
Dentro la vita

Topologia, biopolitica e bergsonismo

FEDERICO LUISETTI
University of North Carolina at Chapel Hill

ABSTRACT: “Bergsonism” is mostly understood as a metaphysics of time and kept at distance from the current biopolitical debate. This essay argues that, in the wake of Gilles Deleuze’s reinvention of Henri Bergson’s philosophy, vitalism can be understood as an unprecedented topological thought, a technique of insertion of human actions within life forces, and thus serve as a key element for the construction of an “affirmative biopolitics”. In order to achieve this project, the essay reinterprets some of Bergson’s main categories — “intuition”, “interval”, “cut”, “effort” — and confronts the anti-vitalist perspectives of Hannah Arendt and Giorgio Agamben, illustrating their theological illusionism and their bias against «natural life». In opposition to them, the essay explores the connections that link topological Bergsonism with the biopolitical thought of Michel Foucault, calling for the invention of new practices of contact between life and action.

KEYWORDS: Bergsonism, biopolitics, interval, naturalism, topology, vitalism.

I. Topologia

Nonostante l’influenza di Bergson sul pensiero occidentale non si sia mai attenuata, anche dopo il tramonto dell’egemonia culturale d’inizio Novecento¹, è sotto il segno di Gilles Deleuze che il bergsonismo cambia di natura, trasformandosi in un vitalismo costruttivistico. Dopo aver strappato Bergson al *milieu* spiritualista ed averne lacerato l’immagine convenzionale, Deleuze ha ricomposto i frammenti concettuali in modo imprevedibile². In tal modo,

¹ Tra gli studi più significativi, cfr. V. Jankélévitch, *Bergson* (1931), Paris, PUF, 1989 (tr. it. di G. Sansonetti, Brescia, Morcelliana, 1991); J. Wahl, *Bergson*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1949; G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, 1950; J. Hyppolite, *Aspects divers de la mémoire chez Bergson* (1949), in *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Paris 1971, vol. 1 (tr. it. in «aut aut», 204 [1984]); M. Merleau-Ponty, *L’union de l’ame e du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997.

² Nel 1956 Gilles Deleuze pubblica i saggi *Bergson. 1859–1941* e *La conception de la différence chez*

il bergsonismo è scivolato lungo una vertiginosa linea di fuga, risucchiato dalla forza di attrazione del vitalismo. Il concatenamento deleuziano tra Spinoza, Nietzsche e Bergson ha riaperto i giochi in filosofia, affiancando alla fenomenologia, all'heideggerismo e alla dialettica negativa un nuovo stile di pensiero. Un divenire–Bergson, una *nouvelle cuisine* bergsoniana: «Platone paragona il bravo dialettico a un abile cuoco che sappia tagliare l'animale senza rompere le ossa, seguendo le articolazioni disegnate dalla natura. Un'intelligenza che agisse sempre in questo modo sarebbe effettivamente orientata alla speculazione»³. Fare filosofia con il coltello, oltre che con il martello di Nietzsche. Incidere e ritagliare seguendo le articolazioni del reale, poi ripiegare e cuocere, assaporare le qualità intensive della natura.

E tuttavia, alcuni presupposti fondamentali della lettura deleuziana possono venire dislocati da un nuovo sguardo sui meccanismi topologici attivi nel pensiero di Bergson. Innanzitutto, è lecito lasciarsi alle spalle il richiamo al platonismo attribuito da Deleuze al metodo di divisione bergsoniana e, con esso, l'ipotesi che le strutture della temporalità racchiudano la «natura della differenza»⁴. A dire il vero, sembra impossibile resistere alla suggestione che quella di Bergson sia una filosofia della temporalità pura, un grido di protesta nei confronti della spazializzazione del pensiero: «La spazialità dunque e, in questo senso tutto speciale, la socialità, sono le vere cause della relatività della nostra conoscenza: scartando questo velo interposto, ritorniamo all'immediato e tocchiamo un assoluto»⁵. Per seguaci e detrattori, il bergsonismo è pur sempre una filosofia della «durata» (*durée*). E infatti, anche Derrida, in uno dei luoghi più intensi del suo confronto con la tradizione metafisica, inchioda il bergsonismo all'ontologia del tempo che «da Aristotele a Bergson» è segretamente dominata da meccanismi di sovrapposizione tra «presenza» e «presente», *Amwesenheit* e *Gegenwart*⁶. Poiché Bergson ha collocato l'ontolo-

Bergson, il primo nella collana *Les Philosophes célèbres* diretta da Merleau-Ponty, per le Éditions d'Art Lucien Mazenod (Paris, 1956), il secondo negli *Études bergsoniennes* (Paris, Albin Michel, 1956). Entrambi i testi sono raccolti in *Il bergsonismo*, a cura di Pier Aldo Rovatti, Torino, Einaudi, 2001. Più recente è la pubblicazione di un corso di Deleuze del 1960 dedicato al terzo capitolo dell'*Evoluzione creatrice*, in *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, a cura di F. Worms, Paris, PUF, 2004 (tr. it. in G. Deleuze e G. Canguilhem, *Il significato della vita. Letture del terzo capitolo dell'Evoluzione creatrice di Bergson*, a cura di G. Bianco, Milano, Mimesis, 2006). Oltre a questi studi, i testi più esplicitamente bergsoniani di Deleuze sono *Differenza e ripetizione*, tr. it. G. Guglielmi, Milano, Cortina, 1997 e i due volumi *L'immagine-movimento: cinema 1* e *L'immagine-tempo: cinema 2*, tr. it. J.–P. Manganaro e L. Rampello, Milano, Ubulibri, 1984–89.

³ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, tr. it. F. Polidori, Milano, Cortina, 2002, p. 130.

⁴ Una prospettiva connessa al trascendentalismo neokantiano di Deleuze, che abbraccia l'idea del tempo come forma della sensibilità. Su questo tema cfr. F. Luisetti, *Estetica dell'immanenza*, Roma, Aracne, 2008, Cap. I.

⁵ H. Bergson, *Pensiero e movimento*, tr. it. F. Sforza, Milano, Bompiani, 2000, p. 20.

⁶ In «*Ousia*» e «*grammé*» Jacques Derrida ha mostrato come le argomentazioni aristoteliche del IV libro della *Fisica* caratterizzino il nucleo metafisico della logica hegeliana, dell'ontologia bergsoniana

gia nel passato puro e ha ricondotto la durata, pur nella sua molteplicità ed eterogeneità qualitativa, all'unità indivisibile delle «molteplicità continue», pare inverosimile il tentativo di districare il bergsonismo dalla metafisica della temporalità.

E se il bergsonismo fosse invece una topologia della vita naturale, un pensiero dell'immanenza d'ispirazione stoico-aristotelica? Bergson affronta apertamente la fisica aristotelica nella tesi di dottorato latina *L'idea di luogo in Aristotele*, un'opera alla quale è stata prestata sinora un'attenzione limitata⁷. A partire da questo testo è possibile decifrare i presupposti topologici del pensiero bergsoniano. Qui Bergson sottopone a un commento dettagliato il IV libro della *Fisica* di Aristotele, soffermandosi sulla definizione di luogo come «superficie interna del contenente». Le implicazioni della tesi aristotelica sono paradossali: un corpo è posto in un luogo che lo contiene solo se il movimento è potenziale; non appena il movimento si attualizza il corpo perde il luogo che dovrebbe occupare: «un corpo è in possesso di un luogo a condizione di essere fuori dal luogo»⁸. Facendo propria questa premessa, Bergson assegna a un «limite mobile» che unisce attualità e potenzialità il compito di distribuire e mettere in rapporto la memoria e la materia, il tempo e lo spazio⁹.

Come ricorda Franz Brentano, rifacendosi a propria volta ad Aristotele, i fenomeni spazio-temporali possono «esistere solo nel contesto di un continuum» i cui elementi principali sono «limiti che non esistono in se stessi ma soltanto in quanto appartengono al continuum»¹⁰. Analogamente, l'intenzione di Bergson è di ricollocare al centro della speculazione filosofica la topologia aristotelica del continuo. Se i nemici di Aristotele sono gli atomisti, quelli di Bergson sono i filosofi che, come Spencer, riducono lo spazio a un teatro infinito del movimento e la materia alla discontinuità di elementi pri-

e della filosofia della differenza di Martin Heidegger; cfr. J. Derrida, *Margini della filosofia*, tr. it. M. Iofrida, Torino, Einaudi, 1997.

⁷ H. Bergson, *Quid Aristoteles de loco senserit*, Paris, Alcan, 1889 (tr. it. *L'idea di luogo in Aristotele*, in H. Bergson, *Opere*, a cura di P.A. Rovatti, Milano, Mondadori, 1986). Su questo testo cfr. F. Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, Le cercle du livre, 1957; L. Couturat, *Etudes sur l'espace et le temps de MM. Lechalas, Poincaré, Delboeuf, Bergson, Weber et Evellin*, «Revue de métaphysique et de morale», 4 (1896); M. Boudot, *L'espace selon Bergson*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 85 (1980) e M. Zanatta, *La théorie aristotélicienne du lieu selon Bergson*, in *Henri Bergson: esprit et langage*, a cura di C. Stancati, Hayen, Pierre Mardaga, 2001. Il contributo più dettagliato sul rapporto tra ontologia aristotelica e bergsonismo è quello di G. Fagiolo, *Tempo e durata. Il luogo del presente in Aristotele e Bergson*, Milano, Alboversorio, 2007.

⁸ H. Bergson, *L'idea di luogo in Aristotele*, cit., p. 381.

⁹ Tra i filosofi che hanno prolungato questo aspetto dell'ontologia di Bergson, cfr. Gilbert Simondon – in particolare le nozioni di «trasduttività» e «individuazione» – in Id., *L'individuazione psichica e collettiva*, a cura di P. Virno, Roma, DeriveApprodi, 2001.

¹⁰ F. Brentano, *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum*, a cura di B. Smith, New York, Croom Helm, 1988, p. 176.

mi. Aristotele ha «voluto che lo spazio, prematuramente emancipato ad opera di Leucippo e Democrito, fosse ricondotto nei corpi»; Bergson desidera che lo spazio «libero e svincolato», che fa da sfondo alla rappresentazione matematica del movimento, sia nuovamente «sepolto... nei corpi»¹¹.

Sia per Brentano che per Bergson un limite non è dunque un concetto ma un'«intuizione». Eppure, mentre Brentano descrive analiticamente la struttura dei limiti, Bergson s'installa dentro il loro spessore, ne mette alla prova il funzionamento, ne esplora la genesi. In che cosa consistono i limiti di un continuo spazio-temporale? In che senso la vita è un simile continuo? Come si taglia una molteplicità continua? La soluzione indicata da Bergson riguarda il *luogo dell'esperienza del vivente*: dove accade l'intuizione?

In pagine decisive di *Pensiero e movimento*, l'interrogativo sul luogo dell'intuizione è posto senza esitazione. Il termine «intuizione», dichiara Bergson, è fuorviante. Esso può trarre in inganno, non a causa della sua vaghezza, ma nel suggerire un luogo sbagliato per l'intuizione. Ad esempio, «uno Schelling, uno Schopenhauer... poiché credevano che l'intelligenza operasse nel tempo, ne hanno concluso che oltrepassare l'intelligenza consistesse nell'uscire dal tempo»¹². L'errore di queste posizioni è topologico: per Bergson l'intelligenza opera nella spazialità geometrica, mentre l'intuizione è il metodo dell'accorgersi «che si è nel reale». E poiché nei fenomeni della vita la pienezza di realtà non va ricercata nel tempo matematizzato bensì nello «spessore» della durata, l'intuizione è per Bergson il metodo che corrisponde a questa immanenza. L'intuizione bergsoniana è una sorta di *contro-riduzione trascendentale*, un metodo sempre interno a ciò di cui è metodo, uno «sforzo» (*effort*) e non uno «stare davanti» alle essenze¹³. Un atto è intuitivo se penetra gli oggetti¹⁴, secondo il principio: «uno sforzo nuovo per ogni problema»¹⁵.

Dopo aver precisato, ancora una volta attraverso un richiamo all'ontologia di Aristotele, la molteplicità dei sensi attraverso cui si dice intuizione, Bergson enumera i luoghi in cui è possibile accorgersi di essere nel reale: l'esperienza, la durata interiore, l'universo materiale che «fa attendere la nostra coscienza», i concetti e, su tutti, il movimento. La collocazione più difficile corrisponde all'intuizione della «mobilità originale». L'intuizione bergsoniana non è un metodo di riduzione dell'esperienza, quanto piuttosto una pedagogia della penetrazione della «sostanzialità del movimento»,

¹¹ H. Bergson, *L'idea di luogo in Aristotele*, cit., p. 390.

¹² H. Bergson, *Pensiero e movimento*, cit., p. 23.

¹³ Ivi, p. 27.

¹⁴ «Filosofare consisterà nel porsi all'interno dell'oggetto medesimo con uno sforzo di intuizione», ivi, p. 167.

¹⁵ Ivi, p. 24.

una tecnica per «inserirci al suo interno»¹⁶ e intersecare gli intervalli infra-rappresentativi tra stati del mondo: «L'intuizione filosofica è questo contatto, la filosofia è questo slancio»¹⁷.

Nel saggio *L'intuizione filosofica*, Bergson tematizza l'intuizione nel contesto dei modelli di sviluppo del discorso filosofico. Come si crea una filosofia? Qual è il segreto di un sistema filosofico? La risposta di Bergson è macchinica: come ogni macchina dotata della possibilità di deviare e trasformare un'azione, una filosofia viva è una fondata su movimenti piuttosto che sul linguaggio. Ogni «atto di pensiero»¹⁸ imprime un movimento specifico, ogni unità di senso non rimanda a una «cosa pensata» ma a un «movimento di pensiero»¹⁹. Il pensiero è un ingranaggio attraverso cui sono trasmessi i movimenti vitali. Ogni pensiero corrisponde a una tipologia di movimento: «la pensée et le muoivant», un «concatenamento macchinico»²⁰.

La costruzione di una risposta alla domanda «che cos'è un concatenamento?» ha occupato Deleuze a partire dalla sua collaborazione con Guattari. Deleuze radicalizza la «meccanica non meccanicistica» bergsoniana e la prossimità tra uomo e macchina, tecnologia e misticismo, natura e artificialità. Anche per Deleuze il concatenamento realizza, bergsonianamente, una «simbiosi, una "simpatia"»²¹. *Sympathiser*, inserire il pensiero nella natura, imprimere direzioni di pensiero irriducibili alla coppia aggredire-subire, alla sintesi idealistica o alla contemplazione quietista: «La regola della scienza è quella già posta da Bacone: obbedire per comandare. Di contro, il filosofo non obbedisce né comanda, cerca di *sympathiser*»²². In che cosa consistono e come funzionano i legami prodotti da questa simbiosi? Che cosa significa agganciare alla mobilità stessa, attraverso una «simpatia», dei movimenti di pensiero?

Sympathiser equivale a creare un legame tra pensiero e natura, tra forme degli atti di pensiero e strutture del movimento naturale. Un pensiero vitale è un luogo in cui ci si colloca per intersecare movimenti eterogenei, il luogo di una «familiarità con la natura» che sostituisce la diffidenza e la lotta. «Legare», «simpatizzare», sono in Bergson forme verbali che nascondono la «simpatia» come ingranaggio, luogo di un transito in cui avviene la costru-

¹⁶ Ivi, p. 101.

¹⁷ Ivi, p. 115.

¹⁸ Ivi, p. 112.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, tr. it. G. Comolli e R. Kirchmayr, Verona, Ombre Corte, 2007, p. 76 e sgg.

²¹ *Ibid.*

²² H. Bergson, *Pensiero e movimento*, cit., p. 117.

zione di meccanismi di accumulo, distribuzione e rilascio dei movimenti ricevuti e impressi.

Sullo sfondo, un'ispirazione topologica: in Bergson, il confronto con il *dōxos* dell'intuizione, il dialogo con la concezione aristotelica del luogo; in Deleuze, il primato della geografia, della topologia del fuori, delle pieghe, del nomadismo. Bergson e Deleuze aggirano i campi della fenomenologia, i vissuti e la costituzione trascendentale della coscienza; la simbiosi che lega pensiero e movimento abita un luogo non umano, la vita naturale. Il soggetto è un'interferenza del rapporto tra luogo e movimento.

2. Tagli

L'unico criterio politico del bergsonismo è l'imperativo di massimizzare l'eterogeneità delle azioni, ottenendo in tal modo molteplicità continue più ricche di tensione e di complessità, atti indivisibili densi e tesi. Un'azione di questo tipo corrisponde al giusto inserimento nei processi naturali e presuppone una percezione quanto più completa degli oggetti e dei corpi. Ad essa si contrappongono, già a livello percettivo, le esigenze della vita sociale, le quali dettano comportamenti utilitaristici, che mettono a repentaglio il fondamento naturale della vita. Di fronte a questo inaridimento dello sfondo percettivo e dei dispositivi di mutamento, soltanto una rieducazione dei sensi potrà riempire i vuoti creati dai gesti strumentali e riscoprire la libertà dell'agire in una pedagogia del contatto con la vita, refrattaria alla legge ed alla misura: «Le diverse percezioni dello stesso oggetto che i miei sensi forniscono, non ricostruiranno, dunque, riunendosi, l'immagine completa dell'oggetto; esse resteranno separate le une dalle altre attraverso degli intervalli che misurano, in qualche modo, altrettanti vuoti nei miei bisogni: è per colmare questi intervalli che è necessaria una educazione dei sensi»²³.

Praticata come terapia del concetto, la filosofia si affianca all'attività artistica per educare i sensi, ampliandone e raffinandone gli strumenti. A ben vedere, il pensiero non è in grado d'intervenire direttamente sui percetti, esso svolge piuttosto un ruolo preliminare, svincolando la percezione dal giogo delle «idee generali». Tutte le vie descritte da Bergson per «riempire gli intervalli» sono collegate dal presupposto che in ogni caso sia indispensabile rintracciare l'indivisibilità di ciò che muta; non l'unità del molteplice ma l'articolazione della continuità del vivente.

Il metodo bergsoniano di costruzione dell'intervallo segue «la realtà concreta in tutte le sue pieghe»²⁴, senza cedere alla tentazione della «negazione».

²³ H. Bergson, *Materia e memoria*, tr. it. A. Pessina, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 39.

²⁴ Id., *Pensiero e movimento*, cit., p. 197.

L'abbaglio più grave della ragione consiste infatti nel mettere sullo stesso piano la logica del giudizio, che si serve indifferentemente di affermazioni e negazioni, e la vita dei «misti» (i fenomeni vitali), la quale si regge esclusivamente su movimenti di affermazione e interruzione: inserimento e distribuzione, taglio e partecipazione, simpatia e innesto, contrazione e distensione: «Noi siamo fatti per agire, tanto quanto, e più, che per pensare; o meglio: quando seguiamo il movimento della nostra natura, è per agire che pensiamo»²⁵.

Un movimento decostruttivo, inteso come denudamento dei «falsi problemi», può venire recuperato soltanto ricostruendo genealogicamente l'attività di sezionamento arbitrario del continuo vitale praticata dall'intelligenza per contrastare l'«eterogeneità che costituisce il fondo della nostra esperienza»²⁶. Si tratta per Bergson di una tenace illusione della ragione. Ancor prima di affrontare le esigenze sociali, l'intelligenza deve reagire al disorientamento ambientale, producendo schemi oggettuali statici, che sostituiscono la mobilità della materia con immagini attraverso cui valutare l'efficacia dell'azione²⁷. Le caratteristiche dell'intelligenza corrispondono ai vincoli incontrati dalla prassi umana della fabbricazione: la natura è sezionata in unità provvisorie ed entità estese, separate da bordi netti. Sullo sfondo, uno spazio omogeneo in cui ogni oggetto può essere prelevato, scomposto e ricomposto. Manipolare oggetti e produrre concetti, costruire un mondo intelligibile e trasformare la materia in strumento di azione sono attività coordinate. Gli elementi del mondo intellettuale sono soltanto «più leggeri, più diafani»²⁸ rispetto alla natura inorganica, ma le forme sono le stesse e prolungano abitudini contratte dall'intelligenza fabbricatrice. L'arbitraria potenza di taglio dell'intelligenza e la geometria naturale di questo mondo di solidi — in cui ogni oggetto occupa un luogo fisso, su cui è possibile agire con sicurezza — si specchiano l'una nell'altra.

I paradossi del movimento enunciati da Zenone di Elea, dalla cui soluzione prende avvio la filosofia di Bergson, riguardano anch'essi la costruzione degli intervalli²⁹. Per confutare la realtà del movimento, Zenone sovrappone gli atti indivisibili di cui si compone il movimento e lo spazio percorso dal mobile. Achille non raggiungerà mai la tartaruga e la freccia non colpirà mai

²⁵ Id., *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 243. Per la critica bergsoniana della «negazione», cfr. *ivi*, pp. 227-43.

²⁶ Id., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. F. Sossi, Milano, Cortina, 2002, p. 64.

²⁷ Per questa ragione Bergson afferma che «l'intelligenza si rappresenta chiaramente solo il discontinuo», Id., *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 129.

²⁸ *Ivi*, p. 134.

²⁹ Cfr. H. Barreau, *Bergson et Zénon d'Élée*, «Revue Philosophique de Louvain», 67 (1969) e C. J. Connor, *Zeno of Elea and Bergson's Neglected Thesis*, «Journal of the History of Philosophy», 12 (1974).

il bersaglio, come sostiene Zenone, se «l'intervallo che separa due punti è divisibile all'infinito, e se il movimento fosse composto da parti come quelle dell'intervallo stesso»³⁰. Ciò che conta in questo procedimento è l'attività di divisione che crea la molteplicità quantitativa delle parti. Essa procede attraverso i propri limiti e definisce i propri intervalli: *limiti inestesi*, perché a-dimensionale è la potenza da cui provengono i tagli; *intervalli omogenei* perché ottenuti senza rispettare le articolazioni naturali delle cose e le qualità topologiche degli intervalli. Perché vi siano delle parti nel movimento, come presupposto da Zenone, è necessario che ciò che non è divisibile venga invece diviso, e che limiti arbitrari siano imposti a ciò che possiede una organizzazione reale. «Si può dividere una cosa, ma non un atto»³¹. O meglio, un atto si divide in altro modo rispetto ad una cosa.

Il bergsonismo è un costruttivismo dell'intervallo: tra una simultaneità di stati del mondo e un'altra, tra uomo e natura, tra atti di pensiero e mobilità, esistono intervalli pieni, densità infra-rappresentative di esperienza. Pensare significa vivere la vita dell'intervallo: «L'intelligenza scientifica [...] procede da una sistemazione a una risistemazione delle cose, da una simultaneità a una nuova simultaneità. Necessariamente trascura ciò che accade nell'intervallo»³². Soltanto attraverso questo contatto, la «semplicità» dell'intuizione invocata da Bergson si sovrappone alla «precisione del pensiero: «nessun vuoto, né interstizi, né un'ulteriore spiegazione»³³.

3. Nunc aeternitatis

Con gesto aristotelico, Hannah Arendt domanda: «dove siamo quando pensiamo?»³⁴ La sua risposta richiama la topologia bergsoniana della memoria, alla quale Arendt fa esplicito riferimento. Il pensiero abita un «tra», una «lacuna tra passato e futuro» che si coagula in immagini; in esse va ricercato il movimento della mente, «la via tracciata dal pensiero». Riprendendo la terminologia bergsoniana — il «limite mobile tra il futuro e il passato» del presente bergsoniano³⁵ — Arendt descrive come un'attività atopica quel «piccolo sentiero [...] inserito tra un passato e un futuro infiniti». Anche il presente arendtiano abita un intervallo, si snoda tra agire e pensare, tra il taglio spazializzante introdotto dalle esigenze pratiche della vita e la latenza temporale propria del pensiero speculativo. Ma in Arendt il presente è un

³⁰ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 74.

³¹ Ivi, p. 73.

³² H. Bergson, *Pensiero e movimento*, cit., p. 116.

³³ Ivi, p. 3.

³⁴ H. Arendt, *La vita della mente*, tr. it. G. Zanetti, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 291-312.

³⁵ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 64.

«non–luogo» spazio–temporale e Aristotele è un filosofo neo–platonico, il profeta di un *bios theōretikos* «senza patria»: «Il solo grande filosofo a me noto che formulò esplicitamente la consapevolezza di questa condizione di senza patria connaturata all’attività di pensiero è Aristotele, forse perché conosceva così bene e articolò in modo così lucido la differenza tra agire e pensare»³⁶.

Il non–luogo del presente, il «tra» che taglia il continuum temporale, è un «puro vuoto», che in Bergson corrisponderebbe all’irrealtà dell’istante matematico, non allo spessore della durata. In questo «tra» è gettata la «presenza dell’uomo», il quale lotta per deflettere la corrente del tempo; in esso si nasconde l’uomo come «guerriero che difende la propria presenza», il soggetto che combatte per ottenere con la forza di un artificio maligno una precaria sovrapposizione di «presenza» e «presente». Il primato arendtiano del presente è strappato a una natura indifferente, con l’ausilio di una macchina da guerra cognitiva. La presenza è il frutto di quelle attitudini dell’intelletto stigmatizzate da Bergson: generalizzazione, de–sensibilizzazione e de–materializzazione³⁷. La «mente» arendtiana ha successo quando spoglia bruscamente gli oggetti delle loro qualità e relazioni vitali, volgendosi alle pure rappresentazioni, agli universali non localizzabili: «Le essenze non possono essere localizzate. [...] Il pensiero “generalizza” sempre [...] La generalizzazione è connaturata a ogni pensiero, anche quando tale pensiero insista sul primato universale del particolare. Detto altrimenti, l’“essenziale” è ciò che è applicabile ovunque, e questo “ovunque”, che conferisce al pensiero il suo peso specifico è, in termini spaziali, un “non–luogo”»³⁸.

Questo processo, che Bergson descriverebbe come una perdita di precisione del pensiero, si fonda sulla creazione di uno iato nel pieno della vita, su di una «tecnica di smantellamento». Un impassibile *bios theōretikos*, distaccato giudice e arbitro dell’esistenza, occupa il vuoto prodotto dentro i movimenti vitali. Mentre Bergson coltiva l’ideale di una «metafisica della vita» che renda conto del fatto che gli uomini «bevono e mangiano»³⁹, Arendt scorge nel tempo del mondo un campo di battaglia in cui le forze del divenire si contendono le spoglie dell’umanità: «il passato, che si può combattere con l’aiuto del futuro; il futuro, che si combatte col sostegno del passato»⁴⁰.

Prigioniera dell’orrore metafisico per il mutamento stigmatizzato da Bergson, Arendt attribuisce alla «vita della mente» il compito di dare scacco al divenire: senza l’uomo–guerriero, senza la sua eroica presenza nell’agone temporale, «non esisterebbe differenza tra passato e futuro, ma solo muta-

³⁶ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 294.

³⁷ Ivi, pp. 293, 296.

³⁸ Ivi, p. 296.

³⁹ H. Bergson, *Pensiero e movimento*, cit., p. 25.

⁴⁰ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 302.

mento perenne»⁴¹. Mentre la memoria bergsoniana s'innesta nel mutamento attuale, la memoria arendtiana esprime l'ostilità della mente nei confronti dell'immanenza spazio-temporale del vivente: «In virtù di questo potere, la mente sembra essere più forte ancora della realtà; essa raccoglie le sue forze per il combattimento contro l'intrinseca vanità di tutte le cose soggette al mutamento»⁴². Perversamente ammantata del lessico bergsoniano, la topologia arendtiana è un assalto alla vita naturale. *Bios theōretikos*, un gelido pensiero della vita, collocato nel nulla acosmico, una lacuna in cui l'umanità può agire sovrana dimenticando di essere in vita.

Ironicamente, tutto ciò vale per Arendt come un «omaggio a Bergson» e come una riformulazione della sua concezione della libertà e della durata. Il presente dell'io, la sua lotta contro il mutamento, sono infatti «il *nunc stans* della meditazione medievale, un “presente che dura” (il *présent qui dure* di Bergson) o “la lacuna tra passato e futuro”»⁴³. Anche la critica bergsoniana della spazializzazione dei fenomeni temporali è ripresa da Arendt, ma subito rovesciata in una sfida al pensiero dell'immanenza: l'io che pensa è «a rigore, in *Nessun luogo*»⁴⁴, in una lacuna delle estasi temporali.

Due topologie si confrontano: da un lato l'intervallo pieno del vivente bergsoniano, dall'altro la lacuna arendtiana. Il presente di Bergson è un topaide elastico, percorso da ritmi e tensioni; quello arendtiano una «collana di perle», una raccolta discontinua di atomi di passato pietrificati. Di qui l'intensità variabile della vita naturale bergsoniana, di là la natura estetizzata arendtiana. L'intervallo di Bergson è teso da una «penetrazione», quello arendtiano è il prodotto dell'incastonatura di un cristallo di tempo nel parallelogramma dei vettori temporali⁴⁵. In Bergson la percezione è un «taglio quasi istantaneo» nel fluire anarchico del mondo materiale⁴⁶; nell'ecologia antropocentrica arendtiana, la vita umana è confinata in una sfera-ambiente: «E benché io non creda che questa terra sia “la terra della verità”, essa è sicuramente l'unica sfera in cui la totalità di una vita e il suo significato [...] è l'unica sfera in cui questa totalità inafferrabile può manifestarsi come la pura continuità dell'io-sono, presenza che dura in mezzo alla transitorietà eternamente mutevole del mondo»⁴⁷.

Due filosofie della vita incompatibili: Arendt descrive la vita della mente ebraico-cristiana, il ritrarsi del pensiero dal «mondo del particolare», la sua

⁴¹ Ivi, p. 302.

⁴² H. Bergson, *Pensiero e movimento*, cit., p. 322.

⁴³ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 296.

⁴⁴ H. Bergson, *Pensiero e movimento*, cit., p. 321.

⁴⁵ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 302-3.

⁴⁶ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 118.

⁴⁷ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 312.

dimora in un presente qualsiasi, nel non–luogo di una esperienza de–sensibilizzata e de–spazializzata; Bergson percorre la via di fuga di una filosofia dell'immanenza, scorgendo in Aristotele e nello stoicismo il terreno concettuale in cui piantare i semi di un nuovo vitalismo. Divergente è anche il richiamo al misticismo. Se Arendt attribuisce l'obiettivo del misticismo all'esperienza del *nunc aeternitatis*, per Bergson «l'animo del grande mistico non si è fermato all'estasi come al termine di un viaggio» e il misticismo non mira ad un'esperienza contemplativa di de–temporalizzazione. Al contrario, l'animo mistico prosegue l'opera dell'*homo faber*, prolunga lo «sforzo tecnologico» verso la costruzione di «uno strumento meraviglioso» in grado di catturare la vita non umana della mobilità stessa⁴⁸. Il «misticismo completo è azione», non ritiene l'azione un «indebolimento della contemplazione»⁴⁹: A Plotino «fu concesso di vedere la terra promessa, ma non di calcarne il suolo. Egli giunse sino all'estasi, uno stato in cui l'animo si sente, o crede di sentirsi, in presenza di Dio, essendo illuminato dalla sua luce; non oltrepassò quest'ultima tappa per arrivare nel punto in cui, la contemplazione umana venendo ad inabissarsi nell'azione, la volontà umana si confonde con la volontà divina»⁵⁰.

L'animo mistico è un ingranaggio del concatenamento macchinico, lo sforzo di costruzione di «uno strumento meraviglioso» in grado di catturare la vita non umana della mobilità stessa. L'estasi è una mera sosta della macchina espressiva, la pausa–attesa in cui il pensiero si prepara a simpatizzare con la bio–meccanica della natura: «una stazione in cui la macchina rimarrebbe sotto pressione, mentre il movimento si prolunga in una vibrazione senza spostamento, nell'attesa di un nuovo balzo in avanti»⁵¹. Nel «présent qui dure» di Bergson non c'è lotta ma costruzione della vita. Il pensiero bergsoniano dell'immanenza culmina nell'unione di mistica e meccanica, nel sogno di una «macchina di un acciaio enormemente resistente, costruita in vista di uno sforzo straordinario»⁵².

4. Vita naturale

Poiché è «la vita stessa che si accampa al centro di ogni procedura politica [...] e non è ormai più concepibile altra politica che una politica della vita», diviene urgente domandarsi «che cosa sia, e se pure sia concepibile, una vita

⁴⁸ H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, a cura di A. Pessina, Bari–Roma, Laterza, 1998, p. 168.

⁴⁹ Ivi, pp. 164, 160.

⁵⁰ Ivi, pp. 160–1.

⁵¹ Ivi, p. 168.

⁵² *Ibid.*

assolutamente naturale»⁵³. Su quali basi è possibile vivere una vita naturale e, a partire da essa, praticare una «biopolitica assolutamente affermativa»?⁵⁴ Questo interrogativo riannoda una trama concettuale che intreccia bergsonismo e biopolitica foucaultiana. Tematizzando i fenomeni della vita in funzione delle tecniche di contatto tra vita e pensiero — poiché questa è la funzione dei concetti bicefali di «bio–storia», «bio–politica» e «bio–potere» — Foucault prolunga il progetto bergsoniano di una «metafisica positiva» del biologico: «Diamo, dunque, al termine biologia il senso molto comprensivo che dovrebbe avere, che un giorno forse prenderà, e diciamo, per concludere, che ogni morale, pressione o aspirazione, è di essenza biologica»⁵⁵. Dopo Bergson, diventa possibile affermare la positività del vivente nel luogo stesso della sua costituzione, decostruendo da questa prospettiva onto–biologica le impalcature metafisiche della tradizione occidentale. Il pensiero deve escogitare nuove tecniche di collocazione che riconoscano l'intersezione tra azione, conoscenza e vita, alterando i confini dell'umano.

Della vita naturale, della sua nudità biologica o dei suoi automatismi sociali, non interessa più la definizione sostanziale ma l'efficacia, la capacità di ampliamento o resistenza nei confronti dell'azione, la sua dislocazione. Nella prospettiva delle tecniche di raccordo, inserimento, sovrapposizione e contatto della vita con il pensiero, la conoscenza del vivente possiede la caratteristica di essere «limitata» ma non «relativa»⁵⁶. Ci si rivolge alla vita per praticare una pedagogia degli atti indivisibili, degli arresti, degli slanci e delle frammentazioni.

Se si accetta il presupposto bergsoniano che «noi siamo là dove noi agiamo» — cioè che in gioco siano le dinamiche topologiche di svolgimento di un'azione e non il che cosa della descrizione di una sostanza — i nuovi concatenamenti tra corpo organico e corpo inorganico, tra unità e dispersione della materia, produrranno altrettante varietà di movimenti vitali: se «la superficie del nostro piccolissimo corpo organizzato (organizzato proprio in vista dell'azione immediata) è il luogo dei nostri movimenti attuali, il nostro grandissimo corpo inorganico è il luogo delle nostre azioni eventuali e teoricamente possibili»⁵⁷. Il paradigma biopolitico rilancia il vettore concettuale bergsoniano. Riflessi nello specchio anamorfico bergsoniano, i grandi temi

⁵³ R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004, p. 4.

⁵⁴ *Ibid.*. Sul rapporto tra biologia e politica, cfr. anche di R. Esposito: *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002; Id., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004; Id., *Terza persona. Politiche della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi, 2007.

⁵⁵ H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., p. 72. Cfr. inoltre Id., *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, pp. 463–502.

⁵⁶ Id., *Mélanges*, cit., p. 494.

⁵⁷ Id., *Le due fonti della morale e della religione*, cit., pp. 188–9.

del vitalismo occidentale — che si affacciano nel *De anima* aristotelico e nella filosofia stoica — assumono configurazioni originali e si ritrovano spostati su un nuovo territorio: una topologia dell'azione, una pedagogia della percezione e una decostruzione delle illusioni della ragione.

Se la «biopolitica affermativa» è inseparabile da un vitalismo d'ispirazione bergsoniana, esorcizzare questa matrice significa neutralizzare il potenziale politico della «vita naturale». A questo compito, perseguito con gli strumenti dell'erudizione e dell'argomentazione poetante, si dedica con tenacia teologica il «romanticismo politico» di Giorgio Agamben⁵⁸. Interpolando gli ultimi testi di Foucault e di Deleuze, Agamben addensa intorno al concetto di vita «il tema della filosofia che viene»: «Occorre, inoltre, impegnarsi in una ricerca genealogica sul termine vita, rispetto alla quale possiamo già anticipare che essa mostrerà che non si tratta di una nozione medico-scientifica, ma di un concetto filosofico-politico-teologico e che, pertanto, molte categorie della nostra tradizione filosofica saranno da ripensare in conseguenza»⁵⁹.

La riflessione di Agamben diverge programmaticamente dall'impostazione di Foucault. A partire da *Homo sacer*, e poi via via attraverso un corpo a corpo con la concettualità foucaultiana⁶⁰, Agamben si dedica a un sistematico smantellamento del paradigma vitalista. Lo sfondo naturalistico dei concetti di vita, apparato, governamentalità e positività viene trasferito nella dimensione teologica e qui sottomesso alle tecniche dialettico-escatologiche di esegesi testuale: «Benché Foucault, per la sua definizione “economica” del pastorato, citi proprio Gregorio di Nazianzo [...] egli sembra ignorare del tutto le implicazioni teologiche del termine *oikonomia*, cui è dedicata la presente ricerca. [...] Noi abbiamo mostrato al contrario, che il primo germe della divisione tra Regno e Governo è nella *oikonomia* trinitaria, che introduce nella stessa divinità una frattura tra essere e prassi»⁶¹.

Larvatus prodeo. In apparenza, *Il Regno e la Gloria* mira ad integrare l'ontologica nella biopolitica foucaultiana: «Questa ricerca si propone di investigare i modi e le ragioni per cui il potere è andato assumendo in Occidente la forma di un *oikonomia*, cioè di un governo degli uomini. Essa si situa pertanto nel solco delle ricerche di Michel Foucault sulla genealogia della governamentalità, ma cerca, insieme, di comprendere le ragioni interne per

⁵⁸ Cfr. F. Luisetti, “Political Romanticism and Biopolitics in Giorgio Agamben and Carl Schmitt,” in <http://biopolitica.cl>

⁵⁹ G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in Id., *La potenza del pensiero*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp.403-4.

⁶⁰ Cfr. G. Agamben, *Signatura rerum*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008; Id., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2007; Id., *Che cos'è un dispositivo*, Roma, Nottetempo, 2006; Id., *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005; Id., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

⁶¹ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., pp. 126-7.

cui queste non sono giunte a compimento»⁶². E tuttavia, Agamben sopprime la discontinuità storico-epistemologica registrata da Foucault con l'«ingresso della vita nella storia» avvenuto in Occidente a partire dal XVIII secolo e sostituisce al metodo genealogico foucaultiano una rimemorazione della «vita eterna». L'azione vitale recede di fronte alle pretese della «vita contemplativa»: «La *theoria* e la vita contemplativa, nelle quali la tradizione filosofica ha identificato per secoli il suo fine supremo, dovranno essere dislocate su un nuovo piano d'immanenza, in cui non è detto che la filosofia politica e l'epistemologia potranno mantenere la loro fisionomia attuale e la loro differenza rispetto all'ontologia. La vita beata giace ora sullo stesso terreno in cui si muove il corpo bio-politico dell'Occidente»⁶³.

L'assorbimento della concettualità biopolitica nella *theoria* culmina in una fantasmagoria teologica: le analisi foucaultiane si riverberano nei testi della patristica, nelle dossologie e nelle innodie angeliche, divenuti il «laboratorio privilegiato per osservare il funzionamento e l'articolazione [...] della macchina governamentale»⁶⁴. L'errore principale del pensiero politico moderno, imputato da Agamben al pensiero post-giusnaturalistico, è di aver rimosso l'aporetica imbricazione — attiva sin dagli albori del cristianesimo — di politica ed economia, di sovranità e governo. Se questo è il «mistero originario» della politica, diventa necessaria una decostruzione della falsa autonomia di Regno e Governo, che recuperi l'indistinzione teologica tra politica ed economica, smascherandone il meccanismo di cattura. La «macchina governamentale» occidentale descritta da Foucault non rappresenta perciò una condizione biopolitica, ma dev'essere ricondotta all'originaria commutabilità ontologica, prevista dal paradigma teologico-politico cristiano, di economia e politica, di potere e governo del mondo.

Un effetto di questa torsione fatale del progetto foucaultiano è la perdita della connessione tra *pouvoir* e *savoir*. Agamben abbandona il terreno delle pratiche e dei saperi positivi, privilegiando la storia delle idee e le costruzioni linguistiche, all'intersezione tra teologia, filosofia e letteratura. Inoltre, egli include la governamentalità economico-politica nella sovranità teologica, deducendo la prima dalla seconda: non il dominio tecnico sulla vita ma l'essenza della gloria divina racchiude «l'arcano centrale del potere»⁶⁵. Immergendo la biopolitica foucaultiana in un'atmosfera immemorale, Agamben blocca le linee di fuga geopolitiche che secondo Foucault potrebbero incrinare la solidità delle forme di vita occidentali, esponendole alla positività

⁶² Ivi, p. 9.

⁶³ Id., *L'immanenza assoluta*, cit., p. 404.

⁶⁴ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 9.

⁶⁵ Ivi, p. 10.

di inserzioni etico-politiche alternative a quelle praticate dalla tradizione greco-ebraico-cristiana⁶⁶.

Consapevole che la biopolitica di Foucault implica una geografia della genesi della verità, Agamben sostituisce la genealogia foucaultiana con un'ontologia della «vita beata». Mentre in Foucault la storia della sessualità decentra le forme di vita occidentali e la ricostruzione delle pratiche di bio-potere individua le fratture storico-epistemologiche, la riflessione di Agamben diluisce le differenze geografiche e le discontinuità storiche all'interno di un'ontologia del linguaggio, in cui la concettualità patristica si sovrappone senza soluzione di continuità a quella aristotelica e la biopolitica foucaultiana si confonde con la teologia politica schmittiana.

Come in Arendt, la strategia filosofica di Agamben poggia sull'ideale della «vita contemplativa», proposto come unica soluzione alle ricadute cruente dell'ontologia della sovranità. La «vita contemplativa» sospende la «vita attiva», introducendo un'anti-prassi politica capace di superare le distopie della sovranità. Poiché l'inconscio politico occidentale si fonda sulla «struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione»⁶⁷ e l'*homo sacer* del diritto romano, così come il cittadino delle democrazie occidentali, è inesorabilmente «esposto e rischiato» dentro una «soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono»⁶⁸, l'obiettivo della teologia politica agambeniana è di sospendere la vita naturale. A questo scopo, bisogna sostituire i «centri d'azione vitale», su cui si regge la biopolitica affermativa, con un «centro inoperoso dell'umano», che Agamben identifica con il messianismo ebraico. A differenza del profeta e del saggio, dell'uomo d'azione e del mistico, il messia è colui che «disattiva e rende inoperosi»⁶⁹. Una politica liberata dalle catene della biopolitica non è altro che la «dimensione che l'inoperosità della contemplazione, disattivando le prassi linguistiche e corporee, materiali e immateriali, incessantemente apre e assegna al vivente»⁷⁰. In polemica con lo spessore naturalistico del presente biopolitico, Agamben esalta la «speciale qualità della vita nel tempo messianico»⁷¹, un'immanenza mortuaria: «Vivere nel messia significa appun-

⁶⁶ Ad esempio, in alcuni paragrafi fondamentali de *La volontà di sapere*, Foucault contrappone la tendenza topologica orientale ad estrarre la verità dal «piacere stesso, considerato come pratica e raccolto come esperienza», alla localizzazione del piacere, propria della *scientia sexualis* occidentale, nelle pratiche di verità confessionali e penitenziali; cfr. M. Foucault, *Storia della sessualità. Vol. 1: La volontà di sapere* (1976), tr. it. P. Pasquino, G. Procacci, Milano, Feltrinelli, 2001, p. 53.

⁶⁷ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005, p. 34.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Id.*, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 184.

⁷⁰ *Ivi*, p. 274.

⁷¹ *Ivi*, p. 271.

to revocare e rendere inoperosa in ogni istante e in ogni aspetto la vita che viviamo»⁷².

Le forme di vita esauste — la nuda vita, la beatitudine messianica, la vita contemplativa — smantellano la biopolitica affermativa foucaultiana. Mentre Bergson riscopre il vitalismo stoico-aristotelico, la sfida di Agamben alla tradizione biopolitica culmina nell'invenzione di un Aristotele quietista, teorico dell'*argia*, «di un'inoperosità essenziale dell'uomo rispetto alle sue occupazioni e operazioni concrete»⁷³. Posto l'ideale della sospensione degli atti vitali, affermata la capacità di potere «*sovraneamente* la propria impotenza»⁷⁴, l'unico gesto politico diventa l'«indifferenza creatrice» dell'uomo rispetto ad ogni suo compito pratico⁷⁵, un romanticismo politico.

Nella prospettiva di Agamben, l'umanità non ha nulla da guadagnare da una genealogia degli intrecci di *pouvoir* e *savoir*: la «vita beata» si bea della *doctrina*, impila detriti linguistici, corrompe la vitalità degli atti no-etici tramite un'incessante dialettica negativa. Il metodo agambeniano della «profanazione» — una distorsione della naturalità creaturale, una «forma speciale di negligenza»⁷⁶ — cristallizza nei rituali espressivi gli eccessi del *bíos*. La biopolitica contemplativa può fare a meno della mistica dell'azione e del vitalismo bergsoniani, ancora segretamente attivi nella «biopolitica affermativa» foucaultiana. Dopotutto, perché vivere soltanto una «vita naturale»?

luisetti@email.unc.edu

⁷² *Ibid.*

⁷³ Id., *L'opera dell'uomo*, in Id., *La potenza del pensiero*, cit., p. 367. Cfr. anche ivi, pp. 273–288.

⁷⁴ Id., *Homo sacer*, cit., p. 53.

⁷⁵ Id., *Heidegger e il nazismo*, in Id., *La potenza del pensiero*, cit., pp. 321–332.

⁷⁶ Id., *Elogio della profanazione*, in Id., *Profanazioni*, cit., p. 85.