Avertissement: ce texte est protégé par le droit d'auteur.

BIOPOLITICA E COSCIENZA. Riflessioni intorno all'ultimo Deleuze

("Filosofia politica", n. 1/2006, pp. 29-42)

par Gaetano Rametta (Padova)

Il politico, il vivente e l'immaginario

Il problema della coscienza non sembra essere direttamente implicato in una discussione sul concetto e la pratica della biopolitica. In effetti, il dispositivo biopolitico sembra investire direttamente e primariamente la dimensione dei corpi. In essi, la costituzione materiale del potere, che travalica, pur contenendola al suo proprio interno, la dimensione istituzionale dello Stato, produce e sostiene la conservazione e lo sviluppo dei viventi, innanzitutto nella forma che questi assumono nell'organismo dell'uomo. La dimensione dell'organico è assunta dal biopotere come suo oggetto privilegiato, ma in pari tempo come condizione della propria produttività. L'energia dei corpi si trova così potenziata, sostenuta e rilanciata dall'insieme di quegli stessi dispositivi che in pari tempo la disciplinano, dominandola.

Ora, questo intreccio tra produttività e disciplina, tra movimento costituente del biopotere e dinamiche espressive di soggettività, è costretto a trovare un punto ulteriore di innesto nella colonizzazione e nel potenziamento della sfera dell'immaginario. E' la società dello spettacolo, in cui l'immaginazione si fa essa stessa corpo biologico, nel momento in cui quest'ultimo risulta vieppiù indiscernibile dalle sue protesi artificiali. Ciò non solo nel senso medico-chirurgico e bio-tecnologico, ma in quello per cui la vita, condotta secondo il ritmo dell'organismo e nella cornice - ancora apparentemente kantiana - dello spazio-tempo quotidiano, risulta più propriamente protesi della sua stessa protesi, supplemento massimamente artificiale di quel supplemento che è l'immaginazione industrialmente costituita attraverso la colonizzazione televisiva, cinematografica, pubblicitaria e informatica.

E' la vita come supplemento di se stessa. La categoria della parvenza proietta il carattere di mera, illusoria apparenza su ciò che un tempo sarebbe stata chiamata la concretezza del vivere e del produrre. Questi ultimi risultano invece ora, nella loro specifica consistenza e densità materiale, come proiezione artificiale di quel supplemento che cela in sé il suo carattere di "seconda" natura, e appare perciò come natura *tout court*, fingendosi ormai totalmente emancipato da ciò che rispetto ad esso viene ancora simbolizzato in termini di natura autentica e "prima".

All'interno di questi processi, la dimensione dello Stato trova la sua nuova dislocazione, che rappresenta sia un suo ridimensionamento, sia però al tempo stesso una modalità di sopravvivenza. Lo Stato perde la funzione di essere il punto d'imputazione ultimo dell'autorità, la fonte unica e suprema del diritto e della legge; non è più insomma né il palcoscenico privilegiato su cui si decidono gli assetti e gli equilibri del potere, né il pilastro fondamentale dell'ordine, inteso quest'ultimo sia come produzione complessiva di ordinamento giuridico, sia come insieme di apparati amministrativi, sia infine come quadro di garanzie e di sicurezza per la "società civile". E' il carattere moribondo della sovranità politica, che però – come dicevamo – assicura allo Stato la possibilità di sopravvivere, in senso letterale: di vivere sopra e oltre se stesso, sopra e oltre il periodo aureo dello *Ius publicum europaeum* e della sovranità moderna. Lo Stato continua infatti a esercitare funzioni di monopolio nell'uso della violenza legittima, "come se" in esso fossero ancora decisive le istanze della elezione democratica e della legittimazione popolare; "come se" le procedure dell'autorizzazione che istituiscono la rappresentanza parlamentare fossero quelle in cui si decide della costituzione materiale del potere, delle modalità concrete del suo esercizio; "come

se" insomma la forma della costituzione statale fosse il riflesso della "sostanza" del potere nella molteplicità dei suoi dispositivi, nell'articolazione dei suoi soggetti e delle sue istituzioni.

Ma ciò che consente allo Stato di continuare comunque a sussistere è appunto il suo carattere di rappresentazione "immaginaria" della sovranità popolare e della legittimazione democratica, "come se" le modalità attraverso cui si svolge quest'ultima fossero ancora quelle da cui dipende effettivamente la "legittimità" nell'uso di quella forza, di cui lo Stato come sappiamo dispone corposamente. Non è l'impiego della violenza a diventare supplementare rispetto al suo esercitarsi di fatto, è il fatto che la legittimità di tale impiego dipenda da un'autorizzazione preventivamente ricevuta dal popolo sovrano. Ma proprio questa rappresentazione immaginaria diventa sostanza, cosicché lo Stato ridotto a spettacolo innalza in pari tempo lo spettacolo a realtà suprema della politica, del potere e dello Stato medesimo come sua finzione ultima e sovrana. Così lo Stato continua a sussistere, però anch'esso soltanto nella misura in cui assume la realtà di un "riflesso" immaginariamente prodotto e costituito, attraverso quelle stesse protesi che fanno della vita e dei discorsi intorno ad essa una simulazione per così dire originaria del vivente: di un vivente, cioè, che esiste solo nella misura in cui il riflesso, il supplemento, la protesi lo proiettano al di fuori di sé, fingendolo come sostanza immaginata e immaginaria.

Proprio la finzione dello Stato come sussistente, e della vita come "sostanza" che esso dovrebbe impegnarsi a sostenere e difendere nella sua propria e massimamente presunta intangibilità, continua non solo a legittimarlo come insieme di istituzioni, che ancora si dicono e si proclamano sovrane, ma fa dello Stato stesso un elemento fondamentale nell'articolazione di quel divenire, al tempo stesso simbolico e politico, in base a cui la protesi, l'artificio, il supplemento si legittimano a loro volta "in quanto" artificio, dichiarando cioè di essere e di non voler essere altro se non "mere" protesi, "solo" artificio: celando dunque il fatto che proprio quell'artificio si è affermato e si afferma ormai sempre più come natura, completando l'assorbimento e la distruzione di questa. In effetti, l'ostensione della dimensione simbolica della natura, l'esposizione della natura come "immagine", ingloba nella sfera della rappresentazione quella che un tempo si declinava ancora in termini di "idea" e di "ideale", e con ciò chiude la rappresentazione su di sé, blocca il divenire dell'immagine nel costituire quest'ultima come unica possibile sostanza, perennemente in moto e perennemente eguale a se stessa, di un'esperienza che si produce realmente solo nella realtà fantasmagorica del proprio doppio.

Deleuze: "una vita…"

Però, quando diciamo "riflesso", dobbiamo stare attenti a non intendere ancora che ci sia qualcosa che come "base" trovi nel riflesso soltanto una proiezione ideologica, *perché* immaginaria, dei processi materiali di subordinazione e di sussunzione; quando diciamo "ingloba", che ci sia qualcosa che subisce passivamente, come "natura", questo movimento di repressione e di assorbimento da parte del potere come "soggetto". E' la posizione della vecchia e gloriosa Scuola di Francoforte, che come "dialettica dell'illuminismo" poteva se non altro esprimere e con ciò stesso stigmatizzare come "violenza" il processo di progressiva rimozione/dominazione della natura da parte della ragione calcolante. E' il processo della "razionalizzazione" occidentale moderna, in cui vi era ancora il problema dell' "irrazionale" come residuo empirico-materiale indeducibile, e perciò stesso comunque ancora resistente ed estraneo alla presa della *ratio* formalistica e strumentale. E' un processo che trova nel saggio lukàcsiano sulla reificazione compreso in *Storia e coscienza di classe* uno dei suoi momenti più alti d'interpretazione e di lettura.

Da prospettive e con tagli di lettura diversi, perfino incompatibili, il pensiero francese del secondo Novecento ha però mostrato una concordanza di fondo nella necessità di liquidare, decostruire, oltrepassare il dispositivo di pensiero, ancora dialettico, che consentiva a quelle critiche di articolarsi e di prodursi. E' la nozione di "critica" che soggiace a un processo di eclissi e di deperimento, assieme al problema dell' "irrazionale" come persistenza di un estraneo insussumibile al cuore stesso della ragione. Il potere diventa intreccio, cioè disciplina, produzione, costituzione di

quegli stessi corpi e soggetti su cui si esercita, in un movimento che, lungi dal presupporli, li produce e li conserva, costituendo così la condizione del loro sviluppo e della loro stessa soggettivazione (Foucault). Con ciò l'estraneo perde il privilegio che ancora il pensiero dialettico gli assegnava, se non altro come testimone muto di un possibile *Novum*, di una condizione non più contrassegnata da quella totalizzazione del negativo, che proprio perciò costringeva il pensiero ad ammutolire di fronte all'istanza di un "totalmente altro" impossibile, ma appunto per questo da custodire in modo tanto più inflessibile nella declinazione di una critica del presente e della sua fattualità. L'altro, il diverso, l'estraneo si fa piuttosto momento di disarticolazione interna al movimento con cui la ragione si dispiega, è ciò che impedisce al "tutto" d'instaurarsi come tale nel momento stesso in cui espone come compiuta la sua chiusura, come attuata la sua realizzazione. E' il movimento incessante di un differimento, che nel produrre la differenza, la espone alla presa del concetto solo per immediatamente sottrarvela, e aprire così la spaziatura di un distanziamento "originario" da un'origine, che si mostra allora come "supplemento" e "protesi" di se stessa: costruzione posticcia, insomma, ma in pari tempo carica di effetti, volta a saturare il movimento di apertura e di dislocazione, che contrassegna lo scaturire e il dispiegarsi delle differenze (Derrida). Oppure infine, senza più bisogno d'ingaggiare un corpo a corpo esplicito con l'asse del pensiero dialettico e dell'origine, secondo la linea Hegel-Heidegger, avremmo una filosofia che tenta di concepire una differenza senza contraddizione, un pensiero della molteplicità sottratto e ulteriore rispetto alla dialettica uno-molti: si tratterebbe di pensare ad una differenziazione senza uno e senza molti, ad una ripetizione in cui ciò che s'impone e si ripete è sempre soltanto l'evento, e l'impossibilità del suo riprodursi come identico a sé.

Avremmo insomma la prospettiva aperta sul contemporaneo da Deleuze, in cui sembra che il nodo centrale non sia costituito né dal nesso sapere-(bio-)potere, né dalla necessità di dislocare incessantemente il movimento di riappropriazione dell'origine, bensì dal rapporto tra produttività impersonale della vita e filosofia come creazione di concetti. In questo senso, non vi è affatto contraddizione tra l'attività di un Deleuze storico della filosofia (diciamo fino a *Differenza e ripetizione*) e un Deleuze filosofo creativo (a partire dalla *Logica del senso*, e quindi dall'incontro con Guattari che darà luogo all'*Anti-Edipo* e a *Millepiani*). La storia della filosofia è infatti sempre stata intesa, da Deleuze, come ricerca intorno alla determinazione di concetti (così per Spinoza e l'idea di "espressione", o per Leibniz e l'idea della "piega"). Non può dunque stupire che nell'ultimo saggio che questo pensatore ci ha lasciato, e su cui Agamben per primo ha attirato l'attenzione, egli faccia riferimento, sia pure cursoriamente, ad alcuni punti nodali nella storia della filosofia per mettere a fuoco uno degli aspetti fondamentali del suo pensiero, cioè l'idea di "immanenza".[1]

Ciò che può forse stupire, è il fatto che per articolare il concetto di immanenza, per illustrare l'idea di "una vita…" come divenire impersonale e creativamente espansivo, Deleuze faccia riferimento a una serie di autori, e ad alcuni testi di questi autori, in cui il punto focale dell'argomentazione è costituito dall'idea di *coscienza*. Ora, il rapporto dell'idea di coscienza con l'idea della vita, nella maniera in cui esso è impostato da Deleuze, risulta a nostro avviso quanto mai produttivo in rapporto alla comprensione e all'articolazione del problema della biopolitica. D'altra parte, tuttavia, proprio gli aspetti che Deleuze permette di sottolineare e di mettere in luce sono anche quelli che rendono problematico l'andamento argomentativo che in queste pagine Deleuze si limita ad accennare, e che Agamben sviluppa a sua volta nella sua lettura.

---

[1] G. Deleuze, *L'immanence: une vie…*, « Philosophie », n. 47, 1995, pp. 3-7 ; trad. it. di F. Polidori, "aut aut", nn. 271-272, 1996, pp. 4-7. Sullo stesso numero di "aut aut" è apparso il saggio di G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, poi ripreso in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza 2005, pp. 377-404. Focalizzato sul rapporto con Fichte è J.-Ch. Goddard, *Leben und Bild. Gilles Deleuze als Leser Fichtes*, in *Recht-Moral-Sittlichkeit. Gedenkschrift für Wolfgang H. Schrader*, a cura di M. Heinz e K. Hammacher, Hildesheim-Zürich-New York 2004, pp. 253-267. Più complessivamente su tutto questo insieme di questioni, cfr. l'ultimo capitolo (*Filosofia del bíos*) di R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004, pp. 159-215.

Dei diversi autori della storia della filosofia che Deleuze menziona, due appaiono per noi particolarmente significativi. Il primo è Fichte, di cui Deleuze cita, oltre a un passo dalla *Seconda introduzione* del 1797, l'opera del 1806 *Guida alla vita beata*, e che Agamben stranamente ignora nella "costellazione" storico-filosofica con cui chiude la sua lettura. In questo contesto, Deleuze allude al fatto che nell'ultimo Fichte l'idea di assoluto viene a coincidere con l'idea di un "vivere" o divenire fondamentalmente *impersonali*, in rapporto ai quali il soggetto o "io" non figura più nel ruolo di fondamento metafisico né di orizzonte finalistico, bensì come temporanea cristallizzazione di un movimento di differenziazione, dal quale egli emerge solo nella misura in cui dona ad esso "espressione", configurandolo in forme di volta in volta diverse. Quelli che Deleuze fornisce sono spunti non solo di eccezionale fecondità teoretica, ma anche di straordinaria pertinenza storico-filosofica. Non solo infatti il "secondo" Fichte supera la concezione dell'Io come primo principio assolutamente incondizionato della "dottrina della scienza", che aveva caratterizzato il suo periodo di Jena, ma perviene a una concezione dell'assoluto come "compenetrazione di essere e vita", in cui la dimensione personale e meramente individuale dell'io è oltrepassata e relativizzata.

Ciò che si tratta d'intendere, in rapporto alla rilevanza che una teoria della coscienza può rivestire per la famiglia di problemi e concetti connessi al tema della biopolitica, è in quale direzione siffatto oltrepassamento abbia luogo, che cosa significhi la relativizzazione del ruolo della coscienza individuale nella teoria fichtiana della vita. Ora, nella *Seconda esposizione* del 1804, questo rapporto si mostra in termini straordinariamente chiari: la filosofia perviene alla concezione della vita come "esse in mero actu" – per tradurre in termini deleuziani, come "assoluta *virtualità*" – solo a partire da un esercizio di autoriflessione che il pensiero orienta su di sé. *Attraverso* siffatta capacità, attraverso siffatto *esercizio*, attraverso insomma quella che in Fichte si configura né più né meno che come *pratica del pensiero*, la filosofia perviene alla consapevolezza di sé come attività di tipo *espressivo*, *libero* e *creativo*. "Espressivo", nel senso letterale dell'*Ausdruck* tedesco: nel pensiero ciò che viene-fuori, ciò che urge e spinge, ciò che "preme" verso il "fuori" dell'apparire è la vita assolutamente incondizionata, che non dipende dalla coscienza, dall'io "personale", ma che piuttosto nel pensiero si declina (secondo la formulazione di un altro testo, la *Wissenschaftslehre 1807*) all' "infinito". Il *Leben* assoluto non sopporta di essere declinato né alla prima persona, né alla terza, bensì esige il modo impersonale dell'infinito, cosicché la lettera maiuscola che potrebbe far scambiare il vivere assoluto e impersonale con un semplice sostrato, fondamento o sostantivo, altro non è che la veste grammaticalmente ambigua, ma perciò stesso concettualmente produttiva, in cui l'unico incondizionato che vi sia si mostra come divenire senza condizione, senza persona e senza fondazione.

Il punto però è che siffatto impersonale non può a sua volta manifestarsi se non all'interno e attraverso la dimensione della *coscienza*. La questione allora diventa: come dev'essere concepita siffatta coscienza, perché *attraverso* di essa possa scorrere il flusso infinito della vita? La risposta di Fichte sta ancora una volta nel sostantivare un non-sostantivo, equivalente all'italiano "attraverso" o "mediante": la coscienza è lo spazio, il luogo, il varco *vuoto* "attraverso" cui (*durch*) la vita può fare irruzione e manifestarsi nel e come "fenomeno", cioè come apparenza del divenire impersonale nello spazio e nel tempo. Qui sta la dimensione della *libertà*, che investe da una parte l'assoluta e incondizionata *spontaneità* con cui la vita (ma a questo punto, sarebbe meglio dire: il "vivere") "vive"; dall'altra, la dimensione della coscienza, in cui la "spontaneità" del divenire assoluto diventa *creatività* in senso proprio.

Ecco allora il punto della differenza, qui davvero irriducibile, tra la prospettiva di Fichte e quella di Deleuze: in Fichte, la libertà diventa creatività, anzi vera e propria creazione, solo a partire da uno scarto e da un salto rispetto alla spontaneità della vita originaria. Questo salto e questo scarto sono costituiti dalla dimensione della consapevolezza, dalla presa-di-coscienza che la coscienza opera innanzitutto su di sé, e che in tal modo le consente di porsi in posizione eccentrica rispetto al dispiegamento in senso bidimensionale, meramente orizzontale della vita originaria. E' questo nesso tra creazione, flusso impersonale della vita originaria, e sua sospensione e riattivazione attraverso la soggettivazione della coscienza, che invece Deleuze vuole interrompere, quando da

una parte sottolinea il carattere impersonale della vita assoluta, ma al tempo stesso ricerca una esperienza dell'impersonale che scinda il nesso tra vita e coscienza, che cioè testimoni di una *esperienza a-coscienziale* della vita stessa. Solo l'esperienza a-coscienziale dell'impersonale sembra in grado di affermare positivamente la potenza creativa della vita, nel senso indeterminato e singolare che Deleuze attribuisce all'espressione: "*una* vita…". E' per questo che egli si rivolge a un altro tipo di testo (il romanzo di Dickens *Il nostro comune amico*), che secondo le classificazioni convenzionali non pertiene più alla storia della filosofia, ma alla storia della letteratura. Ma su questo, non avremmo nulla da aggiungere alla magistrale lettura di Agamben.[2]

Sartre e il "campo trascendentale". Contro l'immagine come "cosa"

Lo stesso problema si presenta per la lettura che Deleuze fa dell'altro autore che intendevamo prendere in considerazione, cioè Sartre. Il testo in questione è lo scritto giovanile su *La transcendance de l'Ego*. Deleuze mostra come il concetto cardine di questo testo sia costituito dall'idea di un "campo trascendentale impersonale", che Sartre mostra come dimensione prioritaria rispetto a quella dell'io personale, cui appunto egli riserva il termine di "Ego". Quest'ultimo è la sintesi concreta dei due aspetti, distinguibili solo analiticamente, del "Je" e del "Moi". Al primo, Sartre attribuisce l'esperienza dell'azione, mentre il secondo funge da sostrato degli "stati" (ira, paura, ecc.) e delle "qualità" (iracondo, pauroso, ecc.). Ci porterebbe fuori strada, anche se sarebbe straordinariamente interessante, seguire l'indagine sartriana nel dettaglio, per mostrare come la genesi dell'Ego venga concretamente ricostruita a partire dal "campo trascendentale impersonale" su cui insiste Deleuze. Ciò che nell'economia della nostra argomentazione è sufficiente sottolineare riguarda il fatto che al "campo trascendentale" Sartre affianca il concetto di coscienza non-posizionale.

Secondo Sartre, la dimensione della coscienza resta altrettanto intrascendibile di quanto affermava Fichte. Tuttavia, ciò che va evitata è la confusione o sovrapposizione tra il concetto di coscienza e il concetto di io (lo "ego" come unità di "je" e di "moi"). Per evitare questa confusione, basta applicare la distinzione tra coscienza (di sé) non-posizionale e coscienza-di-sé posizionale. La prima è costituita dalla coscienza come struttura intenzionale rivolta a ciò che è altro da sé, cioè come *coscienza-di*. L'intenzionalità della coscienza è ciò fa sì che la coscienza sia sempre volta e orientata a un al di là di sé, cioè aperta su di una dimensione di "trascendenza", che non va intesa in senso ontoteologico, bensì come strutturale apertura e orientamento della coscienza ad altro da sé, a ciò che essa *non* è, e che la istituisce appunto in *struttura vuota di riferimento-a...*

Ora, l'intenzionalità costituisce per la coscienza il suo modo di immediato di essere: ma poiché il modo di essere della coscienza è costituito da una mera struttura di riferimento-a contenuti altri, di volta in volta determinati (oppure destinati a rivelarsi assenti, caso in cui l'intenzionalità

---

[2] Di contro, la posizione di Deleuze sulla coscienza ci sembra più sfumata e per molti versi più complessa di quanto ritenga Agamben. Secondo quest'ultimo, con Deleuze "il trascendentale si stacca recisamente da ogni idea di coscienza per presentarsi come un'esperienza senza coscienza né soggetto… Liquidando in questo modo i valori della coscienza, Deleuze prosegue il gesto di… Heidegger" (*op. cit.*, p. 385). A parte quest'ultima osservazione, che meriterebbe una discussione a parte, il problema sta nell'allineamento della dimensione della coscienza con quella del "soggetto". In tutto il testo, ci sembra che Deleuze distingua invece deliberatamente la coscienza come "campo trascendentale" e "piano d'immanenza", dalla sua soggettivazione in individui e "persone" identificate dal pronome "io". In altri termini, la coscienza sembra in molti passaggi del testo *coestensiva al piano d'immanenza, coestensiva al campo trascendentale*. Il problema sembra piuttosto quello di di rinvenire uno strato ulteriore rispetto al momento in cui la coscienza prende coscienza *di sé*: a questo punto avviene lo sdoppiamento tra un soggetto e un oggetto, e il carattere indeterminato della vita impersonale si trova catturato nella dimensione trascendente di un soggetto che rinvia a un oggetto. Cfr. un passo per tutti: „tra il campo trascendentale e la coscienza c'è solo un rapporto di diritto. La coscienza diventa un fatto solo se un soggetto si produce simultaneamente al suo oggetto, entrambi fuori campo e come fossero 'trascendenti'. Al contrario, finché la coscienza attraversa il campo trascendentale a una velocità infinita diffusa ovunque, non c'è niente che la possa rivelare. Essa infatti si manifesta solo riflettendosi su un soggetto che la rinvia a degli oggetti. Per questo il campo trascendentale non può essere definito dalla sua coscienza che, pur essendogli coestensiva, sfugge a qualsiasi rivelazione" (trad. it. cit., p. 4).

della coscienza funge per così dire "a vuoto"), è chiaro che la coscienza come coscienza immediata, intenzionale e dunque non orientata su di sé (cioè appunto non-posizionale), sarà costituita non tanto da una pienezza ontologica, ma dalla sua nientificazione. Di qui quella che in *L'essere e il nulla* diventerà la celebre distinzione tra essere come sfera dell'in-sé, e coscienza come sfera del per-sé o del nulla. Ecco perché al tempo stesso la coscienza, in quanto intenzionalità, è immediatamente esperienza vivente (di sé). La coscienza, per essere intenzionale, non può essere che l'insieme indefinitamente aperto di esperienze immediatamente vissute (*Erlebnisse*), ma vissute non-teticamente, cioè non posizionalmente. La coscienza non è ancora oggetto di fronte a sé, non è assunta tematicamente come obiettivo esplicito della sua propria intenzionalità.

Perché questo accada, è necessario un atto o un esercizio della *riflessione*, la quale appunto pone come "oggetto" della sua propria intenzionalità non il campo delle "cose", cioè degli enti diversi dalla coscienza, non il "mondo" come totalità degli enti che la coscienza *non* è, ma appunto *se stessa "in quanto"* coscienza non posizionale (di sé). Quest'ultima non è più dunque soltanto implicitamente coscienza (di sé), ma viene ora posta intenzionalmente, cioè teticamente, come oggetto della sua propria intenzionalità.

E' questo il momento in cui sorge l'Ego. La coscienza non-posizionale, in quanto cosciente di sé ancora soltanto irriflessivamente o in modo immediato, era ancora anonima e impersonale, poiché appunto senza "io", senza centro d'imputazione di atti, di stati o di qualità. Anzi, propriamente siffatti atti, stati o qualità neppure esistevano in senso proprio, poiché per la loro esistenza è necessario individuare un centro stabile d'imputazione, che manca al flusso dinamico dell'intenzionalità dei vissuti immediati della coscienza. E' dunque solo con la "riflessione" che sorge l'Ego, e assieme ad esso la possibilità di trasformare e di ipostatizzare il "campo trascendentale" anonimo e impersonale della coscienza immediata nell'io sostrato, nell'io "sostanza", come supporto di atti, di stati e di qualità. Sorge il soggetto psicologico, suscettibile d'imputazione e di responsabilità, e d'altra parte potenzialmente "patologico", oggetto del sapere psicologico, psichiatrico, psicanalitico. Queste scienze (che per Sartre evidentemente non sono affatto tali) sorgono sul presupposto di una sostantivazione del flusso impersonale della coscienza immediata, e trasformano l'anonimo "campo trascendentale" nella sfera individuale della "persona". Centrata intorno a un' "anima" stabilizzata in senso identitario, quest'ultima può così fungere da soggetto "autore" di azioni, rispetto a cui è riconosciuta come responsabile e dunque anche sempre chiamata a rispondere.

Ora, è proprio a quest'altezza, a partire dalla riduzione del campo trascendentale a egoità, che s'istituiscono le condizioni per il dominio del politico. E' l'io della costruzione riflessiva, infatti, che viene "immaginato" come soggetto protagonista nella fondazione dell'ordine politico, come "autore" di quelle azioni che vengono impersonate dal rappresentante. E' a partire dall' immaginazione di un soggetto collettivo nella forma di "volontà generale", che mima e allarga al piano dell'universale l'idea del soggetto autore di azioni, che si instaura il dispositivo della legittimazione statale basata sul nesso autorizzazione-rappresentanza. Ma se ha senso quanto dicevamo all'inizio sulla ridefinizione della funzione dello Stato in rapporto alla dimensione ormai costitutiva assunta dall'immaginario, decisiva diventa la capacità da parte dello Stato e dei dispositivi di potere ad esso collegati di imporre come "cosa" l'immaginazione della sua potenza, della sua funzione ordinatrice in senso "sovrano".

Ecco allora un altro aspetto in cui la concezione sartriana della coscienza non-posizionale può assumere una rinnovata attualità, proprio in rapporto alla lettura che essa produce dell'immaginazione e dell'immaginario. Contro tutta una tradizione del pensiero moderno che a partire da Cartesio ha preteso di attribuire alle immagini lo statuto di "cose" (criticata lucidamente nel libro del 1936 *L'imagination*), nell'opera successiva *L'imaginaire* (1940) Sartre mostra come l'immagine sia da un lato "esteriore" rispetto alla coscienza, ma dall'altro lato come questa esteriorità goda di uno statuto radicalmente diverso rispetto a quello delle "cose" del mondo esterno. Lo statuto oggettuale dell'immagine è costituito infatti dalla sua "irrealtà". L'immagine è il riferimento "trascendente" a cui la coscienza immaginativa si riferisce, nella misura in cui però siffatta

trascendenza è tutta spostata sul piano d'irrealizzazione dell'oggetto, di nientificazione della realtà. L'essere dell'immagine è il suo presentare come assente l'oggetto che pure in immagine è presente, e in quanto assente-presente è intenzionato dalla coscienza.

Ora, ci sembra fondamentale sottolineare che anche la coscienza d'immagini è nell'atteggiamento di coscienza non-posizionale, è cioè un'articolazione interna a quel "campo trascendentale" di cui parlava *La transcendance de l'Ego*, in cui non c'è né io personale né soggetto, ma solo un "piano d'immanenza" di flussi e di vissuti chiusi nel circolo di una trascendenza che non sfugge, bensì dispiega l'immanenza del piano stesso: che, in altri termini, non apre su una dimensione di privazione e di morte, bensì designa una sporgenza dell'immanenza sull'immanenza. E' il farsi superficie di una coscienza che, finché resta nell'atteggiamento non-posizionale, resta "coestensiva" al campo trascendentale, e quindi in questo senso non ancora rivelata "in quanto" tale.

Tecnolologie della vita, piano d'immanenza e circolo riflessivo della coscienza

Qui torniamo al punto decisivo, che pertiene al ruolo della *riflessione*, alle relazioni tra coscienza posizionale e non-posizionale. Nel momento in cui la riflessione produce l'Ego sdoppiando il campo trascendentale in soggetto e oggetto, abbiamo infatti la distorsione, l'irrigidimento o se vogliamo la riduzione del trascendentale a rappresentazione. La coscienza diventa io, l'io diventa "anima" e soggetto, il mondo diventa "oggetto" e l'altro si riduce ad altro me-stesso, ad alter-ego.

Su questo azzeramento del campo trascendentale, su questa trasformazione del piano d'immanenza da "*una* vita…" in vita appropriata a e da un soggetto, si può innestare la complessa articolazione dei saperi e dei poteri bio-politici. La vita risulta suscettibile di appropriazione, di scomposizione, di calcolo e progettazione. Diventa un bene brevettabile, diventa orizzonte per il dispiegamento di saperi costruttivi in senso artificiale. Il corpo deve apparire perciò come un complesso di "organi", dunque come totalità "organica", dotata in quanto tale di unità riconoscibile, di confini e di termini, a sua volta soggetti a manipolazioni, estensioni, restringimenti. La costruzione della vita come prodotto ingegneristico è insomma intimamente connessa all'affermazione del corpo organico, dell' "organismo" come metafora privilegiata del "vivente".

Di pari passo, nella misura in cui ciò predispone il corpo alla presa dei saperi biopolitici, che lo disciplinano immaginando in prospettiva di poterlo scomporre e rimontare a piacimento, avviene un duplice movimento sul piano dell'immaginario come "cosa": da una parte, il fantasma dell'immor-talità, dell'eterna giovinezza, dell'indefinita interscambiabilità dei "pezzi" del corpo, dei suoi "organi" che vengono proiettati nell'immaginazione come rinnovabili a piacere. L'idea della vita diventa un'idea di manutenzione continua, l'organico manifesta infine la sua complicità col modello tecnico-meccanico, con quella "catapulta" che già in Aristotele costituiva l'esempio privilegiato a partire da cui il corpo veniva inteso come totalità, come organismo e perciò come "vivente".[3]

Dall'altra, a questa illimitatezza immaginaria del progetto ancor sempre faustiano del "bio-tech" e dei saperi sulla vita, con relativa estetizzazione plastico-chirurgica, e dunque riproduzione del corpo proprio "come" naturale attraverso l'innesto immaginariamente illimitato di protesi artificiali, si affianca l'ipostatizzazione della vita come assoluto "valore", della "persona" come soggetto immune di dignità e di diritti: ideologia che trova nell'embrione il simbolo proiettivo di un "homunculus", che sarebbe già "ego" in potenza, e che perciò, nel momento stesso in cui se ne predica l'intangibile naturalità, viene trasformato nel doppio simbolico di se stesso, assunto a immagine e pedina nell'articolazione di un discorso, di una morale e di una religione che, dagli schermi televisivi di tutto il mondo, predica l'immediatezza e la naturalità del vivente "come"

[3] Su ciò cfr. almeno G. Canguilhem, *Macchina e organismo*, in Id., *La conoscenza della vita*, trad. it. di F. Bassani, Bologna 1976, pp. 149-83. Su ciò andrebbe innestato un discorso sulla rilevanza filosofico-politica della nozione, ancora una volta deleuziana, del "corpo senza organi".

vivente: altra protesi, che sottopone i corpi al dominio correlato delle macchine da guerra delle tecno-scienze e degli eserciti di Stato, nella stessa misura in cui ne rilancia, sul piano dell'immaginario, gli imprescrittibili diritti e la sacrale dignità.[4]

Ma la *riflessione* non genera solo la soggettivazione dell'ego: essa stessa *non può porsi fuori dal campo trascendentale se non nella misura in cui "immagina" se stessa come "cosa"*, nella misura in cui cioè soggiace a quell'idea dell'immaginario come universo "interno", ma popolato di cose, che pure la riflessione stessa, in veste di pensiero e di filosofia, contribuisce a smantellare. In altri termini, il punto da sottolineare è che *anche la riflessione, anche il pensiero nel momento in cui si esercita è espressione di coscienza non-posizionale*, è cioè articolazione interna al "piano d'immanenza" che Deleuze definiva appunto: "*una* vita…".

Ancora una volta, vorremmo rifarci a Fichte per esemplificare questo punto. Nel testo del 1804 che sopra citavamo, Fichte mostra come la filosofia raggiunga la compenetrazione con la vita assoluta solo nella misura in cui si produca in termini di esercizio di pensiero messo in comune. E tuttavia, una più profonda indecisione sembra alla fine restare proprio riguardo allo statuto epistemologico del "Noi". Nella 15. conferenza, egli sottolinea come non si tratti assolutamente "*di una percezione empirica* della nostra vita, che in quanto modificazione della coscienza sarebbe da respingere assolutamente" (WL 1804², ed. Lauth, Hamburg 1986², p. 158). D'altra parte, per "respingere" una siffatta interpretazione, Fichte è costretto a ricorrere nuovamente al concetto dell'Io assoluto in quanto "chiuso in sé" (*ibid.*), impossibilitato ad uscire da sé e perciò stesso indissolubilmente identico all'essere "von sich, in sich, durch sich", che poche righe prima era stato identificato col "Wir" della visione trascendentale".[5] La tensione tra la persistenza di una concezione risalente in tutta evidenza alla *Grundlage* del 1794/95, e la concezione centrata sulla comunità delle singolarità pensanti, che emerge come tratto caratteristico della compenetrazione tra visione trascendentale e vita assoluta, costringe Fichte a ricorrere all'antica dottrina della "divisibilità" dell'Io assoluto, facendo del "Noi" un semplice effetto secondario in rapporto all'originarietà del primo.[6] La pregnanza della connessione tra esercizio in comune del pensiero e concezione di quest'ultimo come espressione immediata (o in termini sartriani, non-posizionale) visione trascendentale dell'infinita vita impersonale come "esse in mero actu", sembra dunque scontrarsi con la persistenza dell'Io assoluto di matrice jenese, e con una visione del "Noi" che declassa quest'ultimo a mero risultato della "divisione" del primo. Ma è evidente che qui traspare una contraddizione non risolta, perché un conto è sottolineare la compenetrazione immediata tra la vita e il "Noi", un conto invece è concepire quest'ultimo come prodotto empiricamente depotenziato di un legame originario che investe innanzitutto la vita e l'Io assoluto, nel senso già affermato dalla *Grundlage*.

Tuttavia, nonostante e attraverso questa ambiguità, ciò che resta invariato è il momento impersonale, l'impossibilità d'intendere il nesso tra la vita assoluta e il pensiero come centrato sull'io "personale", articolato su di una semplice "modificazione della coscienza" empirica. L'esercizio del pensiero si esprime invece come esperienza non-posizionale di una ricerca condivisa e per principio interminabile, così come interminabile e coniugata all' "infinito" è la vita che nel pensiero si esprime. Allo stesso modo, anche in Sartre il circolo tra coscienza non-posizionale, riflessione e ripristino di una non-posizionalità riflessiva, per così dire di secondo grado, *non fuoriesce dal "campo trascendentale"*. Divenire vita impersonale nel pensiero non vuol dire affatto cessare di essere coscienti – in senso non-posizionale. Il non-posizionale è impersonale, ma non è in-cosciente, così come, viceversa, si potrebbe imputare proprio a un'*assenza di*

---

[4] Su questi temi, d'obbligo il rimando a G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995; J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in *La religione*, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Roma-Bari 1995, pp. 3-73; R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002.

[5] "*Wir leben*, eben unmittelbar im Lebensakte selber; wir sind daher das Eine ungetheilte Sein selber, in sich, von sich, durch sich, das schlechthin nicht herausgehen kann zur Zweiheit", WL 1804², p. 152.

[6] "wo das Seyn ist, ist Ich, und das Ich ist Seyn; welches *Ich* wir nun auch, in der Aussicht auf eine Theilung in ihm Wir nennen können" (ivi, p. 153).

riflessione il fatto che la coscienza "comune" ritenga di trovare nell'io e nel suo libero arbitrio il principio della realtà e del suo agire.

Se fosse vero che Deleuze intende "liquidare" la coscienza, egli non solo verrebbe a contraddire la sua affermazione sulla "coestensività" di coscienza e campo trascendentale, ma mostrerebbe di confondere, cosa che sarebbe decisamente azzardato attribuirgli, coscienza posizionale e non-posizionale. Piuttosto, ci sembra che egli cerchi di insistere sulla necessità di *azzerare la riflessione*, e di sottolineare quelle esperienze, necessariamente estreme e perciò stesso emblematiche, *in cui coscienza e campo trascendentale fanno ancora o di nuovo tutt'uno*, in cui la coscienza aderisce alla superficie del "campo", *diviene* la sua superficie – quasi una pellicola che avvolge in trasparenza il "piano d'immanenza", e che perciò stesso non è ancora sdoppiata tra sé e il suo "riflesso", non si è ancora consolidata e "trascesa" in un io-soggetto e in un mondo-oggetto. E' l'esperienza della de-soggettivazione più radicale, che nel testo che andiamo commentando Deleuze identifica nell'agonia del Riderhood dickensiano, o nell'evento puramente singolare della vita che si esprime nel neonato. E' il "divenire-bambino" o "divenire-animale", su cui Deleuze insiste a più riprese anche nell'*Abecedario*, e in cui insomma l'uomo si disfa dell'umanità, l'adulto della sua pretesa personalità. Ma proprio qui si pongono almeno due questioni, che a nostro avviso fanno franare il tentativo filosofico di Deleuze.

La prima riguarda proprio il "divenire-bambino", il "divenire-animale", intesi appunto come espressione de-soggettivata e dis-umanizzata della vita, di *una* vita come irruzione singolare dell'evento: non tanto allora come soppressione della coscienza *tout court*, ma come soppressione della coscienza *posizionale di sé*: coscienza insomma priva di *riflesso*, priva di "Sé", e perciò stesso ancora non-rivelata, o non più rivelabile a se stessa. Ora, questo divenire-bambino, questo divenire-animale, non rischia di configurarsi come il mero rovescio complementare della coscienza, come sua semplice *negazione*? Non rischia l'appiattimento tra coscienza e "piano d'immanenza" di esporre la vita, "*una* vita" alla presa del bio-potere? O ancor più radicalmente: non è questa stessa nozione dell'indeterminato senza coscienza, della vita come impersonale prodursi di eventi nella singolarità del loro dispiegarsi *un prodotto, un effetto, un "risultato" del biopotere e della sua "immaginazione produttiva"?* Ci chiediamo insomma se la separazione tra "campo trascendentale" e struttura autoriflessiva della coscienza sia, da una parte, l'unica modalità di esperienza dell'impersonalità della vita, di espressione o di accesso al "piano d'immanenza"; dall'altro, se non ci sia una profonda complicità tra questa concezione del "piano d'immanenza" come coestensività in superficie o piena adesività tra campo trascendentale e coscienza, dis-umanizzazione ("divenire-animale", "divenire-bambino") e istituzione del biopotere.

La seconda questione riguarda dunque lo statuto della coscienza, il significato da attribuire al circolo tra coscienza immediata o non posizionale e coscienza "riflessa", prodotto dell'attitudine posizionale. Sembra chiaro che Deleuze voglia *"liquidare" la riflessione*. Ora, e in questo senso torna ad avere ragione Agamben, l'eliminazione della riflessione sembra necessariamente comportare la liquidazione della coscienza *tout court*, visto che io posso parlare di coscienza non-posizionale *solo a partire da un esercizio della riflessione, che dall'atteggiamento non-posizionale si è già drasticamente distaccato*. Da questo punto di vista, quindi, non solo sembra intrascendibile la dimensione della coscienza, ma insopprimibile appare il *circolo di coscienza posizionale e non-posizionale*, coscienza vivente immediata e sua "presa" da parte del pensiero riflettente. Ma il punto è: in che posizione si trova la coscienza pensante quando pensa? L'esercizio del pensiero in atto ripristina esso stesso, si dispone e si dispiega inevitabile lungo un asse "orizzontale", si dispiega lungo un "piano" che si estende proprio nella misura in cui il pensiero esprime una coscienza non-posizionale. La riflessione non sembra insomma esterna al "piano d'immanenza", ma si configura piuttosto come una sua *insopprimibile articolazione*. In altri termini: se non è possibile coscienza senza presa-di-coscienza, sembra contraddittorio affermare da una parte la coestensività di coscienza e campo trascendentale, e d'altra parte eliminare o "liquidare" dal campo trascendentale la dimensione autoriflessiva della coscienza. E questo da due punti di vista. O perché ciò significherebbe eliminare la coscienza *tout court*: ma allora non si comprende la posizione da cui

Deleuze *scrive* e scrivendo articola un discorso *sul* "piano d'immanenza" e *sul* "campo trascendentale". Nel momento in cui pensa il piano d'immanenza, insomma, Deleuze è "dentro" o "fuori" questo piano? Oppure, perché paradossalmente l'indeterminato impersonale di "*una* vita…" verrebbe a trovarsi nuovamente determinato e soggettivato attraverso l'esclusione da sé della riflessione, del "Sé", di ogni e qualsiasi posizionalità. Ma perché la riflessione non potrebbe essa stessa dispeigarsi e dispiegare il piano d'immanenza? Perché la riflessione non potrebbe essere una "piega" del campo trascendentale? Non sarebbe appunto questa "piega" l'espressione della libertà, di quella "creazione" su cui proprio Deleuze tanto ha insistito? Anche la riflessione, quando si esercita, è insomma in posizione espressiva, non posizionale, e ciò che pensa nel pensiero non è certo l'io della "persona", non è certo l' "anima" di un soggetto. *E' proprio nello spazio di gioco, nel "tra" che si dispiega tra coscienza immediata e coscienza riflessa che il piano d'immanenza trova il modo di piegarsi, di dislocarsi e di costituirsi. Ed è proprio in questa piega che consiste la libertà come espressività, come "virtualità", come creazione*. L'ipotesi insomma è che non solo il "campo trascendentale" non possa escludere la coscienza nella sua costituzione autoriflessiva, bensì che, al contrario, proprio la strutturale autoriflessività della coscienza esprima il campo trascendentale come piano d'immanenza impersonale, singolare e virtuale.

Per riassumere, concludendo. L'argomentazione che abbiamo presentato ha cercato di mostrare il carattere antinomico del tentativo deleuziano di escludere la struttura autoriflessiva della coscienza dal campo trascendentale, e il rischio che tale esclusione, lungi dal rappresentare un'effettiva "resistenza" al dispiegamento del dominio biopolitico, ne costituisca una "piega" interna e pienamente funzionale: ne rappresenti insomma, per dirla con un ossimoro, una "protesi" naturale. Di contro, abbiamo cercato di mostrare che il circolo autoriflessivo della coscienza debba essere pensato come esso stesso interno al piano d'immanenza; che nel pensiero la coscienza ripristina un atteggiamento non-posizionale, de-soggettivato e impersonale; e che siffatta, strutturale impersonalità non avviene nonostante, bensì proprio in virtù ed attraverso l'esercizio della riflessione. Infine, abbiamo cercato di sostenere che lo spazio di gioco, lo scarto e la sfasatura tra coscienza non-posizionale o immediata, e coscienza posizionale o riflessa, costituisce il dinamismo vitale della coscienza, e rappresenta un'articolazione inseparabile dal movimento di costituzione del piano d'immanenza. Di contro alla "nuda vita", che lungi dall'essere funzione di sottrazione dal bio-potere ne scaturisce come suo prodotto e effetto strutturale, il circolo della coscienza rappresenta non solo un aspetto essenziale di quello "slancio vitale", che fin dal libro sul "bergsonismo" Deleuze interpretava come piano d'intersezione e corrispondenza tra le diverse "linee di differenziazione" caratterizzanti "l'attualizzazione del virtuale";[7] ma costituisce esso stesso, proprio in virtù dell'insopprimibile autoriflessività che lo contraddistingue, un momento di sottrazione e di scarto rispetto alla presa dei saperi e dei poteri biopolitici, operanti direttamente sull' "organismo" del vivente, da una parte, sulla colonizzazione dell'immaginario come universo di "cose", dall'altra.

[7] G. Deleuze, *Le bergsonisme* (1966), Paris 1997, p. 119 (opprtunamente ripresa anche nella quarta di copertina).