

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELLA CALABRIA
Facoltà di Lettere e Filosofia

Dottorato in "Teoria e storia della storiografia filosofica"

Settore disciplinare: M-FIL/06

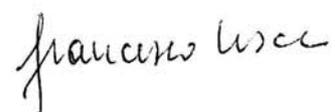
TESI DI DOTTORATO

Gilles Deleuze
Filosofia del corpo e mondo della vita

Tutor
Prof. Mario Alcaro



Candidato
Francesco Lesce



Coordinatrice
Prof.ssa Giuliana Mocchi



Anno Accademico 2008/2009

INDICE

INTRODUZIONE

L'attualità di Deleuze p. 3

PARTE PRIMA

BIOFILOSOFIA DEL CORPO

1. Il corpo rinchiuso nelle prigioni dello spirito p. 21
2. Foucault: rifrazioni del corpo vivente p. 27
 - 2.1 Quale corpo? p. 35
3. Merleau-Ponty: l'unità soggettiva del corpo vivente p. 41
 - 3.1 *Lebenswelt*: l'intreccio fra corpo e natura p. 49
4. Deleuze: il corpo affettivo e la vita del mondo p. 56
 - 4.1 Corpo senza organi p. 65

PARTE SECONDA

IL MONDO DELLA VITA

1. Ontologia e soggettività: l'immanenza assoluta p. 70
 - 1.1 Il Soggetto e il cervello p. 80
 - 1.2 Empirismo superiore p. 85
2. Il principio di potenza p. 90
 - 2.1 Deleuze/Aristotele: potenza e atto p. 97
 - 2.2 Deleuze/Heidegger: sull'antropomorfismo..... p. 99
3. La vita non-organica e il mondo degli affetti p. 110
 - 3.1 Il divenire non-umano dell'uomo p. 115

BIBLIOGRAFIA p. 123

INTRODUZIONE

L'ATTUALITÀ DI DELEUZE

Oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto infatti non costituisce una mancanza; non prescrive una lacuna da colmare. Non è né più né meno che l'apertura d'uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile pensare.

Michel Foucault, *Le parole e le cose*

La vita deve essere liberata *nell'uomo stesso*, perché l'uomo è stato un modo di imprigionarla.

Gilles Deleuze, *Foucault*

1. Il carattere specifico del presente lavoro, che ruoterà intorno all'opera filosofica di Gilles Deleuze, è la parzialità del punto di vista da cui esso emerge. Il nostro intento è quello di estrarre dal pensiero di Deleuze, attraverso un gesto che risulterà inevitabilmente selettivo, una costellazione di concetti che ci consentirà di evidenziare alcune urgenze teoriche alla luce di problemi che oggi si pongono.

La crisi che segna l'epoca della tarda modernità non rappresenta semplicemente un fenomeno di declino, ma costituisce il fondo instabile su cui si regge il presente. In altre parole, la crisi rappresenta una componente effettiva del reale e non una sua infelice deviazione. Oggi, infatti, sono le trasformazioni improvvisate che impongono al tempo le sue velocità e noi pensiamo nel vuoto di valori che, scomparendo, aprono la strada a nuove possibilità nella storia. Si vede emergere allora un nuovo modo di porre il problema del presente come tempo di una «differenza nella storia e come motivo per un compito filosofico particolare»¹.

La crisi della filosofia contemporanea rivela la morte del «soggetto» e il superamento delle categorie che hanno sostenuto per secoli la filosofia dell'età moderna. Giunti a questo punto bisogna cercare di fare l'analisi del presente inteso come il tempo in cui, innanzitutto, si consuma la metafisica del soggetto. I principali indirizzi della filosofia contemporanea, dallo strutturalismo all'ermeneutica, dal pensiero post-moderno alla filosofia analitica preannunciano lo scenario senza soggetto che si dispiega in luogo della sua inevitabile scomparsa. La nuova prosa di questo mondo privo di sostegni si compone perciò di altre narrazioni. Esse annunciano la *perdita del mondo* come nuova

¹ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault*, 3. 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 222.

dimensione dell'umano vivere. In esse si parla di logiche sistemiche, di processi inconsci o linguistici, di tracce e segni in perpetua autogenerazione, di relazioni strutturali e automatismi tecnologici per descrivere dinamiche e accadimenti che travalicano il soggetto e mettono in crisi la sua secolare presa sul mondo. Un'insieme di processi sfuggenti viene così spiegato, in funzione della storia del soggetto moderno che pare compiersi nella forma stessa del suo smembramento. Sarebbe opportuno, tuttavia, leggere la crisi del soggetto lungo la parabola della modernità, interpretarla come esito a cui giunge il sogno moderno di un completo dominio dell'uomo sul mondo. È questo sogno, infatti, che porta con sé, come sua inevitabile conseguenza, la disaderenza e la dispersione: in una formula, la perdita del mondo. Si può definirla *dialettica del soggetto*, in cui il completo dominio dell'uomo sul mondo finisce per generare la sua perdita. Ecco perché, «se di crisi della ragione si deve parlare, se ne può parlare in un solo modo: eccesso di pratiche discorsive e irriducibilità di queste diverse pratiche a un solo ordine. Non c'è una crisi del principio d'ordine, dell'istanza del soggetto: caso mai è l'istanza del soggetto a produrre la crisi. Se non ci fosse istanza di ordinamento, non ci sarebbe neppure alcun senso e perciò neppure crisi. La modernità, nel suo esito, ha dissolto il soggetto perché lo ha gettato nell'aleatorietà: vale a dire ha moltiplicato le sue possibilità di ordinare»².

La crisi della modernità dissolve i poteri del soggetto e li trasferisce altrove: il regno distrutto del soggetto lascia spazio all'impero della struttura e del linguaggio. Con la crisi della modernità giunge così a

² S. Natoli, *Soggettivazione e oggettività. Appunti per una interpretazione dell'antropologia occidentale*, in Id., *Le verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 149.

compimento il processo di culturalizzazione integrale del mondo e di storicizzazione totale della natura, un tempo attribuito all'Uomo, oggi all'essere del Linguaggio. La dialettica della crisi ha smembrato l'unità del soggetto nel sistema complesso del linguaggio. Qual è allora il destino della filosofia, che ha sempre inteso il soggetto come fondamento del reale e suo principio di ordine? La filosofia contemporanea, caratterizzata nei suoi vari indirizzi da un dichiarato tentativo di andare oltre la metafisica del soggetto, rimane per buona parte imprigionata all'interno della sua dialettica. Si ha così l'impressione che la filosofia contemporanea abbia criticato la metafisica del soggetto solo per restaurarla altrove e in altre forme.

Dalla fenomenologia all'ermeneutica, dalla filosofia analitica al pensiero postmoderno, quando si cerca di superare il soggettivismo moderno si finisce per lasciare indiscussa l'istanza di fondo che l'ha sostenuto per secoli: *la riduzione del legame fra 'corpo vivente' e 'mondo naturale' a dimensione secondaria e occasionale dell'essere e la sua totale riconduzione all'alveo della coscienza e del linguaggio.* L'illusione che il soggetto sia autosufficiente, che egli possa fingere, come già accadeva al soggetto cartesiano, di non avere alcun mondo in cui gli è dato vivere, che possa quindi concepire se stesso come sciolto dai vincoli che nascono dal suo legame originario con la realtà del mondo naturale; e ancora, l'ipotesi che la determinazione del suo essere e il valore della sua conoscenza possano prescindere dal ruolo primario del corpo, non sono questi alcuni principi che il pensiero contemporaneo lascia indiscussi? Se è così, bisogna ammettere che certi presupposti impliciti nel programma cartesiano sono tacitamente all'opera anche nel pensiero dei suoi più recenti avversari. Anzi, se in Cartesio affiora l'inquietudine del dubbio a orientare l'ipotesi che la

realtà del mondo e della vita umana potrebbe non coincidere con quella attestata dai sensi e dalla ragione, nel pensiero contemporaneo non aleggia alcun dubbio sul fatto, oramai assodato, che l'unica realtà sia quella prodotta da una coscienza e da un linguaggio che non nutrono più interesse per il problema della realtà o dell'irrealtà del mondo. Facciamo solo un esempio. Quando Husserl afferma che bisogna «prima perdere il mondo mediante l'epoché per riottenerlo poi con l'autoriflessione universale»³, egli non ci invita a riammettere il mondo solo come oggetto intenzionale, considerandolo innanzitutto nell'ordine della significazione degli atti di coscienza anziché in quello dell'esistenza integrale della realtà vivente? L'unità del mondo non è data solo in quanto riferita al potere unitario del soggetto intenzionale che dà senso al mondo e lo costituisce come «fenomeno trascendentale»?⁴ Anche quando, come accadrà nella *Krisis*, il filosofo si domanderà com'è possibile che «una struttura parziale del mondo», ossia la soggettività umana, possa «costituire l'intero mondo, costituirlo quale sua formazione intenzionale»⁵, non sarà solo per ribadire «che il mondo è per noi, che nel suo senso e nel suo esser così è il nostro mondo, attinge il suo senso d'essere esclusivamente alla nostra vita intenzionale, attraverso un complesso di operazioni tipiche che possono essere rilevate a priori»⁶?

³ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1989, p. 172.

⁴ Cfr. in proposito, E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, che evidenzia la centralità e insieme la complessità del problema del mondo nell'opera di Husserl.

⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1997, p. 206.

⁶ Ivi, p. 207. J. Benoist ha messo in rilievo la sostanziale continuità che caratterizza l'opera husserliana anche dopo la *Krisis*, dove l'impianto trascendentale della fenomenologia appare rinforzato e non indebolito (come invece aveva sostenuto Merleau-Ponty). In questa visione, non è la *Lebenswelt* un mondo pre-dato rispetto al soggetto, ma è il soggetto che è sempre pre-dato in quanto unica istanza produttrice di senso. «Perché il "mondo soggettivo" – (è questo un senso possibile della *Lebenswelt*) – sia possibile, *ci vuole, prima, il soggetto*, o almeno l'istanza che può dare un senso soggettivo alle cose. In questo senso, la *Lebenswelt*, piuttosto che limite della trascendentalità, funziona come *sintomo di trascendentalità*». J. Benoist, *Pre-datità e filosofia*

Sembra che il soggetto post-cartesiano, almeno nella versione husserliana, non faccia altro che allargare la ferita tra il sé soggettivo e la realtà del mondo che già lacerava il soggetto moderno sin dalla sua nascita. Come se la perdita di mondo sia in realtà non una rivelazione malinconica del soggetto, bensì il risultato più coerente del suo incontrastato dominio. Dominio a cui pure la filosofia, dopo Husserl, ha tentato di porre dei limiti con la critica dell'antropocentrismo moderno. Ora, che su questa via si siano fatti dei passi in avanti rispetto alla tradizione cartesiana e idealistica non c'è alcun dubbio. Basti solo ricordare l'incidenza che le teorie dei «maestri del sospetto» (Marx, Nietzsche, Freud) ebbero sul nuovo modo d'intendere il soggetto non più come originario bensì come derivato, ossia prodotto da un certo numero di processi sfuggenti (economici, biologici, pulsionali ecc.). Le stesse teorie linguistiche, d'altro canto, avevano dimostrato che il soggetto non può intervenire sul reale in qualità di donatore di senso, dal momento che egli non è più in grado di controllare quegli effetti di senso che non dipendono dalla sua coscienza ma da una struttura di tipo linguistico che l'anticipa e ne condiziona le capacità operative. Siamo sicuri però che la figura che sorgerà dopo il Soggetto è meno infausta nei confronti del mondo reale di quella che l'ha preceduta? Se si pensa ad esempio che il luogo comune dove s'incontrano le correnti filosofiche che abbiamo

trascendentale nella Crisi, "Rivista di Storia della filosofia", LXIII, supplemento al n. 2/2008. *Tre studi sulla Crisi*, a cura di G. Gigliotti, 2008, p. 19. Il tentativo di fedeltà estrema al testo husserliano consente a Benoist, da un lato, di evidenziare il soggettivismo radicale delle tesi di Husserl, dall'altro di prendere le distanze da letture come quella proposta da Merleau-Ponty, che, com'è noto, vede nelle tesi dell'ultimo Husserl un indebolimento dell'impostazione trascendentale presente nelle sue opere iniziali. Rileggendo la *Krisis* verrebbe da dire che la lettura di Benoist sembra più vicina a *ciò che ha veramente detto Husserl* in quel testo di quanto non lo sia la lettura di Merleau-Ponty. E tuttavia, l'interpretazione di Benoist, sembra anche meno coraggiosa nel compiere quelle necessarie forzature che consentiranno a Merleau-Ponty di intravedere qualcos'altro *nel* e *oltre* il testo husserliano che farà tutt'uno con l'autonomia e l'originalità delle sue tesi filosofiche sul corpo e sulla carne.

richiamato è, come ha sottolineato Alain Badiou, la «svolta linguistica» – dove «la sovranità della lingua» diventa il «dogma generale» di ogni filosofo⁷ – siamo certi che la pervasività del linguaggio sia meno distruttiva nei confronti della realtà delle cose e degli esseri viventi di quanto non lo sia stato l'impero del soggetto? Quando il neokantismo fa del linguaggio l'*a priori* fondamentale del nostro rapporto con l'essere, quando l'ermeneutica – ereditando l'idea heideggeriana che l'essere si dà all'uomo sotto forma di evento linguistico – applica il modello dell'interpretazione dei testi alla comprensione del mondo umano, considerando quest'ultimo come un immenso universo di segni e di tracce, quando col metodo strutturale si giunge all'ipotesi che tutta la realtà sia descrivibile in termini di strutture linguistiche e che niente esista al di fuori di esse, quando la filosofia analitica dichiara che ogni chiarimento logico-filosofico è un chiarimento linguistico e che in fondo tutta l'insensatezza del discorso filosofico dipende da una mancata interpretazione logico-linguistica dei suoi asserti, cosa rimane della sostanza ontologica del mondo? Cosa resta di quel mondo in cui prima ancora di pensare e di parlare ci è dato di nascere e di respirare?⁸

Che ogni creazione culturale richieda una positiva distinzione fra la presenza umana e il mondo non significa che possiamo trascurare quel contatto vissuto con esso da cui stentatamente sorge la coscienza (ogni volta in forme determinate), e a cui sempre deve far ritorno per evitare lo smarrimento nel gioco delle idealizzazioni. I filosofi occidentali devono ammettere sempre un principio extra-mondano per dare senso

⁷ A. Badiou, *Manifesto per la filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1996, p. 79.

⁸ Quanto la pratica del respiro sia importante, ontologicamente primaria, nella relazione del vivente umano (uomo e donna) con l'ambiente storico-naturale, è ciò che Luce Irigaray ha messo in evidenza nel corso della sua opera, di cui si veda, in particolare, *L'oblio dell'aria*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.

al mondo; essi hanno creduto di superare l'esperienza individuale e di trascendere ogni congiuntura storica per imporre un ordine, sempre intellettuale e linguistico, ad un mondo di cui l'uomo contemporaneo soffre la perdita. Cosa rimane, infatti, del soggetto vivente se il mondo è inteso solo come una proiezione dei giochi linguistici e intellettuali della coscienza? Se egli stesso rappresenta solo una controfigura del linguaggio e non il risultato incerto del suo legame necessario, corporeo, vivente, col mondo?

La risposta di molti filosofi contemporanei è che non esiste alcun mondo reale fuori dal linguaggio, e non soltanto perché c'è un mondo solo se lo esprimo in parole, ma perché c'è un linguaggio anche a prescindere dal problema dell'esistenza della realtà designata. Essendo il linguaggio una sorta di luogo totale dotato di regole proprie, non c'è bisogno di ammettere la realtà del mondo esterno, che pure c'è, ma che non costituisce un problema fondamentale per la coscienza filosofica. La risposta dei filosofi contemporanei assume tutti i caratteri della metafisica, anche se il loro obiettivo dichiarato è il superamento della metafisica.

Il problema allora rimane. E l'impressione che si ha è che lungo tutta la storia della filosofia moderna e contemporanea persista l'idea di una sostanziale conformità fra l'attività intellettuale del filosofo, la fuga dal corpo e l'alienazione dal mondo. Sia che si postuli un soggetto universale dotato di coscienza assoluta, sia che si riconosca il suo carattere derivato da relazioni sistemiche di tipo inconscio o linguistico la domanda che si pone rimane la stessa: cosa resta dell'umano una volta spogliato di ogni rivestimento sensibile che lo rende visibile e partecipe alla vita del mondo in quanto corpo vivente?

2. Anche la ricerca filosofica di Deleuze matura in un contesto dove il soggetto si dissolve «come sull'orlo del mare un volto di sabbia»⁹. La reazione di Deleuze a questo evento pare tuttavia dar vita ad una strategia di pensiero davvero singolare e pertanto degna di riguardo. Egli sembra contrastare la tendenza 'culturalista' che segna i principali indirizzi della filosofia contemporanea. Così facendo spezza anzitempo la dialettica della crisi che vede la dissoluzione del «soggetto» come evento determinante per la cultura filosofica contemporanea. Il suo principale problema è quello di *sostituire alla metafisica del soggetto una filosofia della vita ed un'etica delle affezioni del corpo*. Proprio per questo, per la sua posizione eccentrica nel contesto filosofico del suo tempo, Deleuze può essere definito un «contemporaneo d'avvenire» (secondo la formula di Alain Badiou), vicino a noi in misura maggiore rispetto a quanto non lo fosse in passato.

Com'è stato ricordato, Deleuze non ha concesso granché al «tema egemone della fine della filosofia»; ha solo cercato, coraggiosamente, «di costruire una metafisica contemporanea»¹⁰. Se la parola «metafisica» ha ancora un senso, per il nostro filosofo esso si ridefinisce intorno ai problemi del corpo e della vita. Quella di Deleuze è una filosofia svuotata di ogni trascendenza, che declina l'essere totalmente nel divenire, che ripiega il soggetto sulle potenzialità del corpo vivente. Il suo obiettivo non è semplicemente quello di abolire il soggetto, né di sostituirlo con qualcosa che ne replicherebbe i tratti, bensì quello di restituirlo al mondo della vita. Il che non vuol dire ridurre il soggetto a «pura natura», schiacciarlo sul

⁹ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR1998, p. 414.

¹⁰ A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, Ombre Corte, Verona 2007, p. 73.

sostrato biologico del corpo vivente. Significa, al contrario, riconoscere alla 'vita naturale' quella ricchezza creativa e autogenerativa di forme che tanto l'intellettualismo quanto il biologismo non sanno riconoscere. Né la vita sempre già rivestita di forme, né la vita esibita nella sua sconcertante nudità interessano Deleuze, ma la Vita come dimensione empirico-trascendentale della realtà di ogni vivente e di ogni vissuto. Il rifiuto di accordare al soggetto una funzione originaria si traduce così nella rinuncia a considerarlo come un essere trascendente, posto fuori dalla ricchezza dei processi naturali. Come avrebbe detto Spinoza: non è possibile che l'uomo non sia parte della Natura e non patisca i mutamenti del corpo. Non si tratta quindi solo di ridimensionare il soggetto, ma di riscoprire la potenza vitale della natura come processo che condiziona le stesse dinamiche di produzione di soggettività. 'Natura' è proprio ciò che dà nome a questa produttività che è la Vita nella sua complessità. In questa complessità la coscienza e il linguaggio vengono strappati dall'orizzonte antropocentrico e concepiti come due modi di produzione e riproduzione integrale della vita del mondo. Non si può dire né che Deleuze demolisca il soggetto né che tenti di riesumarlo. Il suo intento solo è quello di risvegliarci dal sonno antropocentrico in tutte le sue manifestazioni, per indirizzarci verso una rappresentazione più adeguata, certamente più complessa, dell'essere umano. È per questo che egli passa dal Soggetto, inteso come istanza dotata di doveri, di potere e di sapere, ai «processi di soggettivazione» che si esercitano sul piano d'immanenza, che nascono cioè nel cuore dei processi vitali, in un rapporto di perpetua tensione con le altre specie viventi (vegetali, animali...). Per esempio, la frontiera che distingue l'umano dal non-umano non viene da lui colta non nelle facoltà

trascendentali del soggetto che occultano la qualità vivente dell'umano, bensì nel punto di articolazione del corpo vivente nelle figure ulteriori della coscienza e del linguaggio. Ponendo il problema del soggetto in relazione al corpo e quindi a partire dal suo radicamento nella vita, si trasforma così tutta quanta la filosofia del soggetto. Con Deleuze si può ricominciare da qui, dalla collocazione della soggettività sul piano d'immanenza della vita. Ma com'è possibile arrivare ad una filosofia dell'immanenza assoluta? E come ci si muove all'interno di questo piano d'immanenza? In altri termini: come può essere articolata un'ontologia basata non già sulle strutture trascendentali del pensiero, ma sulle articolazioni attive del corpo vivente? In che modo le potenze soggettive che ricompongono la vita possono trasformare l'espressività dell'essere in un fatto realmente esperibile?

Prima di offrire qualche risposta, che verrà ricercata nel corso del presente lavoro, è importante dire che Deleuze ci presenta una posizione filosofica che scorre lungo due vettori principali: da una parte, un'ontologia positiva dell'immanenza incentrata sulla produttività della vita; dall'altra, un'etica affermativa della potenza basata sulle dinamiche del corpo vivente. I due momenti ancorché distinti, appaiono, nel sistema deleuziano, strettamente intrecciati, come d'altro canto lo erano in Spinoza, che rappresenta un tassello fondamentale di quel sistema.

Come è stato affermato, «ciò che si chiama Dio in Spinoza si chiamerà vita in Deleuze»¹¹. In Spinoza, com'è noto, la natura di Dio

¹¹ M. Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Kimé, Paris, 1999, p. 95.

è espressiva: Dio è causa immanente di tutte le cose¹². Ecco: la vita è per Deleuze la stessa espressività del Dio-Natura, in quanto portata all'assoluto come principio di «potenza» che dinamizza il reale nella sua totalità. Il corpo costituisce l'incarnazione fisica del principio ontologico della potenza, che, attraverso le spinte del *conatus* e malgrado la disparità delle proprie affezioni, forma delle concatenazioni, stabilisce delle continuità, crea delle unità di senso nel cuore del mondo. Il corpo gioca da protagonista nel rivolgere l'espressività modale della sostanza nel cuore del mondo, garantendo così la nostra perseveranza nell'essere e l'articolazione attraverso gradi sempre più complessi del reale. Certamente, dietro il naturalismo di filosofi come Deleuze non c'è alcuna visione idolatrata della Natura, né un'idea scioccamente conciliante del rapporto uomo-natura. Con inflessioni diverse sia Spinoza che Deleuze sono ben consapevoli delle difficoltà e dei pericoli che gli individui corrono per il semplice fatto di appartenere all'ordine comune della Natura. In quanto esseri viventi e naturali essi sono necessariamente mortali e soggetti alle passioni. «Noi siamo agitati dalle cause esterne in molti modi e [...] come le onde del mare, agitate da venti contrari, fluttuiamo, inconsapevoli della nostra sorte e del nostro destino»¹³. In una visione immanentista dell'essere, com'è quella dei due autori, la Natura è vista come un sistema complesso retto da leggi determinate che tuttavia lasciano sussistere qualcosa d'indeterminato o di determinabile. Deleuze parlerà, in proposito, della Natura come di un *Chaosmos*: un complesso di leggi dinamiche che rendono possibile, nei soggetti, tanto il gioco indomabile delle passioni quanto la

¹² B. Spinoza, *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1997. Il passo citato si riferisce a *Etica*, I, Proposizione XVIII.

¹³ Ivi, III, LIX, Proposizione, Scolio.

ricomposizione del loro disordine in isole di senso che fanno intravedere la gioia come indicatore di crescita della loro potenza di esistere.

Nel presente lavoro vedremo come l'idea della potenza della Natura e la partecipazione dei soggetti all'immensa ricchezza della sua universalità produttiva verrà articolata da Deleuze lungo l'asse problematico del corpo vivente.

Se la centralità di questi problemi è rimasta in penombra nella letteratura critica è forse perché una chiara definizione del concetto di 'vita' sembra mancare in Deleuze. Fu solo l'ultimo scritto del filosofo, per altro assai breve, a recare esplicitamente nel titolo la nozione di 'vita'¹⁴. Analogamente si può dire del concetto di 'natura' che lo stesso Deleuze ammette di non aver mai considerato «direttamente» nelle sue opere¹⁵. Se, al contrario, la nostra attenzione si sofferma su questi temi è per almeno due motivi. Il primo è interno all'opera di Deleuze e riguarda la sostanziale centralità del problema del corpo vivente all'interno del suo contesto; centralità problematica che può emergere, tuttavia, solo a partire da uno sguardo prospettico, capace di mettere in luce il forte rilievo bio-filosofico del pensiero deleuziano¹⁶.

¹⁴ Cfr. G. Deleuze, *L'immanence: une vie...*, ora in Id., *Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*, Édition préparée par D. Lapoujade, Minuit, Paris, 2003, pp. 359-363.

¹⁵ In una intervista del novembre 1981 Arnaud Villani si rivolge a Deleuze osservando: «la *physis* sembra giocare un grande ruolo nella vostra opera»; ed ecco cosa risponde il nostro filosofo: «Voi avete ragione, io credo di girare intorno ad una certa idea di Natura, ma non sono ancora arrivato a considerare questa nozione direttamente» (A. Villani, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Belin, 1999, p. 129). Del resto, non è un caso se Deleuze progettava, verso la fine degli anni '80, di redigere una 'filosofia della natura'. Fu proprio nel settembre del 1988, in una conversazione con Raymond Bellour e François Ewald (pubblicata su "Magazine littéraire", n. 257), che Deleuze dichiarò: «E inoltre, Guattari ed io vorremmo riprendere il nostro lavoro comune, una sorta di filosofia della Natura, nel momento in cui ogni differenza tra la natura e l'artificio sfuma»; ora in G. Deleuze, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 206.

¹⁶ Si può essere d'accordo, in proposito, con affermazioni come queste: «il termine "vita" è il nome dell'essere [...]. Capire il *senso* filosofico di quel nome e di quella decisione, capirne il radicamento esperenziale è forse la posta in gioco fondamentale della filosofia di Deleuze»; F. Agostini, *Deleuze: evento e immanenza*, Mimesis, Milano 2003, p. 60.

Il secondo motivo sorge da una riconquistata tensione tra il passato e il presente, fra l'eredità del pensiero di Deleuze e l'attualità di problemi come il corpo e la vita che nel dibattito filosofico e scientifico attuale appaiono di radicale importanza. In tal senso, se da una parte il presente getta una luce nuova sull'opera di Deleuze, dall'altra sono le questioni che quest'ultima risolve a offrire articolazioni nuove a problemi che oggi ancor più di ieri si impongono al pensiero.

3. È intorno ai problemi del 'corpo' e della 'vita' che negli ultimi anni la filosofia, la scienza e la politica si sono incontrate, trovando punti d'incrocio e di tensione. Da un lato gli sviluppi delle scienze biomediche, in particolare dell'ingegneria genetica e della neurobiologia, dall'altro la necessità sempre più avvertita di un governo del vivente, divenuta l'idea più assillante dell'Occidente ipersviluppato, hanno stretto in una specie di nodo gordiano il sapere e il potere, il progresso delle conoscenze scientifiche e l'affinamento delle tecniche di controllo e di gestione della vita. Le ricerche di Foucault hanno evidenziato molto bene come la produzione di sapere non sia affatto immune dalle dinamiche del potere, che anzi fra sapere e potere si dà un rapporto di presupposizione e di implicazione reciproca e costante. Il sapere porta con sé effetti di potere; e l'esercizio del potere crea perpetuamente forme di sapere. Questo rapporto si stringe, come dicevamo, intorno alla vita con lo sviluppo delle scienze bio-mediche a cui fa da *pendant* l'incremento delle istituzioni di governo che prendono a oggetto la vita. Malgrado però la crescente attenzione sui problemi della vita e del corpo rimane una sostanziale problematicità nei confronti di questi temi da parte del sapere filosofico. Sia la vita che il corpo restano per la filosofia occidentale – anche di quella più

recente – degli oggetti ambigui, se non addirittura delle vere e proprie incognite.

Per noi esseri viventi la vita continua ad essere un fatto che si pone alla frontiera del pensiero e del linguaggio. Sant'Agostino lo diceva a proposito del tempo: che è perfettamente familiare a ognuno ma quasi impossibile da spiegare agli altri. Se qualcosa di analogo si può dire della vita e del nostro corpo lo dobbiamo ad un limite che ancora ci trattiene al di qua di un loro completo dominio e di una realizzata intelligibilità. Nonostante i progressi della scienza e la pervasività del potere, la vita rimane come una sorta di limite indisponibile per ogni essere-vivente-pensante. Questo limite dipende da una prossimità forse eccessiva che ci tiene avvinti alla vita come alla potenza straripante del nostro essere. Ciò che abbiamo in noi «di più distaccato dall'esteriorità e, insieme, di meno compenetrato di intellettualità», diceva Bergson. Ma dipende anche da un intervallo troppo largo, dove filtra una luce che si vuole troppo intensa: la luce di una coscienza che volendo illuminare il mondo finisce per rifrangere un'immagine di noi stessi troppo scarna, trasparente e priva di spessore: soggetti disincarnati, viventi senza vita, esseri poveri di mondo. Eppure il problema della soggettività si radica nel cuore del problema della vita. Lo si può affermare senza il rischio di ricadere in una visione "biologista" che si contrapporrebbe ad una concezione filosofica del soggetto. L'individuo umano – come ha affermato Edgar Morin – nella sua stessa autonomia, è «un essere totalmente biologico e totalmente culturale»¹⁷. Nella cultura occidentale, tuttavia, l'esigenza di operare un autocontrollo riflessivo della vita da parte degli uomini

¹⁷ E. Morin, *Il Metodo 2. La vita della vita*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, p. 499. La stessa tesi si ritrova anche in E. Morin, *Metodo 5. L'identità umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 33; Id., *Metodo 6. Etica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 3.

si rende possibile per mezzo di «procedure di esclusione» continue e iterate (uomo/donna, umano/naturale, mente/corpo, umano/animale ecc.) che aprono squarci profondi nel tessuto del vivente. Elevato a paradigma di pensiero, il principio dialettico di esclusione finisce per impedire l'elaborazione di modelli più duttili e complessi di lettura e di comprensione della relazione fra l'umano, il vitale, il naturale. Così, anziché sentirsi parte dell'universo vivente, anziché imparare a coltivare il suo originale legame di autonomia-dipendenza con la natura, l'uomo di ragione se ne separa allontanando da sé i suoi "altri": natura, donna, animale ecc. Come aveva sostenuto Spinoza, si concepisce l'uomo «come un dominio all'interno di un dominio», credendo che esso «turbi l'ordine della natura più che seguirlo e che abbia un potere assoluto sulle proprie azioni e che non sia determinato da altro che da se stesso»¹⁸.

Il soggettivismo moderno si fonda proprio sull'idea che un *soggetto senza mondo* sia il solo in grado di riqualificare, in forma oggettivata, il rapporto uomo-natura. Ma è proprio qui che si annida il motivo dell'oblio della vita. L'errore ontologico fondamentale è basato sulla dimenticanza del corpo vivente come fatto costitutivo della soggettività umana. Come scrisse Antonin Artaud, «non sono certo i sistemi filosofi a scarseggiare: la loro quantità e le loro contraddizioni costituiscono una delle caratteristiche della nostra cultura europea [...] ma quando mai la vita, la nostra vita, è stata toccata da questi sistemi?»¹⁹.

Certamente il passaggio della vita nel concetto apre un cammino tortuoso e insicuro. Soprattutto se il tentativo è quello non già di far

¹⁸ B. Spinoza, *Etica*, III, Prefazione.

¹⁹ A. Artaud, *Il teatro e il suo doppio*, Einaudi, Torino 2000, pp. 127-128.

«comparire la vita davanti alle grandi categorie del pensiero», bensì di gettare «il pensiero davanti alle grandi categorie della vita»²⁰. Resta il fatto che per Deleuze un grande filosofo è quello che inventa concetti che siano in grado di rispondere all'appello dei nuovi problemi che si pongono. La questione della vita rimane al centro di una rete fitta di problemi che animano la nostra relazione con l'essere a partire dall'epoca storica in cui ci è dato di vivere. Dal suo canto, il nome di Deleuze rimane legato ai concetti di «potenza», «immanenza», «corpo senza organi», «vita inorganica dell'universo», che lasciano intravedere il senso nuovo con cui essi continuano ad imporsi al nostro pensiero che ancora non li pensa.

²⁰ G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, Ubulibri, Milano 2001, p. 210.

PARTE I

BIOFILOSOFIA DEL CORPO

Il corpo significativo – tutto il corpus dei corpi filosofici, teologici, psicanalitici e semiologici – *incarna* una sola cosa: l'assoluta contraddizione di non poter essere *corpo*, senza essere il corpo *di uno spirito* che gli toglie il suo carattere di corpo.

Jean-Luc Nancy, *Corpus*

Dove inizia la dimensione corporea, finisce per loro la filosofia.

Helmuth Plessner, *Al di qua dell'utopia*

§ 1. Il corpo rinchiuso nelle prigioni dello spirito

Sostenere che nella filosofia di Deleuze vi sia un ritorno al soggetto è inesatto almeno quanto credere che in essa si consumi il suo totale annientamento. In realtà tutta la ricerca di Deleuze «è attraversata da un interesse costante per la questione della soggettività che si colloca all'interno della sua battaglia per un nuovo modello, post-metafisico, post-identitario, post-rappresentativo, del pensiero»²¹. Il suo terreno di scontro, evidentemente, è la tradizione filosofica occidentale, in particolare la linea del razionalismo metafisico che a partire da Platone si dipana, nella modernità, lungo l'asse Cartesio-Kant-Hegel. Il nostro sguardo prospettico sull'opera di Deleuze ci consente, tuttavia, di descrivere la costituzione del soggetto all'interno di uno scenario naturale, in relazione cioè alle dinamiche del corpo vivente. È soprattutto a partire dallo studio su Spinoza del 1968²² che l'esperienza del corpo passa in primo piano nella meditazione deleuziana, dove emerge da subito la centralità del corpo vivo che agisce e conosce secondo differenti livelli di libertà e di autonomia. In continuità con Spinoza, Deleuze guarda al corpo come sede di una *pouissance de vie* che attraversa e determina le forme di produzione di soggettività. Il corpo viene scrutato dal lato delle sue qualità espressive, come corpo che sostiene o trattiene l'affermarsi della vita. Questo modo di abordare la questione non solo si oppone al tradizionale rifiuto del corpo, ma offre una declinazione critica di problemi che occupano un posto centrale nel dibattito filosofico, politico e scientifico contemporaneo.

²¹ G.B. Vaccaro, *La questione del soggetto in Gilles Deleuze*, in Id., *Soggettività e storia*, Unicopli, Milano 2002, pp. 23-51.

²² G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999.

Quando si parla, per esempio, di biopolitica (soprattutto a partire dalle ricerche di Foucault) ci si riferisce all'insieme dei meccanismi grazie ai quali le qualità biologiche degli esseri viventi diventano oggetto del sapere e obiettivo principale di una strategia generale del potere. L'assunzione progressiva della vita rimette così il corpo vivente al centro dei problemi in quanto «superficie d'iscrizione» delle pratiche di sapere-potere. Il problema, tuttavia, ben presto si complica. Il fatto che il sapere scientifico e il potere politico abbiano assunto la cura dell'intera dimensione biologica del corpo vivente ha favorito una visione oggettivata del corpo, vale a dire un'idea del corpo inteso esclusivamente come risultato dei dispositivi di sapere-potere. La materialità del corpo si è spostata così nell'ombra riflessa delle scienze, delle tecniche e dei saperi che lo studiano, lo interpretano e lo comprendono all'interno di reti di significazione, per controllarlo nella fitta trama dei rapporti di sapere-potere.

In questo contesto la filosofia sembra aver lasciato il problema in un orizzonte di sostanziale equivocità. Ciò dipende non solo da ragioni storiche, che riguardano l'accanimento sul corpo incoraggiato dagli sviluppi avvenuti in campo biotecnologico, con la conseguente emarginazione della filosofia in questo ambito di problemi, ma anche da ragioni teoriche più profonde che riguardano direttamente la filosofia e che rimettono in causa quella che Martin Heidegger ha definito la metafisica del soggetto, ovvero l'orizzonte moderno entro cui tali questioni sono state affrontate²³. È innegabile che la filosofia occidentale, nelle sue tendenze di fondo, ha cercato di collocare il soggetto umano al di fuori dei processi vitali. Il che ha determinato un

²³ Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 71-101.

radicale impoverimento della natura e un disconoscimento delle potenzialità conoscitive del corpo vivente. Con l'imposizione dell'Uomo-Soggetto nella sfera della vita si opera, infatti, una profonda lacerazione, per cui, se da un lato si valorizza la vita intelligente, elevata a principale oggetto d'investimento delle pratiche sociali e discorsive (*bíos*), dall'altro si minimizza o addirittura si rimuove quella vita naturale comune a tutti gli esseri viventi, il cui meccanismo di rigenerazione sembra prescindere dalla razionalizzazione umana (*zoé*). Eppure sappiamo che la vita non è solo materia modulata dal *logos*. La filosofa Rosi Braidotti ha messo in rilievo questa distinzione, con esiti critici degni di rilievo. «La vita è metà animale, non-umana (*zoé*) e metà politica (*bíos*). *Zoé* è la metà povera di una coppia che ha *bíos* come altra metà intelligente e preminente; la relazione tra loro costituisce una di quelle distinzioni qualitative sulle quali la cultura occidentale ha costruito il suo impero discorsivo. Tradizionalmente il controllo autoriflessivo sulla vita è riservato agli umani, laddove il mero svolgersi delle sequenze biologiche è demandato ai non-umani. *Zoé* rappresenta la vitalità irrazionale della vita che continua indipendentemente *dal* e indifferentemente *al* controllo razionale»²⁴.

Nella cultura occidentale l'ingresso di *bíos* nella sfera del *logos* determina, quindi, una messa al bando di *zoé* intesa come parte povera ed estromessa. Venendo a tracciare il limite esterno dei processi di razionalizzazione umana, la *zoé* finisce per allontanarsi in un orizzonte di fondamentale incomprendibilità. L'attenzione rivolta ad una vita già tutta intrisa di intelligenza umana e di linguaggio favorisce così la rimozione di quell'altra vita, la *zoé*, considerata di per sé indisponibile

²⁴ R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sossella Editore, Roma 2008, p. 49.

ad ogni forma di controllo umano, di articolazione linguistica, di elaborazione razionale. Tuttavia, siamo sicuri che le cose stiano esattamente così, è cioè che la vita naturale sia il grande escluso del pensiero occidentale? In realtà, come ha mostrato Foucault a proposito della follia, il principio dialettico di esclusione e di messa al bando è solo un effetto riflesso delle dinamiche di inclusione che mirano all'inserimento di un oggetto (in questo caso della vita) nel *quadrillage* del sapere-potere. Quello descritto da Foucault non è un paradosso, rappresenta, al contrario, la logica effettuale sottesa alle procedure di razionalizzazione occidentali. Da questo punto di vista, possiamo allora affermare che la *zoé* è tanto l'oggetto rimosso quanto il principale centro di investimento del sapere e del potere nell'Occidente moderno?

L'obiettivo implicito del presente lavoro è quello di dimostrare come tanto la rimozione intellettualistica quanto l'assunzione biologica della 'vita naturale' rappresentano due punti di vista parziali che generano paradigmi riduttivi di lettura e di comprensione dell'identità umana. Sia quando si cerca di strappare l'attività della mente al movimento immanente della vita, sia quanto si tenta di ricondurre il corpo vivente alla dimensione di una vita organica priva di intelligenza, si finisce per limitare la comprensione del fatto vitale in quanto costitutivo del soggetto umano.

In effetti, il presupposto filosofico che regge queste visioni riduttive della vita è quello di una ontologia della finitudine che considera la vita dal punto di vista della morte e cioè nell'ottica prevalente della sua tendenza autodissolutiva. Solo a partire dal postulato della mortalità si spiega perché il corpo vivente costituisca il principale obiettivo della contesa filosofico-politica occidentale. Lo ha ricordato

Roberto Esposito in pagine di singolare efficacia: «ritardare fin quanto è possibile il transito dalla vita alla morte, respingere la morte nel punto più lontano dalla attualità della vita. Il corpo è insieme il terreno e lo strumento di tale battaglia. Fin quando esso resiste, non vi sarà morte. Quando questa sopraggiungerà, sarà il corpo stesso a venire meno: non soltanto nella sua attività fisiologica, ma anche, di lì a poco, nella sua consistenza materiale, condannata ad una rapida decomposizione. Perché il corpo non è a lungo compatibile con la morte. Il loro incontro è soltanto momentaneo: morto, il corpo non dura. Per essere corpo deve conservarsi in vita [...] esso è il fronte di resistenza, simbolico e materiale, della vita nei confronti della morte»²⁵.

Il vero problema è che sul fronte di resistenza della vita il pensiero occidentale ha finito per far prevalere il paradigma ontologico della morte. Spiegato quasi sempre a partire dalla mortalità, il corpo non è stato compreso nella sua unità soggettiva di corpo vivente. Sennonché, sia il tentativo metafisico di fuggire dal corpo sia l'accanimento tecnico-scientifico su di esso, rappresentano due momenti di un unico programma che nel voler arginare il potere di morte disconosce in partenza le potenzialità soggettive del corpo vivente.

Di contro, Deleuze parla di «produzione di vita per la vita». Egli dichiara infatti: «Una sola cosa conta, la maniera di vivere. Una sola cosa conta, la meditazione sulla vita. La filosofia può essere solo questo. Lungi dall'essere una meditazione sulla morte, la filosofia è la

²⁵ R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002, p. 135. Esposito ritorna su questi temi in *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004; *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

pratica con cui riduco al minimo la parte affetta da essa»²⁶. In questo modo Deleuze individua nel corpo vivente il dispositivo di costituzione del mondo, nel senso in cui esso dinamizza tutto il reale inteso, spinozianamente, come affermazione assoluta del Dio-Natura che è causa immanente di tutte le cose. Per Spinoza, difatti, la realtà si costituisce entro e attraverso il corpo e la mente, i quali agiscono parallelamente secondo il principio di uguaglianza ontologica degli attributi. Il corpo non rappresenta quindi la parte povera del mondo, solo perché mortale. Insieme alla mente esso sostiene l'attività produttiva del reale e la capacità inventiva dei soggetti che, pur aderendo al reale, aspirano all'infinito e tendono la propria vita in direzione della gioia.

Un'aspirazione radicalmente antisoggettivistica, animata dal rifiuto di credere che la ricchezza del mondo, intesa come espressione di un *Deus sive Natura*, possa configurarsi a immagine dell'uomo, accompagna una simile interpretazione del rapporto corpo-mondo. È importante ricordarlo: l'uomo, per Spinoza, non può essere concepito come *imperio in imperi*, essendo egli stesso «parte della Natura». Su questo punto Deleuze è uno spinoziano senza riserve. Per Deleuze, infatti, è solo in un quadro di pensiero non-antropomorfo e antisoggettivistico che si può concepire il concetto di corpo vivente come elemento non accidentale nella costituzione della soggettività.

Ciò che tenteremo di mostrare, attraverso un'analisi prospettica del testo deleuziano, è che il soggetto umano rappresenta in primo luogo un'emergenza di vita, essendo egli stesso un corpo vivente soggetto ai rapporti di forza che percorrono l'universo naturale e accomunano,

²⁶ G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi, Ombre corte, Verona 2007, p. 60.

diversificandole, tutte le specie viventi. Ripensare la vita alla maniera in cui lo fa Deleuze, come *virtualità creatrice che rinserra il mondo*, non è affatto un modo di distruggere il soggetto, bensì di strapparlo alla trascendenza per restituirlo al mondo della vita. Questa tesi, però, esige un paradigma ontologico complesso e più duttile, che superi le cesure classiche che relegano la vita naturale e il corpo biologico nella sfera della vita organica, riproduttiva e priva di intelligenza, così come necessita di un pensiero che assuma la vita e il corpo vivente non più solo come oggetti delle più sofisticate tecniche politiche, ma soprattutto come fattori costitutivi della soggettività umana.

§ 2. Foucault: rifrazioni del corpo vivente

Furono i Greci a servirsi dei due termini *bíos* e *zoé* per indicare, in due forme distinte, ciò che noi moderni intendiamo semplicemente con la parola *vita*. Giorgio Agamben ha spiegato con grande chiarezza il gioco della distinzione nel pensiero greco, mettendo in evidenza come a partire da Platone e Aristotele la semplice vita naturale (*zoé*) venga esclusa dalla sfera politica e confinata, in quanto vita riproduttiva, nell'ambito del privato, ossia nell'*oîcos*²⁷. Pur avendo in gran considerazione il fatto che la vita naturale potesse essere di per sé un bene, Aristotele non si sarebbe mai sognato di sovrapporre il semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi alla vita politicamente qualificata che appartiene solo agli uomini (e che li rende ontologicamente superiori rispetto agli esseri viventi non-umani).

²⁷ G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.

Ma se il mondo classico, almeno a partire da Platone e Aristotele, tende a lasciare la vita naturale fuori dall'ambito della *polis*, la filosofia contemporanea, in alcuni casi, sembra voler ripetere quel gesto. Il contributo più significativo, in questa direzione, è offerto da Hannah Arendt. In riferimento all'eredità aristotelica la filosofa tedesca ripropone la separazione fra *bíos* e *zoé* assumendola come antidoto alla deriva antipolitica della metafisica occidentale. L'attività politica, infatti, è pensata dalla Arendt nel segno della *praxis*, sul versante di una vita già intimamente qualificata nell'ambito del mondo-in-comune degli uomini che appare di per sé eterogeneo rispetto alla sfera della semplice vita biologica, come eterogenee apparivano allo sguardo dei Greci la «buona vita» e la «nuda vita». «La “buona vita”, come Aristotele chiamava la vita del cittadino, non era quindi solo migliore, più libera da preoccupazioni pratiche o più nobile della vita ordinaria, ma di una qualità del tutto differente. Era “buona” in quanto, per aver acquistato padronanza delle necessità della nuda vita, per essersi liberata dalla fatica e dal lavoro, e per aver superato l'istinto, innato in tutte le creature viventi, della sopravvivenza, non era più legato al processo biologico della vita»²⁸. Se dunque la distinzione fra *bíos* e *zoé*, fra vita buona e nuda vita si radica nella coscienza politica greca, al contrario è la loro sovrapposizione a caratterizzare, sino alla sua tragica articolazione nel nazismo, la cultura moderna. Il peccato dell'Occidente, che si manifesta in particolare a partire dal Cristianesimo e successivamente nell'età moderna, è quello di aver fatto della sopravvivenza biologica il bene più alto, schiacciando così la «buona vita» sulla «nuda vita», la ricchezza del *bíos* sulla mera *zoé*. Integrando il *bíos* individuale nel

²⁸ H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2003, pp. 26-27.

processo vitale della specie umana, la cultura moderna subordina quello che era l'interesse greco per il mondo-in-comune all'affermazione della *conservatio vitae*, inaugurando così un percorso di depoliticizzazione che perviene al suo culmine nelle società di massa, quando la soddisfazione delle necessità materiali attraverso il lavoro diventa l'obiettivo prevalente dell'agire umano. Con la vittoria dell'*animal laborans* l'essere-in-comune degli uomini, ci dice la Arendt, viene schiacciato sulle necessità della vita naturale. «Rimase solo una “forza naturale”, la forza del processo vitale, alla quale tutti gli uomini e tutte le attività umane erano ugualmente sottomesse [...] e il cui scopo, se mai aveva uno scopo, era la sopravvivenza della specie dell'animale umano. Nessuna delle facoltà superiori dell'uomo fu più necessaria per connettere la vita individuale con la vita della specie; la vita individuale divenne parte del processo vitale, e lavorare, assicurare la continuità della propria vita e di quella della propria famiglia, fu tutto quanto bastava. Ciò che non era richiesto, perché non occorreva per il metabolismo della vita con la natura, era o superfluo o giustificato solo in termini di peculiarità della vita umana distinta dal resto della vita animale»²⁹.

Questo processo è esattamente ciò che Foucault analizzerà in termini di «biopolitica» e di «biopotere», anche se il suo punto di partenza si distingue nettamente da quello della Arendt. Anziché leggere il prevalere della vita nella sfera politica come segno di degrado storico rispetto al modello della *polis* greca, Foucault prova a comprendere le cause storiche e le ragioni politiche di un simile passaggio, in una prospettiva genealogica che esclude in partenza modelli storico-metafisici di riferimento. Per lui si tratta semplicemente di individuare

²⁹ Ivi, pp. 239-240.

le condizioni che hanno determinato il passaggio da un regime storico di sapere-potere che ancora distingueva il piano della vita e quello della politica ad uno nel quale invece i due piani appaiono sovrapposti. «Per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente»³⁰.

Come accade, si chiederà il filosofo francese, che non una qualche 'forma di vita', bensì la vita colta nella sua realtà biologica diventi, ad un certo momento della storia occidentale, il principale oggetto d'investimento delle formazioni di sapere e delle strategie politiche e di potere?

La questione biopolitica affiora nel pensiero foucaultiano alla fine degli anni '70. Anche se uno sguardo sulle questioni che riguardano la vita, ed in particolare il modo in cui essa si declina in ambito biomedico, percorre la ricerca di Foucault sin dall'inizio³¹.

Il termine biopolitica compare per la prima volta in uno scritto del 1974, *La naissance de la médecine sociale*. Si tratta di un lavoro di indagine sui fenomeni di medicalizzazione della società: «per la società capitalista è il bio-politico ad essere importante, prima di tutto il biologico, il somatico, il corporale. Il corpo è una realtà bio-

³⁰ M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 127.

³¹ Com'è stato osservato, «l'*incipit* del percorso foucaultiano è segnato proprio dalla questione della vita, nel senso biologico del termine, e dall'analisi delle condizioni in cui diviene un concetto positivo. Il termine 'vita' subisce, tuttavia, una serie di metamorfosi. Il suo utilizzo non è mai generico. Riceve, invece, una precisa determinazione secondo il piano di analisi in cui è inserito: archeologico, genealogico-politico o etico. Così si passa dall'esistenza sognata di Binswanger, alla vita biologica dell'anatomo-patologia e alla vita come indicatore epistemologico in campo archeologico. Nelle analisi politiche, invece, essa diventa oggetto di governo e la politica biopolitica. Negli anni '80, si trasforma in *oggetto* del lavoro etico e costituirà il punto di Archimede di una *techné biotike*». A. Cutro, *Michel Foucault. Tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del bíos*, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 11.

politica, la medicina è una strategia bio-politica»³². Qualche anno dopo, nel Corso al Collège de France, *Il faut défendre la société*, il termine si sgancia dalla questione medica per definire un fenomeno più generale: «si tratta di una presa del potere sull'uomo come essere vivente, di una statalizzazione del biologico o almeno di una tendenza che condurrà verso ciò che si potrebbe chiamare una statalizzazione del biologico»³³. Quasi contemporaneamente la questione viene riproposta in *La volonté de savoir*, in cui Foucault mette in evidenza l'inclinazione del potere moderno a proteggere e migliorare la vita, a investire, valorizzandolo e distribuendone le forze, il corpo vivente: «il fatto di vivere non è più il fondo inaccessibile che emerge solo di tanto in tanto, nelle vicende della morte e della sua fatalità; esso passa, almeno in parte, nel campo di controllo del sapere e del potere [...] Se possiamo chiamare “bio-storia” le pressioni attraverso le quali i movimenti della vita ed i processi della storia interferiscono gli uni con gli altri, bisognerà parlare di “bio-politica” per designare quel che fa entrare la vita ed i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana»³⁴. Queste definizioni fissano dei margini precisi rispetto all'origine ed all'evoluzione del concetto di biopolitica, lasciando immutata la

³² M. Foucault, *La nascita della medicina sociale*, in *Archivio Foucault*, 2. 1971-1977. *Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997, p. 222. Queste osservazioni determinano una sorta di effetto retroattivo nel quadro dell'opera foucaultiana, se si pensa che già in *Nascita della clinica* Foucault faceva notare come dietro lo sviluppo dell'istituzione ospedaliera si nascondeva il sogno di un governo dei viventi (Cfr. Id., *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino, 1998). Anche se, com'è stato osservato, «questo sogno è ancora quello di una città sana. A partire dal XIX secolo, la medicina diventerà sempre più una forma di intervento sociale, così capillare ed estensivo da definire l'entrata nell'epoca della *nosopolitica*. L'organizzazione di “una politica della salute e della presa in considerazione della malattia come problema politico ed economico” è uno dei modi in cui i viventi diventano oggetto di governo». A. Cutro (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre corte, Verona 2005, p. 10.

³³ M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 155.

³⁴ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 126.

centralità problematica del corpo vivente in quanto punto nodale di articolazione e di intreccio dei rapporti di sapere-potere nell'Occidente moderno. In quasi tutta la ricerca di Foucault, soprattutto a partire dalle analisi dei primi anni '70 dedicate alla nascita e alle trasformazioni della penalità nell'età moderna, il corpo è un elemento chiave: «senza dubbio, possiamo accettare l'argomentazione generale per cui nelle nostre società, i sistemi punitivi devono essere posti in una certa "economia politica" del corpo: anche se non si richiamano a castighi violenti o sanguinosi, anche quando utilizzano metodi "dolci" che rinchiudono o correggono, è pur sempre del corpo che si tratta – del corpo e delle sue forze, della loro utilità e docilità, della loro ripartizione e sottomissione»³⁵. Più in generale, è il nesso corpo-disciplina che diviene costitutivo nelle analisi di Foucault, anche oltre le mura spesse delle carceri, che, va ricordato, rappresentano solo un esempio storico paradigmatico per la comprensione dei sistemi disciplinari. «La disciplina – dirà Foucault – è quella tecnica di potere attraverso la quale la funzione-soggetto si sovrappone e si applica esattamente alla singolarità somatica. [...] il potere disciplinare è individualizzante perché esso applica la funzione-soggetto alla singolarità somatica»³⁶. Ciò significa che la genealogia del soggetto moderno non può prescindere da un'analisi delle tecnologie politiche

³⁵ M. Foucault, *Sorvegliare punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, p. 28. Sul nesso corpo-dominio in quanto esplicativo delle analisi del potere, si vedano inoltre i seguenti scritti di Foucault: "Potere e corpo", in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 149-155; *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994; "Le maglie del potere", in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 165, dove si legge: «Il potere è diventato materialista [...]. Deve trattare cose reali, come il corpo e la vita».

³⁶ M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 57. Ancora sul nesso corpo-potere, cfr., S. Natoli, *Sapere e dominio. Disciplina dei corpi e costituzione delle discipline in Foucault*, ora in Id., *Le verità in gioco*, cit., pp. 68-108; L. McNay, *Il corpo foucaultiano e l'esclusione dell'esperienza*, in S. Vaccaro, M. Coglitore (a cura di), *Michel Foucault e il divenire donna*, Mimesis, Milano 1997, pp. 61-77; D. Cook, *Foucault e il corpo*, in *ivi*, pp. 79-88.

del corpo. Di queste tecnologie Foucault offre una doppia declinazione, rispetto all'oggetto-corpo che investono: «Questo potere sulla vita si è sviluppato in due forme principali a partire dal XVII secolo; esse non sono antitetiche; costituiscono due poli di sviluppo legato da tutto un fascio intermedio di relazioni. Uno dei poli, il primo, sembra, ad essersi formato, è stato centrato sul corpo in quanto macchina [...] Il secondo che si è formato un po' più tardi, verso la metà del XVIII secolo, è centrato sul corpo-specie, sul corpo attraversato dalla meccanica del vivente e che serve da supporto ai processi biologici»³⁷. È in riferimento all'oggetto che si distinguono allora le due forme di potere sulla vita; come due poli costantemente in relazione fra loro che vengono a determinare, da un lato, l'inserimento del corpo individuale dentro i meccanismi disciplinari del potere (prigioni, asili, scuole ecc.), dall'altro la regolazione dei processi biologici dell'uomo-specie. Anche al Corso *Il faut défendre la société*, proprio in riferimento al problema della statalizzazione del biologico, il passaggio dal potere sull'individuo a meccanismi più globali che investono i processi biologici che interessano la popolazione (salute, natalità, sessualità, igiene pubblica, ereditarietà ecc.) è descritto con chiarezza. Nel regime biopolitico, «a differenza di quanto avviene nelle discipline, non abbiamo a che fare con un addestramento individuale operato tramite un lavoro effettuato sul corpo in quanto tale. Non si tratta assolutamente, insomma di investire il corpo individuale, come accade nella disciplina. Non si tratta, di conseguenza, di prendere l'individuo al livello del dettaglio. Si tratta, al contrario, di agire, per mezzo di meccanismi globali, in modo da ottenere degli stati complessivi di riequilibrio, di regolarità. In

³⁷ Ivi, p. 123.

sostanza, il problema diventa quello di prendere in gestione la vita, i processi biologici dell'uomo-specie, e di assicurare su di essi non tanto una disciplina, quanto piuttosto una regolazione»³⁸.

L'ordine biopolitico coincide per intero con la politicizzazione integrale della vita. A partire dal XVII secolo si supera in questo modo la «soglia di modernità biologica» che segna l'ingresso dei problemi della specie nella sfera delle strategie politiche del potere, inaugurando così la nascita della biopolitica. Il nostro intento è quello di evidenziare come su questa soglia il transito del corpo, pur nella sua diversa caratterizzazione storico-epistemica, lascia immutata la sua specificazione di corpo-oggetto. Tanto nel sistema disciplinare quanto nell'ordine biopolitico il corpo rimane un prodotto di quell'insieme di tecniche e di elementi materiali che servono da appoggio alle relazioni di sapere-potere e che, per l'appunto, investono e assoggettano i corpi. Del corpo sembra apparire soltanto l'ombra riflessa: il corpo come riflesso di sistema. La questione diventa perciò quella di sapere qual è il corpo che incrociamo lungo i percorsi analitici di cui è ricca la ricerca di Foucault sulla questione del soggetto³⁹.

³⁸ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., pp. 212-213. La biopolitica si afferma, secondo Foucault, come nuova articolazione dei rapporti di potere contemporanea alla nascita del liberismo che non lavora più soltanto sul corpo degli individui, ma soprattutto sul corpo delle popolazioni. Su questo argomento le analisi più significative si trovano in *Sicurezza, territorio e popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005; *La nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005; *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Mazzocca, Medusa, Napoli 2000.

³⁹ Foucault ci tenne a precisare: «non è il potere a costituire il tema generale delle mie ricerche, ma il soggetto»; cfr. Id. "Postfazione I. Il soggetto e il potere", in H. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 237-244. Cfr., inoltre, "Foucault. 1984", in *Archivio Foucault*, 3, cit., pp. 248-252. La nostra riflessione si muove anch'essa sul piano di una comprensione della relazione fra soggettività e corpo vivente. L'angolo visuale tuttavia è spostato: il nostro problema non è studiare il modo in cui i dispositivi di sapere-potere prendono ad oggetto il corpo, bensì quello di comprendere se, a margine di questi dispositivi, si produca qualcosa come *l'esperienza del corpo*, e, in che misura tale esperienza possa dirsi fondamentale per la definizione di noi stessi in quanto soggetti viventi. Parafrasando un po' a braccio Foucault, possiamo dire che il nostro problema è studiare la costituzione del soggetto corporeo come oggetto per se stesso, e quindi come soggetto della propria esperienza. Per ora il nostro intento è quello di seguire le analisi di Foucault sul

§ 2.1 Quale corpo?

Certamente non si tratta qui di mettere in discussione la ricchezza euristica a cui dà vita il metodo foucaultiano, ma semmai il pericolo di assolutizzare la genealogia storica fino ad assumere l'oggettività e l'assoggettamento come paradigmi di una filosofia del corpo vivente. Proprio la nozione foucaultiana di corpo, inteso come entità storica prodotta dal sapere e dal potere, ha favorito una visione essenzialmente 'culturalista' e 'smaterializzante' del corpo. Quest'ultimo esisterebbe solo come risultato di una semio-tecnica, in ogni caso concepito di riflesso: invenzione del potere, costruzione d'oggetto da parte delle scienze. In questa visione «il corpo è una griglia di potere, marchiato sulla pelle dei segni dell'abuso di cultura»⁴⁰. Si è giunti fino al punto di sostenere che, in fondo, «non c'è alcun corpo "vissuto" o "vivente" fuori dalle parole della sua tradizione e della sua grammatica, al di fuori della "posizione" metafisica del soggetto umano, al di fuori dei problemi che essa impone a quel soggetto costituendosi come disciplina. Non c'è nessuna "carne" [...] al di fuori della pressione dell'intero sistema categoriale della filosofia, che, nell'esercitare il suo peso schiacciante, non poteva non produrre il vuoto in cui doveva cristallizzarsi questa sua caratteristica formazione di senso»⁴¹.

rapporto corpo-potere-soggetto, che ci sembrano comunque paradigmatiche per stabilire la diversità dell'approccio deleuziano rispetto a questi argomenti.

⁴⁰ A. Kroker, D. Cook, *The Postmoderne Scene*, New World Perspectives, Montreal 1986, p. 26.

⁴¹ F. Leoni, *Habeas corpus. Sei genealogie del corpo occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2008, p. 151.

Una visione di questo genere poggia sul presupposto che ogni tentativo di capire che cosa sia effettivamente il nostro corpo veicoli il sogno metafisico da cui solo la genealogia può svegliarci aiutandoci a volgere le domande nel verso giusto: che cosa fanno dei nostri corpi, i nostri saperi e le nostre pratiche? Come hanno spiegato il nostro corpo la psicoanalisi, l'anatomia, la neurologia, le scienze computazionali, la fisiologia, la filosofia? Un approccio simile, se da un lato riconosce la centralità di un corpo già tutto marchiato dai segni indelebili della storia e del sapere, non rischia di dissolvere, dall'altro, la materialità del corpo vivente in quanto costitutiva della soggettività umana?

È innegabile che l'elaborazione della genealogia compiuta da Foucault rappresenti un passo importante verso una comprensione della nostra soggettività a partire delle relazioni che intercorrono fra sapere, potere e corpo. Come si sa questo passo viene compiuto in un saggio del '71, intitolato *Nietzsche, la genealogia, la storia*⁴². Qui si annuncia una svolta metodologica che darà vita alla genealogia. Ma cosa rivela in realtà questa svolta? Il genealogista, dirà Foucault, nega che la storia sia il progresso di una ragione universale, che il suo corso risponda alla logica di un suo determinato e sicuro sviluppo interno, progressivo e finalisticamente orientato; il suo sguardo, infatti, è rivolto alla «storia effettiva» (*wirkliche Historie*), nella quale non esistono costanti e niente è saldo («nulla nell'uomo – nemmeno il suo corpo», dirà Foucault), perché tutto muta a seconda delle interpretazioni culturali, o meglio dei giochi storici di verità. «La genealogia non si oppone alla storia come la vista altera e profonda del filosofo allo sguardo di talpa del dotto; s'oppono al contrario al

⁴² M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità*, cit. pp. 43-64.

dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle indefinite teleologie. S'oppono alla ricerca dell'"origine"⁴³. La genealogia fa a pezzi l'immagine metafisica della storia (fondata su una metafisica dell'origine), le visioni totalizzanti della dialettica e di ogni altra forma di filosofia della storia che abbia la pretesa di disconoscere l'imprevedibilità degli eventi e la discontinuità come regola interna del nostro essere. La cosa importante da capire è quale sia il destino del corpo vivente sul terreno della storia effettiva. Che fine fa l'esperienza del corpo all'interno del movimento storico così come emerge dalle descrizioni della *wirkliche Historie*? «La genealogia – dirà Foucault – [...] deve mostrare il corpo tutto impresso di storia, e la storia che devasta il corpo»⁴⁴. Il vero compito del genealogista, in relazione al corpo, è quello di mostrare il suo «perpetuo sgretolamento» nelle discontinuità storiche; mostrare, quindi, il corpo marchiato dagli accadimenti («Il corpo: superficie d'iscrizione degli eventi»), sciolto da vincoli metafisici quali la vita o la natura. «La storia sarà "effettiva" nella misura in cui introdurrà il discontinuo nel nostro stesso essere; dividerà i nostri sentimenti; drammatizzerà i nostri istinti; moltiplicherà il nostro corpo e l'opporrà a se stesso. Non lascerà nulla al di sotto di sé che abbia la stabilità rassicurante della vita o della natura»⁴⁵. La storia effettiva è per principio avversa al punto di vista naturalistico e, più in generale, ad ogni forma di richiamo a strutture trans-culturali e astoriche. Del resto, uno degli obiettivi di Foucault, studiando le discipline, era stato proprio quello di dimostrare come l'idea di natura, e nella fattispecie l'idea di corpo naturale, fosse in realtà solo una costruzione epistemica. «Ora,

⁴³ Ivi, pp. 43-44.

⁴⁴ Ivi, p. 50.

⁴⁵ Ivi, p. 55.

attraverso questa tecnica di assoggettamento, si va componendo un nuovo oggetto: lentamente sostituisce il corpo meccanico – il corpo composto di solidi e dotato di movimenti, la cui immagine aveva così a lungo assillato i fautori della perfezione disciplinare. Questo oggetto nuovo è il corpo naturale»⁴⁶. A questo punto si può dire che niente è più culturale dell'idea di natura, essendo la natura soltanto il punto di riferimento fittizio di pratiche storiche determinate. Com'è stato giustamente osservato, «se consideriamo la concezione di Foucault dall'angolo del rapporto natura/cultura, essa si caratterizza per un primato assoluto della cultura, per una negazione recisa di ogni naturalismo»⁴⁷. Anche in relazione al problema della liberazione eventuale dei nostri corpi dal controllo del potere e del sapere, il quadro metodologico di fondo sembrerebbe non cambiare. Certo, sembra che nell'ultima fase delle sue ricerche Foucault cerchi di rivalutare il corpo nella sua forma soggettiva di corpo vivente. Il problema non sarà più quello di studiare le forme di oggettivazione e di assoggettamento del corpo, bensì quello di comprendere il modo in cui un essere umano considerato nella sua materialità possa trasformare se stesso in soggetto a partire da un certo numero di tecniche che investono direttamente il corpo⁴⁸. Tuttavia, anche nell'ultima fase del suo lavoro, Foucault continuerà a pensare le tecniche del corpo come coestensive al campo in cui si dispongono le formazioni storiche di sapere-potere. L'uomo, il vivente, anche quando appare impegnato a resistere contro il potere rimane pur sempre un risultato dei suoi giochi. «Contro questo potere ancora

⁴⁶ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 169.

⁴⁷ M. Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Mucchi editore, Modena 2007, p. 67.

⁴⁸ Cfr. M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità. 2*, Feltrinelli, Milano 2000; Id. *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 2001.

nuovo nel XIX secolo, le forze che resistono si sono appoggiate proprio su quello ch'esso investe – cioè sulla vita e sull'uomo in quanto essere vivente»⁴⁹. La sua resistenza si esercita nelle pieghe della vita e nelle insenature dove essa si scontra col potere, lungo le sporgenze dove il potere fa presa non già sulla coscienza, ma sul corpo vivente per la canalizzazione e l'utilizzazione delle sue forze. La resistenza spinge così il vivente umano sulla soglia dove la vita entra nel cuore dei conflitti sociali. Occorre tuttavia domandarsi: ma se la vita è intesa solo in senso artificiale, come vita compiutamente sociale, dove trova la forza di eccedere i dispositivi di sapere-potere? Se non c'è altra vita al fuori dei giochi della storia, dove, per l'appunto, il corpo si mostra «tutto impresso di storia», dove scovare le forze che spingono il corpo a trasgredire le regole imposte da quei giochi? Foucault sembra ad un certo punto lasciare aperto uno spiraglio: che la vita sia diventata il principale obiettivo dei rapporti di potere, «non significa che la vita sia stata integrata in modo esaustivo a delle tecniche che la dominano e la gestiscono; essa sfugge loro senza posa»⁵⁰. Questa fuga è resa appunto possibile su quel limite dei rapporti storici di sapere-potere dove la vita assume una duplice posizione «che la mette contemporaneamente all'esterno della storia, come suo limite biologico, ed all'interno della società umana, penetrata dalle sue tecniche di sapere e di potere»⁵¹.

Come abbiamo visto, non è il corpo vivente a costituire il vero oggetto di studio delle ricerche di Foucault, ma la costituzione dell'oggetto scientifico, cioè dell'oggetto di sapere-potere che noi chiamiamo corpo; l'insieme dei discorsi che si sono prodotti e si possono

⁴⁹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 128.

⁵⁰ Ivi, p. 126.

⁵¹ Ivi, p. 127.

produrre, dal punto di vista scientifico, sul corpo. Ecco ciò che descrive Foucault. Le sue analisi non mirano al corpo, esaminano il punto d'inflessione del corpo nei sistemi di sapere-potere, il corpo che scivola in essi per acquisire una positività nei giochi del suo travestimento. Quando l'identità del corpo subisce l'effetto di una costituzione che è quella, generale, dello spazio epistemico. Quando l'opacità del corpo s'illumina di una luce densa proveniente da un potere che coincide con la determinazione dello stato dei corpi, dei corpi-oggetto. Sui corpi sono incisi i segni profondi del potere e la sua vitalità non è altro che il risultato di un rifrangersi del non-vivente sul vivente. Ecco perché, com'è stato osservato, «il corpo oggetto di tecniche perde il suo peso di corpo-vivente per acquisire uno statuto fittizio. Perde la sua costituzione materiale per acquisirne una figurale. [...] Il corpo, in questo senso, non è ontologicamente distinto dai saperi e dalle tecniche che lo investono. Coincide con la sua stessa forma 'immateriale'. [...] L'operazione foucaultiana, in tutta evidenza, smaterializza il corpo»⁵².

Eppure, quando Foucault richiama in gioco la vita come limite biologico esterno alla storia, egli sembra lasciar intravedere qualcosa di ulteriore che sfugge all'iscrizione completa del corpo vivente nei rapporti di sapere-potere. È a questa ulteriorità del corpo vivente, che la filosofia di Deleuze farà appello. Tuttavia, prima di passare a Deleuze, è necessario un altro riferimento; ad un altro filosofo che nel corso della sua opera ha cercato di rivalutare l'istanza soggettiva del corpo vivente: Merleau-Ponty. La sua posizione sul corpo ci appare particolarmente significativa innanzitutto per il suo tentativo di andare oltre l'idea del corpo-oggetto, e quindi di mettere in primo piano

⁵² A. Cutro, *Tecnica e vita*, cit., pp. 78-81.

l'esperienza soggettiva del corpo vivente; in secondo luogo, per la sua volontà di mettere il corpo in relazione alla sua matrice naturale, ponendolo non solo come oggetto ma anche come limite del processo di culturalizzazione integrale del mondo.

§ 3. Merleau-Ponty: l'unità soggettiva del corpo vivente

In un testo del 1985, dedicato all'opera di Canguilhem, Foucault riconosce al filosofo della scienza, suo maestro, il merito di aver contribuito a «ripensare la questione del soggetto». Le sue ricerche sul fenomeno della vita aprirebbero una via alternativa alla filosofia del soggetto di derivazione fenomenologica. «La fenomenologia – scrive Foucault – poteva ben introdurre, nel campo delle analisi, il corpo, la sessualità, la morte, il mondo percepito; il Cogito restava centrale; né la razionalità della scienza, né la specificità delle scienze della vita poteva comprometterne il ruolo fondatore. È a questa filosofia del senso, del soggetto e del vissuto che Canguilhem ha opposto una filosofia dell'errore, del concetto e del vivente, come un'altra maniera di accostare la nozione di vita»⁵³. Ripensando a queste parole viene però da chiedersi: è il problema della vita che rimpiazza il soggetto o è piuttosto l'immagine classica del soggetto che viene ridefinita in rapporto alle nuove scoperte che la filosofia biologica elabora sul fenomeno della vita? Di sicuro la conoscenza della vita riduce il ruolo fondatore del soggetto inteso come io cosciente, tuttavia questo non esclude, anzi ammette, che sia proprio il corpo vivente a generare un percorso di risoggettivazione permanente e radicale nel quale la

⁵³ M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza*, ora in *Archivio Foucault*, 3, cit., p. 329. Di G. Canguilhem, cfr. *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998.

coscienza è continuamente dislocata dal suo perimetro metafisico e l'uomo rimodellato in quanto essere vivente e incarnato.

Qui si comprende come la rilevanza problematica del corpo non è solo di natura politica ma anche filosofica, dal momento che richiede una trattazione nuova del soggetto vivente capace da un lato di rompere col soggettivismo della metafisica moderna, e dall'altro di ricucire lo scarto che in seno al discorso bio-filosofico continua a tenere separati *bíos* e *zoé*, natura e storia, corpo vivente e società. Da questa prospettiva non è però da escludere che proprio la fenomenologia possa suggerire qualcosa di importante, soprattutto là dove – come accade in Merleau-Ponty – il suo ambito di pertinenza è trasgredito dalle analisi sul corpo vivente e il mondo della vita. La critica di Foucault ci mette in guardia contro una fenomenologia troppo impregnata di soggettivismo; essa, tuttavia può incrociare in queste pagine l'invito che già Merleau-Ponty rivolgeva, di ripensare la fenomenologia dal lato delle sue ombre. Si ricorderanno le sue parole: «c'è un non-pensato di Husserl, che è interamente suo, e che però mette capo a qualcosa d'altro»⁵⁴. Il segreto di questo non-pensato è contenuto nei concetti di *corpo*, *vita*, *mondo* e *natura* che se da una parte allontanano Merleau-Ponty da una lettura unidirezionale, tutta ripiegata sull'elemento trascendentale dell'opera husserliana⁵⁵, dall'altra ci offrono lo spunto per ripensare il rapporto uomo-corpo, uomo-natura fuori dal modello “culturalista” di derivazione foucaultiana⁵⁶. Alla chiarificazione di questo lato oscuro della

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 212.

⁵⁵ «Il pensiero di Husserl – infatti – è attirato tanto dal turbine della coscienza assoluta quanto dall'ecceità della Natura»; *ivi*, p. 218.

⁵⁶ In proposito è opportuno ricordare che, mentre Foucault definisce la realtà biologica e naturale del corpo vivente solo come riflesso di strategie storiche, e quindi come oggetto di controllo del sapere e d'intervento del potere – per cui, come abbiamo già visto, la storia

fenomenologia, di questa Natura è dedicata l'opera del filosofo francese. La carica problematica presente nello sforzo di Merleau-Ponty di arrivare a questa Natura dove, come egli dice, «non si sente più la pulsazione della coscienza costituente», riaffiora nel nostro tentativo di pensare il soggetto vivente come corpo-nel-mondo.

La filosofia moderna e contemporanea, almeno nelle sue componenti maggioritarie, non pensa il rapporto corpo-mondo come originario e strutturante la soggettività umana. Del resto, se l'unica esistenza certa è quella del pensiero e del linguaggio è normale che l'esistenza del nostro corpo e del suo legame con la vita del mondo diventi accessoria o si dissolva nell'indeterminatezza. È vero che nella cultura moderna permangono i segni di una grande attenzione dedicata al corpo, ma tanto nei discorsi oggettivanti della filosofia quanto lungo i tagli analitici della scienza, il corpo vivente progressivamente perisce quanto più forte brilla ai nostri occhi il corpo osservato, studiato, manipolato. Il problema che si pone, pertanto, non riguarda semplicemente il recupero del corpo, ma la possibilità di ripensare il rapporto fra l'umano e il suo ambiente in alternativa sia al soggettivismo moderno, sia alla metafisica del linguaggio.

Una prima rottura, in tal senso, si verifica in seno al discorso fenomenologico, soprattutto là dove – come accade in Merleau-Ponty – il suo ambito di pertinenza è trasgredito dalle analisi sul corpo che viene rivalutato nella sua unità soggettiva di corpo vivente. Anziché giudicarlo a partire dalla relazione subalterna con l'anima o col

«moltiplicherà il nostro corpo e l'opporrà a se stesso. Non lascerà nulla al di sotto di sé che abbia la stabilità rassicurante della vita o della natura» (*Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 55) – al contrario Merleau-Ponty riconosce la centralità della dimensione naturale del corpo e i suoi effetti sulla comprensione stessa della storia. Lo dirà apertamente: «una ontologia che passa sotto silenzio la Natura si chiude nell'incorporeo e, per questa stessa ragione, dà un'immagine fantastica dell'uomo, dello spirito e della storia»; M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, Bompiani, Milano 1995, p. 77.

pensiero, Merleau-Ponty cerca di comprendere il corpo come elemento che struttura il divenire-umano nella sua dinamica apertura al mondo della vita⁵⁷. Corpo e mondo si intrecciano così in una riflessione che ripropone la questione del soggetto e tenta di ridefinirla. Che cos'è il soggetto vivente inteso non più come composto di corpo e anima, bensì come punto d'intersezione fra corpo e mondo?

Merleau-Ponty trova inaccettabile tanto presupporre un soggetto senza mondo, quanto ricondurre il loro legame al solo pensiero. Egli scrive infatti: «Noi non diciamo che la *nozione* del mondo è inseparabile da quella del soggetto, che il soggetto *si pensa* inseparabile dall'idea di corpo e dall'idea del mondo: infatti, se si trattasse solo di una relazione pensata, perciò stesso essa lascerebbe sussistere l'indipendenza assoluta del soggetto come pensatore, e il soggetto non sarebbe situato. Se il soggetto è in situazione, se anzi non è altro che una possibilità di situazioni, è perché non realizza la sua ipseità se non essendo effettivamente corpo ed entrando nel mondo tramite questo corpo. Se, riflettendo sull'essenza della soggettività, io la trovo legata a quella del corpo e a quella del mondo, è perché la mia esistenza come soggettività fa tutt'uno con la mia esistenza come corpo e con l'esistenza del mondo, e perché il soggetto che io sono, concretamente considerato, è inseparabile da questo corpo e da questo mondo. Il corpo e il mondo ontologici che ritroviamo nel cuore del soggetto non sono il mondo in idea o il corpo in idea, ma il mondo stesso contratto in una presa globale e il corpo stesso come corpo conoscente»⁵⁸.

⁵⁷ Cfr. R. Barbaras, *De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair*, in J.-C. Goddard (sous la direction de), *Les corps*, Vrin, Paris 2005. Cfr. inoltre, F. Dastur, *Chair et langage. Essai sur Merleau-Ponty*, Encre Marine, La Versanne 2001.

⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2005, pp. 522-523.

Merleau-Ponty riparte quindi dal nostro contatto vissuto col mondo riconoscendo la componente somatica della conoscenza come costitutiva di ogni scienza. «Tutto l'universo della scienza – egli dirà – è costruito sul mondo vissuto e se volgiamo pensare la scienza stessa con rigore, valutarne esattamente il senso e la portata, dobbiamo anzitutto risvegliare questa esperienza del mondo di cui essa è l'espressione seconda. La scienza non ha e non avrà mai il medesimo senso d'essere del mondo percepito, semplicemente perché essa ne è una determinazione o una spiegazione [...] Ritornare alle cose stesse significa ritornare a questo mondo anteriore alla conoscenza di cui la conoscenza *parla* sempre, e nei confronti del quale ogni determinazione scientifica è astratta, segnitiva e dipendente, come la geografia nei confronti del paesaggio in cui originariamente abbiamo imparato che cos'è una foresta, un prato o un fiume»⁵⁹.

I primi scritti di Merleau-Ponty rivelano una forte ambizione critica. Il suo tentativo è spiegare il rapporto della coscienza e del mondo cercando una posizione intermedia fra l'intellettualismo e l'empirismo. Il rifiuto è duplice, interessa la scienza come la filosofia. L'orizzonte critico, invece, è il medesimo: si tratta di superare l'opposizione frontale della coscienza e del mondo a vantaggio di una esperienza nuova della soggettività che riaffiora nel punto in cui l'interiorità della coscienza e l'esteriorità del mondo si ritrovano uniti in uno stesso intreccio che li rende inseparabili. Dal punto di vista di Merleau-Ponty, quindi, il mondo non può essere concepito come un mero contenuto della coscienza, ma semmai rivelato come orizzonte insuperabile delle sue attività e del suo impegno. Se si pensa che il mondo sia *per* la coscienza – egli dice – è solo perché la coscienza

⁵⁹ Ivi, p. 17.

(intesa alla maniera husserliana come «coscienza di») non si riduce ad essere una sostanza che contiene delle rappresentazioni ma un'apertura agli oggetti che spinge il soggetto a uscire fuori di sé, ad affermare la sua partecipazione originaria al mondo. Il punto di unione fra l'io cosciente e il mondo è rappresentato da quel corpo vivente che la tradizione filosofica ha sublimato spezzando l'unità originaria fra l'io e il mondo. Questa ferita è lo strappo inevitabile che il pensiero deve compiere affinché nasca qualcosa come la metafisica moderna, in cui quasi sempre il soggetto appare disincarnato e demondanizzato. Il ragionamento di Merleau-Ponty, quindi, è che staccando il pensiero dal mondo vissuto – negando che questo sia sempre «già là», «presenza inalienabile» che anticipa e determina ogni riflessione – finisco per abbassarlo ad elemento secondario e occasionale dell'esperienza. Pongo il mondo come l'altro polo della mia interiorità, la sua riva straniera, esterno ed esteriore come ogni altro oggetto. Rimango così povero di mondo, perché la riflessione che rimpiazza il mio contatto vissuto, di cui invece dovrebbe rendicontare, non fa che allargare la ferita che separa, come due avanzi di una medesima astrazione, l'essere in sé di un mondo senza spirito e la mia interiorità disincarnata. In questo modo perdo quel mondo a cui di fatto già aderivo, prima di ogni distanza o ritiro, e in cui già reperivo i primi frammenti di un senso che posso ricomporre solo a partire da un'apertura: l'apertura di un me che sente e percepisce un mondo prima di ogni rappresentazione. Questo senso può esser reso solo da un pensiero che sia capace di esprimere, anziché sublimare, questa simultaneità – originaria e non tematica – di me e del mondo. Dev'essere innanzitutto un pensiero *del* corpo ad aiutarmi e di conseguenza una nuova teoria del *cogito* che sappia dire, però, di

questa esperienza che già mi espone al mondo in quanto *cogito* vivente, situato, incarnato. In questo quadro di pensieri si comprende bene la riformulazione in termini esistenziali del *cogito* cartesiano, che Merleau-Ponty espone nel capitolo che apre la terza parte di *Fenomenologia della percezione*. Merleau-Ponty, lo abbiamo visto, rifiuta radicalmente l'idea di una coscienza fondatrice del mondo e quindi l'idea di un mondo reso in seconda istanza, ricavato da una sostanza pensante che si mantiene autonoma rispetto ad esso. Dal suo punto di vista non esistono quindi atti psichici riferibili ad «un Io centrale che li raccoglie in una unità sintetica», bensì una relazione costante, sensitiva e percettiva, con la contingenza del mondo che se da una parte esclude un soggetto costituente, dall'altra riconsegna all'attività intenzionale della coscienza quel tessuto temporale in cui l'esperienza del mondo è ogni volta confermata e l'identità dell'oggetto ogni volta assicurata, ma sempre nell'unico nesso che stringe originariamente il soggetto percepente al mondo percepito, la coscienza all'oggetto. È il motivo per cui Merleau-Ponty dirà: «la prima verità è sì «Io penso», ma a condizione che con ciò si intenda «io inerisco a me» inerendo al mondo»⁶⁰.

Merleau-Ponty vuole bilanciare così la pretesa cartesiana di risolvere il mondo nelle trame logiche e linguistiche dell'io penso riconquistando la sensibilità percettiva di un contatto silenzioso che precede i pensieri già formati e le parole già comprese. La percezione verrà intesa allora come la sede originaria di ogni intellesione, dove il soggetto scopre di non pensare solo con la mente ma anche col corpo, il cui contatto percettivo con le cose gli rivela immediatamente la sua unione con esse. La percezione non è quella eidetica, derivante da un

⁶⁰ Ivi, p. 521.

occhio spirituale da cui dipende la donazione originaria del mondo, ma quella legata al corpo vivente nel suo intreccio con la dimensione propria del sensibile, che in Merleau-Ponty, al contrario di Husserl, conserva un ruolo primordiale. Il sensibile, l'esser grezzo, la materia bruta restano per il filosofo francese un passaggio obbligato verso il senso del mondo. Lo si comprende bene, questo, quando già nelle prime pagine di *Fenomenologia della percezione* egli mette apertamente in evidenza il carattere incompleto della riduzione fenomenologica, dimostrando come essa sia sempre riferita ad un soggetto situato che aderisce al mondo. Il mondo percepito, egli sostiene, non è costituito più di quanto non sia effettivamente abitato da un soggetto in carne e ossa che non potrà mai contenerlo né dominarlo nell'unità sintetica delle proprie idee. Merleau-Ponty può in questo modo affermare che «il più grande insegnamento della riduzione è l'impossibilità di una riduzione completa. Ecco perché Husserl si interroga sempre di nuovo sulla possibilità della riduzione. Se noi fossimo lo spirito assoluto, la riduzione non sarebbe problematica. Ma poiché invece noi siamo al mondo, poiché anche le nostre riflessioni prendono posto nel flusso temporale che cercano di captare [...] non vi è pensiero che abbracci tutto il nostro pensiero. Il filosofo, dicono ancora gli inediti, è un eterno principiante»⁶¹. La riduzione del filosofo, infatti, non solo è incompleta, ma in essa non si placa quell'inquietudine, tipica di ogni esperienza comune, per cui se devo partire da me per conoscere un mondo fuori di me è pur vero che io sono già da sempre esposto a questo fuori, aperto al mondo, e solo in questa apertura la mia conoscenza troverà il suo fragile sostegno. Il corpo altro non è che il luogo di questa esposizione inevitabile in cui

⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 23.

io arrivo a percepire il mondo, e quindi a conoscermi e a conoscerlo. Senza il corpo, dunque, il mio essere-nel-mondo resterebbe irreal e la mia conoscenza priva di ogni contenuto, sarei affidato ad un senso di vuoto che nessuna intenzionalità disincarnata sarebbe in grado di colmare. La nostra partecipazione al senso del mondo richiede la rinuncia ad ogni astratta distinzione fra il soggetto e l'oggetto, dal momento che essi appaiono concretamente catturati in un'unica trama che appartiene solo al «tessuto intenzionale del corpo». Merleau-Ponty lo dirà chiaramente: «L'intenzionalità che collega i momenti della mia esplorazione, gli aspetti della cosa, e queste due serie l'una all'altra, non è l'attività di collegamento del soggetto spirituale, né le pure connessioni dell'*ob-jectum* bensì la transizione che io effettuo come soggetto carnale da una fase del movimento a un'altra, sempre possibile per me, per principio, poiché io sono quell'animale di percezioni e di movimenti che si chiama corpo»⁶². In questo quadro, insieme all'idea di coscienza costituente, decade anche quella del corpo-oggetto. Esiste fra corpo e coscienza un unico «arco intenzionale» che li unisce rendendo problematica ogni divisione che ridurrebbe il primo a residuo materiale della seconda. Ma vediamo meglio su questo punto come stanno le cose.

§ 3.1 *Lebenswelt*: l'intreccio fra corpo e natura

Merleau-Ponty riparte dalla distinzione husserliana fra corpo oggettivo (*Körper*) e corpo proprio o vissuto (*Leib*). Col termine *Körper* la fenomenologia intende il corpo nel suo aspetto fisico,

⁶² M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, cit., p. 220.

definito come somma di parti senza interiorità, il corpo colto alla terza persona, ostaggio del pensiero, quindi corpo che sta lì, innanzi a me, separato da me che lo osservo, lo studio, lo conosco secondo quell'attitudine naturale che è propria delle scienze naturali. Il termine *Leib* rimanda invece al corpo che io sono, non inteso come semplice depositario della vita psichica, bensì come espressione vivente della mia integrale esposizione al mondo; è il corpo come «essere a due facce», senziente e sentito, dirà Merleau-Ponty, che tocca il mondo e ne rimane toccato in un unico gioco di reversibilità in cui matura la coscienza che il soggetto ha di se stesso in quanto essere che vive nell'aperto. Io, scrive Merleau-Ponty, «ho coscienza del mio corpo attraverso il mondo» e «ho coscienza del mondo per mezzo del mio corpo»⁶³.

Come si vede, la definizione di corpo vissuto impedisce il recupero del corpo in seconda istanza, come semplice oggetto riflesso o «corpo in idea». Ma allora, se la mia unione col corpo è così sostanziale, come faccio a distinguere nettamente un corpo vissuto da un corpo oggettivato? La risposta di Merleau-Ponty è la seguente: «sia che si tratti del corpo altrui o del mio proprio corpo, ho un solo modo di conoscere il corpo: viverlo, e cioè far mio il dramma che lo attraversa e confondermi con esso»⁶⁴. Si rivela, in queste parole, una forte allusione anticartesiana che ribadisce l'estraneità del corpo vissuto a ogni forma di intellettualismo filosofico che lo spezza in due per assumerne la metà inerte a livello del pensato. Un'allusione che

⁶³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 130. *Leib* è un termine della lingua tedesca che non trova alcun equivalente diretto in italiano. Per evidenziare il radicamento di *Leib* nella *Leben*, ossia nella vita, i traduttori hanno reso *Leib* attraverso varie espressioni: «corpo vivente», «corpo proprio», «corpo organico», «corpo animato», ma anche attraverso la nozione di «carne» per rendere conto dell'incarnazione del corpo fenomenologico nel mondo.

⁶⁴ Ivi, p. 271.

Merleau-Ponty non tarderà ad esplicitare. «Così – egli scrive – l’esperienza del corpo proprio si oppone al movimento riflessivo che libera l’oggetto dal soggetto e il soggetto dall’oggetto, che ci dà esclusivamente il pensiero del corpo o il corpo in idea, e non l’esperienza del corpo o il corpo in realtà. Cartesio lo sapeva bene, visto che in una celebre lettera a Elisabetta distingue il corpo quale è concepito dall’uso della vita, dal corpo quale è concepito dall’intelletto. Ma per lui, questo sapere singolare che noi abbiamo del nostro corpo solo perché siamo un corpo, rimane subordinato alla conoscenza per idee, giacché, dietro l’uomo qual è realmente si trova Dio come artefice razionale della nostra situazione di fatto»⁶⁵.

Questa frattura, che la metafisica cartesiana sancisce e le scienze naturali rendono operativa, misconosce la priorità conoscitiva del corpo proprio cancellando l’ipotesi che esista un movimento riflessivo già all’interno di esso. Ciò che scopre al contrario la fenomenologia di Merleau-Ponty è proprio questo: è *il corpo che compie «una specie di riflessione»* che anziché allontanarlo da se stesso verso l’auto-trasparenza del pensiero, lo avvicina al suo fondo naturale. Per Merleau-Ponty il movimento di riflessione del corpo, assai speciale, svela all’interno del soggetto l’esistenza di un «irriflesso», come un nucleo di alterità che lo costringe a uscire da sé e lo espone oltre quel perimetro appropriativo che dovrebbe garantire al soggetto stesso un possesso autonomo del corpo e dei suoi organi. In tal senso il corpo proprio non è mai un oggetto che si possiede, garanzia di un’unità

⁶⁵ *Ibidem*. Nella lettera a cui Merleau-Ponty fa riferimento, Descartes aveva scritto: «posso dubitare che il mio corpo esista, non posso dubitare che *io* esisto; perciò il mio corpo non è essenziale alla mia esistenza»; R. Descartes, *Lettere sulla morale*, in *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. II, p. 209. Per Merleau-Ponty il problema si potrebbe rendere invece in questi termini: io posso dubitare di tutto ma non del fatto che esisto, ossia che ho un corpo di cui la capacità di dubitare è solo un modo d’essere. L’Io penso non determina l’Io sono, per il semplice motivo che quello si fonda su questo e ne dipende.

presupposta («il solo corpo di cui dispongo in modo immediato» diceva Husserl), ma ciò a cui il soggetto continuamente accede e non cessa di ritornare come a quel suolo che permane sotto le sue produzioni mantenendosi tuttavia indisponibile al suo controllo. L'esperienza del corpo vissuto rivela al soggetto una dimensione di fondo in rapporto alla quale egli resta passivo: si tratta di un sostrato «hyletico», «pre-teoretico» quindi, dove vibra la materia vivente. Questo sostrato è ciò che Husserl aveva definito *Lebenswelt*, il mondo della vita, e che per Merleau-Ponty rimane lo sfondo pre-riflessivo dove il soggetto vivente (*Subjekt Leib*) scopre la propria comunione irriflessa col mondo. Merleau-Ponty ritorna a più riprese sull'esempio husserliano delle due mani che si toccano, lo giudica un caso particolare ma paradigmatico, perché in grado di rivelare la costituzione specifica del corpo vivente. Nelle due mani che si toccano si entra in un circolo nel quale toccato e toccante, visibile e vedente, sentito e sentiente appaiono distinti ma inevitabilmente uniti. È una circolarità che si attiva sia a livello del rapporto di transitività da un sé all'altro, ossia da un corpo all'altro, sia nella superficie di contatto dei corpi col mondo. «C'è un rapporto del mio corpo con se stesso – scrive Merleau-Ponty – che fa, di questo corpo, il *vinculum* dell'io e delle cose. Quando la mia mano destra tocca la mia mano sinistra, io la sento come una “cosa fisica”, ma nello stesso momento, se voglio, si produce un evento straordinario: ecco che anche la mano sinistra si mette a sentire la mano destra [...] La cosa fisica si anima [...] Pertanto, io mi tocco toccante, il mio corpo compie “una specie di riflessione”. Nel corpo, per mezzo suo, non c'è solo un rapporto a senso unico di colui che sente con ciò che egli sente: il rapporto si inverte, la mano toccata diventa toccante, ed io sono obbligato a dire

che in questo caso il tatto è diffuso nel corpo, che il corpo è “cosa senziente”, “soggetto-oggetto”. Bisogna rendersi conto che questa descrizione sconvolge anche la nostra idea della cosa e del mondo, e che sfocia in una riabilitazione ontologica del sensibile. Ormai si può dire alla lettera che lo spazio stesso conosce attraverso il mio corpo [...] Quando si dice che la cosa percepita è colta “in persona” o “nella sua carne” (*leibhaft*), questa espressione va presa alla lettera: la carne del sensibile, questa fitta grana che ferma l’esplorazione, questo *optimum* che la termina riflettono la mia incarnazione e ne sono la contropartita [...] Se stringendo la mano dell’altro uomo io ho l’evidenza del suo esserci, è perché essa si sostituisce alla mia mano sinistra, perché il mio corpo si annette il corpo dell’altro in quella “specie di riflessione” di cui è paradossalmente la sede. Le mie mani sono “compresenti” o “coesistono” in quanto sono le mani di un sol corpo: l’altro appare per estensione di questa compresenza, lui e io siamo come gli organi di un’unica intercorporeità»⁶⁶.

Il movimento delle due mani svela così l’ontogenesi del corpo vissuto, condensata in quel singolare «raddoppiamento», «intreccio» o «chiasma» tra il visibile e il vedente, dove ogni corpo inerisce agli altri corpi inerendo al mondo. Il corpo diviene quindi non il semplice correlato della coscienza ma la cifra del nostro rapporto con l’essere («una prova dell’essere») nel quale il sensibile, a dispetto di ogni idealismo trascendentale, è, come abbiamo visto, ontologicamente riabilitato. Inoltre, l’essere corporeo mostra i veri limiti di quell’attitudine fondamentale della fenomenologia che è la riduzione. Se da una parte essa doveva aiutarci a superare il rapporto familiare col mondo (l’atteggiamento naturale), dall’altro, essendo essa attività

⁶⁶ M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, cit., pp. 219-221.

di un soggetto incarnato, ci ha fatto ripiombare in quell'universo «preteoretico» che si voleva oltrepassare e che invece ora «si ritira nella sua trascendenza sotto lo sguardo stesso che va a cercarvelo»⁶⁷. Questo significa che, almeno nella versione merleau-pontiana, la riduzione non opera una nullificazione del mondo naturale, bensì un suo diverso dispiegamento entro il quale il soggetto è ricollocato nel cuore di processi naturali di cui la riduzione stessa è espressione a livello più alto e più complesso. Non c'è attività simbolica, intellettuale che non sia inscritta nel rapporto fra corpo e mondo e quindi condizionata da quell'apertura pre-tetica, originaria al mondo, che include tanto la relazione fra me e la Natura quando quella fra me e gli altri uomini⁶⁸. Anche il linguaggio umano rappresenta non un semplice scarto culturale che affranca l'uomo dal suo fondo naturale, ma la continuazione a livelli sempre più complessi di un simbolismo che appartiene già alla Natura. Sicché, l'apertura verso una dimensione dove tace l'attività costituente della coscienza è identica a

⁶⁷ Ivi, pp. 214-215, dove si legge ancora: «Il fatto è che le descrizioni più celebri della fenomenologia vanno in una direzione che non è quella della “filosofia dello spirito”. Quando Husserl dice che la riduzione supera l'atteggiamento naturale, è per aggiungere immediatamente che questo superamento conserva “tutto il mondo dell'atteggiamento naturale”. La trascendenza stessa di questo mondo deve serbare un senso rispetto alla coscienza “ridotta”, e l'immanenza trascendentale non può esserne la semplice antitesi». Ancora, nel corso dedicato al problema della natura, l'oscillazione che spinge Husserl da una parte in direzione della denuncia, dall'altra verso una riabilitazione dell'atteggiamento naturale viene evidenziata con grande efficacia da Merleau-Ponty. Egli scrive: «Husserl oscilla tra due direzioni: da una parte, la rottura con l'atteggiamento naturale o, d'altra parte, la comprensione di questo fondamento prefilosofico dell'uomo. L'irriflesso, in lui, non viene né mantenuto come tale né soppresso, resta un peso e un tampolino per la coscienza. Svolge il ruolo di un fondante e di un fondato; riflettere significa allora svelare un irriflesso. Di qui un certo strabismo della fenomenologia [...] La fenomenologia denuncia l'atteggiamento naturale e, nello stesso tempo, fa molto di più di qualsiasi altra filosofia per riabilitarlo. Husserl diviene sempre più cosciente dell'identità di queste due direzioni e vuole considerarla come un'unica esigenza. Nei suoi ultimi dieci anni, egli considera come un tratto essenziale della fenomenologia il fatto che il mondo delle idealizzazioni sia costruito su un mondo preriflessivo, un 'Logos' del mondo 'estetico', la *Lebenswelt*». Id., *La Natura. Lezioni al Collège de France. 1956-1960*, Cortina Editore, Milano, 1996, p. 106.

⁶⁸ «Nel corpo non ci sono due nature, ma una duplice natura: il mondo e gli altri diventano la nostra carne»; Ivi, p. 308.

quella dove il corpo scopre in sé qualcosa che lo eccede senza tuttavia distruggerlo: la carne del mondo.

Affermando che «la carne del corpo ci fa comprendere la carne del mondo»⁶⁹, Merleau-Ponty supera l'idea di corpo proprio come corpo essenzialmente umano e ancora confinato dentro il perimetro di una semantica, e ancor più di una logica, essenzialmente appropriative. La carne, «questa massa interiormente travagliata», come dice Merleau-Ponty, che «non ha nome in nessuna filosofia»⁷⁰, non solo non si condensa in un unico corpo, ma eccede ogni incorporazione in un organismo capace di contenerne le spinte, governarne le tensioni, impedirne le fughe. Forse in questa carne, in questa forza vitale priva di ogni forma particolare, in questa materia vivente in espansione, si delinea qualcosa che lascia dietro di sé sia il corpo spiritualizzato della tradizione cristiana, sia il corpo organico frammentato dallo sguardo scientifico e unificato dal potere sovrano. Per Merleau-Ponty la carne è l'elemento comune a tutti i viventi, il cui carattere universalmente indisciplinato si riflette ogni volta nell'indeterminatezza del nostro singolare essere-nel-mondo. La divisione cartesiana fra soggetto e oggetto, fra corpo vissuto e corpo pensato, è stata, in questo quadro, traslata nella «indivisione» fra il mio corpo, o meglio i nostri corpi con-divisi, e la carne mondo che ne costituisce l'involucro naturale. L'Essere non è più oggetto, quindi, ma trama, tessuto che intreccia l'intercorporeità alla carne del mondo.

In netto contrasto con l'intellettualismo dominante, la filosofia della carne di Merleau-Ponty ci invita a pensare un'altra forma di

⁶⁹ Ivi, p. 317. Nelle note di lavoro pubblicate in appendice a *Il visibile e l'invisibile* si legge: «il mio corpo è fatto della medesima carne del mondo (è un percepito), e che, inoltre, di questa carne del mio corpo è partecipe il mondo, esso la *riflette*»; M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 2003, p. 260.

⁷⁰ Ivi, p. 163.

partecipazione alla vita del mondo che ne assumi l'incondizionatezza e ne rispetti l'alterità.

§ 4. Deleuze: il corpo affettivo e la vita del mondo

Una rottura nei confronti sia del soggettivismo che della metafisica del linguaggio è quella realizzata da Deleuze, per il quale non ha senso definire la soggettività in riferimento al presupposto di una coscienza universale, tanto meno come prodotto di una struttura di tipo linguistico. È anzitutto in base alla relazione dinamica che si stabilisce fra corpo vivente e mondo naturale, infatti, che si chiarisce la sostanza dell'essere soggettivo. Il problema vero, tuttavia, è che da Cartesio a Husserl la natura, essendo oggettivata, viene privata della sua forza produttiva e assunta solo come termine negativo del processo di umanizzazione del mondo. Si può allora estendere anche alla fenomenologia la critica che Deleuze rivolge a Cartesio, di «ridurre l'importanza della Natura, privandola di ogni virtualità e di ogni potenzialità, di ogni potere immanente e di ogni essere inerente»⁷¹? Certamente sì: l'esigenza di Deleuze è proprio quella di coniugare ogni volta i diritti della natura con un diverso punto di vista critico rivolto contro il soggettivismo filosofico. Il rimando alla natura – soprattutto nella prima parte dell'opera di Deleuze – costituisce un vero e proprio motivo polemico che prende forma nel rifiuto di accordare al soggetto-uomo una funzione originaria e trascendente rispetto al mondo naturale⁷². La critica è rivolta pertanto sia al

⁷¹ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 177.

⁷² Cfr. in proposito, A. Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Pocket, La Découverte, Paris, 2007, pp. 85-98.

soggettivismo cartesiano, che ha sempre interpretato il mondo naturale solo come un'esistenza di rimando, sia alla fenomenologia di Husserl, che non ha mai cessato di concepire il mondo come insieme di oggetti intenzionali e di riferire la sua esistenza al soggetto universale. Il mondo di Deleuze, al contrario, non conosce l'unità metafisica che ancora definisce il mondo dei fenomenologi (il mondo come unità intenzionale); e d'altro canto, la stessa nozione di corpo affetto – come vedremo – trasgredisce da ogni parte i confini che ancora limitano, entro lo spazio di pertinenza del soggetto, il corpo vissuto. Ma la critica di Deleuze è soprattutto rivolta all'idea che l'esperienza integrale del mondo sia riconducibile alla sola sfera del linguaggio⁷³. Non solo il linguaggio non esaurisce l'esperienza dell'essere, ma gli stessi rapporti di significazione che esso ci presenta sono assolutamente organici alla «rappresentazione» e quindi funzionali ad un certo modo di organizzare la realtà secondo relazioni di potere. «Il linguaggio non è la vita, dà ordini alla vita»⁷⁴, e se si vuole rispettare la vita bisogna prima di tutto rendere al corpo le parole e non imporgli il loro significato. Deleuze dirà: occorre fendere le parole, aprire il

⁷³ Ricordando come alla filosofia analitica e alla svolta linguistica Deleuze abbia riservato «uno dei suoi rari odi», Alain Badiou ho sostenuto che l'attualità del grande filosofo francese, la sua collocazione nel nostro tempo, dipende anzitutto dalla seguente constatazione: «Bisogna smetterla con l'ossessione del linguaggio. La parola è importante, ma è sempre da considerare nella sua correlazione multiforme con l'esperienza affermativa integrale, non è una potenza sintattica costituente. Confondere la filosofia con la grammatica, o con una serie di regole, è un'aberrazione». A. Badiou, *Oltre l'Uno e il molteplice*, cit., p. 98. Del resto, quando gli domandarono «come va valutata l'importanza accordata alla linguistica» nelle sue ultime opere, Deleuze non esitò a rispondere: «La linguistica, per me, non è essenziale»; G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 41.

⁷⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper/Castelvecchi, Roma, 2003, p. 128. Cfr. inoltre, G.B. Vaccaro, *Gilles Deleuze: il linguaggio tra passione e potere*, in «Bollettino Filosofico», Università della Calabria, n. XXIV (2008), *Linguaggio ed emozioni*, Aracne, Roma 2009, pp. 290-305.

linguaggio alle variazioni dell'esperienza, ai flussi vitali di desiderio, alla vita impersonale del mondo⁷⁵.

Quello che conta è dunque il corpo e non il linguaggio, poiché è solo attraverso le tensioni della corporeità che è possibile «ridare alla Natura la sua forza di agire e di patire»⁷⁶. In questo modo, l'aspirazione deleuziana di elaborare una filosofia dell'immanenza si sposa perfettamente con la centralità accordata al tema del corpo. È il corpo, con le sue variazioni affettive, che costituisce lo snodo per giungere all'immanenza. Attraverso il corpo, infatti, l'immanenza diventa materia vivente, si trasforma in un campo reale di esperienza, sicché l'essere non è più ricondotto all'Idea, a Dio, o al Soggetto, ma disteso su quel piano dove i fenomeni naturali mutano senza sosta, ognuno secondo il proprio grado di potenza, ognuno secondo la propria forma di esistenza. Questo piano, il piano d'immanenza, resta per il soggetto vivente il suo fondo inaccessibile: non si potrà raggiungerlo, non si finirà mai di accedervi. Questo significa che il soggetto non potrà mai ricondurlo a sé. Se Deleuze vuole superare l'idea del corpo proprio è perché esso appare ai suoi occhi ancora limitato entro il raggio d'azione del soggetto che preme per riferirlo alla propria esperienza vissuta. «Probabilmente l'ipotesi fenomenologica è insufficiente perché non chiama in causa che il corpo vissuto. Ma il corpo vissuto è ancora poca cosa se paragonato a una Potenza più profonda e quasi inaccessibile»⁷⁷. La potenza

⁷⁵ La letteratura, secondo Deleuze, può darci sostegno in questa difficile impresa. Cfr. Id., *Critica e clinica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997; G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata, 1996.

⁷⁶ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 178.

⁷⁷ G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 1995, p. 103.

irraggiungibile a cui allude Deleuze richiama l'azione delle forze⁷⁸. Il corpo è prima di tutto il risultato delle forze invisibili che lo attraversano da cima a fondo e che invece di tendere verso l'unità del corpo vissuto ne dissolvono i limiti interni proiettandolo sul piano della materia vivente. Al di là del corpo vissuto, infatti, c'è il corpo affettivo o ciò che Deleuze chiamerà, con Antonin Artaud, il «corpo senza organi»⁷⁹. La nozione di corpo senza organi accompagna il passaggio da una riflessione ancora riferita al soggetto, ad una che affonda il pensiero nelle dinamiche della vita. Questo significa, innanzitutto, che il corpo affettivo, o corpo senza organi, non si limita a evocare gli «strati organici» della vita, ma raggiunge i livelli assai più profondi di una Vita che sfugge da ogni parte al controllo del soggetto cosciente. La nozione deleuziana di corpo va intesa, fino in fondo, in questa direzione critica dell'idea di soggetto trascendentale, ossia di soggetto che si stacca dalla vita del mondo per cercare di imporre i suoi comandi sugli strati fisico-chimici della Materia e su quelli organici della Vita. L'obiettivo principale di Deleuze, lo ripetiamo, è di giungere all'immanenza, ossia – come ha scritto Alain Badiou – di riuscire a descrivere col pensiero la vita del mondo⁸⁰,

⁷⁸ Forse uno dei maggiori limiti della fenomenologia è consistito nel non riuscire a pensare il nesso corpo-forze. Ha scritto in proposito Didier Frank: «Più convincente sarebbe, forse, un'analisi che tenga conto delle forze. Ma quando mai la fenomenologia si è data i mezzi per descrivere e per pensare le forze?»; cfr. Id, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris 1981, p. 98, nota 25.

⁷⁹ Non è questa la sede di un confronto diretto fra le tesi di Merleau-Ponty sul corpo vissuto e quelle di Deleuze sul corpo affetto. Vorremmo solo tentare un riferimento incrociato, ma privo di parallelismi, a due filosofi in cui rimane centrale, secondo inflessioni differenti, e a volte divergenti, il rimando alla questione del corpo e il contrasto, su questo terreno, nei confronti della tendenza intellettualistica e derealizzante che marca, fino ai nostri giorni, il pensiero filosofico contemporaneo. Ad ogni modo, per una ricognizione complessiva del rapporto fra Deleuze e la fenomenologia, cfr. lo studio di A. Beaulieu, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Sils Maria, Belgique, 2006.

⁸⁰ «Deleuze è un grande filosofo che vuole e crea una reale quantità di grandezza filosofica. Questa grandezza ha per paradigma la Natura. Deleuze vuole e crea una filosofia “della” Natura, o piuttosto un pensiero-natura. Intendiamo con ciò *una descrizione in pensiero della vita del Mondo*,

senza ricercare alcuna coincidenza ideale né fra il pensiero e la vita né fra il corpo e il mondo, ma tentando semmai di sviluppare i rapporti di interscambio fra questi termini correlati. Ecco perché, pur definendo il soggetto un essere-per-il-mondo, Deleuze non pone mai né il soggetto né il mondo come termini presupposti. Li definisce come modulazioni di un'unica piega dove entrano in correlazione l'umano, l'animale, il vegetale. «Non si è nel mondo, si diviene con il mondo»: questa implicazione reciproca mette in gioco gli intrecci che nel mondo della vita legano, in un rapporto di interscambio continuo ma privo di filiazioni, la sfera dell'umano con quella del non-umano (quindi animale, vegetale, ecc.). Il corpo non è idealmente legato al mondo esterno, ma attraversato da forze molteplici che derivano da quel mondo poiché ne costituiscono il tessuto vivente. Se Deleuze può dirsi un filosofo dell'immanenza è perché egli pensa la soggettività innanzitutto come un frammento della realtà vivente. Il soggetto non è mai già dato, ma si determina come un effetto, risultato dei rapporti di forze che nel loro insieme formano la corposità del reale nell'insieme dei suoi dinamismi⁸¹. Il soggetto vivente è insieme agente e risultato delle dinamiche reali, poiché egli ricama sempre col doppio filo di una natura che agisce e patisce. Per Deleuze si tratta quindi di *sostituire alla metafisica del soggetto una filosofia delle affezioni del corpo*. Dai suoi primi studi su Nietzsche e Spinoza è questo il suo primo obiettivo: fare del corpo «il filo conduttore» di una ricerca che si propone di ridare al mondo ed alla natura il loro essere immanente. Non si tratta quindi solo di ridimensionare il soggetto ma di riscoprire la potenza vitale della natura come processo che condiziona le stesse

tale che questa vita, così descritta, possa includere, come uno dei suoi gesti vitali, la descrizione stessa»; A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice*, cit., p. 44.

⁸¹ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino, 2002.

forme di soggettivazione. Natura è proprio ciò che dà nome a questa produttività che è la Vita nella sua diversità, di cui la coscienza e il linguaggio sono solo due modi, di certo fondamentali per la riproduzione integrale della vita del mondo.

Nello studio su Spinoza il corpo guadagna un ruolo ancora più centrale nella riflessione di Deleuze. Acquista, innanzitutto, un rilievo pratico legato ad una grande impresa di demistificazione che consiste proprio nel negare la pseudo-superiorità, di origine morale, della mente sul corpo. Se poniamo la mente al di sopra del corpo, come avviene nella prospettiva cartesiana, «non abbiamo nessuna possibilità di *confrontare* la potenza del corpo con la potenza della mente, quindi non abbiamo neppure la possibilità di *valutare* l'una rispetto all'altra»⁸². Rischiamo di soffocare le spinte del corpo, ma finiamo anche per dare una falsa definizione della mente e delle sue facoltà. Del resto, è proprio ciò che Spinoza cerca di evitare con la teoria del parallelismo fra mente e corpo. Secondo questa teoria «la Mente e il Corpo sono una sola e stessa cosa che viene concepita ora sotto l'attributo del Pensiero e ora sotto l'attributo dell'Estensione»⁸³. Viene riconosciuta, così, la realtà unitaria del soggetto per cui risulta inaccettabile sia stabilire un rapporto di causalità reale, sia postulare una rapporto di eminenza fra la mente e il corpo. È quindi un'assurdità per Spinoza credere che noi pensiamo solo con la mente o che alle azioni della mente debbano corrispondere necessariamente le passioni del corpo⁸⁴. Spinoza vuole contrastare il dualismo cartesiano tra *extensio* e *cogitatio* rovesciando il principio tradizionale su cui si

⁸² G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 199.

⁸³ B. Spinoza, *Etica*, III, Proposizione II, Scolio.

⁸⁴ *Ibidem*; dove si legge che «l'ordine delle azioni e delle passioni del nostro Corpo è simultaneo per natura con l'ordine delle azioni e delle passioni della Mente».

fonda la morale come impresa di dominio delle passioni e di condanna del corpo. Egli evita quindi sia di considerare il corpo come un ostacolo della conoscenza, sia di definire la mente come una facoltà astratta. Su questo punto Spinoza insiste molto. Nel secondo libro dell'*Etica* egli sostiene, da un lato, che non esiste idea della mente che non sia idea delle affezioni del corpo⁸⁵ – per cui non solo le idee della mente si riferiscono sempre a qualcosa, ma il loro oggetto specifico è il corpo di cui è inevitabile che la mente subisca le alterazioni (diminuzione o aumento di potenza). In proposito, Deleuze commenterà affermando che «l'unico modo di acquisire conoscenza dei corpi esteriori sono le affezioni che essi producono sul nostro»⁸⁶. Di conseguenza, ecco l'altro punto, anche la coscienza che abbiamo di noi stessi noi la acquisiamo solo mediante le idee delle affezioni del corpo⁸⁷. In questo caso il corpo non è solo oggetto della conoscenza, ma anche condizione positiva del formarsi della coscienza, e a seconda che la sua potenza sia colmata da affetti positivi o negativi, si avrà una diversa coscienza condizionata da questo o da quello stato affettivo (di gioia o tristezza). Quel che chiamiamo “io” non è altro che l'idea che abbiamo degli stati affettivi del nostro corpo, non è altro che la coscienza che abbiamo del nostro essere corpi affetti che vivono in rapporto ad altri corpi e ne subiscono le modificazioni. Il rapporto fra mente e corpo dipende da questo intreccio che salda e

⁸⁵ Ivi, II, Proposizione XIII.

⁸⁶ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 51. È interessante, forse, riportare l'intero passo della lezione dove Deleuze asserisce: «Spinoza affermerà a chiare lettere, nella Seconda parte dell'*Etica*, che non è possibile realizzare una conoscenza di sé realizzata da sé medesimi, e che l'unico modo di acquisire conoscenza dei corpi esteriori sono le affezioni che essi producono sul nostro. Se ricordate qualcosa di Descartes, potete ben capire che questa è l'affermazione anticartesiana per eccellenza perché esclude ogni autonoma apprensione da parte della *res cogitans*: viene eliminata la possibilità stessa del *cogito*. Non c'è altra conoscenza al di là delle composizioni di corpi. Ho conoscenza di me stesso dall'azione che altri corpi esercitano su di me e dalle combinazioni che ne conseguono».

⁸⁷ B. Spinoza, *Etica*, II, Proposizione XXIII.

insieme distingue le potenze dell'una e dell'altro. In questo modo, se da un lato la mente accantona la pretesa di racchiudere in sé il mondo intero, dall'altro è pur vero che la sua azione non si limiterà al mero dominio dei corpi. D'altronde, è proprio nel suo intreccio con la mente che il corpo scoprirà in sé forze che eccedono la nostra volontà di rinchiuderlo dentro i confini del corpo organico. «Fare del corpo una potenza che non si riduce all'organismo, fare del pensiero una potenza che non si riduce alla coscienza»⁸⁸. Si spiega, allora, perché Deleuze giudichi la formula di Spinoza, «non sappiamo di che cosa sia capace il corpo», come un vero e proprio «grido di battaglia» lanciato contro tutti coloro che schiacciano la potenza del corpo sotto il peso della *ratio* umana e che tentano di separare l'essere umano dalla sua corporeità (che, come si è visto, non è mai riconducibile entro i confini del soggetto cosciente). Il fatto che noi «non sappiamo cosa può un corpo umano quando si libera dalle discipline dell'uomo»⁸⁹ significa proprio questo, ossia che la potenza del corpo non può essere rinchiusa entro i confini del soggetto, dal momento che è proprio il corpo che espone il soggetto ad una vita più grande di lui che è la Vita inorganica dell'universo.

Vediamo allora come giunge Deleuze al concetto di «vita non organica» passando attraverso l'analisi del corpo affettivo. Un corpo, secondo Spinoza, si definisce in primo luogo per la sua capacità di essere affetto in molti modi. Questo significa che la potenza del corpo non è mai statica, ma varia sempre in relazioni agli altri corpi. Può essere colmata da affetti positivi o negativi, piacevoli o spiacevoli. Per esempio, la gioia è uno degli affetti più importanti che sorge

⁸⁸ G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, Ombre corte, Verona, 1998, p. 67.

⁸⁹ G. Deleuze, *Foucault*, Cronopio, Napoli, 2002, p. 124.

dall'incontro con altri corpi in cui si determina un aumento della potenza di agire del corpo stesso (si avrà allora quella che Spinoza definisce *transitio a minore ad majorem perfectionem*). Non meno importante è la tristezza, che, al contrario della gioia, nasce dall'incontro con altri corpi che non convengono col mio corpo, per cui si determina una diminuzione della potenza di agire (*transitio a majore ad minorem perfectionem*). L'affetto dev'essere quindi inteso, innanzitutto, come una «transizione vissuta» nel corso della quale il mio corpo non cessa di modificarsi in rapporto ad altri corpi. La questione etica principale per Spinoza è quella di capire in che modo sia possibile favorire incontri capaci di suscitare in noi affezioni attive. L'etica non è una teoria dei valori, bensì una pratica orientata al trattamento delle passioni, non è una morale ma una «etologia degli affetti».

La mente e il corpo non sono quindi, per Spinoza, né sostanze né soggetti, ma modi, modi di divenire che si definiscono non per la forma, gli organi o le funzioni ma per i rapporti complessi di velocità e lentezza, per la loro capacità di affettare o di essere affetti all'interno di questi rapporti. La soggettività vivente si caratterizza per il suo essere un insieme di rapporti, un gioco variabile di potenze, un modo. Ebbene, già da queste considerazioni possiamo trarre alcune conclusioni importanti per il nostro ragionamento. La prima è che non ha senso dire che noi pensiamo solo con la mente; la componente somatica è decisiva e inalienabile per la percezione degli eventi esterni e quindi per la conoscenza del mondo. La seconda è che il mondo non può essere racchiuso nella nostra mente, quasi fosse solo un suo contenuto o addirittura una sua proiezione; e non perché il mondo stia fuori dalla mente, nella distanza di un oggetto che sta lì, come un

insieme di corpi estesi, ma semmai perché è il mondo che costituisce il *fuori* da cui provengono le forze che affettano la mente e le danno corpo. In terzo luogo, non si può definire il corpo e la mente solo per le loro funzioni né per la qualità degli organi. Ma su questo punto è meglio fare delle precisazioni, anche per evitare che la nozione di corpo senza organi appaia incomprensibile o alimenti degli equivoci.

§ 4.1 Corpo senza organi

Parlando del corpo senza organi Deleuze non pensa di negare l'esistenza degli organi. Per esempio, a proposito della nostra mente egli crede che essa sia sempre incarnata nel cervello, ossia dipenda dai processi neurali molto più di quanto non rimandi ad una qualche dimensione spirituale o psichica in generale. A Deleuze interessa molto più sapere cosa avviene nel nostro cervello quando cominciamo a pensare, che non stabilire se il pensiero sia o non sia una sostanza. In tale senso, cerebrale per Deleuze è esattamente il contrario di intellettuale, dal momento che non c'è attività di pensiero senza un cervello, un corpo e un ambiente in cui il soggetto vivente si situa. È nota la sua frase a proposito del cervello: «È il cervello che pensa e non l'uomo, essendo l'uomo soltanto una cristallizzazione cerebrale»⁹⁰. Il cervello, tuttavia, resta per Deleuze un organo molto complesso, pieno di faglie, di fenditure interne, in cui contano soprattutto i salti e le comunicazioni incerte entro un regime probabilistico di possibilità. L'indeterminazione rimane perciò l'elemento intrinseco dei processi cerebrali. «La discontinuità delle

⁹⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino, 1996, p. 221.

cellule, il ruolo degli assoni, il funzionamento delle sinapsi, l'esistenza di micro-fessure sinaptiche, il passaggio di ogni messaggio al di sopra di queste fessure fanno del cervello una molteplicità che irrorra nel suo *piano di consistenza* o nel suo flusso di cellule tutto un sistema probabilistico incerto, *uncertain nervous system*»⁹¹. Il problema di Deleuze è quindi, una volta riconosciuto il radicamento neurobiologico dei processi mentali, il loro fondamento materiale, dimostrare come la materia di cui è formato l'universo, compresa la mente, non sia semplicemente una somma di elementi finiti dotati di forma, né un insieme di processi fisico-chimici descrivibili in terza persona, bensì l'intreccio di forze che entrano in rapporto fra loro secondo un principio costitutivo d'indeterminazione. Ecco, il concetto di corpo senza organi va inteso, innanzitutto, in riferimento al livello non organizzato e non stratificato della materia vivente. È a questo livello che Deleuze scopre la vita inorganica dell'universo: una vita attraversata da forze invisibili e tuttavia molto più intensa di quella che l'uomo comprime dentro di sé. «Il corpo senza organi è un corpo affettivo, intensivo, anarchico, che comporta solo poli, zone, soglie e gradienti. Una potente vitalità non organica lo attraversa»⁹². Deleuze insiste molto su questa vitalità non organica che sottrae il corpo affettivo ad ogni tentativo di riappropriazione antropomorfa. Egli sostiene che «non c'è ragione di pensare che gli strati fisico-chimici esauriscono la materia: c'è una Materia non formata, submolecolare. Egualmente, gli strati organici non esauriscono la Vita: l'organismo è piuttosto quel che la vita oppone a se stessa per limitarsi e c'è una vita tanto più intensa, tanto più potente, quanto più è inorganica. E, allo

⁹¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 50.

⁹² G. Deleuze, *Critica e clinica*, cit., p. 171.

stesso modo, ci sono divenire non umani dell'uomo, che eccedono gli strati antropomorfici da ogni parte»⁹³. Il corpo senza organi non può essere scambiato con un corpo morto, al contrario esso è «tanto vivente, tanto formicolante da aver fatto saltare l'organismo e la sua organizzazione»⁹⁴. È un corpo popolato innanzitutto da intensità e stati affettivi, ossia da una infinità di rapporti più o meno composti che si agitano nel cuore di ogni individualità vivente. Il corpo non è per nulla il contrario degli organi, «ma, con i suoi “organi veri” che devono essere composti e disposti, si oppone all'organismo, all'organizzazione organica degli organi»⁹⁵. Ecco cosa significa tendere verso la liberazione del corpo dalle trame del Soggetto. Forse la nozione di corpo senza organi rappresenta il più forte attacco al soggettivismo imperante nella filosofia occidentale. Da questo angolo prospettico, Deleuze appare come il filosofo che, nel secolo scorso, ha radicalmente modificato il nostro modo di pensare le nozioni di soggetto e corpo. La sua critica dell'organismo colpisce al cuore sia l'idea della ripartizione gerarchica delle funzioni del corpo, sia la gerarchia dei corpi in funzione dei loro modelli di comando e organizzazione: «centro spirituale, anima noetica, sensitiva, motrice o vegetativa (Aristotele), implicante la divisione e la ripartizione gerarchica dei piani spirituali e corporei, umani e animali, animati e inanimati, dove le forme organiche reggono e informano i diversi materiali»⁹⁶.

Il corpo senza organi ci aiuta a pensare la morfogenesi dei corpi senza anteporre un principio unificante esteriore come l'anima del soggetto

⁹³ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 700.

⁹⁴ Ivi, p. 71.

⁹⁵ Ivi, p. 238.

⁹⁶ A. Sauvagnargues, *Deleuze. De l'animal à l'art*, in AA.VV., *La philosophie de Deleuze*, PUF, Paris, 2005, p. 179.

o l'unità dell'organismo, riferendo quindi la corporeità in quanto tale al piano della materia vivente, anzi al suo livello più profondo, non stratificato, inorganico, sub-molecolare. Non solo quindi in Deleuze c'è un forte recupero della potenzialità gnoseologiche e ontologiche del corpo, contro ogni forma di ostilità metafisica, ma ritroviamo anche lo sforzo di liberare la corporeità da ogni tentativo di appropriazione soggettivistica.

PARTE II

IL MONDO DELLA VITA

Mai come oggi si è parlato tanto di civiltà e di cultura, quando è la vita stessa che ci sfugge. E c'è uno strano parallelismo fra questo franare generalizzato della vita, che è alla base della demoralizzazione attuale, e i problemi di una cultura che non ha mai coinciso con la vita, e che è fatta per dettare legge alla vita [...]. La cosa più urgente non mi sembra dunque difendere una cultura, la cui esistenza non ha mai salvato nessuno dall'ansia di vivere meglio e di avere fame, ma estrarre da ciò che chiamiamo cultura, delle idee la cui forza di vita sia pari a quella della fame. Abbiamo soprattutto bisogno di vivere, e di credere in ciò che ci fa vivere e che qualcosa ci fa vivere.

Antonin Artaud, *Il teatro e il suo doppio*

§ 1. Ontologia e soggettività: l'immanenza assoluta

Su un piano generale il tema della vita trova nella filosofia di Deleuze una duplice articolazione. Se da un lato il termine 'vita' emerge per dar nome alla potenza dell'essere – per cui si potrà affermare che l'essere si dispiega univocamente nel reale-molteplice come tessuto vivente in continua trasformazione⁹⁷ (Deleuze parlerà, in proposito, di «potente vita inorganica che racchiude il mondo»); dall'altro esso rivela la potenza di agire e di patire che si manifesta nei corpi. Non si deve credere, tuttavia, che il concetto di vita assuma in questo contesto un significato anfibio. Esso indica soltanto due piani distinti su cui si svolge però un unico processo nel quale, come già accadeva nell'*Etica* di Spinoza, l'espressività dell'essere, ovvero la *natura naturans*, non è separata dalla sua articolazione attiva nelle dinamiche affettive dei corpi viventi. Dio si esprime come *potentia* immanente, ed ogni cosa vive in Dio attraverso la *praxis* costituente. All'affermazione di Dio (che in Deleuze diventa affermazione del molteplice) è sempre correlata la gioia etica degli uomini (la gioia del diverso). Questo significa che la vita del mondo e quella che si esprime nei corpi appaiono, seppur distinte, intimamente intrecciate fra loro, allo stesso modo in cui lo sono la potenza di Dio e quella delle creature in una teologia assolutamente positiva ed immanente com'è quella spinoziana. E come in Spinoza, anche in Deleuze la

⁹⁷ Cfr. A. Badiou, *De la vie comme nom de l'Être*, in Gilles Deleuze. *Immanence et vie*, Rue Descartes, Collège international de philosophie, Paris 2006, e Id., *Gilles Deleuze: Le Pli*, in "annuaire philosophique", 1, 1988-1989, pp. 161-184. Entrambi gli interventi sono stati tradotti in italiano e pubblicati in Id., *Oltre l'uno e il molteplice*, cit., pp. 25-56 e pp. 60-72. Sull'ipotesi che in Deleuze l'ontologia del molteplice risponda al paradigma "vitale", cfr. J. Marks, *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*, London, Pluto Press 1998. Per una rilettura dell'opera di Deleuze svolta sul filo rosso del "molteplice", cfr. G.B. Vaccaro, *Deleuze e il pensiero del molteplice*, F. Angeli, Milano 1990; P. Mengue, *Gilles Deleuze ou Le système du multiple*, Kimé, Paris 1986.

sostanza è unica e non sta né sopra né sotto il reale: è tutto il reale e ne possiede l'unità e la pluralità. Le due tesi correlate appaiono così formulate: da una parte l'essere è potenza, o causa immanente di tutte le cose, dall'altra, questa potenza si manifesta nei corpi viventi come capacità suscitare affetti o di riceverne, di attuare la potenza nel modo più completo possibile.

Prendendo le mosse dal nesso "vita-potenza" possiamo dire che l'ambizione di Deleuze su questo terreno è duplice. Egli cerca, da una parte, di cogliere il principio della Vita nel movimento immanente che presiede le sue trasformazioni; dall'altra, di interpretare la soggettività umana come originale risultato di questo movimento.

Il primo problema che si pone a noi, a questo punto, è: in che modo è possibile pensare la 'vita immanente'? In altri termini: come possiamo pensare la vita immanente senza imporre l'intermediazione del pensiero che, inevitabilmente, rapporta l'immanenza al soggetto della sintesi come nuova unità, ovvero come unità trascendentale? Come vedremo è un nodo problematico assai difficile da sciogliere. Si tratta infatti di capire com'è possibile restituire al *Leben* quel modo impersonale dell'infinito che esso esige e che il pensiero, almeno nelle sue forme tradizionali (contemplazione, riflessione, comunicazione), non ha mai cessato di limitare entro i confini del soggetto e dell'oggetto.

Nel corso della sua opera Deleuze ha voluto ribadire una tesi ritenuta inconcepibile per l'intera tradizione filosofica, e cioè che l'immanenza può essere colta in forma corretta solo se riferita a se stessa. E una tesi inammissibile per l'intera tradizione metafisica occidentale, dove la trascendenza ritorna sovente ora sottoforma di Idea, ora di Dio, ora come Uomo, ora come Mondo. Di contro, pur evocandone il pericolo

– una vera e propria «vertigine filosofica» – Deleuze vuole sostenere che l'immanenza può essere pensata solo in sé, vale a dire in senso assoluto. «L'immanenza assoluta è in sé: non è in qualche cosa, a qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene a un soggetto»⁹⁸. Un possibile malinteso va subito dissipato: il riferimento a sé da parte della vita non impedisce l'idea di movimento. Al contrario, l'immanenza è sempre intesa, spinozianamente, come processo, come causalità: «produzione della vita per la vita». Soltanto che questa produzione non dipende da un Soggetto auto-fondato che si vedrebbe collocato all'esterno di questa stessa dinamica produttiva. Ciò significa che la soggettività del soggetto, al di là di ogni soggettivismo, non si acquista per mezzo di un distacco rispetto alla propria condizione di essere vivente; essa si dà anzitutto come vita, o meglio come “*una vita*”: singolare e impersonale ad un tempo, certamente non attribuibile ad un Soggetto come unità presupposta. Come dicevamo il problema è assai complesso, soprattutto se si considera la deviazione che in esso subisce la questione kantiana del trascendentale, e quindi il modo d'intendere le modalità di orientamento nel pensiero inseguite dalla metafisica moderna. In proposito Deleuze è molto chiaro e la sua polemica tocca al cuore un nodo essenziale della filosofia moderna. Egli scrive: «Quando il soggetto e l'oggetto, che sono esterni al piano d'immanenza, vengono considerati come soggetto universale o oggetto qualsiasi *ai quali* l'immanenza viene attribuita, siamo di fronte ad un completo

⁹⁸ G. Deleuze, *L'immanence: une vie...*, cit., p. 360. L'immanenza rappresenta l'enigma e la promessa dell'intera opera di Deleuze e forse anche di tutta la storia della filosofia. Se ne possono rilevare le tracce, infatti, lungo il percorso della filosofia occidentale, se ne può ripercorrere una genealogia. Deleuze prova a farlo in *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., capitolo XI (*L'immanenza e gli elementi storici dell'espressione*), pp. 133-146; e in *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 25-50, dove il problema diventa: «Si può presentare tutta la storia della filosofia dal punto di vista dell'instaurazione di un piano di immanenza?».

snaturamento del trascendentale, ridotto soltanto a duplicare l'empirico (così in Kant), e a una deformazione dell'immanenza che si ritrova in tal modo contenuta nel trascendente. L'immanenza non si riferisce a Qualcosa come unità superiore a ogni cosa, né a un Soggetto come atto che opera la sintesi delle cose: solo quando l'immanenza non è altro che immanenza a sé si può parlare di un piano di immanenza. Il piano di immanenza non è definito da un Soggetto o da un Oggetto capaci di contenerlo, non più di quanto il campo trascendentale sia definito dalla coscienza»⁹⁹. Se, infatti, il campo trascendentale fosse attribuito alla coscienza, come di fatto avviene non solo in Kant, ma lungo tutto l'arco della filosofia moderna, da Descartes a Husserl¹⁰⁰, nuovamente l'immanenza sarebbe assegnata al Soggetto. L'immanenza, invece, non è né generata dialetticamente dalla trascendenza – come avviene, per esempio, in Hegel – né attraversata da essa, come nella tradizione fenomenologica e heideggeriana. Si tratta, pertanto, di operare un movimento inverso rispetto a quello prospettato dagli indirizzi dominanti della metafisica moderna. In breve, anziché attribuire l'immanenza al soggetto, si tratterà di restituire il soggetto al movimento immanente della vita. Solo in questa svolta, in questa nuova piega dell'essere, si può cogliere l'immanenza come vita, o meglio come *una vita*: insieme singolare ed impersonale, e nella quale *bíos* e *zoé* potranno apparire

⁹⁹ *Ibidem*. La genesi della nozione di «campo trascendentale» è in G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 89 sgg., in riferimento al saggio di Sartre del 1937, *La transcendance de l'Ego* (trad. it. *La trascendenza dell'Ego*, Egea, Milano 1992). Sul problema del trascendentale in Kant, cfr., G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant*, Cronopio, Napoli 1997; Id., *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, a cura di S. Palazzo, Mimesis, Milano 2004.

¹⁰⁰ «A partire da Descartes, e con Kant e Husserl, il cogito permette di trattare il piano di immanenza come un campo di coscienza. Ciò perché si presume che l'immanenza debba essere immanente a una coscienza pura, a un soggetto pensante»; cfr. G. Deleuze, F. Guattari., *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 36. Cfr. inoltre, R. Boehm, «Les ambiguïtés du concept husserlien d'«immanence» et de «transcendance»», *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 1959, n. 84, pp. 481-526.

finalmente riunificati in un unico intreccio. Questo legame scaturisce in primo luogo dal tentativo di ripensare la questione del corpo a partire da una cesura rispetto a quel nesso differenziale corpo-soggetto che caratterizza la filosofia occidentale in varie forme. È importante, in questo frangente, ricordare che «il tema della vita, al di là di ogni vitalismo ‘esistenziale’, è, per Deleuze, il problema stesso del pensiero (quando il pensiero si vuole antiplatonico volendo un ‘corpo’ e cercando, come in Spinoza, “ciò che può un corpo”))»¹⁰¹. È un problema, quello del rapporto fra pensiero e vita, fra pensiero e corpo vivo, che si può dire percorra come un filo rosso i luoghi più importanti dell’opera di Deleuze. È esemplarmente sintetizzato in una bellissima pagina del secondo volume che il filosofo dedica al cinema: *L’immagine-tempo*. «“Datemi dunque un corpo”: è la formula del capovolgimento filosofico. Il corpo non è più l’ostacolo che separa il pensiero da se stesso, ciò che il pensiero deve superare per arrivare a pensare. Al contrario è ciò in cui affonda o deve affondare, per raggiungere l’impensato, cioè la vita. Non che il corpo pensi, ma, ostinato, testardo, forza a pensare, e forza a pensare ciò che si sottrae al pensiero, la vita. Non si farà più comparire la vita davanti alle grandi categorie del pensiero, si getterà il pensiero nelle categorie della vita. E queste sono appunto gli atteggiamenti del corpo, le sue posture. “Non abbiamo neppure idea di quel che può un corpo” nel sonno, nella sua ebbrezza, nei suoi sforzi e nelle sue resistenze. Pensare è apprendere quel che può un corpo non-pensante, le sue facoltà, i suoi atteggiamenti o posture»¹⁰². Si può far riferimento anche

¹⁰¹ P. Gambazzi, *Pensiero. Etica. Su alcuni temi della “Logica del senso”*, in “Aut-aut”, Gilles Deleuze. *L’invenzione della filosofia*, a cura di F. Polidori, 267, novembre-dicembre 1996, p. 110, nota 53.

¹⁰² G. Deleuze, *L’immagine-tempo*, cit., p. 210.

ad alcune pagine di *Nietzsche e la filosofia*, in cui il pensiero diventa lo capace di «seguire la vita sino al limite di ciò che è in suo potere». «Il pensatore – scrive Deleuze – esprime così la bella affinità tra pensiero e vita, tra la vita che rende attivo il pensiero e il pensiero che rende affermativa la vita»¹⁰³. Il rimando ai testi potrebbe ovviamente continuare¹⁰⁴. Ma quel che a noi interessa mettere principalmente in evidenza è lo sfondo polemico, decisamente anti-soggettivistico, su cui si staglia il problema del *Nous* – o di cosa significhi orientarsi nel pensiero – all'interno della bio-filosofia deleuziana¹⁰⁵. Alla domanda

¹⁰³ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 151.

¹⁰⁴ Il fine di Deleuze rimane, nella vocazione più alta della sua filosofia, quello di coniugare la produttività impersonale della vita e la creazione di concetti. Un punto di riferimento essenziale, in tal senso, è rappresentato dalle riflessioni di Georges Canguilhem sul “vivente” (cfr. *La conoscenza della vita*, Cappelli, Bologna 1976). Il proposito di evitare che l'uso del concetto sacrifichi la vita e il vivente entro gli schemi oggettivanti della conoscenza, accomuna i due autori. Che il concetto sia un traboccamento delle funzioni biologiche del corpo vivente, non significa che ad esse il soggetto pensante non resti, comunque, positivamente legato. Se non altro perché la creazione di concetti avviene anch'essa, al pari delle altre attività del vivente umano, nella zona di interscambio fra corpo vivente e mondo-ambiente. A questo proposito sono interessanti alcune osservazioni di Foucault. «Canguilhem – egli scrive – vuole ritrovare, attraverso la messa in luce del sapere sulla vita e dei concetti che articolano tale sapere, che cosa ne è del concetto nella vita. Cioè del concetto in quanto esso rappresenta uno dei modi di questa informazione che ogni vivente preleva sul suo ambiente e grazie alla quale inversamente egli struttura il suo ambiente. Che l'uomo viva in un ambiente concettualmente architettato non prova che egli si sia distolto dalla vita per qualche dimenticanza o perché un dramma storico lo abbia separato da essa; ma solamente che vive in una certa maniera, che ha con il suo ambiente un rapporto tale da non avere su di esso un punto di vista fisso, che è mobile su un territorio indefinito o definito piuttosto largamente, che deve spostarsi per raccogliere informazioni, che deve muovere le cose in rapporto le une alle altre per renderle utili. Formare concetti è una maniera di vivere, non di uccidere la vita; è un modo di vivere in una relativa mobilità e non un tentativo di immobilizzare la vita; è manifestare, tra miliardi di viventi che informano il loro ambiente e si informano a partire da esso, un'innovazione che si giudicherà come si vorrà, infima o considerevole: un tipo tutto particolare di informazione» (M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza*, in *Archivio Foucault*, 3, cit., p. 328).

¹⁰⁵ In riferimento al *Nous* il piano di immanenza è definito come «immagine del pensiero» e la sua scienza è chiamata «noologia». Noologia è «lo studio delle immagini del pensiero e della loro storicità»; G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 524. Afferma Deleuze: «Suppongo che ci sia un'immagine del pensiero molto variabile, che sia molto variata nel corso della storia. Con immagine del pensiero non intendo il metodo, ma qualcosa di più profondo, sempre presupposto, un sistema di coordinate, di dinamismi, di orientamenti: appunto pensare è “orientarsi nel pensiero”. In ogni caso siamo, ci muoviamo sul piano di immanenza [...] L'immagine del pensiero è come il presupposto della filosofia, la precede»; solo mettendo in luce questa immagine, «è possibile determinare le condizioni della filosofia [...]. Questo studio delle immagini del pensiero, che potremmo chiamare noologia, dovrebbe costituire i prolegomeni alla filosofia»; Id., *Pourparler*, cit., pp. 196-198. In tutto il corso della sua opera Deleuze ha voluto decostruire i postulati su cui si fonda l'immagine metafisica del pensiero (cfr. *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 154-165; *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 169-217; *Logica del senso*, cit., pp. 116-121; *Marcel Proust e i segni*, cit., pp. 87-94; *Foucault*, pp. 117 sgg; *Millepiani*, cit., pp. 522-529; *Che cos'è la*

“com’è possibile pensare la vita immanente?”, si può cercare di rispondere in primo luogo evitando di sottomettere, ancora una volta, l’immanente al trascendente, ossia all’idealità. Questa impostazione non-intellettualistica induce Deleuze a ripensare la nozione stessa di «coscienza». È innegabile che nella tradizione classica i termini ‘soggetto’ e ‘coscienza’ ci riconducono al trascendente, ad un piano cioè dove «l’immanenza diventa imminente «a» una soggettività trascendentale»¹⁰⁶; dove, di conseguenza, la vita viene rinchiusa entro i confini antropomorfici dell’individuo o della persona che pensano di appropriarsene. È all’interno di questa cornice che il corpo vivente viene sottoposto alla mediazione soggettiva, diventando proprietà della persona che lo abita, forza che assume forma sotto l’egida della coscienza. Il solo modo per pensare la ‘vita immanente’, o ciò che Deleuze chiamerà ad un certo punto «corpo senza organi», è quello di ricondurre il pensiero stesso, e quindi anche la coscienza soggettiva, al flusso infinito della vita che scorre anche attraverso essi. Quando invoca una «coscienza preriflessiva impersonale» Deleuze non sta cercando di demolire la coscienza, bensì di destituirne il valore metafisico, vale a dire allontanarla dal proprio baricentro soggettivo (ovvero dalla trascendenza) e restituirla così al piano della vita¹⁰⁷. Il

filosofia, cit., pp. 25 sgg); ma ha cercato anche di creare un nuovo modo di pensare, di orientarsi nel pensiero. Questa nuova immagine del pensiero dev’essere interrogata, dal nostro angolo prospettico, a partire da una rivalutazione del ruolo che gioca il corpo vivente nella strutturazione dei nuovi legami e dei collegamenti che nascono nel pensiero. Come abbiamo appena visto, per Deleuze il corpo non è più l’ostacolo che separa il pensiero da se stesso, ma ciò in cui affonda il pensiero per arrivare a pensare la vita. Pensare, in quest’ottica, non è più l’atto voluto di un soggetto universale inteso come unità riflettente che unifica e totalizza la realtà nel pensiero; dev’essere inteso piuttosto come un atto involontario che nasce per effrazione, o costrizione suscitata nel pensiero dall’incontro con la vita, ossia con qualcosa di inalienabile e potente per un soggetto corporeo, passivo, desiderante. D’ora in avanti, l’esercizio del pensiero e il formarsi della coscienza vanno riferiti ai segnali provenienti dal corpo vivente e non più all’autonoma apprensione da parte della *res cogitans*.

¹⁰⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, cit., p. 37.

¹⁰⁷ Ci permettiamo di sostenere questa tesi in contrasto con G. Agamben, che vede nel gesto deleuziano mirante a ridefinire il campo trascendentale in un orizzonte bio-filosofico, un tentativo,

che significa, in primo luogo, tenere presente che, agendo, essa rivela innanzitutto un procedimento fisico, biologico e cerebrale che si radica nei recessi più profondi dell'essere vivente. Ma ciò non vuole dire schiacciare la coscienza sul limite biologico della nuda vita. Attenzione perché questo è un punto essenziale: esso concerne, tra l'altro, il rifiuto netto di un riduzionismo ontologico che alimenterebbe l'illusione di individuare oggettivamente il dominio rappresentato dalla nozione di «vita» una volta che questa è stata pienamente riferita alla pura sfera dell'organico. Per pensare la vita immanente dobbiamo evitare sia di ricondurla alla coscienza soggettiva sia di ridurla al sostrato puramente organico del corpo vivente. Su questo punto intellettualismo metafisico e riduzionismo biologico rappresentano davvero due facce di una stessa medaglia. Perciò quando Deleuze si richiama ad un ambito che precede la coscienza, lo fa per evocare un campo d'immanenza che, come tale, non può essere definito né dalla coscienza, né dall'organismo, ma solo dalla vita non-organica. La coscienza può in tal senso apparire

per alcuni versi analogo a quello di Heidegger, di annullare la coscienza. Egli scrive: «Il *cogito*, da Descartes a Husserl, aveva reso possibile trattare il trascendentale come campo di coscienza. Ma se, in Kant, esso si presenta come una coscienza pura senz'alcuna esperienza, con Deleuze, al contrario, il trascendentale si stacca recisamente da ogni idea di coscienza per presentarsi come un'esperienza senza coscienza né soggetto: un empirismo trascendentale, come egli dice con una formula volutamente paradossale. Liquidando in questo modo i valori della coscienza, Deleuze prosegue il gesto di un filosofo da lui poco amato, ma – almeno in questo – certamente a lui più vicino di ogni altro rappresentante della fenomenologia del Novecento: Heidegger [...] Poiché il *Dasein*, col suo *In-der-Welt-sein*, non è certamente da intendere come la relazione indissolubile tra un soggetto – una coscienza – e il suo mondo, così come la sua *Aletheia*, nel cui cuore regnano oscurità e *Lethe*, è il contrario di un oggetto intenzionale o di un mondo di idee pure: un abisso separa questi concetti dall'intenzionalità husserliana da cui provengono e, deportandoli lungo la linea che va da Nietzsche a Deleuze, ne fa le prime figure del nuovo campo trascendentale post-coscienziale e post-soggettivo, impersonale e non-individuale che il pensiero di Deleuze lascia in eredità al 'suo' secolo». G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in "Aut-aut", Gilles Deleuze. *L'invenzione della filosofia*, cit., p. 43-44. Una declinazione diversa da quella di Agamben, più in sintonia con quanto andiamo dicendo, è quella proposta da G. Rametta, che vede nelle tesi di Deleuze sulla coscienza una posizione «più sfumata e per molti versi più complessa di quanto ritenga Agamben», orientata verso un nuovo modello di coscienza definita come «coscienza non-posizionale». Cfr. G. Rametta, *Biopolitica e coscienza. Riflessioni intorno all'ultimo Deleuze*, "Filosofia politica", a. XX, n. 1, aprile 2006, pp. 29-42.

coestensiva al piano d'immanenza e non quest'ultimo riferito ad essa: «non è l'immanenza a essere immanente “alla” coscienza, ma il contrario»¹⁰⁸. Sulla base di questo ribaltamento Deleuze potrà sostenere che «la pura immanenza è UNA VITA, e nient'altro. Non è immanente alla vita, ma l'immanente che non è in niente è una vita. Una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta»¹⁰⁹. Nessun privilegio, dunque, è accordato all'uomo nell'espressione della vita del mondo, né alla coscienza nel disvelamento dell'essere soggettivo e oggettivo del mondo. È un rifiuto netto del dogma antropologico di derivazione moderna che vede nel soggetto pensante la misura di tutte le cose. Deleuze riporta il discorso filosofico sul soggetto su un terreno diverso, dove si sviluppa un'ontologia aperta, fondata sull'unità plurale della vita. In questo quadro, non si deve interpretare il gesto deleuziano come tentativo di demolire la coscienza (come sostiene Agamben), bensì come necessità di strapparla all'Io puro, al soggetto pensante, per riportarla al piano d'immanenza della vita. Questo piano «non può essere definito dalla sua coscienza che, pur essendogli coestensiva, sfugge a qualsiasi rivelazione»¹¹⁰. Ciò significa che anche la qualità di soggetto non è subordinata alla coscienza, essendo quest'ultima reintegrata nella vita

¹⁰⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 38. Va ricordato che la tesi secondo cui «la coscienza è coestensiva alla vita», fu sostenuta da Bergson in una relazione (presentata in occasione della Conferenza Huxley, tenuta all'Università di Birmingham, il 29 maggio 1911), dal titolo *Life and consciousness*; trad. it. *Coscienza e vita*, in Id, *L'energia spirituale*, Raffaello Cortina Editore 2008, pp. 3-22. L'energia spirituale definisce il carattere essenziale della coscienza, è la forza che la coscienza ha di «trarre da sé più di quanto non abbia». Essa infatti è «memoria dotata di libertà», capace quindi di superarsi, di trattenere i ricordi e di proiettarli creativamente verso il futuro. La corrente della coscienza, che s'insinua nella materia aprendo in essa sempre nuovi passaggi sotterranei, rimane perciò immanente all'evoluzione creatrice della vita. Su questi temi Bergson rimarrà un riferimento costante in tutta l'opera di Deleuze. Fino al 1995, l'anno della sua morte, egli scrisse su Bergson; cfr. Id, *L'attuale e il virtuale*, ora in G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., pp. 157-161.

¹⁰⁹ G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 360.

¹¹⁰ *Ibidem*.

che la precede. La coscienza è solo, come sostiene Edgard Morin, «la forma attualmente ultima, non primigenia del soggetto»¹¹¹. È «inerente all'essere totale» e, pertanto, «inseparabile dal corpo»; forma un tratto, per quanto essenziale, dell'esperienza vivente, che in Deleuze ha lineamenti diversi rispetto all'*Erlebnis* sartriana e fenomenologica, dal momento che oltrepassa i limiti stessi di un vissuto catturato entro il raggio di pertinenza del Soggetto. Oltre la stessa idea di «corpo vissuto», dirà Deleuze, emerge una vita tanto più profonda in quanto non più riferita ad una totalità organica dotata di unità riconoscibile, quindi di confini e di restringimenti antropomorfici. Tornando alla questione del pensiero, il punto da sottolineare è che anch'esso nel momento in cui si esercita non esprime nient'altro che un'articolazione interna al piano di immanenza che Deleuze definisce con la locuzione «una vita...». Ricordiamo ancora una volta una frase di Deleuze già riportata in precedenza (Parte I, § 4): «Fare del corpo una potenza che non si riduce all'organismo, fare del pensiero una potenza che non si riduce alla coscienza»¹¹². In altre parole, al di là dei paradigmi classici veicolati dalla metafisica occidentale («contemplazione», «riflessione», «comunicazione»), il pensiero diventa coestensivo al piano di immanenza nel momento stesso in cui riesce a inseguire il movimento creativo e differenziale della vita. Il pensiero giunge massimamente a coincidere con la vita nei momenti di creazione, quando si decentra rispetto all'*ego cogito* della tradizione cartesiana, si affranca dalla riflessione per aderire alla superficie dell'evento, al divenire puro. È quel che accade nei momenti di massima creazione che costituiscono per Deleuze esperienze estreme,

¹¹¹ E. Morin, *Il Metodo 2. La vita della vita*, cit., p. 349.

¹¹² G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 67.

necessariamente rare e radicali, e perciò stesso emblematiche di una potenza di vita tanto intrinseca quanto inespressa nell'umano.

§ 1.1 Il soggetto e il cervello

La coscienza che aderisce alla superficie mobile del piano d'immanenza viene resa da Deleuze, nella parte finale della sua filosofia, con la nozione di «cervello-soggetto»¹¹³. Cosa lascia presagire questo legame, una nuova figurazione del soggetto vivente o il semplice precipitare del soggetto in un discorso sul mero funzionamento del cervello?

Il pensiero rappresenta per Deleuze, più che una facoltà trascendentale del Soggetto, una sorta di piega nell'universo vivente; il suo esercizio ridisegna costantemente i percorsi e le faglie di un cervello vivente. È da questa piega che bisogna ripartire, per cercare di comprendere fino a che punto l'esperienza del corpo vivente, che pure rimane al limite del "pensato", possa concorrere attivamente a definire tanto le condizioni di possibilità quanto i limiti del pensiero¹¹⁴. Come abbiamo già visto (Parte I, § 4.1) per Deleuze l'uomo è soltanto una cristallizzazione cerebrale. Tuttavia non c'è nessun riduzionismo in questa affermazione. Il reticolo cerebrale resta infatti, per Deleuze, una dimensione estremamente complessa. Nella sua visione il cervello

¹¹³ Cfr. *Dal caos al cervello*, conclusione a G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 211-232.

¹¹⁴ È interessante notare come alcune ricerche nel campo delle neuroscienze abbiano mostrato come l'attività della mente sia intimamente condizionata dalle tensioni del corpo, a tal punto da rendere sospetta, per non dire fallace, ogni separazione fra l'attività di pensiero e la sfera dei sentimenti, il cervello e le emozioni. In questa prospettiva, il soggetto pensante non s'identifica più con l'io della metafisica moderna, disincarnato e privo di radici. Su questi temi, cfr. A.R. Damasio, *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000; *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1994; *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano 2003.

si presenta pieno di faglie e di fenditure interne. In esso contano soprattutto le comunicazioni incerte, dal momento che le sinapsi impongono salti e interruzioni irriducibili. L'indeterminazione rimane perciò l'elemento intrinseco dei processi cerebrali. «La discontinuità delle cellule, il ruolo degli assoni, il funzionamento delle sinapsi, l'esistenza di micro-fessure sinaptiche, il passaggio di ogni messaggio al di sopra di queste fessure fanno del cervello una molteplicità che irrorra nel suo *piano di consistenza* o nel suo flusso di cellule tutto un sistema probabilistico incerto, *uncertain nervous system*»¹¹⁵. Una volta riconosciuto il radicamento neurobiologico dei processi mentali, il loro fondamento materiale, resta a Deleuze il problema di dimostrare come la materia di cui è formato l'universo, compresa la mente, non sia semplicemente una somma di elementi finiti dotati di forma, né un insieme di processi fisico-chimici descrivibili in terza persona, bensì l'intreccio di forze che entrano in rapporto tra loro secondo un principio d'indeterminazione¹¹⁶. Ancora una volta ci spingiamo in

¹¹⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 50.

¹¹⁶ Il concetto di «forza» assume un ruolo decisivo per inquadrare questi problemi e, più in generale, per comprendere il naturalismo deleuziano. In primo luogo consente di superare i limiti dell'atomismo classico. Mentre gli atomi, come sosteneva Marx «hanno come proprio oggetto solo se stessi e possono entrare in rapporto solo con se stessi» (Id., *Democrito e Epicuro*, La Nuova Italia, Firenze 1962, p. 43), la forza, al contrario, è tale perché ha in sé la possibilità di entrare in rapporto con un'altra forza. «L'essere della forza è plurale e, a rigore, sarebbe assurdo pensare la forza al singolare» (G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 10). Su questo punto, non solo Nietzsche costituisce un riferimento essenziale, ma anche Bergson. Questi, secondo Deleuze, «si fa un'idea molto ricca dell'atomo; l'atomo è sempre inseparabile da un flusso, da un'onda di azione che lo riceve e da un'onda di reazione che lo emette. Bergson non ha mai conosciuto l'atomo come una sezione immobile. Egli concepisce l'atomo come bisogna concepirlo, ossia come corpuscolo in relazione fondamentale con le onde, in relazione inseparabile con le onde, o come un centro inseparabile di linee di forza»; G. Deleuze, *Image mouvement, image temps. Cours Vincennes-St Denis – 5/01/1981*, in www.webdeleuze.com. È molto probabile che qui Deleuze avesse in mente alcuni passaggi bergsoniani presenti in *Materia e memoria*; per esempio, quello in cui Bergson scrive: «Non abbiamo nessuna ragione [...] di rappresentarci l'atomo come solido, piuttosto che liquido o gassoso, né di raffigurarci l'azione reciproca degli atomi attraverso gli urti piuttosto che in tutt'altro modo [...]. La solidità non è uno stato assolutamente definito della materia»; Id., *Materia e memoria*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 168. Non meno importante, su questo terreno, è l'influenza del pensiero scientifico sul pensiero filosofico di Deleuze: la neurologia, la nuova fisica, ecc. Ad esempio, l'ipotesi che i sistemi viventi comprendano processi lontani dall'equilibrio, la rilevanza dei fenomeni irreversibili, o del principio d'indeterminazione come

prossimità di un ambito della vita che è stato per lo più rimosso dall'antropocentrismo moderno. Ricordiamo di nuovo le parole di Deleuze: «non c'è ragione di pensare che gli strati fisico-chimici esauriscono la materia: c'è una Materia non formata, submolecolare. Eguale, gli strati organici non esauriscono la Vita: l'organismo è piuttosto quel che la vita oppone a se stessa per limitarsi e c'è una vita tanto più intensa, tanto più potente, quanto più è inorganica. E, allo stesso modo, ci sono divenire non umani dell'uomo, che eccedono gli strati antropomorfici da ogni parte»¹¹⁷.

La nozione di «corpo senza organi», come abbiamo già mostrato (Parte I, § 4.1), ci aiuta a pensare la morfogenesi del corpo vivente senza anteporre un principio unificante esteriore come la coscienza del soggetto o l'unità dell'organismo. Ebbene, anche la questione del cervello va compresa in questo nuovo orizzonte problematico nel quale la potenza del corpo e della mente è colta sul livello più profondo, non stratificato, inorganico, sub-molecolare della materia vivente. Lo sforzo di Deleuze, a questo punto, diventa quello di comprendere in che misura la soggettività umana sia attraversata da questa vitalità inorganica che pervade l'universo¹¹⁸. A tal proposito,

rivelatore della dialettica fra ordine e caos, una visione sostanzialmente complessa e pluralistica della Natura, sono elementi che Deleuze condivide con settori delle nuove scienze (cfr. I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1999; *Tra il tempo e l'eternità*, Bollati Boringhieri, Torino 2003), con la sola differenza, però, che Deleuze non giunge mai a fare scienza, né filosofia della scienza; cerca soltanto di trasporre alcune nozioni scientifiche (forza, flusso, velocità, caos, ecc.) in ambito filosofico, per continuare a combattere le sue battaglie in questo ambito. Quando fa appello alle scienze della natura è per mettere in evidenza la complessità di processi insiti nel mondo vivente che sottraggono potere al soggetto. Resta il fatto che alla luce di queste linee teoriche, dove s'incrociano scienza e filosofia, si comprende meglio la teoria deleuziana di un «cervello-soggetto», o di un «cervello-forza» soggiacente ai processi naturali e viventi.

¹¹⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 700.

¹¹⁸ In questa prospettiva, ogni tentativo di elaborare un pensiero della vita non può prescindere da una messa a fuoco di quella dimensione complessa che è la vita del pensiero. Una risposta alla domanda: “come pensare la vita immanente?”, va cercata all'interno di questa circolarità in cui “pensiero della vita” e “vita del pensiero” si riferiscono costantemente l'una all'altra. È evidente inoltre come questa circolarità destituisca la fondatezza del progetto moderno, che va da Descartes

quando Deleuze afferma che la svolta può avvenire «là dove il cervello è “soggetto”, diventa soggetto», egli non allude al cervello umano che cerca di rendere intelligibile il mondo, ma avanza l'ipotesi di un cervello-materia che contempla il «chaosmos»¹¹⁹. Anche qui Deleuze sceglie esempi estremi, ma per questo paradigmatici di un certo legame inscindibile che unisce l'uomo alle altre specie viventi. Deleuze fa notare che la contemplazione non è un fatto specificamente umano. Gli animali e le piante possiedono anch'essi un sistema nervoso dotato di una facoltà contemplativa. Ma a quale tipo di cervello allude Deleuze quando ci parla del sistema nervoso degli animali e delle piante? Evidentemente egli non pensa il cervello soltanto come un organismo munito di connessioni nervose, ma anche come una forza inorganica e senziente¹²⁰. Ciò implica la riscoperta di una realtà che pur partendo dalla materia vivente riesce a penetrare più a fondo, scoprendo una dimensione sottesa tanto al mondo oggettivo

a Hegel, di auto-fondazione del pensiero. Il pensiero non si fonda su sé stesso, né sull'interiorità dell'*Io* puro, bensì sull'esteriorità di un *fuori* rappresentato dalla circolarità ricorsiva *bíos/zoé*, o da ciò che Deleuze chiama la *vita inorganica dell'universo*.

¹¹⁹ Il termine «caosmo», che Deleuze prende in prestito da James Joyce, è un altro modo di definire il piano di immanenza in quanto caratterizzato insieme da ordine e disordine. Esso si presenta per la prima volta nell'opera di Deleuze in *Logica del senso*, cit., pp. 232-233. Davide Tarizzo ha opportunamente ricordato come Edgard Morin utilizzi lo stesso termine (*Il Metodo 1. La natura della natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003), per definire l'inestricabile intreccio di ordine e disordine all'interno della biosfera. Tarizzo ricorda anche che le riflessioni di Morin non si collocano sul piano metafisico, come quelle di Deleuze, ma sul piano metodologico. Tuttavia, seppur con inflessioni, motivazioni ed esiti differenti, entrambi i pensatori cercano di restituire il soggetto al complesso mondo della vita. Cfr. D. Tarizzo, *Metafisica del caos*, introduzione a G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, p. XXVII.

¹²⁰ Alcuni studi hanno dimostrato che non sempre l'esperienza psichica è riconducibile entro i confini del corpo organico. Per esempio, l'ipotesi di irriducibilità dei processi psichici ai processi neurali percorre le ricerche svolte nell'ambito delle “neuroscienze dell'affettività” e della “neuropsicanalisi” (cfr. soprattutto, J. Panksepp, *Affective neuroscience. The Foundations of Human and Animal Emotions*, Oxford University Press, New York 1998; M. Solms, K. Kaplan-Solms, *Neuropsicoanalisi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002). A ricordarcelo è A. Alcaro in un bel saggio che, fra l'altro, ha il merito di mostrarci il cervello non solo come «sede di pulsioni che provengono da un corpo-oggetto localizzato e separato nello spazio, ma antenna capace di captare i segnali provenienti da un corpo aperto, un “corpo senza organi”, un corpo-universo attraversato dal tempo». Cfr. Id., *La psiche e il cervello. La descrizione neuroscientifica dei processi psichici*, in M. Alcaro (a cura di), *L'oblio del corpo e del mondo nella filosofia contemporanea*, Mimesis, Milano 2009, p. 105.

quanto a quello soggettivo, non riducibile né agli strati fisico-chimici della materia né a quelli organici e antropomorfici della vita. Il cervello diventa soggetto alla sola condizione che il soggetto diventi altro: soggetto energetico, informale, immateriale; ma anche a condizione che il corpo diventi altro: non più corpo-oggetto, corpo organico, bensì corpo vivo, corpo senza organi. Più precisamente, Deleuze ci spinge verso l'idea di un cervello non umano e non organico. «Le rocce e le piante non hanno certo un sistema nervoso. Ma se le connessioni nervose e le integrazioni cerebrali presuppongono una forza-cervello in quanto facoltà di sentire coesistente ai tessuti, è verosimile presupporre anche una facoltà di sentire che coesiste con i tessuti embrionali e che si presenta nella Specie come cervello collettivo, o con i tessuti vegetali nelle “piccole specie”»¹²¹. Questa forza-cervello costituisce una via inorganica propria a tutti gli enti, animali o piante, parti di animali o parti di piante. «Non tutti gli organismi sono cerebrati e non tutte le vite sono organiche, ma ci sono dappertutto forze che costituiscono microcervelli, una vita inorganica delle cose»¹²². Al livello della vita inorganica il cervello diventa soggetto e viene quindi riscoperto come «cervello non-oggettivabile».

È a partire da questa dottrina della vita inorganica che dev'essere compresa l'originalità della teoria deleuziana del cervello, e più in generale della filosofia deleuziana della Natura. Se Deleuze non ha mai scritto una filosofia della Natura, com'egli stesso ha dichiarato in

¹²¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, cit., pp. 224.

¹²² *Ibidem*.

un'intervista¹²³, è vero però che indirettamente tutta la sua filosofia ruota intorno ad una certa idea di Natura intesa come «caosmo»: tutto dinamico che racchiude in sé la potente vita inorganica dell'universo. Ritorneremo più avanti su questa «prodigiosa idea di una vita non organica». Per ora ci basti sottolineare due cose. Anzitutto che un pensiero che assume il corpo vivente esclusivamente in forma oggettivata, alla terza persona, ne restituirà un'immagine ridotta, rischiando così di misconoscere l'unità soggettiva del corpo vivente. Unità soggettiva che, inversamente, può emergere interamente solo se s'intende il corpo come piano d'immanenza, ossia come corpo vivo non organizzato, attraversato dai movimenti caosmici della Natura. In secondo luogo, osservando il percorso deleuziano dall'interno, bisogna evidenziare che un'idea siffatta del soggetto vivente presuppone un orizzonte ontologico che, nei fatti, comincia a intravedersi già dalle prime opere del filosofo francese

§ 1.2 Empirismo superiore

Abbiamo messo in luce lo sforzo deleuziano di considerare la soggettività come risultato del movimento immanente della vita, nonché la necessità di ridefinire il pensiero come maniera di vivere, modalità di rigenerazione della potenza di vivere. Abbiamo anche fatto cenno al carattere strategico del tema dell'immanenza. Com'è stato osservato, «l'assolutizzazione del principio di immanenza serve strategicamente a Deleuze per ritagliare all'interno della storia della filosofia la linea dell'immanenza [...] e, in particolare, per precisare la

¹²³ «Io credo di girare intorno ad una certa idea di Natura, ma non sono ancora arrivato a considerare questa nozione direttamente»; A. Villani, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, cit. p. 129.

propria situazione rispetto alla tradizione della fenomenologia del Novecento»¹²⁴. Del resto, il rapporto con l'eredità fenomenologica coinvolge gran parte dei filosofi francesi, a partire da Sartre e Merleau-Ponty, fino a Lévinas, Ricoeur, Derrida, Foucault, ecc.

Per quei filosofi che si richiamano al metodo strutturale la rottura con la tradizione fenomenologica avviene essenzialmente attorno al problema del linguaggio. Ripercorrendo il dibattito che si svolge in Francia a partire dagli anni '50, Foucault ci ricorda come, «non appena emerse il problema del linguaggio, risultò evidente che la fenomenologia non era capace di render conto, con altrettanta efficacia di un'analisi strutturale, degli effetti di senso che potevano essere prodotti da una struttura di tipo linguistico: da una struttura, cioè, in cui il soggetto nel senso della fenomenologia non interveniva in qualità di donatore di senso. E così, dal momento che la sposa fenomenologia era stata screditata dalla propria incapacità di parlare del linguaggio, fu lo strutturalismo, del tutto naturalmente, a diventare la nuova promessa sposa»¹²⁵. Una preoccupazione affine, segnata dal tentativo di oltrepassare l'orizzonte fenomenologico, sembra manifestarla Deleuze. È ancora Foucault a ricordarlo. «Deleuze ha

¹²⁴ G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, cit., p. 45. Cfr. anche, A. Beaulieu, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, cit., pp. 66-74. Sui rapporti con la fenomenologia, cfr. anche R. Tejada, *Deleuze face à la phénoménologie*, Les papiers du Collège international de philosophie, n. 41, Paris, février 1998.

¹²⁵ Cfr. M. Foucault, *Strutturalismo e post-strutturalismo* (intervista con G. Raulet, trad. fr. *Dits et Écrits*, vol. IV, n. 330, pp. 431-57), ora in Id., *Il discorso, la storia, la verità*, cit., p. 305. In alcuni passi di questa intervista Foucault riassume, in sintesi e con estrema efficacia, i complessi rapporti fra marxismo, psicoanalisi, fenomenologia e strutturalismo, che marcano il dibattito francese degli anni sessanta. Foucault mette in rilievo l'importanza, all'interno di questo dibattito, di Nietzsche. È in questo contesto, infatti, che si inserisce la cosiddetta «*Nietzsche-Renaissance*», di cui Georges Bataille, Pierre Klossowski, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Michel Foucault e Gilles Deleuze, rappresentano le figura di spicco. Va comunque ricordato, a proposito dei rapporti con lo strutturalismo, l'intervento di Deleuze risalente al 1972, *A quoi reconnait-on le structuralisme*, trad. it. *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*, in *Storia della filosofia*, a cura di F. Châtelet, vol. VIII, *La filosofia del XX secolo*, BUR, Milano 1976, di recente ripubblicato in *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Édition préparée par D. Lapoujade, Minuit, Paris 2002, pp. 238-269.

scritto il suo libro su Nietzsche negli anni sessanta. Aveva cominciato interessandosi all'empirismo, a Hume, e anche lui per l'appunto, era partito a quell'epoca dalla stessa questione: possiamo giudicare soddisfacente la teoria del soggetto di cui disponiamo attualmente, vale a dire quella elaborata dalla fenomenologia? A tale questione Deleuze era riuscito a sottrarsi grazie alla scorciatoia rappresentata dall'empirismo di Hume, ma sono quasi sicuro, e comunque ne sono persuaso, che egli abbia incontrato Nietzsche a partire dalle stesse condizioni che ho descritto sopra»¹²⁶. Appena poche righe prime, infatti, Foucault aveva sostenuto: «è in grado, un soggetto di tipo fenomenologico, trans-storico, di rendere conto della storicità della ragione? È su questo punto che la lettura di Nietzsche ha rappresentato, per me, l'elemento di rottura: c'è una storia del soggetto, esattamente come c'è una storia della ragione. Non potremo, infatti, chiedere la giustificazione del dispiegamento di questa storia della ragione a un atto fondatore ed originario da parte del soggetto razionalista»¹²⁷. Torneremo più avanti su Nietzsche e sull'importanza che ebbe una certa rilettura della «volontà di potenza» nell'opera di Deleuze e, più in generale, nel dibattito francese del secondo dopoguerra. Per ora basti ribadire come, in effetti, un primo tentativo di affrontare direttamente la questione del soggetto Deleuze lo compia nel 1954, nell'ambito del suo primo lavoro monografico consacrato all'opera di David Hume¹²⁸. L'obiettivo principale, in questa prima fase della sua produzione, è quello di mostrare come il soggetto non

¹²⁶ Ivi, p. 308.

¹²⁷ Ivi, p. 307.

¹²⁸ G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2000. Deleuze ritornerà successivamente sull'opera di Hume: Id., *Hume*, in *Storia della filosofia*, a cura di F. Châtelet, vol. IV, *La filosofia dell'Illuminismo, Il Settecento*, BUR, Milano 1999; ora in *L'île déserte et autres textes*, cit., pp. 226-237.

sia mai originario e autofondato, bensì costituito da una serie di processi sfuggenti che lo pongono in una relazione di sostanziale passività nei confronti del mondo. Lo sfondo di questa teoria è chiaramente polemico, poiché essa prende la mosse da una ipotesi critica che giudica come insoddisfacente la teoria del soggetto elaborata dalla tradizione filosofica occidentale. Questa, infatti, è stata per lo più orientata verso l'esaltazione del pensiero rappresentativo in rapporto al quale il soggetto ha giocato da supporto attraverso la sua capacità di operare «sintesi attive», di ricondurre per l'appunto il reale all'unità soggettiva per mezzo della rappresentazione¹²⁹. Per la prima volta, in queste pagine, Deleuze manifesta il proposito – che, di fatto, percorrerà tutta la sua opera – di riscrivere il problema del «trascendentale» nei termini di un «empirismo trascendentale». Può sembrare un paradosso, ma non lo è, dal momento che, come abbiamo già mostrato, Deleuze vuole dimostrare che le idee, i concetti vengono estratti dal tessuto sensibile del mondo. Essi non sono, come crede l'idealismo, categorie a priori della facoltà dell'intelletto, bensì risultati che nascono in risposta (e quindi all'interno di una relazione e di un incontro) a eventi specifici che accadono nel mondo empirico. Non è un caso che egli dichiari di essersi «sempre sentito empirista»¹³⁰, e che il progetto empirista, di un «empirismo superiore» (che parte dall'esperienza per risalire alle sue *condizioni reali*), come lui amava definirlo, coincida con una grande impresa di creazione di concetti¹³¹. Più di una volta Deleuze parla di «empirismo razionale», o

¹²⁹ Su questi temi, la critica più sistematica si trova in *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 95-167.

¹³⁰ G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, cit., p. 284.

¹³¹ «Questo è il segreto dell'empirismo. L'empirismo non è affatto una reazione contro i concetti, né un semplice appello all'esperienza vissuta. Esso istaura al contrario la più folle creazione di concetti che mai si sia vista o intesa [...]. Soltanto l'empirista può dire che i concetti

«razionalismo empirico e pluralista», per definire un processo di creazione concettuale, o di razionalizzazione a-soggettiva, in cui ogni illusione di trascendenza è debellata (l'universale, l'astratto...), *in primis* quella di un Soggetto costituente o di una coscienza originaria. Si da subito l'empirismo si presenta come una critica della metafisica del Soggetto. La questione principale posta da Hume, secondo Deleuze, concerne proprio il soggetto: «ci si domanda, a proposito del soggetto: come si costituisce nel dato? La costituzione di questo fa posto alla costituzione di quello. Il dato non è più dato a un soggetto, il soggetto si costituisce nel dato»¹³². Emerge in tutta evidenza la portata critica di tale questione. Essa suppone, infatti, che il soggetto non sia un dato originario, ma qualcosa di derivato e di 'secondo' rispetto ad un campo di esperienza. Il soggetto, definito mediante e come un movimento, emerge a partire da un dato diverso che lo procede sotto forma di impressioni sensibili, e sul fondo di una certa passività. «Il paradosso coerente della filosofia di Hume consiste nel presentare una soggettività che si oltrepassa e resta tuttavia passiva. La soggettività è determinata come un effetto, è una *impressione di*

sono le cose stesse, le cose allo stato libero e selvaggio al di là dei "predicati antropologici"». G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 3. L'empirismo viene da Deleuze qualificato come «empirismo superiore» (o anche «empirismo trascendentale»), proprio perché non si limita a partire dall'esperienza, ma risale alle sue condizioni. Tuttavia, con una notevole differenza rispetto a Kant: le condizioni sono quelle dell'esperienza reale e non di ogni esperienza possibile. Ciò implica che le condizioni «non sono più larghe di ciò che è condizionato»; che il concetto che formano sia «identico al suo oggetto»; che le condizioni stiano dal lato dell'oggetto determinato (singolare e perciò differente) e non dal lato di un soggetto universale. Su quest'ultimo punto la tesi di Deleuze è che il campo trascendentale non è qualcosa di soggettivo, e dev'essere sperimentato per se stesso, e non limitarsi a «redoubler l'empirique», come in Kant. Intesa come empirismo trascendentale, la filosofia mette inevitabilmente in crisi la soggettività: destituisce di valore l'ipotesi kantiana che concepisce il campo trascendentale come una forma di interiorità che ricalca il trascendentale sulla forma empirica della rappresentazione (identità dell'oggetto qualunque e, correlativamente, unità dell'Io penso), sprigionando forze che appartengono ad un ambito asoggettivo e impersonale. Sia ricordato che Deleuze ritrova non solo in Hume, ma anche in Spinoza, Bergson, Nietzsche, Foucault, Simondon, Châtelet, altrettanti modelli di empirismo superiore in filosofia che disegnano una linea alternativa al soggettivismo metafisico della modernità (Descartes, Kant, Husserl).

¹³² G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 109.

riflessione»¹³³. I processi attraverso i quali si costituisce il soggetto sono dei «principi», che egli può scoprire, ma non costituire, dal momento che lo precedono e lo determinano in modo assoluto. «Alla radice del soggetto, non c'è dunque né l'intuizione d'una coscienza, né l'atto di una volontà o d'una libertà, ma un dinamismo fondamentale che lo deborda, quello dell'abitudine e dell'attesa, che, come principi della natura umana, regolano il comportamento degli uomini, unificando e uniformando le loro esperienze, sulla base della consuetudine, che gli permette di anticipare il corso del mondo per agire in esso efficacemente e orientarsi comodamente»¹³⁴. Si comprende allora quale sia l'interesse principale dell'empirismo: «rivelare, nella scomparsa del soggetto originario, una tendenza a-soggettiva che è il vero punto di partenza della filosofia di Deleuze»¹³⁵. In breve, l'impresa filosofica di Deleuze comincia nel momento in cui egli definisce il soggetto come campo di immanenza. Un'idea, questa, che troverà sviluppo nel confronto con Bergson, Nietzsche e Spinoza. Il primo punto in comune di questi tre filosofi è costituito da una rivalutazione in chiave pienamente positiva e affermativa del concetto di «potenza».

§ 2. Il principio di potenza

Dopo il suo primo lavoro monografico su Hume, *Empirismo e soggettività*, Deleuze impone una lunga curvatura ontologica al suo percorso, prima di giungere ad una completa riformulazione del

¹³³ Ivi, p. 18.

¹³⁴ A. Bouaniche, *Gilles Deleuze. Une introduction*, cit., p. 54.

¹³⁵ *Ibidem*.

problema della soggettività. Questa curvatura costituisce, in realtà, il cuore del percorso filosofico di Deleuze. Rappresenta il cammino lungo il quale avviene il confronto con Bergson, Nietzsche e Spinoza, dove maturano i presupposti fondamentali di una «filosofia della vita»¹³⁶. L'istanza ontologica è quindi fondamentale per ridefinire la soggettività. Questo è un punto essenziale. L'essere del soggetto, come abbiamo mostrato, non è mai già strutturato, ma si costituisce in rapporto ad una dimensione più ampia che Deleuze chiamerà, con concetti presi a prestito da Gilbert Simondon, «impersonale», o «pre-individuale»¹³⁷. Tentando di spiegare il modo d'essere del soggetto, Deleuze chiama in causa una realtà, quella dei potenziali pre-individuali, in grado di influenzare la costituzione del soggetto stesso. Il problema del soggetto apre inevitabilmente le porte ad una dimensione pre-soggettiva, o pre-individuale. L'apertura a questa dimensione determina il salto nell'ontologia. Un'ontologia siffatta, lungi dal veicolare una concezione omogenea, unitaria e trascendente dell'essere, pensa piuttosto l'essere sotto il segno della differenza, del

¹³⁶ Com'è stato osservato Bergson, Nietzsche e Spinoza rappresentano per Deleuze «una triade per una filosofia vitalista» (F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Édition La Découverte, Paris, 2007, pp. 159-184). Nelle pagine che seguono, la nostra attenzione sarà rivolta soprattutto al ruolo che Nietzsche e Spinoza giocano nel pensiero deleuziano. Per quale motivo? Non perché Bergson sia meno importante nell'itinerario filosofico di Deleuze: assolutamente no; ma solo perché in Nietzsche e Spinoza il corpo vivente guadagna il centro della scena filosofica, assumendo un ruolo di primo piano. Il corpo diviene l'unità della produzione e della riproduzione della vita. Ricordiamo che nella lettura deleuziana, Bergson elabora un'ontologia della vita basata sul concetto di "differenziazione". Tutta la sua filosofia diventa una filosofia della «differenziazione della vita in quanto slancio vitale». (G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001). Tuttavia soltanto con Nietzsche e Spinoza il centro dell'analisi bergsoniana si trasforma in un'indagine sulla struttura del corpo. Si comprende allora che solo il nostro angolo prospettico ci induce ad operare dei tagli, ma non delle omissioni. Ci interessa, in altri termini, molto più mettere l'accento sul modo in cui il processo di differenziazione della vita si svolge attraverso la fisica dei corpi e degli affetti. Ma, è evidente, qui Bergson non scompare, anzi rimane costantemente sullo sfondo.

¹³⁷ Cfr. G. Deleuze, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, in *L'île déserte et autres textes*, cit., pp. 120-124; trad. it., *Più di uno: l'ontologia pre-individuale di Gilbert Simondon*, in "DeriveApprodi", Anno X, numero 21, primavera 2002, pp. 86-87. Di G. Simondon si vedano soprattutto, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, Paris 1964; *L'individuation psychique et collective*; trad. it., *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001.

molteplice, dell'immanente assoluto. Si tratta, in altri termini, di un'ontologia della potenza. Il tema della potenza occupa una posizione fondamentale nel pensiero di Deleuze. Costituisce il ponte teoretico che unisce l'ontologia bergsoniana all'etica dell'espressione che troverà i suoi sviluppi negli studi su Nietzsche e Spinoza. «Tramite l'indagine sulla natura della potenza, Deleuze può dare sostanza al discorso materialista e portare la teoria della pratica al livello dell'ontologia. La fondazione dell'essere, allora, riposa su un piano, sia materiale che mentale, nella complessa dinamica del comportamento, nelle interazioni superficiali dei corpi»¹³⁸.

Il tema della potenza, infatti, non solo costituisce il cardine intorno a cui ruota l'ontologia dell'immanenza, ma segna anche il punto di snodo fondamentale tra l'ontologia e un certo modo di intendere l'etica¹³⁹. Che forma ha, si domanderà Deleuze, un'etica basata su una prospettiva ontologica che individua nella potenza, e non nell'essenza, ciò che definisce gli enti?

«Per pensare veramente in termini di potenza, bisogna prima porre la domanda riguardo al corpo [...] Bisogna utilizzare la seguente

¹³⁸ M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, a-change, Milano 2000, p. 7.

¹³⁹ Lo abbiamo visto: l'immanenza rappresenta il terreno dove l'essere si costituisce, univocamente, cioè senza che nessuna essenza gli sia anteposta, come dinamica produttiva. Potremmo affermare, prendendo a prestito una formula plotiniana, che l'essere coincide con la «potenza di tutte le cose»: *Dýnamis tôn pánton* (Plotino, *Enneadi*, III, 8, 10). Tuttavia con una grande differenza. Mentre Plotino riferisce questa formula all'Uno, inteso come radice originaria dell'essere, superiore all'essere ed all'essenza (*epékeina tês ousías*), Deleuze, al contrario, riporta la potenza dell'Uno-Tutto al piano dell'essere (l'Uno-Tutto è la stessa *Natura naturans*: l'Essere come causa immanente di tutte le cose), escludendo così la possibilità di prefigurare una dimensione oltre ontologica. In proposito, Deleuze dirà: «I neoplatonici fissano gerarchie ovunque [...] Una ontologia pura, cosa stupefacente, rifiuta ogni gerarchia: non esiste alcun Uno superiore all'Essere. L'Essere di tutto ciò che è si dice in un unico e medesimo senso. La tesi ontologica chiave è: non esiste un ente Unico superiore all'Essere. Ci troviamo in un mondo di immanenza ontologica, un mondo essenzialmente anti-gerarchico». Questo significa che «ogni ente effettua la qualità d'essere che gli è propria»; ed è solo in questo senso che si può parlare in Deleuze di ontologia, ma anche di etica. Così intesa, infatti, «l'ontologia dischiude una dimensione completamente diversa: essere, è *essere liberi*, cioè attuare la potenza nel modo più completo possibile e nelle migliori condizioni possibili»; G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 90.

domanda: Di che cosa è capace un corpo?»¹⁴⁰. Un'etica dell'immanenza troverà, dunque, la sua base nel corpo: nella sua capacità di subire e suscitare affetti, di agire nel mondo. «Il compito etico consiste nel fare tutto quel che si può. È per questo che l'*Etica* utilizza il corpo come modello, poiché il corpo estende la sua potenza fin dove è possibile. In un certo senso, ogni ente fa sempre tutto quel che può»¹⁴¹. Si tratta ancora una volta di proseguire la critica di tutte le trascendenze e di ristabilire i diritti dell'immanenza, questa volta sul terreno pratico. Un progetto simile conferma sul piano etico il forte impianto naturalistico della filosofia deleuziana. «Non vi sono il Bene e il Male nella Natura, ma vi sono il buono e il cattivo per ogni modo esistente [...]. Esistono solo l'aumento e la diminuzione della potenza di agire»¹⁴². La differenza è notevole, poiché là dove la morale stabilisce dei criteri di valutazione estrinseci all'azione, a partire da valori trascendenti (il Bene e il Male) – in questo caso la misura delle mie azioni è sempre anteriore o posteriore e si stabilisce ogni volta in un contesto dove la potenza è funzionalmente organizzata, sottoposta al dominio di un principio che la precede e la indirizza; l'etica, stabilisce, dal suo canto, delle differenze immanenti secondo modi di esistenza specifici. In questa prospettiva, ritorna in primo piano il movimento della vita, la sua potenza creatrice, che si manifesta nei corpi viventi come capacità normativa. Ritorna spesso la nozione di «norma di vita» nel discorso di Deleuze, che serve a rimpiazzare il regime trascendente della legge attraverso la regolazione immanente

¹⁴⁰ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 200.

¹⁴¹ Ivi, p. 211. Nelle sue lezioni su Spinoza, Deleuze sosterrà che «la virtù è realmente ciò che è possibile per il corpo, l'effettuazione della potenza del corpo». Pertanto, «si chiama virtù un atto di potenza, ossia la potenza in atto del corpo»; Id, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 96. Deleuze indica nello stoicismo l'origine di questa idea, per cui tutte le cose sono corpi e si definiscono rispetto al loro "tonos"; cfr. ivi, p. 135.

¹⁴² G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 198.

dell'esistenza giocata in termini di «normatività vitale». Questa nozione risale, in verità, all'opera di Georges Canguilhem¹⁴³, verso cui Deleuze riconosce di aver contratto un grande debito. «Canguilhem è stato molto importante per me, sia per i suoi corsi, sia per i suoi libri»¹⁴⁴.

Insistendo sul carattere soggettivo e non semplicemente oggettivo della vita, riferendo, quindi, il discorso sull'individualità biologica del vivente al di fuori dell'oggettivismo bio-medico, Canguilhem sottolinea la capacità normativa del vivente e quindi il dinamismo della vita immanente al vivente come creazione di valori, posizione di nuove norme. «L'uomo normale è l'uomo normativo, l'essere in grado di istituire nuove norme, anche organiche. Una norma unica di vita è sentita come privazione, non come fatto positivo»¹⁴⁵. Il termine normale non rimanda ad alcuna norma originaria, quale potrebbe essere, per il corpo, la salute rispetto alla malattia. Si definisce soltanto in relazione alla capacità dell'individuo di perpetuare la propria potenza normativa che consiste nel creare continuamente nuove forme di vita. La malattia, ritenuta di per sé negativa, ossia degenerativa rispetto ad una norma originaria, lo diventa, secondo Canguilhem, solo nel momento in cui «il vivente malato è normalizzato in condizioni di esistenza definite e ha perduto la capacità normativa, la capacità di istituire nuove norme in nuove

¹⁴³ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit.

¹⁴⁴ G. Deleuze, "Mi ricordo", in A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice*, cit., p. 113. Giuseppe Bianco ricorda che, tra i corsi che Deleuze aveva sicuramente avuto modo di seguire vi sono: «"Natura e valore del concetto" (1945-1946), "Filosofia e biologia" (1946-1947), "Il problema della creazione" (1947-1948). È curioso – aggiunge Bianco – come attraverso l'incrocio di questi tre temi – vita, concetto, creazione – sia possibile riassumere tutto il percorso intellettuale di Deleuze». Id, *La vita nel secolo. Da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson*, introduzione a G. Deleuze, G. Canguilhem, *Il significato della vita*, Mimesis, Milano 2006, p. 32, nota 86.

¹⁴⁵ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 109.

condizioni»¹⁴⁶. La differenza che Canguilhem istituisce tra normalità e normatività esprime una grande ricchezza euristica, marcando la distanza di Canguilhem rispetto, per esempio, alle posizioni di Foucault. Se per quest'ultimo il rapporto fra norma e soggetto vivente è compreso a partire dalle dinamiche di «assoggettamento», in Canguilhem, al contrario, il soggetto si definisce per la sua capacità normativa permanente che determina un rinnovamento costante delle norme e quindi anche un superamento della normalizzazione attraverso la normatività¹⁴⁷.

In virtù di quel dinamismo insito nel vivente, le norme attuali rivelano una potenza di valorizzazione in atto, come processo che presiede alla loro costituzione. È a partire da questa normatività vitale che il vivente progressivamente emerge, si individualizza, creando forme che sono sempre il risultato di una sua interazione con l'ambiente. La creazione di nuove norme coincide allora con la creazione di nuove forme di relazione fra individuo e ambiente, di nuove possibilità di vita. In questo quadro, la norma non fissa alcun codice di comportamento anteriore alla sua attuazione, essa rimane immanente alla vita. Una simile concezione della normatività, intesa come dispositivo di regolazione immanente alla costituzione biologica dell'organismo vivente, introduce sicuramente, anche se non in maniera diretta in Canguilhem, uno scarto polemico contro ogni forma di giuridicismo. Non solo la norma non vale a livello di principio presupposto, ma essa

¹⁴⁶ Ivi, p. 148.

¹⁴⁷ È quanto ci ricorda G. Le Blanc, in *Antropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Puf, Paris 2002, pp. 216-223. Cfr, inoltre, G. Sibertin-Blanc, *Pour un naturalisme vitaliste: les devenirs et la culture*, "Méthodos", Presses universitaires du Septentrion, 2002. Di M. Foucault, si veda: *Sorvegliare e punire*, cit.; *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2006; *La volontà di sapere*, cit., dove, a pag. 128, si legge: «Una società normalizzatrice è l'effetto storico di una tecnologia di potere centrata sulla vita».

non è mai riferita ad un soggetto giuridico anteposto, ossia alienato dalla sua individualità biologica sempre situata in un ambiente. Il paradigma biologico, a sua volta liberato da ogni oggettivazione presupposta, revoca così l'ipotesi che il soggetto nasca dalla legge, che la sua realtà materiale sia sublimata nella forma generale del diritto, che la sua realtà naturale sia solo utilizzata per fondare l'ordine artificiale della norma.

Ricapitolando: Canguilhem intende mostrare che la vita non si spiega attraverso il concetto di essenza, né attraverso la nozione di legge. Egli pensa in termini di potenza e di normatività. In lui questo nuovo rapporto è pensato nel divenire. Per questa ragione la vita viene concepita come attività creatrice che fa di ogni vivente non un soggetto dato, ma una potenza in divenire. Anzi, la sua introduzione nell'ambito della filosofia biologica prepara una radicale critica della soggettività che viene ora intesa come individualità vivente priva di fondamento. Al posto del Soggetto trascendentale emerge l'individualità biologica, che vive e si struttura in un ambiente, sempre esposto alle sue dinamiche aleatorie. Ecco perché Canguilhem mette in luce le caratteristiche fondamentali della vita attraverso il concetto di normatività vitale che, come abbiamo visto, sottolinea il dinamismo della produzione normativa connesso alla dimensione di apertura e di indeterminatezza della relazione corpo-mondo, individuo-ambiente. La nozione di normatività vitale rappresenta un altro passo al di là del soggettivismo moderno. Il baricentro è spostato: dal soggetto alla creazione di norme come processo immanente nel quale gli esseri viventi stabiliscono rapporti singolari e originali con il loro ambiente. Grazie a Canguilhem, Deleuze trova il modo di riproporre la questione

della vita al centro di una nuova filosofia del soggetto, alternativa tanto alla fenomenologia quanto alla dialettica.

Non è difficile comprendere che il modello, sia per Deleuze che per Canguilhem, è quello spinoziano. È altresì vero che dietro il tema della norma essi ritrovano la concezione nietzscheana della vita intesa come posizione di valori e potenza di creazione.

In realtà, sia Spinoza che Nietzsche spingono indirettamente Deleuze, da un lato a rimettere in discussione la concezione aristotelica della potenza, dall'altro a contraddire Heidegger, in particolare la lettura che egli propone della nozione nietzscheana di volontà di potenza.

§ 2.1 Deleuze/Aristotele: potenza e atto

Riletta a partire dalla «grande identità Spinoza-Nietzsche», la *dýnamis* aristotelica svela il suo stato incompiuto, ontologicamente inferiore, proprio là dove essa rimane catturata all'interno di un impianto decisamente teleologico, finalistico. Com'è noto, vi è potenza in Aristotele come *non ancora, atto potenziale*; così, per esempio, «la materia è in potenza perché può giungere alla forma»¹⁴⁸. La potenza è atto potenziale che si determina come tale in riferimento ad una causa finale: «infatti – scrive Aristotele – lo scopo costituisce un principio e il divenire ha luogo in funzione del fine. Il fine è l'atto, e in grazia di questo si acquista anche la potenza»¹⁴⁹. In relazione al fine (*télos*), Aristotele può giungere a sostenere la priorità logica-ontologica dell'atto sulla potenza (*próteron enérgeia dynámeos*)¹⁵⁰. La

¹⁴⁸ Aristotele, *Metafisica* IX 8, 1050a 15.

¹⁴⁹ Ivi, IX 8 1050a 5-10.

¹⁵⁰ Cfr. ivi, IX 8. Questa tesi fu fedelmente ripresa e confermata da Avicenna, secondo il quale l'atto «è prima della potenza nella perfezione e nel fine; la potenza, infatti, è mancanza, mentre

differenza spinoziana su questo terreno impone una svolta. Se per Aristotele la potenza assume le sembianze di un atto potenziale proteso in direzione di una causa finale, inversamente la potenza in Spinoza è sempre *in atto* in quanto riferita ad una causa efficiente, in virtù quindi di una sostanziale identità di potenza ed essenza. «Infatti, dalla sola necessità dell'essenza di Dio segue che Dio è causa di sé e di tutte le cose. Dunque la potenza di Dio, con la quale egli stesso e tutte le cose sono e agiscono, è la stessa sua essenza»¹⁵¹. In rottura con la tradizione aristotelica, Spinoza misconosce il carattere incompiuto della potenza, accordando un senso pienamente positivo e affermativo a questa nozione. Le conseguenze di questa mossa teorica si articolano su un doppio livello: in riferimento all'essenza della sostanza, dove “causalità” e “producibilità” rappresentano proprietà complementari dell'essere; ed in riferimento all'essenza del modo, dove ogni potenza è inseparabile da un potere di essere affetto da parte dei corpi. Ogni corpo vivente esprime un grado di potenza ad esso adeguato, un modo singolare di esistere e quindi di *perseverare in suo esse*. Il corpo è *aptus* a fare e a patire. Deleuze ci ricorda che su questi temi Spinoza è erede di una lunga tradizione. «L'identità fra l'essenza e la potenza significa che la potenza è sempre atto o, perlomeno, in atto. Una lunga tradizione teologica afferma già l'identità fra potenza e atto, non solo in Dio ma anche nella natura. D'altro canto, una lunga tradizione fisica e materialistica afferma, nelle cose create, il carattere attuale di ogni potenza: alla distinzione fra la potenza e l'atto, viene sostituita la correlazione fra la potenza di agire e la potenza di patire, entrambe

l'atto è perfezione e il bene, in ogni cosa, si ha solo con l'essere in atto»; *Metafisica*, Trattato quarto, sezione seconda, [184], ed. it. a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2002, p. 409.

¹⁵¹ B. Spinoza, *Etica*, I, Dimostrazione XXXIV.

attuali. Le due tradizioni si riuniscono in Spinoza»¹⁵². In un'altra circostanza Deleuze chiama in causa Leibniz, non solo perché ritrova nella sua opera dei legami con Spinoza, segnatamente intorno al problema dell'espressionismo in filosofia, ma anche perché lo affascina l'immagine di un universo disseminato di pieghe. Ad un certo punto, però, quando Deleuze dà la sua definizione di piega, riemerge intatta la questione dell'identità di potenza e atto. «La piega è la Potenza [...] La potenza stessa è atto, è l'atto della piega»¹⁵³. Ora, se è vero il concetto di piega rievoca lo *Zwiefalt* heideggeriano – e infatti Deleuze non esita, su questo punto, a fare esplicito riferimento al filosofo di *Essere e tempo*¹⁵⁴ – è altrettanto vero che mai come intorno al problema della potenza appare così radicale la distanza tra il filosofo francese e quello tedesco.

§ 2.2 Deleuze/Heidegger: sull'antropomorfismo

Su questo punto si aprirebbe il necessario confronto tra i due filosofi. Ma non è il contesto più idoneo per un'analisi puntuale ed esaustiva di questo confronto. Oltretutto ha già richiamato l'attenzione sulla «rottura tra Deleuze e Heidegger sulla questione della potenza», Alain Beaulieu, il quale ha opportunamente sottolineato come lo snodo teorico principale di tale opposizione sia la questione dell'antropomorfismo¹⁵⁵. È inutile ribadire l'importanza del problema all'interno di un lavoro di ricerca come il nostro, espressamente

¹⁵² G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 71. I riferimenti espliciti in questa tradizione sono Cusano (il *Possest*) e Bruno da una parte, e Hobbes dall'altra; vedi *ibidem*, note a piè di pagina, nn. 24 e 25.

¹⁵³ G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, cit., pp. 29-30.

¹⁵⁴ Ivi, p. 50. Cfr. anche, G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 143 sgg.

¹⁵⁵ A. Beaulieu, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, cit., p. 232.

orientato a delineare i tratti di una nuova teoria del soggetto nell'opera filosofica di Deleuze. Di conseguenza, noi porremo l'accento esclusivamente sul modo d'intendere la volontà di potenza dai due autori alla luce della questione, per entrambi fondamentale, del soggetto. In breve, la differenza sostanziale consiste in ciò: a giudizio di Heidegger la volontà di potenza rappresenta la cifra estrema del dominio umano sul mondo, motore che ha dato vita all'oggettivazione integrale degli enti; per Deleuze, al contrario, essa rimanda ad una dimensione, quella dei rapporti di forza, di cui il soggetto è risultato e non artefice, essendo egli stesso generato all'interno di quei rapporti mutevoli e sfuggenti. Ora, occorre tenere presente che la diversa inflessione che assume la nozione di «potenza» nei due autori, dipende in primo luogo dal differente modo in cui entrambi interpretano la storia della filosofia. Per Heidegger la storia della metafisica occidentale rappresenta la lunga parabola del nichilismo, ossia dell'oblio dell'essere, di cui la volontà di potenza, intesa come volontà di dominio dell'uomo sull'ente, rappresenterebbe la manifestazione compiuta. Ecco allora la tesi heideggeriana: nel momento in cui qualifica l'essere dell'ente come potenza, Nietzsche «entra nel cerchio più interno e più ampio del pensiero occidentale» nelle vesti di «pensatore del compimento della metafisica»¹⁵⁶. Come filosofo della potenza, Nietzsche porterebbe a termine le tendenze fondamentali di un pensiero che, nel misconoscere l'originaria problematicità dell'ente, riduce quest'ultimo a mero oggetto messo a disposizione dell'uomo e del suo incontrastato dominio. La volontà di

¹⁵⁶ «Nel pensiero della volontà di potenza Nietzsche pensa già il fondamento metafisico del compimento dell'età moderna. Nel pensiero della volontà di potenza si compie anzitutto il pensiero metafisico stesso. Nietzsche, il pensatore del pensiero della volontà di potenza, è *l'ultimo metafisico* dell'Occidente». Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 398.

potenza definisce l'essere dell'ente in quanto proiezione volitiva di un soggetto che, avendo smarrito il proprio desiderio di andare al di là, di superare se stesso e il mondo, cerca e trova solo l'ente, stabilendone il valore. Egli vuole così trasformare l'ente, tutto l'ente nel suo insieme, ossia il mondo, in contenuto della sua proiezione volitiva. In questo modo è l'uomo divenuto soggetto della volontà di potenza che stabilisce la misura dell'ente, che determina cioè il suo valore, umanizzando l'ente nel suo essere. Heidegger potrà dire: «La metafisica è antropomorfismo – il configurare e vedere il mondo a immagine dell'uomo»¹⁵⁷. La volontà di potenza, nel suo essere incondizionata e quindi priva di limiti e di misure, rappresenta l'essenza del nichilismo in quanto espressione del dominio totale dell'uomo su un mondo completamente oggettivato. In tal senso, lungi dal contrapporsi alla metafisica dell'età moderna, nella quale, com'è noto, il soggetto svolge un ruolo di primo piano, Nietzsche spinge alle estreme conseguenze le sue istanze di fondo. Heidegger ricorda che all'inizio dell'età moderna sta la tesi di Descartes: *ego cogito, ergo sum*, che ratifica il primato della rappresentazione soggettiva sul reale. Ecco: Nietzsche conclude questa parabola. Per Descartes, infatti, «la realtà del reale è l'essere rappresentato *mediante* il soggetto rappresentante e *per* esso. La dottrina di Nietzsche, che riduce tutto ciò che è, così com'è, a “proprietà e prodotto dell'uomo”, non fa che portare a compimento l'estremo sviluppo di quella dottrina di Descartes secondo la quale ogni verità viene fondata riconducendola all'autocertezza del soggetto umano»¹⁵⁸. In quest'ottica, dunque, non

¹⁵⁷ Ivi, p. 640.

¹⁵⁸ Ivi, p. 642. Più avanti di qualche pagina, ancora Heidegger: «non è che noi crediamo che Nietzsche insegni la stessa identica dottrina di Descartes, ma affermiamo anzitutto la cosa di gran lunga più essenziale, cioè che egli pensa lo *Stesso* nel compimento storico essenziale. Con la

deve sembrare paradossale il fatto che «la contestazione della soggettività nel senso dell'egoità della coscienza che pensa è compatibile, nel pensiero di Nietzsche, con l'incondizionata assunzione della soggettività nel senso metafisico del *subiectum*»¹⁵⁹. Perfino la mossa nietzscheana di porre il corpo (*Leib*) a fondamento del reale, è vista da Heidegger come l'ulteriore testimonianza della connessione interna delle posizioni di fondo di Descartes e di Nietzsche¹⁶⁰. Questo è un punto estremamente problematico, su cui vale la pena soffermarsi. La negazione nichilistica della ragione, dice Heidegger, che avviene a vantaggio del corpo, non toglie di mezzo la *ratio*, bensì la riprende al servizio dell'animalità, attraverso un recupero degli istinti, delle pulsioni e delle passioni che ora definiscono la soggettività nella sua essenza. Ma in questo capovolgimento l'essenza della ragione non è tradita, bensì custodita, sicché nella volontà di potenza si rivela il più estremo tentativo di razionalizzazione del mondo. Allora «anche l'animalità è ugualmente, anzi già prima, rovesciata. Essa non ha più il valore di mera sensibilità e di ciò che nell'uomo è vile. L'animalità è il corpo vivente che come tale vive, vale a dire è ricco di pulsioni ed esuberante su tutto [...]. Poiché l'animalità vive al modo in cui è corpo, essa è nella modalità della volontà di potenza»¹⁶¹. Ancora Heidegger, qualche pagina dopo: «Solo quando in tal modo la ragione è dispiegata metafisicamente come la soggettività incondizionata e quindi come l'essere dell'ente, il

metafisica di Nietzsche incomincia la storia del compimento di ciò che, in metafisica, si avvia con Descartes [...]. La presa di posizione di Nietzsche *contro* Descartes ha il suo fondamento metafisico nel fatto che solo sul terreno della posizione di fondo di Descartes Nietzsche può prenderne incondizionatamente sul serio il compimento essenziale e deve così esperirla come condizionata e incompiuta, se non addirittura come impossibile»; *ivi*, p. 658.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 688.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 775.

rovesciamento del primato tradizionale della ragione nel primato dell'animalità può diventare esso stesso incondizionato, cioè nichilistico. La negazione nichilistica del *primato* metafisico della ragione incondizionata, che determina l'essere – e non la completa eliminazione di essa – è l'affermazione del ruolo incondizionato del corpo quale luogo cui mette capo ogni interpretazione del mondo. “Corpo” è il nome per indicare la forma della volontà di potenza in cui quest'ultima, poiché è sempre in uno stato (*zuständlich*), è immediatamente accessibile all'uomo quale “soggetto” per eccellenza. Per questo Nietzsche dice: “Essenziale: muovere dal *corpo* e utilizzarlo come filo conduttore” [...]. Ma se il corpo diventa il filo conduttore per interpretare il mondo, ciò non vuol dire che la componente “biologica” è “vitale” sia proiettata nell'insieme dell'ente e quest'ultimo venga pensato “in termini vitali”, bensì significa: l'ambito particolare del “vitale” è concepito in termini metafisici come volontà di potenza. La “volontà di potenza” non è nulla di “vitale” né nulla di “spirituale”, ma il “vitale” (il “vivente”) è lo “spirituale”, in quanto enti, sono determinati dall'essere nel senso della volontà di potenza»¹⁶².

Insomma, col primato del corpo sulla ragione Nietzsche non nega la ragione, piuttosto ne svela il segreto nascosto: toglie la maschera alla ragione e scopre che, fin dal suo sorgere, essa non è altro che corpo, non è altro che volontà di potenza. Dal *logos* al *cogito*, fino alla *ratio* assoluta, la volontà di potenza ha trovato diversi modi per mascherare l'impulso che spinge l'uomo a dominare sull'ente, che spinge il corpo a dominare su se stesso e sulla propria *animalitas*.

¹⁶² Ivi, pp. 780-781.

Le parole di Heidegger, rilette dal nostro angolo prospettico, aprono molti interrogativi che ci riportano, al di là di Heidegger stesso, ad alcune riflessioni svolte nella prima parte di questo lavoro (Parte I, § 2 e 2.1). Il fatto che la volontà di potenza non sia nulla di vitale, che semmai è il vitale risultato di una proiezione insieme volitiva e razionalizzante che fa tutt'uno con il potere che l'uomo esercita sull'ente, ha qualche legame con quello che dirà Foucault a proposito del fatto che materialità del corpo vivente si è completamente spostata nell'ombra riflessa della scienza e della tecnica che lo controllano? Significa che il corpo non esiste e non è mai esistito se non come proiezione dell'umana volontà di potere? Pensando a Nietzsche anche Heidegger vedeva nel soggetto divenuto corpo la luce di un nuovo potere che trasformerà il corpo vivente nella sua superficie d'iscrizione assoluta? Nell'interpretazione di Heidegger la centralità del corpo che Nietzsche rivendica non rappresenta forse il riflesso di un processo più ampio che consiste nell'antropomorfizzare integralmente l'essere dell'ente attraverso la volontà di potenza? «“Antropomorfizzazione” significa quindi, pensata in termini metafisici, fare sì che l'uomo diventi anzitutto uomo, rovesciando il primato della ragione in quello del corpo»¹⁶³. Rovesciare questo primato, significa a questo punto non solo vedere nel corpo la sede principale della volontà di potenza, ma anche il suo principale obiettivo: l'obiettivo su cui si esercita il potere della potenza. Stando così le cose, potremmo dire che questo argomento costituisce il punto di massima rottura teorica fra Deleuze e Heidegger. Deleuze si oppone, seppur indirettamente, all'interpretazione heideggeriana della volontà di potenza, mettendo in discussione essenzialmente i due

¹⁶³ Ivi, p. 786.

punti principali su cui essa si fonda: 1) la traduzione antropomorfica del principio di potenza; 2) l'identificazione col potere, che trasforma la *wille zur macht* in dominio. Nella lettura di Deleuze la volontà di potenza, essendo, com'egli scrive, «priva di caratteri antropomorfici», disintegra il potere dell'uomo, indebolisce il suo desiderio di dominare sul reale e di esercitare violenza sull'ente. Il doppio taglio della critica deleuziana è contenuto in questo passo. «Volontà di potenza non significa che la volontà voglia la potenza e non implica alcun antropomorfismo per quanto riguarda la sua origine, il suo significato e la sua essenza. La volontà di potenza dev'essere interpretata in maniera completamente diversa: la potenza è *ciò che* nella volontà vuole, è l'elemento genetico e differenziale all'interno della volontà»¹⁶⁴. Che il principio di potenza non implichi nessun antropomorfismo, significa, in altri termini, che l'uomo non è che un caso particolare dell'esercizio della volontà di potenza. Difatti, quest'ultima rinvia, come tale, all'insieme dei viventi nel senso in cui tutta una rete di forze dà luogo a trasformazioni, cambiamenti, modi di divenire (umani e non-umani) che arrivano a costituire in Deleuze una nuova Natura. La filosofia è una teoria della potenza che non si rapporta ad alcun soggetto come unità predefinita. D'altro canto, non essendo il fine della volontà, ossia ciò che la volontà vuole, ma il principio interno alla produzione di forze, la potenza non si può in alcun modo confondere col potere, ancor meno col potere di un soggetto. Deleuze è molto attento a cogliere questa differenza. Vuole evitare a tal punto di confonderla col desiderio di dominare che propone di definire la volontà di potenza proprio a partire da ciò che essa non è. «Cosa vuol dire “volontà di potenza”? Soprattutto non

¹⁶⁴ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 126.

vuol dire che la volontà voglia, desideri o cerchi la potenza come fine, né che la potenza sia l'elemento da cui la volontà muove»¹⁶⁵. La potenza è «l'elemento genetico e differenziale» della volontà in quanto essa è ciò che la condiziona. Ma ancor più importante è che la potenza condiziona la volontà nella forma di un principio anonimo e impersonale, dunque indipendente dal soggetto dal momento che gli preesiste. Da ciò derivano alcune conseguenze fondamentali: a) per prima cosa la volontà soggettiva non preesiste alla potenza, semmai è vero il contrario; b) in secondo luogo, situandosi all'interno della volontà, come sua causa immanente, la potenza non può tradursi in potere nelle mani di un soggetto: questo è solo un caso particolare, per quanto restrittivo e degradato, del manifestarsi della potenza nella volontà; c) infine, come essenza impersonale la potenza è il motore di tutti i viventi senza essere un privilegio dell'uomo. In realtà, Deleuze pensava che ogni tentativo di sovrapporre «potere» e «potenza» fosse fondato su un'operazione surrettizia che, negando la sua forza creatrice e impersonale, degrada il principio di potenza a puro «oggetto di una rappresentazione» soggettiva. Deleuze ha così buoni motivi per sostenere che, nel corso della storia della filosofia, e in particolare da Hobbes a Hegel, il vero significato del concetto di potenza sia stato profondamente alterato, ossia piegato nella direzione del potere. Ogni qualvolta la si intende come oggetto di rappresentazione, la potenza si trasforma in potere e la volontà in volontà di comando. «La volontà di potenza non è dunque una volontà che vuole la potenza o che desidera dominare [...]. Se la volontà di potenza significasse *volere la potenza*, essa dipenderebbe evidentemente dai valori stabiliti, onori, denaro, potere sociale, dato

¹⁶⁵ Ivi, p. 118.

che questi valori determinano l'attribuzione e il riconoscimento della potenza come oggetto di desiderio e di volontà [...]. La volontà di potenza al massimo livello, nella sua forma intensa o intensiva, non consiste nel bramare e neppure nel prendere, bensì nel dare, nel creare. Il suo vero nome, dice Zarathustra, è la virtù che dona»¹⁶⁶. E ancora: «L'intera concezione della volontà di potenza, da Hobbes a Hegel, presuppone l'esistenza di valori consolidati che le volontà cercano soltanto di farsi attribuire. Conformismo e misconoscimento assoluto della volontà di potenza in quanto *creazione* di nuovi valori si rivelano così sintomatici di una siffatta filosofia della volontà»¹⁶⁷. A questo punto, la domanda da porre è: perché la critica di Deleuze si ferma ad Hegel, senza includere nel suo raggio polemico anche Heidegger? Di sicuro Heidegger non interpreta la volontà di potenza nietzscheana come semplice aspirazione a qualcosa; non si può dire che egli faccia della potenza un semplice oggetto di rappresentazione. Il volere, egli dice, è in se stesso comandare, ma non in quanto aspira ad altro: «è così poco un'aspirazione». Anche se, proprio nel non voler altro che se stessa, la volontà di potenza, nel modo in cui viene resa dall'interpretazione di Heidegger, vuole l'incondizionatezza della propria essenza che consiste nel desiderio di dominare. Ecco perché la piena conquista di sé da parte della volontà coincide con il completo dominio sul mondo, inteso quest'ultimo come un suo voluto: il prolungamento di sé da parte della volontà stessa. Il contrasto fra Deleuze e Heidegger a questo punto si fa evidente, così come chiari iniziano ad apparire i punti in comune, le analogie. Di sicuro entrambi cercano di decostruire il soggettivismo moderno ed entrambi guardano

¹⁶⁶ G. Deleuze, *Sulla volontà di potenza e l'eterno ritorno*, in *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*, a cura di U. Fadini, Ombre corte, Verona 1999, pp. 16-17.

¹⁶⁷ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 122.

a Nietzsche come snodo fondamentale nella storia della filosofia moderna, in quanto spinge in direzione di un suo superamento. Tuttavia, mentre Heidegger ritiene che l'antimetafisica di Nietzsche, in quanto semplice capovolgimento della metafisica, sia in realtà un irretimento della stessa; Deleuze vede in Nietzsche piuttosto un successore di Spinoza, il cui principio di potenza, reinterpretato in chiave immanentista come volontà di potenza, offre i presupposti ontologici per una diversa visione del soggetto inteso come soggettività corporea e vivente. A questo punto le strade dei due filosofi si separano. Mentre Heidegger decostruisce il soggetto della metafisica per riportarlo al suo fondamento ontico-ontologico rappresentato dalla finitudine, il solo in grado di rischiarare all'uomo (di cui Heidegger garantisce i privilegi rispetto agli altri esseri viventi) la via della trascendenza dell'essere (differenza ontologica). Deleuze, dal suo canto, critica il soggetto per riconsegnarlo alle dinamiche del corpo vivente che riaprono all'esserci la strada dell'immanenza, ossia della vita inorganica dell'universo.

Per Deleuze la *wille zur macht* rappresenta innanzitutto il principio creativo attraverso cui ogni essere vivente non solo persevera nell'essere, ma soprattutto crea, dando vita a nuovi rapporti di forza. Essa designa pertanto la potenza desiderante comune a tutti i viventi in quanto esseri di una sola Natura, che fanno parte di un piano comune d'immanenza¹⁶⁸. Mentre per Heidegger l'elemento essenziale

¹⁶⁸ Volendo provare una buona volta ad essere giusti con *L'anti-Edipo* (G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino 1975), dobbiamo scorgere nella nozione di "désir" la cifra estrema dell'immanenza assoluta. La vita, la *puissance de vivre*, diventa in quest'ottica l'indicatore ontologico dell'immanenza del desiderio a se stesso. Detto in altri termini: il desiderio in Deleuze coincide in primo luogo con l'essere immanente: è la forza per la quale ogni cosa cerca di perseverare nel proprio essere, tende consapevolmente dalla parte della vita. Avendo presente il retroterra ontologico che sta alla base della teoria del desiderio, non dimenticando che Deleuze traduce con il termine *désir* il latino *cupiditas*, si può offrire una lettura in chiave "ontologico-

della volontà di potenza nietzscheana consiste nel volere solo se stessa nella forma del comando soggettivo su tutti gli enti; per Deleuze, la potenza è soltanto il principio immanente e differenziale della volontà in quanto dinamica creativa che presiede ad ogni nuova produzione di valori. Ma in questo caso, non si può parlare del soggetto come unità definita: né come *ego cogito*, né come *wille zur macht*. Nel quadro deleuziano, infatti, il soggetto della volontà risulta al contempo volente e voluto: soggetto passivo rispetto a ciò che lo precede e lo attraversa sotto forma di essere pre-individuale, o vita immanente. Questa vita immanente che è la potenza, si manifesta, secondo Deleuze, nel corpo e nel pensiero come «affettività». Alla base di ogni nuova produzione di «senso» e di «valore» c'è il potere di suscitare affetti e di essere affetto da parte del corpo e del pensiero. Tale potere concerne tanto l'uomo quanto l'insieme del mondo vivente (cellulare, animale, vegetale ecc.)

politica” della filosofia del desiderio di Deleuze che poco ha da spartire con l'ideologia inarcondesiderante a cui si è cercato di assimilarla. Con buona pace di chi ha creduto e forse crede ancora nel pericolo di una deriva irrazionalista, anarco-desiderante per l'appunto, del pensiero politico deleuziano. Nel corso degli anni '70, in Francia, alcuni autori hanno assimilato il pensiero di Deleuze ad una filosofia del desiderio anarchico e della perversione: Cfr. A. Green, “*Sur l'Anti-Œdipe*”, *Revue française de psychanalyse*, 36(3), 1972, pp. 491-499; M. Cressole, *Deleuze*, Éditions Universitaires, Paris 1973; J. Chasseguet-Smirgel (éd), *Les chemins de Anti-Œdipe*, Privat, Paris 1974; A. Tagliaferri, “*Logique du refoulement du sujet*”, in A. Vermiglione (éd), *La jouissance et la loi*, Union générale d'éditions, Paris 1976, pp. 254-267; B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, Grasset, Paris 1977 ; P. Boutang, *Apocalypse du désir*, Grasset, Paris 1979. Anche in Italia, nel cuore dell'intenso scontro teorico-politico negli anni '70, c'è stato chi ha espresso forti preoccupazioni sulle teorie dell'*anti-Edipo*, addirittura da alcuni interpretate come reazionarie, ossia interne all'ideologia dell'imperialismo. Queste letture si comprendono molto più alla luce della forte carica ideologizzante che animava il dibattito politico di quegli anni in Italia, che non in riferimento all'opera di Deleuze. Cfr. G. Comolli, *Desiderio e bisogno. Note critiche a Lacan e Deleuze/Guattari*, in “Aut aut”, n. 139, 1974, pp. 21-44; F. Rella, *Una tomba per Edipo? Nota su Deleuze/Guattari*, in “Aut aut”, n. 144, 1974, pp. 65-78; M. Cacciari, «Razionalità» e «Irrazionalità» nella critica del Politico in Deleuze e Foucault, in “Aut aut”, n. 161, 1977, pp. 119-133; E. Corradi, *Desiderio o norma. Il bivio dell'ultima generazione nel pensiero de L'Anti-Oedipe*, F. Angeli, Milano 1979.

§ 3. La vita non organica e il mondo degli affetti

Il tema della potenza diventa centrale in questo genere di riflessione, perché ci aiuta a comprendere meglio la qualità del soggetto vivente. In una teoria siffatta salta completamente l'ipotesi dell'autofondatività del soggetto, insieme al progetto moderno di antropomorfizzazione integrale del mondo. Ripetiamo ancora una volta che nella filosofia di Deleuze il senso della teoria della potenza assume la forma di un capovolgimento netto e radicale: non è l'immanenza della vita ad essere immanente al soggetto, ma il contrario. Non è l'immanenza a ricondursi al soggetto, a diventare unità soggettiva, ma la soggettività a ricondursi alla vita quale suo presupposto pre-individuale. In questa prospettiva non è possibile che il soggetto si costituisca al di fuori dei «rapporti di forza» che lo determinano; non è possibile che il soggetto non sia parte della Natura e che non subisca le variazioni affettive del corpo. A partire da queste due ingiunzioni, che derivano rispettivamente da Nietzsche e Spinoza, si delinea, nell'opera di Deleuze, il percorso di una filosofia del corpo vivente. Come abbiamo appena detto il corpo si definisce per il suo potere di affettare e di essere affetto. È una tesi spinoziana, come sappiamo (Parte I, § 4), fondata sul tentativo di comprendere non in generale *che cos'è*, ma *cosa effettivamente può* un corpo. Rimane allora da chiedersi come si arriva alla domanda: cosa può un corpo? Lo abbiamo visto: ci si arriva attraverso una riflessione sul concetto di potenza. È quello che abbiamo cercato di mostrare fino a questo momento. Anche se, ad un certo punto della sua riflessione, Deleuze sembra ribaltare l'ordine dei termini. Non è la definizione del corpo a dipendere da un'analisi del concetto di potenza, ma il contrario: per pensare in termini di potenza

bisogna iniziare dal corpo. Ciò significa che la fondazione ontologica della potenza non precede le dinamiche di forza, o gli atti, che costruiscono l'essere ed effettuano la potenza nella realtà del mondo. La potenza dell'essere è un processo che riposa sulla superficie di interazione dei corpi. In questo quadro di problemi, il desiderio rappresenta l'incarnazione fisica del principio ontologico della potenza; dal suo canto, la potenza raggiunge la propria espressione fisica nel corpo desiderante sotto forma di «affetto». «Ricorderete – dice Deleuze – che [...] la potenza è sempre in atto, è costantemente effettuata. Ciò che la effettua sono gli affetti. Gli affetti che sono la realizzazione in atto della potenza. Quello che ad ogni istante effettua la potenza è ciò che viene sperimentato attivamente o passivamente»¹⁶⁹. Con la teoria delle forze e del desiderio, l'indagine sulla natura della potenza si concentra sulla struttura interna del corpo, vale a dire sugli affetti. È per questo motivo che il problema della potenza sarà riproposto alla maniera spinoziana: *cosa può un corpo?*. Questa domanda riqualifica l'ontologia dal punto di vista di una fisica dei corpi e ne fa il terreno di una nuova visione etica intesa come «etologia superiore», o «etologia degli affetti». L'etica di Spinoza, che fa da modello a Deleuze, è basata su un'indagine empirica che cerca di comprendere le leggi di interazione dei corpi: gli incontri dei corpi, la loro composizione e decomposizione, la loro compatibilità o meno. Un corpo non è un'unità fissa, è un rapporto dinamico la cui struttura interna e i cui limiti esterni sono soggetti al cambiamento. «I corpi si distinguono l'uno dall'altro in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza, e non in ragione della sostanza»¹⁷⁰.

¹⁶⁹ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 86.

¹⁷⁰ B. Spinoza, *Etica* II, Proposizione XIII, Lemma I.

Questo universo fisico dei corpi in movimento e riposo, in unione e in conflitto, sarà l'oggetto dell'indagine di Deleuze volta a comprendere il funzionamento e la struttura della potenza. Ecco allora che «per pensare veramente in termini di potenza, bisogna prima porre la domanda riguardo al corpo»¹⁷¹. Questa volta il problema principale della filosofia è posto a partire dal corpo. Deleuze ci ricorda che l'indagine sulla struttura interna del corpo dev'essere condotta in termini di potenza di essere affetto. Qual è la struttura di un corpo?: «è la composizione del suo rapporto. Ciò che può un corpo, corrisponde alla natura e ai limiti della sua capacità di essere affetto»¹⁷². L'affettività costituisce perciò l'orizzonte speculativo di una filosofia del corpo vivente. In quest'orizzonte il corpo si definisce, sia attraverso i rapporti di moto e di quiete, di lentezza e velocità fra particelle, sia come potere di determinare affezioni o di essere affetti. Su questo punto Deleuze fa leva, introducendo elementi di riflessione che pur avendo come base Spinoza lasciano intravedere in realtà qualcos'altro, che fa tutt'uno con l'originalità delle sue tesi sul corpo affettivo inteso come «corpo senza organi». Al centro di questa filosofia c'è il corpo, con i suoi prodigi, le sue cadute, i suoi dinamismi; ma accontentarsi di pensare teoricamente tutto questo non basta, secondo Deleuze. «Concretamente – egli scrive – , se si definiscono i corpi e i pensieri come delle capacità di affettare o di essere affetti, molte cose cambiano. Allora si comincia a definire un animale, o un uomo, non più secondo la sua forma, i suoi organi o le sue funzioni, né come soggetto: si comincia a definirlo per gli affetti

¹⁷¹ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 200.

¹⁷² Ivi, p. 167.

di cui è capace»¹⁷³. Problemi di questo genere valgono per gli uomini, non meno che per gli animali. A rigore il corpo senza organi, proprio in quanto non si definisce semplicemente attraverso la forma, gli organi e le funzioni, come sostanza o soggetto, può richiamarsi tanto al regno umano che a quello animale o vegetale. Essendo non più riferito al potere del soggetto inteso come unità predefinita, il corpo affettivo apre ad una dimensione più ampia, ad una potenza cosmica che fa tutt'uno con la vita inorganica dell'universo. Il fatto di non sapere «cosa può un corpo umano quando si libera dalle discipline dell'uomo»¹⁷⁴, significa relegare la potenza del corpo al di qua dei limiti organici e antropomorfici. Il corpo affettivo, ovvero «il fatto intensivo del corpo», espone l'uomo e i suoi organi ad una vita che è la Vita non organica dell'universo. «Tutta una vita non organica, poiché l'organismo non è la vita, bensì la imprigiona»¹⁷⁵. Questa nuova visione del corpo non-organico non implica, né presuppone un annullamento del soggetto. Deleuze iscrive il soggetto nella materia, anche se quest'ultima non è semplicemente fisica. Ciò significa che il nostro modo di costituirci come soggetti è condizionato dal rapporto che il nostro corpo intrattiene con gli strati più profondi della materia vivente. Ricordiamo la tesi deleuziana: non è l'immanenza a essere immanente al soggetto. Significa che i processi di soggettivazione che avvengono sul piano d'immanenza sono influenzati dai movimenti

¹⁷³ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 153. Su questa base Deleuze definirà l'etologia come «lo studio dei rapporti di velocità e di lentezza, delle capacità di affettare e di essere affetti che caratterizzano ogni cosa»; e dirà che l'*Etica* di Spinoza va concepita innanzitutto come una etologia; ivi, pp. 154-155. Un punto di riferimento importante di queste riflessioni è lo studio del biologo e zoologo J. Von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, Gonthier, Paris 1965. Ubaldo Fadini, ha opportunamente ricordato come, nel pensare la correlazione uomo-animale Deleuze si discosti da quell'atteggiamento "culturalista" che ha caratterizzato l'antropologia filosofica del Novecento (Scheler, Plessner, Gehlen, Heidegger); U. Fadini, *Deleuze plurale*, Pendragon, Bologna 1998, pp. 149 sgg.

¹⁷⁴ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 124.

¹⁷⁵ G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, cit., p. 104.

nascosti di una materia non soggettivata e non oggettivabile, non organica, sub-molecolare. Deleuze la chiama anche materia molecolare: «la materia stessa sorge come molecolare e fa sorgere pure forze che ormai possono essere attribuite solamente al Cosmo»¹⁷⁶. Perché dire allora che il soggetto si dissolve? Al contrario, esso riemerge più intenso, alleggerito dai vincoli antropocentrici che lo incatenavano all'Io strappandolo al mondo della vita. Il corpo affettivo viene attraversato da forze attive e invisibili che riportano il soggetto al piano di una nuova Natura. Questa nuova Natura è caratterizzata essenzialmente da tre elementi, che nascono da una enorme impresa di destratificazione: 1) il primo elemento è la «Materia non formata, submolecolare», che supera gli strati fisico-chimici della materia; 2) il secondo elemento è la «vita non organica», che supera gli strati organici della vita; 3) il terzo elemento, infine, è costituito dai «divenire non umani dell'uomo», che superano enormemente gli starti antropomorfi.

Abbiamo già fatto riferimento ai primi due elementi che strutturano la cosmologia deleuziana. Soffermiamoci ora sul terzo: il divenire non umano dell'uomo. Questa forma di divenire, come vedremo, non allude ad un movimento che supera l'uomo e lo dissolve, indica soltanto una modalità di rapporto fra l'uomo e la vita non iscrivibile nei confini del soggetto cosciente.

¹⁷⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 483.

§ 3.1 Il divenire non-umano dell'uomo

Se ci limitiamo a pensare il corpo esclusivamente in termini di organismo e organizzazione, occultiamo quello strato profondo della materia vivente che si rende accessibile soltanto al corpo senza organi. Quest'ultimo, anziché distruggere l'uomo, o protendere verso il post-umano, accende nell'umano un barlume di vita impersonale, una scintilla vitale che oltrepassa la sfera dell'individuo: «vita di pura immanenza, neutra, al di là del bene e del male, perché solo il soggetto che l'incarnava tra le cose la rendeva buona o malvagia. La vita di tale individualità si cancella a favore della vita singolare immanente a un uomo che non ha più nome, benché non si confonda con nessun altro. Essenza singolare: una vita»¹⁷⁷.

Quest'uomo senza volto né nome rappresenta la figura estrema di una soggettività che nutre in sé l'inquieto legame di forma e forza, di *bíos* e *zoé*. In questo *continuum* non è il soggetto che si dissolve, ma la sua pretesa metafisica di sottrarsi al corpo vivente o di averne il pieno controllo. La cosa più importante da sottolineare è che Deleuze vede nel potere di essere affetto del corpo non-organico, in cui pulsa la vita immanente, non soltanto una caratteristica dell'uomo, ma dell'insieme del mondo vivente. Deleuze pensa il piano della vita come popolato da «particelle infinite di una materia impalpabile che entrano in connessione variabile»¹⁷⁸. Ecco gli affetti: sono dei "divenire", dei rapporti di movimento e di riposo, di velocità e di lentezza tra elementi relativamente formati che compongono un individuo. Deleuze chiama «piano di Natura» l'insieme di questi divenire

¹⁷⁷ G. Deleuze, *L'immanence: une vie...*, cit., pp. 361-362.

¹⁷⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 362.

molecolari che attraversano la vita. «Divenire è, a partire dalle forme che si hanno, dal soggetto che si è, dagli organi che si possiedono o dalle funzioni che si svolgono, estrarre delle particelle, tra le quali si instaurano dei rapporti di movimento e di riposo, di velocità e di lentezza, i più *vicini* a quel che si sta diventando e attraverso i quali si diviene. In questo caso il divenire è il processo del desiderio. Questo principio di prossimità o di approssimazione è davvero particolare e non reintroduce alcuna analogia. Indica nel modo più rigoroso *una zona di vicinanza o di compresenza* di una particella, il movimento che ogni particella assume quando entra in questa zona»¹⁷⁹.

In queste zone di vicinanza il corpo affettivo assume la figura estrema del «divenire-animale». Anche qui, siamo di fronte ad un nuovo modo di pensare il dinamismo insito nella natura, oppure c'è il rischio di far precipitare il discorso sulla soggettività in un discorso sull'animale? Sappiamo che la questione dell'animale gioca un ruolo strategico nel sistema filosofico e culturale dell'Occidente. Funge da dispositivo che permette classicamente di definire l'uomo attraverso il nesso differenziale con l'*altro* animale.

È stato osservato come l'antropogenesi, ossia il processo che sin dalle origini concerne il divenire umano del vivente in quanto distinto dall'animale, sia in fondo il motivo principale della filosofia occidentale. «La metafisica è presa fin dall'inizio in questa strategia: essa concerne precisamente quel *metá* che compie e custodisce il superamento della *phýsis* animale in direzione della storia umana. Questo superamento non è un evento che si è compiuto una volta per tutte, ma un accadimento sempre in corso, che decide ogni volta e in ogni individuo dell'umano e dell'animale, della natura e della storia,

¹⁷⁹ Ivi, p. 383.

della vita e della morte»¹⁸⁰. Intorno alla questione dell'animale non solo la filosofia, ma anche la teologia e la politica giocano una partita assai delicata e strategica. Sul limite che espone l'umano al mondo non umano, ossia all'*altro animale*, entrano in azione i dualismi classici (forma-materia, spirito-corpo, natura-cultura) che consentono all'uomo occidentale di definirsi nella sua differenza specifica, ossia culturale, in quanto essere-umano-non-animale. Questa differenza costituisce, come ci aiuta a capire Agamben, il fine instabile e transitorio a cui l'uomo giunge volta per volta attraverso un gioco ripetuto di tagli, cesure e sospensioni che si realizzano nel cuore dell'essere umano. Alla base della dialettica storica dell'umano esiste questa scissione preliminare fra l'uomo e l'animale, ma in cui il secondo termine si sovrappone continuamente al primo e in esso si conserva come resto, scarto, inestinguibile riserva. Nella storia della filosofia occidentale è Hegel che porta al culmine questa tensione che consiste nel riassorbire l'alterità naturale e animale all'interno del processo che mira all'umanizzazione integrale del mondo. La *Fenomenologia dello spirito* è il racconto di questo sforzo incessante di dominare l'animalità, ma è anche la descrizione di un traguardo che si vuole raggiunto, di una soglia oltre la quale l'Azione negatrice dell'uomo s'interrompe e con essa il travaglio del negativo¹⁸¹. La procedura che vede l'animale ontologicamente inferiore all'uomo e quindi debole nella sua capacità di apertura al mondo, Heidegger la ripropone nella tesi che vede l'uomo come un formatore di un mondo (*weltbildend*) in opposizione all'animale che ne rimane povero

¹⁸⁰ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 81.

¹⁸¹ Nelle lezioni sulla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, Alexandre Kojève individua nel «desiderio di riconoscimento» l'elemento che definisce l'essenza dell'uomo colto nella sua esistenza, e quindi anche nello scarto che esso istituisce rispetto all'animale nel percorso storico dell'autocoscienza; cfr. *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1979.

(*weltarm*)¹⁸². Il tema dell'animale gioca un ruolo strategico anche nella filosofia di Deleuze, dove viene assunto in un'accezione che mira a cancellare ogni separazione fra l'uomo e il vivente, mettendo fuori gioco la macchina antropologica moderna, tutto sommato ancora all'opera nel pensiero di Heidegger. Contro la tendenza dominante della filosofia occidentale, Deleuze non ammette alcuna distinzione gerarchica tra l'uomo e l'animale, a tal punto da rifiutare ogni caratterizzazione antropomorfa del problema del mondo naturale. Ciò che affascina Deleuze degli animali è proprio il fatto di avere un mondo straordinariamente limitato, il che non consente di giudicare questa limitata reazione all'ambiente come un ostacolo, dal momento che essa non può essere misurata nella differenza specifica rispetto all'apertura umana al mondo. Inoltre, se si guarda al soggetto, non dal lato delle invarianti metafisiche (anima, coscienza, ragione), ma da quello della sua costituzione reale, ci si accorge che esso è già da sempre inserito in una rete di relazioni vitali non-umane che influenzano enormemente la sua formazione. Deleuze propone così una filosofia della soggettività non più fondata sul postulato antropomorfo della distinzione gerarchica tra uomo e animale, ma sul movimento reale di «soggettivazione» (o di «individuazione») che, come abbiamo sottolineato, avviene sempre in prossimità degli altri essere viventi: animali, vegetali, ecc. «Non è mai combinazione di forme, è piuttosto il fatto comune: il fatto comune all'uomo e all'animale»¹⁸³.

Oggi c'è chi vede nella figura del «divenire-animale» l'estremo pericolo di una naturalizzazione integrale del soggetto che ha come

¹⁸² M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999.

¹⁸³ G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, cit., p. 52.

risultato lo schiacciamento delle sue qualità spirituali al sostrato biologico di una vita ridotta a *nuda vita*¹⁸⁴. Si deve rispondere che a Deleuze non interessava affatto ridurre il soggetto a «pura natura», ossia allo strato biologico del corpo vivente. Più radicalmente, egli riconosceva alla ‘vita naturale’ una ricchezza creativa e autogenerativa di forme che né l’intellettualismo né il biologismo sanno riconoscere. Lo ripetiamo: né la vita sempre già rivestita di forme, né la vita esibita nella sua sconcertante nudità interessano Deleuze, ma la Vita come dimensione empirico-trascendentale della realtà di ogni vivente e di ogni vissuto. Perciò niente è più distante dalla nuda vita della *puissance de vivre* di cui parla Deleuze. A proposito dell’animale egli scrive a chiare lettere: «Realtà del divenire-animale senza che si divenga animale in realtà». Si tratta solo «di fare corpo con l’animale, un corpo senza organi definito da zone di intensità»¹⁸⁵. Il contrario di ogni sconcertante tentativo di animalizzare l’uomo. Rimane allora da chiedere se il rischio di animalizzare l’uomo non dipenda piuttosto da una visione perversa che riduce il corpo a insieme di organi, e che vede nella composizione dei suoi rapporti soltanto lo stigma amaro che la morte imprime sulla vita. È ovvio che pensato sotto il segno della mortalità il corpo diventa il grande nemico da scongiurare e rimuovere, da controllare con tutti i mezzi del sapere e del potere. Ma questo è un modo di considerare il corpo solo dal punto di vista delle sue «parti estensive». E cos’altro è la morte se non questo? Essa è «un fatto necessario, ossia inevitabile: prima o poi le nostre parti estese devono cessare di appartenerci per passare ad un altro corpo [...]. Un individuo muore quando è privato di tutte le sue parti estese. I suoi

¹⁸⁴ P. Barcellona, T. Garufi, *Il furto dell’anima. La narrazione post-umana*, Dedalo, Bari 2008.

¹⁸⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 384.

rapporti caratteristici non possono più essere effettuati nell'esistenza»¹⁸⁶. A questo punto la grandezza di Deleuze consiste nel farci comprendere che, al di là delle parti estensive che possono dissolverlo, il corpo si compone anche di «parti intensive», a cui sono legate le «affezioni attive», le uniche in grado di trasformare la nostra capacità di essere affetti in potenza di agire. Pensato sotto il segno della «vita non organica», in riferimento alle sue «parti intensive», il corpo acquista la potenza soggettiva di un corpo vivente che senz'altro conosce la morte, ma solo come possibilità che le parti estrinseche di un rapporto si decompongano. L'essenza del corpo in Deleuze rimane legata alle sue «parti intensive», gradi di potenza che consentono all'uomo non di vivere in eterno, ma di sentirsi parte di Dio-Natura che è causa immanente dell'universo. Solo a questo livello i rapporti si compongono all'infinito, solo al livello della vita inorganica dell'universo di cui l'uomo fa parte. «Esprimere un grado di potenza significa agire prevalentemente le parti intensive, viverle attualmente, esistere come essenza fra le essenze. Parti intensive, cioè? Parti di cosa? Della potenza di Dio, dice Spinoza»¹⁸⁷. Soltanto a questo livello, nel terzo genere di conoscenza, «sentiamo e sperimentiamo di essere eterni»¹⁸⁸.

La vita vissuta *sub specie aeternitatis* non rappresenta perciò una via di fuga nella trascendenza di Dio, bensì un ritorno alla *physis*: il riconoscimento, antico quanto le sue origini greche, di una parte di vita indistruttibile che oltrepassa i confini della vita determinata

¹⁸⁶ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 171.

¹⁸⁷ Ivi, pp. 177-178.

¹⁸⁸ B. Spinoza, *Etica*, V, Proposizione XXIII, Scolio.

dell'individuo mortale¹⁸⁹. Il problema dell'eternità non riguarda l'anima che sopravvive al corpo, non centra niente con l'immortalità, riguarda piuttosto la vita del corpo che deborda da tutte le parti i limiti imposti dalla materia. È la potenza del corpo senza organi, che rappresenta la vita infinita della natura e che non sopporta di essere determinata dagli organi, e dal loro deterioramento, pur comprendendoli.

Da questa prospettiva il problema dell'animalizzazione dell'uomo acquista una luce nuova. Se da un lato, oggi il rischio è quello di schiacciare il legame umano col mondo al livello di un corpo che riposa inerte sullo strato biologico della nuda vita; dall'altro, è pur vero che questo tentativo condivide molte cose con chi afferma lo sforzo contrario, atto a spogliare l'uomo del suo rivestimento corporeo, staccandolo, per mezzo della mediazione intellettuale, dal suo inalienabile riferimento all'ordine naturale. In entrambi i casi, direttamente o indirettamente, ci si ferma allo strato fisico-chimico e organico di un corpo già da sempre identificato col sigillo indiscreto che la morte imprime sul mondo vivente. Accettando questo punto di vista, la cultura è stata pensata come l'insieme dei sistemi elaborati dall'uomo per eliminare il corpo e sollevarsi dalla morte. Un tempo con gli strumenti della teologia e della metafisica, oggi con quelli della scienza e della tecnica. Nella sua fase più matura e compiuta, che coincide con l'età del dominio planetario della tecnica, questo atteggiamento rischia di conferire all'uomo le sembianze paradossali di un animale senza corpo e povero di mondo.

¹⁸⁹ Cfr. K. Kerényi, *Dioniso: archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano 1992; Id., *Religione antica*, Adelphi, Milano 2001.

Dobbiamo credere che questa povertà di mondo, che Heidegger riconosceva come tipica dell'animale, sia diventata oggi la condizione dell'uomo giunto all'apice della sua manifestazione storica? Curiosamente fu proprio Heidegger a ricordare che «tanto noi siamo veloci nell'aver sempre pronta la valutazione secondo cui l'uomo è un essere superiore nei confronti dell'animale, tanto dubbio è questo modo di giudicare, ancor più se consideriamo che l'uomo può cadere più in basso dell'animale; quest'ultimo non può cadere in rovina come un uomo»¹⁹⁰.

¹⁹⁰ M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 252.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI GILLES DELEUZE

1. *Empirisme et subjectivité*, P.U.F., Paris 1953; trad. it., *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2000.
2. *Istincts et institution. Textes choisies* (a cura di G. Deleuze), Hachette, Paris 1995; trad. it. *Istinti e istituzioni*, Mimesis, Milano 2002.
3. *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., Paris 1962; trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002.
4. *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, P.U.F., Paris 1963; trad. it., *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, Cronopio, Napoli 1997.
5. *Proust et les signes*, P.U.F., Paris 1964; trad. it., *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 2001.
6. *Nietzsche*, P.U.F., Paris 1965; trad. it., *Nietzsche. Con un'antologia di testi*, SE, Milano 1997.
7. *Le bergsonisme*, P.U.F., Paris 1966; trad. it., *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001.
8. *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Minuit, Paris 1967; trad. it., *Il freddo e il cridele*, SE, Milano, 1996.

9. *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1968; trad. it., *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999.
10. *Différence et répétition*, P.U.F., Paris 1968; trad. it., *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997.
11. *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969; trad. it., *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975.
12. *Spinoza. Philosophie pratique*, P.U.F., Paris 1970; trad. it., *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano 1991.
13. *Francis Bacon. Logique de la sensation*, La Différence, Paris 1981; trad. it., *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 1995.
14. *Cinema I. L'image-mouvement*, Minuit, Paris 1983; trad. it., *L'immagine-movimento. Cinema I*, Ubulibri, Milano 1984.
15. *Cinema 2. L'image-temps*, Minuti, Paris 1985; trad. it., *L'immagine-tempo. Cinema 2*, Ubulibri, Milano 1989.
16. *Foucault*, Minuit, Paris 1986; trad. it., *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987.
17. *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Minuit, Paris 1988; trad. it., *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 1990.
18. *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Minuit, Paris 1988; trad. it., *Pericle e verdi. La filosofia di François Châtelet*, Cronopio, Napoli 1996.
19. *Pourparler. 1972-1990*, Minuit, Paris 1990; trad. it., *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000.
20. *Critique et clinique*, Minuit, Paris 1993; trad. it., *Critica e clinica*, Cortina, Milano 1996.
21. *L'Île déserte et autres textes*, Édition préparée par D. Lapoujade, Minuit, Paris 2002.

22. *Deux régimes de Fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Édition préparée par D. Lapoujade, Minuit, Paris 2003.
23. G. Deleuze, *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*, a cura di U. Fadini, Ombre corte, Verona 1999.

CON FÉLIX GUATTARI

1. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1972; trad. it., *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975.
2. *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris 1975; trad. it., *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 1996.
3. *Milleplatuax. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980; trad. it., *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper & Castelvechi, Roma 2003.
4. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991; trad. it., *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.

CON ALTRI

1. (con A. Cresson), *Hume, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, P.U.F., Paris 1952.
2. (con C. Parnet), *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977; trad. it., *Conversazioni*, Ombre corte, Verona 1998.
3. (con C. Bene), *Sovrapposizioni*, Feltrinelli, Milano 1978.
4. (con G. Agamben), *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993.

LEZIONI DI DELEUZE

1. *Image mouvement, image temps. Cours Vincennes-St Denis – 05/01/1981*, in www.webdeleuze.com
2. *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, a cura di S. Palazzo, Mimesis, Milano 2004.
3. *Cosa può un corpo?. Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi, Ombre corte, Verona 2007.
4. *Bergson: L'evoluzione creatrice (capitolo III)*, in G. Deleuze, G. Canguilhem, *Il significato della vita*, a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano 2006.

SU DELEUZE. SAGGI IN VOLUME

1. AA.VV., *La philosophie de Deleuze*, PUF, Paris 2005.
2. AA.VV., *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Rue Descartes, Collège international de philosophie, Paris 2006.
3. F. Agostini, *Deleuze: evento e immanenza*, Mimesis, Milano 2003.
4. E. Alliez (sous la direction), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique* (Rencontres Internationales Rio de Janeiro – São Paulo 10-14 juin 1996), Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson 1998.
5. M. Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Kimé, Paris 1999.
6. A. Badiou, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, Einaudi, Torino 2004.
7. A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, Ombre Corte, Verona 2007.

8. A. Beaulieu, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Sils Maria, Belgique, 2006. A.
9. V. Bergen, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris 2001.
10. Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Pocket, La Découverte, Paris, 2007.
11. M. Cressole, *Deleuze*, Éditions Universitaires, Paris 1973.
12. J. Chasseguet-Smirgel (éd), *Les chemins de Anti-Œdipe*, Privat, Paris 1974.
13. E. Corradi, *Desiderio o norma. Il bivio dell'ultima generazione nel pensiero de L'Anti-Oedipe*, Franco Angeli, Milano 1979.
14. F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Édition La Découverte, Paris, 2007.
15. U. Fadini, *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Pendragon, Bologna 1998.
16. M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, a-cange, Milano 2000.
17. J. Marks, *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*, London, Pluto Press 1998.
18. P. Mengue, *Gilles Deleuze ou Le système du multiple*, Kimé, Paris 1986.
19. J.-C., Martin, *Variation. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris 1993.
20. G.B. Vaccaro, *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Franco Angeli, Milano 1990.
21. A. Villani, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Belin, 1999.

22. F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, Ombre Corte, Verona 1998.

SU DELEUZE. SAGGI APPARSI SU RIVISTE E TESTI COLLETTANEI

1. G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in "Aut-aut", *Gilles Deleuze. L'invenzione della filosofia*, a cura di F. Polidori, n. 276, 1996 (numero monografico su Gilles Deleuze), p. 39-57.
2. G. Bianco, *La vita nel secolo. Da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson*, introduzione a G. Deleuze, G. Canguilhem, *Il significato della vita*, cit., pp. 7-51.
3. M. Cacciari, «Razionalità» e «Irrazionalità» nella critica del Politico in Deleuze e Foucault, in "Aut-aut", n. 161, 1977, pp. 119-133.
4. G. Comolli, *Desiderio e bisogno. Note critiche a Lacan e Deleuze/Guattari*, in "Aut-aut", n. 139, 1974, pp. 21-44.
5. P. Gambazzi, *Pensiero. Etica. Su alcuni temi della "Logica del senso"*, in "Aut-aut", *Gilles Deleuze. L'invenzione della filosofia*, cit., pp. 89-120.
6. A. Green, *Sur l'Anti-Œdipe*, "Revue française de psychanalyse", 36(3), 1972, pp. 491-499.
7. G. Rametta, *Biopolitica e coscienza. Riflessioni intorno all'ultimo Deleuze*, "Filosofia politica", a. XX, n. 1, aprile 2006.
8. F. Rella, *Una tomba per Edipo? Nota su Deleuze/Guattari*, in "Aut-aut", n. 144, 1974, pp. 65-78.
9. G. Sibertin-Blanc, *Pour un naturalisme vitaliste: les devenirs et la culture*, "Méthodos", Presses universitaires du Septentrion, 2002.

- 10.A. Tagliaferri, *Logique du refoulement du sujet*, in A. Vermiglione (éd), *La jouissance et la loi*, Union générale d'éditions, Paris 1976, pp. 254-267.
11. D. Tarizzo, *Metafisica del caos*, introduzione a G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, cit., pp. VII-XLI.
12. R. Tejada, *Deleuze face à la phénoménologie*, Paris, Les papiers du Collège international de philosophie, n. 41, février 1998.
13. G.B. Vaccaro, *Gilles Deleuze: il linguaggio tra passione e potere*, in "Bollettino Filosofico", Università della Calabria, XXIV (2008), *Linguaggio ed emozioni*, Aracne, Roma 2009, pp. 290-305.

ALTRE OPERE E TESTI CITATI

1. G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.
2. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
3. A. Alcaro, *La psiche e il cervello. La descrizione neuroscientifica dei processi psichici*, in M. Alcaro (a cura di), *L'oblio del corpo e del mondo nella filosofia contemporanea*, Mimesis, Milano 2009.
4. H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2003.
5. Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.
6. A. Artaud, *Il teatro e il suo doppio*, Einaudi, Torino 2000.
7. Avicenna, *Metafisica*, a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2002.

8. A. Badiou, *Manifesto per la filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1996.
9. P. Barcellona, T. Garufi, *Il furto dell'anima. La narrazione post-umana*, Dedalo, Bari 2008.
10. H. Bergson, *L'energia spirituale*, Raffaello Cortina Editore 2008.
11. H. Bergson, *Materia e memoria*, Laterza, Roma-Bari 2001.
12. P. Boutang, *Apocalypse du désir*, Grasset, Paris 1979.
13. R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sossella Editore, Roma 2008.
14. G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, Cappelli, Bologna 1976.
15. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998.
16. F. Châtelet (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. VIII, *La filosofia del XX secolo*, BUR, Milano 1976.
17. F. Châtelet (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. IV, *La filosofia dell'Illuminismo, Il Settecento*, BUR, Milano 1999.
18. A. Cutro, *Michel Foucault. Tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del bios*, Bibliopolis, Napoli 2004.
19. A. Cutro (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre corte, Verona 2005.
20. A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1994.
21. A.R. Damasio, *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000.
22. A.R. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano 2003.

23. F. Dastur, *Chair et langage. Essai sur Merleau-Ponty*, Encre Marine, La Versanne 2001
24. R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967.
25. H. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989
26. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002.
27. R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
28. R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.
29. M. Foucault, *Sorvegliare punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.
30. M. Foucault, *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994.
31. M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France, 1975-1976*, Feltrinelli, Milano 1997.
32. M. Foucault, *Archivio Foucault, 2. 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997.
33. M. Foucault, *Archivio Foucault, 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998.
34. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR 1998.
35. M. Foucault, *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino, 1998.

36. M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Mazzocca, Medusa, Napoli 2000.
37. M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2001.
38. M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2001.
39. M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 2001.
40. M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001.
41. M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2002.
42. M. Foucault, *Sicurezza, territorio e popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.
43. M. Foucault, *La nascita della biopolitica, Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.
44. M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2006.
45. D. Frank, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris 1981.
46. J.-C. Goddard (sous la direction de), *Les corps*, Vrin, Paris 2005.
47. M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.
48. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997.
49. M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitzza – Solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999.

50. E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Éditions du Seuil, Paris, 2000.
51. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1989, p. 172.
52. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1997.
53. M. Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Mucchi editore, Modena 2007.
54. L. Irigaray, *L'oblio dell'aria*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.
55. K. Kerényi, *Dioniso: archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano 1992.
56. K. Kerényi, *Religione antica*, Adelphi, Milano 2001.
57. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1979.
58. A. Kroker, D. Cook, *The Postmoderne Scene*, New World Perspectives, Montreal, 1986.
59. G. Le Blanc, *Antropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Puf, Paris 2002.
60. F. Leoni, *Habeas corpus. Sei genealogie del corpo occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2008.
61. B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, Grasset, Paris 1977.
62. K. Marx, *Democrito e Epicuro*, La Nuova Italia, Firenze 1962.
63. M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, Bompiani, Milano 1995.
64. M. Merleau-Ponty, *La Natura. Lezioni al Collège de France. 1956-1960*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996.

65. M. Merleau-Ponty, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 2003.
66. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 2003.
67. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2005.
68. E. Morin, *Il Metodo 1. La natura della natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.
69. E. Morin, *Il Metodo 2. La vita della vita*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.
70. E. Morin, *Metodo 5. L'identità umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.
71. E. Morin, *Metodo 6. Etica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.
72. S. Natoli, *Le verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005.
73. J. Panksepp, *Affective neuroscience. The Foundations of Human and Animal Emotions*, Oxford University Press, New York 1998.
74. Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Bompiani, Milano 2000.
75. I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1999.
76. I. Prigogine, I. Stengers, *Tra il tempo e l'eternità*, Einaudi, Torino 2003.
77. G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, Paris 1964.
78. G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001.

79. M. Solms, K. Kaplan-Solms, *Neuropsicoanalisi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.
80. B. Spinoza, *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1997.
81. J. Von Uexküll, *Mondes animaux et mondo humain*, Gonthier, Paris 1965.
82. G.B. Vaccaro, *Soggettività e storia*, Unicopli, Milano 2002.
83. S. Vaccaro, M. Coglitore (a cura di), *Michel Foucault e il divenire donna*, Mimesis, Milano 1997.

ALTRI ARTICOLI SU RIVISTE

1. J. Benoist, *Pre-dati e filosofia trascendentale nella Crisi*, "Rivista di Storia della filosofia", LXIII, supplemento al n. 2/2008. *Tre studi sulla Krisis*, a cura di G. Gigliotti, 2008.
2. R. Boehm, *Les ambiguïtés du concept husserlien d'“immanence” et de “transcendance”*, *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 1959, n. 84.

SITOGRAFIA

Per ulteriori approfondimenti, in rete si possono trovare alcune delle lezioni che Deleuze tenne nelle università di Vincennes e St-Denis (Parigi):

www.webdeleuze.com