

Cristina Zaltieri

Deleuze e la fenomenologia: incursioni e distanze.

L'inizio dell'egida husserliana sulla cultura francese potrebbe avere come data di riferimento il 1929 perché questo è l'anno in cui l'astro di Bergson comincia a tramontare: George Politzer scrive *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, critica durissima al maestro francese, Husserl tiene alla Sorbonne quelle lezioni – così importanti per la generazione dei filosofi giovani – che diventeranno *Le meditazioni cartesiane*, Lévinas pubblica l'articolo sulle *Ideen* che sarà preludio a *La theorie dell'intuition dans la phenomenologie de Husserl*.

In “Merleau-Ponty”, testo del 1966, Sartre dichiara che negli anni 30 egli trovò nell'intenzionalità di Husserl un varco per uscire dalla “salamoia maleodorante dello Spirito”. Uno dei primi scritti fenomenologici di Sartre, pubblicato nel 1939 è *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*.

Ricordiamo poi le famose lezioni sulla fenomenologia hegeliana di Kojève fino al 1939 e quelle altrettanto importanti, sullo stesso tema, di Jean Hyppolite dal 1949 alla Sorbonne.

Ora, in questo panorama – qui evocato davvero sommariamente- molto influenzato dalla fenomenologia di Husserl e dalle letture di Hyppolite e di Kojève della fenomenologia hegeliana, Deleuze rappresenta una voce alquanto singolare. Si potrebbe dire, andando all'ingrosso, che la sua ascendenza filosofica non è husserliana bensì sartriana e bergsoniana (l'uno e l'altro erano filosofi in disgrazia negli anni culminanti della produzione deleuziana). Sono tre voci

(Husserl, Sartre e Bergson) di certo accumulabili per la difesa di uno spazio autonomo della filosofia e per la conseguente lotta contro la riduzione della filosofia a *ancilla scientiarum*, che il neokantismo dei professori accademici, primo Leon Brunschwig, perpetrava in Francia all'inizio del secolo scorso.

Parlando delle due filosofie coeve di Bergson e di Husserl, dirà Deleuze in *Immagine-movimento* (1983) che entrambe muovono dalla necessità di superare il dualismo dell'immagine (qualitative, non spaziali, nella coscienza) e del movimento (quantitativo, spaziale nello spazio). Ma ci provano in modo opposto. "La fenomenologia erige a norma la percezione naturale e le sue condizioni, coordinate esistenziali che definiscono un ancoraggio nel mondo del soggetto che percepisce."

D'altronde, a partire dal suo primo testo importante, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953),- dedicato a uno dei suoi professori, Jean Hyppolite che aveva tenuto un corso su Hume nell'anno 1946-47-, Deleuze ha come questione di fondo proprio quella dello statuto dell'esperienza, tema cardine della ricerca fenomenologica.

Ora si procederà ad esaminare alcuni concetti chiave della filosofia deleuziana (esperienza, soggettività, alterità, tempo, corpo, percezione) e, attraversandoli, si cercherà di richiamare i possibili riferimenti e le distinzioni individuabili rispetto alla fruizione fenomenologica dei medesimi temi.

Esperienza

Questo è un concetto importante con il quale si misura costantemente il pensiero di Deleuze, a partire dal suo primo testo su Hume (negli anni cinquanta riferirsi a quell'empirista

desueto negli studi del tempo era significativo di una originalità di percorso a riguardo).

Del resto il motto fenomenologico “tornare alle cose stesse” impone un costante lavoro sull’esperienza.

Deleuze chiama la sua filosofia empirismo trascendentale, definizione che presuppone la scoperta di condizioni trascendentali dell’esperienza che la rendono possibile e che rende conto del fatto che tale scoperta è essa stessa “esperienza”. Inoltre empirismo trascendentale dice anche che tali condizioni non sono mai generali ma vanno declinate caso per caso (singolarità dell’esperienza).

L’esperienza a cui pensa Deleuze non si può sovrapporre al vissuto fenomenologico perché – appare chiaro già a partire proprio da Hume in quel testo che voleva intitolare *Logica della esperienza*- in sé essa implica la presenza dell’involontario e di un fuori, *dehors*, del pensiero. Per Deleuze il rapporto con l’involontario non riguarda il rapporto con delle zone limite dell’esperienza- l’impatto con il male, con il sacro come avviene in Ricoeur-, esso per lui è ineliminabile, è una sorta di sfondo costante che accompagna ogni esperienza e dunque non può esser fatto coincidere con il vissuto fenomenologico che prevede una piena “appropriazione” del dato, non contempla la dimensione di un fuori della coscienza, di un fuori del pensiero.

Il dato, per Deleuze, è sempre prodotto ed è qualcosa che scaturisce da una accoppiata- per esempio tra soggetto ed oggetto- che lui chiama “dispar” che non è il darsi del soggetto e dell’oggetto ma è il gesto che li distribuisce, che li colloca nell’esperienza. Dunque, non c’è una coscienza ed un oggetto già bell’è che fatti che poi si incontrano nell’esperienza, ma è in essa che si danno l’uno e l’altro in un divenire che li involuppa e li avvolge (ci sono “contrazioni”, “contemplazioni”, “involuppamenti”, per dirlo nel linguaggio

peculiare di Deleuze) per cui ciò che viene detta “sintesi passiva” è per lui un tratto essenziale dell’esperienza, che egli rimprovera ad Husserl di non aver pensato con la dovuta radicalità.

Dice François Zourabichvili in *Le vocabulaire de Deleuze* (pag.18, mia traduz.): “Non si dà in effetti un *dato* che non sia *prodotto*, il dato è sempre la differenza d’intensità scaturita da una accoppiata chiamata “dispars”. Anche i due termini della percezione, soggetto e oggetto, derivano da un accoppiamento che li distribuisce l’uno e l’altro come reciprocamente presupponentesi: l’occhio, in tal senso, non è che pezzo di una macchina separata astrattamente dal suo correlato (luce). Husserl manca la vera definizione della *sintesi passiva*: essa infatti in via a tali accoppiamenti, a tali “contemplazioni” o “contrazioni” primarie o se l’accoppiamento è all’origine, questa necessariamente regredisce all’infinito, implicando una riabilitazione della regressione.”

L’esperienza evocata da Deleuze è sempre un caso clinico, un’esperienza letteraria, insomma non ciò che accade “innanzitutto e per lo più” come voleva la fenomenologia, nell’intento di esaltarne la singolarità piuttosto che l’universalità.

Un esempio(che evoca le invenzioni concettuali di cui abbonda il suo pensiero: “divenire”, “deterritorializzazione”, “linee di fuga”, “concatenamento”, tutti concetti che rizomaticamente si richiamano l’un l’altro) è quello dell’esperienza di piccolo Hans, presente sia nell’*AntiEdipo* che in *Millepiani*, i famosi testi scritti con Guattari.

Il piccolo Hans, famoso caso clinico trattato da Freud, ha una crisi nervosa di fronte al cavallo che stramazza di fatica o di vecchiaia in mezzo alla strada – visione certo non insolita a quei tempi. Cosa accade in questa esperienza? Non c’entra l’Edipo, come voleva Freud; per Deleuze ciò che accade è che il

bimbo si modifica vedendo nel cavallo il proprio dolore e dunque è trascinato in un divenir-animale, ma anche il cavallo diviene qualcosa d'altro dall'animale da tiro a cui spetta solo tirare carretti ed entra in una sorta di legame rispecchiante con il bambino che lo guarda). Quindi nell'esperienza si costituiscono rispecchiamento, coinvolgimento, sdoppiamento, scambio, indiscernibilità di ciò che noi chiamiamo soggetto e oggetto, coscienza e dato. Non si abbandona ciò che si è per divenire qualcos'altro (imitazione, identificazione) ma un altro modo di vivere e di sentire frequenta il nostro ossia vi s'inviluppa e lo "fa fuggire". Non si dà un dato neutro, indipendente dai nostri divenire. Si può parlare di regime cristallino dell'esperienza che evoca la coppia concettuale, virtuale/attuale, la cui relazione caratterizza ogni nostra esperienza. Ossia, c'è sempre qualcosa che eccede l'attuale nelle nostre esperienze, ovvero le virtualità che nella esistenza si danno e non hanno a che fare con il possibile – il quale è in coppia con il reale, prevede una progettualità che lo trasformi in reale, a differenza del virtuale che resta sempre tale.

Dunque l'esperienza ci rimanda ad un reale che è attuale e virtuale insieme, ossia è un attuale come complicazione di molteplicità di virtuale e un virtuale come implicato nell'attuale.

Si può così parlare di un regime cristallino dell'esperienza: una struttura complessa di indiscernibilità tra attuale e virtuale. Virtuale come surplus, eccesso, intensità, sempre insito nel reale. La struttura cristallina dell'esperienza è data dal fatto che l'attuale si offre nella sua purezza solo riflesso immediatamente nello psichismo che percorre il piano: ad esempio, il cavallo visto da Hans nel divenir cavallo di quest'ultimo. Dunque nel cristallo vi è uno sdoppiamento, un rispecchiamento, uno scambio delle immagini, una

sfaccettatura poliedrica della realtà, mai riducibile ad una sola faccia, l'una immagine richiamabile all'altra, salvandosi le singolarità in questi sdoppiamenti.

Il virtuale appartiene a un campo trascendentale dell'esperienza dove in cui ogni coscienza è già situata, per dirla alla Sartre, e l'esser-situati è assunto in modo radicale da Deleuze (non c'è in Husserl la situazione in modo così radicale!) come singolarità irriducibile. La scarsa attenzione per l'esser situati porta Husserl, secondo Deleuze, a un movimento di trascendenza dell'esperienza verso l'universalità del noema, del concetto...

L'esperienza non si esaurisce mai in ciò che percepiamo "attualmente", in ciò che pensiamo, in ciò che andiamo a dire, ma è costantemente corredata di forze, istanze emozionali, cognitive – pensiamo alla famosa triade percetto/affetto/concetto che è in atto in ogni nostra esperienza – che sono virtualità che accompagnano l'attuale e lo arricchiscono.

In *Logica del senso* si legge: "Il bagliore, lo splendore dell'evento è il senso. L'evento non è ciò che accade (accadimento), è in ciò che accade (...)." Qui si apre ad un'altra coppia molto complessa a proposito di evento/senso che per Deleuze – ricordando gli stoici- coincidono, perché l'evento non è ciò che accade, ma l'evento si manifesta in ciò che accade.

Soggettività

Nell'interpretazione deleuziana, Hume è valorizzato come colui che si propone di costituire una scienza dell'uomo a partire da una serie di peculiarità dell'esperire umano poco valorizzate all'interno della filosofia, che stanno dalla parte della passività; in effetti in Hume vi è una psicologia delle

affezioni della mente quando essa è affetta dalle passioni. Si noti la forma passiva: la mente è "affetta da". In se stessa la mente non è quindi soggetto di conoscenza, né una natura, a maggior ragione, non è un ente-soggetto di una psicologia, ma è la sua stessa passività, è il suo farsi buona recettrice di energia, di forze esterne su cui si fonda la sola possibilità della conoscenza in generale. Il quesito iniziale è dunque: in che modo la mente diviene una natura umana? Il soggetto si costituisce nella mente in quanto essa è "affetta-da"; perciò essa non possiede i caratteri di un soggetto preliminare. Tale lo diventa in quanto mente qualificata dai principi dell'associazione (questo è Hume letto da Deleuze). In questi termini, l'essenza dell'empirismo diviene il problema stesso della soggettività.

Ricordiamo che Deleuze privilegia in tutto il suo percorso quello che chiama il discorso libero indiretto: esso prevede che l'autore faccia parlare una terza persona in totale simpateticità (Deleuze questo metodo l'aveva ritrovato teorizzato da Pasolini). Del resto, a parte poche opere, egli parla sempre filosoficamente in terza persona, prende altri autori e si mette al loro servizio – e li mette al suo- buona parte della sua produzione consiste nel fare parlare gli altri (Hume, Spinoza, Kant, Nietzsche, Bergson, Proust, Kafka, Francis Bacon...). Il discorso libero indiretto è l'espressione stessa della soggettività. In tale senso egli prende molto seriamente quella frase del bigliettino della follia di Nietzsche (Io sono Dioniso, sono l'Anticristo, sono tutti i nomi della storia...), in quanto ogni singolarità è una particolare declinazione delle voci e dei nomi della storia in una struttura cristallina in cui tutte le facce sono rispettate ma che per altro è unica e irripetibile. (Notazione di **Franco Sarcinelli**: Sì, sembra proprio che lui coltivi tutto il virtuale degli altri filosofi e di tutta la storia alle spalle di un soggetto!).

Chiede **Claudio Muti** se c'è una evocazione platonica in ciò. Risponde **Cristina Zaltieri**: se ricorda Platone lo fa dicendo di staccarlo da Socrate e poi nella prefazione di *Differenza e ripetizione* dice che la filosofia che vuole rinnovare la propria pratica deve rovesciare il platonismo, ma lo dice avendo presente che ogni rovesciamento, come ha insegnato Heidegger, è mantenimento.

Dunque, il soggetto si definisce come e mediante un movimento di autosviluppo; sua attività è credere e inventare. Del dato inferisco più di quanto io sappia: io credo, mi affido; nello stesso tempo, giudico e mi pongo come soggetto. Il problema della verità si presenta come il problema critico della soggettività. Ora, con quale diritto il soggetto afferma più di quanto sappia? Il soggetto si dispone verso il dato per mezzo di artifici e quindi di un potere normativo. Ma come può costituirsi nel dato un soggetto capace di superare il dato? Il dato è il flusso del sensibile, una collezione di impressioni e di immagini, un insieme di percezioni distinte. Da questa differenza parte l'empirismo.

La mente non è soggetto, non è facoltà di rappresentare la natura. Ogni speculazione deve limitarsi alle apparenze: a pensare un accordo tra lo sconosciuto delle apparenze e i principi trascendenti che determinano la costituzione dei soggetti. Il soggetto, in rapporto al tempo, è sintesi della mente; l'abitudine-attesa è la radice costitutiva del soggetto, è la sintesi dei tempi. Lo stesso discorso vale per la credenza.

Ultima notazione riguarda il fatto che quando parla di coscienza ha una idea più bergsoniana che husserliana: bene dire che la coscienza è coscienza di qualcosa (Husserl), ma meglio con Bergson dire che essa è qualcosa fino ad una sorta di ribaltamento della intenzionalità. Più che attribuire ad essa uno statuto privilegiato che la renderebbe quel fascio luminoso che illumina l'oggetto e ad esso conferisce realtà,

porta luce sull'opacità del mondo, più che questo dobbiamo pensare la coscienza come immagine anch'essa dotata di luce e translucida tra le cose anch'esse translucide, ossia dotate di una sorta di manifestatività, non più fascio luminoso che porta luce alla opacità del mondo, ma un filtro, uno schermo nero che rivela la luce, e quindi pensa l'immagine che legge nella coscienza stessa un'immagine, non il luogo privilegiato di "illuminazione " delle immagini. Lo schermo-coscienza crea una distanza, crea un varco tra due sistemi di immagini, uno scarto in seno alla materia. Dice Deleuze in *Immagine-movimento* : "Per tutta la tradizione filosofica la coscienza è un fascio luminoso che traeva le cose dalla loro nativa oscurità. La fenomenologia pensa ancora così, l'intenzionalità come il raggio di una lampada elettrica. Per Bergson è tutto l'opposto. Sono le cose a essere luminose per se stesse, senza nulla che le rischiarì: ogni coscienza è qualche cosa, si confonde con la cosa, cioè con l'immagine di luce. Ma si tratta di una coscienza virtuale, diffusa ovunque e che non si rivela."

La critica deleuziana al rapporto soggettività-coscienza non si può comprendere senza Sartre laddove Sartre parla della coscienza come di un campo trascendentale, pre-soggettivo, che chiamerebbe della costituzione del senso, dove si possono dare gli eventi perché vi è un campo trascendentale che li ospita, che precede ogni singola coscienza che è immersa in esso. E' il Sartre non tanto di *Essere e nulla*(quel Sartre dichiarato finito da Foucault e altri dopo la *Lettera sull'Umanesimo* di Heidegger che lo condannava e lo toglieva dal centro della la scena), ma piuttosto della *Critica della ragione dialettica*. Deleuze si porterà Sartre sempre appresso e scriverà "E' stato il mio maestro", in quanto ha portato avanti istanze tipo di confronto con il fuori del pensiero, una pratica del pensiero non rinserrabile in qualunque accademia, come dimostra anche il gesto di rifiuto del Nobel. Ora Sartre in

questo modo descrive come l'avvento fondamentale di una distanza in seno all'essere, e del suo rifiuto di un Ego che organizzi il campo trascendentale. C'è convergenza sul falso naturalismo della riduzione in Husserl, in quanto per Sartre, come per Deleuze, il pensiero è spinto da un'urgenza, un urto (per Sartre è l'angoscia, per Deleuze da un "incontro").

Altro

Non convince la lettura fenomenologica del concetto di *autrui*, perché secondo Deleuze la fenomenologia tende ad assorbire l'altro nel medesimo, a riportarlo alla solipsisticità della coscienza mentre nella struttura dell'esperienza che contempla sempre questo divenire, questa fuga verso l'altro, l'altro è in una relazione di "involupamento" con ciò che consideriamo soggetto e l'altro è sempre preso in divenire-minoritari, non c'è mai l'altro radicale, l'altro radicale è l'indicibile, pur mantenendo questa sua imprevedibilità. Si veda l'esempio proustiano, quando il barone di Charlus vede il farsettaio e Marcel è testimone di questo incontro folgorante, di innamoramento in cui il barone rivela la propria propensione omosessuale che aveva tenuto nascosto a Marcel e si trasforma in questo incontro, trasformazione che avviene sia nel soggetto che nell'altro, l'uno il farsettaio diventa orchidea con tutte le attitudini di esposizione-attrazione che possono essere dell'orchidea e l'altro si fa vespa magneticamente attratto dal campo dell'orchidea-farsettaio per cui in questa pagina di Proust l'esperienza produce una trasformazione in cui il soggetto e l'altro sono in una sorta di concatenamento di desiderio.

Così entreremmo nel territorio di questo concetto fondamentale, spesso Deleuze è stato definito come filosofo del desiderio. Occorre subito precisare che il desiderio è

quanto di meno libero c'è nella esistenza umana, o meglio non è mai ab-solutus, sciolto da relazioni; infatti è preso sempre in un concatenamento e, dice Deleuze, ho sempre "desiderio di qualcosa" all'interno di un concatenamento, di una struttura in cui sono preso e l'altro a cui si dirige il desiderio non è mai né irriducibilmente altro, né però l'oggetto di una appropriazione.

A tale proposito, credo che se c'è una linea di demarcazione netta tra fenomenologia e Deleuze passa attraverso questo concetto di appropriazione: nella fenomenologia l'esperienza, l'alterità, il tempo sono luoghi di appropriazione, per Deleuze la filosofia deve accettare una sfida certamente rischiosa, quella di far proprio quello spossessamento che ogni esperienza umana contempla, come se ci fossero Scilla e Cariddi, da una parte c'è il senso comune, dall'altra c'è il caos. Ora, è come se Deleuze avesse meno paura del caos, ossia chiedesse alla filosofia uno sforzo, che è quello di essere all'altezza dell'evento, un sfida enorme che Deleuze assume e che riguarda tutto il pensiero occidentale. L'Occidente ha addomesticato gli eventi per 2500 anni di pensiero, attività nobilissima se ci pensiamo che con le abitudini e le disposizioni acquisite permette di attraversare il caos, però quel che ne è emerso è un pensiero che, se vogliamo, spesso si trova impotente di fronte agli eventi. Per esempio, c'è una medicina in grado di elaborare ottimi protocolli universali contro malattie micidiali ma che fallisce di fronte al singolo, il quale per paradosso può morire di cure, così il protocollo può funzionare "innanzi tutto e per lo più" ma può fallire di fronte alla singolarità irriducibile alla norma. Ora, una filosofia della molteplicità e della singolarità non tende a indebolire ma piuttosto a rafforzare il pensiero. Dunque, se vitalismo significa pensiero dell'evento, esso va assunto per Deleuze.

Tempo

Questo è un altro tema che coinvolge molto Deleuze. Egli lo considera a partire dalla *Logica del senso* fino ai testi sul cinema; l'ultimo *Immagine e tempo* è una sorta di omaggio al bergsonismo, e la sua riflessione ha come fulcro fondamentale un dualismo, che si rifà allo stoicismo, tra *kronos* ed *aion*, ovvero tra un tempo cronologico della successione e della concatenazione ed il tempo dell'istante, dell'evento che irrompe con una natura paradossale in quanto ha bisogno della cronologia perché l'evento si manifesti come senso che si dispiega, ma nello stesso tempo con l'evento si rompe la cronologia. Il tempo è "fuori dai cardini" come si legge nell'*Amleto*. (annota **Carlo Muti**: "Sì, è un emergere verticale su un orizzontale di successione!").

Deleuze parla dell'evento come di uno scardinare, è uno scompaginamento per cui anche la cronologia salta tanto che lui ricorre alla terminologia dell'evento come "fra-tempo", come una interruzione di temporalità che però accade all'interno di una cronologia.

Claudio Muti: da questa relazione traggo la conferma che il pensiero di Deleuze è un pensiero molto sistemico, qui ci vedo tutti gli elementi di una teoria dei sistemi espressi in modo diverso ma i concetti sono quelli –concatenamento, limiti, emergenza.

Franco Sarcinelli: A me sembra che un filo conduttore decisivo del suo pensiero e che lui lavori su scarti, su resti che la filosofia in generale aveva tralasciato, quello che lui chiama le virtualità come potenzialità inesplorate, che dicono qualcosa di diverso e di innovativo rispetto alla tradizione.

Muti: C'è in lui un hegelismo implicito...

Zaltieri: Ma, rispetto alla sua sistematicità, si potrebbe al massimo dire di un hegelismo senza sintesi. Vediamo, per

esempio, il suo riferimento al sillogismo disgiuntivo ed alla disgiunzione inclusiva che è un paradosso. Per esempio quando diciamo, o una cosa o un'altra, ora se riparlamo del divenire, il divenire del cavallo di Hans di cui si parlava, questo non permette di usare il sillogismo disgiuntivo, c'è anche una sorta di forzatura della logica tradizionale.

Tornando al tempo, il ricordo non è un'immagine attuale che si formerebbe dopo l'oggetto percepito, ma è l'immagine virtuale che coesiste con la percezione attuale dell'oggetto. Il ricordo è l'immagine virtuale contemporanea dell'oggetto attuale, il suo doppio, la sua "*immagine allo specchio*", di nuovo una sorta di cristallizzazione.

Dice Zourabichvili in *Le vocabulaire de Deleuze* a proposito dell'*aion* (p.13, trad.mia): "A differenza di Husserl e dei suoi eredi, l'evento o la genesi del tempo si declina al plurale. In effetti è importante mantenere l'inclusione del fuori nel tempo, se no l'evento resta ciò che è per i fenomenologi: un'unica trascendenza che apre al tempo *in generale*, istanza che si pone logicamente *prima* d'ogni tempo, e non - se si può dire - *fra* il tempo divenuto molteplice."

In *Immagine-tempo* (1985), il testo dedicato al cinema emerge l'immagine-cristallo: la sua irriducibilità consiste nella coalescenza tra immagine attuale e immagine virtuale. Infine si notano i caratteri paradossali di un tempo non-cronologico: preesistenza di un passato in generale, coesistenza di tutte le falde di passato, esistenza di un grado più contratto.

Corpo

Nella *Logica della sensazione*, testo dedicato al pittore Francis Bacon che Deleuze ama molto - si legge che certo il corpo non pensa, ma è lui che porta il pensiero, i corpi son quel "fuori" che portano pensiero, e scrive in *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. Il corpo non è mai al presente, contiene il prima e il dopo, la stanchezza e l'attesa. L'atteggiamento del corpo mette il pensiero in rapporto con il tempo, come con quel fuori infinitamente più lontano del mondo esterno."

Il corpo è segno del passato ma anche progetto della attesa. Deleuze fa sua una formula di Artaud fondamentale non solo per il tema del corpo umano, ma anche per quel corpo più grande che è il mondo: il concetto di "corpo senza organi". Questo concetto è presentato da Artaud, appena uscito da diversi anni di detenzione manicomiale, in una sua composizione del 1948 scritta per la radio francese che poi la censurò e non la mise mai in onda; di essa Deleuze fa una lettura che la rivaluta in tutto il suo spessore filosofico: il corpo senza organi è ciò che può mostrare il corpo al di fuori della gabbia dell'organismo, ovvero oltre quella scrittura fondamentale del corpo che l'occidente dal *Timeo* di Platone in poi è andato a costruire - il corpo della scienza, del pensiero-, ma che non esaurisce di certo ciò che è il corpo.

Il corpo sfugge: anche questo è un paradosso, ovvero il pensiero emerge dal mio stesso corpo, lo fa diventare oggetto e lo distanzia in maniera artificiosa per poterlo cogliere in una totalità che è un processo vivente di cui il pensiero è solo un epifenomeno, vedi come diceva bene Nietzsche: "Che cosa è la vita, definiscila, dovresti essere fuori della vita ma fuori della vita le voci giungono flebili" - lo dice anche Deleuze nell'*Abbecedaire* che gli spiriti parlano con una voce così fioca che li si sente a malapena e quindi se sei fuori dalla vita non

hai parole chiare e decise per dirlo- se sei dentro la vita ne sei involupato e non potrai mai definirla, ne sei immerso.

Diceva Artaud: liberiamo finalmente dagli organi questo corpo in quanto gabbia, facciamolo danzare alla rovescia, finalmente tornerà ad essere un corpo glorioso,(corpo glorioso è citazione da san Paolo!) liberato dalla sua efficienza e dal suo principio di prestazione, il corpo attraversato da soglie di intensità (vedi gli esempi da *Millepiani* del corpo del drogato che si fa attraversare da intensità di freddo, del masochista che si fa attraversare da intensità di dolore, dello schizofrenico con un corpo poroso, osmotico, penetrabile dall'esterno, tutti corpi che si pongono in situazioni di rischio; poi ci sono esempi positivi come il corpo erotico attraversato da intensità di desiderio che rendono un'anatomia completamente diversa da quella organica). Il punto è questo: il corpo senza organi è un limite, è una sorta di esperienza limite che sfugge al corpo vissuto di cui si ha consapevolezza, è una eccedenza, un divenire, una fuga, un concetto da prendere "alla lettera", come diceva a lezione Deleuze che non amava le metafore ed agli studenti chiedeva di essere preso alla lettera.

Il corpo senza organi serve anche per parlare della scrittura quando sfugge alla chiusura del testo (per esempio, egli dice che tutta la *Recherche* proustiana è un meraviglioso corpo senza organi, corpo senza organi dove ogni organo presunto tale, quali Charlus, Marcel, Odette, in realtà si scambiano i ruoli presentano un piano di immanenza che è un pullulare di divenire, trasformazioni di singolarità).

Sottolinea del corpo senz'organi Zourabichvili (*Le vocabulaire de Deleuze*, pag.13, traduz.mia): "Esso è il 'limite del corpo vissuto', 'limite immanente' in quanto il corpo vi giunge (se porter) quando è attraversato da 'affetti' o da 'divenire' irriducibili ai vissuti fenomenologici. Non è più un corpo proprio in quanto i suoi divenire disfano l'interiorità dell'io.

Impersonale, esso nondimeno è il luogo dove si conquista il *nome proprio*, attraverso un'esperienza che eccede l'esercizio regolato e codificato del desiderio 'separato da ciò che esso può'".

Percezione/percetto

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

Deleuze rimanda alla *Phénoménologie de la perception*, alle pagine sul "sentir" di Merleau-Ponty, dove l'uomo è definito, seguendo Herder, un *Sensorium comune*, e si parla di una *couche originare* in cui l'unità del soggetto si salda con quella intersensoriale della cosa.

In Deleuze l'*aisthesis* ha natura complessa, mantenendo in sé la doppia natura di affetto e esperimento, di sintesi passiva e invenzione, di passione e azione.

Qualche conclusione.

Per concludere ho trovato queste citazioni di Deleuze. In *Logica del senso* leggiamo: "Cosa dire di una filosofia che avverte bene che non sarebbe filosofia se non rompesse, almeno provvisoriamente, con i contenuti particolari e le modalità della *doxa*, ma che ne conserva l'essenziale, cioè la forma, e che si accontenta di elevare al trascendentale un esercizio meramente empirico, in un'immagine del pensiero presentata come "originaria"?" e poi a p.96: ""Non possiamo

accettare l'alternativa che compromette a un tempo psicologia, cosmologia e teologia. O singolarità già prese in individui e in persone o l'abisso indifferenziato.”

Questa è l'alternativa: o il senso comune, o l'organismo chiuso e rinserrato nel sistema o il caos, come se la filosofia non avesse alternative, ed è invece questa zona intermedia che Deleuze si arrischia a navigare .

Un pensiero all'altezza dell'evento, essere all'altezza dell'evento, senza per questo rassegnarsi al caos: manifesto programmatico di Deleuze. Quindi, da questo punto di vista la fenomenologia è in realtà troppo appiattita sulla doxa, adotta una metafisica della presenza mentre lui legge il reale come virtuale/attuale. Ultima questione a concludere: c'è un processo di spossessamento del senso, del tempo, del soggetto, della stessa pratica filosofica connessa per Deleuze al discorso libero indiretto come modalità di esercizio del pensiero (Deleuze dice: “Io spero sempre di non dispiacere ai filosofi che utilizzo, almeno di non dispiacere troppo, però nello stesso tempo mi immagino di catturarli da dietro. Di farli miei”), ma questa modalità di involupamento dell'altro diventa l'unica pratica possibile nella storia della filosofia, parlando sempre nel nome di una singolarità (in una conversazione con Foucault dice che una cosa che gli intellettuali hanno imparato dal '68 è di smettere di parlare “in nome di”, in nome di un popolo, di una classe sociale ecc.).

Questo processo di spossessamento del senso, del tempo, del soggetto, della stessa pratica filosofica non è per un soggetto debole, un pensiero debole, una filosofia debole, ma al contrario per rendere attive le forze molteplici che vi albergano.

Per chiudere il confronto con la fenomenologia cito il testo su Sartre, testo apparso in forma integrale nel suo articolo:

Deleuze-Sartre: pistes in Deleuze épars (a cura di A. Bernold e R. Pinhas), Hermann, Paris, 2005, pp. 39-47.) laddove scrive: “Sembra che la fenomenologia abbia avuto tre momenti: le grandi strutture hegeliane, poi la semiologia di Husserl, lo studio del senso e delle significazioni; ma infine qualcosa di molto differente comincia con Sartre. Sartre introduce nella fenomenologia tutta una pragmatica, e la converte in questa pragmatica. Perché la nozione essenziale della filosofia di Sartre resta quella di *situation*. La “situazione” non è per Sartre un concetto tra gli altri, ma l’elemento pragmatico che trasforma tutto, e senza il quale i concetti non avrebbero né senso né struttura. Un concetto non ha né senso né struttura fino a che non è messo in situazione. La situazione è il funzionamento stesso del concetto.”

Maria Regina Brioschi: Ho due domande da fare: 1) che cosa vede in Bergson ed in Sartre che non vede nella fenomenologia, che mi sembra abbia lasciato una importante eredità.

2) vorrei capire meglio cosa significhi essere all’altezza dell’evento, ovvero se il conferimento del primato dell’evento non porta ad una rassegnazione, ad una paralisi del pensiero o alla sua trasformazione in etica.

Risposta di **Zaltieri:** “In Bergson Deleuze ha visto uno sforzo di prendere in considerazione l’evento. In *Immagine-movimento* scrive che sia Husserl che Bergson sono due pensatori che hanno provato ad uscire da una dicotomia che è fondamentale – si potrebbe dire la dicotomia tra coscienza e mondo –, lui fa riferimento al cinema e parla del movimento e delle immagini, ovvero il fuori del movimento contenuto nel dentro della immagini, ma Husserl ripete la dicotomia – vedi la coscienza come fascio di luce-, mentre Bergson proprio per la modalità che ha di considerare la coscienza come immagine

essa stessa e di imporla come cosa in movimento tra le altre ed in lui nella *Evoluzione creatrice* c'è poi l'idea del divenire che non si può ridurre a legge. Inoltre Deleuze prende molto dalla *Critica della ragion dialettica* che Sartre interrompe per ragioni politiche, forse per il suo rapporto con i comunisti che erano critici su quei contenuti, ma in esso si parla di "totalizzazione di involuppo" che allude ad un campo di immanenza su cui si gioca tutta la storia, dove le pratiche individuali sono catturate all'interno di una prassi generale, la quale a sua volta avvolge tutte le pratiche individuali senza alcun tipo di trascendenza e qui non c'è più la distinzione tra in sé e per sé di *Essere e nulla*, qui l'in sé e nel cuore del per sé, tu sei modificato dalla zappa con cui scavi la terra e la terra che scavi ti modifica di rimbalzo, non si dà una soggettività che non sia contaminata dalle cose. 2) Per Deleuze la filosofia è essa stessa "etologia" ossia studio dell'ethos (abito di risposta, affetti, percetti, variazioni della potenza) che caratterizza ogni singolarità in modo unico (è l'insegnamento di Spinoza). Ad esempio della zecca (*Abbecedaire*) si può dire che la sua peculiare espressione di potenza, il suo ethos, consiste nel percepire l'alterità nella specie dell'odore animale e di calore corporeo, nell'attendere mesi sull'albero il passaggio dell'animale, nel cadere sul corpo e ricercarne la pelle, nel suggerire il sangue... Anche noi costruiamo il nostro mondo ambiente, selezionando, interpretando in misura della nostra particolare potenza... la filosofia-etologia studiando tutto questo più aiutarci a comprendere quali incontri, quali affetti vadano perseguiti (aumentano la nostra potenza d'essere) e quali no...

Muti: c'è qualche traccia del suo rapporto con la scienza?

Risposta di **Zaltieri:** C'è una attenzione costante alla logica, tiene in gran conto la scienza e in *Che cos'è la filosofia* scritto con Guattari dice che scienza, filosofia, e arte sono tre "caoidi",

ossia tracciati, scritte, che disegnano il caos, lo attraversano e lo riconducono a una dicibilità con dei prodotti che sono tra irriducibili tra loro, per cui – ad esempio- la filosofia elabora concetti e non altro.

Sarcinelli: Ti vorrei osservare che, in generale, quando si pone il pensiero di un altro grande filosofo, quello immediatamente precedente lo si rilegge filtrato dal suo successore (il riferimento che faccio è a Husserl ed Heidegger). Quindi essere fenomenologi oggi non può prescindere dal pensiero di Heidegger e chi lo fa, senza rendersene conto fa un torto ad Husserl più che ad Heidegger. Ora dopo *Essere e tempo* in qualche misura se ne sente un riverbero nell'ultima opera di Husserl, nella *Krisis*, che si ispira ad una filosofia dell'essere-nel-mondo. Dunque, si può dire che Deleuze aderisce in parte ad una filosofia dell'essere del mondo, che nel suo caso potremmo ridefinire come essere-nel-mondo dell'evento?

Risposta di **Zaltieri:** Cominciamo col dire che Heidegger non è un autore molto amato da Deleuze. In *Cos'è la filosofia* mostra un fastidio verso l'heideggerismo in base alla notazione che Heidegger è un autore di fortissima territorializzazione, anche il suo stesso percorso politico è tutt'altro che accidentale e fortuito, ma ha proprio a che fare con una modalità di concepire la filosofia legata al nomos ed alla terra, qui viene fuori l'attenzione di Deleuze alla geo-sofia (c'è una battuta su Heidegger in cui dice: "Ha fatto l'errore che Nietzsche raccomandava di non fare, ha scambiato dei tedeschi per dei greci", insomma si potrebbe insinuare che ha visto arrivare Hitler e l'ha preso per un greco antico ...!). In sintesi, c'è un certo fastidio per Heidegger e per sue certe frasi roboanti tipo "fine della metafisica". Ora per Deleuze ciò è insensato, può sembrare curioso in quanto talora viene associato al post-

moderno, invece questo giudizio sulla metafisica non è nelle sue corde.