

PAOLO GODANI

## VARIAZIONI SUL SORVOLO.

### Ruyer, Merleau-Ponty, Deleuze e lo statuto della forma.



#### 1. Introduzione:

Gli studi sul pensiero di Deleuze – volti soprattutto, e giustamente, a valutarne la portata teoretica, etica e politica – raramente hanno messo in luce il senso del rapporto che esso intrattiene con i problemi della tradizione vitalista e finalista francese. Si tratta chiaramente di un problema delicato, non solo perché vitalismo e finalismo sono stati da tempo espulsi dal dibattito scientifico, filosofico ed epistemologico, ma anche perché Deleuze, almeno in una certa *vulgata* (forse soprattutto italiana), viene comodamente inserito tra i pensatori della tradizione materialista. Esistono certo diversi elementi che rendono legittima una tale catalogazione: l'interesse per Lucrezio, l'elogio di una psichiatria materialista, la centralità dello spinozismo (che però è materialista solo accreditando una sua interpretazione mutila). Ma tutto questo non può cancellare l'uso che Deleuze, specialmente nelle sue ultime opere, fa di tuttata una tradizione finalista e neo-finalista: da Samuel Butler a Raymond Ruyer, passando per Whitehead e ovviamente per Bergson (del quale tuttavia Deleuze fornisce una lettura immanentista). Se ci si limita a dimenticare o a negare questi riferimenti, facendo di Deleuze semplicemente un materialista, oppure se li si accoglie accanto agli altri, facendo di lui un pensatore eclettico o incoerente, in ogni caso si passa accanto alla peculiarità della sua operazione filosofica.

Deleuze, come Merleau-Ponty, è alle prese con il problema, storicamente determinato, di conservare certe istanze del neo-finalismo filosofico, senza cadere nel divieto che il pensiero critico e la scienza hanno imposto al loro utilizzo. Le generazioni che precedono entrambi (quelle di Bergson, Whitehead, Ruyer e molti altri) avevano creduto possibile rilanciare una qualche forma di finalismo mantenendo la discussione sullo stesso terreno problematico imposto dalla scienza, avevano cioè tentato di mostrare la *necessità* epistemologica, per la stessa coerenza della spiegazione scientifica, del ricorso alle risorse del finalismo. Non dico certo che la filosofia di Bergson, James, Whitehead e Ruyer si riduca a questo tentativo. Dico però che un tentativo di questo genere è stato effettivamente perseguito da tali autori, e che il suo esito è stato quello di una sconfitta storica: a parte sporadici e timidi ritorni, per lo più clandestini (in Waddington e Thom, ad esempio), il finalismo è stato espulso dalla scienza e dall'epistemologia contemporanee. Resiste, talvolta, solo il *come se* della finalità, in quanto residuo di un blando kantismo o in quanto semplice metafora.

Per Deleuze e per Merleau-Ponty la conservazione di istanze neo-finaliste può avvenire solo al prezzo di tagliare il nodo di filosofia e scienza, che aveva

caratterizzato un'intera epoca (quella del positivismo e dello spiritualismo). Su questo terreno, entrambi seguono un tracciato aperto dalla fenomenologia di Husserl – non lo stesso, però. Infatti, mentre Merleau-Ponty radicalizza l'istanza genetica avanzata da Husserl nella *Crisi*, stigmatizzando tanto le idealizzazioni della scienza quanto quelle della filosofia pura, e valorizzando invece il radicamento esistenziale e percettivo di ogni formazione teorica, Deleuze, per parte sua, porta alle estreme conseguenze l'autonomia dell'attributo noematico affermata in *Idee I.*, facendo di questa nozione, che in Deleuze prende il nome di *evento*, il campo proprio del concetto filosofico e limitando il raggio d'azione della scienza alla produzione di funzioni descrittive di stati di cose.

## 2. Merleau-Ponty: dalla forma al tema:

L'orizzonte problematico nel quale si sviluppa il pensiero di Merleau-Ponty implica un vero corpo a corpo con alcune delle istanze presenti nel discorso vitalista e finalista. *La struttura del comportamento* (1942), ad esempio, cerca esplicitamente di aprire una via intermedia tra materialismo e vitalismo, ricorrendo per ciò alle risorse della *Gestaltpsychologie* e dell'organicismo di Kurt Goldstein. In quest'opera, Merleau-Ponty ricusa come insufficiente la tradizionale soluzione kantiana – secondo cui per la finalità non si può rivendicare alcuna portata ontologica, ma soltanto euristica e sistematica –, ma non si spinge a fare della finalità una forza reale. Per questo, com'è stato giustamente notato<sup>1</sup>, la posizione di Merleau-Ponty in quest'opera resta decisamente ambigua. Se, da un lato, egli non vuole ridurre la forma a mero significato elaborato dalla conoscenza (kantismo), dall'altro, anticipando il nucleo delle riflessioni che verranno presentate più distesamente nella *Fenomenologia della percezione*, ritiene che la forma esista solo in quanto *percepita*, cioè – per usare termini, quelli del *Visibile e l'invisibile*, che mostrano la coerenza dell'intero percorso merleau-pontyano – solo nel contesto del “rapporto di un corpo che percepisce con un mondo sensibile”<sup>2</sup>. Merleau-Ponty ricorre dunque all'idea di *Gestalt* per criticare le perduranti istanze associazionistiche, naturalistiche e fisicalistiche della psicologia (in particolare del behaviourismo), e anzi critica l'interpretazione riduttiva che della forma fornisce la stessa *Gestalttheorie*, quando quest'ultima interpreta la forma come semplice stato fisico di equilibrio delle forze, piuttosto che come forma vera o come *struttura* immanente alle cose stesse, ma rifiuta di fare il passo successivo che l'avrebbe condotto ad affermare l'effettiva forza plasmatrice della forma. Non è un caso se il neo-finalista Ruyer attaccherà *La struttura del comportamento* precisamente per la sua timidezza e ambiguità<sup>3</sup>.

Nelle lezioni al Collège de France del 1958-59 e del 1959-60, dedicate al concetto di natura, Merleau-Ponty è di nuovo alle prese con il problema dello statuto della forma. Quando, parlando dell'organismo, scrive che in esso sussiste come la “presenza di un tema”, per cui “gli eventi sono raggruppati intorno a una certa assenza”, come nella percezione l'orizzontale e la verticale

“sono dati ovunque e non sono presenti in nessun luogo”<sup>4</sup>, egli continua a calpestare la stessa ambigua terra di mezzo tra il finalismo e il non so. La questione è infatti se questo tematismo, che con tutta evidenza Merleau-Ponty eredita da Uexküll<sup>5</sup> e dallo stesso Ruyer<sup>6</sup>, abbia una portata ontologica o solo epistemica. Ma l’originalità delle ultime riflessioni di Merleau-Ponty, il loro modo di oltrepassare l’alternativa del determinismo materialistico e del finalismo più o meno vitalista sta precisamente nell’elevazione ontologica dell’ambiguità, piuttosto che della forma, della struttura o del tema stesso (come vorrebbe il neo-finalismo).

### 3. Ruyer e Merleau-Ponty: tematismo e intenzionalità latente:

In realtà, la differenza tra la posizione fenomenologico-strutturalista di Merleau-Ponty e quella neo-finalista di Ruyer è più sottile di quanto non appaia a prima vista. È vero che Ruyer afferma a chiare lettere la necessità di considerare la forma o il tema come realtà e come forza attiva, piuttosto che come mero significato estrinseco o struttura percettiva. Ma ciò che intende con il termine “forma” non è affatto un modello ideale *trascendente*. A proposito del tema che agisce nella morfogenesi, ad esempio, egli parla di un “ideale non formulato, ma efficace, una guida d’attività inscindibile dall’attività”<sup>7</sup>. E, più in generale, afferma che “riconoscere la dimensione di un dinamismo transpaziale congiunto indissolubilmente alle dimensioni spazio-temporali non è ammettere il vecchio dualismo dell’anima e del corpo, dell’entelechia e della materia, dell’idea e della realtà o di un principio vitale e della macchina organica. [...] Il cavallo – conclude – non è un tessuto materiale con in *più* l’Idea della Cavallinità. Il cavallo è cavallo perché ‘cavallizza’”<sup>8</sup>. Merleau-Ponty conosceva certamente, almeno alla metà degli anni Cinquanta, le riflessioni di Ruyer, se è vero che quest’ultimo viene ampiamente citato nei corsi sulla natura. Ancora nel *Visibile e l’invisibile*, Merleau-Ponty scrive fra l’altro: “Le *Wesen* de la table ≠ un être en soi, où les éléments se disposeraient ≠ un être pour soi, un Synopsis = ce qui en elle ‘tablifie’, ce qui fait que la table est table”<sup>9</sup>.

La differenza tra i due non risiede nel fatto che Ruyer si farebbe portatore di una riaffermazione metafisica, platonica, della forma, mentre Merleau-Ponty lavorerebbe ad un rovesciamento del platonismo. Vale per entrambi, infatti, che la forma sia un ideale informulato e non preformato, un tema che non pre-esiste alle sue incarnazione o alle sue variazioni, ma esiste solo all’interno di esse o, per dirlo con Deleuze, alla loro superficie<sup>10</sup>. Solo che mentre per Ruyer il rapporto tra tematismo transpaziale-transtemporale e dimensioni spazio-temporali è immanente agli esseri viventi in quanto tali (e forse non solo ad essi, dato che un qualche “sorvolo” tematico, come sembra suggerire la meccanica quantistica, si può ritrovare persino nei comportamenti microfisici della materia), per Merleau-Ponty esso si dà solo nell’orizzonte di un’ontologia del sensibile, fondata cioè sull’intreccio ineludibile tra corpo percipiente e mondo. Non che il tema sia, per l’ultimo Merleau-Ponty, un *pour soi*,

un'idea che esiste solo dal momento in cui viene identificata da una coscienza nell'atto di conoscere o di percepire. Merleau-Ponty si ribella esplicitamente a questa ipotesi, e lo fa proprio citando Ruyer (che per questa stessa ragione, come abbiamo ricordato, aveva criticato *La struttura del comportamento*): il *Wesen* di una società o di una rosa non è la società o la rosa “vue par un sujet, ce n'est pas un être pour soi de la société et de la rose (contrairement à ce que dit Ruyer): c'est la roséité s'étendant tout à travers la rose”<sup>11</sup>. Ma se Merleau-Ponty rifiuta quest'interpretazione soggettivista del tema, non può neppure accettare la sua contraria, non può cioè fare del *Wesen* o del tema un *en soi*, come manifestamente vorrebbe Ruyer. Per quest'ultimo, infatti, il tema è sì informato, ma nondimeno reale in sé. Per quanto informato o virtuale, il tema è nondimeno reale, “reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto” – potremmo dire con una citazione proustiana di nuovo cara a Deleuze. Il tema, per Ruyer, non esiste solo nel contesto del mondo percepito, ma è reale in sé in quanto auto-sorvolo della cosa stessa, ed è *formalmente*<sup>12</sup> distinto dalle parti estensive di cui costituisce l'organizzazione, sebbene non sussista autonomamente al di fuori di esse. In altre parole, il tema o la forma sono qualcosa come un'essenza singolare<sup>13</sup>.

Il pensiero di Merleau-Ponty non può accettare in nessun caso un'ontologia che implichi la reale sussistenza di un'essenza *singolare*. Nel lavoro svolto da Merleau-Ponty negli anni immediatamente precedenti alla sua precoce scomparsa, da *Il filosofo e la sua ombra* sino agli ultimi appunti del *Visibile e l'invisibile*, si concepisce l'essenza sempre e solo come *rayon du monde*, mai come essenza singolare. L'essenza di una cosa coincide, leibnizianamente, con il fatto che quest'ultima rimanda, attraverso un'infinità di invisibili fili, alle dimensioni dell'orizzonte nel quale è situata, alla molteplicità di dimensioni virtuali che il mondo stesso è<sup>14</sup>.

La ragione di ciò sta certamente nel fatto che Merleau-Ponty, nonostante le dichiarazioni in senso contrario, non rinuncia mai a quella struttura ultima del pensiero fenomenologico che è l'intenzionalità. Se dunque si vuole rintracciare il punto d'origine della divergenza tra Merleau-Ponty e Ruyer, si deve forse cercare in quello stesso elemento che, *via* Bergson, avvicina invece Ruyer a Deleuze<sup>15</sup>: l'idea che la coscienza – come scrive Ruyer riferendosi egli stesso alle “teorie ispirate dalle idee, talvolta mal comprese, di Husserl” – “non è sempre né essenzialmente ‘coscienza di...’, coscienza di un oggetto reale o ideale. La coscienza inerente alla formazione non è coscienza *della* formazione, sia come luce sia come intenzione diretta a questa formazione. [...] La coscienza primaria di una formazione – se proprio è necessario usare questa espressione scorretta – [...] è la formazione stessa [...]. La coscienza primaria non è né coscienza d'uno Spirito-soggetto percipiente né coscienza *di* un Oggetto, reale o ideale. La coscienza è qualsiasi formazione attiva nella sua attività assoluta, ed ogni formazione è coscienza”<sup>16</sup>. Quando Merleau-Ponty scrive che “il faut prendre comme premier, non la conscience [...], mais [...] l'intentionnalité *fungierende* ou *latente* qui est l'intentionnalité intérieure à l'être”<sup>17</sup>, o che “on ne sortira d'embarras qu'en renonçant à la bifurcation de la ‘conscience de’ e

de l'objet"<sup>18</sup>, dice qualcosa di solo apparentemente simile: pur negando che si debba partire dalla coscienza, mantenendo così la biforcazione della coscienza intenzionale e del suo oggetto, Merleau-Ponty continua a pensare la coscienza come polo soggettivo della relazione intenzionale, piuttosto che come *tema in sé*. Per Ruyer, viceversa, la coscienza (se di coscienza si deve ancora parlare) smette di essere il polo soggettivo dell'intenzionalità per diventare l'auto-sorvolo della cosa stessa, ovvero il tema immanente che consente alla cosa di essere (e non solo di presentarsi) come alcunché di singolare. In questo senso, coscienza significa appunto esattamente lo stesso che forma, tema o essenza singolare.

#### 4. Il concetto di sorvol in Ruyer, Merleau-Ponty e Deleuze:

Il fatto che uno dei bersagli privilegiati dell'ultimo Merleau-Ponty sia il pensiero *en survol*, laddove viceversa il concetto di *auto-sorvol* risulta centrale nella riflessione di Ruyer, testimonia senza ambiguità della differenza tra un'ontologia che intende l'essenza come dimensionalità del mondo e un pensiero che concepisce l'essenza come singolarità. Merleau-Ponty critica il sorvolo perché vuole costruire una filosofia trascendentale priva del faccia a faccia tra uno spettatore disinteressato e il suo oggetto, e fondata invece sull'opacità di un'esperienza che si costituisca piuttosto *raso terra*, in una bassura non solo fertile, ma anche grezza e selvaggia, cioè spessa, densa, viscosa, nella quale l'invisibile è costituito dal rimando di ogni singola cosa alla totalità solo virtuale del mondo. L'opacità di questo rimando o di questa relazione è dovuta all'oscurità insita in una coscienza monadica, ovvero nel legame originario di coscienza e mondo. La coscienza non ha più il mondo *di fronte a sé*, come suo oggetto intenzionale, bensì *attorno a sé*, come l'ambiente virtuale nel quale è immersa e lungo il quale corrono le sue stesse radici. Il permanere della centralità della coscienza, o del rapporto coscienza-mondo è ciò che impedisce a Merleau-Ponty di accettare l'idea di una forma auto-sorvolantesi, di una forma come idealità e virtualità indipendente da qualsivoglia relazione con una coscienza.

Ora, non è un caso che Deleuze, per parte sua, utilizzi precisamente la nozione ruyeriana di *autosorvol* per definire, in *Che cos'è la filosofia?*, la natura del concetto. Quest'ultimo "è definito dall'*inseparabilità di un numero finito di componenti eterogenee percorse da un punto in sorvolo assoluto, a velocità infinita*. I concetti – prosegue Deleuze citando *Néo-finalisme* di Ruyer – sono 'superfici o volumi assoluti', forme che non hanno altro oggetto che l'inseparabilità di variazioni distinte. Il 'sorvolo' è lo stato del concetto ovvero il suo modo di essere infinito"<sup>19</sup>. L'importanza del riferimento deleuziano a Ruyer in quest'opera, del resto, è testimoniato anche del suo ricorrere massiccio anche nella conclusione, *Dal caos al cervello*. Qui Deleuze, oltre a riprendere le sopra citate nozioni ruyeriane allo scopo di descrivere il cervello come forma vera<sup>20</sup>, si dichiara a favore di una certa tradizione vitalista

contro un'altra, a favore di quella che afferma l'esistenza di "una forza che è, ma non agisce [...] (da Leibniz a Ruyer)", e contro la tradizione che opera invece con "un'idea che agisce, ma non è, che agisce dunque solo dal punto di vista di una conoscenza cerebrale esteriore (da Kant à Claude Bernard)"<sup>21</sup>.

I riferimenti ai concetti fondamentali del pensiero di Ruyer (sorvolo e auto-sorvolo, forma vera, superficie assoluta etc.) s'innestano senza problemi apparenti sulle nozioni su cui Deleuze ha lavorato una ventina d'anni prima in *Logica del senso* (in particolare sull'opposizione tra eventi incorporei e stati di cose): "il concetto – si legge in *Che cos'è la filosofia?* – è un incorporeo, benché s'incarni o si effettui nei corpi. Ma appunto non si confonde con lo stato di cose nel quale si effettua"<sup>22</sup>. Il concetto è una forma vera, nel senso di Ruyer, proprio in quanto è una forza realmente esistente che tuttavia non agisce, una forza che, come si legge nella *Piega*, "è presenza, non azione"<sup>23</sup>. Il concetto è un incorporeo reale, ma non attivo, com'è reale ma inefficace e neutra l'essenza di Avicenna che *Logica del senso* non esita a identificare con l'attributo noematico husserliano, e con cui si definisce la nozione stessa di *evento*.

Ciò a cui Deleuze, da *Logica del senso* a *Che cos'è la filosofia?*, non intende in nessun caso rinunciare è la sussistenza di una superficie di idealità incorporee *distinte* dai corpi e dagli stati di cose. Non intende rinunciarvi perché nella distinzione dell'ideale consiste per lui la filosofia stessa. Nella tradizione trascendentale, la distinzione del corporeo e dell'incorporeo si trasforma nella distinzione dell'in sé e del per noi. Merleau-Ponty, tentando di oltrepassare questa tradizione, mira ad un'ontologia che confonda i confini tra l'in sé e il per noi, ma rimane nel contesto di questa distinzione. Per Deleuze, invece, "la ripartizione in due mondi, l'in sé e il per noi, cede il passo a tutt'altra suddivisione"<sup>24</sup>, appunto quella tra un mondo di stati di cose e una superficie ideale, dai primi formalmente distinta<sup>25</sup>.

In queste formulazioni di Deleuze, e dunque anche nel suo utilizzo delle suggestioni di Ruyer, sussiste tuttavia un'ambiguità di fondo. L'istanza che Deleuze intende affermare, anche attraverso l'uso del concetto di "sorvolo", è quella dell'esistenza o della sussistenza di un piano *neutro* dell'incorporeo, dell'evento, del concetto. Ma il problema è che un'autentica affermazione dell'incorporeo si può dare solo dal momento in cui si è in grado di distinguerlo non solo dai corpi ma anche dalle loro forme, solo cioè in quanto si dia come *indifferente* sia al piano delle composizioni corporee sia al piano delle idee o delle forme che i corpi realizzano. Se così non fosse, ci troveremmo di fronte, semplicemente, all'affermazione di una preminenza della forma sulla materia, o dell'idea sulla materialità dei corpi – come accade appunto nel neo-finalismo di Ruyer. Non a caso, quando si tratta di fare i conti con il vitalismo leibniziano<sup>26</sup>, Deleuze è costretto a duplicare la distinzione tra il piano delle anime e quello dei corpi, ponendo il piano dell'evento incorporeo come distinto da entrambi, tanto dal piano materiale quanto da quello della forma. L'idealità e neutralità dell'evento deve distinguersi tanto dal piano sul quale si compongono i corpi quanto dal piano "ideale" del sentire delle anime. Se si dice

invece – come talvolta capita a Deleuze di suggerire – che l’idealità si confonde con il puro sentire dell’anima, con la “contemplazione” attraverso cui l’anima contrae la molteplicità dei suoi elementi materiali<sup>27</sup>, siamo certo nei paraggi del neo-finalismo, ma, appunto per questo, lontani invece dall’affermazione della neutralità dell’evento incorporeo. Quest’ultima diviene effettiva solo dal momento in cui non si oppone semplicemente al piano dei corpi, bensì a quello degli stati di cose – dove per “stati di cose” si deve intendere il plesso corpi-anime. Solo in tal modo, l’incorporeo non verrà a confondersi con una forma che pregiudica finalisticamente la materialità dei corpi, ma resterà nella sua pura impassibilità concettuale. In questo senso, riprendendo un esempio già presente in *Logica del senso*, Deleuze scrive: “benché sia assai difficile, dobbiamo pensare la battaglia navale partendo da un potenziale che travalica tanto le anime che la conducono quanto i corpi che la fanno”<sup>28</sup>. L’evento si dà sempre nei corpi e nelle forme che lo realizzano, si dà sempre nel doppio registro della composizione dei corpi e della contrazione delle anime, della causalità e della contemplazione. E tuttavia esso non si riduce mai né all’una né all’altra; soprattutto, non si può ridurre al puro sentire che costituisce l’idealità correlativa alla composizione dei corpi. Il senso noematico della battaglia navale, in altre parole, non va confuso con l’idealità che istituisce e consente di riconoscere *come battaglia* il variegato comporsi dei corpi nei quali essa si realizza. L’idealità così intesa è necessariamente legata all’accadere di quella composizione di corpi sul campo di battaglia, è la forma o la finalità interna di quella materialità. Ma l’evento incorporeo non può confondersi con la forma di *quella* battaglia, perché sarà semmai l’evento di *una* battaglia. Mentre la forma di quella particolare battaglia sarà appunto una forma in quanto essenza individuale, la neutralità dell’evento suggerita dall’articolo indeterminativo sarà l’essenza singolare di una battaglia. L’evento come essenza singolare si distingue dunque dalla forma come essenza individuale, in quanto la seconda implica la realizzazione effettiva di uno stato di cose, l’individuazione di un accadimento nello spazio e nel tempo, laddove la prima sussiste come tale, senza la necessità del riferimento ad uno stato di cose.

### 5. Conclusione:

Da questa rapida indagine sulle relazioni che Merleau-Ponty e Deleuze intrattengono con una certa tradizione neo-finalista emerge un panorama piuttosto complesso. Il pensiero di Merleau-Ponty e quello di Deleuze nascono e si sviluppano, per lo più, in un medesimo contesto filosofico. Per quanto riguarda il campo problematico qui considerato, il contesto comune ai due pensatori è quello del declino dell’epistemologia francese, erede del positivismo e dello spiritualismo. Tanto per Merleau-Ponty quanto per Deleuze, il superamento del vitalismo e del finalismo dominanti in quella tradizione epistemologica trova la sua condizione fondamentale nella riflessione fenomenologica di Husserl. È nell’utilizzo di quest’ultima, però, che i percorsi di Merleau-Ponty e Deleuze

si dividono. Il primo, infatti, approfondisce la *correlazione* intenzionale di coscienza e mondo nel senso di un'ontologia dell'essere grezzo, in cui i due poli della correlazione risultino infine indiscernibili o inassegnabili. Il secondo, invece, valorizza piuttosto l'istanza husserliana dell'autonomia del piano noematico. Per Merleau-Ponty il superamento dell'intenzionalità husserliana deve andare necessariamente nella direzione di un'ontologia in cui coscienza e mondo risultino indiscernibili, e in cui, *di conseguenza*, l'essenza si dia solo come relazione virtualmente infinita, dunque non individuabile. Per Deleuze il superamento della correlazione intenzionale implica la sostituzione del dualismo coscienza/mondo con la partizione stati di cose/eventi, implica cioè un'ontologia "a due piani" che consente l'affermazione di un'autonomia del concetto tanto dalla composizione dei corpi quanto dalla correlativa configurazione delle forme, e che consente altresì l'affermazione del concetto (inteso come sinonimo di evento incorporeo) come essenza singolare.

Nelle pagine conclusive del primo capitolo di *Che cos'è la filosofia*, destinato a rispondere alla domanda *Che cos'è un concetto?*, Deleuze si confronta con una posizione filosofica che oggi sembra vada per la maggiore, quella che delega alla scienza la formulazione di un'ontologia realistica, lasciando per la filosofia il solo campo del vissuto. L'istanza fenomenologica che guida il pensiero di Merleau-Ponty resiste a questa tendenza della filosofia contemporanea, ponendosi sulla scia dello Husserl della *Crisi*, affermando cioè l'appartenenza delle idealità scientifiche alle operazioni costitutive che la coscienza mette in opera nel campo dell'esperienza vissuta. Per Merleau-Ponty si tratta di radicare nel vissuto tutte le produzioni ideali, comprese quelle scientifiche, e di affermare con ciò l'opacità costitutiva di ogni possibile ontologia. Non si tratta di affermare un carattere peculiare del vissuto, bensì di suggerire che ogni formulazione ideale è necessariamente impura, cioè abitata da virtualità irriducibili, da pieghe mai dispiegabili nella loro totalità. Così facendo, è come se la fenomenologia respingesse l'attacco della scienza riaffermando la tradizionale supremazia della filosofia, ma sottraendo al contempo alla filosofia quanto le è peculiare, cioè appunto il concetto. Così, almeno, accade a Deleuze di vedere le cose. Per lui, la fenomenologia si afferma solo a costo di ridurre il concetto ad una *Ur-doxa* che governa il vissuto, cioè alla forma confusa di una comprensione pre-concettuale del mondo. Al modo fenomenologico di resistere al predominio attuale della scienza, Deleuze ritiene dunque di opporre una strategia diversa da quella fenomenologica, una strategia capace di affermare tanto l'autonomia della scienza quanto quella della filosofia. Per Deleuze il concetto non si confonde né con le funzioni scientifiche, dato che queste ultime hanno come proprio oggetto specifico solo gli stati di cose, né con l'opinione ambigua che costituisce il vissuto, dato che quest'ultima non implica alcuna creatività, ma tende piuttosto a confondersi con le abitudini dell'esperienza ordinaria. Se è vero che la referenza allo stato di cose è costitutiva dell'attività scientifica, è falso invece che la filosofia debba sostituire "la referenza all'oggetto con il correlato di una 'totalità del vissuto'. [...] Il concetto filosofico non si riferisce al vissuto per compensazione, ma consiste,



per sua propria creazione, nel preparare un evento che sorvoli ogni vissuto e ogni stato di cose”<sup>29</sup>. Il concetto filosofico, a differenza sia della funzione scientifica sia dei “concetti” a cui si appella la fenomenologia, non ha alcun referente fuori di sé<sup>30</sup>, e per questo la filosofia implica nella sua stessa natura la posizione di un piano di immanenza, cioè di un piano che, per affermare la propria assoluta immanenza, non può per definizione essere immanente *a qualcosa*, a un referente fuori di sé. Il concetto deleuziano dice l’evento, è evento *puro*, perché per sua stessa natura non è “impastato” di vissuto, ma sorvola ogni esperienza vissuta come sorvola ogni stato di cose. E se i concetti non si riferiscono né all’esistenza di stati di cose né all’esistenza di stati vissuti, proprio perciò essi non possono che essere creati, e proprio perciò la filosofia come organo o facoltà dei concetti non potrà essere un’attività descrittiva, ma sarà necessariamente creativa e costruttiva.

Paolo Godani  
paolo.godani@yahoo.it

#### NOTE :

- 1 Cf. R. Barbaras, “Merleau-Ponty et la psychologie de la forme”, *Les Études philosophiques*, (2001-2), pp. 151-163.
- 2 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 259, tr. it. *Il visibile e l’invisibile*, Bompiani 2007.
- 3 Cf. R. Ruyer, *Néo-finalisme*, Paris, P.U.F., 1952.
- 4 Merleau-Ponty, *La nature. Notes de cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, tr. it. *La natura*, R. Cortina, 1996, p. 269.
- 5 Cf. ad esempio J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, Quodlibet, 2010.
- 6 Cf. R. Ruyer, *La genèse des formes vivantes*, Paris, Flammarion, 1958, tr. it. *La genesi delle forme viventi*, Bompiani, 1966; e *Néo-finalisme*, *op. cit.*
- 7 R. Ruyer, *La genesi delle forme viventi*, *op. cit.*, p. 273.
- 8 Ivi, pp. 254-255
- 9 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, *op. cit.*, p. 229.
- 10 Sul rapporto tema/variazione in Merleau-Ponty e Deleuze, a partire dal decisivo confronto di entrambi con Proust, cfr. M. Carbone, *Una deformazione senza precedenti*, Quodlibet, 2004.
- 11 Ivi, p. 228.
- 12 Il riferimento è alla distinzione formale di Duns Scoto, come distinzione “mediana” che non si confonde né con la distinzione reale né con la semplice distinzione modale.
- 13 Che il tema sia un’essenza singolare suggerisce chiaramente che la riflessione epistemologica sul finalismo e sul vitalismo è sempre, al contempo, una riflessione filosofica sullo statuto dell’essenza.
- 14 Scrive giustamente R. Barbaras: “Il n’y a d’essence que ‘sauvage’, c’est-à-dire comme dimension articulante chaque étant à tous les autres, comme ‘rayon du monde’”: *Vers une cosmologie du visible. Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie*, in *Le tournant de l’expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, pp. 241-265.
- 15 È nei testi sul cinema (*L’immagine-movimento* e *L’immagine-tempo*) Deleuze rintraccia la differenza ultima tra bergsonismo e fenomenologia nella distinzione tra “la coscienza è coscienza di qualcosa” (Husserl) e “la coscienza è qualcosa” (Bergson).
- 16 R. Ruyer, *La genesi delle forme viventi*, *op. cit.*, pp. 250-251.

- 17 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, pp. 297-298.  
 18 Ivi, p. 186.  
 19 G. Deleuze – F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1993, tr. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, 2002, p. 26.  
 20 Ivi, p. 198.  
 21 Ivi, p. 201.  
 22 Ivi, p. 26.  
 23 G. Deleuze, *Le pli*, Paris, Minuit, 1988; tr. it. *La piega*, Einaudi, 2004, p. 196.  
 24 *Ibid.*  
 25 Ciò che, d'altra parte, allontana maggiormente Deleuze da Husserl concerne precisamente il legame tra gli attributi noematici e gli individui: contrariamente a quanto ritiene Husserl, per Deleuze l'attributo può attualizzarsi in un individuo (soggetto o oggetto = X), ma in se stesso resta indipendente, dunque pre-individuale.  
 26 Cf. G. Deleuze, *La piega*, *op. cit.*, pp. 167 e sgg.  
 27 Cf. G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, *op. cit.*, p. 224.  
 28 Cf. G. Deleuze, *La piega*, *op. cit.*, p. 173.  
 29 G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, *op. cit.*, p. 23.  
 30 "Il concetto si definisce attraverso la sua consistenza, endo-consistenza ed eso-consistenza, ma non ha *referenza*: è autoreferenziale, pone se stesso e il suo oggetto nel momento stesso in cui è creato": G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, *op. cit.*, p. 12.

### **Variations sur le survol.**

#### **Ruyer, Merleau-Ponty, Deleuze et le statut de la forme**

La question principale que j'aborde dans cet article concerne la manière dont Merleau-Ponty et Deleuze assument l'héritage du finalisme du vingtième siècle. En analysant certains textes fondamentaux de ces deux auteurs, on aperçoit en effet clairement leur dette à l'égard, notamment, du néo-finalisme de Raymond Ruyer. Autant Merleau-Ponty que Deleuze lisent l'œuvre de Ruyer en la séparant de son contexte d'origine et de ses intentions explicites, à savoir hors de toute exigence de nature épistémologique. Entre ces deux auteurs subsiste toutefois une différence substantielle dans la manière d'employer les concepts ruyériens. Merleau-Ponty réfute l'hypothèse d'une forme qui survole les matériaux constituant l'organisation idéale, mais valorise l'idée d'un thématisme immanent, d'une essence qui subsiste seulement à l'intérieur de ses variations. Deleuze, lui, semble reprendre sans réserve à son compte ces mêmes notions de forme et de survol parce qu'il les interprète comme des concepts plutôt que comme des causes formelles ou finales. Le concept deleuzien n'est pas pris dans la « pâte » du vécu, mais survole toute expérience vécue et tout état de choses. C'est pourquoi il ne peut être que créé, et c'est pourquoi la philosophie ne peut pas être une activité descriptive, à la manière de la phénoménologie, mais doit être nécessairement constructive.

### **Variations on the Survey:**

#### **Ruyer, Merleau-Ponty, Deleuze and the Status of the Form**

The main question that I confront in this article concerns the way in which Merleau-Ponty and Deleuze take up the heritage of 20<sup>th</sup> century finalism. By analyzing some of both of these authors' basic texts, we clearly perceive their debt to, particularly, the neo-

finalism of Raymond Ruyer. Merleau-Ponty as much as Deleuze read Ruyer's work separately from its original context and its explicit intentions, that is, they read it outside of any sort of epistemological demand. Nevertheless, we still find between the two a substantial difference in the manner of using Ruyer's concepts. Merleau-Ponty refutes the hypothesis of a form that surveys the materials that constitute the ideal organization, but valorizes the idea of an immanent thematism, of an essence that only subsist within its variations. Deleuze, for his part, appears by contrast to take unreservedly into his own account these same notions of form and survey because he interprets them as concepts rather than formal and final causes. The Deleuzian concept is not "infested" with the lived, but surveys all lived experience and every state of things. That is why it can only be created and that is why philosophy cannot be a descriptive activity, in the manner of phenomenology, but will necessarily be constructive.