

L'immanenza e il pensiero italiano contemporaneo

Claudio D'Aurizio (Università della Calabria)

d-clode@hotmail.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 15/10/2019 - Accettato: 14/01/2020

English title: *Immanence and Contemporary Italian Thought*

Abstract: The aim of this paper is to examine some uses of the concept of “immanence” within the contemporary Italian philosophical debate. Therefore, here I consider three problems widely discussed with reference to this concept. The first problem addresses the relations between the sphere of the human being and the world of animals and things. The second point concerns the use of immanence in a political and critical key. The third analyses some proposals for the renewal of metaphysics and ontology from an immanent perspective. My intention is to bring out some common aspects to these problems – namely, the critique of subjectivity, the ethical value of immanence, and the connection between immanence and life. By doing this I focus on the links between these theoretical perspectives and the philosophy of Gilles Deleuze, who is broadly considered as “the thinker of immanence” of the twentieth century. In the gap between the above-mentioned uses of immanence and Deleuze’s thought, I identify the theoretical space not only for a wider consideration of philosophy of immanence as a practical philosophy, but also for a critique of these interpretative choices.

Keywords: Immanence, Ethics, Becoming, Subjectivity, Italian Theory.

Sommario: 1. Immanenza: un problema...; 2. Trascendenza umana e immanenza “animale”; 3. Politiche dell'immanenza; 4. Esperienza e immanenza.

Quand l'immanence sera-t-elle nous rendue, quand reviendrons-nous sur Terre nous les terriens ?

Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*

1. *Immanenza: un problema...*

Sembra che nella produzione filosofica contemporanea (indicando con questo termine un arco temporale che si estende retrospettivamente per circa 20-25 anni) e, in particolar modo, in quella di lingua italiana – parte della quale si riconosce sotto l'appellativo di *Italian thought* (o *Italian Theory*)¹ –, al concetto d'*immanenza* spetti un ruolo affatto centrale dacché vi ricorre con notevole costanza. Attraverso i suoi utilizzi è possibile tracciare una vera e propria cartografia teorica in grado di raggruppare numerose questioni cruciali per una parte della contemporaneità filosofica – e non solo in ambito italiano. Fra queste vediamo comparire: il tema, di grande attualità, delle relazioni che la sfera umana intrattiene con quella *animale* (e, più in generale con quella del *vivente* o, addirittura, delle *cose*); l'elaborazione strategica di un pensiero filosofico-politico in grado di disinnescare i meccanismi della biopolitica contemporanea attraverso un'articolazione differente del concetto di *vita*; la promozione di un ripensamento radicale della metafisica occidentale, e la conseguente proposta di una nuova filosofia della natura, da compiere tramite un recupero del valore epistemologico dell'*esperienza*². Quest'insieme di prospettive, pur estrinsecandosi secondo percorsi disparati, pur costruendosi sulla scorta di rimandi e riferimenti diversificati, e pur mettendo capo a esiti intellettuali ben distanti fra loro, sembra possedere nondimeno tre nuclei teorici irrinunciabili e onnipresenti. Il primo è identificabile nella dimensione *etica* che apparirebbe intimamente connessa a ogni discorso

¹ Della crescente fortuna riscontrata da questa espressione è sintomo, ad esempio, la creazione di una collana editoriale dal titolo “Materiali IT” per i tipi di Quodlibet. Si veda per esempio il volume collettaneo, pubblicato nella medesima collana, dal titolo *Effetto Italian Thought*, a cura di E. Lisciani-Petrini e G. Strummiello, Quodlibet, Macerata 2017. Testi in un certo senso programmatici per questo modo d'inquadrare il pensiero italiano sono R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010; D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012. Si veda inoltre il volume *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, a cura di D. Gentili e E. Stimilli, Derive Approdi, Roma 2015 e il numero monografico *La differenza italiana. Filosofi(e) nell'Italia di oggi*, a cura di F. Buongiorno e A. Lucci, «Lo sguardo. Rivista di Filosofia», n. 15, 2014 (II). Per una voce critica sulla *Italian Theory*, le cui posizioni condividiamo per più aspetti, cfr. S. Chignola, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, Derive Approdi, Roma 2017.

² Questi tre problemi non esauriscono la discussione sul tema dell'immanenza e sono qui indagati esclusivamente in relazione alla produzione filosofica di lingua italiana più recente. Un elenco di questioni relative all'immanenza, infatti, potrebbe essere agevolmente esteso prendendo in considerazione il dibattito extra-filosofico. Per esempio, si rileva una certa importanza accordata al tema dell'immanenza all'interno della cosiddetta “svolta ontologica” in antropologia. L'autore che ci sembra insistervi maggiormente, all'interno di questo dibattito, è Edoardo Viveiros De Castro, secondo cui lo «sciamanesimo amazzonico, così come il prospettivismo che gli fa da sfondo, è una pratica dell'immanenza» (*Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Presses Universitaires de France, Paris 2009, p. 128 ; ed. it. *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-structurale*, Ombre Corte, Verona 2017, p. 138, corsivo nostro). Sull'*Ontological Turn* si vedano il recente volume collettivo *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, a cura di R. Brigati e V. Gamberi, Quodlibet, Macerata 2019 e il testo di A. Mancuso, *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Mimesis, Milano 2018.

L'immanenza e il pensiero italiano contemporaneo

sull'immanenza³; il secondo risulta dal frequente accostamento che accoppia il concetto d'immanenza e quello di vita (seppur intesa in modi molto diversi fra loro)⁴; il terzo, infine, riguarda l'abbandono delle nozioni di *soggetto* e *oggetto* in direzione di nuove forme di *soggettivazione* contraddistinte perlopiù da un carattere *processuale*, oppure, imboccando un percorso differente, in vista di una valorizzazione dell'*impersonale*⁵.

Tutti questi caratteri sono riscontrabili nell'opera di un filosofo contemporaneo che ha sovente insistito sul – e costruito a partire dal – concetto d'immanenza, ovvero Gilles Deleuze (1925-1995). D'altronde, proprio il suo ultimo scritto, intitolato significativamente *Immanence: une vie...* e pubblicato poco prima della sua scomparsa (1995)⁶, appare citato nella pressoché totalità dei testi che a vario titolo chiamano in causa tale concetto – e, talvolta, questo riferimento costituisce un vero e proprio *argumentum ab auctoritate* piuttosto che l'occasione per un autentico confronto intellettuale. Deleuze è individuato quasi all'unanimità come “pensatore dell'immanenza” ed è pertanto a favore o contro la sua filosofia, a favore o contro la sua caratterizzazione dell'immanenza che sovente ci si schiera.

Pur non condividendo questa rappresentazione del suo pensiero, che riteniamo troppo angusta e poco attenta allo svolgimento complessivo della sua opera, nonché al valore strategico che l'immanenza assume al suo interno, ne raccogliamo qui l'istanza teorica di fondo – ovvero l'idea che sia necessario passare dalla sua filosofia se si vuol parlare d'immanenza – per soffermarci su tre distinti problemi, a essa relativi, dibattuti nel panorama del pensiero italiano contemporaneo. Prenderemo come referenti soltanto alcuni autori che intervengono in questo dibattito, ma l'intenzione è quella d'illuminare tre distinti atteggiamenti che, più generalmente, sostengono l'uso della nozione d'immanenza. In tal modo, cercheremo di evidenziare, contemporaneamente, la creatività di queste letture che si richiamano a Deleuze e la distanza che nondimeno manifestano rispetto alla sua formulazione e al suo utilizzo del concetto d'immanenza. Riteniamo proficua tale indagine proprio a causa della problematicità di questa distanza. Come sostengono Deleuze e

³ Si veda, per esempio, il recente volume collettaneo *Sade, Masoch. Due etiche dell'immanenza*, a cura di F. Leoni, «aut aut», n. 382, 2019.

⁴ Un esempio particolarmente celebre è rappresentato dal pensiero di Giorgio Agamben. Per il rapporto immanenza-vita si vedano G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, «aut aut», n. 276, 1996, pp. 39-57 e successivamente in Id., *La Potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 377-404; Id., *L'uso dei corpi. Homo sacer IV*, 2, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 54-55, 143-144, 216, 350.

⁵ Per Esposito, ad esempio, è «difficile non cogliere, nella linea di fondo della filosofia italiana, una naturale inclinazione verso il pensiero dell'impersonale» (R. Esposito, *Pensiero vivente...*, cit., p. 264). In merito si vedano anche i contributi di E. Lisciani Petrini, *Fuori dalla persona. L'impersonale in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze*, «Filosofia politica», 3/XXI, 2007, pp. 393-410; Id., *Verso il soggetto impersonale*, «Filosofia politica», 1/XXVI, 2012, pp. 39-50.

⁶ G. Deleuze, *Immanence : une vie...*, « Philosophie », n. 47, settembre 1995, pp. 3-7 ; successivamente in Id., *Deux régimes de fous et autres écrits. Textes et entretiens 1975-1995*, édité par D. Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris 2003, pp. 359-363 ; ed. it. *Immanenza : una vita...*, in Id., *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010, pp. 320-324.

Félix Guattari, ogni «creazione è singolare e il concetto come creazione propriamente filosofica è sempre una singolarità»⁷. Pertanto, quel che ci preme non è tanto una misurazione dell'attinenza di questi sviluppi dell'immanenza in relazione alla formulazione deleuziana, né una difesa o una ricostruzione di quest'ultima, quanto la valutazione del posizionamento critico e delle strategie discorsive imbricate in essi. Rilevandone presupposti e conseguenze, impliciti o espliciti, e confrontandole con la prospettiva deleuziana, vogliamo tentare di comprendere le esigenze cui risponde la posizione del problema dell'immanenza. D'altronde, come specificano ancora Deleuze e Guattari, il «concetto si definisce attraverso la sua consistenza [...] ma non ha *referenza*: è autoreferenziale, pone se stesso e il suo oggetto nel momento stesso in cui è creato»⁸.

2. *Trascendenza umana e immanenza "animale"*

«Non si capisce un filosofo», sostiene Jacques Derrida, «se non cercando di capire bene ciò che intende dimostrare, e in verità non dimostra, sul limite tra l'uomo e l'animale»⁹. Quest'affermazione derridiana, contenuta in un celebre testo redatto negli anni '90 ma pubblicato integralmente soltanto nel 2006 (dal titolo *L'animal que donc je suis*), sancisce la crescente importanza della questione animale per il dibattito filosofico contemporaneo. Attorno all'animale, o meglio, alla frontiera che l'essere umano pone tra sé e la bestia, sembra infatti giocarsi una delle partite teoriche più delicate per il pensiero contemporaneo. Lo sforzo nel riflettere su tale questione sembra giunto oggi al proprio culmine. Pensare o ripensare l'animale e il suo rapporto con l'uomo appare come un'urgenza inevitabile. L'animale è l'altro *par excellence*, la «forma di vita» cui dobbiamo assegnare un posto nel mondo per posizionarci o riposizionarci conseguentemente, a nostra volta, in quanto esseri umani. Il *fil rouge* lungo cui si snoda tale problematica si dipana a ritroso nei secoli, conducendo almeno sino alla separazione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* e chiama direttamente in causa la stessa costituzione del soggetto moderno¹⁰.

D'altronde, a riprova della centralità di questa frattura originatasi in età moderna, la cui ricomposizione è avvertita da più parti come imperativa, stanno anche i numerosi tentativi di risolverla tramite una radicalizzazione che, oltrepassando l'animale, pone in rapporto la sfera dell'umano e quella del vivente *tout*

⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991, p. 12; ed. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, p. XIII.

⁸ *Ivi*, p. 27; ed. it., p. 12.

⁹ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006, p. 147; ed. it., *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 157.

¹⁰ Un'antologia di testi particolarmente rilevante in merito alla «disputa sull'anima delle bestie» che si origina in epoca moderna è *Filosofia e psicologia animale da Rorario a Leroy*, a cura di M.T. Marcialis, STEF, Cagliari 1982. Più recente e cronologicamente meno circoscritto è *Animal loquens. Linguaggio e conoscenza negli animali non umani da Aristotele a Chomsky*, a cura di S. Gensini e M. Fusco, Carocci, Roma 2010.

L'immanenza e il pensiero italiano contemporaneo

court o, addirittura, dell'umano e delle cose inerti¹¹. Non basta ripensare, riconciliare, riarticolare il rapporto dell'uomo con l'animale che dunque è; occorre uno sforzo ulteriore per connettere (o, meglio, riconnettere) l'umano con la sfera del vivente o, più in generale, con l'insieme del reale. È certo che quest'insieme di riflessioni si radica perlopiù in continuità con la critica dell'umanesimo che ha rappresentato uno dei *leitmotiv* filosofici dello scorso secolo: il ripensamento del soggetto umanistico sembra porre quest'ultimo su un cammino tortuoso che conduce alla sua progressiva dissoluzione.

L'immanenza costituisce uno dei concetti più ricorrenti del vocabolario filosofico impiegato per sbrigare questo denso insieme di problemi. In larga parte esso è usato come strumento per indicare uno "spazio", solitamente al di qua o al di là dell'umano, in cui si fanno e si disfano le relazioni continuamente mutevoli che legano e slegano gli elementi di cui è composta la realtà. Tuttavia, le declinazioni dell'immanenza adoperate sono affatto eterogenee e, anzi, arrivano talvolta a confliggere fra di loro.

Consideriamo come caso esemplare le posizioni di Felice Cimatti, il quale la evoca in più occasioni all'interno della sua vasta produzione sino a fare di questo concetto uno dei perni teorici della propria proposta filosofica¹². Quest'ultima risulta di particolare interesse dacché descrive un tragitto che parte dalla relazione umano-animale per giungere a indagare la genesi differenziale dell'umano in rapporto alla materia, alle *cose*. Nella sua prospettiva, all'immanenza è attribuito il compito d'indicare una vita *altra, estrinseca*, al di là del linguaggio che l'uomo sembra condannato, salvo in alcune rare eccezioni, a dover allontanare da sé per potersi costituire in quanto umano. È il linguaggio, soprattutto a causa della sua funzione soggettivizzante, il dispositivo che concretizza questo taglio i cui effetti ricadono sia sul sé, sia sul rapporto di quest'ultimo con il resto della realtà: «un soggetto, quando dice "io" traccia un confine, qui e ora ci sono "io", appunto, là ci sei tu»¹³. Il linguaggio è, in tal senso, l'agente della trascendenza.

L'opzione teorica che regge questa prospettiva è quella di «una nuova ontologia, allo stesso tempo scientifica e mistica, non più basata sulla distinzione fra vita e non vita. In questa ontologia, centrata sulla cosa, prima di tutte le "nostre" distinzioni, ci sono solo possibilità di combinazioni»¹⁴. Proprio perché le "nostre" distinzioni non sono altro che un effetto di linguaggio, secondo Cimatti la

questione dell'immanenza può cominciare a porsi solo laddove non è più il linguaggio a definire la natura di un corpo; essere l'animale che parla significa infatti lanciare l'espe-

¹¹ In questa direzione si è avventurato per esempio M. Perniola, *Il sex appeal dell'inorganico*, Einaudi, Torino 1994.

¹² F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. V-VII, 142-143, 154-161, 187; in merito cfr. anche il focus dedicato al testo in «Etica & Politica», XVII, 2015, 3, pp. 151-243; Id., *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 9-10, 99-100; Id., *Cose*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, pp. 9, 106-107, 127-128, 155, 167.

¹³ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. VI.

¹⁴ F. Cimatti, *Cose*, cit., p. 9.

rienza oltre il momento che il corpo sta vivendo, significa usare un gesto espressivo – una parola, ad esempio – per indicare qualcosa che non è presente nel momento dell'enunciazione; la trascendenza [...]. La sfida dell'animalità [e dell'immanenza] non è quella, allora, di recuperare l'animale che è in noi [...]; è piuttosto quella di rendere possibile questa operazione di radicale decentramento rispetto alla soggettività linguistica.¹⁵

L'immanenza descrive in tal modo un concetto-limite, consapevolmente paradossale¹⁶. Da un lato, designa quel ch'è radicalmente ed essenzialmente precluso all'essere parlante, «tutto ciò che il modo in cui diventiamo umani deve tagliare fuori, perché altrimenti non potremmo diventare, e *definirci*, umani»¹⁷. Si configura, insomma, come un impossibile altro, come l'al di qua dell'umano, la *rimozione originaria* attuata dalla macchina antropogenica. Dall'altro, tuttavia, l'immanenza indica una condizione da raggiungere, un obiettivo etico da compiere, l'orizzonte verso cui tende la cancellazione del soggetto (della possibilità di toccare l'immanenza, d'altronde, testimonierebbero alcune esperienze, alcune «forme-di-vita» come quella dell'artista o del mistico): l'esperienza di una «coincidenza che non è più, a rigore, una esperienza, perché quando si coincide con il mondo non c'è più nessuno che faccia questa esperienza»¹⁸. Le difficoltà cui va incontro questa impostazione ricadono, a nostro avviso, su piani distinti che affrontiamo anche attraverso la filosofia di Deleuze (uno dei riferimenti più ricorrenti, d'altronde, nelle pagine di Cimatti).

Il primo punto problematico riguarda la doppia connotazione dell'immanenza come qualcosa di positivo (a prescindere dall'impiego del termine) e, conseguentemente, della trascendenza come ciò che dev'essere fuggito. Quest'opposizione è spiegata dal diverso rapporto fra l'individuo e il resto del mondo implicato dalle due dimensioni. Al contrario dell'immanenza, situazione di pienezza e di totale adesione dell'individuo al resto del reale, il soggetto umano, immerso nella trascendenza, «considera il mondo attualmente presente come mancante di qualcosa [...]. “Trascendenza” vuol dire che chi sta immaginando non si adatta al mondo esistente; significa che c'è una separazione tra colui che pensa e il mondo a cui pensa»¹⁹. È la pienezza dell'*hic et nunc*, la beatitudine del semplice essere-nel-mondo che il linguaggio e il desiderio (sebbene essi sembrino coincidere) pregiudicano irrimediabilmente.

C'è tuttavia da chiedersi: l'ipotesi di un'immanenza al di là di ogni linguaggio e di ogni divisione tra mente e corpo, ponendosi come orizzonte verso cui orientare le pratiche dell'individuo, come condizione da immaginare, individuare, esperire e finalmente conquistare non si trasforma in un ideale trascendente? L'immanenza, in altre parole, non rischia di assolutizzarsi e divenire essa stessa una dimensione trascendente se ipostatizzata e assunta come un inattuabile ideale regolativo? Dal nostro punto di vista, infatti, il valore da attribuire all'immanen-

¹⁵ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., pp. 155, 158.

¹⁶ Cfr. F. Cimatti, *La vita estrinseca...*, cit., pp. 99-100.

¹⁷ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. v.

¹⁸ F. Cimatti, *Cose*, cit., p. 167.

¹⁹ F. Cimatti, *La vita estrinseca...*, cit., p. 45.

L'immanenza e il pensiero italiano contemporaneo

za è innanzitutto *strategico* e *giuridico*: la sua dimensione *etica* discende e risulta da questa doppia funzione, non la fonda.

Con valore *strategico* intendiamo la possibilità, da esso dischiusa, di un «pensiero senza immagine»²⁰ presupposta alcuna. Porre un «piano d'immanenza» al principio di ogni operazione concettuale significa far accedere al pensiero tutto ciò che ne è *de iure* escluso. Vuol dire valutare *le pratiche* attraverso criteri logici a loro immanenti, non trascendenti o sovrapposti. Nel caso del macchinismo de *L'Anti-Edipo*, per esempio, «i criteri immanenti della produzione desiderante» permettono «di definire gli usi legittimi di sintesi, del tutto distinti dagli usi edipici»²¹. Non presupponendo nulla e consentendo al filosofo di discendere sino all'«inconscio del pensiero puro»²², il concetto d'immanenza coincide con il Fuori del pensiero, con «la forza che distrugge l'immagine e le sue copie, il modello e le sue riproduzioni, ogni possibilità di subordinare il pensiero a un modello del Vero, del Giusto o del Diritto»²³. In altre parole, il piano d'immanenza è «il terreno assoluto della filosofia, la sua Terra o la sua deterritorializzazione, la fondazione su cui crea i suoi concetti»²⁴, non un al di là o un superamento del pensiero concettuale.

Conseguentemente, il suo valore *giuridico* risulta dal prospettivismo che implica e coinvolge. Come accade per Leibniz, occorre costruire, per ogni caso sottoposto al pensiero, «la “tavola” dei casi che rimanda al punto di vista inteso come giurisprudenza o arte del giudicare. Bisogna sempre trovare il giusto punto di vista, o il migliore, in mancanza del quale non resterebbe che il disordine, o addirittura il caos»²⁵. Sul piano d'immanenza tutti i punti di vista sono equivalenti. Le forze, i divenire, le molteplicità si esprimono al di là della rappresentazione. Pertanto, il concetto d'immanenza consente d'installarsi su un piano che «non si offre al trascendente né lo restituisce, quello che ispira meno illusioni, cattivi sentimenti e percezioni sbagliate...»²⁶.

²⁰ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, p. 217; ed. it., *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 217.

²¹ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, pp. 130-131; ed. it., *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002, p. 122.

²² G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 225; ed. it., p. 226; in merito cfr. P. Godani, *Deleuze*, Carocci, Roma 2009, pp. 67-73.

²³ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980, p. ; ed. it., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2014, p. 448. Per l'accostamento dell'immanenza al «Fuori» si veda *Iid.*, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., pp. 61-62; ed. it., pp. 48-49.

²⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., pp. 44-45; ed. it., p. 35.

²⁵ «Ciò che va rimproverato all'immagine del pensiero è di avere fondato un suo supposto diritto sull'estrapolazione di taluni fatti, e di fatti particolarmente insignificanti, attinenti alla banalità quotidiana stessa e al Riconoscimento, come se il pensiero non dovesse cercare i propri modelli in avventure più strane e più compromettenti» (G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, p. 176; ed. it., *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 176).

²⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 62; ed. it., p. 49. In merito cfr. D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, Les Éditions de Minuit, Paris 2014, p. 183. D'al-

L'ideale trascendente si pone sempre come *fondamento*, come giudizio *a-priori*: questa è la motivazione per cui Deleuze si rivolge verso il concetto d'immanenza. La ricerca di un'immanenza totale, «assoluta», deve configurarsi come lo sforzo di risalire alle condizioni di genesi del pensiero, di rendere la filosofia (così come la scienza e l'arte) *realmente creativa*, e non come il tentativo di superare qualsiasi pensiero: «il filosofo si avvicina al concetto indeterminato con timore e rispetto, esita a lungo prima di lanciarsi, ma non può determinare i concetti senza crearne a dismisura, avendo per unica regola il piano di immanenza da lui tracciato, e orientandosi per mezzo degli strani personaggi cui dà vita».²⁷ L'immanenza è il piano a cui ricondurre tutto nella misura in cui tutto, anche la trascendenza, ne proviene, non il punto d'arresto del pensiero.

Le considerazioni svolte sin ora rinviano immediatamente a una seconda questione controversa, da cui, a ben vedere, scaturiscono: la tesi secondo cui l'umano è radicalmente tagliato fuori dall'immanenza *per mano* del linguaggio, ovvero l'identificazione di linguaggio e trascendenza (la «trascendenza entra nella vita umana col linguaggio»²⁸).

Proprio una categoria deleuziana, a nostro avviso, rende possibile ribaltare questa posizione: ci riferiamo al concetto di *espressione*. Indagato in relazione a Spinoza (e Leibniz) nel 1968²⁹, esso è ripreso in *Mille piani* (1980) con riferimento all'opera del linguista danese Louis Trolle Hjelmslev³⁰. Tramite la distinzione tra «contenuto» ed «espressione» Deleuze e Guattari articolano il funzionamen-

tronde, è fondamentale, per Deleuze, la distinzione tra «trascendente» e «trascendentale». Si consideri ad esempio la caratterizzazione del problema in *Differenza e ripetizione*: esso è «immanente e al tempo stesso trascendente rispetto alle proprie soluzioni: trascendente, perché consiste in un sistema di nessi Ideali o di rapporti differenziali tra elementi genetici. Immanente, perché questi nessi o rapporti s'incarnano nelle relazioni attuali che non somigliano loro, e che sono definite dal campo di soluzione» (G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 212; ed. it., p. 212).

²⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 76; ed. it., p. 69.

²⁸ F. Cimatti, *La vita estrinseca...*, cit., p. 54. Il riferimento qui è alla tesi di Agamben secondo cui «la struttura stessa della trascendenza – che costituisce il carattere decisivo della riflessione filosofica sull'essere – ha il suo fondamento in questa scissione: solo perché l'evento di linguaggio trascende già sempre ciò che è detto in questo evento, qualcosa come una trascendenza in senso ontologico può essere mostrata» (G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982, p. 106). Beninteso, su questo punto Cimatti costruisce attentamente la propria posizione, da una parte, specificando che l'immanenza può esistere solo per l'essere che passa attraverso la trascendenza e ne fa esperienza (cfr. F. Cimatti, *La vita estrinseca...*, cit., p. 100). Dall'altra, analizzando diffusamente numerosi esempi, come quello del mistico, del santo e del cinico foucaultiano, che rappresentano altrettante figure di un'immanenza possibile da realizzare. Diversa, a nostro avviso, è la condizione dell'artista che, utilizzando la terminologia lacaniana, passa dal sintomo al «sinthomo», ovvero «dall'essere parlati dal linguaggio al fare qualcosa con questo essere parlati dal linguaggio» (F. Cimatti, *Cose*, cit., pp. 128-129; cfr. anche J. Lacan, *Le sinthome. Le séminaire. Livre XXXIII. 1975-1976*, Seuil, Paris 2005 ed. it., *Il seminario. Libro XXIII. Il sinthomo. 1975-1976*, Astrolabio, Roma 2006).

²⁹ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968 ; ed. it., *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999.

³⁰ Cfr. L. T. Hjelmslev, *Omkring Sprogteoriens Grundlæggelse*, Akademisk Forlag, København 1976 (1ª ed. 1943) ; ed. it., *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968, pp. 52-65.

to dei tre «strati» principali (fisico-chimico, biologico e antropomorfo) in cui si ripartisce la Terra. L'espressione è qui intesa, dunque, come l'attualizzazione di una struttura, come la ripetizione delle singolarità che determinano una molteplicità data. Tutto è espressione, non solo l'umano. Tutto si esprime, ma ogni cosa lo fa in modo diverso: «[e]sprimere, vuol dire sempre cantare la gloria di Dio [...] a cantare, a esprimersi non sono soltanto le piante e gli animali, le orchidee e le vespe: sono le rocce e anche i fiumi, tutte le cose stratificate della Terra».³¹

Il linguaggio umano è la forma d'espressione dello strato antropomorfo ed è contraddistinta dalla sua capacità di traduzione, con cui «non si deve intendere soltanto la facoltà che una lingua ha di "rappresentare" in qualche modo i dati di un'altra lingua, ma più ancora la facoltà che ha il linguaggio di rappresentare con i propri dati sul proprio strato, tutti gli altri strati, e di accedere così a una concezione scientifica del mondo»³². Tuttavia, osservano gli autori, «tale condizione suscit[a] determinate pretese imperialiste del linguaggio».³³ La capacità apparentemente illimitata di traduzione del linguaggio conduce a posizioni filosofiche, o più generalmente teoriche, imperniate sul primato del significante. Eppure, queste si basano su una pretesa illegittima, ingiustificata: l'instaurazione di «un primato dell'espressione sui contenuti, con il pretesto ch'essa può tradurli tutti».³⁴

Tuttavia, Deleuze e Guattari rimarcano come la capacità di traduzione del linguaggio, che può tradurre tutto, non implichi affatto che tutto sia linguaggio, che tutto debba essere compreso in termini di significante. Al contrario, esiste un'«immanenza al linguaggio di una traduzione universale» da individuarsi nel fatto che «tutti i movimenti umani, anche i più violenti, implicano traduzioni».³⁵ Ciò verso cui il concetto d'immanenza tende, pertanto, è il limite in quanto *fuori* del linguaggio, non l'ineffabile come suo al di là: il «limite non è al di fuori del linguaggio, ne è il di fuori: è fatto di visioni e audizioni non linguistiche, ma che solo il linguaggio rende possibili»³⁶.

Questo punto è di estrema importanza: l'insistenza di Deleuze e Guattari sulla (o sulle) «minorità» è inscindibile dalla dimensione collettiva. Gli schizo e i perversi che popolano le loro pagine, così come tutti gli autori «minori» evocati, sono figure collettive e non individuali: danno voce a delle popolazioni, non a individualità, pur creando e parlando a partire da un punto di vista estremamente singolare³⁷. Concepire l'immanenza come un ineffabile al di là del linguaggio

³¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux...*, cit., p. 58; ed. it., p. 91.

³² *Ivi*, p. 81; ed. it., p. 109.

³³ *Ibidem*.

³⁴ D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, cit., p. 204, trad. nostra.

³⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux...*, cit., p. 82; ed. it., p. 110.

³⁶ G. Deleuze, *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1993, p. 9; ed. it, *Critica e Clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 11.

³⁷ Cfr. ad es. G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature minéure*, Les Éditions de Minuit, Paris 1975; ed. it., *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 2010. In merito Cfr. D. Angelucci, *Contro la metafora. Deleuze e Guattari su Kafka*, in *Soglie del linguaggio. Corpo, mondi, società*, a cura di A. Bertollini e R. Finelli, Roma TrE-Press, Roma 2017, pp. 7-17.

vuol dire escludere la possibilità di una lingua siffatta: collettiva, minore, molteplice, espressione di un «popolo a venire»³⁸.

Così, a nostro avviso, a creare e insufflare continuamente trascendenza all'interno del pensiero non è il linguaggio in sé e per sé, bensì la *pretesa* di un linguaggio onnipotente, capace di spiegare tutto. Allora l'«imperialismo» del linguaggio risulta, al pari degli altri, un ideale trascendente che informa l'immagine del pensiero, un dispositivo di trascendenza. Non il linguaggio in sé, ma la *pretesa* del suo imperialismo è il nemico da combattere. «Ogni *pretesa* è un atto di trascendenza nella misura in cui si sottomette ai limiti del principio trascendentale che la fonda; ogni espressione, al contrario, è espressione di potenze dell'Essere e non può essere valutata che in maniera immanente»³⁹.

Se esiste una lotta tra l'immanenza e la trascendenza essa si combatte continuamente all'interno del pensiero e del linguaggio, tra le concezioni che di questi ultimi ci facciamo e quelle che ci vengono imposte, non *contro* il linguaggio e al di là del pensiero *tout court*⁴⁰. Il divenire «mette in rapporto [...] delle molteplicità [...], vuol dire fare *causa comune* con le potenze che ci fanno divenire, testimoniare in favore delle popolazioni ch'esse fanno esistere»⁴¹.

Da questo punto di vista, sintomatico delle difficoltà che incontra l'immanenza quando svincolata dall'*humus* teorico e dalle ramificazioni prospettivistiche da essa implicati è il recente saggio di Emanuele Coccia dal titolo *La vie des plantes* (2016). L'intento del libro è quello di proporre una riflessione sui concetti di mondo, di ambiente, di cosmo, di natura a partire dalle piante e dal significato teorico della loro vita. «Ferita sempre aperta dello snobismo metafisico che contraddistingue la nostra cultura», le piante consentirebbero di distruggere «la gerarchia topologica che sembra regnare nel cosmo» dimostrando «che la vita è rottura dell'asimmetria tra il contenente e il contenuto. Quando c'è vita, il contenente riposa nel contenuto (e quindi è da esso contenuto) e *vice versa*»⁴². In tal

³⁸ Cfr. ad es. G. Deleuze, *Qu'est-ce que l'acte de création ?* (1990), in Id. *Deux régimes...*, cit., pp. 292-301; ed. it., *Che cos'è l'atto di creazione?*, in Id., *Due regimi...*, cit., pp. 257-266.

³⁹ D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, cit., pp. 60-61.

⁴⁰ Non abbiamo lo spazio per soffermarci sulla prospettiva, già evocata nell'introduzione, di Viveiros De Castro il quale sviluppa un'analisi dello sciamanesimo amerindiano, inteso come «pratica d'immanenza» che non si pone affatto il problema della trascendenza nel senso sin qui esaminato di «imperialismo del linguaggio». Le categorie utilizzate dall'antropologo sono sì storicamente determinate e sovraccaricate di implicite, ma funzionano nondimeno nell'indicare il funzionamento dei fenomeni indagati: «non si sosterrà semplicemente che “corpo” e “anima” (specialmente “anima”, visto che oggi tutti amiamo il corpo) e la loro opposizione sono costrutti modernisti o occidentali e devono essere di conseguenza evitati. Questo è, per inciso, un “feticismo” linguistico, un malanno tipicamente occidentale (moderno e post-moderno): la prigione del linguaggio» (E. Viveiros De Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four lectures given in the Department of Social Anthropology Cambridge University, February-March 1998*, HAU, London/Manchester, p. 73; ed. it., *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 60).

⁴¹ D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, cit., p. 258.

⁴² E. Coccia, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Payot & Rivages, Paris 2016, pp. 15, 23; ed. it., *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, il Mulino, Bologna 2018, pp. 11, 20.

L'immanenza e il pensiero italiano contemporaneo

modo si spalanca lo spazio per riconsiderare non solo il mondo, ma l'intero cosmo, alla luce di una «metafisica della mescolanza» come indicato dal sottotitolo.

Seguendo quest'opzione, Coccia prende a modello le *foglie* e il loro respiro per sottolineare «la coincidenza tra pneumatologia e cosmologia»⁴³ e sostiene che

il concetto di immanenza non è sufficiente per pensare l'esistenza del mondo, neppure se la si porta all'estremo facendo coincidere Dio e mondo [...]. La vera immanenza è quella che fa esistere ogni cosa all'interno di ogni altra cosa: tutto è in tutto significa che tutto è immanente in tutto. L'immanenza è la relazione non tra una cosa e il mondo, ma tra loro le cose. È questa stessa relazione di immanenza reciproca, che lega le cose tra di loro, a costituire il mondo⁴⁴.

A questa prima rinuncia nei confronti dell'immanenza, che non pare tuttavia rivolta esplicitamente a Deleuze, fanno eco alcune pagine della sezione seguente. Qualche capitolo più avanti, infatti, è la *radice* a essere tematizzata col fine di proporre un rovesciamento del geocentrismo, considerato come «l'anima più profonda dei saperi occidentali» che sarebbe divenuta esplicita a partire dalla proposta di una geofilosofia in Deleuze e Guattari⁴⁵.

L'aspetto esiziale del geocentrismo risiederebbe nell'ablazione dell'esistenza degli astri all'interno del pensiero occidentale, nel falso posizionamento delle prospettive che si vogliono *radicali*, dacché una radicalità geocentrica oblia la relazione vitale che vige tra la radice e il sole. La critica al geocentrismo investe così anche il concetto deleuziano-guattariano di *rizoma*, incapace di superare l'attaccamento del pensiero alla Terra. E il concetto d'immanenza assoluta apparirebbe alla stessa linea di pensiero, rivelerebbe il medesimo errore prospettico:

Il geocentrismo è l'illusione della falsa immanenza: non c'è terra autonoma. La terra è inseparabile dal sole [...]. L'universalismo astrologico implica, così, la distruzione dell'idea stessa di immanenza assoluta: esso coincide con l'affermazione di qualcosa come una fluttuazione infinita, in cui ogni corpo e ogni essere non si lasciano più ancorare solidamente in un punto. Di fatto, non esiste più *il suolo*, la base stabile, il *ground* [...]. Fare della terra un corpo celeste, significa rendere di nuovo contingente il fatto che essa rappresenta il nostro habitat⁴⁶.

La questione della Terra, che sia declinata in chiave geo-filosofica, geo-politica o eco-logica, è al centro di un dibattito piuttosto acceso e quanto mai vivo⁴⁷. Non

⁴³ *Ivi*, p. 95; ed. it., p. 95.

⁴⁴ *Ivi*, p. 93; ed. it., pp. 92-93.

⁴⁵ *Ivi*, p. 114 e nota 4; ed. it., p. 114 e nota 4.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 117, 120-122; ed. it., pp. 116, 119-120.

⁴⁷ Per quel che riguarda tale dibattito in Francia ci si può riferire, tra gli altri, a B. Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999 nonché alla recente traduzione di alcuni articoli inediti in italiano Id., *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, Rosenberg & Sellier, Torino 2019. Inoltre si vedano I. Stengers, *Cosmo-*

abbiamo qui lo spazio a sufficienza per poterci soffermare su di essa. Ci limitiamo a svolgere rapidamente due riflessioni

In primo luogo, la «nuova Terra» che appare in più luoghi dell'opera di Deleuze non è affatto da pensare come un fondamento – anzi, funge piuttosto da strumento di quella critica al fondamento ch'è un autentico *leitmotiv* della sua opera⁴⁸. Pensare una nuova terra non implica e non esclude la possibilità di pensare un nuovo universo e una cosmologia, al contrario dischiude tale possibilità⁴⁹. In secondo luogo, pur concordando con la posizione di Coccia in merito all'effettiva presenza di un *radicamento terreno e terrestre* di una parte dei concetti deleuziani, occorre tuttavia considerare come l'immanenza risulti dal caos solcato da movimenti a velocità infinita che sono «forze cosmiche»⁵⁰. Si consideri, ad esempio, la nozione di «territorio» (che non coincide con quella di *milieu*). La contingenza dell'habitat terrestre, che risulta dalla fluttuazione e dalla mescolanza cosmica infinita, ha come *pendant* necessario, infatti, la necessità di un habitat cosmico, di una territorialità assoluta in potenza – certo, pur sempre lavorata da movimenti di territorializzazione, deterritorializzazione e riterritorializzazione, secondo la trita terminologia dell'*Anti-Edipo*. L'immanenza assoluta non è contraddetta o smentita, a nostro avviso, dalla fluttuazione infinita cui si riferisce l'autore: il piano d'immanenza deleuziano, infatti, è un ritaglio del *caos* ottenuto attraverso la mediazione del *personaggio concettuale*, di cui la pianta, con le sue componenti, rappresenta un esempio perfettamente calzante⁵¹.

3. Politiche dell'immanenza

Anche nell'ambito della filosofia politica numerosi autori si sono rivolti al concetto d'immanenza sia come strumento di sviluppo d'un piano analitico della modernità, sia come grimaldello teorico utile a individuare le strategie di critica e scardinamento dell'assiomatizzazione imperialista del capitalismo. Un caso emblematico è rappresentato da Michael Hardt e Antonio Negri, che lo usano in entrambe queste direzioni nel celeberrimo primo volume sorto dalla loro collaborazione (*Impero*, del 2000), testo che ha avuto una grande eco nel dibattito politico-

politiques, 7 voll., La Découverte, Paris 2003 ; P. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humain*, Les presses du réel, Dijon 2015 e il già citato D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, cit. A partire da una prospettiva teorica piuttosto distante, invece, T. Morton, *Hyperobjects*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013; ed it., *Iperoggetti*, Nero, Roma 2018 e Id., *Being ecological*, Penguin Books, London 2018; ed. it., *Noi, esseri ecologici*, Laterza, Roma-Bari 2018.

⁴⁸ In merito cfr. ad es. G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit.

⁴⁹ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 635; ed. it., p. 601.

⁵⁰ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., pp. 176 e sgg.; ed. it., pp. 188 e sgg.

⁵¹ «Il personaggio concettuale [...] affonda nel caos, ne trae delle determinazioni che saranno i tratti diagrammatici di un piano di immanenza [...]. I personaggi concettuali costituiscono i punti di vista secondo cui i piani di immanenza si separano o si avvicinano» (*ivi*, pp. 73-74; ed. it., pp. 65-66).

L'immanenza e il pensiero italiano contemporaneo

filosofico nei primissimi anni del nuovo millennio.⁵² Al di là dell'accezione che riceve nell'opera di Hardt e di Negri – tutto sommato piuttosto in linea col pensiero deleuziano e foucaultiano –, l'immanenza è oggi inclusa nel lessico politico a partire da prospettive divergenti⁵³.

Un caso singolare è rappresentato dal recente volume collettivo intitolato *Crisi dell'immanenza* (2019), che motiva la propria genesi tramite l'intenzione di mettere a tema l'attuale «crisi politica della sinistra nel mondo intero» e l'altrettanto attuale «crisi del pensiero sulla politica»⁵⁴. Come si evince dal titolo, tuttavia, il maggior indiziato fra i responsabili di questa duplice crisi è proprio il concetto d'immanenza. Roberto Esposito, autore della *Prefazione* e del primo saggio incluso nel testo, esplicita sin da subito il percorso attraversato dalle tesi ivi contenute: il crinale dell'ontologia politica che indaga la «relazione [...] che congiunge essere e politica in modo essenziale» e duplice⁵⁵. Uno studio di ontologia politica, dunque, che inquadra la crisi della politica per individuarne tanto la scaturigine quanto le piste percorribili per una sua risoluzione.

Se, come dicevamo, all'immanenza è attribuito un ruolo primario in questa crisi ciò sarebbe da attribuire all'incapacità delle prospettive filosofico-politiche di stampo immanentistico fiorite nel corso del secolo scorso nel

teorizzare [...] uno statuto della politica. Se infatti l'immanenza, l'atto del pensare senza fondamenti e senza universali sovraordinati, prescrive l'installarsi su un piano del tutto orizzontale e unificato, non appare chiaro come individuare l'avversario cui opporsi, l'ordine da costruire, il settore sociale da rappresentare, l'azione da compiere.⁵⁶

L'impotenza di una simile prospettiva, dunque, sarebbe da ricondurre alla sua «incapacità di costruzione politica e trasformazione storica»⁵⁷. In altre parole, è da

⁵² «Le origini della modernità europea vengono spesso rappresentate nella loro derivazione da un processo di secolarizzazione che rifiutava la trascendenza dell'autorità divina sulle cose del mondo. Questo elemento è senza dubbio importante ma, per la nostra impostazione, risulta solo un sintomo della prima manifestazione della modernità: l'affermazione del potere di *questo* mondo, la scoperta del piano di immanenza» (M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000, p. 71; ed. it., *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002, p. 80).

⁵³ Recentemente in Italia ci si sta soffermando sempre più spesso sul recupero del primissimo Deleuze studioso di Hume e del concetto di istituzione. In merito si vedano, fra gli altri, L. Bazzicalupo, *Attualità politica di Deleuze*, «Etica & Politica», XVIII, 2016, pp. 143-162; U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Ombre Corte, Verona 2016 e alcuni degli articoli contenuti in *Il problema dell'istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, a cura di E. Lisciani Petrini e M. Adinolfi, *Discipline filosofiche*, XXIX, 2, 2019.

⁵⁴ R. Esposito, *Prefazione*, in *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, a cura di M. Di Pierro e F. Marchesi, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 7-11, qui p. 7.

⁵⁵ R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, in *Crisi dell'immanenza*, cit., pp. 23-39, qui p. 23. Tale relazione è intesa come duplice poiché, da una parte, «ogni pensiero politico implica una concezione dello spazio, del tempo, del mondo, dell'uomo»; dall'altra, «ogni definizione filosofica dell'essere ha necessariamente effetti di tipo politico» (*ibidem*).

⁵⁶ M. Di Pierro, F. Marchesi, *Immanenza e politica, crisi di un rapporto*, in *Crisi dell'immanenza*, cit., pp. 13-20, qui p. 15.

⁵⁷ *Ivi*, p. 16.

imputare allo «sforzo di radicare la politica sul piano d'immanenza» la produzione d'una «equivalenza tendenziale tra teoria e pratica, strategia e tattica, pensiero e azione, privando di valore ogni riflessione sistematica e complessiva su di essa»⁵⁸. L'assenza di qualsiasi nome o riferimento bibliografico nelle pagine di presentazione rende tuttavia difficile comprendere quali siano gli autori e le teorie coinvolte in questo sforzo e a cui imputare la conseguente paralisi del pensiero politico.

In tal senso risulta più utile la ricognizione proposta da Esposito, che individua tre fra i «paradigmi ontologico-politici più influenti della filosofia contemporanea»: uno heideggeriano (destituente), uno deleuziano (costituente) e uno denominato, sulla scorta del pensiero politico machiavelliano e della sua rilettura da parte di Claude Lefort e di Maurice Merleau-Ponty, neo-machiavelliano (o istituente)⁵⁹. Il secondo tra questi è quello propriamente immanentistico ed è esaminato alla luce del rapporto ch'esso instaurerebbe fra essere, politica e differenza (secondo l'autore il rapporto tra questi tre elementi determinerebbe ogni ontologia politica contemporanea). Simmetricamente opposto a quello destituente heideggeriano, il tratto distintivo di questo paradigma risiede nella coincidenza di essere e differenza che conduce alla posizione di un piano univoco d'immanenza governato dalla «simultaneità orizzontale» delle relazioni che accadono su di esso. Posta la chiave di lettura principale, Esposito procede con una rapida esplicitazione delle conseguenze sia virtuose che viziose cui dà seguito questa impostazione. È a questo punto che c'imbattiamo in almeno due difficoltà di ordine interpretativo che proviamo a evidenziare di seguito.

La prima riguarda, non dissimilmente da quanto osservato in precedenza, i motivi strategici per cui Deleuze ricorre al concetto d'immanenza. «La filosofia di Deleuze» si legge difatti «esclude la differenza ontologica tra essere ed enti – e dunque anche qualsiasi elemento esterno al piano di immanenza su cui scorre tutto ciò che esiste»⁶⁰. Questa affermazione è ineccepibile ma parziale: manca della precisazione – di cui non si trova traccia in queste pagine – relativa al carattere *pratico-creativo* dell'esclusione di elementi esterni al piano d'immanenza. Se occorre porlo, infatti, è proprio per provare a sgombrare il campo dalle illusioni generate da principi presupposti. Il che non equivale a dire che questi non esistano, ma che sono da ricusare. L'immanenza, lo ripetiamo, ha un valore *strategico* e *giuridico* sul piano del pensiero. Fare a meno di questa duplice caratterizzazione ne appiattisce la ricchezza e ne pregiudica il senso ultimo. L'esclusione della differenza ontologica heideggeriana tra essere ed enti, ad esempio, non serve automaticamente a eliminare le illusioni generate da principi trascendenti. Il piano d'immanenza non risolve immediatamente i conflitti: è un «piano di costruzione» per la loro articolazione filosofica⁶¹.

⁵⁸ *Ivi*, p. 17.

⁵⁹ R. Esposito, *Pensiero istituente*, cit., p. 25.

⁶⁰ *Ivi*, p. 32.

⁶¹ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986, pp. 81-82; ed. it., *Foucault*, Cronopio, Napoli 2009, pp. 102-103.

La seconda difficoltà, invece, sorge laddove Esposito si appoggia sull'interpretazione del pensiero politico deleuziano da parte di Alain Badiou. Quest'ultimo individua, in maniera affatto corretta, due "sensi", due definizioni della politica in Deleuze. Secondo la prima «la politica è creazione di qualcosa di nuovo», mentre per la seconda «la politica è l'analisi del capitalismo e della sua evoluzione»⁶². La conclusione di Badiou è tesa a dimostrare l'aporeticità di questa duplice configurazione poiché, in merito alla prima definizione, la politica non si dimostra un «pensiero specifico» dacché «la creazione di qualcosa di nuovo riguarda l'intera esperienza dell'essere umano»; e, in merito alla seconda, l'analisi delle società (e più specificamente del capitalismo) non è creativa: «in questo secondo caso la politica non è un pensiero creativo»⁶³. Esposito sembra accogliere in pieno la posizione di Badiou, commentando: «se tutto è politica, niente lo è in maniera specifica. In tal modo una forma di iperpoliticismo si rovescia in una sorta di depoliticizzazione. Il primato della categoria di produzione – al posto di quella di decisione – finisce per chiudere la politica nel cerchio dell'economia, come lo stesso autore rivendica»⁶⁴.

Concordiamo con la tesi badiouiana relativa a una duplicità della politica in Deleuze, ma la interpretiamo in maniera affatto differente. Più che di due definizioni della politica, infatti, si tratta di due «livelli» su cui si realizzano l'azione e la lotta in politica. Ve n'è uno più generale, relativo alle molteplicità in quanto tali che riguarda il piano d'immanenza assoluta, e uno particolare, relativo alle singole molteplicità considerate di volta in volta, alla posizione di problemi specifici, all'instaurazione di un piano d'immanenza che ne determina i concetti e le posizioni – e che non aderisce pienamente ed esclusivamente con l'analisi del ca-

⁶² Cfr. A. Badiou, *Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ?*, «Cités», n. 40, 2009, pp. 15-20, qui p. 17; ed. it., *Deleuze e la politica*, in Id., *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, Ombre Corte, Verona 2007, pp. 100-107, qui p. 105.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ R. Esposito, *Pensiero istituyente*, cit., p. 33. D'altronde, Esposito sembra rifiutare a più riprese l'associazione delle nozioni di «produzione» e «politica». Si consideri il seguente passo relativo ad alcune concezioni (come quella di Toni Negri o quella di Paolo Virno) della moltitudine: «Il rischio di queste prospettive [...] è che alla fine prevalga una lettura, se non economica, almeno produttivistica o 'lavoristica', e dunque *inevitabilmente impolitica*, della biopolitica» (R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 182 nota 41 corsivo nostro). Al contrario, riteniamo che non ci sia nulla di più politico della produzione, sia quando intesa in un senso più specifico come insieme dei «rapporti di produzione» in una società data, che in uno più generale come attività di produzione del potere. «Questo bio-potere è stato, senza dubbio, uno degli elementi indispensabili allo sviluppo del capitalismo; questo non ha potuto consolidarsi che a prezzo dell'inserimento controllato dei corpi nell'apparato di produzione, e grazie ad un adattamento dei fenomeni di popolazione ai processi economici [...]; se lo sviluppo dei grandi apparati di Stato, come *istituzioni* di potere, ha assicurato il mantenimento dei rapporti di produzione, i rudimenti di anatomo- e di bio-politica, hanno agito a livello dei processi economici, del loro sviluppo, delle forze che vi sono all'opera e li sostengono [...]. L'investimento del corpo vivente, la sua valorizzazione e la gestione distributiva delle sue forze sono stati in quel momento indispensabili» (Foucault, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, pp. 185-186; ed. it., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 124-125).

pitalismo, sebbene quest'ultimo sia sempre in qualche modo coinvolto in quanto formazione sociale ecumenica. Tale aspetto è stato ben delineato da David Lapoujade laddove distingue tra «minoranze di fatto» e «di diritto»:

da una parte, una lotta tattica a livello dell'assiomatica, per introdurre nuovi assiomi, far evolvere il diritto, costituire nuove potenze sociali. Questa lotta è di un'importanza estrema poiché consente di conquistare nuovi diritti, nuovi statuti, nuovi organi decisionali, anche se ciò significa cambiarli o abbandonarli per intervenire altrove [...]. Ma non si deve dimenticare il secondo livello. La lotta effettiva condotta dalle minoranze di fatto è continuamente ricondotta verso l'altro livello, il minoritario in diritto, *come verso la propria condizione*.⁶⁵

Il desiderio, riferendoci a uno dei termini più ricorrenti nel gergo politico deleuziano, è tanto un «principio immanente»⁶⁶ del campo sociale, un flusso indifferenziato, quanto, appunto, l'innescò di una «rivendicazione particolare» prodotta a partire da un problema specifico: «ogni rivendicazione presenta un punto che l'assiomatica non tollera, quando gli individui esigono di porre da soli i loro problemi e di determinare almeno le condizioni particolari in cui tali problemi potranno ricevere una soluzione più generale»⁶⁷. Se tutto è politica ciò vuol dire che c'è un livello *molecolare* – quello del piano d'immanenza – da cui tutto procede, che si differenzia e prende posizione nei confronti delle varie «formazioni sociali». Ma ciò non implica, a nostro avviso, che non ci sia un ambito specifico della politica. Vuol dire che ogni prospettiva che si genera a partire dal piano d'immanenza dev'essere ricondotta al rilievo e al posizionamento *politico* che assume, riconnessa alle esigenze (o alle illusioni) di cui è espressione⁶⁸.

⁶⁵ D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, cit., pp. 262, 264. Cfr. anche pp. 14-18 in merito ai due tipi di combattimento condotti da Deleuze.

⁶⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, cit., pp. 9-10; ed. it., p. 6.

⁶⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 588; ed. it., p. 552.

⁶⁸ L'esito cui conducono le pagine di Esposito è sintomatico di questo modo di leggere Deleuze: «Pur orientandone i flussi al profitto, il capitalismo è la più grande macchina di produzione del desiderio e dunque l'unica potenza rivoluzionaria della modernità. Tutt'altro che contrastarlo, la politica deve semmai accelerarne la dinamica, liberandolo dai suoi stessi limiti. L'obiettivo ultimo che essa è in grado di porsi è quello di spingere il capitalismo a un'implosione per eccesso. Intanto non resta che moltiplicare le linee di fuga e di deterritorializzazione [...]. Non avendo una consistenza propria, il negativo è ridotto alla preparazione di un positivo già virtualmente in atto» (R. Esposito, *Pensiero istituyente*, cit., pp. 33-34). D'altronde, l'esigenza di uno «sguardo d'insieme capace di articolare tra loro le diverse grammatiche della negazione» è ciò da cui muove già l'ultimo testo di Esposito (*Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018, p. vii) dov'è denunciata «l'esplosione di un'immanenza tanto piena di sé da andare in pezzi come un corpo devastato dal suo stesso sistema immunitario» (p. xi). Le difficoltà rilevate da Esposito in questa sede, occorre sottolineare, non riguardano esclusivamente Deleuze – nel cui pensiero, anzi, è lungamente analizzata la questione del negativo – ma investono anche altre concezioni dell'immanenza in politica come quella foucaultiana (cfr. *ivi*, pp. 184-186). A ogni modo, i suoi testi più recenti sembrano registrare un'inversione di marcia rispetto ad alcune sue posizioni precedenti (cfr. ad es. Id., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, pp. 175-176 e Id., *Bíos*, cit., pp. 211-215).

A questa prima caratterizzazione dell'immanenza all'interno della discussione filosofico-politica italiana più recente, che la inquadra come un concetto che manifesta una positività senza riserve e per questo, in fin dei conti, aporetica e inefficace a proporre un effettivo ed efficace pensiero politico, se ne può affiancare un'altra che, invece, sembra assumere consapevolmente l'*inoperosità* sul piano politico come propria cifra perché espressiva di una disposizione *contemplativa*. Ci riferiamo alla lettura che ne propone Giorgio Agamben, considerato da più parti come uno dei massimi pensatori politici viventi – ma la cui esplicita assunzione dell'*inoperosità* come *orizzonte finale* della riflessione sull'azione politica ci sembra allontanarlo immediatamente da un simile ruolo⁶⁹.

L'immanenza in Deleuze compare nelle pagine, bellissime e folgoranti, apparse con il titolo *L'immanenza assoluta* in un numero monografico di *aut aut* interamente dedicato al filosofo francese successivamente alla sua scomparsa. L'analisi si focalizza sulla costruzione del testo, considerandone sia la composizione stilistica (ad esempio la peculiare interpunzione del titolo), sia i riferimenti teorici espliciti e impliciti (tra cui Fichte, Spinoza, Maine de Biran nonché Charles Dickens), sia le connessioni con il resto dei suoi libri (in particolar modo *Spinoza e il problema dell'espressione* e *Che cos'è la filosofia?*). Per Agamben l'immanenza, in stretta connessione con il concetto di *vita* ch'erge in questo scritto deleuziano, spalanca un'autentica «vertigine» filosofica e si dimostra un «principio di indeterminazione virtuale, in cui il vegetale e l'animale, il dentro e il fuori e persino l'organico e l'inorganico si neutralizzano e transitano l'uno nell'altro»⁷⁰. L'espressione «una vita...» (*une vie...*) segna, infatti, «l'impossibilità radicale di tracciare gerarchie e separazioni» e rimanda alla concezione di una «vita come immediatezza assoluta», come «pura contemplazione al di là di ogni soggetto e di ogni oggetto della conoscenza, pura potenza che conserva senza agire»⁷¹. In tal modo, le conclusioni conducono alla constatazione secondo cui

⁶⁹ «È soltanto vivendo una vita che si costituisce una forma-di-vita, come l'inoperosità immanente in ogni vita. La costituzione di una forma-di-vita coincide, cioè, integralmente con la destituzione delle condizioni sociali e biologiche in cui essa si trova gettata. La forma-di-vita è, in questo senso, la revocazione di tutte le vocazioni fattizie, che depono e mette in tensione dall'interno nel gesto stesso in cui si mantiene e dimora in esse [...]. Non si tratta di pensare una forma di vita migliore o più autentica, un principio superiore o un altrove, che sopravviene alle forme di vita e alle vocazioni fattizie per revocarle e renderle inoperose» (G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 350). Siamo d'accordo con quant'afferma Esposito secondo cui il pensiero di Agamben ha le proprie radici nell'«esito ultimo di una dialettica tra politico e impolitico fin dall'inizio sbilanciata a favore di quest'ultimo e destinata perciò a bruciare ogni forma di attività» che contraddistingue l'opera di Heidegger (R. Esposito, *Pensiero istituyente*, cit., p. 29). Per un'inquadratura di questo tema si vedano alcuni fra i contributi ospitati in *Vita, istituzioni, forme-di-vita: a partire da Homo Sacer di Agamben*, a cura di A. Bertolini, C. D'Aurizio e G. Guadagni, in *Palinsesti*, vol. IV, Pellegrini, Cosenza 2019, pp. 19-236.

⁷⁰ G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, cit., p. 403.

⁷¹ *Ivi*, pp. 403-404. Agamben si riferisce in queste pagine al tema del *self-enjoyment* e della contemplazione cfr. G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., pp. 98-102; ed. it., pp. 98-102; Id., *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988, pp. 106-107; ed. it., *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, pp. 130-131; Id., F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, cit., pp. 197-201; ed. it., pp. 213-218.

il concetto "vita", come estremo lascito testamentario tanto del pensiero di Foucault che di quello di Deleuze, debba costituire il tema della filosofia che viene [...]. Occorrerà [...] impegnarsi in una ricerca genealogica sul termine vita, rispetto alla quale possiamo già anticipare [...] 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.⁷²

Ed è forse proprio nel segno di questa impresa genealogica che si può comprendere buona parte del lavoro svolto tramite il progetto *Homo sacer*. La vertigine spalancata dall'immanenza è la stessa «vertigine dell'indistinzione»⁷³ cui sembra andare incontro il suo pensiero allorché individua nella «soglia d'indiscernibilità» la via d'uscita che la «regressione archeologica» si propone di raggiungere: «La soglia di indiscernibilità è il centro della macchina ontologico-politica: se la si raggiunge e ci si tiene in essa, la macchina non può più funzionare»⁷⁴. Ma la soluzione agambeniana, è superfluo sottolinearlo, non segue la stessa via dell'immanenza tracciata da Deleuze. Per il filosofo italiano si tratta di destituire e rendere «inoperose tutte le singole forme di vita», di costituire una forma-di-vita «come l'inoperosità immanente in ogni vita [...]; la vita propriamente umana è quella che, rendendo inoperose le opere e funzioni specifiche del vivente, le fa, per così dire, girare a vuoto e, in questo modo, le apre in possibilità»⁷⁵.

Per Deleuze, al contrario, si tratta di *creare* nuove possibilità, di pensare l'immanenza come terreno dell'evento che permette d'installarsi nel punto e nel tempo in cui convivono *mondi impossibili*. Occorre *creare* il possibile, passando per ogni sorta di delirio, di allucinazione, di violenza. «Si tratta di fabbricare realtà e non di corrispondervi»⁷⁶. Come ha mostrato François Zourabichvili, per Deleuze la politica «è innanzi tutto una questione di percezione»⁷⁷. È la percezione dell'intollerabile, del non più sopportabile dischiusa dall'evento – e non dalla buona volontà di cambiamento – ciò che consente la creazione di questo possibile:

l'evento fa emergere un nuovo senso dell'intollerabile (mutamento virtuale); [...] questo nuovo senso dell'intollerabile richiede un atto di creazione che risponda al mutamento [...] e crei letteralmente il possibile (mutamento attuante). Creare il possibile è creare un *concatenamento spazio-temporale* collettivo inedito, che risponda alla

⁷² G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, cit., pp. 410-411. Com'è stato notato, questo scritto sembra avere quasi un valore programmatico per il pensiero agambeniano successivo cfr. A. Moreiras, *La vertigine della vita: su Terza persona di Roberto Esposito*, in *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, a cura di L. Bazzicalupo, Mimesis, Milano 2008, pp. 149-172, qui p. 150.

⁷³ Cfr. C. D'Aurizio, *La vertigine dell'indistinzione: la storia in Homo sacer*, in *Palinsesti*, cit., pp. 63-84.

⁷⁴ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 304.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 350-351.

⁷⁶ G. Deleuze, *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1993, p. 149; ed. it., *Critica e Clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 156.

⁷⁷ F. Zourabichvili, *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, a cura di É. Alliez, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson 1998, pp. 335-357, qui p. 341; ed. it., *Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)*, «aut aut», n. 276, 1996, pp. 59-77, qui p. 64.

L'immanenza e il pensiero italiano contemporaneo

nuova possibilità di vita creata a sua volta dall'evento, o che ne sia l'espressione [...]. Il possibile in quanto novità, a differenza delle alternative attuali e dei progetti per il futuro, è oggetto di compimento non di realizzazione. Il compimento dipende da un atto di creazione»⁷⁸.

4. Esperienza e immanenza

Un altro fecondo insieme di riflessioni che ha ingaggiato in questi anni un serrato confronto con il concetto d'immanenza è sorto in relazione alla possibilità di ripensare la storia della metafisica occidentale alla luce degli apporti teorici ch'esso può fornire. Il tentativo d'individuare il terreno comune a una serie di autori, apparentemente molto distanti fra loro per ambiti disciplinari ed esiti teorici, ma accostabili per il loro *metodo* filosofico, può essere ricondotto soprattutto al *clivage* epistemologico e metafisico prodotto in epoca moderna dal criticismo kantiano. L'interrogazione sul *limite* di Kant, infatti, se da una parte ha ridimensionato le pretese conoscitive e speculative costruendo una rigorosa «geografia trascendentale della conoscenza», dall'altra ha inaugurato una nuova stagione di pensiero che ha reagito a questo stesso ridimensionamento in maniera creativa, attraverso un'inusitata invenzione di concetti e un'originale perustrazione di sentieri tematici inesplorati.⁷⁹

In *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea* (2017) Andrea Tagliapietra intraprende una ricognizione che prende le mosse dalla problematicità intrinseca al concetto di *esperienza*, attribuibile ai disparati impieghi che ne sono stati proposti nella storia della cultura occidentale, dal pensiero greco classico sino a oggi, per innestarvi una problematizzazione che sottolinea la necessità di un suo recupero in chiave *critica* rispetto alla crisi di attenzione e concentrazione nel mondo contemporaneo⁸⁰. In merito al tema che qui indaghiamo, ovvero l'immanenza, la sezione più eloquente di questa ricerca è quella finale in cui, sulla scorta di Deleuze, è individuata una divaricazione tra due maniere contrapposte di concepire il senso dell'esperienza all'interno del pensiero filosofico occidentale. Nel quarto capitolo de *L'immagine-movimento* (1983), primo dei due volumi sul cinema, Deleuze sostiene difatti che le posizioni di Edmund Husserl e di Henri Bergson

⁷⁸ *Ivi*, pp. 346-347; ed. it., pp. 68-69.

⁷⁹ Cfr. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes*, cit., pp. 20-22. Montebello indica come «metafisiche non-kantiane» tutte le filosofie successive (con particolare riferimento a Bergson) che si sono opposte alla «geografia della conoscenza trascendentale» con l'intenzione di «cambiare metodo per mettersi in condizione di cogliere il reale nella sua polimorfia, di toccare l'assoluto» (*ivi*, p. 32 trad. nostra).

⁸⁰ «Interrogando la storia dell'idea di esperienza», scrive infatti l'autore, «è possibile imbattersi in una singolare scoperta, ovvero nel nesso fra l'esperienza e l'attenzione» (A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Raffaello, Cortina, Milano 2017, p. 10). Nell'impostazione di questo lavoro riecheggiano le pagine benjaminiane sulla «povertà d'esperienza» (cfr. W. Benjamin, *Erfahrung und Armut*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972ss, vol. II, p. 214; ed. it., *Esperienza e povertà*, in Id., *Opere complete*, vol. V, Einaudi, Torino 2003, pp. 539-540).

rappresentano due soluzioni divergenti a un medesimo problema, quello di «superare a tutti i costi» il «dualismo di immagine e movimento, di coscienza e di cosa [...]». Ognuno lanciava il suo grido di guerra: ogni coscienza è coscienza *di* qualche cosa (Husserl), o meglio ancora ogni coscienza è qualcosa (Bergson)⁸¹.

Da una parte, dunque, v'è Husserl, il cui pensiero «rappresenta [...] il vertice della corrente coscienzialista dell'esperienza» dal momento che questa non si configura più come «la ricezione passiva di dati esterni», bensì come «donazione di senso che procede dall'io»⁸². Dall'altra, invece, con le ricerche di Bergson, di John Dewey, di William James, e di Alfred North Whitehead, «si profila [...] la possibilità di pensare l'esperienza non come il contenuto di una coscienza, ma come esperienza pura [...], interazione continua fra l'ordine dei pensieri e quello delle cose in un comune piano d'immanenza»⁸³. Questa schiera d'autori – che costituiscono un riferimento di prim'ordine per lo stesso Deleuze a eccezione di Dewey (che non compare sovente fra le sue pagine come accade per gli altri) – costituisce «la linea alternativa dell'idea di un'esperienza pura, che nella sua singolarità partecipa, con gli altri viventi, al piano d'immanenza della vita, senza pretendere la dignità, ancora metafisica [...] della soggettività, del foucaultiano “posto del re”»⁸⁴. Ciò che Tagliapietra sembra valorizzare più di ogni altra cosa all'interno di questa linea alternativa di pensiero, dunque, è l'attenzione per l'«irriducibilità della singolarità di ciascuno»⁸⁵ che però non si appiattisce sulla dimensione della soggettività. In tal modo, la posizione del piano d'immanenza permette

l'emersione di un'altra forma di attenzione che ha al suo centro la singolarità, la differenza immanente di ogni vivente, la specifica eccellenza della sua posizione, la temporalità che lo istituisce [...] l'immanenza insurrogabile del qui e ora, dell'*hic et nunc* che è il luogo dell'evento dell'esperienza⁸⁶.

Una pista simile in Italia è stata battuta in maniera ancor più radicale da Rocco Ronchi che negli ultimi anni ha posto il concetto d'immanenza assoluta al centro di un vigoroso sforzo filosofico volto a recuperare un'intera «linea minore» di pensiero e a rimettere l'esperienza al centro della discussione teoretica. Per Ronchi, infatti, il Novecento avrebbe conosciuto una singolare divaricazione tra una linea «maggiore» di pensiero e una linea «minore». Queste, più che descrivere due filoni nettamente separabili, attestano la presenza di due «metodi»: il metodo della trascendenza e il metodo dell'immanenza assoluta [...]. Vi sono [...] due linee *nel* “pensiero”, una delle quali è detta maggioritaria innanzitutto

⁸¹ G. Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Les Éditions de Minuit, Paris 1983, pp. 83-84; ed. it., *L'immagine-movimento. Cinema 1*, Einaudi, Torino 2016, p. 72.

⁸² A. Tagliapietra, *Esperienza*, cit., pp. 262-263.

⁸³ *Ivi*, p. 265.

⁸⁴ *Ivi*, p. 261.

⁸⁵ *Ivi*, p. 18.

⁸⁶ *Ivi*, p. 265.

L'immanenza e il pensiero italiano contemporaneo

per ragioni meramente statistiche»⁸⁷. A praticare il metodo della trascendenza, dunque, sarebbero state quelle «forme di pensiero [...], dalla fenomenologia all'analitica esistenziale, dall'ermeneutica al decostruzionismo e alla filosofia analitica» secondo cui «il solo atteggiamento corretto nei confronti della pretesa metafisica poteva essere la sua dismissione»⁸⁸. Il “manifesto” di questa linea, infatti, recherebbe incisa la parola «finitzza» sul proprio frontespizio: essa starebbe a indicare «l'apertura preliminare nella quale il mondo è incontrato come fenomeno, e solo come fenomeno, da un soggetto»⁸⁹. Al contrario, “minori” sono quei pensatori che, rifiutando il dogmatismo di questa finitezza, hanno reso l'esperienza il terreno *assoluto* della filosofia, rendendola il fondamento di ogni coscienza, di ogni soggetto e ogni oggetto, e che, pertanto, «disegna un orizzonte infinito intrascendibile e sempre presupposto»⁹⁰. Ciò che distingue le due linee, i due metodi è, in fin dei conti, il loro afflato speculativo, il loro posizionamento nei confronti dell'assoluto. Il termine *minore*, dunque, non sembra possedere un valore – come abbiamo visto accadere in Deleuze – immediatamente *strategico* e *politico*, ovvero non contraddistingue una «minorità» di fatto o di diritto. Indicherebbe, piuttosto, la distinzione tra ciò ch'è propriamente filosofico e ciò che, invece, si rivela come sofisticato⁹¹.

L'immanenza assoluta al cui interno si muove il canone minore è *mostruosa* perché dotata «di una spontaneità che si fa beffe di ogni libertà umana»⁹²; è *monistica*, avendo per orizzonte un'esperienza assoluta che si configura come «un Uno che è *immediatamente* molteplice e [...] un molteplice che è *immediatamente* uno», al di là di ogni dualismo⁹³; ed è, conseguentemente, *processuale* nella misura in cui il processo, sulla scorta di Whitehead, si caratterizza per la capacità di realizzare una «*unitas multiplex*, vale a dire la risoluzione del rapporto uno-molteplice nella identità infinita e immediata dell'uno con il molteplice tra loro differenti per natura»⁹⁴. Uno dei tratti che contraddistingue questa concezione dell'immanenza rispetto ad alcune delle posizioni precedentemente considerate, dunque, è la sua *immediatezza*, la sua *naturalità* per il pensiero speculativo: non si tratta qui di rivolgersi a un al di là del pensiero da esperire e da raggiungere (sebbene, per certi versi, l'elaborazione filosofica prenda le mosse dal contatto

⁸⁷ R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 11. Una posizione simile è sostenuta anche in Id., *Come fare. Per una resistenza filosofica*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 9-17 nella monografia su Deleuze cfr. Id., *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 9-12.

⁸⁸ R. Ronchi, *Il canone minore*, cit., p. 12.

⁸⁹ *Ivi*, p. 122.

⁹⁰ *Ivi*, p. 26. Alla linea minore apparterebbero, tra gli altri, James e Whitehead in ambito anglofono, Deleuze, Lacan, Raymond Ruyer, Jean-Paul Sartre e Gilbert Simondon in Francia, Giovanni Gentile, Emanuele Severino e Carlo Sini in Italia.

⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 14.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ivi*, pp. 15-16.

⁹⁴ R. Ronchi, *Immanenza assoluta. Il senso metafisico dell'operazione tecnica in Gilbert Simondon*, «Nóema», 6-1/2015, pp. 38-47, qui p. 38.

con un'intuizione pre-filosofica⁹⁵), né di rinvenire in essa la vertigine filosofica in grado di disinnescare il meccanismo della *exceptio* che fonda la metafisica occidentale e di articolare un nuovo pensiero. L'immanenza, in quanto esperienza assoluta, è l'elemento in cui il pensiero è già da sempre e per sempre immerso. Se c'è un imperativo *pratico* che si staglia a partire da tale concezione, è quello di pensarla, di installare ogni gesto veramente filosofico sul suo terreno.

In tal senso le riflessioni di Ronchi valorizzano l'immanenza nella misura in cui diviene assimilabile a una «superficie assoluta», per usare un'espressione di Ruyer, e all'«esperienza pura», per usarne un'altra di James, dacché «l'esperienza è il reale stesso nel suo accadere, anzi è questo medesimo accadere»⁹⁶. Esse appaiono aggressive e sfrontate, in un senso positivo, soprattutto nelle pagine dedicate alla relazione tra pensiero e scienza e a quelle contigue sulla vitalità della tecnica (quest'ultime sviluppate con particolare riferimento a Simondon e a Georges Canguilhem). L'opera di Deleuze si conferma ancora una volta un cardine inamovibile per qualsiasi riflessione sull'immanenza, tanto più che la stessa «immanenza assoluta» cui l'autore si richiama è una citazione diretta dal suo pensiero⁹⁷.

L'aspetto maggiormente sfruttato della sua opera è il tema dell'«empirismo trascendentale», sovente invocato dal filosofo francese. «L'esperienza», scrive infatti con riferimento agli autori del «canone minore», «non è dunque il problema della filosofia, non è la pietra d'inciampo, non è lo «scandalo». L'esperienza è il fondamento, la ragione, il *Grund*. L'esperienza è l'eterno che vive in noi e ovunque vi sia vita che sta vivendo in atto, forse l'esperienza è la vita divina stessa»⁹⁸. In tal modo, il metodo dell'immanenza assoluta trova un *fondamento* nell'esperienza pura, un terreno a partire dal quale essa trae la propria forza speculativa. Tuttavia, si precisa qualche pagina più avanti, per evitare di comprendere l'esperienza pura ricalcandola sull'empirico – il rimprovero di Deleuze a Husserl nonché l'elemento che lo conduce a parlare di empirismo «superiore» o «trascendentale» – questo fondamento non dev'essere pensato «a immagine del fondato [ovvero la coscienza soggettiva], non lo «ricalca», non ha la forma di un io empirico, non è l'intenzionalità di una coscienza. Per questo empirismo superiore, il trascendentale e l'empirico differiscono per natura nell'implicazione per altro necessaria»⁹⁹.

⁹⁵ Cfr. R. Ronchi, *L'immanenza: una vita... Lettura e commento della parte prima*, in *Filosofia dell'evento. L'evento della filosofia*, a cura di R. Ronchi, Textus, L'Aquila 2016, pp. 59-78, specialmente pp. 75-78.

⁹⁶ R. Ronchi, *Il canone minore*, cit., p. 24.

⁹⁷ D'altronde Ronchi ha dedicato un'intensa monografia al pensiero di Deleuze (cfr. Id., *Gilles Deleuze*, cit.) nonché numerosi altri articoli (cfr. Id., *L'immanenza: una vita... Lettura e commento della parte prima*, cit.; Id., *Deleuze/Lacan. Verso una filosofia della natura*, in *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, a cura di F. Vandoni, E. Redaelli e P. Pitasi, Bruno Mondadori, Milano 2014, pp. 153-164).

⁹⁸ R. Ronchi, *Il canone minore*, cit., pp. 26-27.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 56-57.

Due punti di questa rielaborazione concettuale ci sembrano divergere con quelli dell'immanenza *à la Deleuze*. Il primo riguarda l'equiparazione dell'esperienza pura al «fondamento», a un «terreno». Sebbene Ronchi precisi a più riprese la sostanziale differenza tra questa concezione e qualsiasi altra «trascendente», l'equivalenza esperienza-fondamento rischia di bloccare la «via» principale all'immanenza, ovvero la creazione, la sperimentazione. Il piano d'immanenza occupa una strana posizione in merito al rapporto tra l'Uno e il Molteplice: a rigore non è né l'uno, né l'altro, ma la piega che articola fra loro le differenze, la molteplicità. «La molteplicità rimane completamente indifferente ai tradizionali problemi del multiplo e dell'uno, e soprattutto al problema di un soggetto che la condizionerebbe, la penserebbe, la deriverebbe da un'origine, ecc. Non c'è né l'uno né il multiplo, perché, in ogni caso, ciò significherebbe rinviare a una coscienza che si ritroverebbe nell'uno e si svilupperebbe nell'altro»¹⁰⁰. Non è dunque un sostrato, né un terreno, e neanche una conseguenza logica. Piuttosto, è il Fuori aperto dalla *piega* che attraversa dappertutto il reale. Il piano di immanenza, infatti, da una parte «è sempre unico, essendo esso stesso pura variazione»; eppure, dall'altra «esistono vari e distinti piani di immanenza [...]». Il piano è dunque l'oggetto di una specificazione infinita, che lo fa apparire come l'Uno-Tutto solo nel caso specificato di volta in volta dalla selezione del movimento»¹⁰¹. E ancora: il «piano d'immanenza prende in prestito dal caos le determinazioni con cui compone i suoi movimenti infiniti [...]. Si può, si deve quindi supporre una molteplicità di piani, poiché nessuno di essi potrebbe da solo abbracciare tutto il caos senza ricadervi oltretutto, ciascuno ritiene solo i movimenti che si lasciano piegare insieme»¹⁰².

Il rischio insito nel fare dell'immanenza un fondamento, dunque, è quello di sottrarre la creatività e il valore politico attribuito da Deleuze a ciò ch'è minore. Il minoritario, infatti, è proprio ciò che non ha un fondamento legittimo a partire da cui avanzare pretese¹⁰³. Per questo – e giungiamo così al secondo punto di divergenza – ci sarebbe da chiedersi se minore sia l'aggettivo più adatto a descrivere l'insieme di autori e teorie individuato da Ronchi. Da un punto di vista «meramente statistico» e, per così dire, «speculativo», è perfettamente adatto. Se adottiamo una valutazione *politica* di ciò ch'è minore, però, la situazione ci appare differente. La minorità non è una situazione stabile, ma, per dirla con Deleuze, è sempre un divenire. Occorre che le pretese, le rivendicazioni della minorità siano a contatto con l'intollerabile, siano ritenute illegittime dal punto di vista di ciò ch'è maggiore: «la cosa si rivela sempre politica, il divenire-minoritario è una questione politica che ricorre a tutto un lavoro di potenza, a una micro-politica attiva»¹⁰⁴. Non ignoriamo sino a che punto la proposta di Ronchi assuma posi-

¹⁰⁰ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 23; ed. it., p. 28.

¹⁰¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., pp. 41-42; ed. it., p. 29.

¹⁰² *Ivi*, p. 51; ed. it., pp. 39-40.

¹⁰³ Cfr. D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, cit., p. 260.

¹⁰⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 357; ed. it., p. 350.

Claudio D'Aurizio

zioni in aperto contrasto con alcune configurazioni di pensiero “maggioritarie” nell’orizzonte dei saperi contemporanei (per esempio in merito alla concezione della scienza). Nondimeno, riteniamo che le figure convocate per la composizione di questa linea minore (o, almeno, molte di esse) non abbiano mai preso parte – o non prendano più parte – a un divenire-minoritario. La stessa divisione tra veri filosofi e sofisti (che separerebbe la linea minore da quella maggiore) cui si richiama l’autore, ci sembra in opposizione alla «razza oppressa, bastarda, inferiore, anarchica, nomade, irrimediabilmente minore» invocata da Deleuze e Guattari¹⁰⁵. Più che una minorità, forse, questa linea di pensiero ha rappresentato e rappresenta una minoranza.

¹⁰⁵ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 110; ed. it., p. 103.