

## **“Immanenza”: una *buzzword* filosofica?**

### **Tra critica all'immanenza e critica immanente**

Giacomo Pezzano (Università degli Studi di Torino)

giacomo.pezzano@unito.it

*Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 13/10/2019 - Accettato: 14/04/2020*

English title: *“Immanence”: A Philosophical Buzzword? Between the Critique of Immanence and the Immanent Critique*

Abstract: The “viral” diffusion of the concept of immanence in the philosophical and cultural panorama risks to make it become a *buzzword* with “contagious” effects, capable of generating a conceptual pathology or dysfunctionality. Undoubtedly, “immanence” is a valid concept, especially on the logic-metaphysical level; however, from a political or social point of view, it has aroused various perplexities. Therefore, in this paper, I discuss some of the basic ideas of a possible “critique of immanence” (§ 1), and then I highlight the outlines of the perspective of the “immanent critique” (§ 3). Finally, I suggest that we can find a possible solution to the tensions between immanence and transcendence if we pose the problem on an anthropological or anthropological-philosophical level (§ 3).

Keywords: Immanenza/trascendenza, filosofia, politica, critica, Deleuze.

Sommario: 0. Un concetto virale; 0.1. Immanentisti di ieri e di oggi; 0.2. Una politica dell'immanenza?; 1. Critica all'immanenza; 1.1. Chi ha paura dell'immanentista?; 1.2. Intrattenersi; 2. Critica immanente; 2.1. Legiferare o interpretare?; 2.2. Questioni di grammatica; 3. Le virtù dello strabismo.

Il filosofo era strabico all'infuori, con un occhio che pareva volare dietro le idee nel momento in cui esse stavano per sfuggire dal campo visivo umano, nella prospettiva più obliqua e meno riconoscibile.

I. Calvino, *La speculazione edilizia*

0. *Un concetto virale*

0.1. *Immanentisti di ieri e di oggi*

Per cominciare con una definizione minimale, che delinei da subito la tensione tra immanenza e trascendenza, immanente sarebbe quella realtà che non trascende la sfera di un'altra realtà: non esiste in maniera separata e indipendente da questa, ma è con essa in rapporto di coesenzialità reciproca<sup>1</sup>.

Notoriamente, le vicende del concetto possono essere fatte risalire alla nozione aristotelica di inerenza, ma è con la filosofia scolastica che l'immanenza assume un particolare rilievo, andando a indicare appunto ogni realtà che resta nel dominio di un'altra, in un'ottica non logica ma metafisica: si poteva così distinguere per esempio – come ancora faceva B. Spinoza – tra un'*actio* e *causa immanens* (permane nell'agente e nell'agito) e un'*actio* o *causa transiens* (modifica transitoriamente l'agente e si dissipa nell'agito).

Fu poi in età moderna che l'immanenza venne a contrapporsi alla trascendenza, in modo tale da poter connotare – per esempio – immanente la divinità panteista o la forma aristotelica rispetto alla materia e trascendente la divinità monoteista o l'idea platonica rispetto al piano sensibile. In maniera in fondo non dissimile, agiva la celebre distinzione kantiana tra uso immanente e uso trascendente della ragione: in un caso si resta *all'interno* dei limiti della conoscenza possibile; nell'altro caso ci si spinge *al di là* di essi. Fu a partire da qui che poté delinearsi il tema idealistico dell'immanenza della realtà al pensiero.

Pur senza entrare nei dettagli storici, di immanenza discute in modo articolato la teologia cattolica, quando affronta in chiave antintellettualistica il problema della presenza del soprannaturale nel soggetto umano (fino alla condanna enciclica di Pio X): è la linea rossa che va da Agostino e Pascal a figure come M. Blondel, A. Sabatier, W. James, M. Maine de Biran, L. Ollé-Laprune, F. Brunetière, N. Söderblom, É. Le Roy, R. Otto. Importante è rilevare che qui l'immanenza si accosta a una forma di esperienza diretta e viva – in questo caso delle verità cristiane.

Nella contemporaneità, l'immanenza è centrale anche in alcuni momenti dell'opera di E. Husserl e M. Heidegger<sup>2</sup>, ma è senza dubbio a partire da G. Deleuze che essa si fa *filosoficamente virale*. Da buon meme, l'immanenza prende a circolare, venendo condivisa ogni volta tramite modifiche e slittamenti: diventano così numerosi gli iscritti al “profilo social” dell'immanenza, nelle modalità più disparate.

Per esempio, il testo sull'immanenza a oggi più corposo nel panorama italiano traccia una genealogia a ritroso che parte da Deleuze e non solo coinvolge – com'è ovvio – Spinoza, ma anche una larga schiera di autori francesi, come appunto M.

<sup>1</sup> Tengo conto della voce *Immanenza* nel “Dizionario di filosofia Treccani”, reperibile on-line all'indirizzo [http://www.treccani.it/enciclopedia/immanenza\\_%28Dizionario-di-filosofia%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/immanenza_%28Dizionario-di-filosofia%29/).

<sup>2</sup> Emblematico in tal senso un lavoro come L. Lawlor, *The Implications of Immanence: Toward a New Concept of Life*, Fordham University Press, New York 2006; ed. it. *Le implicazioni dell'immanenza. Verso un nuovo concetto della vita*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

### “Immanenza”: una buzzword filosofica?

Maine de Biran, nonché F. Ravaisson, G. Tarde, H. Bergson, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, J. Cavaillès, G. Canguilhem, G. Simondon e M. Foucault<sup>3</sup>. Poi, restando ancora nello scenario italiano, abbiamo per esempio i pensatori (im)politici al centro degli studi di R. Esposito, i filosofi della natura di R. Ronchi, gli psicoanalisti-filosofi del linguaggio di F. Cimatti e i biopolitici neomarxiani di A. Negri.

Il rischio di una simile diffusione è che “immanenza” diventi a tutti gli effetti una *buzzword*, un termine particolarmente *à la page* o *up to date* la cui pronuncia e il cui utilizzo avrebbero effetti quasi magici: un concetto fattosi virale può diventare anche “contagioso”, producendo da ultimo patologie o disfunzionalità del pensiero.

#### 0.2. Una politica dell'immanenza?

Questo mi sembra si possa riscontrare intanto nella copiosa e – verrebbe da dire – rizomatico-molecolare letteratura deleuziana, dove l'immanenza si può variamente presentare – schematizzando – come una brillante soluzione ai problemi dell'ontologia rappresentativa, come un innovativo dispositivo logico-metafisico, come un geniale strumento di riflessione estetica, come una liberatoria pratica di vita e come un dirompente grimaldello politico-sociale<sup>4</sup>. In questo modo, i contenuti filosofici che il termine pur possiede quasi vengono annacquati, al punto che l'immanenza può facilmente presentarsi non solo al di là dei dualismi, ma persino al di là di ogni pensabilità e dicibilità – dunque anche di ogni agibilità.

Qualcosa di simile pare accadere anche nell'immanentismo che attraversa il cosiddetto *Italian Thought*<sup>5</sup>, al cui interno si proclamano le esigenze tanto del materialismo quanto del (neo)idealismo: tanto N. Machiavelli quanto G. Gentile rientrerebbero nel novero dei pensatori di quella «vertigine dell'immanenza cui tanti filosofi tentano invano di sfuggire»<sup>6</sup>, con il cortocircuito socio-

<sup>3</sup> Penso a F. Cicarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, il Mulino, Bologna 2008.

<sup>4</sup> Per i riferimenti a Deleuze e alla letteratura deleuziana mi permetto preliminarmente di rinviare, soprattutto per ragioni di spazio, ad alcuni miei lavori su temi affini: *But in the end, why is Deleuze “Anti-Hegelian”? At the root of the Hegel-Deleuze affair*, in “Religija ir Kultūra”, nn. 14-15, 2014, pp. 89-110; *L'ora del possibile. Deleuze e la possibilità intra-fattuale*, in G. Chiurazzi, G. Pezzano (a cura di), *Attualità del possibile*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 49-63; *Una specie sovraumana. Istituzioni e natura umana secondo Deleuze*, in “Discipline filosofiche”, XXIX, n. 2, 2019, pp. 181-205. Più ampiamente, si veda però *Un mondo in trasformazione. La metafisica sintetica di Gilles Deleuze*, QuiEdit, Verona 2019.

<sup>5</sup> Si vedano p.e., oltre ovviamente a R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, L. Chiesa, A. Toscano (a cura di), *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, re.press, Melbourne 2009; D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012; D. Gentili, E. Stimilli (a cura di), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, DeriveApprodi, Roma 2015; R. Gorgoglione, *Paradoxien der Biopolitik. Politische Philosophie und Gesellschaftstheorie in Italien*, transcript, Bielefeld 2017; E. Lisciani-Petrini, G. Strummiello, *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017.

<sup>6</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Paris 1991; ed. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, p. 28.

politico che viene a seguirne<sup>7</sup>. Non sorprende che possa essere apertamente confessata la «crisi dell'immanenza»<sup>8</sup>, per via della difficoltà a costruire una relazione effettiva fra riflessione politica e prospettive immanentistiche – nonché tra queste e l'azione politica vera e propria.

L'idea sarebbe che il pensatore dell'immanenza – Deleuze *in primis* – non è quel «cantore dell'economia finanziaria, del neoliberalismo trionfante e dell'anarchia» che insinuano i «funzionari che insegnano filosofia nelle università di Stato»; anzi, il suo pensiero offre «il vademecum teorico alternativo alla filosofia ridotta al management delle risorse umane, al “nuovo realismo”, all’“ontologia dell'Essere” o alle utopie del libero mercato»<sup>9</sup>.

È realmente così che stanno le cose? Penso che il concetto di immanenza abbia più di una carta da far valere sul piano logico-metafisico o più generalmente concettuale. Tuttavia, in chiave politica o di critica sociale, una prospettiva immanentista può suscitare e ha suscitato svariate perplessità, che sarebbe ingenuo (caso migliore) od opportunistico (caso peggiore) sottacere. Perciò, innanzitutto discuto una possibile “critica all'immanenza”, che potrà dare l'impressione di far ricorso alla strategia retorica dello *straw man*, ma nondimeno servirà a far risaltare alcuni rilevanti snodi concettuali nella maniera più nitida possibile (§ 1). Successivamente, recupererò comunque alcune istanze di fondo immanentiste, analizzando i tratti fondamentali della «critica immanente» e i suoi punti di forza (§ 2). Da ultimo, indicherò una possibile soluzione alle tensioni che saranno emerse, collocando il problema del rapporto tra immanenza e trascendenza sul piano antropologico-filosofico (§ 3).

## 1. Critica all'immanenza

### 1.1. Chi ha paura dell'immanentista?

Le critiche alla prospettiva immanentista sono state rivolte principalmente – cosa ben poco sorprendente – al pensiero di Deleuze, accusato innanzitutto di non riservare alla politica uno statuto particolare: rispetto a scienza, arte e filosofia, la politica non sarebbe isolata come un modo specifico del pensiero e della pratica. Al contempo, questo scetticismo ha portata più generale, al punto da permettere di immaginare una sorta di *personaggio concettuale*, già dagli anni '70 stigmatizzato quale «cavaliere dalla faccia allegra, apostolo della deriva, cantore

<sup>7</sup> Su cui ha puntato il dito, in modo anche spietato, P. P. Portinaro, *Le mani su Machiavelli. Una critica dell'«Italian Theory»*, Donzelli, Roma 2018. Sulla criticità dell'impianto storiografico si era invece soffermato – sempre in toni particolarmente accesi – già C. A. Viano, *La filosofia italiana è un problema nazionale?*, in “Iride. Filosofia e discussione pubblica”, XXV, n. 65, 2012, pp. 142-153.

<sup>8</sup> Vedi gli interventi in M. Di Pierro, F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Quodlibet, Macerata 2019.

<sup>9</sup> R. Ciccarelli, *L'immanenza incompresa di Gilles Deleuze*, in “il manifesto”, 09 settembre 2011.

### “Immanenza”: una buzzword filosofica?

della molteplicità, terribilmente antimarxista e giocosamente iconoclasta», timoniere della «moderna nave dei folli»<sup>10</sup>.

Questo sarebbe l'*immanentista*, che «dà sempre ragione a ciò che esiste», guidato da «una sorta di inamovibile amore per il mondo così com'è»<sup>11</sup>: limitandosi a vagheggiare la possibilità virtuale di un altro mondo senza mai tradurla in atto, il suo pensiero e il suo atteggiamento avrebbero un carattere extra-mondano e inibitorio, che quasi invita a vivere *out of this world*. Difatti, ogni attualità resterebbe impotente di fronte alla strapotenza del regno del virtuale: il prototipo del perfetto immanentista sarebbe l'assoluto contemplatore che non fa nulla, una sorta di essere catatonico fatto di pura e disinteressata sensazione<sup>12</sup>. O, forse ancora peggio: l'immanentista sarebbe l'emblema di quel «buddhismo occidentale» per cui si partecipa al gioco della vita consapevoli della sua insensatezza, ricercando però quella pace interiore che dà la percezione di non far parte di esso<sup>13</sup>.

Se la critica dialettica tradizionale era in grado di abbandonare il cielo filosofico per gettare lo sguardo alle opposizioni sociali reali, il pensiero anti-dialettico percorrerebbe il cammino al rovescio, abbandonando le contrapposizioni effettive per rinchiudersi nella speculazione filosofica, che da ultimo livella ogni differenza reale e spinge a lasciare le cose come sono. Perché le cose, in fondo, sono già di per sé perennemente fluenti e cangianti: ecco venir meno l'idea di un effettivo rivolgimento complessivo delle condizioni socioeconomiche. A furia di dire che tutto cambia, che *sta già cambiando*, non serve davvero spendersi per cambiare le cose.

Ma non basta: il pensiero dell'immanentista darebbe fondamento ideologico al capitalismo post-industriale o digitale, perché si sbarazza «dell'ingiunzione, dell'interdizione, del “No!”», celebrando un universo in cui trionfano la «pura

<sup>10</sup> B. H. Levy, *La Barbarie à visage humain*, Grasset, Paris 1977 ; ed. it. *La barbarie dal volto umano*, Marsilio, Venezia 1977, pp. 8-9.

<sup>11</sup> A. Badiou, *Deleuze: «la Clameur de l'Être»*, Hachette, Paris 1997; ed. it. *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, Einaudi, Torino 2004, pp. 109, 51. Per dare l'idea del clima, va ricordato che negli anni '70 Badiou vedeva in Deleuze un egoista anti-militanza e uno di quegli ideologi dell'anarcodesiderio di stampo borghese incapaci di supportare una qualche reale battaglia politica. Addirittura, Badiou arrivò a mandare i propri “bravi” alle lezioni di Deleuze, con l'intento di denunciarne il tenore protofascista revisionista e la politica insensibile agli interessi dei lavoratori. Ancora in seguito, almeno fino alla metà degli anni '80 e prima del noto “avvicinamento” sul terreno della metafisica, Badiou ha proseguito nel prendere di mira il modello micro-politico deleuziano delle rivoluzioni molecolari. Su questi aspetti cfr. A. Beaulieu, *Deleuze and Badiou on Being and the Event*, in A. Beaulieu, E. Kazarian, J. Sushytska (eds.), *Gilles Deleuze and Metaphysics*, Lexington, Lanham-Boulder-New York-London 2014, pp. 137-152: 137-139; F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari: Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2007, pp. 433-440.

<sup>12</sup> Cfr. p.e. P. Hallward, *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Verso, London 2006; F. Luisetti, *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*, Mimesis, Milano-Udine 2011. Similmente, la posizione di Agamben è stata connotata come «anarchismo contemplativo» (M. Mazzeo, *Capitalismo linguistico e natura umana. Per una storia naturale*, DeriveApprodi, Roma 2019, p. 195).

<sup>13</sup> Secondo la descrizione di S. Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce*, Verso, London 2009; ed. it. *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Ponte alle Grazie, Milano 2010, p. 87.

positività» e il «constativo»<sup>14</sup>: in questo modo, *si afferma l'affermazione*, facendo dei flussi produttivi, liberi e immediati, l'orizzonte unico. Difatti, uno yuppie potrebbe trovare nel pensiero immanentista la perfetta formulazione dell'azione del marketing, dell'ibridazione tra uomo e tecnologia, della digitalizzazione della realtà, dell'auto-imprenditoria, dell'agire del *broker*, e così via: l'orizzonte del "mentre" è l'orizzonte del *surfista*, tutto preso nel cavalcare le onde per come esse si presentano, senza appoggiarsi a piani o progetti di ampio respiro<sup>15</sup>. È così che, volente o nolente, l'immanentista realizza «la fantasia inerente al capitalismo, le sue coordinate virtuali» e delinea «una posizione marginale suicida e priva di conseguenze», perché incapace di intraprendere il «paziente lavoro positivo della "negazione determinata" dell'universo sociale esistente»<sup>16</sup>.

L'immanentista non sarebbe allora altro che un sostenitore dell'ordine spontaneo o catalattico *à la Hayek*: da qui a dipingerlo come un essere incapace di distinguere e discriminare, cioè come un nichilista etico o uno storicista assoluto, il passo è breve. Saremmo infatti di fronte a chi alimenta all'ennesima potenza una mitologia maligna o un'iper-religione materialistica, che cancellano ogni possibile standard e speranza di miglioramento. Se l'immanentista non è in grado di distinguere una centrale nucleare da un'istituzione come la Chiesa, o un buon gelato dall'Olocausto, sarebbe quantomeno scellerato affidargli il compito di trasformare l'esistente<sup>17</sup>.

Insomma, l'immanentista – nel migliore dei casi – confinerrebbe la critica nel regno della pura teoresi, privandosi di strumenti di stampo critico-marxista come "modo di produzione", "dominio", "lotta di classe", "ideologia", ecc. L'attitudine microfisica, tutta presa da analisi locali e da politiche della fuga vitalistiche, rimarrebbe vincolata alla dimensione "microscopica", finendo da ultimo per produrre e diffondere una cultura e un pensiero fortemente aderenti alla realtà, incapaci di cogliere e indicare un'alternativa. Senza "dialettica", "mediazione", "rappresentazione" e "totalità" non si colgono quei nessi storici e sociali che – oltretutto – consentono di dimensionare la stessa prospettiva immanentista in un

<sup>14</sup> Id., *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham 1993; ed. it. *Fare i conti con il negativo. Kant, Hegel e la critica dell'ideologia*, il melangolo, Genova 2014, p. 278. In maniera analoga, non a caso facendo un uso di Lacan affine a quello del pensatore sloveno, Recalcati sostiene che il canone immanentista di Ronchi, cancellando morte, contingenza, trascendenza e alterità (il negativo), finisce per sposare una forma di vitalismo priva di spazio per l'etica, in cui "tutto è bene": M. Recalcati, *Qualche nota critica sul Lacan "minore" di Ronchi*, in "Etica & Politica", XXII, n. 1, 2020, pp. 423-428.

<sup>15</sup> Cfr. J. Rehmman, *Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion*, Argument, Hamburg 2004; ed. it. *I nietzschiani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, Odradek, Roma 2009; S. Žižek, *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Routledge, London-New York 2004; ed. it. *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, La scuola di Pitagora, Napoli 2012.

<sup>16</sup> S. Žižek, *In Defense of Lost Causes*, Verso, London 2009; ed. it. *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, Ponte alle Grazie, Milano 2009, pp. 438-439.

<sup>17</sup> Vedi J. Milbank, *Theology and Secular Order: Beyond Secular Reason*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 290-380; Id., *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of People*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 22-43.

### “Immanenza”: una buzzword filosofica?

dato contesto storico, togliendole il carattere di autoevidenza e rivelandola come effetto di una specifica congiuntura politica ed economica – quella propria del capitalismo postmoderno<sup>18</sup>.

Può allora l'immanentista portare avanti in maniera soddisfacente istanze di tipo (anche soltanto *lato sensu*) politico?

#### 1.2. *Intrattenersi*

L'immanentista sembra spaventare perché a furia di insistere sull'affermazione a discapito della negazione aprirebbe un orizzonte *piatto* e *orizzontale*, dove alla fine tutto si equivale: magari intende difendere le ragioni della prassi o della rivoluzione, ma si ritrova *nel mezzo* di un orizzonte anti-progettuale e anti-volontaristico, che affida all'evento-incontro le possibilità di trasformare l'esistente. Si resta impaludati in una filosofia dell'*indifferenza* – la cui criticità sociopolitica, come anche etica, risulta evidente<sup>19</sup>: l'immanentista quale *terraplattista filosofico*.

Pensando alle radici teologico-politiche dell'immanentismo, l'esito estremo sarebbe allora non riconoscere l'esistenza del male, dunque neutralizzare il negativo, il conflitto e il limite<sup>20</sup>. L'immanentista sarebbe l'hegeliana «anima bella», totalmente incapace di fare la differenza, dunque anche di *fare il bene*: sarebbe questo il carissimo prezzo da pagare per l'esuberanza di voler affermare un piano univoco in cui dal punto di vista dell'essere tutti gli enti si equivalgono, finendo così per vedere in qualsiasi forma di potere, organizzazione, verticalità e gerarchia un che di puramente esteriore e trascendente, *dunque* costitutivamente illegittimo o persino totalitario.

Ci sarebbe infatti un legame tra il rifiuto del negativo e il rifiuto di quel che il negativo porterebbe con sé: uno sguardo, riferimento, oggetto, dato, luogo,

<sup>18</sup> Cfr. I. Garo, *Molecular Revolutions: The Paradox of Politics in the Work of Gilles Deleuze*, in I. Buchanan, N. Thoburn (eds.), *Deleuze and Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2008, pp. 54-73; Ea., *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, Demopolis, Paris 2011. Motivi analoghi venivano fatti valere nella prima metà del Novecento anche rispetto al pensiero di un nome di spicco nel canone immanentista, ossia Bergson: si rivedano oggi p.e. J. Benda, *La trahison des clercs*, Grasset, Parigi, 1927; ed. it. *Il tradimento dei chierici. Il ruolo dell'intellettuale nella società contemporanea*, Einaudi, Torino 1976 (p.e. pp. 25-33) e G. Politzer, *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, Jean-Jacques Pauvert, Paris 1929; ed. it. *Il bergsonismo: la fine di una parata filosofica* in Id., *Freud e Bergson*, La Nuova Italia, Firenze 1970 (p.e. pp. 200-204 e 263-284). Delle due l'una, verrebbe da dire: o i marxisti francesi di oggi non hanno saputo rinnovare i propri strumenti analitici rispetto ai marxisti francesi di ieri, o l'immanentismo ha un'anima intrinsecamente borghese e conservatrice. È nel corso di alcuni confronti avuti con Alessandro Sardanapoli in occasione della preparazione della sua tesi di laurea che sono arrivato a riflettere esplicitamente su questo parallelismo: dunque lo ringrazio.

<sup>19</sup> F. Zourabichvili, *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, in E. Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, Le Plessis-Robinson 1998, pp. 335-357; ed. it. *Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)*, in “Aut aut”, n. 276, 1996, pp. 59-78.

<sup>20</sup> Su ciò convergono, pur con impostazioni e sguardi diversi, p.e. E. Laclau, *L'immanenza può spiegare i conflitti sociali?*, e R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, in M. Di Pierro, F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza*, cit., rispettivamente alle pp. 271-283 e 22-39.

elemento ecc. *esterno* a partire dal quale e *in nome del quale* articolare una effettiva e serrata critica all'esistente. L'immanentista ritiene che per dire che "questo mondo" è ingiusto, iniquo e inumano serva un "altro mondo" (giusto, equo e umano) rispetto a cui fare un confronto "in controluce", un "altro mondo" già pronto a sostituire quello presente: questo sarebbe il dispositivo da rifiutare con forza.

Non sarebbe un caso che politicamente nell'ottica immanentista si celebri per esempio la "moltitudine", che respinge ogni *reductio ad unum* delle singolarità "tumultuose" a un modello, un principio, un universale e così via: la rappresentanza sarebbe il corrispettivo politico della rappresentazione in chiave ontologica e consisterebbe in un'interruzione del libero flusso costituente, condotta "in nome di" un'istanza superiore e generale che media e unifica. Se però non ci sono che correnti transitorie, il grande pericolo che si corre è di ridursi a *intrattenersi*, perlomeno in due sensi.

In primo luogo, a furia di insistere sul "frattempo" o sull'"in corso d'opera" delle cose e rifiutare ogni fine, senso, compimento ecc., visti come forme di trascendenza, l'immanentista rischia di "restare dentro", prigioniero della caverna, rivelando così quell'inclinazione per l'*inachèvement* tipica di svariate filosofie dell'*infinito intrattenimento* (con l'espressione di M. Blanchot). Il problema è che questo significherebbe anche *trattenersi dal fare* o *sospendere l'atto*: «ascesi», «intervallo», «balbettio» (Deleuze); «indecidibile», «sospensione», «differimento» (Derrida); «inoperosità», «apertura», «ritrarsi» (J.-L. Nancy); «potenza-di-non», «ciò-che-viene», «senza opera» (Agamben). Icasticamente, parrebbero tutti pensieri del *prendere tempo*: ma qual è il confine tra lo "sviare", l'"omettere" o il "neutralizzare", dunque le varie possibili forme di «agire negativo»<sup>21</sup>, e il "temporeggiare", il "lasciar essere" o il "procrastinare", dunque il rimanere immobili?

Il *bright side* dell'immanentista è la consapevolezza che finire le cose significa chiuderle, precludere loro qualsiasi ulteriore trasformazione, farle morire o considerarle definitivamente morte: mantenere le cose sempre aperte significa contrapporsi a ogni giustificazione e preservazione dello *status quo* e dell'immutabilità sociale<sup>22</sup>. Ecco però profilarsi il correlato *dark side*: l'*impasse* tipica di chi, per non arrivare davvero a compiere qualcosa, per non rischiare di risolversi in uno stato, finisce per non fare niente – se non *attendere*. Si rischia quell'*amor vacui* per il quale «troppo grande è il rischio che gli atti realmente compiuti escludano quelli ancora latenti o virtuali, ai quali bisogna restare ognora disponibili»<sup>23</sup>. Se è così, come obiettare a chi accusa di offrire il rivestimento ideologico al capi-

<sup>21</sup> Cfr. P. Virno, *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp. 181-196.

<sup>22</sup> Era la tesi esplicitata nitidamente già da G. Lapassade, *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement*, Les éditions de Minuit, Paris 1963.

<sup>23</sup> P. Virno, *Saggio sulla negazione*, cit., p. 182.



### “Immanenza”: una buzzword filosofica?

talismo “adulcente” fatto di flessibilità, precarietà, immaturità, immaterialità, abitudine a non coltivare solide abitudini, *disruption*, ...<sup>24</sup>?

In secondo luogo, correlativamente, “intrattenersi” vorrebbe dire anche restare presi nella dimensione ludica ed estetica delle cose, divertendosi senza mai prendere e fare le cose *davvero sul serio* e mantenendo quel sottofondo ironico-distaccato tipico di chi considera tutto sempre e soltanto come un gioco. Se la politica consiste nel ventaglio di forme tramite cui *si passa all'atto*<sup>25</sup>, vale a dire *si fa sul serio (si smette di giocare)*, l'immanentista è pronto ad accettare che, a un certo punto, *il gioco si fa duro*? Oltretutto, di nuovo, “intrattenersi” non rappresenterebbe la celebrazione della “forma di vita” che anima le società-social “gamificate”<sup>26</sup>, tutte prese dal gioco di finzione e financo seduzione<sup>27</sup>?

Non intendo semplicemente suggerire che l'immanentismo sia una (o la) filosofia dell'indifferenza, dunque anche l'apoteosi del “postmoderno”; anzi, ciò che la anima è proprio il tentativo di *rendere ragione della differenza*<sup>28</sup>: più che essere allora una «ontologia piatta», l'immanentismo potrebbe persino essere considerata un'ontologia gerarchica, a patto di leggere questo concetto in termini – mi si perdoni la brevità – “organizzativi” anziché “piramidali”<sup>29</sup>. Tuttavia, va riconosciuto che certi concetti-chiave dell'immanentismo sembrano mostrare più di una debolezza quando vengono pensati in relazione alla “quotidianità” – comunque la si voglia intendere.

Per esempio, mettere in discussione una visione della realtà “a stadi” e cercare di costruire una visione della natura alternativa, in cui un tavolo, un chip e un gatto non siano la stessa cosa, senza con ciò essere l'uno “superiore” all'altro, è legittimo – anzi opportuno. Eppure, dal punto di vista della critica sociale, l'urgenza di distinguere un terrorista, un populista, un razzista, un rivoluzionario, un progressista, un liberale, ecc. diventa oltremodo incalzante: perché uno sarebbe superiore all'altro, cioè preferibile e auspicabile?

Ha dunque senso parlare di una «critica immanente»?

<sup>24</sup> Cfr. anche il n. 1, 2017 di questa stessa rivista, sulle *Figure della maturità*.

<sup>25</sup> B. Stiegler, *Passer à l'acte*, Galilee, Paris 2003 ; ed. it. *Passare all'atto*, Fazi, Roma 2005.

<sup>26</sup> Sul tema segnalo perlomeno I. Mosca, + *10! Gamification and deGamification*, in “GIAMIE Games as Art, Media, Entertainment”, n. 1, 2012, pp. 77-89.

<sup>27</sup> G. Lipovetsky, *Plaire et toucher. Essai sur la société de séduction*, Gallimard, Paris 2017 ; ed. it. *Piacere e colpire. La società della seduzione*, Cortina, Milano 2019.

<sup>28</sup> Si tratta insomma di lavorare sulla tensione tra due convinzioni di fondo come «chi pensa il male pensa semplicemente male. La continuità è assoluta [...] *Tutto è bene*» e «il continuo è il presente progressivo di una tunica o di un foglio *che si stanno ripiegando*. [...] La piegatura è un atto e l'atto è un differenziare» (R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 168 e 182-183).

<sup>29</sup> Cfr. su tutto questo L. Candiotti, G. Pezzano, *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis*, il melangolo, Genova 2019, pp. 97-110; G. Pezzano, *E se “antropomorfo” si potesse dire in molti modi? Sui possibili rischi di ogni «ontologia piatta»*, in G. Piatti, D. Sisto, G. Vissio (a cura di), *La fine del mondo umano e la filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 107-124.

## 2. Critica immanente

### 2.1. Legiferare o interpretare?

Ci si può certo sforzare di evidenziare che «l'immanenza non è propriamente il contrario della trascendenza», perché anzi «è questa che ha bisogno dell'immanenza, come suo contrario, per precisare se stessa, per definirsi come l'ambito di ciò che non è immanente, non è mondano, non è terreno»<sup>30</sup>. Ciononostante, è difficile ignorare che un pensiero dell'immanenza consiste propriamente in una forma di critica della trascendenza intesa come Modello, Legge, Norma, Idea, Essenza, e via di seguito.

Questo, nuovamente, è particolarmente chiaro in Deleuze, per il quale – anche stando alla vulgata – il rovesciamento del platonismo consiste propriamente in un passaggio dal regno morale del giudizio allo spazio etico della pratica: «trascendenza, malattia propriamente europea», in quanto «un tratto spiacevole dello spirito occidentale consiste nel rapportare le espressioni e le azioni a fini esterni o trascendenti, invece di considerarle su un piano d'immanenza, secondo il loro valore in sé»<sup>31</sup>. Insomma, immanenza e trascendenza sono nemici dichiarati, come può anche testimoniare – per limitarsi a un esempio – il seguente passaggio:

ogni reazione contro il platonismo è un ristabilimento dell'immanenza nella sua estensione e nella sua purezza, che vieta il ritorno di un trascendente. Il problema è sapere se una simile reazione abbandona il progetto di selezione dei rivali, o se redige invece, come credevano Spinoza e Nietzsche, metodi di selezione del tutto diversi: questi non vertono più sulle pretese come atti di trascendenza, ma sul modo in cui l'esistente si riempie di immanenza (l'Eterno ritorno, come capacità di qualcosa o di qualcuno di ritornare eternamente). La selezione non verte più sulla pretesa, ma sulla potenza. La potenza è modesta, all'opposto della pretesa. In verità, sfuggono al platonismo solo le filosofie della pura immanenza: dagli Stoici a Spinoza o a Nietzsche<sup>32</sup>.

Emerge qui un tema fondamentale in prospettiva di critica sociale: accogliendo il piano di immanenza, quali criteri abbiamo per non “restare invischiati” in un dato ordine sociale? Che cosa significa in concreto che – secondo uno dei *mantra* deleuziani – andare «al di là del bene e del male», intesi come valori trascendenti, significa dedicarsi alla distinzione immanente tra «buono e cattivo»? Questo passaggio dal piano speculativo al piano della critica diventa pienamente visibile nel momento in cui sempre Deleuze risponde a una domanda sulle funzioni dell'intellettuale:

<sup>30</sup> F. Cimatti, *Linguaggio e immanenza. Kierkegaard e Deleuze sul “divenir-animale”*, in “Aut aut”, n. 363, 2014, pp. 189-208.

<sup>31</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Éditions de Minuit, Paris 1980; ed. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia 2*, Castelvecchi, Roma 2010, pp. 63 e 66.

<sup>32</sup> G. Deleuze, *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, Paris 1993; ed. it. *Critica e clinica*, Cortina, Milano 1996, p. 178.

### “Immanenza”: una buzzword filosofica?

era questa la grande differenza fra Sartre e Foucault. Foucault aveva una concezione, una maniera di vivere la posizione politica dell'intellettuale molto diversa da quella di Sartre, per nulla teorica. Sartre, qualunque fosse la sua forza e il suo genio, aveva una concezione classica dell'intellettuale. Interveniva in nome di valori superiori, il Bene, il Giusto, il Vero. [...] È l'intellettuale che interviene in nome dei valori di verità e di giustizia. Foucault era molto più funzionale, è sempre stato funzionalista. Semplicemente inventava un funzionalismo tutto suo. E questo funzionalismo era vedere e dire. Che cosa c'è da vedere, lì? Che cosa c'è da dire o da pensare? Non era l'intellettuale in quanto garante di certi valori<sup>33</sup>.

Questa distinzione equivale alla transizione dall'intellettuale legislatore all'intellettuale interprete: l'intellettuale – piaccia o meno – non può più pretendere di possedere e consegnare le chiavi per il miglioramento del mondo, o addirittura di utilizzarle in prima persona, ma deve limitarsi a interpretare di volta in volta sulla base del contesto in cui si trova ad agire<sup>34</sup>. Detta in termini classici, scompare la figura del tecnico “specializzato nella generalità” (il filosofo platonico), capace di cogliere *sia* la “limitatezza” dei vari ambiti della società presi isolatamente *sia* il rapporto che li attraversa e mette insieme, così da potere in ultima istanza afferrare la totalità del campo sociale e indirizzarlo verso il meglio – anzi, verso Il Bene.

Questo, come notato, mette in questione il nesso tra critica, trascendimento e negazione, per il quale criticare equivarrebbe a contrapporsi all'ingiusta società esistente, in nome di un'altra realtà, stavolta giusta, collocata al di fuori e al di sopra rispetto alla realtà negata: sarebbe diventato impossibile porre idee, valori e concetti di ordine superiore, verso cui bisognerebbe dirigersi, o che rivelerebbero il significato univoco di termini come “giustizia” e nel cui nome potersi frontalmente opporre all'esistente. Al contempo, non si intende rinunciare alla funzione critica dell'intellettuale, ma questa si presenterebbe – stando ancora alle parole di Deleuze – in chiave funzionalistica, anziché “giudiziaria”: da ultimo, si cercherebbe di “passare di lato”, anziché opporsi faccia a faccia<sup>35</sup>.

Per comprendere il senso di questa posizione, possiamo pensare alla proposta di un «sovversivismo dell'immanenza» avanzata da M. Walzer<sup>36</sup>. A suo giudizio, la critica sociale avrebbe a disposizione tre strategie fondamentali, vale a dire

<sup>33</sup> Id., *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Éditions de Minuit, Paris 2003 ; ed. it. *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010, pp. 229-230.

<sup>34</sup> Secondo quanto discusso da Z. Bauman, *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, Cornell University Press, Ithaca 1987; ed. it. *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

<sup>35</sup> Su questo insiste anche, tracciando – potremmo sintetizzare – una distinzione tra “versante francese” (laterale-affermativo) e “versante tedesco” (frontale-oppositivo) della critica, R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, pp. 64-145. Ma, come sta per emergere, è errato ritenere che una certa sensibilità critica e concettuale non sia rintracciabile anche nella teoria critica di ascendenza tedesca, soprattutto pensando ai suoi sviluppi più recenti.

<sup>36</sup> Su tutto ciò cfr. p.e. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge 1987; ed. it. *Interpretazione e critica sociale*, Edizioni Lavoro, Roma 1990. Sulla posizione di Walzer vedi diffusamente la ricostruzione di T. Casadei, *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale, politica in Michael Walzer*, Giuffrè, Milano 2012, pp. 229-284.

scoprire, inventare e interpretare: nel primo caso si fa appello all'eccezionalità dello sguardo, per cogliere qualcosa di inaccessibile al resto delle persone; nel secondo caso si ideano procedure la cui validità universale non può essere rifiutata e va solo messa in pratica; nel terzo caso si muove dalla ricostruzione dei valori e principi che già animano un dato ordine sociale. Scoprire e inventare sembrano ormai atti anacronistici: il primo presuppone uno sguardo da nessun luogo e il secondo avanza pretese universalistiche, mentre solo il terzo sarebbe un atto compiutamente critico, *proprio in quanto immanente*.

Anche qui, però, ritorna la classica obiezione mossa a ogni prospettiva immanente: si hanno davvero abbastanza risorse per *distaccarsi* dal contesto sociale, sondando così la legittimità "ultra-contestuale" di quella "X" in nome di cui si può criticare? Si può collegare «il procedimento immanente» con «una concezione di razionalità capace di trascendere il contesto», cioè di appoggiarsi a un certo gruppo di ideali<sup>37</sup>? Insomma, si può andare "oltre" a quello che esiste?

L'immanentista sembra allora aver gioco facile ogni qualvolta si tratta di liberarsi da un'autorità che dice che cosa fare, anzi che cosa *non* fare, ma sembrerebbe andare in difficoltà quando occorre cominciare a dire come muoversi diversamente e perché. Ma poi, un'altra volta, questa intolleranza per la costrizione e l'imposizione non è la celebrazione di una società in cui vigono l'imperativo al godimento, il divieto di vietare, l'esortazione a trovare la propria norma, ...? *Come se ne esce*, dunque? Che cosa significa dar vita a una critica immanente, che sappia rinunciare ai richiami alla trascendenza ("il ritorno del Padre"), continuando però a tutti gli effetti a rivendicare ed esercitare un'azione critica in senso pieno?

Volendo restare nel lessico dell'interpretazione, potremmo dire che l'azione critica fondamentale della critica immanente sembra funzionare – non sorprenderà – come una *traduzione*<sup>38</sup>. Questa, notoriamente, lavora modificando sempre *tutte* le lingue in gioco – fosse anche in maniera minimale: non c'è una lingua data "X" (nella quale tradurre) che semplicemente custodisce il significato della lingua "Y" (da tradurre); piuttosto, anche quando – poniamo – si deve tradurre dall'inglese all'italiano, il lavoro richiede più (o almeno altrettanto) di lavorare sulle risorse interne dell'inglese – per capire che cosa sta dicendo – che non di trovare una corrispondenza già data con l'italiano, considerato come "destinazione finale" in quanto lingua a propria volta già fatta e finita. Proprio perciò,

<sup>37</sup> A. Honneth, *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007; ed. it. *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Multimedia, Lecce 2012, p. 83. Sulle varie strategie critiche sono utili la sintesi e i riferimenti offerti da L. Mazzone, *I sogni filosofici di emancipazione*, in "Intersezioni", XXXVI, n. 3, 2016, pp. 383-406.

<sup>38</sup> Sul nesso tra interpretare e trasformare si può vedere da ultimo, G. Cusinato, F. L. Marcolungo, A. Romele (a cura di), *Interpretazione e trasformazione*, Mimesis, Milano-Udine 2017. Su come, più nel complesso, il paradigma della traduzione possa costituire uno strumento critico segnalo perlo meno G. Chiurazzi, *Entre totalisation et incomplétude: le pouvoir émancipateur de la traduction*, in "Noesis", n. 21, 2014, pp. 89-105.

### “Immanenza”: una buzzword filosofica?

anche l'italiano stesso si troverà (anche soltanto impercettibilmente) trasformato dall'interazione con l'inglese.

Con le società, evidentemente, questo aspetto diventa ancora più dirompente: quale sarebbe infatti la società “X” nella quale tradurre (ossia: *in nome della quale leggere*) la società “Y” in cui ci si trova?

#### 2.2. *Questioni di grammatica*

È qui che arriviamo a quella declinazione della teoria critica contemporanea che in termini ancora più espliciti e programmatici intende presentarsi come «critica immanente», rinnovando le istanze della teoria critica tradizionale: l'intento – con una formulazione minimale – è dar vita a una critica che al contempo non trascenda il contesto e non rimanga aderente a esso<sup>39</sup>.

L'idea generale è che la filosofia sociale debba non tanto affidarsi a una modalità normativa autonoma, quanto piuttosto dar vita a uno specifico legame tra riflessione filosofica e ricerca sociale empirica. Grazie a questo, si possono tenere insieme da un lato l'analisi sociologica degli sviluppi sociali distorti e delle crisi, ancorandosi alle esperienze reali e alle autointerpretazioni degli attori, e dall'altro lato la rielaborazione filosofica di queste analisi. Così, l'“essere” non viene separato dal “dover essere”, come invece farebbero, seppur da poli opposti, gli empiristi e i normativisti: i primi per negare qualsiasi pretesa normativa e limitarsi a descrivere lo stato di cose; i secondi per piegare lo stato di cose a una presunta normatività ideale, rispetto a cui la realtà sarebbe ancora e sempre inadeguata. Simile impostazione rivendica un'ascendenza hegeliana piuttosto che kantiana, incentrata sull'eticità e non sulla moralità: si mira a diagnosticare patologie, non a emettere sentenze di immoralità. La normatività che trova qui spazio riguarda dunque non la determinazione di ciò che è (in)giusto attraverso un giudizio morale, bensì l'individuazione di ciò che è (in)sano attraverso un parere etico, vale a dire mediante un atto medico-diagnostico.

Quando Deleuze insisteva sulla distinzione tra etica e morale e sul ruolo critico della sintomatologia si poneva esattamente in questa costellazione concettuale, che certo va letta in connessione alla crescente medicalizzazione della società riconosciuta già da Foucault, per la quale – tra le altre cose – al posto di norme

<sup>39</sup> Terrò particolarmente presenti R. Celikates, R. Jaeggi, *Sozialphilosophie: Eine Einführung*, C. H. Beck, München 2017; ed. it. *Filosofia sociale. Una introduzione*, Le Monnier, Milano 2018, R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005; ed. it. *Alienazione*, EIR, Roma 2015; Ea., *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin 2014, pp. 261-320 e 447-450; Ea., *Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie*, in «Sonderheft», n. 50, 2010, pp. 478-493; ed. it. *Il punto di vista della teoria critica. Riflessioni sulla rivendicazione di oggettività della teoria critica*, in «Consecutio temporum», n. 7, 2014; E. Renault, *Théorie critique et critique immanente*, in «Illusio», nn. 10-11, 2013, pp. 257-278; T. Stahl, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Campus, Frankfurt a.M. 2013. Per un primo approfondimento a più voci, vedi anche gli interventi in «Consecutio rerum», II, n. 2, 2017, pp. 291-362.

che dicono quale sia il comportamento giusto, troviamo norme che indicano quale possa essere un comportamento sano (il che evidentemente non significa la fine del potere). Tuttavia, il punto è che è proprio in questo contesto che «la *diagnostica* delle patologie sociali» finisce per soppiantare «la cara vecchia *critica* delle ingiustizie sociali»<sup>40</sup>.

*Diagnosticare* significa tra le altre cose che il pensiero critico non deve elaborare una contro-proposta in nome di una qualche verità superiore, o difendere un'altra causa in maniera partigiana: non c'è una posizione e formazione storica "falsa" da sostituire con quella "vera". Piuttosto, ci si deve dedicare alla paziente e continua ricostruzione delle condizioni che hanno fatto emergere un dato orizzonte sociale e delle modalità della sua struttura e del suo funzionamento. Ciò non impedisce di prendere posizione sulla bontà o sulla cattiveria della società: anzi, è analizzando il problema che *quella* società pone e cerca di risolvere e il modo in cui è giunta a provare a risolverlo che ci si può chiedere se la soluzione offerta è più o meno felice.

Valutare in maniera immanente significa allora mettere in dubbio l'effettiva riuscita di un'impresa misurandola sulla sua congruità e adeguatezza rispetto alle coordinate del problema che quella stessa impresa ha preso in carico: sono proprio le istanze peculiari di una data società – qualora le si sappia individuare – a offrire il parametro per comprendere se e come *quelle* esigenze sono state soddisfatte. Per fare ciò, occorre considerare le società alla stregua di «forme di vita» (concetto-ponte tra la *Sittlichkeit* hegeliana e la *Lebensform* wittgensteiniana, accostabile all'«etologia» dei «modi di vivere» di Deleuze), che producono determinate maniere di fare, considerare, scambiare, percepire, valutare, immaginare, legare e via discorrendo, e i cui contenuti possono essere rifunzionalizzati, ben prima che dissipati.

Che rapporto c'è tra il modo in cui certe pratiche o istituzioni si presentano e si legittimano e il loro effettivo funzionamento? Fino a che punto il capitale di promesse e pretese che circola in una società riesce concretamente a dare frutti per gli individui che la compongono? Qui, si tratta non di smascherare, disocculare o demistificare una forma di vita, ma di provare a spiegarne le ragioni e a intravedervi i segni di un futuro da costruire, chiedendosi per esempio quanto gli individui che la esprimono e vi partecipano abbiano la possibilità di relazionarsi a essa attivamente e consapevolmente: non basta domandarsi se astrattamente quelle persone realizzano se stesse, perché occorre comprendere se si realizzano in ciò che fanno in maniera determinata, cioè – si può dire – se *si riconoscono* in ciò che vivono e in come vivono. Una critica *immanente* si concentra sulle crisi interne a una forma di vita (sulla loro carica problematica, sempre in termini deleuziani): non si avvale di valori già condivisi ed esteriori, ma insiste sui momenti di stallo e di fallimento delle sue dinamiche. La sfida è guardare a un determinato insieme di pratiche umane, che sono *al contempo* economiche, sociali, culturali

<sup>40</sup> Come nota, anzi denuncia, M. Hunyadi, *La salute a prova di robotizzazione medica*, in G. Vissio (a cura di), *Terapie dell'umano. Filosofia, etica e cultura della cura*, ETS, Pisa 2018, pp. 133-152: 137-138.

### “Immanenza”: una buzzword filosofica?

e personali, senza elaborare teorie normative indipendenti che costruiscano un modello generale di come dovrebbe funzionare la società giusta e non alienata, soffermandosi invece sulla capacità che *una data* società ha di raggiungere gli standard attraverso cui si autodefinisce.

Sotto questo riguardo, la critica immanente può essere accostata a quella corrente che – in alcuni frangenti richiamandosi non a caso particolarmente a Deleuze – si presenta addirittura come «postcritica», in ragione della rinuncia all’inclinazione teorica ed emotiva dell’“ermeneutica del sospetto”, tutta volta appunto a scoprire inganni, in nome di significati di ordine universale e superiore – dunque trascendente – che consentono il vero accesso alla realtà (in questo caso sociale). A questa attitudine “paranoica” se ne sostituisce una “riparativa”, attenta alle relazioni locali, all’osservazione della realtà minuta, del dettaglio, dell’interstizio<sup>41</sup>. È appunto una critica di natura immanente e concentrata sullo scovare disfunzionalità, piuttosto che sull’eliminazione di tutto quello che separa dalla realizzazione dei valori più giusti e profondi, ancora celati dalla corrotta società esistente.

Questo tipo di critica propone un paradigma – volendo usare un altro termine che unisce i critici immanenti hegeliani e gli immanentisti deleuziani<sup>42</sup> – *espresivo*, per il quale ogni società è considerata come un modo di esprimere, cioè porre, prendere in carico e soddisfare esigenze, istanze, bisogni, desideri, pretese e così via. Di questo plesso di “tendenze”, bisogna ogni volta sforzarsi di perimetrare i potenziali interni, anche quelli di trasformazione; anzi, portando fino in fondo le risorse interne, quasi esaurendole, diverrà possibile farle sfociare in altro o riattivarne le dinamiche, quando si fossero ormai cristallizzate.

Considerato tutto questo, si potrebbe dire che il modo in cui va considerata la critica dipende tutto da una questione di grammatica: se la critica “trascendente” è sostantivale, la critica “immanente” è avverbiale. In altre parole, è come se ci si chiedesse se “bene” sia un sostantivo o un avverbio<sup>43</sup>.

Nel primo caso, “il bene” si presenta come un fine, come lo scopo di un’azione, rispetto a cui è richiesta conformità: si aprono le porte alla trascendenza; nel secondo caso, “bene” indica il modo in cui si fanno le cose, l’individuazione di un certo grado di intensità. Icasticamente, nell’ottica di una critica immanente non si tratta di fare “la cosa giusta”, bensì di “agire al meglio”. Senza dubbio, simili termini restano ancora vaghi e generici, ma catturano ugualmente aspetti

<sup>41</sup> Si veda in particolare M. Croce, *Postcritica. Asignificanza, materia, affetti*, Quodlibet, Macerata 2019, nonché i riferimenti al più generale dibattito sulla postcritica ivi presenti.

<sup>42</sup> Con la mediazione della prospettiva di J. Dewey, che gioca un ruolo tutt’altro che secondario su entrambi i fronti – cosa che qui posso solo limitarmi a segnalare.

<sup>43</sup> Ho trovato considerazioni utili per gli spunti che seguono in G. Matteucci, *Estetica e natura umana. La mente estesa tra percezione, emozione ed espressione*, Carocci, Roma 2019, pp. 140-144; E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 624-638; P. Steiner, *Pragmatism in Cognitive Science: from the Pragmatic Turn to Deweyan Adverbialism*, in “Pragmatism Today”, VIII, n. 8, 2017, pp. 9-27; E. Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, Beck, München 2003; ed. it. *Egocentricità e mistica. Studio antropologico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 63-82.

che sono ben riconoscibili anche nelle esperienze più quotidiane: è la differenza tra fare un buon orologio e fare bene l'orologiaio, tra essere cattivi e aver compiuto una cattiva azione, tra esigere che qualcuno faccia il violinista o il calciatore e aspettarsi che se qualcuno fa il violinista o il calciatore, allora debba farlo bene.

In definitiva, la critica immanente sembra scommettere sulla necessità di guardare alla società non dal punto di vista del risultato, qualunque esso sia, perché esso risulterebbe già deciso in partenza, ma dal punto di vista del modo in cui procede il suo andamento.

Questo, per usare ancora le parole del filosofo immanentista per eccellenza, equivale a considerare che «non esistono i trascendenti, l'Uno, il soggetto (l'oggetto), la Ragione», ma «esistono solo dei processi, che possono essere di unificazione, di soggettivazione, di razionalizzazione»: in tal senso, non esiste "il Bene", ma esiste un processo che avviene per il meglio (di "benizzazione"), che *si svolge bene* (o male), e su questo deve concentrarsi la critica. La critica immanente dovrebbe quindi sempre ricordare che «quando viene invocata una trascendenza, si arresta il movimento invece di sperimentare», vale a dire che si introduce una mancanza, un giudizio dato «in nome di qualcosa che si suppone mancare», mentre i processi «non si giudicano dal risultato con cui si chiudono, ma dalla qualità del loro corso e dalla potenza delle loro continuazioni»<sup>44</sup>.

Enunciare simili aspetti non risolve i problemi; anzi, comincia a esibirli in maniera esplicita, com'è giusto che sia. Infatti, se gli strumenti della critica immanente permettono quantomeno di problematizzare le varie critiche di stampo sociale e politico all'immanenza, resta ugualmente aperto un interrogativo decisivo, che ha sin qui aleggiato quasi come uno spettro: perché sembra così difficile adottare una postura critica senza farlo "in nome di" qualcosa che starebbe *là fuori*? Perché le sirene della trascendenza sono così seduttive? Le loro voci sono una mera allucinazione, dal cui incantesimo dobbiamo liberarci?

### 3. La virtù dello strabismo

Nel campo della critica immanente, il problema del rapporto tra immanenza e trascendenza si colloca sul piano della giustificazione delle istanze critiche: si tratta di provare a capire come si faccia a dare sostegno all'idea che una certa società non vada bene senza ipostatizzarne una ideale. A mio giudizio, occorre però prima di tutto affrontare la questione *in prospettiva umana*, con gli strumenti dell'antropologia filosofica: si tratta di capire preliminarmente com'è che le nostre prese di posizione sul mondo si trovino a far ricorso tanto all'immanenza quanto alla trascendenza. Certo, chi difende – cosa non rara tra gli immanentisti – le istanze delle varie forme di "oltreumanesimo" potrebbe rimanere perplesso,

<sup>44</sup> G. Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Paris 1990 ; ed. it. *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 194.



### “Immanenza”: una buzzword filosofica?

forse persino irritato; ma credo – senza poter ora approfondire questo aspetto – che sia ora di considerare che l'immanentismo non solo non sancisce la fine del problema dell'umano, ma anzi lo rilancia.

Schematizzando, occorre allora evidenziare alcune “equivalenze”: l'immanenza corrisponde all'esperienza fondamentale dell'*in-essere* o dell'*abitare*, condensata nelle fasi della vita intra-uterina prima e nell'esistenza nelle varie utero-tecniche poi; la trascendenza corrisponde invece all'esperienza fondamentale dell'*ex-sistere* o del *disabitare*, che segna il movimento con cui si viene al mondo prima e tutte le svariate esperienze di rottura e scissione in cui si inciampa nel corso della vita poi<sup>45</sup>. In termini metafisici, è il gioco aperto tra esperienze dell'Uno ed esperienze del Due.

Secondo altri, la tensione *costitutivamente aperta* tra immanenza e trascendenza riflette o riecheggia simbolicamente – per così dire – il rapporto ineluttabilmente duplice con il linguaggio, caratteristico della “specie linguistica”: da una parte si vive “nel” linguaggio, immersi in un bagno linguistico, mentre dall'altra parte ci si ritrova “fuori” rispetto a esso, in quanto si percorre *à la Wittgenstein* il suo limite<sup>46</sup>. Che se questo tipo di ambivalenza sia o non sia a tutti gli effetti *esclusivamente* debitrice al linguaggio (tendo a pensare di no), resta ugualmente il dato di fondo che essa pare qualificare il modo in cui gli esseri umani stanno al mondo: da un lato *ci si installa* in contesti di varia natura, fisicamente come simbolicamente; dall'altro lato *ci si disinstalla* da essi, sempre fisicamente come simbolicamente.

Per usare un'immagine che attraversa tanto le varie scienze umane quanto il senso comune, gli animali umani nuotano ogni volta immersi in una qualche “acqua sociale”, ma finiscono anche per provare la sensazione di essere dei *pesci fuor d'acqua*: quando questo accade, si sta proprio sperimentando la divaricazione tra immanenza e trascendenza, perché da un lato ci si accorge di essere stati ed essere “dentro”, mentre dall'altro lato si sta percependo che esiste pur sempre un “fuori”<sup>47</sup>.

Eppure, non ci si trova – per certi versi non ci si può mai trovare – realmente *dentro quel fuori*, dunque nemmeno *fuori da quel dentro*: quando ci si ritrova in quella zona liminale, lungo il crinale delle deleuziane «zone di indiscernibilità», ossia nel vivo di una *zona critica*, si sta esattamente questionando e

<sup>45</sup> Su questi aspetti resta fondamentale l'*upload* dell'antropologia filosofica a cui lavora da ormai decenni P. Sloterdijk, di cui su questi specifici temi segnalo perlomeno *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993; *Sphären I. Blasen. Mikrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998; ed. it. *Sfere I. Bolle. Microsferologia*, Cortina, Milano 2014. Ma avevo anche cercato di sollevare questo tema già in G. Pezzano, *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012, pp. 73-77.

<sup>46</sup> È la tesi fondamentale di F. Cimatti: cfr. p.e. *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice, Torino 2009 e *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

<sup>47</sup> Su cui ho fatto leva in modo più diffuso e articolato in G. Pezzano, *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*, ETS, Pisa 2018, a cui rimando per approfondimenti di queste considerazioni conclusive.

tematizzando il proprio “star dentro”, rispetto a uno “star fuori” colto al contempo come impossibile. Insomma, in quei casi si sta mettendo in questione il “dentro” senza potersi davvero appoggiare a un “fuori”, per quanto i due vengano colti nella loro congiunzione e distinzione, che dunque si profila come intrinsecamente problematica.

È dunque qui che l'immanenza e la trascendenza si palesano nella loro irriducibile “animosità”: se gli animali umani vivono di “secondo nascite” che li collocano in una seconda natura, *proprio perciò* vanno incontro anche a “terze nascite” che li aprono a una terza natura, la quale si qualifica non come “terza cosa” o “terzo stadio”, ma come momento di “ripiegamento” o “riflessione” su se stessa della seconda natura – nonché come “retrocessione” sul rapporto dinamico tra la stessa seconda natura e quella prima natura che verrebbe “riprodotta” o “ripetuta” dalla seconda natura. Per dirla in termini lacaniani, gli ordini simbolici sono sempre “fratturati” dall'irruzione del e nel Reale; eppure, non si entra mai davvero “dentro” al Reale, come se esso fosse un altro ordine.

Stando a ciò, la trascendenza entrerebbe in scena sotto forma del “rinculo” o della “ricorsività” dell'immanenza, vale a dire come “ritorno” su di essa, più che come effettiva fuoriuscita da essa: è qualcosa che corrisponde alle varie esperienze “periagogiche” di conversione, svolta, riorientamento, cambiamento, rivoluzione e via di seguito, su cui tanto hanno insistito, pur con sguardi diversi, psicologia, filosofia, antropologia, religioni, spiritualismi, ecc. – *teoria critica compresa*. In tutti questi casi, la trasformazione avviene ed è reale, si sta davvero trascendendo; eppure – in un certo senso – si ha l'impressione di non stare andando e di non essere andati da nessun'altra parte.

Questo “dispositivo” rende manifesta tutta l'ambivalenza di qualsivoglia prospettiva immanentista, che da un versante rivendica *a ragon veduta* l'insussistenza della trascendenza intesa come altro luogo attuale, ma dall'altro versante deve comunque fare i conti con il fatto che la tentazione che essa incessantemente esercita deve essere compresa e spiegata: *è umana troppo umana*.

È dunque così sorprendente che persino Deleuze, qualche pagina dopo aver esaltato le «vertigini dell'immanenza» togliendo ogni possibile concessione alla trascendenza, finisca per rivendicare le ragioni dell'«utopia» e per spingersi a parlare di «transdiscendenza» o di «trascendenza sensitiva»<sup>48</sup>? Sembra quasi che «per quanto sospinto ai margini del quadro», il carattere eccedente del negativo riemerge «in forma spettrale nelle fenditure che si aprono in esso», così che «all'interno dell'immanenza torna inevitabilmente a spuntare una scheggia di trascendenza»<sup>49</sup>. Oppure, si potrebbe dire che qui l'immediatezza dell'immanenza si trova a essere incalzata dalle fessurazioni della molteplicità<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 92-93, 153 e 195.

<sup>49</sup> R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, p. 88.

<sup>50</sup> Come nota in ottica mediologica anche A. R. Galloway, *Love of the Middle*, in A. R. Galloway, E. Thacker, M. Wark, *Excommunication: Three Inquiries in Media and Mediation*, University of Chicago Press, Chicago 2013, pp. 25-76: 58.

### “Immanenza”: una buzzword filosofica?

Senza dubbio, una prospettiva critica per sua natura vorrebbe indicazioni il più possibile chiare e univoche, prive di concessioni ad ambiguità e paradossi; ma bisogna anche ammettere che proprio queste oscillazioni sembrano rendere ragione del “doppio volto” dell’esperienza umana, cioè del costitutivo «paradosso antropologico»<sup>51</sup>, tra le cui implicazioni troviamo anche ciò che notoriamente già Plessner descrisse come «legge del luogo utopico».

Facendo leva su questo tratto di “apertura” considerato in chiave antropologica, si può in ultima istanza vedere come la critica immanente possa fare propria la consapevolezza che la critica, innestandosi su una forma di vita, non si qualifica come momento di risoluzione finale, nel quale i problemi umani finalmente evaporano e la storia può giungere al proprio termine. La critica diventa piuttosto una delle funzioni che si esercitano all’interno della società, cioè un’attività determinata che prenderà forma, si articolerà e si farà valere ogni volta all’interno di essa, senza potersi affidare a una definitiva trascendenza e senza però rinunciare ad aprire quella “fessura” o “insorgenza” interna che, spezzando o piegando l’immanenza, *passa quasi per trascendenza*. Si tratta dunque dell’*eccedenza dell’immanenza*, che si presenta *come se* fosse trascendente, senza però esserlo in senso stretto: non è casuale che si cerchi variamente di nominare questa stranianti presenza inattuale o spettrale con termini come “possibile”, “virtuale”, “differenza”, “esteriorità”, e simili.

In conclusione, è vero che si diventa strabici a furia di cercare di tenere insieme punti di vista che appaiono persino contraddittori, come quelli dell’immanenza e della trascendenza. Eppure, non è in fondo proprio questo – ce lo ricorda anche Calvino – il possibile apporto della filosofia e del suo sguardo strabico? Non è questa – infine – la dimensione genuinamente *filosofica* di qualsivoglia teoria critica?

<sup>51</sup> Cfr. M. De Carolis, *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata 2008.