

Giulio Piatti¹

Il campo dell'esperienza: mente, corpo e percezione in Gilbert Simondon e Gilles Deleuze

Abstract

Between 1956 and 1976, cognitive science led the philosophical debate, claiming that mind and body are separated and that mind is located inside the body. The more recent speculations on embodied, situated and external cognition have challenged these assumptions. Core of my work is to enlighten Gilbert Simondon's and Gilles Deleuze's intuitions on perception, body and mind in order to suggest the possibility of giving to the externalist field an original ontological framework.

Keywords

Simondon, Deleuze, Perception

Non deve certo stupire che la questione della percezione, nella sua capacità di triangolare perfettamente tematiche relative al corpo, alla mente e al reale, abbia costituito la base, verso la fine del secolo scorso, per un profondo ripensamento della scienza cognitiva. Se quest'ultima, nella sua versione classica, aveva attraversato trionfalmente la seconda metà del Novecento, esplodendo in particolare nel ventennio che separa il convegno sulla teoria dell'informazione² dalla parziale autocritica di Ulrich Neisser (1993), le sue origini affondavano tuttavia nella storia della filosofia stessa: in un percorso maggioritario inaugurato dalla riflessione platonica, capace di attraversare l'agostinismo e perfezionarsi in epoca moderna con il dualismo cartesiano prima, con Locke, Hume e Kant poi, il terreno che avrebbe incluso le intuizioni di Alan Turing e Noam Chomsky sembrava inevitabilmente preparato. La scienza computazionale, forte di questa filiazione, aveva così definitivamente eretto una barriera radicale tra il corpo e la men-

¹ piatti.giulio@gmail.com

² Tenuto al MIT di Cambridge nel 1956: tra i partecipanti George Miller, Noam Chomsky, Alan Newell e Herbert Simon.

te, sancendo al tempo stesso la netta superiorità (e autonomia) di quest'ultima nei processi cognitivi. Si potrebbe battezzare tale tradizione di pensiero con il termine "internalista", caratterizzata cioè dal comune consenso nel localizzare la mente all'interno del soggetto e dalla simultanea svalutazione del corpo a semplice macchina.

A lato di questa tradizione filosofica, si potrebbe tuttavia individuare un'altra linea di pensiero non internalista, sorta con le discussioni intorno al terzo aporetico libro del *De anima* aristotelico³, che giunge sino ad Averroè e all'averroismo latino⁴ per poi incontrare un'eterogenea serie di mediatori moderni e contemporanei tra cui B. Spinoza, G. Bruno, F. Nietzsche, H. Bergson, R. Avenarius, E. Mach⁵, A. N. Whitehead, M. Merleau-Ponty, W. James, G. Deleuze⁶ e H. Schmitz⁷.

Potremmo caratterizzare questa eccentrica ed eterogenea tradizione filosofica come "esternalista", ovvero capace di sostenere, con toni ovviamente anche molto differenti, che la mente non è situata primariamente nel corpo e che, conseguentemente, quest'ultimo possiede un'autonomia irriducibile a quella di semplice meccanismo. Se quindi il cognitivismo classico affondava le sue radici in una certa tradizione filosofica, allo stesso modo le più recenti teorie relative all'*embodiment* – dall'*embodied cognition* (Rosch, Thompson e Varela 1992) sino alle forme più estreme di esternalismo (Clark e Chalmers 1998)⁸ – riattivano implicitamente una serie di intuizioni provenienti da alcuni momenti salienti della storia della filosofia.

Obiettivo di questo lavoro, lungi dal voler discutere la pertinenza di tali teorie, vuole essere quello di presentare le riflessioni sulla percezione di due autori, Gilbert Simondon e Gilles Deleuze, al fine di mostrare come un certo orientamento filosofico, proprio di un momento particolare della storia filosofica francese – i cui estremi si possono sommariamente identificare con Henri Bergson e Deleuze – possa fornire più di un'indicazione per la costruzione di una filosofia

³ Cfr. in particolare Afrodisia 1996.

⁴ Su questi punti cfr. Illuminati 1996.

⁵ Riguardo a Mach e Avenarius, ci si riferisce qui al concetto, sviluppato dall'empiriocriticismo, di esperienza pura (cfr. Avenarius 1972).

⁶ Su parte di questa tradizione, in particolare la linea che unisce Spinoza, Nietzsche, Bergson, Whitehead, James e Deleuze, cfr. Ronchi 2017 e Montebello 2015.

⁷ Cfr. Schmitz 2011.

⁸ Per una panoramica d'insieme, cfr. anche Manzotti e Tagliasco 2008.

della percezione non internalista, poiché sempre legata a un'istanza, quella di campo, che precede i poli del soggetto percipiente e dell'oggetto percepito.

L'avvicinamento delle riflessioni di Simondon e Deleuze alle teorie della mente incarnata ed estesa presenta il vantaggio di puntare l'attenzione su un aspetto che a queste ultime spesso è mancato, ovvero, un'adeguata cornice ontologica entro cui poter inquadrare molte delle acquisizioni raccolte secondo l'approccio sperimentale proprio delle scienze cognitive. La mancanza di tale cornice ha così impedito di misurare tutte le possibili implicazioni filosofiche di una tale ridefinizione del corpo e del problema percettivo.

Presentare, in un rapido confronto con le prospettive avanzate da tali teorie, alcune intuizioni sulla questione del campo impersonale può allora rivelarsi un'operazione utile in vista di una ricalibrazione dell'attenzione, nello studio dei processi percettivi, sulla genesi del rapporto tra soggetto percipiente e oggetto percepito nonché, più in generale, sul ruolo creativo della percezione corporea.

Per poter mettere in collegamento il pensiero di Simondon e Deleuze con le posizioni esternaliste ed *embodied* in filosofia della mente bisogna però liberare immediatamente il campo da un persistente pregiudizio. Soltanto nella cornice di una *vulgata* tardonovecentesca e di "reazione" si è potuto liquidare il pensiero di Deleuze (e di Simondon) come rappresentante eminente di un atteggiamento "post-moderno", relativista e antiscientista⁹. Ben al contrario, se si dovesse caratterizzare, in qualche cenno, il perno capace di collegare il pensiero di Simondon con quello di Deleuze, entrambi mediati da una comune radice bergsoniana¹⁰, questo sarebbe senza dubbio identificabile nella comune vocazione verso la concretezza¹¹ dell'esperienza, da cogliere alla sua fonte e nel suo farsi, prima della sua svolta in senso umano (Bergson 1996: 155)¹² e integrata da un fitto dialogo con gli sviluppi novecenteschi della scienza.

Mentre il *mainstream* filosofico continentale degli anni '50 e '60, con modalità differenti, ribadiva la centralità filosofica della nozione

⁹ Tale orientamento ha raggiunto il proprio apice con i presunti *fashionable non-sense* evocati da Alan Sokal e Jean Bricmont 1999.

¹⁰ Sul rapporto tra Bergson, Simondon e Deleuze, cfr. J.-H. Barthélémy 2005: 28-30, 35-6.

¹¹ Su questi punti, cfr. Wahl 2004, dove la vocazione al concreto della filosofia bergsoniana è messa in relazione al pensiero di James e Whitehead.

¹² Su questi punti cfr. Ronchi 2016: 19-25.

di soggetto come perno della propria riflessione, rimanendo al tempo stesso diffidente (se non impermeabile) rispetto alle coeve discussioni scientifiche, pensatori come Simondon e Deleuze hanno spesso cercato di traghettare all'interno della speculazione filosofica le conseguenze delle trasformazioni, nella visione del mondo, apportate dal passaggio da un paradigma scientifico "solido", astratto e matematizzante, a uno più "topologico", legato alle scoperte della termodinamica, del campo elettromagnetico, della relatività, ma anche alla teoria delle catastrofi e alle intuizioni di Heisenberg e Bohr¹³. La posta in gioco era insomma quella di rilanciare una metafisica moderna e concreta che non escludesse affatto il dato sperimentale, ma che al contrario lo integrasse nelle proprie costruzioni concettuali. Dal dialogo con la scienza a loro contemporanea, le metafisiche del concreto di Simondon e Deleuze hanno reperito una potente messa in discussione delle nozioni di soggettività, coscienza e sostanza, che hanno loro permesso di articolare alcune originali riflessioni sulla questione del corpo e della percezione.

1. Percezione e invenzione. Simondon e il campo preindividuale

Gilbert Simondon (1924-1989), allievo di Georges Canguilhem e Maurice Merleau-Ponty, poi professore di psicologia alla Sorbona, ha insistito, lungo tutto il corso della sua importante opera – sebbene sottovalutata – sul termine "individuazione". In esplicita opposizione al privilegio ontologico che le filosofie sostanzialiste avevano storicamente garantito all'individuo costituito, Simondon concentra infatti la sua attenzione sul processo genetico che porta alla sua costituzione (cfr. Simondon 2011: 33-4). Egli guadagna così un punto di vista ontogenetico sul reale, non più considerato nella sua attualità, ma sempre indagato a partire dalle proprie condizioni processuali. L'individuazione è infatti un processo non confinabile nei limiti dell'essere umano, ma attivo a tutti i livelli della realtà, dalla materia inorganica fino alle più complesse stratificazioni psicosociali. Tale dinamica è investigata, nel suo complesso, all'interno della corposa tesi di dottorato *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*: qui i livelli del reale sono indagati nel loro dispiegarsi a partire da meccanismi di in-

¹³ Sul rapporto tra la filosofia di Simondon e la fisica quantistica cfr. Garelli 2011: 25.

nescio che conducono da una dimensione preindividuale, per progressivi sfasamenti, verso la propria specifica dinamica di individuazione.

Stabilire un unico meccanismo, quello dell'individuazione, alla base della costituzione del reale costituisce una mossa teorica che pone immediatamente il problema del rapporto tra i differenti "strati" di individuazione: Simondon ne individua tre (fisico, biologico e psicosociale), ciascuno dei quali costituirà la base per un'ulteriore individuazione. Nel momento stesso, quindi, in cui Simondon stabilisce una gerarchia tra gli esseri, ne individua allo stesso tempo le soglie di coesistenza e i gradi di partecipazione alla dinamica ontologica: in questo modo i confini tra inorganico, organico e sociale o, se si vuole, tra materia inerte, vita biologica ed essere umano vengono resi fluidi e posti in una continuità evolutiva che non esclude il "salto" (Simondon 2011: 133) – ovvero il processo di individuazione inteso in senso stretto. La materia diviene così la condizione preindividuale della vita e quest'ultima la condizione preindividuale dello sviluppo psichico e sociale, a loro volta strettamente legati alla complessa problematica aperta dal cosiddetto "transindividuale" (Simondon 2011: 336).

Se l'attenzione del filosofo si sposta dal reale ai suoi meccanismi costitutivi, sarà ogni volta una dimensione preindividuale a essere studiata: tale stato (Simondon 2011: 33) diventa così la condizione di possibilità del processo di individuazione, la sua base d'innescio, che non potrà perciò mai coincidere con uno stato inerte, semplice materia-sostrato del divenire. Simondon mostra, al contrario, come lo stato preindividuale sia sempre caratterizzato da un disequilibrio costitutivo, da una serie di potenziali "disparati" (Simondon 2011: 43), che tendono cioè verso la risoluzione del loro conflitto in una nuova dimensione. Si comincia così a comprendere come il processo di individuazione sia un vero e proprio atto di creazione, l'invenzione cioè di una dimensione atta a risolvere un pregresso stato di tensione o, detto in termini simondoniani, "metastabile" (Simondon 2011: 38). Secondo Simondon, infatti, lo stato di quiete, in un sistema, corrisponderebbe alla sua morte entropica, all'impossibilità di ogni ulteriore individuazione. L'individuo, inteso per lo meno nella sua variante organica¹⁴, non esaurisce così immediatamente i suoi potenziali, ma li

¹⁴ Si potrebbe in realtà mostrare, attraverso l'esempio del processo di cristallizzazione, come persino l'individuazione inorganica, in Simondon, non esaurisca del tutto i suoi potenziali. Su questi punti, cfr. J.-H. Barthélémy 2005: 153.

mantiene come “ambiente associato” (Simondon 2011: 87), in grado di garantire nuove e ulteriori strutturazioni.

All'interno di questo complesso sistema ontogenetico, il meccanismo della percezione – affrontato da Simondon nel capitolo della tesi di dottorato dedicato all'individuazione psichica, *L'individuazione delle unità percettive e il significato* (Simondon 2011: 315-33), e, più approfonditamente, in un corso tenuto alla Sorbona nell'anno accademico 1964-65 (cfr. Simondon 2013) – occupa un posto di primo piano, per almeno due ragioni. In primo luogo, la percezione, in quanto principio di intellegibilità del reale, mostra in fondo come il processo di individuazione non si riduca soltanto alla modalità con cui si strutturano gli strati di realtà, ma come coincida anche con il procedimento attraverso il quale possiamo essere in grado di cogliere il reale nel suo farsi. Secondo Simondon infatti, vi è una forte vicinanza analogica, all'interno dello studio dei processi di individuazione, tra aspetti ontologici ed epistemologici, tale per cui l'obiettivo dovrà essere quello di “seguire l'essere nella sua genesi, nel realizzare la genesi del pensiero nello stesso momento in cui si compie la genesi dell'oggetto” (Simondon 2011: 47). In secondo luogo, la percezione acquista un'importanza particolare poiché rende manifesto il rapporto dell'essere vivente (e organico) con il suo proprio ambiente, capace, come vedremo, di ridefinire in modo originale i rapporti tra soggetto percipiente e oggetto percepito.

Proprio in ragione di tali aspetti, Simondon tenta di elaborare, all'interno del corso, una storia concettuale delle concezioni che si sono succedute nel definire il processo percettivo, individuandone tre fasi. In primo luogo l'antichità, periodo nel quale la percezione, in assenza di modalità più raffinate di elaborazione teorica, viene considerata come fonte principale della conoscenza del mondo, capace cioè di giocare un ruolo di primo piano nell'articolazione della stessa riflessione filosofica. Qui i “figli della materia” (Simondon 2013: 5-42) – ovvero i cosiddetti fisiologi ioni – individuavano nel reale delle qualità sensibili (infinitamente grandi, infinitamente piccole, composte o spirituali) capaci di spiegare e generare ogni cosa. A questi si contrapponevano fin da principio gli “amici delle idee”: gli Eleati, che neutralizzano il divenire concependo un essere immobile; i pitagorici, tesi verso una radicale matematizzazione del mondo, e Platone stesso, teorizzatore dell'idea come archetipo. In questo contesto Aristotele funge da vero e proprio mediatore: lo schema ilomorfico, articolato nei suoi quattro poli – forma e materia, potenza e atto – risulta in grado

di mettere in relazione le qualità sensibili con le idee, dando ragione di un processo induttivo che dal sensibile porta così ai più sofisticati processi di concettualizzazione.

Se l'antichità ha così costituito un laboratorio essenziale per lo studio della percezione, in epoca moderna (Simondon 2013: 43-70) si assiste al contrario a un suo deciso ridimensionamento, principale conseguenza della rivoluzione scientifica e del conseguente sviluppo del sapere meccanico e deduttivo: qui il conflitto è tra chi – gli empiristi – si concentrava sull'esperienza, incontrando molteplici difficoltà nel mostrarne il conseguente passaggio alla coscienza, e chi, come appunto i razionalisti, attraverso la critica alla conoscenza sensibile, approdava inevitabilmente al problema cartesiano dell'incomunicabilità tra sostanze indipendenti. Il ruolo di mediatore è assunto in questa fase da Kant, il cui relativismo trascendentale tentava di saldare insieme dati sensibili e categorie intellettuali.

È però con l'epoca moderna e contemporanea che, secondo Simondon (2013: 71-96), la percezione torna a essere centrale, alla stregua di un rinnovato principio di intellegibilità del reale, nel momento stesso in cui gli sviluppi delle scienze della vita, ponendo l'attenzione sul rapporto tra organismo e ambiente (Barthélémy 2010: 9), avevano messo in crisi i precedenti modelli meccanicisti e deduttivisti. Qui, mediando tra gli spiritualisti che insistono sul soggettivismo percettivo e che approdano in questo modo a forme di intuizionismo qualitativo e internalista, e i fisiologi di stampo positivista che analizzano quantitativamente le intensità delle sensazioni più differenti, oscillando, in altre parole, tra realismo e nominalismo, emerge la teoria della forma. Quest'ultima, infatti, coglie nel reale dei *qualia*, ma tenta al contempo di spiegare la percezione attraverso un isomorfismo tra le forme sensibili del reale e le strutture proprie del soggetto. Attraverso il riconoscimento del ruolo preminente della percezione d'insieme rispetto a quella dei singoli oggetti, la *Gestalttheorie* approda a un vero e proprio olismo, introducendo così la centrale nozione di campo percettivo (o spazio odologico¹⁵). La percezione viene così a coincidere con un effetto di campo (Simondon 2013: 88): non è a posteriori né a priori, ma "*a praesenti*" (Simondon 2013: 89)¹⁶.

L'importanza della psicologia della forma sta insomma nella scoperta, cara a Simondon, di un campo preindividuale, capace di prece-

¹⁵ Simondon (2013: 283) discute di tale nozione in Kurt Lewin.

¹⁶ Corsivo di Simondon.

dere e articolare la scissione, nella percezione, tra un soggetto che fa esperienza e un mondo di oggetti percepibili. In fondo, come abbiamo mostrato, la percezione non sarebbe che un particolare tipo di individuazione capace di “utilizzare” i risultati della precedente individuazione biologica a fini “psichici”, trasformando l'emergere della vita in un nuovo stato preindividuale e metastabile. La vita biologica, in altri termini, diviene quel piano preindividuale carico di potenziali da cui emergerà la dicotomia tra il soggetto percipiente e il suo correlato oggettivo: è così un mondo-ambiente biologico a generare insieme percipiente e percepito, punti di innesco dell'atto di percezione, o appunto di individuazione, ora considerabile come vero e proprio effetto di campo.

Se le ipotesi simondoniane sulla percezione sembrano così avvicinarsi alle intuizioni sviluppate dalla teoria della forma, egli avanza tuttavia due critiche, tra loro molto legate. Secondo Simondon, la percezione non è solo – né soprattutto – percezione di forme. Le forme si presentano, nella percezione umana, al termine di un articolato processo biologico che, in continuità con le altre specie viventi, è primariamente affettivo, più che geometrico, e legato a situazioni d'allarme. Prova ne sia il fatto che, persino nel caso dell'uomo, in situazioni di *stress*, la percezione non è mai geometrica, ma si trasforma subito in una rapida captazione di movimenti, posture e schemi corporei. La *Gestalttheorie* risulta insomma in un certo senso ancora troppo antropocentrica, ovvero legata a una percezione umana “affinata”, che dimentica così il processo fisico-biologico che sta alla base del meccanismo percettivo: in questo percorso l'apparizione della forma-oggetto è l'ultimo stadio di un processo di progressiva astrazione che passa dalla percezione del movimento e delle “classi” o strutture (Simondon 2013: 111) alla vera e propria percezione di oggetti distinti. Nelle dense pagine del corso tenuto alla Sorbona, Simondon mostra insomma come l'evoluzione della percezione abbia una forte connotazione fisico-biologica che non viene colta dal sostanzialismo antropocentrico della teoria della *Gestalt*, ancora eccessivamente debitrice dell'influenza trascendentale kantiana.

In secondo luogo, e conseguentemente, la psicologia della forma non coglie lo stato metastabile interno a ogni individuazione percettiva. Le idee di “buona forma”, di segregazione delle unità percettive e di relazione figura-sfondo presuppongono tutte che la percezione avvenga quando si raggiunga uno stato di equilibrio, capace di risolvere ogni potenziale: è proprio l'equilibrio a garantire la percezione. Come

si è visto, per Simondon, al contrario, l'equilibrio coincide con la morte di un sistema: "le buone forme sono delle buone forme di metastabilità dinamica e non delle forme di equilibrio stabile, di omogeneità di simmetria" (Simondon 2013: 222); e ancora:

La teoria della forma conserva un problema di notevole portata che consiste precipuamente in quello relativo alla genesi delle forme. Se la forma fosse realmente data e predeterminata, non sussisterebbe alcuna genesi. Sussiste tanto una genesi delle forme quanto una genesi della vita. [...] La percezione non consiste nel cogliere una forma quanto, piuttosto, nella soluzione di un conflitto, nel reperimento di una compatibilità e nell'*invenzione* di una forma. (Simondon 2011: 316-18)

I due rilievi critici sono rivolti alla tendenza alla geometrizzazione, caratterizzante perlomeno la prima versione della *Gestalttheorie*, la quale tendeva a dare troppa importanza alla "buona forma" rispetto alle forme vitali, fisiologiche e naturali, più concrete. Dallo spazio geometrico si dovrebbe così passare a uno spazio topologico, carico di virtualità, tensioni e potenziali (Simondon 2013: 222), che concepiscono la percezione come risoluzione di un sistema drammaticamente in disequilibrio. In questo modo la percezione può essere intesa come invenzione di forme, sempre a partire da un campo metastabile che precede l'individuo.

La teoria della forma va insomma integrata attraverso considerazioni di polarità, movimento e tensione¹⁷: l'isomorfismo tra forme del reale e forme del pensiero non può essere una corrispondenza stabile, ma deve essere colto nella sua grana processuale. Soltanto in questo modo si potrà rendere ragione della dimensione creativa della percezione, che, come ogni processo di individuazione, non può consistere in una semplice emersione del principio formale, ma in una sua vera e propria invenzione. Percepire significa inventare un sistema di stabilità capace di tenere insieme le potenzialità incompatibili di un sistema in stato metastabile. L'esempio che più spesso ricorre in Simondon è quello della visione binoculare, nel quale "due insiemi gemelli non totalmente sovrapponibili, come l'immagine retinica sinistra e l'immagine retinica destra, sono colti insieme come sistema, potendo consentire la formazione di un insieme unico di grado superiore che integra tutti i loro elementi grazie ad una dimensione nuova,

¹⁷ Raymond Ruyer (1950: 85-96), qualche anno prima, aveva avanzato critiche simili nei confronti della *Gestalttheorie*.

ovvero la disposizione dei piani in profondità” (Simondon 2011: 277 n. 15). Si tratta di una vera e propria individuazione, ovvero di un’invenzione di forme, che costituisce un nuovo campo (o immagine tridimensionale, nel caso della visione binoculare) a partire da un pregresso stato di tensione potenziale. Se l’individuazione fisico-biologica ha portato alla creazione di un nuovo campo metastabile, questa ha nello stesso tempo fornito le condizioni di possibilità genetiche per ulteriori inneschi di individuazione, che a partire dalla loro *Umwelt* vitale costituiranno una nuova dimensione, psichico-percettiva, capace di sintetizzare una nuova immagine. L’esempio della visione stereoscopica mostra così, in modo particolarmente chiaro, come il meccanismo percettivo sia un processo mobile e creativo, capace di portare all’esistenza una nuova dimensione (attuale) a partire da un campo (preindividuale) che si costituisce come condizione di possibilità della sua stessa genesi.

2. Tra il piano di immanenza e il “corpo senza organi”. La percezione secondo Deleuze

Non risulta affatto difficile cogliere la continuità tra il pensiero di Simondon e quello di Gilles Deleuze. Già a partire dalla metà degli anni '60 Deleuze fa propria la nozione di campo impersonale, sulla scia di un’originale reinterpretazione del pensiero bergsoniano (Deleuze 2001). Il progetto deleuziano è quello di fondare l’esperienza concreta in un campo trascendentale che sia immanente all’esperienza stessa: “cerchiamo di determinare un campo trascendentale impersonale e preindividuale che non somigli ai campi empirici corrispondenti e che non si confonda tuttavia con una profondità indifferenziata. Tale campo non può essere determinato come quello di una coscienza” (Deleuze 1975: 96). Proprio in questo contesto Deleuze cita esplicitamente l’opera simondoniana¹⁸ come capace di articolare un nuovo tipo di trascendentale, non più interno alle condizioni soggettive che costituiranno l’esperienza, ma attivo nel reale stesso, concepito come virtuale-impersonale, campo di potenziali in fase di attualizzazione.

¹⁸ L’opera di Simondon era già presente in *Differenza e ripetizione* (Deleuze 1996: 400). Si noti inoltre che Deleuze dedicherà una recensione a *L’individu et sa g n se physico-biologique* di Simondon (Deleuze 2007: 106-10).

La caratterizzazione di tale campo allontana però sensibilmente il pensiero di Deleuze da quello di Simondon. Se in quest'ultimo, come abbiamo visto, la struttura del reale è colta attraverso i suoi progressivi strati di individuazione (dalla materia inorganica sino all'uomo), in Deleuze la nozione di campo – ribattezzato ora “piano di immanenza” (Deleuze 1996: 25-49) – perde le sue connotazioni “gerarchiche”, non esibendo più una serie di fasi ontogeneticamente progressive: in questo senso il piano di immanenza deleuziano si allarga a superficie assoluta, all'interno della quale le differenze tra piano inorganico, vitale, psicologico e sociale tendono all'indistinzione. Ecco perché risulta complesso estrapolare e isolare uno studio sul processo percettivo che non sia già *ipso facto* analisi della genesi del reale a partire dal piano di immanenza. Certo, Deleuze, con Guattari, si sforza a più riprese, in *Che cos'è la filosofia?*, di mostrare le differenze di natura tra concetti, affetti o percetti e *fonctifs*, cioè tra componenti proprie della filosofia, dell'arte e della scienza, ma è in fondo la loro pur diversa natura a rimandare inevitabilmente a una soglia di indiscernibilità (cfr. Deleuze 1996: 219).

Si può tuttavia cogliere un nesso tra la nozione di campo e quella, più specifica, di percezione a partire dal modo in cui, in *Cinema 1*, Deleuze riprende, in vista di una sua rilettura cinematografica, il pensiero di Bergson e in particolare il primo capitolo di *Materia e memoria*. Qui Bergson, con l'obiettivo esplicito di provare a spiegare in modo innovativo proprio il processo percettivo, teorizza infatti un sistema immanente di immagini-movimento a partire dal quale emerge la possibilità da parte di una delle immagini del sistema (il corpo del percipiente) di percepire il reale (Bergson 1996: 13-61). In nome di una coincidenza tra la grana mobile del reale e il meccanismo della percezione Deleuze mostra, attraverso la speculazione di Bergson, come all'origine dell'esperienza si situi un campo di immagini-movimento (Deleuze 1984: 77) totalmente immanente, a partire dalle quali il soggetto, per impoverimento del sistema, ritaglia la propria zona percettiva del reale. Tale piano, simile in questo senso al campo pre-individuale individuato da Simondon, rende manifesta una percezione assoluta del mondo (il genitivo va inteso in senso soggettivo) che esiste indipendentemente dall'occhio che la guarda: l'immagine-movimento non ha qui ancora un proprio soggetto-sostrato come correlato, che potrà costituirsi soltanto successivamente, a partire dal corpo-perno del percipiente. Sarà infatti il corpo, a sua volta immagine fluttuante nel campo, ma con capacità di libertà nella selezione del mo-

vimento, a far ruotare, come in un caleidoscopio, il piano di immagini intorno al proprio raggio di azione: l'immagine-movimento si trasforma ora, per impoverimento, in immagine-percezione (Deleuze 1984: 83)¹⁹. Il meccanismo percettivo coincide così con un effetto di campo, risultato della rotazione soggettiva del piano di immagini-movimento intorno al corpo-attrattore.

Il corpo non si riduce tuttavia, nell'ottica di Deleuze, a un semplice filtro in grado di selezionare le "giuste" immagini-movimento in vista di un'azione efficace. Per comprenderne il ruolo, più che al pensiero bergsoniano – in cui in fondo non si assegna alla corporeità in quanto tale un posto di primo piano – bisogna riferirsi preliminarmente alle operazioni che Deleuze compie, a più riprese, sulla filosofia di Spinoza. Negando il dualismo di sostanze di matrice cartesiana e i suoi insolubili problemi, Spinoza teorizza infatti, com'è noto, un parallelismo tra gli attributi del pensiero e dell'estensione all'interno di un'unica sostanza, riaprendo di fatto i destini della filosofia post-cartesiana. Il parallelismo spinoziano tra mente e corpo (epistemologico, ma anche profondamente ontologico) postula infatti la radicale indipendenza dei due attributi, tale per cui noi non possiamo sapere cosa può un corpo, se non in quell'idea inadeguata che la mente ne può avere. D'altra parte la mente stessa, essendo indipendente dal corpo, non potrà allora trovarsi in esso né conseguentemente ridursi alla forma di una coscienza – nozione che diviene in Spinoza, pressappoco come sarà poi Nietzsche, una sorta di illusione mentale: "è dunque per un solo e medesimo movimento che arriveremo ad afferrare la potenza del corpo al di là delle condizioni date della nostra conoscenza e a cogliere la potenza della mente al di là delle condizioni date della nostra coscienza" (Deleuze 1998: 29). Spinoza avrebbe così avuto il merito di disattivare contemporaneamente la pretesa superiorità della mente sul corpo e l'interiorità del principio mentale a una coscienza, prefigurando di fatto le posizioni externaliste. Corpo e coscienza possono generare l'illusione dell'internalismo e la subordinazione del corpo a una supposta volontà cosciente soltanto se concepite come due sostanze separate. Gli attributi (e i loro modi), secondo Deleuze, diventano da sostanze delle potenze inerenti a un'unica sostanza-campo, che tagliano il vivente secondo gradienti di intensità. Gli esseri si possono infatti classificare, nell'ottica spinoziana riletta da Deleuze, secondo generi di potenza che disegnano così una topologia concreta

¹⁹ Su questi punti, cfr. anche Montebello 2008: 14.

del vivente in esplicita opposizione all'astrazione geometrizzante propria del cartesianesimo.

Il modo originale con cui Spinoza tratta il problema del corpo porterà Deleuze a introdurre, in *Logica del senso*, la nota formula del "corpo senza organi" (Deleuze 1975: 86): è *L'etica* infatti, il vero libro del corpo senza organi (Deleuze e Guattari 2010: 209). Si tratta di un'espressione tratta da uno spettacolo radiofonico pronunciato da Antonin Artaud nel 1947 e intitolato *Per farla finita con il giudizio di Dio*: "Senza bocca Senza lingua Senza denti Senza laringe Senza esofago Senza stomaco Senza ventre Senza ano. Io ricostruirò l'uomo che sono (il corpo senza organi è fatto soltanto di ossa e sangue)" (Artaud 2000: 163).

Sostenere che il corpo non ha organi significa sostenere, in termini strettamente spinoziani, che questo non è predeterminato a percepire (per esempio dalla mente o da qualsiasi altra istanza a lui trascendente), ma che non può che rimandare al campo-sostanza della cui natura è in fondo un'esplicazione, in quanto suo attributo (Deleuze 1999: 11): in altri termini, è potenza. Quel piano di immagini-movimento, condizione di possibilità della percezione, che Deleuze elabora, estrapolandolo dal Bergson del primo capitolo di *Materia e memoria*, non è allora che l'altro lato del corpo-potenza senza organi di matrice spinoziana (Deleuze e Guattari 2010: 87-8, Villani 2003: 64), ovvero il grado zero di ogni possibile corporeità.

È qui che si rende evidente il passaggio che Deleuze attua al di là della proposta simondoniana, ovvero il transito da un approccio descrittivo verso un registro esplicitamente prescrittivo. Se è vero, come sostiene Simondon, che la percezione è invenzione di forme, capace cioè di passare da un campo preindividuale a un individuo vero e proprio, lo sforzo che ogni corpo organico dovrebbe attuare è, secondo Deleuze, quello di riattivare quel campo preindividuale che non ha ancora concatenato le intensità in percezioni dettate dall'abitudine²⁰. Si tratta di un vero e proprio esercizio, di una sperimentazione (Godani 2009: 85) che tocca i limiti stessi del corpo attuale²¹. Il corpo

²⁰ Sul rapporto tra organi corporei e abitudine, cfr. Zourabichvili 2002: 98.

²¹ Non è un caso che Deleuze, a differenza di Simondon, abbia condotto una costante polemica contro le nozioni di buon senso e senso comune. Quando la filosofia conserva ed eleva a concetto il senso comune, questa benedice ogni stato di cose, ricalcando la sua dottrina delle facoltà sugli organi di potere (Deleuze e Guattari 2010: 447, cfr. anche Deleuze 1996: 178). Se il compito della filosofia, al contrario, è quello di mettere in questione l'ovvio, anche il dato percettivo, il più

senza organi dovrà così tendere al campo preindividuale, liberando una nuova potenza percettiva. Se è vero che non sappiamo cosa può un corpo, dobbiamo allora esercitarci a disorganizzarlo nelle sue componenti attuali: “legatemi, se volete, ma non c’è nulla di più inutile di un organo” (Artaud 2000: 164).

Nel quesito posto da Artaud – come farsi un corpo senza organi? – l’accento è esplicitamente posto sulla costruzione: il corpo senza organi deve essere necessariamente costruito. Non si tratta tanto di far tornare il corpo a uno stadio originario (in realtà mai esistito) quanto, piuttosto, di costruirsi un nuovo corpo, che sfugga alle abitudini percettive sedimentate. Se la percezione è invenzione di forme, il corpo senza organi non è un mondo precedente l’uomo da riscoprire, quanto un nuovo orizzonte da creare: come sostiene Deleuze a proposito del cinema di Vertov, “la variazione universale, l’interazione universale (la modulazione), è già ciò che Cézanne chiamava il mondo prima dell’uomo, ‘alba di noi stessi’, ‘caos iridato’, ‘verginità del mondo’. Nulla di stupefacente che si debba costruirlo, perché è dato solo all’occhio che non abbiamo” (Deleuze 1984: 103). Si inizia così a comprendere la natura della nozione di corpo senza organi e la sua irraggiungibilità di fatto: “il corpo senza organi non lo si raggiunge, non lo si può raggiungere, non si finisce mai di accedervi, è un limite” (Deleuze e Guattari 2010: 205). Il campo preindividuale è il limite stesso del corpo, il limite tra ciò che siamo, come effetti di attualizzazione, e ciò che non siamo ancora e quindi potremmo essere, ovvero tra l’impercettibile e il *percipiendum* (Deleuze e Guattari 2010: 340).

Come si è tentato di mostrare con Simondon, anche in Deleuze, insomma, la percezione dovrebbe dare conto dell’invenzione del nuovo, ovvero di qualcosa che prima non sussisteva e che ora viene a essere. Quest’ultima è infatti, per definizione, sempre tesa al limite tra l’impercettibile e ciò che bisogna percepire: possiede cioè il tessuto creativo del divenire, che non può mai essere ridotto a semplice transizione tra sostanziali stati di quiete.

spontaneo e “situato” tra i dati conoscitivi, dovrebbe essere esaminato evitando di ricadere nella trappola del buon senso.

3. Conclusioni. Oltre il dualismo mente-corpo

Il modo, ovviamente differente, con cui Simondon e Deleuze affrontano la questione percettiva non è in fondo così distante dalle recenti intuizioni della teoria della mente estesa e dell'*embodied cognition*, nella misura in cui queste sostituiscono alla teoria dell'io una teoria del *no self* (Clark 2003), dove la soggettività viene considerata una frettolosa e ambigua solidificazione abitudinaria di un insieme di elementi biologici e sociali.

Nel mostrare l'esistenza di un campo impersonale, Simondon e Deleuze ribaltano i due assunti centrali dell'internalismo, ovvero che la mente sia localizzabile principalmente nel corpo, e che quest'ultima sia poi in grado, miracolosamente, di presiedere ai suoi meccanismi. Ciò che Simondon e Deleuze sembrano sostenere è che non si può sapere in anticipo cosa può un corpo finché ne abbiamo un'idea inadeguata, ovvero quella di un corpo personale e individuato, strettamente limitato alla sua attualità e le cui azioni trovano fondamento in un principio mentale a lui estraneo.

Prima del corpo-macchina e della mente-coscienza c'è, secondo questi autori, un campo impersonale non ancora soggettivo né oggettivo, in grado di costituire l'esperienza così come la posteriore distinzione tra un soggetto percipiente e un oggetto percepito. È questo rinnovamento dell'eredità kantiana, che affranca il motivo trascendentale dal proprio nesso soggettivo, per inserirlo direttamente nei processi genetici della realtà. È infatti in nome di una concretezza immanente, non meccanica né spirituale, che Simondon e Deleuze vogliono cogliere la genesi dell'esperienza e quindi della percezione. Il meccanismo percettivo affonda così le proprie radici in un unico campo comune, nel quale l'essere si predica in un solo modo di tutte le sue differenze e di tutti i suoi enti²². Nel tentativo di rifuggire il dualismo cartesiano, Deleuze e Simondon riarticolarono così uno stretto rapporto tra il monismo del campo impersonale (e della dinamica di individuazione) e il pluralismo degli enti (e delle percezioni possibili)²³.

²² Per la celebre riformulazione deleuziana dell'univocità dell'essere, cfr. Deleuze 1996: 53. Per una discussione critica del ruolo dell'univocità in Deleuze, cfr. Badiou 2004: 22-35.

²³ Cfr. Deleuze e Guattari 2010: 65 ("Arrivare alla formula magica che cerchiamo tutti, MONISMO = PLURALISMO, passando per tutti i dualismi che sono il nemico, ma il nemico assolutamente necessario, il mobile che non cessiamo di spostare").

Se le teorie della mente incarnata ed estesa, esplose in opposizione al lungo predominio del cognitivismo classico, hanno cercato di mettere in rilievo l'esistenza di un corpo vissuto e situato che va al di là della mente, con i suoi movimenti autonomi e i suoi schemi senso-motori, e, al tempo stesso, di una mente estesa, non semplicemente riducibile alla forma coscienziale, non per questo il dualismo tra soggetto-corpo e oggetto-mente – con le sue inevitabili aporie – risulta superato; in questo senso le metafisiche di Simondon e Deleuze, nel suggerire l'esistenza di un campo neutro impersonale pre-soggettivo, pre-mentale e pre-corporeo, possono forse fornire alle differenti teorie dell'*embodiment* un'interessante cornice ontologica.

Bibliografia

- Artaud, A., *Per farla finita col giudizio di Dio* (1947), a cura di M. Dotti, Roma, Stampa Alternativa, 2000.
- Avenarius, R., *Critica dell'esperienza pura*, a cura di A. Verdino, Bari, Laterza, 1972.
- Badiou, A., *Deleuze. "Il clamore dell'essere"* (1997), tr. it. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2004.
- Barthélémy, J.-H., *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Barthélémy, J.-H., *Perception et imagination. Sur la portée théorique des cours de Simondon*, "Cahiers Simondon", n. 2, Grenoble, L'Harmattan, 2010.
- Bergson, H., *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito* (1896), a cura di A. Pessina, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Clark, A., Chalmers, D., *The extended mind*, "Analysis", n. 58 (1998), pp. 7-19.
- Clark, A., *Natural-born cyborgs*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Deleuze, G., *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), a cura di P.A. Rovatti e D. Borca, Torino, Einaudi, 2001.
- Deleuze, G., *Differenza e ripetizione* (1968), tr. it. di G. Guglielmi, Milano, Cortina, 1996.
- Deleuze, G., *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), tr. it. di M. Senaldi, Macerata, Quodlibet, 1999.
- Deleuze, G., *Logica del senso* (1969), tr. it. di M. De Stefanis, Milano, Feltrinelli, 1975.
- Deleuze, G., *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), a cura di S. Ansaldi, Milano, Guerini, 1998.
- Deleuze, G., *L'immagine-movimento. Cinema 1* (1983), tr. it. di J.-P. Manganaro, Milano, Ubulibri, 1984.

- Deleuze, G., *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974* (2002), tr. it. di D. Borca, Torino, Einaudi, 2007.
- Deleuze, G., Guattari, F., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), a cura di M. Carboni, Roma, Castelvecchi, 2010.
- Di Afrodisia, A., *L'anima*, a cura di P. Accattino e P.L. Donini, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Garelli, J., *Introduzione alla problematica di Gilbert Simondon*, in G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione* (2005), a cura di G. Carrozzini, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 13-28.
- Godani, P., *Deleuze*, Roma, Carocci, 2009.
- Illuminati, A., *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Roma, Manifestolibri, 1996.
- Manzotti, R., Tagliascio, V., *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*, Torino, Codice, 2008.
- Montebello, P., *L'autre métaphysique* (2003), Dijon, Les presses du réel, 2015.
- Montebello, P., *Deleuze. Philosophie et cinéma*, Paris, Vrin, 2008.
- Neisser, U., *Conoscenza e realtà: un esame critico del cognitivismo* (1976), a cura di M. Bagassi, Bologna, Il Mulino, 1993.
- Ronchi, R., *Sulla genesi impersonale dell'esperienza*, "Philosophy Kitchen", n. 5 (2016), pp. 19-25.
- Ronchi, R., *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Milano, Feltrinelli, 2017.
- Rosch, E., Thompson, E., Varela, F.J., *The embodied mind. Cognitive science and human experience*, Cambridge, MIT Press, 1992.
- Ruyer, R., *La conscience et le corps* (1937), Paris, PUF, 1950.
- Schmitz, H., *Nuova fenomenologia. Un'introduzione*, a cura di T. Griffero, Milano, Marinotti, 2011.
- Sasso, R., Villani, A. (a cura di), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Nice, Centre de recherches d'Histoire des idées, 2003.
- Simondon, G., *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione* (2005), a cura di G. Carrozzini, Milano-Udine, Mimesis, 2011.
- Simondon, G., *Cours sur la perception. 1964-1965* (2006), Paris, PUF, 2013.
- Socal, A., Bricmont, J., *Imposture intellettuali. Quale deve essere il rapporto tra filosofia e scienza?*, tr. it. di F. Acerbi e M. Ugaglia, Milano, Garzanti, 1999.
- Wahl, J., *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel* (1932), Paris, Vrin, 2004.
- Zourabichvili, F., *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, tr. it. di F. Agostini, Milano, Ombre Corte, 2002.