

La fosforescenza delle cose*

Frédéric Rambeau

This paper examines the relationship between subject and conscience in the works and thought of Gilles Deleuze. Starting from a comparison between Deleuze's statements with those of phenomenology (Sartre, Husserl, Merleau-Ponty) and psychoanalysis (Lacan), the author shows how the French philosopher's thought on the notion of subject is marked by a deep connection to pure immanence and transcendental field beyond the subject-object opposition. In Deleuzian ontology, the notion of subject, which shares a common ground with Lacanian subjectivation, is transformed and re-positioned as a «superject». As a unity of being and thought, brain and world, it is an individuation process which radically reshapes the very notion of subject as a part of cosmic speed that allows to grasp the being from within itself.

* Una prima versione del presente testo è stata pubblicato sulla rivista online Implications philosophiques (<http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/la-phosphorescence-des-choses/>).

Si ringrazia l'autore per la disponibilità e cortesia.

Traduzione italiana a cura di Andrea Palumbo e Francesco della Noce. Revisione di Giulio Piatti.

In *Millepiani* si può leggere una curiosa formula di Deleuze e Guattari: «Desoggettivare la coscienza e la passione» (Deleuze & Guattari 2016, 205). La dissociazione del soggetto dalla coscienza gioca qui a favore della coscienza, di una coscienza più ampia del soggetto. E non il contrario: un soggetto più vasto della coscienza il quale, non riducendovisi, potrebbe inglobarla. Detto altrimenti, un «soggetto dell'inconscio». Questa formula indica inoltre una via inversa rispetto a quella di Lacan e del campo freudiano. Essa si discosta dalla posta in gioco essenziale del «momento» filosofico francese della seconda metà del Ventesimo secolo: la ricerca, come scrive per esempio Alain Badiou, di una nuova figura del soggetto, «un soggetto meno ristretto del soggetto cosciente, qualcosa dell'ordine di una produzione o di una creazione, che concentri in sé forze più vaste», che avrebbe condotto a considerare per questo la psicoanalisi una «interlocutrice essenziale» (Badiou 2013, 13). A voler credere a questa formula di *Millepiani*, sembra proprio che nel caso di Deleuze e Guattari, questo soggetto meno ristretto della coscienza sia, in realtà, una coscienza più ampia del soggetto. Ad ogni modo, resta da chiarire lo scarto tra queste due vie.

Deleuze ha senza dubbio elaborato nuove concezioni di soggetto, in particolare il «soggetto-piega». Lo sviluppo di rinnovati metodi di analisi della soggettività inconscia, tanto a livello individuale che collettivo, è stata certamente una linea direttrice delle ricerche di Guattari. E tuttavia la formula di *Millepiani* mette l'accento su altro: che cosa sarebbe una coscienza desoggettivata, una coscienza impersonale che non sarebbe (o non sarebbe più) coscienza di sé, perché più ampia del soggetto, come allargata o estesa al di là di esso?

Questa domanda chiama in causa il rapporto decisivo di Deleuze con Sartre, spesso lasciato in ombra dalla sua critica all'intenzionalità e alle «filosofie della coscienza». Poiché la desoggettivazione della coscienza fu innanzitutto il programma di Sartre. È a partire da qui che egli ha aperto a Deleuze un sentiero che conduce all'immanenza «assoluta», la quale svolge un ruolo essenziale nell'impulso della filosofia deleuziana verso un «empirismo trascendentale». Certo, la desoggettivazione del campo trascendentale, ossia il programma de *La trascendenza dell'Ego*, deve essere portato più lontano, al punto tale da non poter essere più attribuirlo a una coscienza, fosse anche una coscienza non-riflessa: là dove un'immanenza non è più «immanenza a» (alla coscienza) ma immanenza di sé. Resta il fatto che l'idea sartriana delle coscienze impersonali, come l'idea di un'intenzionalità ontologica e non più egologica – che l'ultimo Merleau-Ponty prolungherà ulteriormente, in dialogo con Bergson, nell'idea di una percezione che si fa nelle cose – sembra essere un punto di partenza della filosofia deleuziana.

In ogni caso, la desoggettivazione della coscienza ci porta al cuore della contro-effettuazione deleuziana della rivoluzione critica. La «coscienza pura» è una coscienza purificata da ogni soggetto, poiché essa è caduta dal lato delle cose, è passata nelle cose. Per questo è legata ai tentativi di Sartre, oltre che dell'ultimo Merleau-Ponty, di pensare un rapporto con l'essere che, allontanandosi dall'orientamento kantiano della fenomenologia husserliana, si faccia all'interno dell'essere stesso.

Inoltre, questa formula di *Millepiani* riesce a sfumare le distinzioni frettolosamente stabilite tra i filosofi francesi contemporanei, quando li si considera dall'angolazione delle battaglie concettuali che li hanno divisi intorno alla nozione di soggetto. La «desoggettivazione» di Deleuze e Guattari espande la coscienza in una direzione opposta al soggetto dell'inconscio, verso un'intenzionalità ontologica. E ci restituisce una passione pura, una contemplazione

creatrice che rapporta il mistero della creazione passiva alla forza della sensazione, dissociata tuttavia dalla relazione tra l'uomo e il mondo, e dunque decentrata rispetto alla fenomenologia.

Queste due operazioni, che possiamo ritrovare in diversi motivi dell'ontologia deleuziana, come quello della «coscienza pura», della coscienza sonnambolica o ancora del «punto di vista della cosa», diventeranno infine due modi della creazione, due aspetti del «cervello-mondo», per usare un concetto dell'ultima filosofia di Deleuze e Guattari. Come spiegarsi, allora, che questo Essere-Pensiero, questo Pensiero-Natura che tutta l'ontologia deleuziana si impegna a «desoggettivare», a dissociarlo dalla problematica del soggetto, sia infine rapportato a un'istanza soggettiva quale il «cervello-soggetto»?

La coscienza pura

La riduzione trascendentale husserliana rapporta il «vissuto» all'assoluta immanenza a se stessa della coscienza. Il *noema* percettivo, o «senso» della percezione, è il percepito *come tale* (il percepito quale appare in una percezione). Questa «apparenza» non è né un dato sensibile né un fatto psichico: è l'idealità oggettiva in cui consiste l'intenzionalità stessa. La «coscienza assoluta» di Husserl, in quanto orizzonte di ogni apparire, non può dunque essere *causata*: essa si definisce, secondo un'idea che è al fondo di ogni fenomenologia, nella sua pura e semplice immanenza.

Inoltre, come dichiara Sartre, Husserl, nelle *Ricerche logiche*, ha fatto da apripista. ¹ Distinguendo l'essere della coscienza da quello dell'io [*Je*], che è qualcosa *per* la coscienza («una produzione sintetica e trascendente della coscienza») (Sartre 2011, 31), egli inaugura un campo di immanenza pura. Motivo per cui Deleuze, in *Logica del Senso*, può appoggiarsi al concetto husserliano di «espressione» (lo strato noematico) per caratterizzare un'attività paradossale del senso incorporeo che, come la descrive Husserl non è produttiva, ovvero «si esaurisce nell'espresso» (*la sua produttività [...] si esaurisce nell'esprimere*) (Husserl 2002, 310), e che costituisce la singolarità dell'azione noematica. «La fenomenologia sarebbe forse questa scienza rigorosa degli effetti di superficie?» (Deleuze 2009, 27)

¹ Cfr. Sartre 1962

Ma quando si tratta di rendere conto della donazione di senso nella sua *genesi* e non più semplicemente della sua impossibilità incorporea (l'idealità noematica), Husserl rivede, in *Idee*, nel 1913, le precedenti affermazioni delle *Ricerche*, che negavano all'Ego lo statuto di principio originario a sostegno dei vissuti. Ora si mantiene la trascendenza di un io [*Moi*] puro, senza il quale l'investigazione dei vissuti si vedrebbe privata di contenuti. ² Sussiste, dunque, in seno all'immanenza della coscienza, una trascendenza: un io che si suppone distinto dall'unità immanente dei vissuti, non oggettivabile in quanto sua struttura necessaria (Cfr. Husserl 2002, §57). Nessuna riduzione, afferma allora Husserl, ha presa su questo io puro, da cui emanano e verso il quale convergono «necessariamente» tutti gli atti intenzionali come loro centro di riferimento. Detto altrimenti, la coscienza husserliana scopre l'io, ma non lo genera.

² «La purificazione trascendentale [non] può significare la messa fuori circuito di tutte le trascendenze, altrimenti rimarrebbe sì una coscienza pura, ma più nessuna possibilità di una scienza della coscienza pura» (Husserl 2002, 146).

«Sarebbe seducente — afferma Sartre — costituire l'Ego in polo-soggetto

come quel polo-oggetto che Husserl pone al centro del nucleo noematico. Questo polo-oggetto è una *x* che sostiene le determinazioni» (Sartre 2011, 64).³ Il nucleo noematico è certamente un attributo, ma è anche un predicato, concepito nel suo rapporto con l'oggetto *x*. Questo nucleo, questo centro trascendentalmente intimo, consiste in definitiva nella relazione del noema con l'oggetto. Ma allora la relazione del noema con l'oggetto, poiché garantisce che il senso intenzionato [*visée*] si superi in un oggetto, dovrà essere essa stessa costituita dall'lo come «ultima struttura del noema» (Deleuze 2009, 91).

³ Traduciamo "noyau" con "nucleo" anziché come "nocciolo" per uniformarlo alla traduzione italiana di Logica del senso (NdT).

Le metafore del nucleo, dice Deleuze, sono inquietanti, «avvolgono ciò che si tratta di spiegare» (la genesi dell'io puro e della relazione d'oggetto). La maniera in cui la fenomenologia husserliana oltrepassa l'impostazione critica del semplice condizionamento, la maniera in cui si fa carico della questione della genesi del senso, consiste, di fatto, nel presupporre in un'istanza originaria, l'Ego trascendente, che manterrebbe la forma pura dell'oggettività e la forma pura della coscienza, ciò che essa stessa pretenderebbe generare attraverso un metodo trascendentale. Per garantire che le condizioni degli oggetti reali della conoscenza siano le stesse di quelle della conoscenza, concepisce delle singolarità determinabili soltanto se già incluse in un io puro o in un lo trascendentale. La fenomenologia ricalca così la condizione trascendentale a partire da un'esperienza che si realizza effettivamente solo se colta o raccolta nella forma dell'lo, nella struttura dell'ipseità. Pone in rapporto l'essere *del* mondo con l'unità intenzionale dell'essere *al* mondo.

In *Logica del senso*, Deleuze rende un bell'omaggio a Sartre: la donazione di senso e la conseguente produzione delle altre dimensioni della proposizione possono avvenire soltanto «in un campo trascendentale che soddisferebbe le condizioni poste da Sartre nel suo articolo decisivo del 1937. Un campo trascendentale impersonale che non ha la forma di una coscienza personale sintetica o di una identità soggettiva – poiché al contrario il soggetto è sempre costituito» (Deleuze 2009, 93). In *Che cos'è la filosofia?*, Deleuze e Guattari vedranno in Sartre colui che restituisce all'immanenza i suoi diritti. Grazie all'idea di un campo trascendentale impersonale, egli ha rotto con la maniera moderna di salvare la trascendenza, pensandola come interna all'immanente, sotto forma di un Soggetto trascendentale cui si attribuisce campo di immanenza invece che come un «Qualcosa o [...] un Uno superiore a ogni cosa» (Deleuze & Guattari 1996, 37).

Visto da questa angolatura, il programma sartriano de *La trascendenza dell'ego* è in consonanza con quello di Deleuze:

Tuttavia poniamo la seguente domanda: questo me psichico e psico-fisico non è, forse, sufficiente? Occorre accompagnarlo con un lo trascendentale, struttura della coscienza assoluta? Evidenti sono le conseguenze della risposta. Se questa è negativa ne risulta che:

- 1) il campo trascendentale diventa impersonale o, se si preferisce, «prepersonale», e senza lo;
- 2) l'lo non appare che al livello dell'umano e non è che una faccia del Me, la faccia attiva; [...]
- 4) sarà lecito domandarsi se la personalità (anche la personalità astratta di un lo) è un accompagnamento necessario di una coscienza e se si possono concepire delle coscienze assolutamente impersonali (Sartre 2011, 30 e s.).

La coscienza sartriana è un atto [*visée*] senza oggetto, un dispiegamento in

assenza di un fuori che la circoscriva o di un contenuto che verrebbe a riempirla o a svuotarla, dissociata dalla relazione di trascendenza della cosa rispetto alla coscienza costituente: «Il campo trascendentale purificato da ogni struttura egologica, ritrova la sua originaria trasparenza» (Sartre 2011, 85), «Questa coscienza assoluta, quando è purificata dall'io, non ha più niente di un *soggetto*» (Sartre 2011, 98). La coscienza trascendentale non è neppure umana, è l'Ego ad umanizzarla. In se stessa, non è né umana né mondana.

Eppure, malgrado la radicale desoggettivazione della coscienza condotta da Sartre ne *La trascendenza dell'Ego*, egli non ha spinto fino in fondo le conseguenze della sua affermazione, contro Kant, di un campo trascendentale senza soggetto. «Tale campo non può essere determinato come quello di una coscienza: nonostante il tentativo di Sartre, non è possibile mantenere la coscienza come nucleo rifiutando nello stesso tempo la forma della persona e il punto di vista dell'individuazione. Una coscienza non è nulla senza sintesi di unificazione, ma non c'è sintesi di unificazione di coscienza senza forma dell'io né punto di vista dell'io» (Deleuze 2009, 96). Pensando (ancora) il piano di immanenza come un campo di coscienza, Sartre non arriva a pensare l'immanenza come immanenza a sé.

La coscienza sartriana è pura non solo perché purificata dal Soggetto trascendentale, ma anche perché, perfettamente traslucida, è sempre presente a se stessa: «la coscienza è necessariamente essere coscienti di ognuna delle sue fasi». Detto altrimenti, la conseguenza che Sartre non ha saputo spingere fino in fondo, secondo Deleuze, è che il campo trascendentale, in realtà, è *inconscio*. Per non snaturare il piano di immanenza del pensiero, il campo trascendentale deve essere definito come l'inconscio del pensiero.

L'istanza genetica del senso è sì sintetica (poiché è la determinazione del pensiero), ma tale sintesi è *disgiuntiva*. È a questa condizione che, secondo Deleuze, la logica può raggiungere il vero senso della genesi. Ed è per questo che il campo trascendentale deve essere definito come l'inconscio del pensiero: il modo in cui si determina e si auto-costituisce non equivale a quello dell'unità immanente alla coscienza. È sintetico solo nella misura in cui è anche disgiuntivo. L'istanza genetica non è né l'oggetto=x né la coscienza costituente, ma l'elemento paradossale=x, il non senso che produce il senso generando le serie divergenti. Poiché manca alla propria identità, come alla propria origine, tale istanza non presuppone più nulla di ciò che deve essere generato. Il suo spostamento nella serie dei significati come elemento in sovrannumero, e nella serie significativa come significativa vuoto, fa sì che tra le due si stabilisca un rapporto sulla scia del non rapporto, come messo in evidenza da Lacan ne «L'istanza della lettera».

La circolazione della casella vuota diventa così il principio mobile immanente di auto-unificazione della molteplicità delle singolarità impersonali che popolano il campo trascendentale del pensiero puro. Puro, cioè affrancato dai criteri qualitativi (aristotelici) del pensiero: non contraddizione, terzo escluso, discorsività, negazione, ecc. Un pensiero non riflessivo e non cosciente, le cui forme di intellegibilità non sono quelle del nesso e della mediazione, ma il taglio e la disgiunzione. Appoggiandosi alle teorie strutturaliste, la concezione deleuziana del campo trascendentale converte allora le questioni fenomenologiche in questioni epistemologiche. Da questo punto di vista, essa è più vicina alla sovversione lacaniana del *Cogito* cartesiano che alle «filosofie della coscienza»: «penso dove non sono, sono dove non penso».

Ciò non vuole dire, tuttavia, che tale inconscio sia proprio il «soggetto

dell'inconscio». Certo, Deleuze fa suo il tema della sostituibilità della casella vuota: rivendicando, nel '69, la filiazione degli «autori che la moda più recente ha battezzato strutturalisti», ne fa una delle tre proprietà che definiscono una struttura. Ma nella sua descrizione del «*macchinario del senso*», prolunga solo una parte della teoria lacaniana della struttura, lasciando da parte ciò che di più notevole Lacan aggiungerà al paradigma strutturalista, ovvero precisamente una nuova teoria del soggetto. Poiché in Lacan l'atopia della casella vuota, la sua capacità di arrivare a occupare un posto qualsiasi, è proprio la caratteristica del soggetto del significante.

Se Deleuze riprende il primo tema senza tener conto del secondo, è perché il soggetto del significante come proprietà della struttura qualsiasi designa altrettanto bene la referenza o il riferimento assoluto che vale come soggetto della scienza. È il modo di costituzione del soggetto, che la cesura galileiana ha definitivamente instaurato in Occidente, e cioè, precisamente, tutto ciò con cui l'ontologia deleuziana intende rompere: per la sua funzione referenziale, egli ricongiunge l'esercizio del pensiero al proprio paradigma scientifico.

Chiamando «differenziante» questo elemento mobile e atopico, che corrisponde in Lacan all'estrazione di un significante «rappresentativo» dalla catena significante, Deleuze vuole privilegiare la distribuzione nomade del senso, la sua emissione aleatoria. Egli mette in rapporto la pura catena significante e i suoi modi di determinazione strutturale, con degli eventi singolari, degli atti contingenti che fondano l'ordine strutturale del linguaggio (e non l'inverso). Il «differenziante» pone l'accento, nell'epistemologia della struttura, sul carattere aleatorio della produzione delle serie, sulla contingenza dell'effetto di senso, piuttosto che sulla necessità di (ri)trovare una forma di sincronia, un referenziale assoluto, o ancora un «punto di capitone» tra livelli o serie differenti. Subordina l'ordine della struttura all'effetto di taglio o risonanza. Ma per l'appunto, questo «differenziante» di cui Deleuze fa, in *Logica del senso*, una proprietà della struttura, non dovrebbe piuttosto portare a oltrepassare il regime stesso della struttura, e il tipo di determinazione della catena significante (la relazione d'opposizione distintiva, la disgiunzione esclusiva)?

Questa conseguenza, rimasta inavvertita da Deleuze, viene messa in risalto da Guattari in *Macchina e struttura*: il «differenziante» non è l'effetto di una struttura, ma di una macchina (Guattari 2012, 290 e ss.). Ora, è proprio avvalendosi della teoria lacaniana del soggetto (che Deleuze aveva passato sotto silenzio) che Guattari può portare il differenziante deleuziano dal lato della macchina, e dissociarlo infine dalle proprietà della struttura in cui Deleuze l'aveva incluso. L'estrazione, dalla catena significante, di un significante differenziante, corrisponde alla produzione di una soggettività inconscia; senza di essa la ripetizione di una singolarità non potrebbe essere riconosciuta come principio costitutivo di tale o tal altro ordine strutturale.

Detto altrimenti, lo spostamento dalla struttura alla macchina, ampiamente riconosciuto come un punto di innesco della filosofia di Deleuze-Guattari, è stato possibile solo definendo il «differenziante» della struttura non soltanto come taglio, ma come taglio *soggettivo* – il che equivale a dire: (ri)partire, come ha fatto Guattari, dalla teoria lacaniana del soggetto, al fine di slegare il soggetto inconscio dalla sua inclusione nella struttura (come una delle sue proprietà o come sua propria discrepanza). Il soggetto che Guattari fa valere, a partire da Lacan, non è dunque il soggetto del significante (laddove il soggetto inconscio si riduce a una semplice proprietà della struttura), ma il soggetto considerato nel

suo rapporto all'oggetto α : questo residuo di reale che fa del soggetto qualcosa d'altro che un puro significante e che, in Lacan, impedisce l'oscillazione del reale del taglio soggettivo nell'idealità epistemologica della struttura. Guattari, in un gesto di ripresa e di rielaborazione della teoria lacaniana del soggetto, allontana la logica deleuziana dal paradigma strutturalista, a vantaggio di un nuovo paradigma macchinico.

Bisogna forse vedervi l'indice di una differenza tra Deleuze e Guattari, una differenza che resta indiscernibile nei libri che hanno scritto insieme? L'elaborazione di una nuova concezione della soggettività è sin dall'inizio una questione essenziale per Guattari, un compito che appare urgente e necessario a partire dalla sua pratica analitica e politica. ⁴ Deleuze

stesso, invece, giudica le nozioni di soggetto e di soggettività troppo inscritte in quella storia della filosofia che va da Cartesio a Hegel, da cui tenta di dissociarsi, e dunque mantiene, nei loro confronti, una forma di indifferenza, come testimonia la fin troppo brigativa risposta alla domanda di Nancy: «Cosa viene dopo il soggetto?» (Deleuze 2010, 288-290). ⁵

«Noialtri analisti ci atteniamo alla questione della soggettivazione» (Lacan 2007, 328). Per Lacan, la «soggettivazione» definisce il processo stesso della cura come l'avvento di un soggetto là dove non era ancora. ⁶ Il neologismo di *Millepiani*, «desoggettivazione», prende di mira la consegna freudiana secondo cui l'inconscio è ciò di cui il soggetto deve prendere possesso (Lacan 2003, 72). Al contrario di questa «soggettivazione» dell'inconscio secondo la quale il soggetto arriva, attraverso l'analisi, ad assumere di sua iniziativa il proprio discorso inconscio, accadendo come soggetto di un desiderio di cui non era che l'oggetto, «*Wo es war, soll Ich werden*», la desoggettivazione di Deleuze e Guattari fa valere una coscienza minimale ed elementare, il cui unico scopo è fondersi nell'impersonale. Nessun altro *werden* al di fuori di un impersonale verdeggiare.

Mentre la *soggettivazione* segna, secondo Lacan, la «particolarità» della psicoanalisi, che non ha alcuna pretesa di ricoprire l'intero campo dell'esperienza (Lacan 2003, 72) (da qui la sua eccentricità rispetto a quel che Lacan chiama talvolta «l'(h)ontologia»), l'ontologia deleuziana si rivolge, invece, all'*individuazione*. Deleuze punta a dare conto, nell'immanenza di un solo e medesimo piano di composizione, dell'individuazione di *tutti* gli esseri (potendo designare *in equal misura* un'ora della giornata, una stagione, un'intensità di bianco, un grado di calore, un animale o un essere umano).

Ora, dal punto di vista della questione «ontologico-trascendentale» dell'individuazione, la dualità conscio/inconscio non è più pertinente dell'affermazione husserliana di Sartre, secondo cui «chi dice "una coscienza" dice tutta la coscienza» (Sartre 2011, 33). L'interesse di Deleuze è calamitato, più che dalle formazioni dell'inconscio (come il sogno o il motto di spirito), dalle diverse forme acefale, dai diversi gradi «desoggettivati» di coscienza.

Così Jung gli sembra essere più prossimo alla vera natura dell'inconscio. Questi porta in primo piano, contro il dualismo delle pulsioni e la teoria della

⁴ Il tema di una nuova soggettività attraversa l'opera di Guattari, dai suoi primi testi sulla soggettività di gruppo fino a *Caosmosi*, dove troviamo l'appello a un «decentramento della questione del soggetto verso quella della soggettività», che evidenzia la «dimensione di creatività processuale» di quest'ultima (Guattari 1996, 30).

⁵ La domanda non figura in Deleuze 2010b, ma come tema del numero di *Cahiers Confrontation* n°20, 1989 (NdT).

⁶ L'avvento del soggetto può essere inteso sia come assunzione del mandato simbolico al quale è assoggettato (com'è per il Lacan degli anni '50), sia, più tardi (nel Seminario XI), come soggettivazione della scelta forzata per cui lui stesso ha optato, ma senza che questo «lui stesso» sia ancora un soggetto, a causa della sua alienazione simbolica.

rimozione, le alleanze tra la coscienza e certi strati dell'inconscio, ineguali quanto all'origine e al valore, che suscitano regressioni le quali differiscono in natura, e nonché possibilità di progressioni compensatrici. L'inconscio è tale soltanto in senso ristretto: relativamente al pensiero rappresentativo. Jung non assume la divisione tra il soggetto e la coscienza, ma l'allargamento della coscienza. La coscienza desoggettivata è una psiche estesa, tanto estensione dell'anima quanto spiritualizzazione della materia, simile alla doppia distensione bergsoniana, verso la materia e verso la memoria, per cui, come diceva Merleau-Ponty, «prendendo gli opposti nella loro differenza estrema, l'intuizione li vede riunirsi» (Merleau-Ponty 2003, 242).

La coscienza sonnambolica

Il motivo della coscienza *sonnambolica* scandisce i primi testi di Deleuze, che fa giocare le controverse teorie di Bergson e Jung intorno al rapporto tra l'istinto e la coscienza, contro la psicoanalisi freudiana e lacaniana del soggetto dell'inconscio.⁷ Il tema, inoltre, rinvia a certe forme di vita che affascinano Deleuze, per il loro essere come fissate in un movimento che va facendosi. «Questo io trovo interessante nelle vite, i buchi che esse comportano, le lacune, a volte drammatiche, ma a volte invece no. La maggior parte delle vite comportano catalessi o forme di sonnambulismo che si protraggono per alcuni anni. Forse il movimento si fa in questi buchi [...] Ecco due cose interessanti in una vita, le amnesie e le ipermnesie» (Deleuze 2011, 183 e ss.).

⁷ Sul rapporto tra Deleuze e Jung, si veda Kerslake 2007.

In *Istinti e istituzioni*, testo commissionato nel 1953 da Gerges Canguilhem, Deleuze espone la teoria sonnambolica dell'istinto, in particolar modo quella di Bergson, e riprende l'idea per cui è nel regno degli insetti che l'istinto appare nel modo più chiaro. Il testo d'apertura della raccolta è quello in cui Cuvier descrive gli animali guidati dall'istinto a come delle specie sonnambule, continuamente inquisite da una sorta di sorta di sogno o visione. L'istinto indica sì un tipo di coscienza, ma che ignora i suoi atti. Come il sonnambulo, essa ha consapevolezza di ciò che fa, ma ignora perché lo faccia. Inoltre, afferma Bergson, «in certi fenomeni di sentimento, in certe simpatie e in certe antipatie irriflessive, sperimentiamo in noi stessi, in forma molto più vaga, e anche troppo impregnata d'intelligenza, qualcosa di quello che deve succedere nella coscienza di un insetto che agisce per istinto» (Bergson 2012, 158). L'intuizione è equiparabile a un istinto che, divenuto disinteressato, ci condurrebbe all'interno della vita stessa, un istinto, scrive Bergson, «capace di riflettere sul proprio oggetto e di estenderlo all'infinito» (Bergson 2012, 159). La coscienza sonnambolica è una coscienza dilatata.

L'istinto discerne una situazione da dentro e rivela una prospettiva della natura vista dall'interno, una sorta di memoria organica che la attraverserebbe *in toto*, dalle proprietà vitali delle cellule fino alle forme d'istinto più compiute, come quella delle vespe. Il comportamento istintivo si piazza all'interno del proprio oggetto, manifestando l'esistenza di un'altra facoltà cognitiva di fianco all'intelligenza. Fa apparire il mondo di un puro sensibile, sottratto alle sue condizioni umane, in cui non riconosciamo più nessuna delle leggi conosciute della natura, come in una visione sonnambolica del dentro del nostro mondo.

È da qui che prende corpo l'affinità, nella filosofia deleuziana, tra queste forme etologiche, ovvero fisiologiche di coscienza elementare e il

trascendentalismo, tra la coscienza pura e queste soggettività larvali, questi io dissolti nell'immanenza del mondo delle cose, che sono «sogno e scienza insieme, oggetto di sogno e oggetto della scienza» (Deleuze 1971, 353). Là dove la vita è colta dall'interno, alla stessa maniera in cui l'essere percepito è descritto in *Materia e Memoria*, ovvero come se la mia visione delle cose si facesse in esse piuttosto che in me.

La vita, scrive Merleau Ponty, «somiglia meno a uno spirito d'uomo che a quella visione imminente o eminente che Bergson intravedeva nelle cose» (Merleau-Ponty, 2003, 245). Il ruolo che l'ultimo Merleau Ponty accorda allora a Bergson (nel suo saggio contenuto in *Segni* e in alcune delle sue «Note di lavoro») nell'ambito della critica all'idealismo trascendentale di Husserl, ci conduce al cuore del programma deleuziano dell'«empirismo trascendentale». ⁸ È ciò di cui testimonia in particolare una delle note di Merleau Ponty su Sartre, datata novembre 1959: «Occorre un rapporto all'Essere che si formi *dall'interno dell'Essere* – E, in fondo, ciò che cercava Sartre. Ma siccome, per lui, non c'è altro *interiore* tranne me, e ogni *altro* è esteriorità, l'Essere non è intaccato da questa decompressione che si realizza in esso, rimane positività pura, oggetto, e il Per Sé non vi partecipa se non per una specie di follia» (Merleau-Ponty 2007, 276).

⁸ A tal proposito, Eric Alliez nota che «là où le dernier Merleau-Ponty s'arrête, interrompu par la mort, Deleuze d'une certaine façon re-commence: en dialogue avec Bergson» (Alliez 1995, 74).

La coscienza pura, cioè la coscienza dissociata da ogni soggetto che si distinguerebbe dalla percezione, è tutt'uno col mondo, di cui rappresenta un punto di vista costituente. Grazie a questa trasposizione nelle cose del campo d'immanenza della coscienza pura, favorita dalla separazione della coscienza dall'ego apparentemente costituente — ma in realtà costituito —, la descrizione dell'essere può essere inclusa nell'essere stesso, nella sua genesi e nel suo concetto. È solo a questa condizione che il campo trascendentale, interamente desoggettivato, diviene quello di un empirismo radicale. La descrizione dell'«essere grezzo del mondo percepito», come dice Merleau-Ponty riguardo a Bergson (Merleau-Ponty 2003, 243), corrisponde, in Deleuze, alla restituzione di un senso pre-umano dell'essere, irriducibile all'ente in generale come a qualche aspetto della costituzione del soggetto, nell'auto-affezione di una differenza intensiva che precederebbe l'individuazione della percezione.

La controeffettuazione deleuziana della Rivoluzione Critica adotta un movimento contrario a quello della soggettivazione moderna o kantiana dell'esperienza (essendo noi sempre interni al *linguaggio* e alla *coscienza*, la condizione di esteriorità è sempre relativa a noi stessi). L'immanenza, che non è più immanenza *a* ma immanenza di sé, è «un fuori più lontano di qualsiasi mondo esterno, perché è un dentro più profondo di ogni mondo interno» (Deleuze 1996, 48). Il «trascendentale» non designa più le condizioni della conoscenza, ma l'elemento genetico *interno* alla costituzione di tutti gli enti. È l'interno dell'essere: si tratta dello stesso essere, ma visto dall'interno — ossia, precisamente, il luogo cui il trascendentale kantiano nega l'accesso. Dato che le condizioni dell'oggettività caratterizzano altrettanto bene la nostra impossibilità di accedere all'interno delle cose, alla profondità dell'essere. Certo, noi siamo già da sempre gettati nell'esteriorità (la «coscienza di»): come ricorda Sartre, la coscienza non ha dentro alcuno, essa non è altro che il fuori di se stessa (e il rifiuto d'essere sostanza). ⁹ Ma questa esteriorità è solo il fuori in quanto relativo a noi, vale a dire il fuori

⁹ Cfr. Husserl 2002, §31 e §32.

visto dall'esterno. Il trascendentale deleuziano, invece, corrisponde al fuori visto dall'interno: l'interno *del* fuori.

Detto altrimenti, la coscienza «pura» non è dal lato del soggetto, ma dal lato dell'oggetto. È come se, per restituire le condizioni dell'esperienza reale, l'intuizione pura, che la filosofia trascendentale ha distinto dall'intuizione puramente empirica, debba cadere o saltare fuori: ritornare, in un certo senso, nelle cose, senza cessare d'essere *a priori*. E tutto ciò, in effetti, come dice Kant a proposito delle anticipazioni della percezione ha sempre in sé qualcosa «che fa specie ad un ricercatore abituato alla riflessione trascendentale, e divenuto perciò cauto» (Kant 2012, 249 e ss.).

Il punto di vista della cosa

Nella seconda edizione della *Critica della Ragion Pura*, condotto dalla sua spiegazione della materia della sensazione sino al limite del criticismo, Kant affermava che la grandezza intensiva riguarda anzitutto il reale e solo dopo la sensazione — «in tutte le apparenze il reale, che è un oggetto della sensazione, possiede una quantità intensiva» (Kant 2010, 242). I gradi non son più la condizione soggettiva della sensazione (come nel caso della prima edizione). L'intensità non è più un modo di apprensione che si applica a un dato dall'esterno (l'intensità della sensazione ci conduce a attribuire un grado di realtà all'oggetto che gli corrisponde). Essa costituisce la generazione simultanea del reale e della sensazione. La grandezza intensiva è diventata un'istanza appartenente al reale e non più al soggetto; essa genera la sensazione e, allo stesso tempo, l'oggetto della sensazione.

Come è noto, Kant mette in rapporto il sapere *a priori* del grado, dunque l'orizzonte del (soggetto) trascendentale, con ciò che si presenta nella sensazione come l'altro irrecuperabile del concetto: l'intensità, la proprietà di tutte le sensazioni di avere un grado, può essere conosciuta *a priori*. Ogni affezione empirica è suscettibile di svuotarsi del proprio contenuto, fino al punto in cui non resta che la coscienza pura di una differenza qualsiasi nello spazio e nel tempo (il grado o della sensazione). Affinché il pensiero possa apprendere *a priori* dalla sensibilità, Kant trasforma la coscienza pura in una coscienza puramente formale.

Ora, se ci poniamo nel Reale e non più nel possibile, non possiamo arrivare a raggiungere, come *presuppone* Kant, la coscienza empirica (il contenuto della sensazione) a partire dalla coscienza pura, ma non possiamo comunque cogliere l'intensità in se stessa (indipendentemente dall'estensione e dalle qualità nelle quali si sviluppa e scompare in quanto tale) quando la coscienza percettiva raggiunge l'intensità=0. La coscienza «pura» non è più allora coscienza puramente formale, o solamente pensata, è un'emozione primaria e materiale, un «lo sento» che precede l'lo penso, dicono Deleuze e Guattari ne *L'anti-Edipo*. Questo lo sento, che costituisce la parte «profondamente schizoide» delle anticipazioni kantiane della percezione (Deleuze & Guattari 2002, 21), è più vicino a una coscienza totalmente desoggettivata che a un cogito sensibile. Il sentimento (la relazione della rappresentazione al soggetto, come diceva Kant) ¹⁰ precipita nel presentimento, e la percezione (la cui origine intensiva e discontinua che appare inizialmente al pensiero come un fuori inspiegabile, poteva comunque, a detta di Kant, essere appresa *a priori*) nell'allucinazione, «L'allucinazione pertinente di un Dentro come puro Fuori» (Badiou 2013, 21).

Da un lato, la coscienza si dissolve nell'immanenza. Dall'altro, allo stesso

¹⁰ Cfr. Kant, 1970 § 9

tempo, sono le cose stesse ad acquisire quel carattere che la terza *Critica* considerava, attraverso il libero gioco della facoltà nel sentimento del bello, come la manifestazione privilegiata della soggettività: lo scarto essenziale che il soggetto costituisce in rapporto alla regola di una relazione tra le facoltà determinata in tutto e per tutto dal concetto. Nell'ontologia deleziana, questo scarto è una «sfocatura», un'oscillazione oggettiva *nelle cose*. Queste ultime caratterizzano il processo che comprende in sé la potenza con la quale agisce. Esse sono inerenti alla costituzione dinamica dell'esperienza.

Perciò, bisogna affermare per lo spazio lo stesso che per il tempo: non è lui che è interno a noi, siamo noi ad essere interni ad esso, non perché saremmo in esso «contenuti», ma nel senso dello «slittamento», dell'«ondeggiamento» che costituisce lo spazio illimitato, così come «una vertigine, un'oscillazione» costituisce il tempo (Deleuze 1996, 48). La coscienza «cessa d'essere una luce sugli oggetti, per divenire una pura fosforescenza delle cose in sé» (Deleuze 2011, 273). Queste cose in sé appartengono ora al regime della variazione costante, là dove prendono vita «mille figure capricciose, elementari» (Deleuze 2011, 274).

È ciò di cui testimonia, in *Differenza e Ripetizione*, il motivo enigmatico del *punto di vista della cosa*. Sulla scia dell'«interiorità» dell'istanza genetica la condizione trascendentale che non è quella riflessiva della coscienza, la quale postula l'identità dell'io, anche il punto di vista non è quello del soggetto «sulle» cose (la variabilità delle percezioni soggettive): appartiene alla cosa stessa. È la cosa che oramai, come nel caso dei «fenomeni a prospettiva interna», non smette di variare, in un divenire identico al punto di vista. Le sue metamorfosi, le sue trasformazioni prendono il posto del *vis à vis* con l'oggetto, del «punto di vista su». Contrariamente alla moltiplicazione delle rappresentazioni (che possono sempre convergere su un medesimo oggetto) o a quella dei punti di vista (che, in fondo, si limitano a mettere rapportare i diversi momenti alle proprietà di un medesimo io), tale decentramento conduce a un immediato «sub-rappresentativo» che, a partire da un disequilibrio primario, genera simultaneamente l'in sé del rappresentato e il per sé del rappresentante. «Ogni rappresentazione componente deve essere deformata, deviata, strappata al proprio centro. Occorre che ogni punto di vista sia anche la cosa, o che la cosa appartenga al punto di vista» (Deleuze 1997, 79).

È ne *La Piegia* che Deleuze, lettore di Leibniz, definirà l'interiorità (un'interiorità non riflessiva, cioè non cartesiana, e non intenzionale, cioè non husserliana) come ciò che accade nell'occupazione di un punto di vista. ¹¹ «L'interiorità assoluta, che si eguaglia al mondo, di cui è un punto di vista» (Badiou 2013, 21), come scriveva Alain Badiou nella sua recensione de *La Piegia*. Ma già in *Differenza e Ripetizione* ciò che ci mostra il prospettivismo è che il punto di vista non deve essere inteso come variazione secondo soggetto. Non come ciò che rende qualcosa soggettivo costituendolo o donandogli senso nella sua relazione con noi. Al contrario: il punto di vista, dalla cui occupazione il soggetto accade, è: «L'osservatore fa parte del simulacro stesso che si trasforma e si deforma con il suo punto di vista» (Deleuze 1975, 227).

In un certo senso, allora, Deleuze incontra la questione lacaniana della soggettivazione. Non come alienazione primordiale nel linguaggio, né come assoggettamento alla legge simbolica, ma come dipendenza dallo sguardo: la forma privilegiata dell'oggetto a , nella misura in cui determina, nel visibile, la

¹¹Tramite il legame dell'anima con il corpo, Leibniz ha pensato un'interiorità assoluta che ha il mondo come suo rovescio e che fa del fuori la membrana del dentro. Cfr. Deleuze 2004, 31 e ss.

divisione del soggetto come dissoluzione, collasso nella cosa. Ché il motivo del punto di vista della cosa non è solo enigmatico, è altresì *fantasmatico*: le cose mi guardano prima che io le veda. In *Logica del senso* e *Differenza e ripetizione*, Deleuze riconosce al fantasma un ruolo essenziale. Assieme all'allucinazione, è una modalità privilegiata della coscienza desoggettivata, che precede e origina il pensiero razionale e l'organizzazione delle significazioni (tra cui la forma fenomenologica e totalizzata dei vissuti). Detto altrimenti, le condizioni dell'esperienza reale non sono razionali come quelle dell'esperienza possibile, esse sono fantasmatiche.

Infatti, la struttura del fantasma è precisamente quella che fa passare il soggetto nell'oggetto: il soggetto *si fa* oggetto. ¹²

Se Freud ha potuto riunire il sogno, il fantasma e l'allucinazione sotto il nome di «psicosi allucinatorie del desiderio», senza riuscire a differenziare del tutto queste tre formazioni psichiche, è perché sono tutt'e tre delle formazioni dell'oggetto α , secondo Lacan: formazioni in cui il soggetto diviene l'oggetto, diviene egli stesso una *passione dell'oggetto*.

¹² La separazione dell'oggetto è, allo stesso tempo, un'identificazione del soggetto con l'oggetto: il bambino non solo perde il seno, ma lo diventa; il voyeur non solo guarda, ma si fa sguardo ecc.

L'individuazione deleuziana condivide la stessa dinamica dissolutiva della soggettivazione lacaniana, processo attraverso il quale ci si fa disfacendosi, ci si produce dissolvendosi. La «soggettivazione acefala» della pulsione mostra così una forma minimale di *intenzionalità* e una forma elementare di *riflessività* che non vengono dopo il soggetto, ma *prima* di lui e secondo cui, pur scomparendo nella cosa, *ci si fa* (qualche cosa) – così come, nella «desoggettivazione» di Deleuze e Guattari, ci «si fa» un *Corpo Senza Organi*. Anche l'individuazione deleuziana si effettua in un movimento corale, in una ricaduta fuori di sé; essa manifesta lo stesso decadimento di questo effetto di caduta, quel residuo dell'avvento soggettivo descritto da Lacan come ciò il soggetto diviene sotto forma dell'oggetto piccolo α , a immagine del masochista, che si ostina a porre le condizioni del suo stesso decadimento larvale, della propria «oggettivazione».

Ciò non toglie che il decadimento deleuziano — «quella determinazione a sbalzi, [...] quella *suspense* che contraddistingue ogni momento della differenza, questa immobilizzazione che caratterizza ogni momento della caduta» (Deleuze 2011, 247 e ss.), non è ciò per cui un soggetto accade cadendo fuori di sé. È piuttosto il decadimento biologico della differenza intensiva, quello dei rallentamenti e delle precipitazioni che segnano le durate di gestazione della differenziazione temporale delle speci. Prossimo alle forme embrionali transitorie, in cui Deleuze riconosce i drammi dell'attualizzazione dell'Idea nello spazio e nel tempo, e che presentano i soggetti dissolti, le coscienze impersonali e desoggettivate come forme virtuali che animano ciascuna entità emergente, in corso di differenziazione. L'inconscio deleuziano è quello di un Pensiero-Natura. Assomiglia a una coscienza *cosmica*, più che all'inconscio freudiano. È una coscienza senza l'Uomo o, più precisamente, è l'Uomo che è nella coscienza e non l'inverso.

Il cervello-mondo

Alla formula di *Millepiani* pare rispondere, eco straniante e potente, l'ultimo motivo della filosofia di Deleuze e Guattari: la definizione dell'Essere-Pensiero come identità di mondo e cervello. Nella conclusione di *Che cos'è la filosofia?*, il cervello – un cervello non oggettivabile – annoda le tre modalità cerebrali, non

specificamente umani, della creazione (la forma, la forza e la funzione). Il cervello è *l'anima* che si estende al mondo o il mondo che si contrae in una molteplicità d'anime: la *passione* desoggettivata come forza della sensazione. Rinvia a un fuori e a un dentro topologicamente in contatto. **13** Il cervello è anche lo *spirito* che si sottrae alle regole associative della contiguità, della somiglianza e della causalità: la *coscienza* desoggettivata che si immerge nei rapporti aleatori e nei tagli irrazionali. **14**

Prolungando, in campo filosofico, i nuovi orientamenti degli studi scientifici del cervello, Deleuze trasla l'immagine classica (un'organizzazione verticale dell'integrazione-differenziazione e un'organizzazione orizzontale dell'associazione), verso due altri aspetti in grado di rompere, al contrario, col modello del tutto come interiorità del pensiero e con il privilegio dell'associazione. Portando le associazioni dello spirito fino al taglio irrazionale e le integrazioni-differenziazioni dell'anima fino all'eversione del dentro e del fuori, il cervello, «automa logico», può *divenire* un «automa spirituale». **15**

Nella conclusione di *Che cos'è la filosofia?* I tre modi della creazione risultano essere tre modi di «soggettivazione» del cervello. Affinché sia il cervello a pensare, e non l'uomo, bisogna che il cervello dica lo. Così, in ultima analisi, e non è certo il paradosso minore della filosofia deleuziana, l'Essere-Pensiero si rapporta, attraverso il concetto di cervello-soggetto, a un'istanza soggettiva. «La filosofia, l'arte, la scienza non sono gli oggetti mentali di un cervello oggettivato, ma i tre aspetti a partire dai quali il cervello *diventa soggetto*» (Deleuze & Guattari 1996, 221 - corsivo dell'autore).

Per darsi un cervello, come dice Deleuze ne *L'immagine-Tempo*, bisogna ora, in *Che cos'è la filosofia?*, che il cervello stesso divenga soggetto. La «soggettivazione» del cervello sarebbe il vero punto di svolta, non solo in rapporto alla sua oggettivazione come funzione determinata, ma anche rispetto alla fenomenologia, che non rompe con una tale oggettivazione scientifica se non riducendo il cervello a una funzione prelevata dai rapporti primari dell'uomo e del mondo, dalla coappartenenza delle sensazioni dell'uno e delle eccitazioni dell'altro. «È il cervello che pensa, e non l'uomo, essendo l'uomo solo una cristallizzazione cerebrale. Si potrebbe applicare al cervello ciò che Cézanne diceva del paesaggio: l'uomo assente, ma interamente nel cervello» (Deleuze & Guattari 1996, 221). In che senso, allora, il cervello-mondo deve essere detto «soggetto»?

I tre concetti di «ingetto», di «supergetto» e di «egetto» (che nominano in *Che cos'è la filosofia?*, i tre modi di soggettivazione del cervello: lo sento, lo concepisco, lo conosco) lasciano cadere il prefisso «sub», che indica la logica della presupposizione, inerente alla nozione ontologico-trascendentale del soggetto (*l'hypokeimenon*), e la determinazione di un senso primo dell'essere volto padroneggiarne l'equivocità, la pluralità discorsiva. Conservando il «getto», movimento del gettare, non al di sotto (come sostrato dei cambiamenti o come

13 Come ha mostrato Simondon, la struttura topologica del cervello, che manifesta un dentro e un fuori assoluti non può essere rappresentata adeguatamente in maniera euclidea; essa è la compresenza di un dentro più profondo di qualsiasi ambiente interno e di un fuori più lontano di qualsiasi ambiente esterno.

14 Si pensi al problema delle sinapsi, che introduce dei meccanismi aleatori nella trasmissione da un neurone all'altro.

15 Forse Deleuze ha potuto trovare, nell'evoluzione della ricerca scientifica sul cervello, una sorta di conferma della sua proposta circa le proprietà di un'altra «immagine del pensiero». In ogni caso, si è prodotto un «incontro» tra gli aspetti topologici e aleatori, progressivamente messi in evidenza dallo studio scientifico del cervello come sistema a-centrato, e quelli dell'immagine deleuziana del pensiero. Le trasformazioni dell'immagine cerebrale permettono così a Deleuze di riconoscere una nuova «immagine del pensiero» nell'immagine cinematografica moderna sopravvenuta, secondo lui, nella rottura del legame senso-motorio (Deleuze 2010b, 226-239).

identità a sé che permane al di sotto delle variazioni), ma «in» e «al di sopra» (l'ingetto e il *supergetto*), mettono letteralmente il soggetto *sottosopra*. Non è la soggettività ad essere rapportata al cervello (secondo l'orientamento di un materialismo riduzionista o fisicalista), ma è il cervello, scostato dalla soggettività umana, a divenire esso stesso, secondo questi tre modi, un soggetto inoggettivabile.

Il cervello-mondo è soggetto perché è contrazione delle vibrazioni del mondo. **16** Se è denominato anima o forza, non è in quanto azione ma in quanto «passione pura» (Deleuze & Guattari 1996, 223), «mistero della creazione passiva, sensazione» (p. 224). Nel cervello anima, l'«*il y a*» della natura e la sua potenza indeterminata di venire all'essere, si identificano in una facoltà di sentire che ricopre l'intero campo della specie, coesistendo con i tessuti embrionali e senza la quale la causalità resterebbe secondo Deleuze inintelligibile, «come se i fiori sentissero se stessi sentendo ciò che li compone» (p. 224). L'ingetto è il soggetto proiettato nelle cose, l'anima estesa alla sensazione del mondo, anima *in statu nascendi*. Non il soggetto della sensazione, ma il sentire stesso come soggetto.

16 «La vibrazione contratta, divenuta qualità, varietà» (Deleuze & Guattari 1996, 223).

L'estensione dell'anima è pensata come *spatium* intensivo (e dunque *genesi reale* dello spazio come estensione geometrica) e, parallelamente, l'intenzionalità dello spirito è pensata come consistenza, compresenza della forma al tempo stesso a tutte le sue componenti intensive. Seguendo le due facce della creazione, Natura e Pensiero, *Physis* e *Nous*, vi è un secondo senso per cui il cervello è soggetto: questi è una forma «assoluta», un auto-dispiegamento immanente che non obbedisce alla regola dell'associazione, cioè a rapporti di *esteriorità* tra le idee: «una forma in sé che non rinvia ad alcun punto di vista esterno, non più di quanto l'area striata della corteccia rinviino a un loro equivalente. È una forma consistente assoluta che *si* sorvola indipendentemente da ogni dimensione supplementare, che non fa dunque appello ad alcuna trascendenza, che ha un solo lato qualunque sia il numero delle sue dimensioni, che resta co-presente a tutte le sue determinazioni senza prossimità o allontanamento» (pp. 221 e ss.).

Lo spirito non è il supporto delle associazioni, e nemmeno la loro unità immanente, è il *trasporto del pensiero*. Essendo il piano colto in se stesso, cioè indipendentemente dal fine o dal programma, il modo di immediata dell'insieme a ciascuno dei suoi elementi, individuati e collegati, non dipende più dalla formazione regolata di un *soggetto*, né da un principio di *organizzazione*: il piano si effettua come sorvolo dell'intero campo. In questo secondo senso, il soggetto non è più «ingetto» ma «supergetto».

«*Scopulosque superjacet unda spumeus*»: così Virgilio descrive l'orlo di schiuma che acconcia l'onda quando supera gli scogli, lanciando l'onda spumosa oltre i sassi, ritirandosi rapidamente per poi ricoprire di nuovo, rifluendo, le pietre che ha fatto rotolare (Virgilio 1990, 595). Quando l'onda sgorga e si infrange sugli scogli, quando il mare spumoso sommerge la pietra coi suoi flutti agitati, lo scoglio fa corpo con questa massa liquida. «Il piano di immanenza è l'onda unica che li avvolge e li svolge» (Deleuze & Guattari 1996, 25).

Se Deleuze riprende da Whitehead il concetto di «soggetto-supergetto», è perché esso svolge, all'interno di *Processo e Realtà*, una doppia funzione. Relativizza il senso classico del soggetto, facendo valere un'altra radice del termine, a indicare il movimento opposto al porre-sotto: il *super-jacio* — il «gettare-sopra», il «lanciare verso». Non riduce il ruolo del *subjectum*, senza

dall'altro estendere simultaneamente il soggetto al di là dell'ordine della soggettività (della sua chiusura e della sua supposta autonomia), verso l'insieme delle entità attuali, o reali, colte nel loro emergere. «Una entità reale è ad un tempo il soggetto che fa l'esperienza e il supergetto delle sue esperienze. È soggetto-supergetto» (Whitehead 1965, 87).

Non senza una certa dose di ironia d'ironia, Deleuze imprime una torsione al concetto di supergetto. Quest'ultimo, in Whitehead, sta a indicare il soggetto di un processo di individuazione inteso come tendenza, atto. Il soggetto è coinvolto nell'individuazione come una forma virtuale di esistenza. Una entità emergente tende a una pienezza che non la definisce attualmente. Tutti i processi di individuazione, persino i più microscopici, manifestano tensioni d'esistenza tra soggetto e supergetto, attualità e tendenza, efficacia e atto, ed è in tal senso che mobilitano necessariamente dei soggetti immanenti. Il supergetto è questo «atto» che anima l'entità emergente, il suo «principio di inquietudine», aggiunge Whitehead (Cfr. Debaise 2006). In Deleuze e Guattari, la compresenza della forma alle sue componenti intensive non *consiste* in una tendenza, in un obiettivo immanente al soggetto (il «*self enjoyment*»), ma nella sua *velocità*. Il supergetto [*superject*] è piuttosto un «*superjet*». Mentre Whitehead sottolinea, a proposito del «soggetto-supergetto», che «nessuna delle due metà di questa descrizione deve essere persa di vista anche solo per un'istante» (Whitehead 1965, 88), il supergetto [*superjet*] di Deleuze e Guattari ne conserva solo una.

Il *superjet* non è nient'altro che questo «ritornare su di sé» che accompagna necessariamente tutti i movimenti del piano di immanenza: come il flusso e il riflusso dell'onda, il suo continuo rumore scandito per intervalli. È l'andirivieni a velocità infinita o senza limiti, che non si riduce alla successione degli spostamenti da un punto ad un altro, da una componente estensiva a un'altra, come nel caso delle velocità solo relative. Una velocità che non si estende senza tornare simultaneamente su se stessa. Nel suo caso, l'ago coincide con il polo. E allora il supergetto ricorda quel soggetto «solare e disumanizzato» che Deleuze evoca commentando il Robinson di Tournier (Deleuze 1975, 274) che libera delle linee di fuga attraverso le quali la Terra tutta intera fugge: è «mezzo di trasporto».

Così, per Kleist, tutto diviene velocità e lentezza, «successioni di catatonie e di velocità estreme, di svenimenti e di frecce. Dormire sul proprio cavallo e andare al galoppo. Saltare da un concatenamento a un altro, approfittando di uno svenimento, superando un vuoto.» (Deleuze & Guattari 2016, 376). Questa velocità infinita che caratterizza il piano di immanenza, che è la sola misura possibile della sua consistenza, è anche ciò che fa la sua dismisura e la sua «fragilità» o, piuttosto, il suo *rischio* permanente: precipitare nel caos su cui è posizionato. «*Un cranio esplode*, ossessione di Kleist» (p. 377). Perché il caos è ciò che sfalda ogni consistenza nelle velocità infinite. È il «fascio inestricabile di linee aberranti» (p. 433) che rende impossibile qualsiasi rapporto tra due determinazioni, perché le differenze sono divenute indiscernibili. «L'una appare come evanescente quando l'altra sparisce come abbozzo» (Deleuze & Guattari 1996, 33). La prova della prossimità del caos è forse il senso del «soggettivo» che attraversa, come suo *pathos* più proprio, tutta la filosofia deleuziana.

Così in *Mille piani*, il territorio che definisce un «essere a casa» si costituisce nella relazione con il caos. È la funzione del «ritornello» il cui tema ritma la costituzione di un territorio primo, che ci protegge contro il caos, fino all'incontro con le forze cosmiche del fuori che lo deterritorializzano.

Ma quel che più conta, nella prossimità del caos, non è tanto la presenza

distruttrice o dissolutiva in sé, quanto le operazioni creatrici che ne testimoniano la persistenza. La maniera in cui il caos *caotizza*, flette il modo in cui il pensiero determina l'indeterminato. Poiché i processi di individuazione non si attualizzano senza rischiare d'essere dislocati o sommersi, si tratta sempre di operazioni di *biforcazione*. E l'idea secondo cui l'essenziale è comprendere le biforcazioni, gli intermezzi, i vuoti, è ciò che dissocia l'«lo conosco» del cervello dalla sua definizione oggettivista come funzione determinata.

C'è poi un terzo e ultimo senso in cui il cervello deve essere detto soggetto: per il fatto che funziona attraverso iati, intervalli, tagli. Il che lo rende, come anima, inoggettivabile, oltre ad essere il modo di dispiegamento attraverso la quale una forma in sé è spirito. È il soggettivo nel senso kantiano della terza *Critica*: ciò che sfugge al potere della definizione oggettiva, là dove secondo il programma dell'empirismo trascendentale, le condizioni di una vera critica e quelle di una vera creazione divengono le stesse.

È questo che Deleuze intende quando afferma, ne *L'immagine-Tempo*, che è cambiato il rapporto che *noi* intratteniamo col cervello, non sotto l'influsso della scienza, ma al contrario nel guidare oscuramente la scienza verso i nuovi orientamenti della conoscenza del cervello che producono, al limite, un effetto di rottura con il modello cerebrale classico? «Il cervello diventa il nostro problema o la nostra malattia, la nostra passione, più che la nostra signoria, la nostra soluzione o decisione.» (Deleuze 2010b, 234). Ad ogni modo è ciò che lo porta a riconoscere, nel cosiddetto «cinema del cervello» (soprattutto in Resnais), non solo la struttura topologica del fuori e del dentro (la soggettivazione del cervello come *anima*) così come i tagli che sussumono ogni associazione (la soggettivazione del cervello come *spirito*), ma anche, in Téchiné e Benoist Jacquot, un'«ispirazione neopsicoanalitica»: «datemi un lapsus, un atto mancato, e ricostruirò il cervello» (p. 244)

Il cervello-soggetto non è un soggetto nel senso dell'inconscio psicoanalitico. Eppure, anche questa coscienza cosmica procede anch'essa per inciampi, deragliamenti e biforcazioni. Funziona solo guastandosi: «gli errori son parte integrante del piano». Questa «super» coscienza è sempre, in realtà, un «tra due» coscienze; la sua potente intuizione emerge solo dalle intermittenze dell'attenzione. Per essa, come per il soggetto dell'inconscio, contano più i tagli che le associazioni. Perché è nei vuoti, nelle lacune e nei buchi che ogni vita comporta, che si fa il loro movimento.

Bibliografia

- Alliez, E. (1995) *De l'Impossibilité de la phénoménologie*. Paris: Vrin
- Badiou, A. (2012) *L'avventura della filosofia francese*. trad. it. di L. Boni. Roma: DeriveApprodi
- Bergson, H. (2012) *L'Evoluzione creatrice*. trad. it. di M. Acerra. Milano: Bompiani
- Debaise, D. (2006) *Un empirisme spéculatif. Lecture de Procès et Réalité*. Paris: Vrin
- Deleuze, G. (1971) *Differenza e ripetizione*. trad. it. di G. Guglielmi. Bologna: Il Mulino
- Deleuze, G. (1996) *Critica e clinica*. trad. it. di A. Panaro. Milano: Cortina
- Deleuze, G. (2004) *La Piegata. Leibniz e il Barocco*. trad. it. di D. Tarizzo. Torino: Einaudi
- Deleuze, G. (2009), *Logica del senso*. trad.it. di M. De Stefanis. Milano: Feltrinelli
- Deleuze, G. (2010a) *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*. trad. it. di D. Borca. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (2010b) *L'immagine-tempo*. trad. it. di L. Rampello. Roma: Ubulibri
- Deleuze, G. (2011) *Pourparler. 1972-1990*. Trad. it. di S. Verdicchio, Macerata: Quodlibet.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2016) *Millepiani*. trad. it. di P. Vignola. Salerno: Orthotes
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1996) *Che cos'è la filosofia?* trad. it. di A. De Lorenzis a cura di C. Arcuri. Torino: Einaudi
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2002) *L'anti-Edipo*. trad. it. di A. Fontana. Torino: Einaudi
- Guattari, F. (2012). «Macchina e struttura», in *Una tomba per edipo*, trad. it. G. Muraro. Milano: Mimesis
- Guattari, F. (1996) *Caosmosi*. trad. it. di M. Guareschi, Genova: Costa & Nolan
- Husserl, E. (2003) *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. trad. it. di Vincenzo Costa. Torino: Einaudi
- Kant, I. (2010) *Critica della ragion pura*. trad. it. di G. Colli. Milano: Adelphi
- Kant, I. (1970) *Critica del giudizio*. trad. it. di V. Verra. Roma-Bari: Laterza
- Kerslake, C. (2007) *Deleuze and the Unconscious*. London: Continuum
- Lacan, J. (2007), *Il Seminario, X, «L'Angoscia»*. trad. it. di A. Di Ciaccia e A. Succetti. Torino: Einaudi
- Lacan, J. (2003) *Il Seminario, XI, «I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi»*, trad. it. di A. Succetti. Torino: Einaudi
- Merleau-Ponty, M. (2003) *Segni*. trad. it. di G. Alfieri. Milano: Saggiatore.
- Merleau-Ponty, M. (2007) *Il visibile e l'invisibile*. trad. it. di A. Bonomi. Milano: Bompiani
- Sartre, J.-P. (1962) *L'immaginazione; Idee per una teoria delle emozioni*. trad. it. di A. Bonomi. Milano: Bompiani
- Sartre, J.-P., (2011) *La trascendenza dell'Ego*. trad. it. a cura di R. Ronchi. Milano: R. Marinotti Edizioni
- Virgilio (1990) *Eneide. Libri IX-XII*. trad. it. di C. Vivaldi. Milano: Garzanti
- Whitehead, A.