ne *L’être et le néant*, Sartre introduce il problema del non-essere. Sartre ha appena analizzato ala condotta interrogativa, parlando di un triplice non-essere che condiziona ogni interrogazione che si configura come “pont jeté entre deux non-êtres”¹²: il non-essere del sapere dell’uomo, la possibilità di un non essere del trascendente e il negativo di limitazione implicito nell’esistenza di una verità, in base alla quale “c’est comme ça et pas autrement”¹³. A questo punto si passa all’analisi della negazione e alla vera e propria alla confutazione delle tesi bergsoniane. L’unico punto di accordo tra i due pensatori è l’idea che ogni azione umana sia motivata da una insoddisfazione, da un sentimento di assenza: “notre action procède ainsi de « rien » à « quelque chose », et elle a pour essence même de broder « quelque chose » sur le canevas du « rien »”¹⁴, diceva Bergson. Similmente, Sartre scrive: “le non-être

⁹ « Si je choisis, au hasard, un volume dans ma bibliothèque, je puis, après y avoir jeté un coup d’oeil, le remettre sur les rayons en disant : « ce ne sont pas des vers », Est-ce bien ce que j’ai aperçu en feuilletant le livre? Non, évidemment. Je n’ai pas vu, je ne verrai jamais une absence de vers. J’ai vu de la prose. Mais comme c’est de la poésie que je désire, j’exprime ce que je trouve en fonctions de ce que je cherche » *Ivi*, p. 731.

¹⁰ *Ibid.* Corsivo di Bergson.

¹¹ « Elle (la negazione) est d'essence pédagogique et sociale. Elle redresse ou plutôt avertit, la personne avertie et redressée pouvant d'ailleurs être, par une espèce de dédoublement, celle même qui parle ». (*Ivi*, p. 286)

¹² EN 39.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ EC 752. « A vrai dire, le rien dont il est question ici n'est pas tant l'absence d'une chose que celle d'une utilité. Si je mène un visiteur dans une chambre que je n'ai pas encore garnie de meubles, je l'avertis « qu'il n'y a rien ». Je sais pourtant que la chambre est pleine d'air; mais, comme ce n'est pas

apparaît toujours dans les limite d'une attente humaine"¹⁵, ma il legame tra il non essere e la nostra aspettativa non può essere esaurito nel pragmatico, e trova nel terreno ontologico la sua collocazione propria.

Se l'essere in sé è una pura positività, come spiegare il nulla? Esso non può essere una semplice illusione, ma deve essere *dato*. Ci vorrà una coscienza di non, per cui è la negazione che si staglia sullo sfondo del non-essere, da falsa idea della metafisica, riacquisti le sua dimensione propriamente ontologica.

L'essere in sé, pura coesione, positività piena, non può contenere alcuna negatività, ma non per questo, secondo Sartre, si deve concludere che "la négation apparaît seulement au niveau d'un acte judiciaire" e che il nulla non sia altro che l'unità trascendente dei giudizi negativi. Solo alla fine dell'argomentazione, Sartre rivela seccamente il suo interlocutore:

En un mot s'il y a de l'être partout, ce n'est pas seulement le Néant, qui, comme le veut Bergson, est inconcevable: de l'être on ne dérivera jamais la négation¹⁶.

Deleuze, come Sartre, riporta il problema del negativo nell'ambito del rapporto di interrogazione, ma domanda e problema non sono privativi, non sono il semplice indizio di una assenza, che verrà superata nella soluzione e nella risposta. Si dà non-essere, e tuttavia non si dà negativo o negazione. Si dà un non essere che non è affatto l'essere del negativo, ma l'essere del problematico. Sartre si era domandato in forma retorica se, dal momento che il non essere appare solo nell'orizzonte di un'attesa umana, si dovesse accordargli l'importanza e il tipo di esistenza del *lekton* stoico o del noema husserliano¹⁷. La risposta di Deleuze sembrerebbe positiva: il problematico ha lo statuto extra-preposizionale del senso, il suo essere è l'espresso della proposizione che non coincide con la *Bedeutung* della proposizione (La quattordicesima serie di *Logique du sens*, di cui ci siamo occupati a proposito della x noematica, si proponeva proprio di sviluppare lo statuto problematico del senso attraverso l'analisi del *lekton* stoico e del noema husserliano). Il non-essere perde anche la caratterizzazione pragmatica, come

sur de l'air qu'on s'assoit, la chambre ne contient véritablement rien de ce qui, en ce moment, pour le visiteur et pour moi-même, compte pour quelque chose ».

¹⁵ EN 41.

¹⁶ *Ivi*, p.47.

¹⁷ *Ivi*, p. 41, si veda anche IM 154, dove Sartre scrive: « Ainsi le noème est un néant qui n'a qu'une existence idéale, un type d'existence qui se rapproche de celui du *lekton* stoïcien ».

risposta a un problema vitale, a una mancanza che inficia la nostra capacità vitale, che aveva in Bergson. Deleuze spinge alle estreme conseguenze la portata ontologica della *Durée* bergsoniana, e accoglie ancora una volta il monito bergsoniano per cui occorre sforzarsi di “de voir pour voir, et non plus de voir pour agir”¹⁸ per cogliere il tutto nella sua virtualità positiva, affermativa.

Il negativo è un'illusione, soltanto l'ombra dei problemi, e occorre porre fine alla complicità del negativo con l'ipotesico. Deleuze esprime lo statuto extraproposizionale del problema con le grafie (non)-essere, o ?-essere e si spinge a interpretare il “ne” espletivo francese come espressione del (non)-essere che corrisponde alla forma di un campo problematico, segno di un'istanza grammaticale extraproposizionale¹⁹. Il problema non è un'ipotesi, riconducibile alle sue soluzioni:

On nous fait croire a la fois que les problèmes sont donnés tout faits, et qu'ils disparaissent dans les réponses ou la solution: sous ce double aspect, déjà ils ne peuvent plus être que de fantômes. On nous fait croire que l'activité de penser, et aussi le vrai et le faux par rapport à notre activité, ne commencent qu'avec la recherche des solutions, ne concernent que les solutions²⁰.

Sartre, assumendo il non essere come una realtà, è rimasto in definitiva in una metafisica dell'essenza, intrappolato in un'idea matematica, teoremativa della verità, per cui essa sarebbe raggiungibile da chi avesse pieno accesso all'essere, ma in virtù della nostra costitutiva mancanza, non sappiamo raggiungerla. Il discorso sartriano resta inserito nella cornice di un'ontologia classica, per cui il cammino del pensiero va dall'ipotesico all'apodittico (teoremativo).

Questo movimento, secondo Deleuze, si avvicina pericolosamente al vero movimento del pensiero, ma ne costituisce anche il tradimento massimo, lo snatura, in quanto “hypothétisme scientiste et moralisme rationaliste” si congiungono e

¹⁸ « Cette longue analyse était nécessaire pour montrer qu'une réalité qui se suffit à elle-même n'est pas nécessairement une réalité étrangère à la *durée*. Si l'on passe (consciemment ou inconsciemment) par l'idée du néant pour arriver à celle de l'Être, l'Être auquel on aboutit est une essence logique ou mathématique, partant intemporelle. Et, dès lors, une conception statique du réel s'impose : tout paraît donné en une seule fois, dans l'éternité. Mais il faut s'habituer à penser l'Être directement, sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interpose entre lui et nous. Il faut tâcher ici de voir pour voir, et non plus de voir pour agir. Alors l'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il est d'essence psychologique, et non pas mathématique ou logique. Il vit avec nous. Comme nous, mais, par certains côtés, infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même, il dure ». EC 728.

¹⁹ DR 261: “Le négatif est une illusion parce que la forme de la négation surgit avec les propositions qui n'expriment le problème dont elles dépendent qu'en le dénaturant, en en cachant la véritable structure”.

²⁰ *Ivi*, p. 205.

“rendent méconnaissable ce dont ils approchent”²¹. La critica al negativo deve essere condotta a partire dall’elemento differenziale e problematico: è la nozione di molteplicità, che denuncia l’uno e il molteplice, la limitazione dell’uno attraverso il molteplice e l’opposizione del molteplice all’uno, che permette di pensare l’extra-proposizionalità del problema, la sua differenza di natura da ogni proposizione.

4.2. La molteplicità virtuale

Qui dit immanence dit plans superposés.
(V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, p.151)

Tra le idee negative di cui Bergson si sforza di dimostrare la natura di pseudo-problemi, c’è quella di possibile, e la potente lettura deleuzeana del bergsonismo come filosofia del virtuale non si comprende a fondo senza considerare la capitale critica che Bergson muove a questa “pseudo-idée”²². Bergson ripensa il tradizionale rapporto tra possibile e reale facendo del possibile una mera illusione retrospettiva generata dal reale: è il reale a diventare retrospettivamente possibile, perché a misura che la realtà –“création continue d'imprévisible nouveauté”²³- si produce, essa si riflette nel passato, consegnandovi retroattivamente la propria possibilità²⁴. Accettare l’ipotesi dell’originarietà del possibile significa presupporre l’esistenza del famoso “armoire aux possibles”, nel quale tutto si troverebbe già prefigurato e integralmente costituito, sbarrando così tutte le vie alla creazione. In questo modo si scambia la produzione del nuovo con una risistemazione di dati, un “un arrangement tout mécanique d'éléments préexistants”²⁵. Il possibile ha senso solo in relazione ai

²¹ *Ivi*, p. 255.

²² H. Bergson, *Le possibile et le réel* in *La pensée et le mouvant*, tr. it. *Il possibile e il reale* in « aut aut » n. 204, 1984, pp. 3-13, poi in *Pensiero e movimento*, op. cit. pp. 83 – 97.

Va notato come già V. Jankélévitch analizzando la critica bergsoniana al possibile ponga attenzione a non leggere per questo il bergsonismo come una filosofia dell’attuale. Al contrario, Jankélévitch vede nella distinzione tra istinto e intelligenza, la divergenza tra una scienza dell’attuale e un pensiero capace, invece, di captare il possibile, nel senso che solo l’intelligenza « surprend le virtuel au moment précise de son passage a l’acte ». Poco oltre aggiunge: « Le bergsonisme est un nominalisme du virtuel » V. Jankélévitch, *op.cit.*, p.218.

²³ PM 1337.

²⁴ « C'est bien simple. Qu' un homme de talent ou de génie surgisse, qu'il crée une oeuvre : la voilà réelle et par là même elle devient rétrospectivement ou rétroactivement possible ». *Ivi*, p. 10

²⁵ *Ivi*, p. 11.

sistemi chiusi, e non rende conto della natura propria del tempo che è quella di una esitazione creatrice²⁶.

La distinzione tra possibile e reale è ottenuta da Bergson con lo stesso metodo che gli aveva permesso di distinguere, a partire dall'*Essai*, due tipi di molteplicità (spaziale e temporale), e che va a modulare tutto il suo pensiero, e da cui discendono i famosi dualismi (istinto e intelligenza, materia e memoria, chiuso e aperto...), che si celano dietro al problema che ciascuno dei grandi testi del filosofo si propone di indagare²⁷.

Deleuze compierà sul bergsonismo la doppia operazione di leggerne la distinzione fondante spazio/durata nei termini di molteplicità *attuale* e *virtuale*, e di abbinare alla distinzione bergsoniana di reale e possibile l'articolazione della coppia attuale/virtuale. Possibile e virtuale, parole che nel linguaggio quotidiano sono utilizzate quasi come sinonimi, devono essere accuratamente separate, la loro confusione è definita addirittura pericolosa²⁸. Il possibile si oppone al reale e il processo del possibile è una realizzazione (traiettoria che va dal possibile al reale); il virtuale è *d'emblée* reale e il suo processo è un'attualizzazione (dal virtuale all'attuale).

Rileggendo quindi la critica al possibile con un linguaggio deleuzeano, dobbiamo distinguere due molteplicità. La prima, spaziale e omogenea, che Deleuze chiama attuale, ha per modello il numero e costituisce un sistema chiuso, che si divide senza cambiare di natura: la differenziazione-divisione non crea ma si limita a scomporre le parti. La seconda è una molteplicità virtuale: irriducibile al numero (eterogenea), "ne se divise pas sans changer de nature, elle change de nature en se divisant"²⁹: la differenziazione non esiste senza l'attualizzazione di nuove linee che costantemente cambiano il significato dell'insieme (sistema aperto).

Sartre aveva fatto balenare sotto gli occhi di Deleuze la possibilità di pensare un campo trascendentale liberato dall'alternativa tra un individuo già costituito e l'informe, solo modo in cui "nous foulons enfin le champ du transcendantal"³⁰. E' nell'ambito del dialogo con Sartre che Deleuze costruisce il suo empirismo

²⁶ « Ainsi, l'être vivant dure essentiellement; Il dure, justement parce qu'il élabore sans cesse du nouveau et parce qu'il n'y a pas d'élaboration sans recherche, pas de recherche sans tâtonnement. Le temps est cette hésitation même, ou il n'est rien du tout ». *Ivi*, p. 14.

²⁷ Cfr. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, P.U.F, 2004.

²⁸ "Le seul danger, en tout ceci, c'est de confondre le virtuel avec le possible. Car le possible s'oppose au réel » DR 272.

²⁹ B 36.

³⁰ LS 125.

trascendentale, e il modello che gli consente di pensare l'alternativa alla logica del negativo e della contraddizione è la molteplicità virtuale bergsoniana, ciò che Sartre aveva disconosciuto, rifiutando di assoggettarsi alla sfera della memoria, inevitabilmente compromessa con gli stati d'animo e una teoria *chosiste* dell'immagine.

Leggendo Bergson con Sartre e contro di lui, Deleuze trova nella molteplicità virtuale la via per un'emancipazione del bergsonismo dal terreno dello psicologico, nella direzione di una ontologia:

Voilà que conformément à *Matière et mémoire* la psychologie n'est plus qu'une ouverture sur l'ontologie, un tremplin pour un « installation » dans l'Être³¹.

Lo schema del “cono” (fig.3) di *Matière et Mémoire*, rappresentava le “mille et mille répétitions de notre vie psychologique”³², segnalate dalle sezioni A'B', AB', etc. che insistono sul punto S che designa il limite – in senso quasi matematico - costituito dalla “percezione pura”. Ma la concezione bergsoniana della memoria è passibile di una lettura ontologica³³, incarnazione di un passato puro che svolge il ruolo di un “trascendentale”, “gigantesque mémoire”, in cui si conciliano continuità, eterogeneità, semplicità, all'interno di un atto indiviso che afferma la realtà del virtuale: “*Le virtuel en tant que virtuel a une réalité*”³⁴.

Questa è l'immagine guida che orienta la lettura deleuzeana di Bergson e che gli consente di rileggere tutto il suo pensiero all'insegna della molteplicità virtuale³⁵.

³¹ B 76.

³² « Cela revient à dire qu'entre les mécanismes sensori-moteurs figurés par le point S et la totalité des souvenirs disposés en AB il y a place, comme nous le faisons pressentir dans le chapitre précédent, pour mille et mille répétitions de notre vie psychologique, figurées par autant de sections A'B', AB', etc., du même cône ». MM 97.

³³ Deleuze non è l'unico a tentare quest'allargamento ontologico delle tesi bergsoniane. Si veda in particolare il testo di G. Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité*, PUF, Paris, 1964, in cui la questione in gioco nel bergsonismo è rintracciata nel rendere conto dei «différents plans d'existence» che arrivi dove il «pluralisme unidimensionnelle» della scienza fallisce. L'impresa di tentare un «pluralisme existentiel» è stata anche quella di Husserl ma, secondo Mourellos, ripartendo le diverse sfere del reale in modo orizzontale attorno al concetto di intenzionalità, avrebbe mancato i livelli di realtà: «Au contraire, il nous semble que la philosophie bergsonienne nous procure, à travers la notion de différents plans de la conscience, qui implique une théorie de niveaux de réalité, et par la conception de schéma dynamique qui les engendre, un instrument méthodologique beaucoup plus efficace pour approfondir le problème de la réalité que la notion de l'intentionnalité de la conscience». *Ivi*, p. 26. Deleuze, che non cita mai questo testo, ne è sicuramente debitore, come nota Ronchi ne *Il pensiero bastardo*, *op. cit.* p. 85, e J. Mullarkey, *Forget the virtual: Bergson, actualism and the refraction of reality* in «Continental Philosophy Review», Vol.37, n. 4, 2004, dove scrive: «Deleuze's Bergsonism was Georges Mourellos' Bergson et les niveaux de réalité ».

³⁴ B 13. Corsivo di Deleuze.

³⁵ DR 275n.

Nell'*Essai*, la durata è definita come una molteplicità non attuale; in *Matière et Mémoire*, il cono dei ricordi puri con le sue sezioni è completamente reale ma virtuale. Ancora, ne *L'évolution créatrice*, la differenziazione delle linee divergenti è una attualizzazione, e ogni linea di attualizzazione sembra corrispondere a una sezione del cono. Potremmo aggiungere, con Ronchi, anche lo schema dinamico dell'*effort intellectuel* che definisce la cogenericità di *effort* e molteplicità virtuale³⁶.

Le sezioni del cono non esistono, infatti, se non nella realtà dell'intera struttura, reale ma non attuale, definita dalla molteplicità stessa. Essa è struttura e insieme anche genesi³⁷, poiché si dà in un modo di unità immanente che permette di pensare in termini altri rispetto a quelli dell'Uno e del Multiplo. La molteplicità è qualitativa, eterogenea e continua, virtuale, e cambia di natura ogni volta che si divide, lasciando che la differenza sia l'unico legame che unisce i termini in una interiorità strettamente relazionale e differenziale, un dentro *del* fuori.

La molteplicità virtuale è *intensiva*. Ma come conciliare questa lettura con la famosa critica che Bergson muove a un altro "faux problème", il concetto di intensità? Alla base della distinzione dell'*Essai* tra i due tipi di molteplicità, c'è la convinzione, che Bergson deriva dalla psicologia coeva³⁸, che le sensazioni siano qualitative e che arrivino a spazializzarsi solo in sede di processo percettivo.

Bergson prende di mira il senso comune meccanicista che pensa che un dolore si intensifichi, andando dal meno al più, secondo una gradazione numerica. L'analisi psicologica mostra, invece, che le nostre sensazioni si trasformano in

³⁶ Ronchi (*Bergson filosofo dell'interpretazione op.cit. cap. IV e Il pensiero bastardo, op. cit., cap. II*) vede nello sforzo intellettuale descritto da Bergson molto più dell'analisi di un procedimento intellettuale. Lo « schema dinamico » con cui Bergson descrive la progressione di intensità dello sforzo (dal riconoscimento alla creazione) mostra in realtà la cogenericità di *effort* durata, come lo stesso Bergson suggerisce nelle ultime righe del saggio : « Cette opération, qui est celle même de la vie, consiste dans un passage graduel du moins réalisé au plus réalisé, de l'intensif à l'extensif, d'une implication réciproque des parties à leur juxtaposition. L'effort intellectuel est quelque chose de ce genre ». ES 960..

³⁷ Su questo problema si veda M. De Beistegui, *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology*, Indiana University Press, 2004.

³⁸ Sul rapporto di Bergson con la psicologia coeva si veda M. Meletti Bertolini, *Bergson e la Psicologia*, Franco Angeli, Milano, 1985. Nel testo è ben spiegato il cambio di prospettiva di Bergson dall'*Essai* a *Matière et Mémoire*. Se nell'*Essai* – conforme alle teorie centrifughe - la percezione procedeva dal vissuto all'esteriorità, con una conseguente inevitabile deformazione quando dalla esteriorità si tornava al vissuto, in *Matière et Mémoire* la percezione è immediatamente estesa, e le affezioni anziché essere la materia prima con cui essa viene costituita, sono l'impurità che vi si mescola. Il modello della percezione muta da uno centrifugo « in cui si parla di sensazioni puramente qualitative per ricostruire l'esteriorità, viene sostituita una spiegazione che va dalla periferia della rappresentazione al centro: la percezione è dapprima impersonale, immagine presa là dove essa è, - cioè nell'oggetto- per poi diventare la *mia* immagine, poiché assume come centro il *mio* corpo». *Ivi*, p.117-18. Nel testo è mostrato come questo cambio di prospettiva, sia dettato dall'abbandono, da parte di Bergson, della psicologia inglese.

qualità. Bergson vuole eliminare la quantità dalla sensazione e nell'*Essai* spende molte pagine per mostrare che la diversa intensità è in realtà riconducibile ad una diversa qualità: l'accrescimento di sensazione, che gli psicofisici (Lotze, Bain, Wundt) cercano di misurare, è solo una sensazione di accrescimento, una percezione acquisita, che proietta nella sensazione la grandezza della sua causa.

Secondo Deleuze, la critica bergsoniana dell'intensità è ambigua³⁹: è diretta contro l'idea di quantità intensiva o solamente contro l'idea di un'intensità degli stati psichici? L'intensità, riconosce Deleuze, non si dà mai in un'esperienza pura, ma non è proprio lei a fornire "toute les qualités dont nous faisons expérience?"⁴⁰ Deleuze non poteva rinunciare al carattere intensivo della molteplicità in quanto esso costituisce il tratto distintivo della differenza. La differenza di qualità, di natura, dipende dall'intensità: tutto non ritorna al medesimo (riduzione delle differenze a gradi) ma i differenti (qualità, modi di esistenza) risuonano a distanza ripetendosi l'un l'altro come i "gradi della differenza" stessa⁴¹, in un movimento di *implicazione* reciproca:

L'expression "différence d'intensité" est une tautologie. L'intensité est la forme de la différence comme raison du sensible. Toute intensité est différentielle, différence en elle même⁴².

E' al di sopra del *tournant* dell'esperienza che si trova il punto dove si scoprono le differenze di natura tra due tendenze attuali, vere articolazioni del reale, differenza tra durata e spazio, materia e memoria, ecc... Ma dire che c'è differenza di natura *tra* due tendenze non è ancora abbastanza, una delle due tendenze assumerà tutte le differenze di natura (memoria), l'altra di grado (materia), portando a una distinzione tra differenze di natura, che corrispondono a una tendenza, e differenze di grado che conducono all'altra.

Tra le due tendenze ci sono dunque "tous le degés de la différence" e "tout la nature de la différence"⁴³. La durata è il grado più contratto della materia, e la

³⁹ Deleuze nel suo primo articolo su Bergson, intende l'intensità come un misto che si divide in due tendenze, la qualità pura e la quantità estensiva.

⁴⁰ B 93.

⁴¹ *Ivi*, p. 94.

⁴² DR 287. "De l'intensif à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient. Le privilège de la sensibilité comme origine apparaît en ceci, que ce qui force à sentir et ce qui ne peut être que senti sont une seule et même chose dans le rencontre, alors que les deux instances sont distincts dans le autres cas. En effet, l'intensif, la différence dans l'intensité, est à la fois l'objet de la rencontre et l'objet auquel le rencontre élève la sensibilité" DR 188-89.

materia quello più disteso della durata. Si tratta di una modulazione della differenza per cui le differenze di natura sono il più alto grado della differenza e quelle di grado il più basso. Non c'è più dualismo, ma coesistenza in una stessa Natura. Le differenze coesistono in un solo Tempo, che è la Natura. Deleuze dice come questo naturalismo ontologico talvolta sia espresso da Bergson, in particolare nelle due fonti, con toni finalistici: “il y a plusieurs plans, et chacun correspond à l'un des degrés ou niveaux de contraction qui coexistent tous dans la durée. Plutôt qu'à un projet ou a un but, le mot « plan » renvoie au coup au section du cône”⁴⁴.

Deleuze, perverte il tono finalista di alcune espressioni bergsoniane, fino a risemantizzare la nozione di “plan de la nature”⁴⁵ che in Bergson ha il significato finalistico di progetto, (nelle pagine precedenti Bergson ripete più volte espressioni come progetto, voluto dalla natura, ecc..) e che Deleuze trasforma in Piano come sezione del cono.

La molteplicità virtuale fornisce a Deleuze la chiave per pensare la realtà del divenire, da articolare in un campo trascendentale che non ricalchi l'empirico elevandolo a trascendentale. La molteplicità è formata da *singularità* che ne definiscono le dimensioni intensive. Esse sono i punti singolari che caratterizzano “une courbe mathématique, un état de choses physique, une personne psychologiques et morale” e non si confondono “ni avec la personnalité de celui qui s'exprime dans un discours, ni avec l'individualité d'un état de choses désigné par une proposition, ni avec la généralité ou l'universalité d'un concept signifié par la figure ou la courbe” (né designazione, né manifestazione o significazione): “La singularité est essentiellement pré-individuelle, non personnelle, a-conceptuelle”⁴⁶.

⁴³ B 94.

⁴⁴ *Ivi*, p. 95.

⁴⁵ « Si complexe que soit devenue notre morale, bien qu'elle se soit doublée de tendances qui ne sont pas de simples modifications des tendances naturelles et qui ne vont pas dans la direction de la nature, c'est à ces tendances naturelles que nous aboutissons quand nous désirons, de tout ce que cette masse fluide contient d'obligation pure, obtenir un précipité. Telle est donc la première moitié de la morale. L'autre n'entraîne pas dans *le plan de la nature*. Nous entendons par là que la nature avait prévu une certaine extension de la vie sociale par l'intelligence, mais une extension limitée ».

Bergson, MR 1086.

⁴⁶ LS 125.

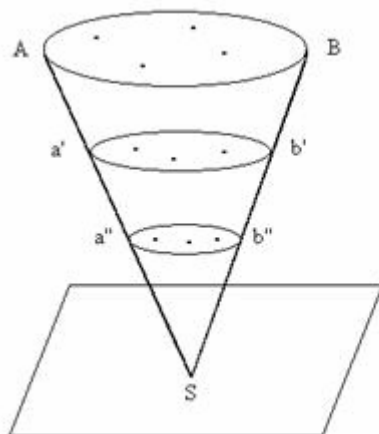


Fig. 3

Se la natura della singolarità, così definita, sembra inafferrabile, può essere d'aiuto collocarla dove Deleuze l'ha verosimilmente pensata per la prima volta. La nostra tesi è che Deleuze abbia concepito le singolarità leggendo lo schema di *Matière et Mémoire* in cerca di una soluzione all'articolazione di un campo trascendentale corrispondente alle caratteristiche delineate da Sartre nel saggio del 1937. La radicalizzazione dell'interrogazione critica si richiama a un empirismo genetico, superiore⁴⁷, in cui va letta la prossimità che Deleuze istituisce tra il suo tentativo e quello dei postkantiani, in particolare Fichte e Maimon, mirando ad articolare un campo impersonale in cui l'individuo non è primo, che consenta cioè di pensare l'individuazione⁴⁸ in atto.

Bergson, nelle pagine di commento allo schema del cono, occupandosi del problema della selezione e del meccanismo di associazione dei ricordi (come fa un "souvenir pur" a prendere un'esistenza psicologica?) scrive:

Au contraire, plus nous nous détachons de l'action réelle ou possible, plus l'association par contiguïté tend à reproduire purement et simplement les images

⁴⁷ Deleuze riprende il termine "empirismo superiore" da Schelling, utilizzandolo come definizione per il bergsonismo (e che trova l'analogo nel suo progetto di un "empirismo trascendentale"). Si veda *La conception de la différence chez Bergson*, (1959) in ID 49. Ha certamente avuto un grande impatto su Deleuze, il testo di M. Guérault, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Alcan, Paris, 1929.

⁴⁸ Per pensare il problema dell'individuazione è sicuramente cruciale per Deleuze l'incontro con l'opera del filosofo Gilbert Simondon, in particolare *L'individu et sa genèse physico-biologique*, (1964) Jérôme Millon, 1995. Simondon costituisce fra l'altro uno degli esempi di pensatori sotterranei (come Gabriel Tarde o Raymond Ruyer) la cui attuale rinascita e ripubblicazione è dovuta a Deleuze. E' recentemente uscita anche una monografia italiana: G. Carrozzini, *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi. Dall' "ontologia dell'individuo" alla filosofia della tecnologia*, Manni Editori, Lecce, 2006.

consécutive de notre vie passée. Il est impossible d'entrer ici dans une étude approfondie de ces divers systèmes. Il suffira de faire remarquer que ces systèmes ne sont point formés de souvenirs juxtaposés comme autant d'atomes. Il y a toujours quelques souvenirs dominants, véritables *points brillants* autour desquels les autres forment une nébulosité vague. Ces points brillants se multiplient à mesure que se dilate notre mémoire⁴⁹.

Ogni livello del cono comprende la totalità del nostro passato, in maniera più o meno contratta, ma installandoci d'*emblée* su un certo livello, ritroviamo dei ricordi come punti notevoli, che orientano la nostra percezione, il nostro sforzo intellettuale⁵⁰, dal semplice riconoscimento alla creazione. Ma confrontiamo le parole di Bergson con il commento di Deleuze:

Cône universel ou tout coexiste avec soi, à la différence de niveau près. Sur chacun de ce niveaux, quelques "points brillants", comme des points remarquables qui lui sont propres. Tous ce niveaux ou degrés, et ce points sont eux-mêmes virtuelles. Ils appartiennent à un Temps unique, ils coexistent dans une Unité, ils sont enveloppé dans une Simplicité, ils forment les parties en puissance d'un Tout lui-même virtuel. Ils sont la *réalité de ce virtuel*. Tel était le sens de la théorie des multiplicités virtuelles, qui animait le bergsonisme dès le début⁵¹.

Il cono della memoria si fa universale, è interamente reale in quanto virtuale. Poiché per Deleuze è la dimensione del virtuale a costituire il terreno su cui articolare l'esperienza reale, diventa possibile pensare la molteplicità nei termini di un campo di esperienza per cui il virtuale doppia la sua dimensione ontologica con una dimensione trascendentale: nella molteplicità virtuale i diversi livelli virtuali di coesistenza, sono determinati, da punti notevoli che gli sono propri, "points brillants"⁵², punti singolari che costituiscono le intensità che abitano il campo trascendentale. "Gli attuali implicano degli individui già costituiti e delle determinazioni per punti ordinari; mentre il rapporto dell'attuale col virtuale forma un'individuazione in atto o una singolarizzazione per punti notevoli da determinare per ogni caso"⁵³. Il "cône universel" è il modello dell'"universelle communication

⁴⁹ MM 101.

⁵⁰ Analogamente nel saggio *L'effort intellectuel* Bergson parla di « points de repère » che ci guidano nella selezione delle immagini ricordo.

⁵¹ B 103.

⁵² Deleuze usa spesso l'espressione "points brillants" (B 59 103 e n 104, DRn274). Le singolarità acquistano nomi diversi nel pensiero di Deleuze, secondo le consuete variazioni cui sottopone i suoi concetti maggiori: eccellenza, punti notevoli, punti singolari, intensità, affetti.

⁵³ *Infra, Materiali 1*.

des événements”⁵⁴, la divergenza è affermata nella sintesi disgiuntiva in cui gli eventi “s’entr’expriment”. Ogni singolarità costituisce un “point de vue”, e la disgiunzione è divenuta inclusiva:

L’incompatible ne naît qu’avec les individus, les personnes et le mondes ou les événements s’effectuent, mais non entre les événements eux-mêmes, ou leurs singularités acosmiques, impersonnelles et pré-individuelles⁵⁵.

Ciascuno dei “plan” della molteplicità virtuale può essere pensato come un campo trascendentale i cui “punti brillanti” costituiscono le singolarità gli eventi del piano.

4.3. L’Univocità dell’essere

A part Sartre qui est portant resté dans le pièges du verbe être, le philosophe le plus important en France, c’était Jean Wahl.
(G. Deleuze, *Dialogues*)

La filosofia di Deleuze può dunque definirsi una teoria della molteplicità virtuale che discende da una lettura in chiave ontologica della supposizione bergsoniana di un passato puro. Pur ammettendo che l’analisi bergsoniana mostra “tante de finesse psychologique”, Deleuze ritiene che essa acquisti tutto il suo senso solo se proiettata “sur notre affinité avec l’être, sur notre rapport avec l’Etre et sur la variété de cet rapport”⁵⁶.

La natura di questo spostamento sul terreno dell’essere, che in *Le bergsonisme* rimane ancora indefinita, trova la sua collocazione nell’ulteriore movimento della filosofia deleuzeana, che fa coincidere l’ontologia *tout court* con una delle sue tesi: l’univocità.

Deleuze ha bisogno di proiettare la sua teoria della molteplicità virtuale in un orizzonte di pura immanenza, e riprende per questo la tesi medievale dell’univocità dell’essere (di cui ricostruisce anche una filiazione, che va da Duns Scoto a

⁵⁴ « Le problème est donc de savoir comment l’individu pourrait dépasser sa forme et son lien syntaxique avec un monde pour atteindre à l’universelle communication des événements, c’est-à-dire à l’affirmation d’une synthèse disjonctive au-delà non seulement des contradictions logiques, mais même des incompatibilités alogiques. Il faudrait que l’individu se saisisse lui-même comme événement. » LS 208.

⁵⁵ *Ivi*, p. 203.

⁵⁶ B 59.

Nietzsche, passando ovviamente per Spinoza), per cui l'essere si dice nello stesso senso di tutto ciò che si dice:

En effet l'essentiel de l'univocité n'est pas que l'Être se dise en un seul et même sens. C'est qu'il se dise en un seul et même sens *de* tout ses différences individuantes ou modalités intrinsèques⁵⁷.

L'analogia cela sempre dietro di sé una visione teologica e non filosofica, in cui sopravvivono Dio, Mondo e Io, che sovradeterminano il campo trascendentale, laddove le dimensioni intensive della molteplicità (le singolarità) comunicano e si relazionano per differenza, non per somiglianza, secondo la logica della sintesi disgiuntiva. All'analogia governata da una logica della rappresentazione, Deleuze fa subentrare una logica della ripetizione. L'univocità è l'essere *della* differenza, l'essere del divenire come istanza differenziante della sua propria differenza che si esprime nella formula "ontologiquement un, formellement divers"⁵⁸. L'univocità indica che tutte le cose si trovano sullo stesso piano, "plan commun", dove, come ha notato Zourabichvili, "commun n'a plus le sens d'une identité générique, mais d'une *communication* transversale et sans hiérarchie entre des êtres qui seulement différent"⁵⁹.

Deleuze impone una curvatura che perverte da cima a fondo il senso dell'ontologia, tanto che la tesi di univocità si salda con il progetto di sostituire una logica della relazione e della credenza a quella dell'essente e del fondamento, per affermare la letteralità del divenire, instaurare una "logique du ET, renverser l'ontologie, destituer le fondement"⁶⁰. Il misinterpretato concetto di "rhizome", non è che un altro nome con cui Deleuze indica la molteplicità virtuale in una *variazione* che permette di pensarla come alternativa alla logica "ad albero", che affonda le radici del fondamento, e imita il molteplice a partire da un'unità superiore.

Alain Badiou, nel famoso e discusso testo che consacra a Deleuze⁶¹, cerca di dimostrare che la sua ontologia sarebbe, in realtà, orientata da una supremazia

⁵⁷ DR 53. Anche della sostanza spinoziana Deleuze dirà: « il faudrait que la substance se dise elle-même *des* modes, et seulement des modes ». DR 59.

⁵⁸ DR 53, 385, LS 75, SPE, 56.

⁵⁹ F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit. p. 83.

⁶⁰ MP 36.

⁶¹ A. Badiou, *Deleuze. La Clameur de l'être*, Hachette, Paris, 1997. Badiou riprende il titolo dal seguente passo di Deleuze: « Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque. Une seule voix fait le clameur de l'être » DR 52.

dell'Uno⁶². Per argomentare la sua sorprendente tesi, Badiou si vede costretto a operare due grandi spiazamenti delle tesi deleuzeane.

Il primo consiste nell'inserire Deleuze all'interno della rinascita dell'ontologia che a suo parere caratterizza il nostro tempo (“en définitive le siècle aura été ontologique”⁶³) dimenticando di cogliere la potente critica al concetto di essere che anima Deleuze, che invoca la literalità del divenire, una logica della relazione, la sostituzione dell’ “et” all’ “est”: “entité = événement”⁶⁴. Badiou può compiere questo passo “fingendo” un investimento nell’essere da parte di Deleuze che giustifica attraverso una citazione monca. Badiou riporta la frase: “La philosophie se confond avec l’ontologie”⁶⁵, senza l’importante affermazione che la segue: “mais l’ontologie se confond avec l’univocité de l’être”. In questo modo il progetto di Deleuze è completamente snaturato, perché l’appiattimento di tutta l’ontologia sulla tesi di univocità è precisamente il modo con cui tenta di sfuggire alle “pièges du verbe être”⁶⁶, in cui il suo maestro, Sartre era rimasto invischiato. Deleuze fa valere l’empirismo bergsoniano, sotto l’egida pluralista dell’altro suo grande ispiratore, Jean Wahl:

Le multiple n’est plus un adjectif encore subordonné à l’Un qui se divise ou à l’Être qui l’englobe, il est devenu un substantif, une multiplicité qui ne cesse d’habiter chaque chose(...) Une multiplicité est seulement dans le ET, qui n’as pas la même nature que les éléments, les ensembles et même leur relations ⁶⁷.

Il secondo grande fraintendimento che guida il testo di Badiou verte attorno alla nozione di simulacro. Badiou pensa di poter individuare nel pensiero di Deleuze una “métaphysique de l’Un” nella misura in cui il multiplo è “*intégralement pensable comme production de simulacres*”⁶⁸.

Ora, è vero che Deleuze ha analizzato la questione del simulacro in Platone e Lucrezio e ha applicato il concetto, sulla scia dei contributi di Klossowski, alle

⁶² Il libro di Badiou ha fatto molto discutere. Si veda il *Dossier Badiou-Deleuze* in «Futur antérieur», n° 43, 1998, che contiene interventi di E. Alliez, J. Jil, A. Villani e la risposta dello stesso Badiou a Jil. La rivista è consultabile anche all’indirizzo: <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?rubrique133>

⁶³ A. Badiou, *op.cit.*, p. 31.

⁶⁴ D, pp. 70-73, anche MP. 36, IT 235.

⁶⁵ LS 210, Badiou, *op. cit.*, p. 33.

⁶⁶ D 72.

⁶⁷ *Ivi*, 71-72. Sul ruolo seminale di J. Wahl nel pensiero di Deleuze non esiste purtroppo uno studio, si veda la comunicazione di G. Bianco, *Philosophies du ET. Que se passe-t-il entre (Wahl et Deleuze)?* alla giornata di studi organizzata all’ENS, *Jean Wahl, le multiple*, disponibile all’indirizzo <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=685>

⁶⁸ A. Badiou, *op. cit.*, p.20.

analisi dell'eterno ritorno di Nietzsche. L'interpretazione deleuziana dell'eterno ritorno ne fa principio di selezione non finalista, che esclude l'Uno e fa ritornare soltanto il differente. L'uno non ha altra unità che quella della ripetizione, e l'essere non ha altra sostanza che quella del tempo. Deleuze innesta nella molteplicità bergsoniana l'eterno ritorno, tuttavia non si deve incorrere nell'errore di sovrastimare il ruolo dell'eterno ritorno quale potere di liberazione di simulacri. Il simulacro infatti si limita a una avvicinarsi che invalida l'identità, ma Deleuze è interessato all'affermazione *positiva* del divenire, mentre quello di simulacro rimane un concetto ancora difettivo.

Non si può tacere che quello di simulacro è di fatto l'*unico* concetto che Deleuze ha definitivamente abbandonato dopo *Logique du sens*. E non parliamo di una messa in variazione del concetto che assumerebbe altri nomi nelle opere successive, ma di un effettivo distacco.

Se è vero che nelle analisi del simulacro in Platone, esso valeva contro il principio sussumente dell'Uno, il concetto di molteplicità affronta lo stesso problema ma in termini affermativi. Deleuze è molto chiaro su questo punto:

Vous voyez très bien l'importance pour moi de la notion de multiplicité : c'est l'essentiel (...) En revanche, il me semble que j'ai tout à fait abandonné la notion de simulacre, qui ne vaut pas grand chose. Finalement, c'est *Mille plateaux* qui est consacré aux multiplicités pour elles-mêmes (devenir, lignes, etc.)⁶⁹.

Per Deleuze il concetto di simulacro costituiva in qualche modo una tappa obbligata, che gli consentiva di confrontarsi con il pensiero postmoderno e decostruzionista⁷⁰ che, sebbene in una maniera perlopiù esteriore, condividono con lui due operazioni filosofiche: la rivalutazione di Nietzsche⁷¹, e, con lui, il bisogno di articolare la modernità nel suo nesso con il platonismo. Badiou non ha tutti i torti a scrivere:

⁶⁹ G. Deleuze, *Lettre-préface* a J.-C. Martin, *Variations*, Payot, Paris, 1993.

⁷⁰ E. Alliez ha mostrato il gioco di rimandi latenti e manifesti che intercorrono tra la "Pharmacie de Platon" di Derrida e "Platon et il simulacre" di Deleuze nel suo *Ontologie et logographie. La pharmacie, Platon et le simulacre*, in (a cura di B. Cassin) *Nos Grecs et leurs modernes : les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1992, pp. 211-231.

⁷¹ Si veda l'articolo di Deleuze *Pensée nomade* (1973) in ID pp. 351-364: «Marx et Freud sont peut être l'aube de notre culture, mais Nietzsche, c'est tout à fait autre chose, l'aube d'une contre-culture». *Ivi*, p. 352.

Le platonisme est la grande construction fallacieuse de la modernité comme de la postmodernité. C'est son appui négatif général : il n'existe que pour légitimer le "nouveau" sous le sigle de l'anti-platonisme⁷².

Ma, se da un lato Badiou ha il merito di far emergere il rapporto di Deleuze a Platone, troppo facilmente liquidato come un ingenuo ribaltamento, questo avviene al costo di un fraintendimento della nozione di molteplicità.

Inoltre, il terreno su cui Deleuze propriamente incontra Platone non è quello del simulacro o della critica alla nozione di identità, ma quello della reminescenza. Deleuze è ben conscio che dopo la grande costruzione platonica, quella di Bergson è la più grande teoria della memoria del pensiero occidentale e fin dall'inizio vi si accosta pensando alla possibilità di ripensare il platonismo e particolare la sua aporia costitutiva: la partecipazione dei molti all'uno. Già il suo primo articolo su Bergson⁷³, del 1956, è costellato di riferimenti al nesso Platone-Bergson, che esplicitano chiaramente quanto nella teoria del passato puro Deleuze andasse cercando un modello per far parlare una differenza pura, non ridotta al negativo dialettico, ma proiettata nella forma virtuale della *durée* intesa come differenza interna, che si distingue dalla contraddizione, dall'alterità e dalla negazione⁷⁴. Platone è il "grande ambivalente", colui che ha inaugurato un'immagine del pensiero, lasciando che un'altra possibilità vi abitasse all'interno:

La tache de la philosophie moderne a été définie : Renversement du platonisme. Que ce renversement conserve beaucoup de caractères platonicienne n'est pas seulement inévitable, mais souhaitable⁷⁵.

Anche in *Le bergsonisme*, il richiamo a Platone è costante: in quattro dei cinque capitoli che compongono il testo è ribadita la comunanza di Bergson con Platone. Ripercorriamo brevemente le tappe:

1. Come Platone, Bergson ricerca le vere articolazioni del reale e possiede un metodo di divisione - che si fonda sulla distinzione tra differenze di natura e

⁷² A. Badiou, *op. cit.*, p. 149.

⁷³ ID 43-73. Deleuze scrive : « La grand ressemblance entre Platon et Bergson est qu'ils ont tous deux fait une philosophie de la différence où celle-ci est pensée comme telle et ne se réduit pas à la contradiction, *ne va pas* jusqu'à la contradiction ». *Ivi*, p. 53.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ DR 82.

differenze di grado - per il quale si può parlare di un “platonisme de Bergson”⁷⁶.

2. La molteplicità bergsoniana si contrappone a tutte le teorie che combinano l'uno e il multiplo, che pretendono di ricomporre il reale con delle idee generali, primo fra tutti il falso movimento della dialettica. Ma, sorprendentemente, Deleuze prosegue invocando una comunanza, per cui ancora una volta Bergson “retrouve des accents platonicienne”, dal momento che Platone è stato il primo a porre il rapporto dell'Uno ai molti come un'aporia da risolvere⁷⁷.
3. Poco dopo, a proposito della coesistenza del presente con il suo passato, Deleuze commenta: “En d'autres termes, chaque présent renvoie a soi-même comme passé. D'une pareille thèse il n'y a d'équivalent que celle de Platon - la Réminiscence. La Réminiscence aussi affirme un être pur du passé, un être en soi du passé, un mémoire ontologique capable de servir de fondement au déroulement du temps. Une fois de plus, une inspiration platonicienne se fait profondément sentir chez Bergson”⁷⁸.
4. Infine, Deleuze afferma che “la coexistence de tous les degrés, de tous les niveaux est virtuelle, seulement virtuelle. Le point d'unification est lui-même virtuel. Ce point n'est pas sans ressemblance avec l'Un-Tout de platoniciens”⁷⁹.

Appare allora chiaro come la molteplicità virtuale sia stata pensata in un serrato confronto con Platone. Il bergsonismo - e non una teoria del simulacro - è la strada da percorrere per “renverser le platonisme”, strada che conduce innanzitutto a “destituer les essences pour y substituer les événements comme jets de singularité”⁸⁰.

Il “platonismo” è anche il “luogo comune” in cui Deleuze pensa l'incontro tra Bergson e Proust. Deleuze si sforza di invalidare la tesi affermata nella critica proustiana, che vuole il tempo proustiano come affine e ispirato alla *durée*⁸¹. L'avversione di Deleuze per questa tesi è da leggere nel contesto del grande tentativo di emancipare la *durée* nel dominio del vissuto. La somiglianza tra Proust e Bergson è da cercarsi altrove, al livello, più radicale, della memoria. Proust e Bergson si incontrano nell'ammettere una specie di passato puro, “un être en soi du

⁷⁶ B 11.

⁷⁷ *Ivi*, p. 39.

⁷⁸ *Ivi*, p. 55.

⁷⁹ *Ivi*, p. 95.

⁸⁰ LS 69.

⁸¹ Sul Proust di Deleuze, si veda K. Ansell-Pearson, *Time, Space, Forced Movement, and the Death Drive: Reading Proust with Deleuze*.in «Pli- Warwick Journal of Philosophy», 15, 2004, pp. 159-198.

passé”.⁸² Questo passato Bergson lo chiama virtuale, mentre Proust si riferisce agli stati indotto dai segni della memoria definendoli: “réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits”⁸³. L’essenza è di natura virtuale, reale-ideale, incarnazione di “un peu de temps à l’état pur”⁸⁴.

“Proust est platonicien”, ma non vagamente perché invoca le essenze a proposito della “petite phrase de Vinteuil”, ma perché ha preso sul serio il paradosso di Menone e ha sviluppato una logica dei segni che concepisce il pensiero come violento dressage, un incontro che ci *forza* a pensare:

Nous ne connaissons vraiment que ce qui est nouveau, ce qui introduit brusquement dans notre sensibilité un changement de ton qui nous frappe, ce à quoi l’habitude n’a pas encore substitué ses pâles fac-similés⁸⁵.

Alle sensazioni contrarie della *Repubblica*, che scuotono il pensiero con una impossibilità che tuttavia lo genera (“Platon nous offres une image de la pensée sous le signe des rencontres et des violences...”), Deleuze accosta le sensazioni comuni a due luoghi⁸⁶, due momenti, incessantemente descritte nella *Recherche* (la madeleine che disvela la verità di Combray). Con un andamento bergsoniano, Deleuze ci dice che la memoria volontaria va da un attuale presente a un presente che è stato, mentre la memoria involontaria va all’essere-in-sé del passato, passato virtuale, ma reale, che restituisce Combray nella sua verità, e produce la gioia del tempo ritrovato.

La percezione è ancora caratterizzata negativamente: fonte di inganno, che impedisce di vedere la realtà del virtuale:

c’est parce que les exigences conjointes de la perception consciente et de la mémoire volontaire établissent une succession réelle là où, plus profondément, il y a une coexistence virtuelle⁸⁷.

Una volta di più, ritroviamo lo sforzo di ribaltare le accuse di Sartre, mostrando la portata teorica, aldilà di ogni psicologismo e ogni culto della vita interiore, dei due più *amati* bersagli sartriani. Il platonismo di Bergson porta alla *logica della molteplicità virtuale* e consente di riformulare l’aporia della

⁸² B 55, PS73.

⁸³ PS 73-74 e 75. Questa definizione del virtuale è un vero e proprio *ritornello* nelle opere di Deleuze.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, Paris, Pléiade, 1987, Tome IV, p. 110.

⁸⁶ PS 75 e 122-23.

⁸⁷ PS 73.

partecipazione dei molti all'uno. Il platonismo di Proust, affrontando il paradosso di Menone, conduce a una *logica dei segni*, del pensiero come incontro, e apre un campo trascendentale non "décalqué sur l'empirique". Un tale "ritorno a Platone", una perseveranza ostinata (ma non certo ingenua) in una forma della filosofia la cui morte si canta da secoli, ci apre una prospettiva assolutamente inattuale con tutte le opacità e le difficoltà del caso, ma la forza di questa inattualità ha l'innegabile valore di darci ancora da pensare.

4.4 Campo trascendentale e piano di immanenza

Le plan d'immanence a deux faces, comme Pensée et comme Nature, comme Physis
et comme Nous
(G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?* p. 41)

La proposta di un empirismo che sia trascendentale determina l'anomalia di Deleuze nel panorama filosofico contemporaneo e rende il suo pensiero irriducibile tanto a uno stile di pensiero ontologico (data l'insistenza con cui si volge al problema critico delle condizioni dell'esperienza), quanto a un'interrogazione trascendentale di tipo critico o fenomenologico, considerando la radicalità che essa assume ponendosi come obiettivo quello di liberare il campo trascendentale da ogni trascendenza per pensare un regime di immanenza assoluta.

Il discorso deleuzeano è pervaso da questo slittamento continuo dal discorso trascendentale a quello ontologico. Non si tratta di fondare il trascendentale nell'ontologico, o di subordinare quest'ultimo all'interrogazione critica, strade già esplorate, in diverso modo, per esempio, da Husserl, Fink o da Heidegger. Il problema, in Deleuze, subisce una mutazione in cui i due stili coesistono uno a fianco all'altro. La radicalizzazione delle tesi della *Transcendance de l'Ego*, proiettata nell'elemento plastico della *durée*, letta in chiave ontologica, rende sostanzialmente possibile far coesistere i due discorsi nella dimensione di un pensiero-natura che in ultima istanza coincide con la sfera del virtuale⁸⁸.

⁸⁸ «Cette sphère du virtuel, cette Pensée-Nature...» Qph 133. Zourabichvili ha posto più di ogni altro interprete di Deleuze, questo problema. Si veda in particolare *L'Ontologique et le Transcendantal*, introduzione pubblicata con la riedizione (2004) del suo *Deleuze, une philosophie de l'événement*.

In altre parole, si tratta della necessità di sposare la tesi di un empirismo trascendentale e quella dell'univocità dell'essere. Secondo Zourabichvili, Deleuze può permettersi di saltare da uno stile all'altro perché "il n'y a plus d'Ego originaire pour marquer une frontière entre les deux discours"⁸⁹. Non possiamo che essere d'accordo su questo punto, che sembra confermare il ruolo strategico di Sartre e della *Transcendance*, ma sorprendentemente, non è a Sartre che Zourabichvili si richiama, bensì a Heidegger⁹⁰, che per primo cessa di rapportare a un soggetto originario l'esperienza che valida il discorso ontologico, che di conseguenza, non è più portatrice di alcuna "evidenza"⁹¹. Se il paragone con Heidegger è sicuramente pertinente e interessante, esso offusca, ancora una volta, quello che abbiamo descritto come il gesto inaugurale (in senso tanto storico quanto teoretico) del pensiero di Deleuze e insieme, la sua peculiarità nel panorama filosofico contemporaneo, dove è certamente l'eredità heideggeriana, piuttosto che quella di Sartre, a prevalere⁹². Gli ultimi due brevi e densi testi di Deleuze, *Immanence: un vie...* e *L'actuel et le virtuel*, formano il dittico del suo testamento, unico lascito di un progetto dal titolo *Ensembles et multiplicités*, che doveva approfondire il concetto di virtuale su cui Deleuze credeva di non essersi spiegato a sufficienza⁹³.

Se *L'actuel et le virtuel*⁹⁴, è una densissima nota a margine ai due schemi bergsoniani di *Matière et mémoire* e *L'énergie spirituelle*, in cui Deleuze riassume tutta la sua teoria (e forse qui, e *solamente* qui si può parlare di ontologia⁹⁵) del

⁸⁹ F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit., p. 35.

⁹⁰ Va inoltre notato che in diversi luoghi Deleuze osteggia con veemenza la tesi che vede in Sartre un Heidegger in salsa francese, che non avrebbe fatto che importare la novità del tedesco. Deleuze scrive: « I rapporti di Sartre con Heidegger, la sua dipendenza da Heidegger, erano dei falsi problemi, basati su malintesi. Quello che ci colpiva ne *L'essere e il nulla* era unicamente sartriano e misurava l'apporto di Sartre: la teoria della malafede, dove la coscienza, all'interno di se stessa, giocava con la sua doppia potenza di non essere quello che è e di essere ciò che non è; La teoria dell' *Altro*, per cui lo sguardo altrui era abbastanza per far vacillare il mondo e "rubarmelo"; la teoria della libertà, dove questa limita se stessa costituendo delle *Situazioni*. La psicanalisi esistenziale, dove si ritrovano le scelte di base di un individuo in seno alla sua vita concreta» ID 112. infra p. Su l'indipendenza della novità di Sartre da Heidegger, Deleuze è ancora più categorico in D 18, lasciando trasparire più chiaramente anche la natura politica della sua polemica. Si veda anche DR 89.

⁹¹ F. Zourabichvili, op. cit, p. 35.

⁹² Giorgio Agamben parla di un "heideggerismo incosciente" del pensiero francese contemporaneo, che ha impedito di tracciare, finora, la storia dei rapporti tra Deleuze e Heidegger. Sicuramente si tratta di un terreno che varrebbe la pena investigare, ma se c'è una possibile convergenza di Deleuze con Heidegger, essa verte sui è sui temi dell'*aperto* e dell'*interrogazione* che discendono, ancora una volta, da una lettura di Heidegger tutta in controluce con il bergsonismo e con Sartre.

⁹³ Informazione riportata da David Lapoujade in RF 359n.

⁹⁴ *infra*, *Materiali 1*.

⁹⁵ Se c'è ontologia in Deleuze, si tratta di un ontologia della molteplicità virtuale. In ultima istanza, il reale deve essere colto come virtuale: "Une vie ne contient que des virtuels. Elle est faite de virtualités, événements, singularité" RF 395.

virtuale, *Immanence: un vie...*ne costituisce il complemento trascendentale. Il testo si apre proprio con la domanda “Qu’est-e qu’un champ transcendantal?” e per un’ultima, decisiva volta, Deleuze ci segnala la discendenza sartriana della nozione di “campo trascendentale”, ribadendo l’importanza della *Transcendance de l’Ego* ben due volte in cinque pagine.

Il campo trascendentale è presentato come una “pur courant de conscience a-subjectif, conscience pré-réflexive impersonnelle, durée qualitative de la conscience sans moi”⁹⁶. L’empirismo trascendentale non si ferma però a questi “donnés immédiates”, alla sensazione dell’empirismo semplice, ma mira piuttosto al passaggio da una sensazione all’altra come divenire. Il campo trascendentale è, allora una pura coscienza immediata senza oggetto né io, un movimento infinito che definisce un piano di immanenza. La distinzione tra piano di immanenza e campo trascendentale si gioca sul *clivage* della distinzione tra diritto e fatto. Il rapporto del campo trascendentale con la coscienza è solamente *di diritto*, la coscienza acquista un’esistenza *di fatto* solo se un soggetto e oggetto sono prodotti simultaneamente come dei “trascendenti”, secondo quanto mostrato da Sartre.

In altre parole il campo trascendentale è il piano di immanenza, la coscienza traslucida sartriana coincide con l’insieme della immagini come le aveva descritte Bergson. La coscienza vi si trova di diritto, come coscienza non rivelata che soltanto riflettendosi su una superficie, raggiunge un’esistenza di fatto:

à défaut de conscience, le champ transcendantal se définirait comme un pur plan d’immanence, puisqu’il échappe à toute transcendance, du sujet comme de l’objet⁹⁷.

Il piano di immanenza è dunque il campo trascendentale liberato dalla forma coscienza, in cui l’immanenza non è immanente che a se stessa. Al centro dell’ontologia deleuzeana, se è ancora legittimo usare questo termine⁹⁸, troviamo lo

⁹⁶ RF 359.

⁹⁷ *Ivi*, p. 360. In nota a questa frase Deleuze rimanda a *La Transcendance* e scrive: «Sartre pose un champ transcendantal sans sujet qui renvoie à une conscience impersonnelle, absolue, immanente: par rapport à celle ci le sujet et l’objet sont des “transcendants”».

⁹⁸ F. Zourabichvili ha messo fortemente in questione la possibilità di parlare di ontologia in Deleuze. Nell’introduzione inedita pubblicata con la riedizione (2004) del suo *Deleuze, une philosophie de l’événement*, scriveva: «Il n’y a pas ‘d’ontologie de Deleuze’. Ni au sens vulgaire d’un discours métaphysique qui nous dirait ce qu’il en est, en dernière instance, de la réalité (ce serait de flux plutôt que de substances, de lignes plutôt que de personnes...). Ni au sens plus profond d’un primat de l’être sur la connaissance (comme chez Heidegger ou Merleau-Ponty, où le sujet s’apparaît déjà précède par une instance qui ouvre la possibilité de cet apparaître».

sforzo di pensare l'evento, la singolarità, non l'ente. La logica dell' "e" va a sostituire quella dell' "è", secondo il modello della molteplicità virtuale.

Un est toujours l'indice d'une multiplicité: un événement, une singularité, une vie... On peut toujours invoquer un transcendant qui tombe hors du plan d'immanence, ou même qui se l'attribue, reste que toute transcendance se constitue uniquement dans le courant de conscience immanent propre a ce plan⁹⁹

Ma l'articolo indeterminativo che indica *una* molteplicità, *un* evento, *una* vita, è allora un indice trascendentale dell'anonimato a-coscienziale che in Deleuze perde ogni aspetto angosciante, diventando la caratteristica fondante di un'affermazione positiva del divenire, vertigine dell'immanenza¹⁰⁰, che restituisce la vita come "puissance, beatitude complètes"¹⁰¹.

L'importante articolo che Giorgio Agamben ha dedicato a questo testo¹⁰², è paradigmatico del fastidio e dell'imbarazzo in cui si trovano gli interpreti di Deleuze, costretti a citare Sartre senza un ragionevole motivo. Non è forse Sartre un pensatore del soggetto, intriso di umanismo, un esistenzialista angosciato dai quei problemi del negativo, che Deleuze con tanta forza combatte?

Si incontra sempre lo stesso impaccio: cosa fare di questa referenza che Deleuze continua a citare, ma che sembra valere solo a titolo di tentativo abortito? Anche Agamben menziona *en passant* l'insistito riferimento alla *Transcendance*, liquidandolo velocemente come residuo di un pensiero ancorato alla forma coscienza. Tuttavia, in questo non compiuto di Sartre giace l'intero progetto del pensiero deleuzeano: le critiche antibergsoniane di Sartre diventano l'arma che Deleuze volge contro la fenomenologia e ogni tentativo di restaurazione del trascendente: il campo trascendentale pensato da Sartre si allarga e si confonde con il piano delle immagini bergsoniano, e inaugura la possibilità dell'oscillazione descritta tra piano e campo, ontologico e trascendentale.

Agamben ricostruisce quello che ritiene essere il "diagramme testamentarie"¹⁰³ di *Immanence: une vie...*, che individua nella filosofia moderna -

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Qph 50.

¹⁰¹ RF 360.

¹⁰² G. Agamben, *L'immanence absolue*, in E. Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze une vie philosophique*, Les empêcheurs de penser en rond, Parigi, 1998, pp. 165-188.

¹⁰³ G. Agamben, *op. cit.*, p. 187.

da intendersi come filosofia della vita - due grandi filiazioni segnate dall'opposizione tra una linea immanente e una trascendente:

Trascendenza

Kant

Husserl

Immanenza

Spinoza

Nietzsche

Heidegger

Levinas

Derrida

Deleuze

Foucault

Lo schema da noi proposto, che in ultima analisi è quello che Deleuze ci indica tanto in questa sede, quanto, come si è visto, in *Qu'est-ce qu'est la philosophie?*¹⁰⁴, che di fatto è rilanciato incessantemente nel suo pensiero, è il seguente:

Trascendenza

Kant

Husserl

Immanenza

Spinoza

Bergson/Nietzsche

Sartre

Levinas

Merleau-Ponty...

Deleuze

Lo schema di Agamben, che acquista senso se letto in relazione alla sua filosofia, comporta uno stravolgimento radicale del pensiero deleuzeano. L'operazione di porre Heidegger dove Deleuze pone Sartre, permette ad Agamben di collocare Foucault (che molto più agevolmente di Deleuze, si inserisce nella filiazione Heideggeriana), caratterizzando così la genealogia di una filosofia della vita che ben si addice alla sua biopolitica, ma manca completamente lo specifico dell'operazione deleuzeana.

¹⁰⁴ *Infra* cap. 2, §3.

Con l'estromissione di Sartre, oltre a sopraggiungere Foucault, scompare il più importante intercessore deleuzeano: Bergson. La scomparsa contestuale di Sartre e Bergson è ben rivelatrice, perché sottovalutare l'importanza dell'uno significa mancare il costante riferimento all'altro, e, in definitiva perdere l'orizzonte, il *limite* – inteso come condizionamento e varco - storico e teoretico della filosofia di Deleuze.

L'eredità che Deleuze ha lasciato da pensare alla filosofia contemporanea, giace tutta nello spazio che sta tra una filosofia trascendentale rigorosamente immanente (improntata a la fenomenologia sui generis di Sartre) e una ontologia del virtuale che pretende di essere un empirismo (derivata da una lettura di Bergson orientata dalla critiche sartriane)

Lo stridere delle tradizioni e dei termini (empirismo e trascendentale, virtuale e reale...) non è una provocazione o un trucco linguistico, ma un compito che proprio in virtù dell'impensato che Deleuze vi ha lasciato, apre uno spazio nuovo all'interno del campo attuale della filosofia, che si sta dimostrando estremamente fertile.

La Bergson-Renaissance degli ultimi anni ne costituisce probabilmente, sul piano storico, il successo maggiore. Tuttavia crediamo che sia nel nesso dato dalla costellazione Sartre-Bergson-Deleuze che l'operazione deleuzeana acquista tutto il suo senso. La nostra analisi si è limitata a introdurre il problema dell'empirismo trascendentale, ma il campo delle ricerche possibili spazia dalla psichiatria, alla letteratura, fino alla teoria della storia. Sartre non ha mai smesso di entusiasmare Deleuze e animarne le analisi, e se la novità *perenne* del bergsonismo è stata riscoperta, è il caso che "l'aria pura"¹⁰⁵ che circola tra le pagine di Deleuze ci aiuti a ritrovare il *nuovo* di Sartre,

¹⁰⁵ «À la Libération, on restait bizarrement coincé dans l'histoire de la philosophie. Simplement on entré dans Hegel, Husserl et Heidegger; nous nous précipitions comme des jeunes chiens dans une scolastique pire qu'au Moyen-Âge. Heureusement il y avait Sartre. Sartre, c'était notre Dehors, c'était vraiment le courant d'air d'arrière-cour». D 19. Si veda *Infra*, Materiali 2.

Materiali

1.

L'Attuale e il Virtuale¹ (1995)

Prima Parte

La filosofia è una teoria delle molteplicità. Tutte le molteplicità implicano degli elementi attuali e degli elementi virtuali. Non esiste un oggetto puramente attuale. Ogni attuale si circonda di una nebbia di immagini virtuali. Questa nebbia si alza da circuiti coesistenti più o meno estesi, sui quali le immagini virtuali si distribuiscono e scorrono. E' così che una particella attuale emette e assorbe dei virtuali più o meno vicini, di ordini diversi. Questi sono detti virtuali nella misura in cui la loro emissione e il loro assorbimento, la loro creazione e distruzione si compiono in un tempo minore del minimo di tempo continuo pensabile, e questa brevità li mantiene sotto un principio di incertezza o di indeterminazione. Ogni attuale si circonda di cerchi di virtualità sempre rinnovati, ciascuno dei quali ne emette un altro, e tutti circondano e reagiscono sull'attuale. ("Al centro della nuvola del virtuale c'è ancora un virtuale di ordine più elevato [...] Ciascuna particella virtuale si circonda del suo cosmo virtuale e ciascuna a suo turno fa lo stesso indefinitamente"²). In virtù dell'identità drammatica dei dinamismi, una percezione è come una particella: una percezione attuale si circonda di una nebulosa di immagini virtuali che si distribuiscono su dei circuiti mobili sempre più lontani, sempre più larghi, che si fanno e si disfano. Questi sono ricordi di ordini diversi: sono dette immagini virtuali in quanto la loro velocità o la loro brevità li mantengono sotto un principio di incoscienza.

¹ L'articolo è stato pubblicato come annesso ai *Dialogues* nella ristampa del 1996.

² M. Cassé, *Du vide et de la création*, Odile Jacob, Paris, pp. 72-73. Si veda anche lo studio di P. Levy, *Il virtuale*, Cortina, Milano, 1997.

Le immagini virtuali non sono separabili dall'oggetto attuale più di quanto questo lo sia da quelle. Le immagini virtuali reagiscono dunque sull'attuale. Da questo punto di vista, esse misurano, sull'insieme dei cerchi o su ciascun cerchio, un continuum, uno spazio determinato per ogni caso da un massimo di tempo pensabile. A questi cerchi più o meno estesi di immagini virtuali corrispondono degli strati più o meno profondi dell'oggetto attuale. Questi formano l'impulso (*impulsion*) totale dell'oggetto: strati essi stessi virtuali, ed entro i quali l'oggetto attuale diviene a sua volta virtuale³. Oggetto e immagine sono qui entrambi virtuali e costituiscono il piano di immanenza in cui si dissolve l'oggetto attuale. Ma l'attuale è passato così in un processo di attualizzazione che affetta l'immagine quanto l'oggetto. Il continuum di immagini virtuali è frammentato, lo spazio è ritagliato secondo le scomposizioni regolari o irregolari del tempo. E l'impulso totale dell'oggetto virtuale si spezza in forze corrispondenti al continuum parziale, in velocità che percorrono lo spazio ritagliato⁴. Il virtuale non è mai indipendente dalle singolarità che lo ritagliano e lo dividono sul piano di immanenza. Come ha mostrato Leibniz, la forza è un virtuale in corso d'attualizzazione tanto quanto lo spazio dentro cui essa si sposta. Il piano si divide, dunque, in una molteplicità di piani, seguendo i tagli del continuum e le divisioni dell'impulso che segnano un'attualizzazione dei virtuali. Ma tutti i piani non ne formano che uno, seguendo la via che conduce al virtuale. Il piano di immanenza comprende insieme il virtuale e la sua attualizzazione, senza che possa darsi un limite assegnabile tra i due. L'attuale è il complemento o il prodotto, l'oggetto dell'attualizzazione, ma questa ha per soggetto soltanto il virtuale. L'attualizzazione appartiene al virtuale. L'attualizzazione del virtuale è la singolarità, mentre l'attuale è di per sé l'individualità costituita. L'attuale cade fuori dal piano come un frutto, mentre l'attualizzazione lo riporta al piano come ciò che riconverte l'oggetto in soggetto.

Seconda Parte

³ H. Bergson, MM 250 (i capitoli II e III analizzano la virtualità del ricordo e la sua attualizzazione).

⁴ Cfr. G. Châtelet, *Les enjeux du mobile*, Seuil, Paris, 1984, pp. 54-68 (dalle « velocità virtuali » ai « tagli virtuali »).

Abbiamo fin'ora considerato il caso in cui un attuale si circonda di altre virtualità sempre più estese, sempre più lontane e diverse: una particella crea delle effemeridi (*éphémères*), una particella evoca dei ricordi. Ma si impone anche il movimento inverso: quando i cerchi si restringono e quando il virtuale si avvicina all'attuale, distinguendosi sempre di meno. Si raggiunge un circuito interno che riunisce ormai solo l'oggetto attuale e la sua immagine virtuale: una particella attuale ha il suo doppio virtuale che si allontana pochissimo da lei; la percezione attuale ha il suo ricordo come una specie di doppio immediato, consecutivo, o anche simultaneo. Perché, come mostrava Bergson, il ricordo non è un'immagine attuale che si formerebbe dopo l'oggetto percepito, ma è l'immagine virtuale che coesiste con la percezione attuale dell'oggetto. Il ricordo è l'immagine virtuale contemporanea dell'oggetto attuale, il suo doppio, la sua "*immagine allo specchio*"⁵. Così c'è coalescenza e scissione, o piuttosto oscillazione, scambio perpetuo tra l'oggetto attuale e la sua immagine virtuale: l'immagine virtuale non smette di divenire attuale, come in uno specchio che si impossessa del personaggio, lo inghiotte, e gli lascia soltanto una virtualità alla maniera de *La dama di Shanghai*. L'immagine virtuale assorbe ogni attualità del personaggio, nello stesso tempo in cui il personaggio attuale non è altro che una virtualità. Questo scambio perpetuo dell'attuale e del virtuale definisce un cristallo. E' sul piano di immanenza che appaiono i cristalli. L'attuale e il virtuale coesistono ed entrano in uno stretto circuito che ci riporta costantemente dall'uno all'altro. Non è più una singolarizzazione, ma una individuazione come processo, l'attuale e il suo virtuale. Non è più una attualizzazione, ma è una cristallizzazione. La pura virtualità non deve più attualizzarsi perché è strettamente correlata all'attuale, con il qual forma il più piccolo circuito. Non c'è più inassegnabilità dell'attuale e del virtuale, ma una indiscernibilità tra i due termini che si scambiano.

Oggetto attuale e immagine virtuale, oggetto divenuto virtuale e immagine divenuta attuale sono le figure che appaiono già nell'ottica elementare⁶. Ma, in ogni caso, la distinzione del virtuale e dell'attuale corrisponde alla più fondamentale scissione del Tempo, quando esso avanza, differenziandosi secondo due grandi vie:

⁵ H. Bergson, ES 917-920: «il ricordo del presente ...». Bergson insiste sui due movimenti, verso cerchi sempre più larghi, verso un cerchio sempre più stretto.

⁶ A partire dall'oggetto attuale e dall'immagine virtuale, l'ottica mostra in quale caso l'oggetto diventa virtuale e l'immagine attuale, come l'oggetto e l'immagine divengono entrambi attuali o entrambi virtuali.

far passare il presente e conservare il passato. Il presente è un dato variabile misurato da un tempo continuo, cioè attraverso un movimento supposto in una sola direzione: il presente passa nella misura in cui questo tempo si esaurisce. E' il presente che passa, che definisce l'attuale. Ma il virtuale appare, da parte sua, in un tempo più piccolo di quello che misura il minimo di movimento in un'unica direzione. È perché il virtuale è "effimero" (*éphémère*). Ma è anche nel virtuale che il passato si conserva, poiché questo effimero non cessa di continuare nel "più piccolo" seguente, che rinvia a un cambio di direzione. Il tempo più piccolo del minimo di tempo continuo pensabile in una direzione è anche il tempo più lungo, più lungo del massimo di tempo continuo pensabile in tutte le direzioni (ogni direzione). Il presente passa (secondo la propria scala), mentre l'effimero conserva e si conserva (secondo la propria). I virtuali comunicano immediatamente al di sopra dell'attuale che li separa. I due aspetti di tempo, l'immagine attuale del presente che passa e l'immagine virtuale del passato che si conserva, si distinguono nell'attualizzazione, avendo un limite inassegnabile, ma si scambiano nella cristallizzazione, fino a divenire indiscernibili assumendo ciascuno il ruolo dell'altro.

Il rapporto dell'attuale col virtuale costituisce sempre un circuito, ma in due modi. Talora l'attuale rinvia a dei virtuali come ad altre cose in circuiti vasti, in cui il virtuale si attualizza, talaltra l'attuale rinvia al virtuale come al suo proprio virtuale, nei circuiti più piccoli in cui il virtuale si cristallizza con l'attuale. Il piano di immanenza contiene, nel contempo, l'attualizzazione come rapporto del virtuale con altri termini, e l'attuale stesso come termine con cui il virtuale si scambia. In ogni caso, il rapporto dell'attuale col virtuale non è del tipo di quello che si stabilisce fra due attuali. Gli attuali implicano degli individui già costituiti e delle determinazioni per punti ordinari; mentre il rapporto dell'attuale col virtuale forma un'individuazione in atto o una singolarizzazione per punti notevoli da determinare caso per caso.

2.

E' stato il mio maestro⁷

(1964)

Tristezza delle generazioni senza “maestri”. I nostri maestri non sono soltanto i professori pubblici, benché abbiamo un grande bisogno di professori. Nel momento in cui raggiungiamo l'età adulta i nostri maestri sono coloro che ci colpiscono con una novità radicale, quelli che sanno inventare una tecnica artistica o letteraria e trovare i modi di pensare corrispondenti alla nostra *modernità*, cioè alle nostre difficoltà così come ai nostri entusiasmi diffusi. Sappiamo che non c'è che un solo valore d'arte e di verità: la “prima mano”, l'autentica novità di ciò che si dice, la “piccola musica” con cui la si dice. Sartre fu questo per noi (per la generazione che aveva vent'anni alla Liberazione). Chi, all'epoca, fu capace di dire qualcosa di nuovo se non Sartre? Chi ci ha insegnato dei nuovi modi di pensare? Profonda e brillante che fosse, l'opera di Merleau-Ponty era professorale e dipendeva da quella di Sartre sotto molti aspetti. (Sartre accostava volentieri l'esistenza dell'uomo al non essere di un “buco” nel mondo, piccoli laghi di nulla, diceva. Ma Merleau-Ponty li considerava delle pieghe, semplici pieghe e pieghettature. In questo modo si distinguevano un esistenzialismo più duro e penetrante da uno più tenero, più riservato). Camus, ahimè! c'era tanto virtuosismo gonfiato, quanta assurdità di seconda mano; Camus si richiamava a pensatori maledetti, ma tutta la sua filosofia ci riportava a Lalande e Meyerson, autori ben noti ai liceali. I temi nuovi, un certo stile nuovo, un nuovo modo polemico e aggressivo di porre i problemi, venivano da Sartre. Nel disordine e nelle speranze della Liberazione si scopriva, si riscopriva tutto: Kafka, il romanzo americano, Husserl e Heidegger, le revisioni infinite al marxismo, lo slancio verso un nuovo romanzo... Tutto passerà da Sartre, non solamente perché, filosofo, aveva il genio della totalizzazione, ma perché sapeva inventare il nuovo. Le prime rappresentazioni de *Le mosche*, l'uscita de *L'essere e il*

⁷ Poco dopo il rifiuto del Nobel da parte di Sartre, Deleuze pubblica questo scritto su “Arts”, 28 dicembre 1964, pp. 8-9. Il testo è ripreso in ID 109-113, e recentemente tradotto in italiano in G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 95-99.

nulla, la conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo*, furono degli eventi, vi apprendevamo in lunghe nottate l'identità di pensiero e libertà.

In qualche modo i “pensatori privati” si oppongono ai professori pubblici. Persino la Sorbona ha bisogno di un Anti-Sorbona, e gli studenti ascoltano meglio i loro professori quando hanno anche altri maestri. Nietzsche, a suo tempo, aveva smesso di essere professore per diventare pensatore privato; anche Sartre lo fece, in un altro contesto, con un altro esito. I pensatori privati hanno due caratteri: una specie di solitudine che resta la loro in ogni circostanza, e una certa agitazione, un certo disordine proprio del mondo in cui nascono, nel quale parlano. Inoltre, parlano solo a loro nome, senza “rappresentare” niente; e sollecitano nel mondo delle presenze brute, delle potenze nude, che non sono egualmente “rappresentabili”. Già in *Che cos'è la letteratura?* Sartre tratteggiava lo scrittore ideale:

“lo scrittore potrà allora recuperarlo (il mondo) in tutta la sua crudezza, trasudante, maleodorante, quotidiano, per presentarlo alla libertà altrui sulla base della sua libertà [...] Ma non basta accordare allo scrittore la libertà di dire tutto: bisogna anche che il suo pubblico abbia la libertà di cambiare tutto, il che significa non solo soppressione delle classi, ma anche abolizione di qualsiasi dittatura, il continuo rinnovamento dei quadri, il rovesciamento senza soste dell'ordine, appena questo accenna a volersi fissare. Insomma la letteratura è, per essenza, la soggettività di una società in rivoluzione permanente”⁸.

Fin dall'inizio, Sartre ha visto nello scrittore un uomo come gli altri, che si rivolge agli altri dal punto di vista della loro libertà: Tutta la sua filosofia si inseriva in un movimento speculativo che contestava la nozione di *rappresentazione*, *l'ordine* stesso della rappresentazione: la filosofia cambiava luogo, lasciava la sfera del giudizio per installarsi nel mondo più colorato dell'ante-predicativo, del sub-rappresentativo. Sartre ha appena rifiutato il premio Nobel. Seguito pratico della stessa attitudine, orrore all'idea di rappresentare praticamente qualcosa, si tratti di valori spirituali, o come lui dice, di essere istituzionalizzato.

Il pensatore privato ha bisogno di un mondo che comporta un minimo di disordine, non fosse che una speranza rivoluzionaria, un granello di rivoluzione permanente. In Sartre troviamo qualcosa come un'aderenza alla Liberazione, alle speranze discese da quel momento. C'è voluta la guerra di Algeria per ritrovare

⁸ J.-P. Sartre, *Che cos'è la letteratura?* (1947) in *Che cos'è la letteratura?* Il Saggiatore, Milano, 2004, pp. 113-14.

qualcosa della lotta politica, dell'agitazione liberatoria, e in condizioni sempre più complesse, visto che non eravamo più precisamente gli oppressi, ma coloro che devono rivolgersi contro se stessi. Ah, giovinezza!. Non resta che Cuba e la resistenza venezuelana. Ma, più grande della solitudine del pensatore privato, c'è la solitudine di coloro che cercano un maestro, che vorrebbero un maestro e avrebbero potuto incontrarlo soltanto in un mondo in agitazione. L'ordine morale, l'ordine "rappresentativo" si è richiuso su di noi. Persino la paura atomica ha preso le sembianze di una paura borghese. Oggi, si arriva al punto di proporre ai giovani come *maître a penser* Teilhard de Chardin. A ognuno quel che si merita. Dopo Sartre, non solo Simone Weil, ma una Simone Weil scimmiettata. Non che manchino delle cose profondamente nuove nella letteratura attuale. Citiamo alla rinfusa: il *Nouveau Roman*, i libri di Gomborowicz, i racconti di Klossowski, la sociologia di Lévi- Strauss, il teatro di Genet e di Gatti, la filosofia della "deraison" che Foucault ha elaborato... Ma ciò che manca oggi, ciò che Sartre seppe riunire e incarnare per la generazione precedente, sono le condizioni di una *totalizzazione*, dove la politica, l'immaginario, la sessualità, l'inconscio, la volontà si riuniscono nei diritti della totalità umana. Oggi esistiamo come membra sparse. Sartre diceva di Kafka: la sua opera è "una reazione libera e unitaria al mondo giudeo-cristiano dell'Europa centrale; i suoi romanzi sono il superamento sintetico della sua situazione di uomo, di ebreo, di ceco, di fidanzato recalcitrante, di tubercoloso, ecc.." ⁹ Lo stesso vale per Sartre: la sua opera è una reazione al mondo borghese messo in questione dal comunismo. Essa esprime il superamento della sua propria situazione di intellettuale borghese, di ex allievo dell'*École Normale*, di libero fidanzato, di uomo brutto (poiché Sartre si è spesso presentato così)..., etc.: tutte cose che si riflettono e riecheggiano nel movimento dei suoi libri. Parliamo di Sartre come se appartenesse a un'epoca finita. Ahimè! Siamo noi piuttosto ad essere già finiti nell'ordine morale e conformista attuale. Almeno Sartre ci permette di aspettare indeterminatamente dei momenti futuri, delle riprese, in cui il pensiero si riformerà e ricostituirà le sue totalità, come potenza insieme collettiva e privata. Ecco perché Sartre resta il nostro maestro. Il suo ultimo libro, *La critica della ragion dialettica*, è uno dei libri più belli e importanti di questi ultimi anni. Fornisce *L'essere e il nulla* del suo complemento necessario, nel senso che le esigenze

⁹ *Ivi*, p. 293

collettive vanno a raggiungere la *soggettività* della persona. E quando ripensiamo a *L'essere e il nulla*, è per ritrovare lo stupore che provavamo di fronte a quel rinnovamento della filosofia. Sappiamo ancora meglio oggi che i rapporti di Sartre con Heidegger, la dipendenza di Sartre nei suoi confronti, erano dei falsi problemi, basati su malintesi. Quello che ci colpiva ne *L'essere e il nulla* era unicamente sartriano e misurava l'apporto di Sartre: la teoria della *malafede*, dove la coscienza, all'interno di se stessa, giocava con la sua doppia potenza di non essere quello che è e di essere ciò che non è; la teoria dell' *Altro*, in cui lo *sguardo* altrui era abbastanza per far vacillare il mondo e "rubarmelo"; la teoria della *libertà*, dove questa limita se stessa costituendo delle *Situazioni*; la *psicanalisi esistenziale*, dove si ritrovano le scelte di base di un individuo in seno alla sua vita concreta. E ogni volta, l'essenza e l'esempio intrattenevano dei rapporti complessi che donavano uno stile nuovo alla filosofia. Il cameriere del caffè, la giovane innamorata, l'uomo brutto, e soprattutto il mio amico-Pierre-che-non-era-mai-là, formavano dei veri romanzi nell'opera filosofica, e facevano muovere le essenze al ritmo dei loro esempi esistenziali. Dovunque brillava una sintassi violenta, fatta di rotture e distensioni, ricordando le due ossessioni sartriane: i laghi di non essere e le viscosità della materia.

Il rifiuto del premio Nobel è una buona notizia. Finalmente qualcuno che non prova a spiegare che è un delizioso paradosso per uno scrittore, per un pensatore privato, accettare gli onori e le rappresentazioni pubbliche. Già molti maligni hanno cercato di cogliere Sartre in contraddizione: gli si attribuiscono dei sentimenti di dispetto perché il premio è arrivato troppo tardi; gli si obietta che, in ogni caso, lui rappresenta qualcosa; gli si ricorda che i suoi successi furono e restano comunque borghesi; si insinua che il suo rifiuto non è ragionevole né adulto; gli si propone l'esempio di coloro che accettano rifiutando, lasciando il denaro in beneficenza. Non bisognerebbe curarsene troppo, Sartre è un polemista temibile...non c'è genio che non sia la parodia di se stesso. Ma quale parodia è la migliore? Diventare un vecchio adattato, una civettuola autorità spirituale? O volersene restare alla Liberazione? Vedersi accademico o sognarsi partigiano venezuelano? Chi non vede la differenza di qualità, la differenza di genio, la differenza vitale tra queste due scelte o fra queste due parodie? A cosa è rimasto fedele Sartre? Sempre all'amico Pierre-che-non-è-mai-là. E' il destino di questo autore far passare dell'aria pura quando parla, anche se quest'aria pura, l'aria delle assenze, è difficile da respirare.

3.

SARTRE¹⁰

(1980)

Sartre era scomparso da poco quando Deleuze consegna all'amica Jeannette Colombel questo "ritratto" di Sartre, scritto in inchiostro verde, dicendole: "Tu verras ce que tu peux en faire". Deleuze l'aveva probabilmente pensato come un omaggio-prefazione da inserire nel libro cui la Colombel stava lavorando all'epoca, Sartre ou le parti de vivre.

Sembra che la fenomenologia abbia avuto tre momenti: le grandi strutture hegeliane, poi la semiologia di Husserl, lo studio del senso e delle significazioni; ma infine qualcosa di molto differente comincia con Sartre. Sartre introduce nella fenomenologia tutta una pragmatica, e la converte in questa pragmatica. Perché la nozione essenziale della filosofia di Sartre resta quella di *situation*. La "situazione" non è per Sartre un concetto tra gli altri, ma l'elemento pragmatico che trasforma tutto, e senza il quale i concetti non avrebbero né senso né struttura. Un concetto non ha né senso né struttura fino a che non è messo in situazione. La situazione è il funzionamento stesso del concetto. E la ricchezza e la novità dei concetti sartriani discende dal fatto che questi sono l'enunciato di situazioni e allo stesso tempo le situazioni sono concatenamenti (*agencements*) di concetti.

La medesima storia si è ripetuta per la linguistica. Oltre allo studio delle strutture di linguaggio, la linguistica ha dovuto abbordare tutto un dominio semantico che non *discendeva* da quelle e che non vi si lasciava ridurre. Ma, a poco a poco, si afferma l'importanza di fattori pragmatici, che non sono affatto esteriori al linguaggio, né secondari, ma che costituiscono delle variabili interne, agenti di enunciazione secondo cui le lingue cambiano o si creano: tutta una messa in situazione del linguaggio. (L'attitudine di Sartre di fronte alla linguistica mostrava

¹⁰ Jeannette Colombel lo include nel libro cui stava lavorando che uscirà nel 1981, *Sartre et le parti de vivre*, Grasset, Paris, 1981 e anche nell'introduzione a *Sartre en situation*, Hachette, Paris, 2000. ma il testo integrale è apparso nel suo articolo: *Deleuze-Sartre: pistes* in *Deleuze épars* (a cura di A. Bernold e R. Pinhas), Hermann, Paris, 2005, pp. 39-47.

già come egli si rifiutasse di separare il linguaggio dalle sintesi pratiche della coscienza di qualcuno che parla e che ascolta.)

Una tale pragmatica non si aggiunge dal di fuori ai concetti, essa li traversa da parte a parte, determina i loro nuovi ritagli e i loro contenuti originali. E' attraverso lo studio delle situazioni che Sartre fa sorgere i concetti che ha creato e imposto. Da *L'être et le néant*, la malafede sartriana non è separabile dalla messa in scena del ragazzo del caffè, come lo sguardo non lo è dal giardino pubblico in cui si esercita.

Sebbene queste *mises en scène* a loro volta non appaiano come letterarie o teatrali, ma come *l'elemento pragmatico* che unisce, nel profondo del pensiero sartriano, la filosofia, il teatro, la letteratura.

Una situazione comprende tutte le specie di determinazioni che riesce a tenere insieme e che si tengono insieme soltanto grazie a lei: dei dati o delle serie, opache, compatte o brute; dei buchi, come feritoie, attraverso i quali può passare qualcosa; ciò che vi passa attraverso, proiettili e armi. Costruire delle serie, incrociare dei buchi e delle rotture, fare fondere ad alta temperatura, lanciare una freccia, inventare nuove armi, Sartre lo fece in tutti i modi, con il suo stile e il suo pensiero. E se c'è stata un'evoluzione di Sartre, non fu in ragione di circostanze esteriori, né per semplice confronto con il marxismo, ma perché la nozione di situazione rivelava sempre più il suo tenore collettivo e politico.

Non si troverà in questo libro un esposizione o una analisi della filosofia di Sartre. Abbiamo solamente voluto mettere in luce questo rapporto dinamico dei concetti e delle situazioni – tralasciando di richiamare i casi che hanno mobilitato Sartre alla fine della sua vita, situazione-Palestina, ma anche situazione-Larzac.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Gilles Deleuze

- Description de la femme. Pour une philosophie d'autrui sexuée* in « Poésie » 28, 1945, pp. 28-39.
- Du Christ à la bourgeoisie*, « Espace » 1946, pp. 93-106
- Dites et Profils*, « Poésie » 36, 1946, pp. 68-78.
- Empirisme et subjectivité*, P.U.F, Paris, 1953.
- Nietzsche et la philosophie*, P.U.F, Paris, 1962.
- La philosophie critique de Kant*, P.U.F, Paris, 1963.
- Proust et les signes*, PUF, Paris, 1964. (ed. aumentata, 1970).
- Nietzsche*, PUF, Paris, 1965.
- Le Bergsonisme*, PUF, Paris, 1966.
- Présentation de Sacher-Masoch*, Minuit, Paris, 1967.
- Différence et Répétition*, PUF, Paris, 1968.
- Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968.
- Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969.
- Capitalisme et schizophrénie, Tome I. L'Anti-Œdipe* (con F. Guattari), Minuit, Paris, 1972.
- Kafka. Pour une littérature mineure* (con F. Guattari), Minuit, Paris, 1975.
- Dialogues*, (con C. Parnet), Flammarion, Paris, 1977.
- Superpositions*, (con C. Bene), Minuit, Paris, 1979.
- Capitalisme et schizophrénie, Tome II: Mille Plateaux*, (con F. Guattari) Minuit, Paris, 1980.
- Francis Bacon. Logique du sensation*, Seuil, Paris, 1981.
- Spinoza - Philosophie pratique*, Minuit, Paris, 1981.
- Cinéma 1-L'Image-muvement*, Minuit, Paris, 1983.
- Cinéma 2-, L'Image-temps*, Minuit, Paris, 1985.
- Foucault*, Minuit, Paris, 1986.
- Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris, 1988.
- Périclès et Verdi. La philosophie de Gilles Châtelet*, Miuit, Paris, 1988.

Pourparlers, Minuit, Paris, 1990

Qu'est-ce que la philosophie ? (con F. Guattari) Minuit, Paris, 1991.

L'Épuisé, in Samuel Beckett, *Quad*, Minuit, Paris, 1992.

Critique et clinique, Minuit, Paris, 1993.

L'île déserte et autres textes, 1953-1974, (a cura di D. Lapoujade), Minuit, Paris, 2002.

Deux régime de fous, textes et entretiens, 1975-1995, (a cura di D. Lapoujade), Minuit, Paris, 2003.

L'Abécédaire de Gilles Deleuze, (1988) , Montparnasse, Arte Vidéo, 1997, riedito in DVD, 2005. Versione italiana, *L'Abecedario di Gilles Deleuze*, DeriveApprodi, Roma, 2005.

Opere di Henri Bergson

Essai sur le donnés immédiates de la conscience, (1889) in H. Bergson, *Œuvres*, PUF, Paris, 1959.

Matière et mémoire, (1896), *Ivi*.

L'évolution créatrice (1907), *Ivi*.

L'énergie spirituelle (1919), *Ivi*.

Le deux sources de la morale et de la religion (1932) *Ivi*.

La pensée et le mouvant (1934), *Ivi*.

Opere di Jean-Paul Sartre

Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : L'intentionnalité, in « Nouvelle Revue Française », 304 1939 pp.31-35, ripreso in *Situations I*, Galliamard, Paris ora in *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques* (a cura di V. de Coorebyter), Vrin, Paris, 2003.

L'Imagination, (1936) PUF, Paris, 2003. [tr.it. *L'immaginazione*, a cura di N. Pirillo, Bompiani, Milano 1999].

La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique (1936), *La trascendenza dell'ego*, Egea, Milano, 1992.

Esquisse d'une théorie des émotions, Hermann, Paris, 1939.

L'Imaginaire, Psychologie phénoménologique de l'imagination, (1940), Gallimard, Paris, 1948. [tr. it. *L'immaginario*, a cura di R. Kirchmayr, Einaudi, Torino, 2007].

L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, (1943), Gallimard, Paris, 2007. [tr.it. *L'essere e il nulla*, il saggiatore, Milano 1997].

Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 – Mars 1940 (nuova edizione con l'aggiunta di un quaderno inedito a cura di A. Elkaïm Sartre), Gallimard, Paris, 1995.

M. Contat e M. Rybalka, *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Gallimard, Paris, 1970

Sartre. Un film réalisé par Alexandr Astruc et Michel Contat, Gallimard, Paris, 1977 [tr.it. in J.-P.Sartre, *La mia autobiografia in un film. Una confessione*, Christian Marinotti Edizioni, Roma, 2004].

J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty*, a cura di R. Kirchmayr, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999.

J.-P.Sartre, *Ecrits de jeunesse*, Gallimard, Paris, 1990, parzialmente tradotti con il titolo *Novelle Racconti Pensieri e Progetti dagli Ecrits de Jeunesse* (a cura di G. Farina) Marinotti, Roma, 2007

J.-P. Sartre, *Visages*, 1939, in M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris 1970, pp. 560-564. tr. it. In « aut aut » 265-266, Milano, 1995, pp.57-61.

Letteratura critica su Gilles Deleuze

Alliez, Eric

La Signature du monde, ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari, Cerf, Paris, 1993.

De l'impossibilité de la phénoménologie sur la philosophie française contemporaine, Vrin, Paris, 1995.

Deleuze Philosophie Virtuelle Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1996.

(a cura di) *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1998

Ansell-Pearson, Keith

Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze, Routledge, London, 1999.
Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life,
Routledge, London, 2002

Antonioli, Manola

Deleuze et l'histoire de la philosophie ou De la philosophie comme science-fiction,
Kimé, Paris, 1999.

Badiou, Alain

Deleuze. Le clameur de l'être, Hachette, Paris, 1997.

Beaulieu, Alain

(a cura di) *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, PUF, Paris, 2005.

Bianco, Giuseppe

L'inhumanité de la différence. Aux sources de l'élan bergsonien de Deleuze, in
Concepts Hors Série Gilles Deleuze 2, Sils Maria, Paris, 2003, pp. 48-74.

Boundas, Constantin V.

The Foreclosure of the Other. From Sartre to Deleuze, «The Journal of the British
Society for Phenomenology» 24 (1993) n. 1. pp. 32-43.

Boundas Constantin V. – Olkowski, Dorothea

Gilles Deleuze and the theatre of philosophy, Routledge, New York, London, 1994.

Bogue, Ronald

Deleuze and Guattari, Routledge, New York, 1993.

Buchanan, Ian

Deleuzism: a metacommentary, Edinburgh university press, Edinburgh, 2000.

Buydens, Mireille

Sahara, L'esthétique de Gilles Deleuze, (prefazione di G. Deleuze) Vrin, Paris, 1990.

Bergen, Veronique

L'ontologie de Gilles Deleuze, L'Harmattan, Paris, 2001.

Cressole, Michel

Deleuze, Éditions universitaires, Paris, 1973.

De Beistegui, Miguel

Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology, Indiana University Press, 2004.

L'immagine di quel pensiero: Deleuze filosofo dell'immanenza, Mimesis, Milano, 2006.

De Gaetano, Roberto

(a cura di) *Deleuze, pensare il cinema*, Bulzoni, Roma, 1993.

Il cinema secondo Gilles Deleuze, Bulzoni, Roma, 1996.

Dosse, François

Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée, La Découverte, Paris, 2007.

Fadini, Ubaldo

Deleuze plurale: per un pensiero nomade, Bologna, Pendragon, 1998.

(con G. Pascucci), *L'immagine-desiderio*, Mimesis, Milano, 1997.

Ordine e passaggio. Tra Canetti e Deleuze-Guattari in «Nuova Corrente» 49, n°129, 2002, pp. 115.136.

Faulkner, Keith W.

Deleuze in Utero : Deleuze, Sartre and the essence of Woman in «Angelaki. Journal of Theoretical Humanities», vol. 7, 3, 2002 pp. 25-43.

Gualandi, Alberto

Deleuze, Les Belles lettres, Paris, 1998

Hême de Lacotte, Suzanne

Deleuze, philosophie et cinéma : le passage de l'image-mouvement à l'image-temps, l'Harmattan, Paris, 2001.

Hardt, Michael

Gilles Deleuze: an apprenticeship in philosophy, London University of Minnesota press. Minneapolis, 1993.

Kennedy, Barbara M.

Deleuze and cinema: the aesthetics of sensation, Edinburgh university press, Edinburgh, 2001.

Lapoujade, David

From Transcendental Empiricism to Worker Nomadism: William James, in «Pli-Warwick Journal of Philosophy» 9, 2000, pp. 190-99.

Lecerle, Jean-Jacques

Deleuze and language, Palgrave, Basingstoke, 2002

Leclerq, Stéphan

(a cura di) *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Sils Maria, Mons, 2005.

Marrati, Paola

Gilles Deleuze, cinéma et philosophie, P.U.F, Paris, 2003.

Martin, Jean-Clet

Variations, (prefazione di G. Deleuze) Payot, Paris, 1993.

Mengue, Philippe

Gilles Deleuze ou Le système du multiple, Kimé, Paris, 1994.

Olkowski, Dorothea

Gilles Deleuze and the ruin of representation, University of California press, Berkeley, 1999.

Patton, Paul

Deleuze: a critical reader, Blackwell, Oxford ,Cambridge (MA) 1996.

Pelbart, Peter Pal

O tempo nao reconciliado, Perspectiva, Sao Paulo, 1998.

Pinhas, Richard – Bernhold André

(a cura di)*Deleuze épars*, Hermann, Paris, 2005

Rajchman, John

The Deleuze connections, the MIT press, Cambridge (Massachusetts), 2000.

Rodowick, David Norman

Gilles Deleuze's time-machine, Duke university press, Durham, London, 1997.

Rossi, Katia

L'estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e Fenomenologia, Pendragon, Bologna, 2005.

Schaub, Mirjam

Gilles Deleuze im Kino: Das Sichtbare und das Sagbare, W. Fink, München 2003.

Scherer, René

Regard sur Deleuze, Kimé, Paris, 1998.

Simont, Juliette

Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze : les « fleurs noires » de la logique philosophique, L'Harmattan, Paris, 1997.

Toscano, Alberto

The Theater of Production, Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze, Palgrave Macmillian, London, 2006.

Villani, Arnaud

La guêpe et l'orchidée: essai sur Giles Deleuze, Belin, Paris, (con degli estratti di corrispondenza con Deleuze).

(a cura di, con R. Sasso) *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Vrin, Paris, 2003.

Zourabichvili, François

Deleuze, une philosophie de l'événement, Paris, P.U.F, 1994 [tr. it. *Deleuze, una filosofia dell'evento*, Ombre Corte, Verona, 1998].

Le vocabulaire de Gilles Deleuze, Ellipses, Paris, 2000.

Deleuze e a questão da literalidade, «Educação & Sociedade», Vol. 26 n. 93, 2005.

Letteratura critica su Henri Bergson e il Bergsonismo

AA.VV.

Bergson et nous, Armand Colin, Paris, 19589.

Barbaras, Renaud

Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty, Vrin Paris, 1998.

Caeymaex, Florence

Sartre, Merleau-Ponty, Bergson Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien, OLMS, Hildesheim, 2005.

Canguilhem, Georges

Recensione a *La fin d'un parade philosophique : le bergsonisme* di Politzer, in « Journal d'Alain », 20 Aprile 1929, pp. 191-195.

Hyppolite, Jean

Figures de la pensée philosophique, P.U.F, Paris, 1971.

- *Logique et existence*, PUF, Paris, 1953.

Jankélévitch, Vladimir

Bergson, PUF, Paris, [tr. it. *Bergson*, Morcelliana, Brescia, 1991]

Meletti Bertolini, Mara

Bergson e la psicologia, Franco Angeli, Milano 1984.

Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella "Revue Philosophique" di Théodule Ribot (1876-1916), Franco Angeli, Milano, 1991.

Mourellos, Georges

Bergson et les niveaux de réalité, PUF, Paris, 1964.

Mullarkey, John

(a cura di) *Bergson and Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999.

Forget the Virtual, Bergson, actualism and the refraction of reality «Continental Philosophy Review», vol. 37, 4, 2004, pp. 469-493.

Politzer, Georges

La fin d'un parade philosophique: le Bergsonisme, Pauvert, Paris, 1967 (1929) [tr. it. di R. Salvatori in *Freud e Bergson*, La Nuova Italia, Firenze, 1970, pp.199-284].

Critique des fondements de la psychologie, PUF, Paris, 1968 (1928).

Prado, Bento

Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson, OLMS, Hildesheim, 2002

Robinet, Alain

Bergson et les métamorphoses de la durée, Seghers, Paris, 1965.

Ronchi, Rocco

Bergson, filosofo dell'interpretazione, Genova, Marietti, 1990.

Il pensiero bastardo. Figurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta, Marinotti, Roma 2003.

Introduzione a *La trascendenza dell'Ego*, EGEA, Milano, 1990.

L'intelligibilità della storia. Sartre e Bergson, in *Atti del convegno internazionale « Sartre après Sartre »* (a cura di G. Farina e S. Poggi), Aragno, Milano, 2007.

Sirinelli, Jean-François

Génération intellectuelle, Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerre, PUF, Paris, 1994.

Varet, Gilbert

L'ontologie de Sartre, PUF, Paris, 1948.

Worms, Frédéric

Introduction à Matière et mémoire de Bergson, PUF, Paris, 1997

Le vocabulaire de Bergson, Ellipses, Paris, 1998

(a cura di) *Annales Bergsoniennes* Vol. I “Bergson dans le siècle”, PUF, Paris 2002.

(a cura di) *Annales Bergsoniennes* Vol. II “Bergson, Deleuze, la Phénoménologie” PUF, Paris, 2004.

Bergson ou les deux sens de la vie, PUF, Paris, 2004

Letteratura critica su Jean-Paul Sartre

Bernet, Rudolph

La vie du sujet, PUF, Paris, 1994.

Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques, PUF, Paris, 2004.

Breur, Roland

Autour de Sartre, la conscience mise à nu, Millon, Grenoble, 2005

Colombel, Jeannette

Sartre ou le parti de vivre, Grasset, Paris, 1981.

de Coorebyter, Vincent

Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" e de "La transcendance de l'Ego, Ousia, Bruxelles, 2000.

Introduzione a J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003.

Desanti, Jean-Toussaint

Sartre et Husserl, ou : les trois cul-de-sac de la phénoménologie transcendantale, « Les Temps modernes », 531-33, 1990, pp.350-64.

Descombes, Vincent,

Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978), Minuit, Paris, 1979.

Giovannangeli, Daniel

La fiction de l'être. Lectures de la philosophie moderne, De Boeck, Bruxelles, 1990.

Le retard de la conscience. Husserl, Sartre, Derrida, Ousia, Bruxelles, 2001.

Meletti Bertolini, Mara

Antropologia e Morale nel giovane Sartre, Parma 1995.

La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di J.-P.Sartre, Franco Angeli, Milano 2000.

Mouille, Jean Marc

Sartre. Conscience, ego et psyché, PUF, Paris, 2000.

(a cura di) *Sartre et la phénoménologie*, ENS éditions, Fontenay-aux-Roses, 2000.

Mounier, Emmanuel

Introduction aux existentialismes, Gallimard, Paris, 1973.

Murdoch, Iris

Sartre Romantic Rationalist, Bowes and Bowes, London, 1965.

Rouger, François

Le monde et le moi. Ontologie et système chez le premier Sartre, Klincksieck, Paris, 1986.

Roudinesco, Elisabeth

Sartre lecteur de Freud, « Les Temps Modernes » 531-33, 1990, pp. 589-613.

Somers-Hall, Henry

Sartre and the virtual : A deleuzian interpretation of The transcendence of the ego
« Philosophy today », 2006, vol. 50, pp. 126-132.

Trincia, Francesco Saverio

Intenzionalità, coscienza, io. Il primo Sartre e Husserl, in «Bollettino Studi Sartriani», II, 2006, pp. 153-188.

Il giovane Sartre e il problema dell'Io, in *Atti del convegno internazionale « Sartre après Sartre »* (a cura di G. Farina e S. Poggi), Aragno, Milano, 2007.

Altre opere

Cassin, Barbara

L'effet sophistique, Gallimard, Paris, 1995.

(a cura di) *Nos Grecs et leurs modernes : les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Seuil, Paris, 1992

Canetti, Elias

Masse und Macht, Amburgo, Classen, 1960. [tr. it. (a cura di F. Jesi), *Massa e Potere*, Milano, Adelphi, 1981

Carchia, Gianni

Immaginazione e imaginaire in Jean-Paul Sartre in «Rivista di estetica» 42, 1992, pp. 45-54.

L'Amore del pensiero, Quodlibet, Macerata, 2000.

Cossutta, Frédéric

Eléments pour la lecture des textes philosophiques, Bordas, Paris, 1989 [tr. it., *Elementi per la lettura dei testi filosofici*, Calderini, Bologna, 1999].

Eribon, Didier

Michel Foucault et ses contemporains, Fayard, Paris, 1994.

De Beauvoir, Simone

La force de l'âge, (1960) Gallimard, Paris, 1980.

Descampes, Christian

La pensée singulière : De Sartre à Deleuze. Quarante ans de philosophie en France, Bordas, Paris, 2003.

Heidegger, Martin

Lettera sull'umanismo (1946) in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

Kant e il problema della metafisica (1929) Laterza, Bari. 2000.

Husserl, Edmund

Logische Untersuchungen, Niemeyer, Halle, 1900-01 [tr. it. *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 1968].

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Nijhoff, Den Haag, 1950 [tr. it. *Meditazioni Cartesiane*, Bompiani, Milano, 1960].

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins 1893-1917, Hua X, a c. di R. Boehm, M. Nijhoff, Den Haag 1973. [tr. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, (a cura di A. Marini), Franco Angeli, Milano 1985;

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Hua III/1, Nijhoff, Den Haag 1976; [tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia*

fenomenologica. Libro Primo: *Introduzione generale alla fenomenologia*, (a cura di V. Costa), Einaudi, Torino 2002].

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Nijhoff, Den Haag, 1959 [tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Est, Milano, 1997].

Levinas, Emmanuel

La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Vrin, Paris, 1930. [tr. it. *La teoria dell'intuizione*, Jaca Book, Milano, 2002].

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris, 1988. [tr. it. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano, 1998].

Merleau-Ponty, Maurice

Fenomenologia della Percezione, Il Saggiatore, Milano, 1965]

Sens et non sens, Nagel, Paris, 1966. [tr. it. *Senso e non senso*, Net, Milano, 2004]

Les aventures de la dialectique, Gallimard, Paris, 1955. [tr. it. *Le avventure della dialettica*, Sugar, Milano, 1965]

Phénoménologie de la perception (1945) Gallimard, Paris, 2006. [tr. it. *La*

L'Œil et l'Esprit, (1964) Gallimard, Paris, 2003. [tr. it. *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano, 1991]

Le visible et l'invisible (1964) Gallimard, Paris, 1991. [tr. it. *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 2003]

Simondon, Gilbert

L'individu et sa genèse physico-biologique, P.U.F, Paris, 1964.

L'individuation psychique et collective, Aubier, Paris, 1989.

Tournier, Michel

Le vent Paraclet, Gallimard, Paris, 1978 [tr. it. *Il vento Paracletto*, Garzanti, Milano, 1992]

Vendredi ou les limbes du Pacifique, Gallimard, Paris, 1968, [tr. it. *Venerdì o il limbo del pacifico*, Einaudi, Torino, 1994].

Wahl, Jean

Vers le concret, Vrin, Paris, 1932.

Tableau de la philosophie française, Gallimard, Paris, 1946.

Petite histoire de l'existentialisme, L'Arche, Paris, 1947.

Traité de Métaphysique, Payot, Paris, 1953.

Vers la fin de l'ontologie, 1956

Indice

Indice delle abbreviazioni	3
Introduzione critico-metodologica	5
Capitolo 1 - Un'idea fondamentale della fenomenologia	30
1.1 - Verso il concreto	30
1.2 - <i>Dehors dans le monde, parmi les autres</i> : il <i>realismo</i> di Sartre	35
1.3 - <i>Toute conscience est conscience de quelque chose</i>	44
1.4 - <i>Hors de la conscience, dans le temps</i> : Memoria e Soggettività	52
Capitolo 2 - Dalle antinomie dell'Ego alla logica delle singolarità	63
2.1 - La Trascendenza dell'Ego	63
2.2 - La critica della ragion psicologica: Soggetto e Coscienza	70
2.3 - Tra Empirico e Trascendentale	76
2.4 - Dalle Antinomie dell'Ego alla Logica del senso	83
2.5 - <i>L'être du sensible</i> : verso un Empirismo Trascendentale	91
2.6 - <i>Je est un autre</i> e la forma pura del tempo	100
2.7 - <i>Autrui</i>	104
Capitolo 3 - Immaginario e Virtuale	109
3.1 - <i>L'Imaginaire</i> : percezione e immaginazione	109
3.2 - <i>Apologie pour le cinéma</i> : la defezione di Sartre	114
3.3 - Il regime cristallino dell'esperienza	119
3.4 - La letteralità del divenire	131
3.5 - <i>Un paesaggio è uno stato d'animo</i>	136
Capitolo 4 - L'ontologico e il trascendentale	147
4.1 - Il problema del nulla e il nulla del problema	147
4.2 - La molteplicità virtuale	152
4.3 - L'Univocità dell'essere	160
4.4 - Campo trascendentale e piano di immanenza	167
<i>Materiali</i> 1 - L'Attuale e il Virtuale (1995)	173
2 - E' stato il mio maestro (1964)	177
3 - Sartre (1980)	181
Bibliografia	183