

Fuori dalla persona. L'impersonale in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze

Out of the person. The impersonal in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze

ENRICA LISCIANI PETRINI*

Resumen: Il saggio parte da un'analisi storico-critica della nozione di «persona», quale dispositivo performativo di secolari concetti culturali. Tra i quali quello di «soggetto», che ne deriva direttamente, inteso quale «unione di anima e di corpo». Dove però tale «unione» è realizzata sulla base di un processo di rimozione o esclusione interna della parte propriamente corporeo-materiale, che intanto è «unita» all'anima, ovvero alla coscienza, solo in quanto assoggettata a quest'ultima. Il personalismo (di Maritain e Mounier) per un verso e la fenomenologia husserliana per un altro (in particolare nella figura di Edith Stein) rappresentano le ultime formulazioni di un processo teorico di così lungo corso.

Questo apparato categoriale, tipicamente moderno, è oggetto, da più di un secolo, di una radicale «decostruzione». Gli autori presi in considerazione — Bergson, Merleau-Ponty e Deleuze — consentono di curvare questa piega decostruttiva nella direzione di un recupero della falda «impersonale» da cui il soggetto stesso proviene, in modo da riunirlo alla parte di sé rimossa o esclusa.

Parole chiave: persona, soggetto, corpo.

Abstract: This essay starts from a historico-critical analysis of the notion of 'person' as a performing device of secular cultural concepts, among which that of 'subject', understood as 'union of heart and soul', that directly derives from it. However, this 'union' is achieved on the basis of a process of removal or internal exclusion of the truly corporeo-material part, which is 'linked' to the soul, namely the consciousness, only because it is dependent from it. The personalism (of Maritain and Mounier) on the one hand, and the husserlian phenomenology on the other (represented above all by Edith Stein) represent the last formulations of a long lasting theoretical process.

This categorial apparatus, typically modern, has been object of a radical 'deconstruction' for more than a century. The authors considered here — Bergson, Merleau-Ponty and Deleuze — allow to bend this deconstructionist turn towards a retrieval of the 'impersonal' layer from which the subject itself comes, so as to reunite it to the part of itself removed or excluded.

Key-words: person, subject, body.

Fecha de recepción: 20 de abril de 2010. Fecha de aceptación: 21 de octubre de 2011.

* Indirizzo / Dirección: Dipartimento di Scienze Umane, Filosofiche e della Formazione – Università di Salerno – Via ponte don Melillo – 84084 FISCIANO (SA) I eliscian@unisa.it
Enrica Lisciani insegna Filosofia teoretica presso l'Università degli studi di Salerno. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Risonanze. Ascolto Corpo Mondo*, Milano, Mimesis, 2007.

Per cominciare a sollevare il sipario sul quadro problematico che ci attende, partiamo da tre eventi artistici — scelti a titolo puramente esemplificativo (ma gli esempi potrebbero moltiplicarsi) come icone emblematiche del nostro tempo: *La metamorfosi* di Franz Kafka (1916), i *Three studies for a Crucifixion* di Francis Bacon (1944 e 1962) e la *Sequenza III per voce sola* (1966) di Luciano Berio (nell'interpretazione di Cathy Berberian). Chiediamoci: perché nell'un caso un uomo si ritrova «trasformato in un enorme insetto», nell'altro un corpo umano viene sventrato fino a mostrarne la inquietante prossimità alla dimensione animalesca e nell'ultimo la voce di donna viene dilatata e virata fino a sonorità fluttuanti dalla dimensione canora degli animali a quella delle bande magnetico-acustiche? La risposta è che in queste opere d'arte è diversamente espressa la rottura, in atto da più di un secolo ormai, del paradigma umanistico di «soggetto individuale razionale» che, da forma integra e identitaria qual è stato secolarmente concepito anche attraverso una concezione del corpo come perimetro «proprio» individualizzante, viene s-formato, deformato, sfigurato, strappato agli stessi argini perimetrali corporei e lanciato nell'orbita di una dimensione pericolosamente pre-umana o trans-umana.

Ora, se questa dissoluzione è ampiamente acquisita, anche se probabilmente ancora non ne sono emersi tutti gli esiti, il gesto ulteriore da essa reclamato e che ha cominciato a serpeggiare nella riflessione filosofica in particolare del secondo '900, è quello di andare alla radice della nozione di soggetto, di retrocedere al suo «dispositivo»¹ originario — rintracciabile nella categoria di *persona* — per vedere se non vada esso stesso decostruito.

Ebbene, l'intento delle pagine che seguono è appunto questo ed è ellitticamente sintetizzato nel genitivo del titolo, che va inteso nella doppia accezione oggettiva e soggettiva. Nel senso che si tratta non solo di operare un «*pas au-delà*», per dirla con Blanchot, della categoria di persona — cioè, appunto, di allargare l'analisi decostruttiva a quest'ultima -, ma inoltre di capire come questo 'al di là' dalla persona in realtà sia una piega, un risvolto *della* persona stessa, una sorta di doppio fondo in cui essa è sempre inscindibilmente innestata.

1. Paradossi di una categoria

In questa sede non è possibile, e neanche necessario, ripercorrere il cammino semantico-culturale di lungo corso che ha determinato il lento profilarsi della categoria di persona e attraverso il quale essa è diventata il substrato sostanziale e logico della nozione di «soggetto individuale razionale» responsabile della propria volontà e dotato di un corpo di cui è capace di governare le passioni². Quella nozione con la quale ancora oggi, nonostante la sua messa

1 Cfr. R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi, 2007, p. 13 e *passim*. In questo testo non solo viene individuato (e ricostruito) nel concetto di persona il «dispositivo» performativo di plurisecolari effetti giuridici e culturali, ma esso viene decostruito attraverso un serrato confronto con alcuni filosofi novecenteschi, la cui prospettiva «impersonale» è insieme rilanciata e radicalizzata. Le pagine che seguono intendono portare un ulteriore contributo a tale prospettiva teorica, lavorando in particolare sul tratto fenomenologico e, per altro verso, sull'ascendenza bergsoniana di alcune felici intuizioni relative ad una «filosofia dell'impersonale».

2 Sull'arg. esiste, com'è ovvio, una sterminata bibliografia. Per un quadro riassuntivo di singolare efficacia cfr. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950 (tr. it., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 2000, pp. 369-380). Utili anche Ph. Cormier, *Généalogie de personne*, Paris, Criterion, 1994; A. Bottani — N. Vassallo (a cura di), *Identità personale. Un dibattito aperto*, Napoli, Loffredo, 2001.

in crisi largamente assimilata, tendiamo a pensare noi stessi, il nostro «io» e i problemi dell'uomo. Conviene invece riprendere il filo del discorso dal suo segmento finale, da quando cioè, fra fine '800 e in particolare nei primi decenni del '900, ma lungo una banda di scorrimento che arriva fino ai nostri giorni e alla nostra più scottante attualità, la questione della persona viene riproposta in forma martellante su molteplici e diversi fronti teorici per ragioni riconducibili a paradigmi scientifici, urgenze politiche e dilemmi etici.

Allorché, a partire dal 1859, con il lavoro di Charles Darwin viene inferto un colpo micidiale all'idea che l'uomo nei secoli si era fatto di se stesso come individualità razionale cosciente e volitivamente responsabile, dotata perciò di un corpo e di un apparato biologico addomesticabili dalla ragione, immediatamente si ergono gli spalti della protesta o della ferma presa di distanza teorica nei confronti del riduzionismo biologistico, materialistico e immanentistico derivato dalla teoria darwiniana, tanto più che esso cominciava a mostrare il suo volto più insidioso sul piano etico e politico. Sicché da più fronti viene avviata una ripresa della discussione sullo statuto e la natura propri dell'uomo. Ovviamente, il primo fronte d'attacco o di reazione è — come ben si sa — lo spiritualismo, che trova specialmente in Francia un ricco drappello di interpreti, da Renouvier, a Ravaisson, a Boutroux, con qualche propaggine fino a Brunschvicg — per non segnalare che i principali nomi. Il *Leit motiv* comune è la riedizione, con qualche minima e trascurabile variante, dello schema tradizionale secondo il quale l'uomo è un'entità inconfondibilmente dotata di spirito razionale e, per tale caratura e primato ontologici, per un verso protesa verso Dio (in stato di costitutiva trascendenza) e per un altro (e proprio per siffatta intrinseca trascendenza) tale da non avere semplicemente un corpo biologico materiale — ciò che lo accomunerebbe alle bestie, alle piante e agli organismi chimici — bensì un «corpo proprio» (secondo il fortunato lemma inaugurato da Maine de Biran), in quanto dimensione *necessariamente* connessa alle facoltà razionali-spirituali. Dunque per diventare «uomo», per essere annesso e ammesso nella società civile degli umani, decisivo è separarsi velocemente e drasticamente dal sostrato biologico, animalesco del «genere» da cui l'uomo pur proviene, che lo rende prossimo alle specie sotto- o pre-umane. Ma non basta: deve separarsi dal sostrato corporeo materiale perché questo lo rende promiscuamente confondibile persino con gli altri esemplari umani, laddove è necessario invece confezionare un «se stesso» massimamente individualizzato, grazie al fatto che il proprio corpo viene liberamente e volontariamente forgiato come l'*habitus* — la maschera — che non solo non presenta più alcuna dicotomia rispetto all'interiorità spirituale individuale, ma diventa al contrario la concreta manifestazione nell'esteriorità fisico-corporea dell'aspetto e soprattutto dei comportamenti dell'interna spiritualità. Notoriamente questo impianto teorico sul piano politico favorisce — e di fatto, come una sorta di 'anticorpo' contro ogni visione egualitaria, all'epoca favoriva — un liberalismo conservatore non di rado astuto e aggressivo.

Ora, non importerebbe rievocare tutti questi dati storici e teorici, peraltro ben noti, se non fosse per due circostanze — fra loro al contempo incrociate e contrapposte — dalle quali originano le analisi delle prossime pagine.

- 1) Dall'alveo dello spiritualismo, e sempre in funzione antibiologistico-darwiniana, nasce la corrente che maggiormente s'incentra sulla categoria di persona: la *personalismo*. Infatti, se già nel 1903 Charles Renouvier col suo *Le personalisme* ribadisce che la personalità è principio di vita spirituale e centro di libertà, è Emmanuel Mounier,

con *Révolution personaliste et communautaire* del 1931, *Manifeste au service du personalisme* del 1936 e infine *Le personalisme* del 1950 a fare della persona il fulcro di una visione generale che si estende all'intera realtà («Si deve riconoscere che la realtà centrale dell'universo è un movimento di personalizzazione, rispetto al quale le realtà impersonali o più o meno largamente spersonalizzate — la natura, le specie viventi, le idee — non sono che vigore perduto o natura ritardata»³), dove il punto nevralgico è la netta separazione o trascendenza dell'individuo da ogni dimensione immediatamente corporeo-materiale-impersonale e viceversa la sua elevazione ad una dimensione spirituale nella quale soltanto diventa membro di una comunità. Una posizione che riecheggia in quella di Jacques Maritain, a sua volta autore di un *La personne et le bien commun* (1947), nel quale sono presentati i principi (libertà e dignità soprattutto) che verranno in seguito assorbiti nella «Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo» (1948) di cui il filosofo fu uno degli estensori.

- 2) Ma, proprio come specifico vettore contrapposto allo spiritualismo politicamente liberal-conservatore, a sua volta nasce e si afferma in Francia il movimento fenomenologico, in particolare nella versione di Sartre e Merleau-Ponty, (ma anche nella versione italiana, per esempio, di Enzo Paci), che voleva rappresentare sia rispetto a quello, sia rispetto all'intera tradizione, una prospettiva filosofica e politica inedita e rivoluzionaria, in grado di avanzare un'idea di uomo non più piegata alle esigenze dello spiritualismo, ma davvero capace di ricomporre «l'unione di anima e di corpo», l'intreccio inscindibile fra intelligibile e sensibile.

Ebbene, nonostante le proclamate differenze e distanze, su un punto affatto decisivo e fondamentale questi diversi vettori teorici trovano una sconcertante coincidenza: l'idea di uomo come persona, ovvero come individuo razionale, responsabile, la cui vita corporea va assunta e salvaguardata nella sua «vera essenza» (*wahres Wesen*) e nella sua «dignità umana». Insomma, nella fenomenologia la difesa dell'uomo nella sua unitarietà sensibile-intelligibile passa proprio attraverso un'idea del tutto consonante con quella del personalismo spiritualista⁴. Non è forse azzardato pensare, allora, che l'ultima fase della vicenda teorica di Merleau-Ponty — sollecitata, si badi bene, da urgenze politiche non meno che filosofiche — nasca da un ripensamento *radicale* dell'idea di uomo nella sua valenza nascostamente personalista, che lo porterà a rompere gli argini teoretici del «corpo proprio» di husserliana ascendenza e ad accedere ad una visione dell'umano le cui radici affondano in una dimensione «impersonale» o «di spersonalizzazione», da cui scaturirà la nozione di «carne». Un percorso nel quale riveste un ruolo non secondario un filosofo che presto si smarca (anche se, a tutt'oggi, inspiegabilmente molti faticano ad accorgersene) dalla visione spiritualista: Bergson. Al quale si richiama esplicitamente, non a caso, il pensatore che lungo questa linea rappresenta una delle punte più avanzate di un pensiero «dell'impersonale»: Deleuze. Ma di tutto questo nei prossimi paragrafi. Andiamo con ordine e ripartiamo dalla fenomenologia.

3 E. Mounier, *Le personalisme*, Paris, PUF, 1950 (tr. it. *Il personalismo*, Milano, Garzanti, 1952, p. 9).

4 Peraltro, la consonanza fra l'esistenzialismo e la prospettiva personalista è pienamente confermata anche da un autore come Luigi Pareyson, in *Esistenza e persona* (1950), Genova, il melangolo, 1985. Sul punto cfr. le sintetiche ma lucide note di G. Giorgio, *Il personalismo ermeneutico di L. Pareyson*, in «Prospettiva Persona», n.60, apr.-giu 2007, pp. 10-14.

2. La fenomenologia e la persona

Basta aprire *Ideen II* di Husserl per rendersi subito conto che l'idea di persona — nella sua accezione affatto tradizionale — viene integralmente riassunta nel progetto fenomenologico come l'epicentro indiscusso del discorso sull'uomo⁵. Del resto il primo segno inequivocabile è nel titolo stesso della sezione in cui questa tematica viene affrontata: *La costituzione del mondo spirituale*⁶ — tutta orchestrata sulla base della «distinzione metafisica ed epistemologica», originaria e «fondamentale», «tra psiche e spirito». Ossia fra una dimensione della soggettività senziente e agente (soggetto psichico o psicofisico) ancora appartenente alla sfera «naturale» e «animale», e un'altra relativa invece all'«io in quanto persona e membro del mondo sociale» (soggetto personale e giuridico), che rispetto alla prima non solo gode di un'assoluta superiorità, ma soprattutto rappresenta una netta discontinuità: è «essenzialmente diversa». Una «essenziale» diversità dovuta al fatto che la relazione fra il soggetto e il mondo circostante, mentre al primo livello (naturale e psicofisico) si esplica in modo causale, al «grado superiore» acquista una valenza «motivazionale», per cui «vivere come persona significa porre se stesso» consapevolmente come un soggetto «che ha rappresentazioni, sente, valuta, persegue qualche cosa», diventando così «il centro» del mondo circostante stesso, colui che lo «plasma» con «atti fondanti». Sicché, in conclusione, «quale elemento originario e specificamente soggettivo» della persona «troviamo l'io in senso proprio, l'io della “libertà”» [...] l'io in ogni senso “attivo”». Questo rende propriamente l'io personale «spirituale». Ne consegue che «la motivazione è la legge della vita spirituale»: ciò che garantisce non solo qualsiasi tipo di fondazione logica, ma anche il collegamento concordante degli «*Erlebnisse* di ogni genere», il «nesso» e lo «stile unitario complessivo» delle associazioni, delle abitudini, degli affetti, anche quando sono «completamente arazionali», «passivi», guidati da uno «sfondo oscuro», le cui motivazioni sono quindi «inavvertite, nascoste». In definitiva: l'io personale appare tale in quanto «unità vivente» che manifesta — attraverso il corpo proprio (cioè con la fisionomia, il gesticolare, le cadenze della voce etc.) — un intero mondo motivazionale che sta *oltre* il corpo proprio stesso, insomma «uno spirito». È a questo «grado superiore» che «l'io è persona»: «non un io astratto», ma una «piena personalità», una «individualità spirituale» realmente «unitaria», in quanto la sfera fisiologico-naturalistica, ossia corporea, «penetra nella sfera delle prese di posizione».

Questo, per quello che qui ci interessa capire, il nucleo essenziale delle analisi di Husserl⁷. Ora è del tutto evidente che esse presentano come un'ovvietà la scissione del soggetto in due dimensioni «essenzialmente» distinte: una sottostante «naturale e animale», l'altra superiore

5 Non a caso, si ricorderà, su questo punto Heidegger ebbe a sferrare l'attacco più duro all'ex maestro, accusandolo — non senza ragione, come stiamo per vedere — di restare nell'ambito di un «antropologismo» di stampo tradizionale. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927 (tr. it., *Essere e tempo*, Torino, UTET, 1968, § 10).

6 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Den Haag, Nijhoff, 1952 (tr. it., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 1982, p. 569). Le citazioni che seguono sono tratte da questa sezione e dalle Appendici (*ibidem*, pp. 569-782).

7 Una puntuale presentazione di queste tematiche è in E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997. Per un approfondimento problematico del tema della persona v. Id., *La dramatique de la personne ou l'ipsité comme paradoxe*, in «Les Études Philosophiques», 2007/2, pp. 215-233.

«spirituale e personale». Pur se l'una «penetra» nell'altra — *ma* alla sola condizione di essere assorbita *dentro* la sfera intenzionale-spirituale e dunque da questa governata fino a rendere l'esistenza della persona stessa unica e inconfondibile. Una scissione, dunque, che implicitamente riassume la tradizionale separazione aristotelica dell'anima in tre diverse dimensioni: vegetativa (ovvero naturale), sensitiva (ovvero psichica) e razionale (ovvero spirituale e personale).

Che questa riassunzione sia in Husserl appunto implicita e intrinseca, è dimostrato dal fatto che essa diventa del tutto esplicita e strutturale in Edith Stein, la quale per questa via trova delle sotterranee concordanze con la posizione dell'aristotelico — nonché spiritualista — Ravaisson, stringendo così un impreveduto intreccio fra fenomenologia e spiritualismo. L'allieva di Husserl, infatti, non solo nello scritto risalente agli anni 1930-1932, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, ma soprattutto nelle successive lezioni del 1932-33 tenute presso l'Istituto di Pedagogia di Münster *La struttura della persona umana*⁸, riprende le tesi del maestro coniugandole programmaticamente alla lezione aristotelica di Tommaso. Non basta. Queste lezioni sono poi particolarmente interessanti perché la Stein — per dimostrare la specificità della struttura dell'uomo — svolge un'articolata contestazione dell'antropologia biologistica o «naturalistica» («molto vicina alla zoologia») di stampo darwiniano tale da assimilare o ricondurre l'uomo alle altre specie viventi e soprattutto tale da appiattare e «misconoscere» la singolarità individuale, «non spiegabile totalmente muovendo dalla specie» e viceversa prodotta da «un principio formativo nuovo e inderivabile». Inoltre, per dimostrare che tale specificità risiede nella «libera volontà sovrana» intenzionalmente orientata, polemizza anche con «la psicologia del profondo», stigmatizzando la tesi fondamentale secondo la quale le «motivazioni», che guidano i comportamenti dell'uomo, sono sepolte in una dimensione oscura, preindividuale o prepersonale, ingovernabile e inaggrabile dalla ragione, «come forze invincibili che determinano la vita». Il che, secondo la Stein, «frantuma l'unità spirituale dell'umanità», fondata essenzialmente su «ragione e libertà», recidendo «il legame vivo che intercorre fra un'anima e l'altra». Viceversa, riprendendo 'via' Tommaso la gerarchia aristotelica fra «anima vegetativa», «anima sensitiva o animale» e «anima razionale», ella analizza partitamene la formazione dell'essere dal livello organico come «materia formata», a quello animale come «essere interamente corporeo-sensoriale» dotato di apparato psichico senziente (che l'uomo ha «in comune» con gli animali), fino all'«ergersi di un io personale-spirituale». Qui si fa chiara la posizione della Stein. Infatti, la gerarchia evolutiva or ora delineata, per la fenomenologa, non indica affatto una ontogenesi dell'«essere umano», dato che questi è tale «*dal primo istante della sua esistenza*». Ciò significa «che l'anima

8 E. Stein, *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, in *Edith Steins Werke*, Herder, Freiburg i. B.-Basel-Wien 1951, VI (tr. it. *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in *Natura Persona Mistica*, Roma, Città Nuova, 1997, pp. 49-113); *Der Aufbau der menschlichen Person*, in *E. S. Werke*, cit., XVI, ivi 1994 (tr. it. con una presentazione di A. Ales Bello, *La struttura della persona umana*, Roma, Città Nuova, 2000). Si deve a Roberta De Monticelli la valorizzazione delle tesi non solo della Stein, ma anche di altri allievi di Husserl, quali Alexander Pfänder, Dietrich von Hildebrand e Moritz Geiger, sui principali aspetti relativi alla tematica della persona. Cfr. R. De Monticelli (a cura di), *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, Milano, Cortina, 2001). Da v. inoltre Id., *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Milano, Guerini, (1988) 2002. Sulla consonanza di fondo fra fenomenologia e personalismo v. anche V. Melchiorre, *Corpo e persona*, Genova, Marietti, 1987.

spirituale esiste *dal primo istante* dell'esistenza umana, anche se non ancora sviluppata in vita attuale, personale spirituale», e proprio essa costituisce il «principio individuante», non solo nel senso di essere «*forma corporis*» secondo l'accezione classica, ma soprattutto nel senso di dare vita ad una materia organizzata «autonomamente» e dunque individualmente — giusta il principio fissato da Tommaso: «*individuum de ratione materiae*» -, tale per cui l'uomo è *fin dall'inizio* «corpo vivente personale» dotato di «un'anima personale» (cioè «spirituale o razionale»). Donde la sua caratteristica principe: la libertà, ossia il fatto che egli può determinarsi liberamente, «usare» il corpo proprio come «uno strumento» per forgiarsi una personalità individuale irripetibile. «Giungiamo dunque — conclude la filosofa — a considerare l'individuo umano non come esemplare di una specie umana universale, ma come determinato da una forma sostanziale propria e unica che va intesa come specificazione dell'idea del genere», di conseguenza «l'anima compenetra totalmente il corpo vivente e, attraverso questa compenetrazione della materia organizzata, non solo la materia diventa corpo vivente permeato di spirito, ma anche lo spirito diventa spirito materializzato e organizzato». L'esito non è di poco conto. Nell'uomo l'intera dimensione *esteriore* corporeo-materiale, lungi dall'essere una dimensione con una propria vita e una propria normatività⁹ incommensurabile alla ragione e — come riconosceva in fondo Husserl — capace di penetrare in modo «oscuro» nel dominio dello «spirito», è invece completamente annessa e sottomessa al regime *interiore* di quest'ultimo e piegato alla sua manifestazione. Tanto che precisamente questa caratteristica garantisce all'uomo lo statuto della persona nella sua irripetibile individualità. La divaricazione fra la dimensione (esteriore) corporea fisico-sensoriale e quella spirituale (interiore) non potrebbe essere più netta.

Non stupisce dunque che l'intero discorso converga verso un finale dagli accenti simili a quelli di Mounier: «il regno dello spirito abbraccia l'intero mondo creato. In fondo questa conclusione non è tanto sorprendente, poiché già da tempo sappiamo che il creato è materia organizzata [...] attraversata dallo spirito».

3. Fuori della persona

Quando, alla fine degli anni '30, Merleau-Ponty e Sartre si trovarono — in compagnia di altri giovani filosofi, allievi di Kojève e Wahl — a dover fare i conti con la realtà culturale e politica di quel periodo cruciale, segnato per un verso dall'incipiente avvento del nazismo e per un altro dalla persistenza di un liberalismo conservatore guidato da una visione spiritualistica attardata e ormai del tutto inefficace sul piano politico, non esitarono ad abbracciare la fenomenologia come il vettore di pensiero che sembrava in grado di offrire un apparato di idee potentemente innovativo e soprattutto capace di mostrare i controsensi concettuali alla base di quelle prospettive teoriche e culturali. Qual era il fulcro nevralgico di quella nuova prospettiva filosofica? Questo: che mentre la visione di derivazione positivista era completamente sbilanciata sul piano biologistico-materiale dell'esteriorità e dell'immanenza, dominata dall'idea dell'«Uno-Tutto» come principio informatore, ma

9 Sull'arg. cfr. l'ormai classico G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966 (tr. it., *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi, 1998). V. anche *infra* nota 32.

letteralmente massificante, dell'intera vita umana¹⁰; e mentre l'antistante visione liberal-conservatrice era completamente sbilanciata sul piano spiritualistico-ideale dell'interiorità e della trascendenza, dominata dall'idea dell'individuo singolare (io-persona) come principio informatore della vita umana; la visione fenomenologica — contro queste prospettive, espressive di un perdurante quanto occulto cartesianesimo dicotomico — si poneva invece al punto intermedio di frizione e superamento di entrambi quei paradigmi, attraverso un ripensamento alla radice dell'idea di «soggetto» come prodotto di una *interrelazione costitutiva* fra la dimensione *corporeo-sensibile* e quella *ideale-intelligibile*. Una vera rivoluzione — agli occhi dei giovani filosofi di allora. Che sembrava coniugarsi benissimo con l'esigenza tutta politica, del comunismo marxista, di pensare il tessuto della realtà nella sua concreta (corporeo-materiale) vita storica.

Il primo bersaglio da abbattere — almeno in Francia — era rappresentato quindi proprio da quello spiritualismo francese, definito delle «tre B» (ossia: Bergson, Boutroux, Brunschvicg), colpevole di mantenere in vita il feticcio di un'idea di uomo di stampo vetero-cartesiano idealistico. Ma, esattamente per la medesima ragione, fin dall'inizio la partita si doveva giocare prevalentemente sul tavolo della riscoperta della corporeità, come dimensione *non* solo e non tanto d'*individuazione* dello spirito (la «materia formata» di aristotelico-tomistica accezione), *bensì* d'*innesto* al mondo circostante. Ebbene, imboccando e percorrendo con determinazione *questa* strada, Merleau-Ponty, in modo particolare, non solo fin dalle fasi iniziali della sua riflessione si trova a divergere dall'ortodossia husserliana, ma ad un certo punto — e proprio 'via' Bergson — radicalizza tale punto di partenza fino a superare il perimetro della fenomenologia stessa, avviandosi verso una «nuova ontologia» tutta giocata sulla originaria interrelazione «carnale», pre-individuale e pre-personale, degli enti fra loro: vegetali, animali e umani. Da sottolineare fin d'ora, perché la cosa non è di poco conto, che la fuoriuscita di Merleau-Ponty dalla fenomenologia inizia intorno ai primi anni '50, vale a dire allorché il filosofo — avendo rotto con Sartre per ragioni squisitamente politiche¹¹ — comincia a riflettere a fondo sul fallimento del comunismo. Con tutta evidenza l'impianto umanistico di quest'ultimo, come della fenomenologia ad esso coniugata, cominciava a rivelare tutta la sua arretratezza teorica e inefficacia pratica¹². *Da qui* origina il superamento del paradigma fenomenologico ed il passaggio ad una ontologia del «transindividuale» e, potremmo dire, del pre-personale.

Se si scorrono le pagine della *Fenomenologia della percezione*, ci si rende subito conto che questo lavoro, pur richiamandosi già in apertura alla fenomenologia husserliana, immediatamente ne colloca il discorso su un altro registro. Non solo, come diventerà esplicito più tardi¹³, Merleau-Ponty intuisce già che il «Cogito tacito», che innerva la dimensione materiale-corporea, finisce per ricadere nella dimensione soggettivistica e

10 Sul punto restano insuperate le pagine di H. Arendt, in *Ideologia e terrore*, tr. it. in S. Forti (a cura di) *La filosofia di fronte all'estremo*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 43-70.

11 Sulla spinosa circostanza cfr. *Il carteggio della rottura* (tr. it. di D. Calabrò, a cura di E. Lisciani Petrini) in «Micromega», 1997/1, pp. 193-221.

12 Si tratta di una consapevolezza che segna ormai fecondamente la riflessione filosofica. Sulla «eccedenza della storia sul trascendentale» insiste anche, per fare un solo es., G. Cantillo, in *Natura umana e senso della storia*, Napoli, Luciano ed., 2005, in part. cap. IV.

13 Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le visibile et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 (tr. it., *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 1993, pp. 188, 215).

coscienzialistica che esso doveva superare. Ma soprattutto (e proprio perciò) punta subito l'indice su quell'*irriflesso al di qua di ogni riflessione* — evidenziato da Husserl, in particolare nelle «sintesi passive», ma poi riassorbito nella sfera noematica della riflessione — che quest'ultima non può ignorare, ma al contempo *non può in alcun modo aggirare e afferrare dentro il proprio cono di luce*, e da cui è oscuramente guidata. Quella zona che viene invece avvertita e vissuta *dal corpo*, allorché esso si sente e si vive riverso nell'ambiente circostante, incarnato in un viluppo di relazioni sensoriali esterne a sé, che non solo non può 'padroneggiare' (secondo il lessico della «sovranità» della ragione sul corpo, dello spiritualismo personalista), ma dalle quali semmai è 'espropriato' a se stesso e inglobato in una insolubile rete esperienziale: «io che contemplo l'azzurro del cielo, non sono di fronte a questo azzurro come un soggetto acosmico, non lo possiedo col pensiero, non dispiego innanzi ad esso un'idea dell'azzurro che me ne scioglierebbe il segreto — ma mi abbandono ad esso, mi immergo in questo mistero: esso «si pensa in me», *io sono il cielo stesso*»¹⁴. Insomma, proprio lavorando al tema della corporeità, Merleau-Ponty si rende immediatamente conto che l'annessione di questa all'ambito dell'intenzionalità costituente, elaborata dalla fenomenologia, non funzionava, non faceva veramente riguadagnare la dimensione della sensorialità quale sostrato enigmatico tale da sfondare ogni pretesa costituente e appropriante della ragione; in breve, lasciava del tutto immutato un paradigma antropologico plurisecolare fondato sulla custodia della trascendenza umana sul reale. Per questo egli sposta il baricentro del discorso verso la dimensione «intercorporeale» e pre-personale nella quale ogni individuo o ente è preso. Una volta spinto lo sguardo a *questo* livello, ci si accorge infatti che qualsiasi nostro movimento nel mondo è da sempre letteralmente «innestato» in un sistema di relazioni che si riverberano su tutto il nostro «sensorio» nell'unità integrata delle sue aperture sensoriali: io «non ho coscienza di essere il soggetto della mia sensazione, più di quanto abbia coscienza di essere il vero soggetto della mia nascita», poiché la sensazione «viene al di qua di me stesso, *dipende da una sensibilità che l'ha preceduta e le sopravviverà*, così come la mia nascita e la mia morte appartengono ad una natalità e ad una mortalità *anonime*»¹⁵. «Cosicché, se volessi tradurre esattamente l'esperienza percettiva, dovrei dire che *si* percepisce in me e non che io percepisco». Insomma essa è «*un pensiero assoggettato ad un certo campo*». Ma questo significa che la nostra intera esperienza — dalla falda sensoriale fino al livello intellettuale — è da sempre afferrata, almeno in una sua zona marginale, eppur non meno essenziale e decisiva, dentro un flusso d'esistenza generale «che defluisce attraverso di me *senza che io ne sia l'autore*», e in ogni mio gesto, così come in ogni mio pensiero, c'è sempre una dimensione segnata dall'«avvento dell'*impersonale*». In altri termini, tutta la nostra vita affonda in una dimensione «*prepersonale*», per cui «c'è sempre una *spersonalizzazione* nel cuore della coscienza» e dell'esperienza. È in virtù di ciò, ossia facendosi attraversare dagli stimoli circostanti e insieme percependone le interrelazioni, che *poi* il cervello elabora le

14 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 (tr. it., *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore, 1980, p. 291, cors. mio). L'espressione citata è di Cézanne. Su queste tematiche mi permetto di rinviare ai miei lavori: *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Napoli, ESI, 2002; *Risonanze, Ascolto Corpo Mondo*, Milano, Mimesis, 2007.

15 *Phénoménologie de la perception*, tr. it. cit., p. 293; cors. mio. Per le cit. che seguono cfr. *ibidem*, pp. 292-294, 132, 192 (i corss. in generale sono miei).

immagini su cui edifica tutta l'architettura della comprensione e dell'ideazione del reale — e di cui solo *dopo*, ad un livello successivo molto superficiale, il soggetto diventa cosciente: quel livello al quale soltanto può cominciare a dire (o dirsi) «Io» e cominciare a funzionare come il cervello di un «soggetto».

Sicché — ed ecco il punto decisivo e rivoluzionario cui perviene l'intero giro di riflessioni — «*il pensiero non è nulla di "interiore", non esiste fuori del mondo*»¹⁶. Esso, ogni volta, è un evento che «co-nasce» nel mondo, come «una potenza», o un'onda, in cui sono coinvolte sia le aperture sensoriali del corpo — con i suoi orizzonti temporali anonimi e «naturali»¹⁷, la «preistoria» cui l'io appartiene filo- e onto-geneticamente — sia i diversi orizzonti spaziali e culturali che lo circondano e da cui proviene. È nel «vortice» di quest'onda che si forma e appare «un istante del mondo». Lì, in quel punto, «come l'ebollizione in un liquido, quando delle zone di vuoto si costituiscono nello spessore dell'essere e si spostano verso l'esterno», ogni volta si produce ciò che chiamiamo «senso», ovvero una figura di mondo: un intreccio visivo-sonoro-tattile-odoroso, un *blocco di sensazioni* innestate al mondo circostante, che non appartengono al corpo di un dato soggetto più di quanto non appartengano al mondo circostante stesso nella sua plasticità minerale-vegetale-animale-umana — dunque «pre-umana» o «disumana»¹⁸. Dove perciò «non dobbiamo vedere un'attività dell'anima, né una produzione di pensieri al plurale; io non sono nemmeno l'autore di quella cavità che si forma in me [...] non sono io a farmi pensare più di quanto sia io a far battere il mio cuore»¹⁹. Io — ammesso che a *questo* livello si possa ancora parlare di «io» — non sono più ormai che «un luogo di passaggio»²⁰ di forze che mi attraversano, mi sopravanzano, concorrendo alla formazione di un evento, di una figura di mondo.

Ora, non è chi non veda quanto queste analisi siano avanzate rispetto all'impianto fenomenologico — e in generale umanistico o antropocentrico. Tant'è che proprio in esse è possibile già scorgere in controluce e in incubazione la peculiare curvatura teoretica che porterà di lì a poco Merleau-Ponty a orientare la propria riflessione lungo tre vettori distinti e intrecciati: 1) indagare più a fondo la percezione — come quel «tessuto» della nostra relazione primordiale con tutti gli altri enti, tale per cui tutti gli esseri sono «varianti di noi stessi»²¹ — e dunque investigare una dimensione ontologica pre-individuale e pre-personale, tale da dispiegarsi attraverso (e costituire così) tutti gli esseri, come una sorta di pelle comune, che il filosofo denominerà «carne»; 2) tematizzare — oltre l'umano — il problema

16 *Phénoménologie de la perception*, tr. it. cit., p. 254; cors. mio. Per le citt. segg. cfr. *ibidem*, pp. 288.

17 «In virtù della sensazione, io colgo *al margine della mia vita personale* e dei miei atti propri una vita di coscienza *anonima* dalla quale essi emergono: la vita dei miei occhi, delle mie mani, delle mie orecchie, che sono altrettanti Io naturali. Ogniquale volta provo una sensazione, sento che essa concerne *non il mio essere proprio, quello di cui sono responsabile* e di cui decido, ma *un altro io.*» (*ibidem*, p. 293; cors. mio). Per le successive citazioni cfr. *ibidem*, pp. 320, 263, 430, 268.

18 Circa il primo termine v. *infra* nota 22. È noto poi quanto il filosofo abbia, per primo, insistito sul «carattere disumano della pittura» di Cézanne, a lui particolarmente sintonica (cfr. M. Merleau-Ponty, «Le doute de Cézanne» in *Sens et non sens*, Paris, Nagel, 1948; tr. it. «Il dubbio di Cézanne», in *Senso e non senso*, Milano, il Saggiatore, 1982, p. 29 e passim).

19 *Le visible et l'invisible*, tr. it. cit., p. 235

20 *Phénoménologie de la perception*, tr. it. cit., p. 201.

21 *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953 (tr. it., *Elogio della filosofia*, Roma, Editori Riuniti, 1983, pp. 19-20). Da notare che queste considerazioni sono svolte nel corso di un passaggio molto 'elogiativo' su Bergson.

della «natura», per rispondere al compito cui il filosofo ormai si sente chiamato: capire come tutti gli enti si costituiscano reciprocamente «insieme» a partire da una «polpa protostorica» comune; 3) mettere completamente in discussione, sul piano politico, quell'umanesimo sul quale era ancora attardato il comunismo marxista, nella consapevolezza che occorreva colpirne alle fondamenta l'impianto categoriale centrato sull'«essenza dell'uomo», concepito del tutto tradizionalmente come «ente di ragione», all'origine di una visione della comunità come «Tutto-Pieno» strutturato secondo una «legge razionale» intrinseca alla costituzione della realtà (al divenire della Storia).

Ebbene, l'aspetto singolare — e sintomatico — di questa flessione che Merleau-Ponty imprime al proprio percorso teoretico, è che essa avviene in coincidenza con la riscoperta di Bergson²². Il Bergson all'inizio visto come il principale bersaglio polemico e che invece — già a partire dal '53, ma in particolare dal '57 — viene diversamente letto da Merleau-Ponty, come colui nel quale è raggiunta una radicalità «pre-umana»²³ nell'interrogare l'origine del rapporto dell'uomo col reale, non conseguita dalla fenomenologia. Laddove Bergson, andando «al di là di quella svolta decisiva in cui l'esperienza diventa propriamente umana»²⁴, scopre l'origine dell'uomo e del suo rapporto col reale in una dimensione ontologica pre-individuale, che apre la strada ad un ripensamento della persona «con l'aiuto di idee che ancora non possediamo»²⁵.

E difatti se si leggono in modo non pregiudicato le pagine in particolare dello «splendido primo capitolo di *Matière et Mémoire*»²⁶, si sentono risuonare accenti nuovi e del tutto originali. Senza poterci dilungare in un discorso di grande complessità — e inesaurito potenziale teorico -, che meriterebbe un'analisi particolareggiata impossibile in questa sede, bastino i pochi elementi su cui ora focalizzeremo l'attenzione.

-
- 22 Circa l'incidenza di Bergson su Merleau-Ponty — ammessa per certi versi dal filosofo stesso, già nella produzione del '53 *Éloge la philosophie*, sia nell'articolo del '59 *Bergson se faisant* (in *Signes*), sia nei «corsi sulla Natura» — v. R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998 e E. Lisciani Petri, *La passione del mondo...*, cit. (I cap.).
- 23 Su questo punto è da segnalare un intreccio poco noto ma molto significativo. È stato Deleuze, già dal 1956, a imprimere alla lettura di Bergson una svolta decisiva con due scritti: *La conception de la différence chez Bergson*, pubbl. in «Les études bergsoniennes» (IV, 1956) e *Bergson (1859-1941)*, pubblicato — ecco il punto che ci interessa — nel vol. coll. *Les philosophes célèbres* (Paris, Editions d'Art Lucine Mazenod, 1956, pp. 292-299), a cura di Merleau-Ponty (tr. it. in *Il bergsonismo e altri saggi*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 109-125). L'anno seguente questi terrà un corso sulla «natura», nel quale dedica un'attenzione specifica a «Les idées de Bergson» (cfr. M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1994; tr. it., *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Milano, Cortina, 1996, pp. 75-104). Non è da escludere che lo scritto di Deleuze abbia contribuito alla diversa rilettura di Bergson, in particolare là dove Merleau-Ponty scrive: «tale pre-umano [] riesce a dar veramente conto del pensiero profondo di Bergson» (*ibidem*, p. 85).
- 24 H. Bergson, *Matière et Mémoire*, in *Œuvres*, ed. du centenaire, a cura di A. Robinet, Paris, PUF, 1970 (tr. it., *Materia e Memoria*, in *Opere 1889-1896*, Milano, Mondadori, 1986, p. 284).
- 25 Su questo punto da v. H. Bergson, «*Le problème de la personnalité*», in *Mélanges* (a cura di A. Robinet), Paris, PUF, 1972, p. 1081. Si tratta di undici conferenze tenute da Bergson all'Università di Edinburgo, per le «Gifford Lectures», fra il 21 aprile e il 22 maggio del 1914. Le stesse tematiche saranno riprese in una conferenza («*La personnalité*») tenuta a Madrid due anni dopo (*ibidem*, pp. 1215-1235). Sul punto v. anche *infra* nota 21.
- 26 È il giudizio di G. Deleuze, in *L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983 (tr. it., *L'immagine-movimento*, Milano, Ubulibri, 1984, p. 76). Ma in questo scritto sono tre le sezioni molto importanti che Deleuze dedica a Bergson, mettendone allo scoperto — come aveva già fatto con il primo importante scritto dedicato al filosofo, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966 (tr. it. in *Il bergsonismo e altri saggi*, cit.) — un potenziale teorico di straordinaria portata innovativa.

La prima novità è che Bergson si porta immediatamente sul terreno della *materia* per considerarla «prima della dissociazione tra esistenza e apparenza che l'idealismo e il realismo hanno operato su di essa»²⁷, di modo che, a *questo* livello, si fa subito chiaro che la «materia è un insieme di immagini», ossia di «ritagli» o «condensazioni» di flusso di realtà (durata) prodotti dal reciproco riverberarsi, da parte degli enti, la loro «possibile azione» degli uni sugli altri. Due sono le conseguenze semplicemente straordinarie. Non solo è spazzato via d'un colpo ogni soggettivismo idealistico e ogni obiettivismo realistico. Ma soprattutto — contro qualsiasi dualismo metafisico vecchio e nuovo, basato sulla presupposizione di due livelli di realtà: uno superiore, unitario, sostanziale o essenziale, immobile ed eterno nonché ideale; l'altro inferiore, molteplice, apparente, mobile e temporale, nonché materiale — la realtà è vista come «cambiamento sostanziale», ossia sostanza che si fa *nei* modi del (e non al di qua o «anteriore» al) proprio divenire²⁸. Una dimensione pre-soggettiva e pre-oggettiva, nella quale si danno delle «esistenze in sé» che non sono affatto più il prodotto dell'incarnazione (o materializzazione temporale) di essenze trascendenti eterne e presupposte alla materia, ma sono piuttosto «condensazioni» di *materia*, ossia *pleSSI relazionali ancora indeterminati*, dentro i quali sono con-presi quelli che poi — solo ad un successivo e più superficiale livello — si costituiscono come i «soggetti» (umani) e gli «oggetti». Il che — ed è questo il punto nevralgico davvero innovativo che riecheggia nelle analisi di Merleau-Ponty — consente a Bergson di reimpostare le nozioni di percezione e rappresentazione, nonché di coscienza. Queste, infatti, sono ben lungi ora dal poter apparire come attitudini o condizioni specifiche dell'uomo dovute a «dati» prefissati (p. es.: gli apparati nervosi; oppure gli individui come «esseri coscienti»; etc.). «Le cose si chiariscono, *al contrario* — spiega Bergson —, se si parte [...] dalla totalità delle immagini percepite. La percezione [...] si trova dapprima nell'insieme dei corpi, e poi, a poco a poco, si limita e adotta il mio corpo come un centro». E questo perché la «percezione pura [è] un sistema di azioni nascenti che affonda *nel reale* le sue profonde radici». «La nostra percezione allo stato puro farebbe quindi veramente parte *delle cose*». In tal senso la percezione o «la rappresentazione è *sempre lì (nel reale)*, ma sempre virtuale, neutralizzata». E a sua volta «la coscienza consiste precisamente in questa scelta», in questa operazione di «contrazione del reale». Dunque, la percezione e la rappresentazione si rivelano prodotti dell'operazione di ritaglio sul flusso di materia reale, «*inseparabilmente legati al resto del mondo materiale*». Sicché, ed è ecco l'attacco definitivo all'idealismo e al realismo, «*dell'insieme delle immagini non possiamo dire né che ci è interno né che ci è esterno, poiché l'interiorità e l'esteriorità non sono che rapporti fra immagini*. Chiedere se l'universo esista solo nel nostro pensiero o al di fuori di esso, significa dunque enunciare il problema in termini insolubili, supposto che siano intelligibili e condannarsi a una discussione sterile [...]. Per troncane la discussione [...] dobbiamo porre il problema in funzione delle immagini e delle immagini soltanto». In definitiva: «la verità

27 Per la presente e tutte le citazioni seguenti, cfr. *Materia e Memoria*, tr. it. cit., pp. 143-192. I corsivi in generale sono miei.

28 «Non è esatto dire che io ammetto l'esistenza di una realtà assoluta, distinta dalle apparenze, alla maniera della metafisica tradizionale. [...] E non è esatto neppure dire che pongo [...] una *unità* anteriore alla *molteplicità*. Al contrario, unità e molteplicità distinte per me non sono che delle prospettive [*vues*] prese su qualcosa che partecipa di entrambe senza essere né l'una né l'altra, e che chiamo "molteplicità qualitativa" o "durata"» (Lettera di Bergson a H. M. Kallen, del 28 ott. 1915, in *Mélanges*, cit., pp. 1192-1193; cors. mio).

è che la percezione non si trova nei centri sensoriali [...] [ma] esiste là dove appare. [...] E così la distinzione fra interno ed esterno verrà ricondotta a quella tra la parte e il tutto». «La nostra percezione è originariamente nelle cose piuttosto che nello spirito, fuori di noi piuttosto che in noi. I diversi generi della percezione indicano altrettante vere direzioni della realtà»²⁹. Sicché, solo muovendo da qui e dopo esser passati attraverso molti strati, molti «piani» di realtà, si può arrivare a qualcosa come una percezione — e una coscienza — soggettivamente o obiettivamente intesa. Ma ben prima di questa distinzione, è un (l') evento della realtà stessa che ogni volta si dispiega come un'onda dalla quale — solo dopo — si costituiranno il soggetto e l'oggetto.

«Una rottura con tutta la tradizione filosofica» — come ebbe giustamente a dire Deleuze³⁰. Qui, infatti, siamo ben al di là di ogni idealismo, di ogni umanismo e di ogni personalismo.

Non a caso nelle considerazioni svolte da Bergson sulla «personalità» — benché il lessico adotti formulazioni all'epoca ricorrenti — viene allo scoperto quanto il filosofo si distanzi dal personalismo spiritualista, offrendo la possibilità di «ricostruirne la nozione con l'aiuto di idee non già date»³¹. Intanto Bergson si smarca subito e con determinazione dall'impostazione della «metafisica tradizionale», individuando la genesi della nozione di «persona» nell'istituzione di una doppia «natura» o di «due stati» nell'uomo: una «natura inferiore» che corrisponde allo stato di «divisione materiale» e «molteplicità» temporale nel quale «cade» e si dispiega l'essere di una personalità; e una «natura superiore» che corrisponde allo stato «uno e indivisibile» del medesimo essere assunto nella sua «essenza spirituale» e «eterna». «Il risultato di questo processo» è che «lo spirito forma il corpo, ed è falso dire che lo spirito è nel corpo: il corpo è nello spirito». Come dire: la dimensione materiale-temporale è completamente riassorbita in quella spirituale-eterna, vista «come qualcosa che trascende la nostra esperienza». Il che «mostra chiaramente» la convinzione di fondo: «che l'azione è meno della contemplazione, che il movimento è meno dell'immobilità [...] e che per trovare la sostanzialità occorre collocarsi fuori del Tempo. Io penso — conclude perentoriamente Bergson — che questo sia il contrario della verità».

Perciò egli vuole «aprire la porta» ad una concezione «di tutt'altro genere», centrata sull'idea-chiave elaborata «in opere precedenti», capace di coniugare le due dimensioni tradizionalmente tenute distinte, la sostanza e il movimento: l'idea di «cambiamento sostanziale», ovvero di una sostanza che in sé è tutta calata nei modi della propria apparizione. Sotto questa luce va pensata la persona: come un'unità cangiante indivisibile, ossia «una continuità di cambiamento», proprio perché non è un'essenza spirituale anteriore alla concreta dimensione della temporalità. E dunque — nei termini di *Matière et Mémoire* — «inseparabilmente legata al mondo materiale». Peraltro, esattamente questo spiega una peculiare condizione della psiche della persona alla quale Bergson — con un vero e proprio colpo d'ala teoretico, che evidenzia tutta la sua distanza dalle posizioni del personalismo e dello spiritualismo, ma anche della nascente fenomenologia — dedica una penetrante attenzione: e cioè il fatto che la persona porta con sé una dimensione «inconscia», collegata all'immensa distesa di tempo,

29 Queste due ultime citt. sono a pp. 173-4 e 311 di *Materia e Memoria* (tr. it. cit.); cors. mio.

30 G. Deleuze, *L'immagine-movimento*, tr. it. cit., p. 79.

31 Per tutte le citt. che seguono cfr. la conferenza di cui *infra* alla nota 25, in *Mélanges*, cit., pp. 1075-1085. Per una messa a fuoco di queste analisi di Bergson v. C. Riquier, *Bergson et le problème de la personnalité: la personne dans tous ses états*, in «Les Études Philosophiques», cit., pp. 193-214.

allungata verso il passato e proiettata verso il futuro, in cui essa già da sempre è immersa. Una condizione che normalmente non è messa in evidenza dalla coscienza, la quale ritaglia da tale dimensione (con la cosiddetta «memoria volontaria» o «intellettualistica») solo ciò che è funzionale all'azione e alla «situazione presente». Ma su cui invece gettano «qualche luce» «certi disordini della personalità», che fanno riemergere dal fondo della memoria dei «ricordi *impersonali*». Il che dimostra, appunto, che la persona è collegata o riversa in una dimensione «impersonale» (il continuum, il flusso di realtà materiale) da cui «trae le percezioni», ed inoltre che tale dimensione fa parte a pieno titolo dell'«unità» della persona — anche se la coscienza non ne è cosciente e di essa ritaglia in modo «artificiale» solo quanto è funzionale alla vita e all'azione presente. Come a dire: la persona, della quale parlano il personalismo spiritualista per un verso e la fenomenologia per un altro, è solo una costruzione «artificiale» e del tutto intellettualistica, che — esattamente al contrario di quanto tali vettori teorici ritengono — non coglie affatto la vera realtà della persona, tutt'altra cosa dallo «spirito» cosciente, razionale e intenzionalmente orientato alla costituzione «attiva» della realtà.

Va da sé che questa riconsiderazione della persona contiene in nuce anche una completa trasformazione dell'idea di giustizia e dei «diritti» soggettivi — una volta che l'unità indivisibile della persona sia ricollocata *nella* continuità mobile della realtà materiale e pre-personale alla quale è «inseparabilmente legata». Insomma, un apparato categoriale giuridico ben diverso dovrebbe essere allestito, allorché si uscisse dal perimetro coscienzialistico e 'spirituale' della persona per riassorbire nella sfera del diritto anche la dimensione di «impersonalità» cui essa è costantemente innestata (per fare un solo esempio tratto dalla recente, scottante attualità italiana: non ci sarebbero state tante polemiche e tanti incredibili veti ammantati di legalità, ove non di mera retorica umanistica, sul caso Welby, se si fosse dato 'diritto di parola' a quella dimensione organica impersonale che 'gridava' la propria pulsione a reimmergersi totalmente nella quiete della materia).

Non sorprende dunque, per tornare al nostro discorso, se (anche) da queste felici intuizioni bergsoniane è nata la potente speculazione di Deleuze: colui che ne ha estratto le più audaci e innovative conseguenze. E con queste ultime battute — volte giusto a mostrare le coordinate di fondo di un pensiero esplicitamente oltre-umanistico dell'impersonale — ci avviamo alla conclusione.

Ovviamente, qui non è possibile entrare nelle pieghe di un lavoro filosofico che è fra i più complessi e originali del nostro tempo. Ma va almeno ricordato — per mettere in risalto la filiera bergsoniana qui delineata — che fin dall'inizio la riflessione di Deleuze è stata marcata dall'incontro con Bergson, da cui trae i cardini su cui impianterà il proprio discorso. Il Bergson che agli inizi degli anni '40 comincia a essere rivalutato — da Canguilhem per esempio — grazie alla visione della realtà non più attraverso schemi quantitativi precostituiti, ma come continua produzione di eventi qualitativi e variazioni (differenziazioni) singolari e irripetibili³². Ebbene, è proprio questo il punto immediatamente focalizzato e via via portato alla massima valorizzazione da Deleuze: «Ciò significa che l'essere è la differenza e non l'immutabile o l'indifferente [...] la differenza di sé con sé»³³. Questo differire di sé

32 Sulla rivalutazione della filosofia di Bergson da parte di G. Canguilhem e sul rapporto decisivo di Deleuze con questi, v. il volume, dovuto all'ottima cura di G. Bianco, G. Deleuze-G. Canguilhem, *Il significato della vita*, Milano, Mimesis, 2007.

33 G. Deleuze, *Bergson (1859-1941)*, tr. it. cit., pp. 114-117.

da sé produce tutte quelle «contrazioni» e quei differenti «gradi» o «piani» di cui la realtà è costituita. In breve, liquidando ogni concetto di sostanza immutabile, di presupposto, insomma di Uno che si espone ed emana nel molteplice (perché la durata in sé non si dà mai, ma è già sempre e *solo nei modi* in cui differisce), Deleuze mostra la realtà come produzione di eventi che non dipendono (o sono fondati, sostanziati) in nessun modo da alcun presupposto — e perciò sono forme imprevedibili, singolari e non universalizzabili. È l'impianto teorico che strutturerà l'intero edificio di pensiero deleuziano. «Non vi sono cause e effetti tra i corpi: tutti i corpi sono cause: cause gli uni rispetto agli altri, gli uni per gli altri [...] ma di che cosa? [...] Questi *effetti* non sono corpi propriamente [...] Non sono cose o stati di cose, ma eventi». Il che «comporta uno sconvolgimento per la filosofia». Infatti, se «in Aristotele tutte le categorie si dicono in funzione dell'Essere, e la differenza passa nell'essere, fra la sostanza come senso primo e le altre categorie che sono ad essa riferite come accidenti», qui si produce un «rovesciamento radicale», perché «gli stati di cose, quantità e qualità, sono esseri (o corpi) non meno della sostanza», sicché l'ideale stesso «non può più essere che un 'effetto'» (e non sostanza, Fondamento a cui vengono sottomesse le apparenze, i corpi). «La conseguenza di ciò è di un'estrema importanza. [...] *Ecco che ora tutto risale alla superficie*»³⁴ e tutti gli enti si rivelano «effetti di superficie» — ovvero «sezioni mobili» di un unico «piano di immanenza», dove la luce non sta più «dalla parte dello spirito», all'interno della coscienza, ma *nelle cose stesse*, e la coscienza è qualcosa «che si costituisce nell'universo, in questo o quell'altro punto sul piano di immanenza» allo stesso titolo delle altre cose o degli altri enti, tutti «blocchi di spazio-tempo»³⁵.

«Vi è in ciò — per ripetere la frase che Deleuze rivolge a Bergson — una rottura con tutta la tradizione filosofica». Una rottura che colpisce direttamente le nozioni di soggetto, coscienza, spirito, uomo (come portatore di tutto ciò) — e dunque il loro massimo derivato: il concetto di persona. Una rottura che diventa del tutto esplicita e arriva alle sue punte estreme in uno degli ultimi scritti di Deleuze: *Che cos'è la filosofia?*³⁶. Qui, ogni riferimento tradizionale, ogni idea di «Io», di soggetto cosciente, di pensiero interiore, di sensazione o percezione umana, e persino di «affetto», è smantellata alla radice e — secondo l'impostazione or ora delineata — ciascuno di questi elementi è visto come un «blocco» o un «taglio» di piano di immanenza, che non è affatto costituito dall'uomo (come vuole, per es., l'impostazione fenomenologica, decisamente rifiutata da Deleuze) ma *accade* all'uomo stesso e lo coinvolge, come un evento che comprende in sé, taglia diversi piani di realtà (ivi compreso ciò che chiamiamo «uomo»). Così la percezione non è più un'esperienza *dell'uomo*, è «indipendente dallo stato di chi la prova» — «è il paesaggio di prima dell'uomo», il paesaggio quale si percepisce in sé e che nell'uomo trova solo un altro punto o un'altra modalità di uscire da sé (ex-premarsi, esprimersi) e manifestarsi *a se stesso*. È «la materia che diventa espressiva». E così un affetto «non è un sentimento», ma è un movimento del reale dentro il quale un ente (chiamato uomo) può trovarsi ad entrare, e che perciò «eccede la forza di chi l'attraversa» e può essere «metallico, cristallino, plasmabile etc.». È esattamente questo — sottolinea

34 G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969 (tr. it., *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 12-15).

35 G. Deleuze, *L'image-mouvement*, tr. it. cit., p. 7). Questo è il penultimo scritto (insieme a *L'image-temps*) esplicitamente 'bergsoniano' di Deleuze.

36 G. Deleuze — F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991 (tr. it., *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi, 2002 (1996). Tutte le citazioni che seguono sono tratte dalle pp. 161 e ss. della tr. it.

Deleuze — ciò che avviene e viene messo in luce nell'arte. Che si tratti di Proust o Virginia Woolf, di Cézanne o Van Gogh, questi artisti non descrivono i loro «vissuti», ma «blocchi di sensazioni» che si producono *nel* reale e che sono *del* reale stesso. Così Cézanne: può dipingere «un minuto del mondo che passa» solo perché «lo diviene» — le sue tele germinano dal suo «divenire animale, vegetale, molecolare», dal suo affondare nella materia e farsi 'occhio' della materia stessa, farsi quel certo colore da cui scaturisce una certa sensazione, farsi attraversare da una certa risonanza delle cose fra loro. Allo stesso modo «la testa di Van Gogh [è] presa in un divenire girasole» — che, *poi*, diventa quel particolare girasole che noi vediamo sulla tela e che giudichiamo come «il girasole *di* Van Gogh». In queste esperienze artistiche — come in quelle evocate in apertura, relative a Kafka, Bacon³⁷ e Berio — è portata in piena evidenza quanto Deleuze coglie con acume assoluto: la fine di ogni antropocentrismo o umanismo. Il che significa: la fine di ogni visione del soggetto uomo come epicentro e fondamento di una costituzione «spirituale» (nata da una sua presunta «interiorità») della realtà a lui esterna. E viceversa l'apertura di una visione di esso come innestato — per riusare l'efficace lessico di Merleau-Ponty — nella realtà a lui circostante in una trama relazionale dove è, non difficile, ma impossibile separare quanto è umano e soggettivo da quanto è materiale-animale e oggettivo. Per non lasciare all'astrattezza verbale queste affermazioni, basti pensare *veramente* e stando (o tornando, come si dice in fenomenologia) *davvero* «alle cose stesse», a quanto accade con una morte: lì, in quel punto di mondo, non muore soltanto uno «spirito incarnato» o una «persona», ma *si* produce una catastrofe, *si* apre uno squarcio, nel quale viene inghiottito un intero blocco di realtà costituito da quel soggetto e dallo spazio-tempo che intorno a lui *si* era strutturato e nel quale *si* erano disposti oggetti, esseri umani, pezzi di natura, creature viventi, enti organici e inorganici a vario titolo. È quell'intero 'si', è tutto quell'impersonale, alle cui giunture la «persona» era incastrata, che muore, scompare per sempre. Il che, inversamente, mostra tutto il 'fuori' della persona a cui questa, appunto, è inseparabilmente aderente.

Se dunque «il genio di una filosofia si misura innanzitutto secondo le nuove distribuzioni che essa impone agli esseri e ai concetti» e dalla capacità di «tracciare, far passare una frontiera là dove non era mai stata vista»³⁸ — allora la filosofia di Deleuze, lungo la filiera che fin qui è stata tracciata a partire da Bergson, ci fa segno verso un'altra filosofia, un altro modo in generale di pensare l'uomo *fuori dalla nozione di persona: nel 'fuori' della persona*. Il che implica un totale ripensamento anche della nozione di «diritto», incentrata secolarmente sulla «persona umana», spostato invece verso quell'impersonale fin qui rimosso e trascurato. Qualcosa che dovrebbe avere a che fare con una giustizia più ampia, che salvaguardasse non solo e non tanto i «diritti dell'uomo» ma *la giustezza dei rapporti fra le componenti (umane, animali, organiche, inorganiche etc.) del (di un intero) mondo*. Ma questo è un altro discorso, che fuoriesce dai limiti — e dalle competenze — del presente lavoro, pur tuttavia indicando un compito che probabilmente attende al varco l'umanità nel prossimo futuro. Per salvare (o se vuole salvare) se stessa *insieme* alla Terra.

37 Non a caso, del resto, Deleuze ha dedicato al pittore uno studio di grande forza interpretativa: *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981 (tr. it., *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Macerata, Quodlibet, 1995).

38 È quanto Deleuze dice a proposito degli Stoici. Cfr. *Logique du sens*, tr. it. cit., p. 13.