

Massimo Caci

Contatto *vs* perdita del contatto.
Per una antropologia dell'ambiente:
da Eugène Minkowski a Gilles Deleuze

Introduzione

Il libro *La Schizophrénie* di Eugène Minkowski del 1927¹ ha rappresentato una svolta importante nel dibattito psichiatrico sul valore da attribuire al tempo negli studi psicopatologici. Come ben sottolineato da Enzo Paci, emergono in quegli anni, grazie alla *Daseinanalyse*, degli studi sull'uomo incentrati non solo sulla psiche ma anche sul suo vissuto. Quello che risalta da questi studi è la dimensione del sentire, del vissuto, dove il tempo dell'esperienza acquista un carattere soggettivo. Quindi il ruolo della coscienza non è solo quello di un osservatore distaccato ma anche quello dell'entrare pienamente nel tempo dell'esperienza.

La coscienza, *Gewissen*, è definita dal *Lagenscheidts Großwörterbuch* nel seguente modo: "ein Gefühl, das einem sagt, ob man richtig od. falsch gehandelt hat" (un sentimento, che indica se si è agito bene o male). La coscienza è, dunque, un *Gefühl*, che è tradotto comunemente con il termine "sentimento", ma che in realtà avendo una pluralità di significati, tutti nell'ambito del sentire, può benissimo essere definito come un sentire complesso. *Gefühl*, in realtà non significa solo sentimento, ma in un ordine di senso e di frequenza d'uso, può essere definito come sensibilità, sentimento, sensazione, senso.

La coscienza intesa, dunque, come *Gewissen* e non come *Bewußtsein* (ciò che chiamiamo consapevolezza) è un sentire complesso che include la percezione degli stimoli esterni e interni tramite le strutture sen-

soriali e sensitive, oltre alla possibilità di sentire le emozioni e gli affetti (sensibilità), ogni tipo di stato affettivo della coscienza e la valutazione soggettiva (sentimento), la coscienza di una modificazione prodotta da stimoli esterni e interni sugli organi di senso (sensazione), la capacità di percepire l'azione prodotta da stimoli esterni e interni (senso).

Da ciò consegue che, nel momento in cui si prende una posizione, si opera una scelta, non è sufficiente fare affidamento alla sola consapevolezza, frutto di un'esperienza che lascia una traccia del suo passaggio, ma è fondamentale la partecipazione di un sentire complesso che a sua volta è fondamentale nella costruzione di un'etica. Jung parla, a questo proposito, di un giudizio di valore, *Werturteil*, che completa un giudizio intellettuale oggettivo, in quanto introduce la sfera soggettiva nella valutazione.

Il *Werturteil* introduce un elemento di novità che è quello del buono, del giusto ecc. “per me”. L'evento psichico associato al giudizio del soggetto consente l'individuazione del “me” che opera una scelta, ma l'evento psichico in quanto natura può svolgersi anche senza la partecipazione di questo “me” soggettivo.

Si può, dunque, concludere questa premessa affermando con Enzo Paci che:

“Vivere” il tempo, lo spazio e le categorie, vuol dire sentirle soggettivamente o in “prima persona”, come si usa dire traducendo l'aggettivo husserliano *leibhaft*, aggettivo che si riferisce a *Leib*, al “mio” corpo vivente in carne e ossa, al corpo proprio. È certo che anche l'altra persona, come me, vive nello spazio e nel tempo e, come me, sente la lontananza e la vicinanza, i ricordi e le attese. Ma se comprendiamo bene che cosa vuol dire, per esempio, “vivere il tempo”, ci accorgiamo che ogni persona vive un tempo comune, che io posso comprendere, ma vive anche un tempo suo proprio, un tempo intraducibile: ognuno sente per sé, così come ognuno ha fame per sé, vive per sé, muore per sé. Nessuno può sostituirsi a questa nostra e sua esperienza.²

Eugène Minkowski e l'ambiente

Nel 1926 Eugène Minkowski pubblica a Parigi la sua tesi di dottorato dal titolo *La notion de perte de contact vital avec la réalité et*

ses applications en psychopathologie, dove analizza il concetto bleuleriano di buono e di cattivo contatto affettivo con l'ambiente. Questo testo consentirà a Minkowski di elaborare il concetto di ambiente, che sarà uno dei concetti chiave di tutta la sua opera futura.

L'ambiente, secondo Minkowski, non deve essere considerato solo quello esterno da cui il soggetto riceve delle influenze significative, ma tutta la realtà, la realtà del proprio vissuto, ovvero da tutte quelle esperienze interiori ed esteriori che appartengono al proprio flusso di vita. È dunque sottolineata l'importanza della coscienza come il luogo dove s'intrecciano delle esperienze composite, e tutto ciò a prescindere dagli effetti visibili nei vari processi di adattamento alla realtà.

Minkowski introduce, dunque, nella ricerca psichiatrica, un atteggiamento filosofico che fa da sfondo a questa ricerca e che si distacca dalla visione oggettivante. La psicopatologia deve trovare dei concetti che tengono conto delle strutture di fondo, della continuità del vissuto e di tutto ciò che supera gli aspetti contingenti delle espressioni umane.

Il fatto psicopatologico si caratterizza, allora, per questa interruzione di continuità nella espressione del vissuto, e questo evento va valutato come la rottura del dato antropologico nel soggetto, ovvero con ciò che lo rende solidale con il vissuto di altri soggetti. Questa presa di posizione nella ricerca psicopatologica ha come scopo quello di costruire una psicologia del patologico, piuttosto che una patologia dello psicologico. Non è dunque il dato statistico o scientifico che lo psicopatologo deve ricercare ma il senso di questa frattura del soggetto con la comunità umana, da cui egli prende origine e a cui fa costante riferimento.

Minkowski nota che pure il linguaggio deve adeguarsi quando descrive il flusso della vita, ovvero deve dare più valore a ciò che esprime il divenire e la durata, e ciò è dato dall'uso dei verbi. Invece l'uso dei sostantivi, che in genere attribuiscono una stessa qualità a una sostanza, tende a fissare questo flusso, bloccandolo in un significato. Se dunque ci si allontana dal sintomo come criterio guida nella comprensione del fatto psicopatologico, inevitabilmente si presterà attenzione al soggetto come il luogo dove il flusso di vita costruisce un terreno psichico. Non si procederà alla classificazione degli elementi emergenti, che s'impongono alla nostra pregiudiziale conce-

zione dottrinale, ma si farà attenzione alla loro configurazione e, come sottolineerà Minkowski, alle loro sfumature.

La forma che si attualizza, rappresenta quella configurazione che dà all'esperienza soggettiva dell'evento il suo tempo vissuto, ovvero quella sfumatura che non si dà come acquisita in modo definitivo, ma rimanendo incompiuta si apre a nuove prospettive. La visione naturalistica lascia, dunque, il posto alla visione prospettica, il contenuto alla forma, e alla natura precostituita subentra l'ambiente del tempo vissuto.

In che tipo di realtà s'inserirebbe dunque il tempo vissuto, secondo Minkowski? Quest'ultimo fa riferimento a una realtà umana che è tale non in quanto è autoreferenziale, ma perché risponde alle istanze della vita, e chiede di essere continuamente rinnovata. È la spinta propulsiva di quella che Minkowski chiama la "realtà umana primitiva" ciò che crea le condizioni di un suo continuo rinnovamento, per mantenere vivo il carattere dell'umano. La "realtà umana primitiva" è quel carattere primigenio della vita che si mantiene uguale in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Le sue molteplici manifestazioni fanno cogliere il carattere dinamico della vita, dove le sue espressioni non si giustappongono ma s'interpenetrano. Questa interpenetrazione sposta l'accento della ricerca psicopatologica dal patologico al patico, valorizzando tutti quegli avvenimenti, come la sofferenza e il tempo vissuto, che impediscono alla vita un adattamento compiuto; il raggiungimento di un equilibrio compiuto immobilizzerebbe la vita nella condizione di "norma".

Se la vita non è 'norma', le manifestazioni del patico ci orienteranno verso una ricerca in ambito psicopatologico diversa da quella kraepeliniana. Minkowski afferma: «La psicopatologia fenomenologica avrà, tra l'altro, come oggetto lo studio delle diverse modalità dell'«essere diversamente»; ciascuna di tali modalità realizza un proprio mondo».³

L'«essere diversamente» consente a Minkowski di legare la ricerca del disturbo fondamentale come espressione del patico a quella del fondo del terreno psichico del soggetto. Non c'è diversità di espressione del sintomo se non esistesse un fondo a cui sono legate le diverse manifestazioni psichiche. A convalidare questa ipotesi si sottolinea l'importanza della valutazione del sintomo non come

espressione isolata di un disturbo isolato, ma come la componente di un insieme che ha nella sindrome la sua espressione esteriore. Minkowski, attraverso l'uso del concetto di "disturbo generatore" tende a sottolineare l'importanza del *tout se tient*, dell'impressione globale dello psicopatologo nel suo approccio terapeutico alla persona disturbata. È questa visione d'insieme che permette allo psicopatologo di non misurare il disturbo emergente, orientandosi sull'aspetto psicologico dell'esperienza, e ricercando nella sua espressione patica il motivo ambientale, che ha generato il disturbo, o con parole di Bleuler il suo *spiritus loci*.

Minkowski si rifà proprio a Bleuler per definire il concetto di ambiente a partire da quello di contatto. L'ambiente, come potrebbe apparire a una prima impressione, non interessa allo psicopatologo nel suo aspetto di autonomia, ma diviene oggetto di ricerca nel momento in cui s'instaura il contatto con la persona. Minkowski, a tal riguardo, afferma:

Il fatto è che nelle interazioni tra persona umana e ambiente la contrapposizione tra soggetto e oggetto, tra stimolo ed effetto da esso prodotto sugli organi recettori non è più fondamentale, o, almeno non si presenta più in maniera così netta (...). La lingua tedesca usa il termine *Umwelt* (J. Von Uexhüll) che sembra adeguato perché si tratta effettivamente di un intero mondo, del mondo in cui noi viviamo. (...) L'ambiente avviluppa e penetra "tocca" da vicino. L'oggettivo e il soggettivo non si separano più nettamente e neppure l'interno e l'esterno. Esso non comporta percezioni a distanza per il fatto stesso che tocca da vicino, come attesta anche il termine "contatto". Ha a che fare con il vissuto e il dinamico; accoglie, "ambienta", abbraccia e se occorre alberga o urta; non conosce quello che si situa davanti, dietro o accanto. L'individuo è immerso nell'ambiente e ne dipende anche in modo particolarmente intimo; lo "sente" più che conoscerlo. L'ambiente è affine al "clima".⁴

L'ambiente rappresenta, dunque, per Minkowski, quel luogo che può essere descritto solo per metafore, dove si sviluppa l'insieme delle nostre attività e si svolge il senso della nostra vita. Tutto ciò, a dispetto della visione d'insieme che esso suscita, è percepito solo attraverso "brevi catene causali" di alcuni suoi elementi. L'ambiente non esisterebbe senza la nostra affettività che si integra

in esso e trova la sua radice nella primitiva realtà umana. Non è nello spazio metafisico, vuoto e silenzioso, che trova il suo referente, ma in questo quaggiù dell'esperienza umana dove la sua pienezza fa da sfondo alla nostra vita.

La nostra vita è la vita che appartiene e sostiene tutti. Non c'è quindi un mondo vuoto nel quale gli uomini s'incontrano, ma esiste un reale comune che crea l'*Umwelt* il quale a sua volta crea l'uomo nella sua esperienza individuale.

Minkowski, riguardo la schizofrenia, riprendendo gli studi di Bleuler ma anche differenziandosi dalle sue conclusioni, preferisce parlare di perdita del contatto vitale con la realtà e non di *Spaltung*, di dissociazione. Se questa perdita «“trascende” gli oggetti e le cose, considerati a torto come unici rappresentanti del concreto, non per questo resta immanente in rapporto all'immediato, al dinamico, al vivente e al vissuto, e quindi all'eminamente “concreto”».⁵

L'importanza di queste affermazioni risiede nel fatto che viene meno nello schizofrenico non solo la capacità di sentire la realtà, per via della perdita di contatto con questa, ma anche la perdita della capacità riflessiva del sentire, il non sentirsi più. La contemporaneità della perdita del sentire e del sentirsi costituisce la condizione della perdita del vitale. La persona non sente più quel rapporto di solidarietà totale con la realtà, e quest'ultima diventa il luogo della rappresentazione delle sue funzioni. Non sono più nel mondo, e questo mi appare estraneo e segmentato.

L'irreale, attraverso l'esercizio del fantasticare, esercita però anche una funzione positiva, in quanto consente lo staccarsi da quella che Minkowski chiama la “dura realtà”. La perdita di questa capacità di fantasticare è alla base del concetto di autismo povero, in contrapposizione a quello di autismo ricco, e ciò comporta la prevalenza di una certa aridità nel rapportarsi al mondo. Il poter distinguere quello che è il limite tra l'apporto dell'irreale nella costituzione del reale, o il suo sostituirsi a quest'ultimo, come dice Minkowski, dipende dalle sfumature e dal terreno psichico.

L'approccio alla dura realtà consente di misurare la solidità del proprio rapporto con il reale ma anche lo sviluppo di tutti quei suoi aspetti che sono importanti per il vivere. A questo proposito Minkowski parla del contemplare, del gustare, del prestare atten-

zione alla vita che spostano l'accento dall'osservazione obiettiva al vissuto soggettivo. I fattori succitati, nella loro diversa combinazione danno al tempo un ritmo ogni volta differente.

A conferma di ciò Minkowski afferma:

L'essere umano è fatto per riflettere, per meditare, e così facendo si stacca apparentemente dalla realtà, se ne astraie; tuttavia non per questo le volge le spalle. La riflessione non compromette mai il rapporto con la realtà. L'uomo riflette, medita, "in vista di...", e proprio questo "in vista di..." garantisce, essendo destinato a sbocciare in futuro sul reale e a ricollegarvisi direttamente, l'esistenza di un legame potenziale anche nel presente, anzi di un legame più reale che potenziale, che ricollega l'uomo con quella stessa realtà in divenire.⁶

Il contatto con la realtà porta sempre con sé il suo distacco da essa per evitare quella che Minkowski chiama la sua trasformazione in realismo. L'immaginazione nella sua componente creativa e non riproduttiva, è già stata segnalata da Bachelard come una componente altrettanto essenziale quanto la funzione del reale, perché apporta quel ritmo differente al tempo che così si costituirà come tempo vissuto. Si viene così a perdere quella contrapposizione tra reale e irreali che è alla base del prevalere dell'oggetto sulla vita e sul mito.

L'intreccio tra reale e irreali impedisce il prevalere dell'inconscio sulla coscienza; questa trova nell'immediatezza del vissuto, che non distingue tra dati del reale e dell'irreale, ciò che diviene oggetto di riflessione e di contemplazione. Ciò permette a Minkowski di fare sue le indicazioni di Jung sull'importanza delle interpretazioni prospettive dei sintomi e dei sogni dei pazienti. Nei sogni dei pazienti, il padre e la madre non rappresentano quelli della propria realtà infantile, ma vanno ricondotti a quelle che sono le esigenze attuali di paternità e maternità del soggetto. La proiezione nel presente di queste immagini parentali sulle figure reali del padre e della madre, immobilizzano quella che è la loro dimensione prospettica, allontanando il soggetto dal suo tempo vissuto. Questo significato più ampio e ulteriore che le immagini rappresentano, viene chiamato da Minkowski il "principio del margine"; il margine consente sempre una ulteriorità che non satura di significato quella che è l'immagine emergente.

Quali sono per Minkowski gli avvenimenti che mettono in evidenza le caratteristiche principali del contatto vitale con la realtà? Innanzitutto Minkowski si sofferma sul “contemplare” che non è un guardare distaccato, ma un essere penetrati da ciò che si contempla fino a esserne assimilati totalmente. Questo flusso a doppio senso di attenzione s’interrompe nel momento in cui non siamo più nell’esperienza, ma volgiamo la nostra attenzione sull’oggetto. Quest’ultimo diventerà una parte della realtà e si contrapporrà al soggetto che con esso aveva creato, come afferma Minkowski, un divenire-ambiente; ciò che finora era contemplato diviene percepito e si disanima completamente. La contemplazione è dunque quella condizione che dà al soggetto la capacità di trovare all’interno di se stesso quel contatto vitale che è alla base della sua fonte creativa.

Altro fatto essenziale che concerne il contatto vitale è la “simpatia” che riguarda principalmente gli altri più che noi stessi, in quanto rappresenta l’effetto di quello slancio vitale verso l’ambiente che ci caratterizza come umani. La simpatia si contrappone alla percezione in quanto movimento, mentre quest’ultima rappresenta il blocco di ogni contatto vitale con l’oggetto.

Il “senso di misura e di limiti” rappresenta un altro aspetto del contatto vitale con la realtà, perché mitiga la nostra tendenza a creare delle regole che inevitabilmente diventeranno dottrina. Minkowski sottolinea come sia importante mantenersi disponibili ai casi particolari, perché ciò ci impedisce di arrivare a una definizione ultima e di creare dei codici, e inoltre aggiunge: «in questi casi cerchiamo soltanto di essere in accordo, ovviamente mediante il sentimento e non la ragione, con noi stessi e con la vita. Senza poter definire nulla, sappiamo quello che dobbiamo fare ed è questo quello che rende la nostra attività infinitamente flessibile, (...) infinitamente umana. (...) Non è soltanto una progressione generale che sentiamo in noi e fuori di noi, è anche una specie di ritmo unico comune a noi e al divenire-ambiente».⁷

Questo ritmo unico comune a noi e al divenire-ambiente si manifesta in due forme alternanti: la sintonia e la schizoidia. Queste rappresentano la diversa attitudine della persona a muoversi in sintonia con l’ambiente o a procedere distaccandosi da esso. Minkowski opera una evoluzione riguardo la posizione bleuleriana sulla schizofre-

nia e la psicosi maniaco-depressiva, perché va oltre la utilizzazione delle categorie di *rêverie* e di vita interiore. È l'evoluzione di queste due patologie che ci orienta sul ruolo dell'attività personale del soggetto riguardo la sua posizione nei confronti dell'ambiente.

A tal proposito Minkowski afferma:

Questa attività di metterci in opposizione all'ambiente, ci fa rinunciare, per lo meno in maniera passeggera, al contatto intimo o con esso: noi vogliamo dare al divenire-ambiente un'impronta personale, attingendo *in noi stessi* le forze a ciò necessarie e *assorbendoci* interamente nella nostra opera. Pertanto nello slancio personale, c'è come un elemento di schizoidia. (...) e l'uomo colpito nel suo slancio personale, cioè in quello che prima di ogni cosa condiziona il suo progresso nella vita, sprofonderà sempre più nel vuoto della sua vita autistica. Si spiegherebbe in tal modo il carattere *evolutivo* dei disturbi schizofrenici. Quanto alla *rêverie*, troppo vaga per fornire una base a una spiegazione di questo ordine, essa ci apparirà come manifestazione secondaria e contingente della schizofrenia, destinata al massimo a colmare, bene o male e solo in certi casi, il vuoto scavato dall'affievolimento dello slancio personale.⁸

In questa prospettiva lo slancio personale acquisterebbe il valore di elemento di rottura in funzione del rinnovamento, sotto l'egida dell'affermazione personale. Quest'ultima risponde alla esigenza dell'essere nel tempo, che in ambito umano diventa il tempo vissuto. L'essere nel tempo, nel suo fluire richiede una capacità creativa che permette il continuo rinnovamento del patto tra l'io e l'ambiente. Lo slancio vitale, che porta in sé degli elementi di schizoidia, ha sempre un suo lato comunicativo e dialogante e vuole l'integrazione con la realtà. La *hybris* dello slancio vitale è quella di volere creare qualcosa di totalmente personale, creando le basi per quella disgregazione che ha come effetto l'allontanamento dalla realtà. Ma come afferma Minkowski la vita va avanti, si proietta sul futuro e non si accorge della *hybris* dell'assoluto personale. La realtà diventa allora il palcoscenico di questo alternarsi, non automatico, di distensione e slancio vitale, che ci permette di creare in essa e con essa l'ambiente nel quale viviamo.

Erwin Straus e il paesaggio

Lo psichiatra tedesco Erwin Straus pubblica nel 1935 e riedita nel 1956 il suo testo più famoso *Vom Sinn der Sinne*. Questo libro può essere considerato come uno dei capisaldi della letteratura psichiatrica fenomenologica e Straus come uno degli autori più importanti della psicologia fenomenologica assieme a Victor von Gebsattel, come Minkowski e Binswanger lo sono per la *Daseinanalyse*.

Il problema del confronto tra contatto e perdita del contatto in Minkowski si traduce nel lavoro di Straus nella differenza tra il sentire e il percepire. Straus indaga quello che è il tipo di processo che si viene ad attivare nel momento in cui il soggetto prende atto di un cambiamento avvenuto nell'ambito della sfera di ciò che gli è familiare. Questo nuovo stato delle cose, se in un primo momento viene colto nel suo insieme, in particolare nel suo aspetto spiacevole di novità, in un secondo momento può essere alla base di una riflessione che si interroga su ciò che è cambiato; si pone a confronto l'oggetto, nel suo nuovo aspetto, con quello che era la nostra conoscenza di questo nel passato. L'atto finale di questo processo è il tentativo di adattarsi a questo nuovo stato dell'oggetto.

Attraverso la ricerca di significato di ciò che è avvenuto, utilizzando il mezzo linguistico, superiamo il momento di smarrimento iniziale per la novità intervenuta. In questo tipo di esperienza, la ricerca di una espressione che ristabilisca l'ordine delle cose conosciute, si fonda in un primo momento sulla visione sensoriale, in un secondo momento utilizziamo la percezione. Il risultato è quello della costituzione di un nuovo ordine attraverso la denominazione della cosa percepita. La percezione per arrivare a inquadrare la cosa in uno spazio oggettivo e universale richiede un mezzo oggettivo universale.

A questo punto Straus afferma che il mondo della sensazione sta a quello della percezione come il paesaggio sta alla geografia. In altre parole, e specificando meglio questa affermazione in seguito, non possiamo non riconoscere l'importanza della oggettivazione dell'espressione. Questa oggettivazione permette di rappresentare l'espressione, e quindi di poterla ripetere. Tutto ciò che appartiene alla sfera intellettuale e che consente l'oggettivazione e la riproducibilità dell'espressione, perde però la sua caratteristica di autenticità.

Alla luce di questa premessa si comprende meglio l'affermazione di Straus che lo spazio della percezione è quello geografico, anche se questo non corrisponde esattamente a quello fisico. L'uomo nella sua quotidianità vive tra lo spazio del sentire e quello del percepire, tra paesaggio e geografia.

Lo spazio del paesaggio è caratterizzato dall'orizzonte, che si sposta assieme a noi e che ha come limite quello della sua visibilità. Lo spazio geografico, in quanto spazio chiuso, è visibile in ogni suo lato. È uno spazio sistematizzato diviso secondo un sistema di coordinate a partire da un punto zero. In quest'ultimo caso il modello non è quello del contadino che ha una conoscenza della vallata per contiguità attraverso i suoi spostamenti all'interno di essa, ma è il modello dell'osservatorio di Greenwich che consente a ognuno di potersi orientare nel mondo attraverso il meridiano avente longitudine zero, che porta il suo nome. È chiaro che quest'ultimo modello è fissato arbitrariamente, ma proprio per questo suo lato convenzionale può essere preso a prestito per un modello universale; non è questo modello che si relaziona all'uomo, ma è l'uomo che si relaziona al modello.

A questo proposito Straus afferma:

Nel crepuscolo, nell'oscurità, nella nebbia, sono ancora nel paesaggio. La mia posizione attuale è sempre determinata da quella più vicina; posso ancora muovermi. Ma non so più dove sono, non posso più determinare la mia posizione in un insieme panoramico. La geografia non si può sviluppare dal paesaggio: abbiamo perduto il nostro cammino; come uomini ci sentiamo "perduti". "Un uomo perduto" ha, dunque, pure un senso metaforico: ha lasciato il contesto ordinato in modo sistematico dello spazio sociale; sociologicamente parlando, non ha più alcun posto.⁹

Lo spazio geografico favorisce una visione enciclopedica della realtà. Possiamo decidere di spostarci da un luogo all'altro, da un punto di una carta geografica a un altro punto, attraversando luoghi con una loro denominazione, ma senza in realtà comprendere bene cosa stia succedendo e che cosa ci stia accadendo. Lo spaesamento dei viaggi attuali contrasta pienamente con i diari di viaggio scritti dai viaggiatori del passato che comunque avevano sempre come punto di riferimento l'orizzonte.

Nel paesaggio non c'è un piano né un programma di viaggio. Non ci si prepara in tempo, e si è sempre disponibili a lasciarsi attrarre da qualcosa che incontriamo e che ci spinge alla sua contemplazione. In realtà ormai prevale il tempo dell'orologio, del viaggio pianificato e anche se cerchiamo di sfuggire a questo cercando di recuperare la dimensione del paesaggio, non possiamo fare a meno di utilizzare dei mezzi tecnici. La geografia, come il viaggio pianificato, risponde alla nostra esigenza di comprendere il mondo attraverso la percezione, che rappresenta anche il modo di rapportarsi alle cose della vita quotidiana.

La cosiddetta pittura di paesaggi della pittura europea rappresenta un altro modo di trattare il tema del paesaggio in contrapposizione alla geografia. La pittura del paesaggio non riproduce ciò che noi vediamo ma rende visibile l'invisibile; non rappresenta la realtà visibile ma il suo lato visionario. A questo proposito Straus afferma:

Il paesaggio è invisibile perché più lo conquistiamo, più ci perdiamo in lui. Per arrivare al paesaggio, dobbiamo sacrificare quanto più possibile ogni determinazione temporale, spaziale, obbiettiva: ma questo abbandono non colpisce solo l'obbiettivo, ma nella stessa misura colpisce noi stessi. Nel paesaggio cessiamo di essere degli esseri storici, ovvero degli esseri essi stessi oggettivabili. Non abbiamo memoria per il paesaggio, non ne abbiamo di più per noi nel paesaggio. Sogniamo in pieno giorno e a occhi aperti. Siamo sottratti al mondo oggettivo, ma anche a noi stessi. È il sentire. La coscienza vigile di sé ha un orientamento diametralmente opposto e definisce la percezione.¹⁰

Straus confronta i due aspetti del sentire e del percepire valutando anche la differenza tra il suono naturale e la musica, e confrontando la famiglia naturale con quella umana, ma in ambedue i casi riafferma che una penetrazione nel proprio mondo da parte dell'uomo è possibile solo negando l'orizzonte della sensazione. Ma l'orizzonte non scompare, continua a essere presente nella nostra vita quotidiana, richiedendoci, come nella *epoché* universale della validità di Husserl,¹¹ di operare una sospensione di giudizio per cogliere il reale nella sua realtà.

Di contro, la percezione risponde alla nostra esigenza di oggettivare, di trovare una rappresentazione generale, di riprodurre le

cose della rappresentazione. Questo è possibile attraverso un mezzo che è lo spazio oggettivo generale e il tempo oggettivo generale. All'interno di questo sistema di spazio e tempo oggettivo noi ritroviamo noi stessi, la nostra collocazione, il nostro tempo storico. Il percepire è un conoscere attraverso una determinazione dell'impressione sensoriale; questa determinazione cancella l'impressione sensoriale e quindi l'orizzonte in essa presente. La percezione sacrificando l'orizzonte dell'esperienza sensoriale permette l'instaurarsi della determinazione e della comparazione. Si può dunque affermare con Straus che:

Nel cambiamento del modo di comunicazione, ciò che cambia non è solamente la struttura dell'oggetto e il modo in cui il soggetto vivente entra in relazione con lui – è il soggetto stesso che è altro, che subisce un cambiamento quando passa dal sentire al percepire. (...) se noi non interpretiamo più l'uomo dal punto di vista della conoscenza compiuta ma lo vediamo piuttosto come un soggetto conoscente, ovvero un soggetto in divenire e che non è mai completo, allora abbiamo a ogni modo la possibilità di comprendere il sentire e il muoversi, il ricordo e l'errore: è solo allora che sarà possibile separare chiaramente il percepire e il sentire.¹²

Carl Gustav Jung e l'uomo arcaico

La prospettiva culturale di Jung nell'utilizzo del termine *arcaico* è quella di attirare la nostra attenzione sul suo etimo, il cui significato non corrisponde a quello che si ha dalla prima impressione. *Arcaico* è ciò che è presente all'origine, la prima configurazione di un qualcosa che rimane sempre disponibile sullo sfondo e che diviene il vero oggetto della ricerca. L'uomo *arcaico* sarebbe dunque quello delle origini, quello che non ha mai subito dei mutamenti, perché ogni cambiamento porterebbe alla distruzione del paradigma iniziale, e della storia che lo sostanzia assumendo i connotati di una narrazione mitica. Da qui l'indicazione di Jung che ogni attenzione all'arcaico richiede la costituzione di una psicologia arcaica, essendo inadatta quella dell'attualità. È come se per analogia prendessimo coscienza del fatto che la musica barocca va suonata con gli strumenti dell'e-

poca e non con gli strumenti attuali che ne sono una versione modificata, fino a perdere quasi completamente le caratteristiche e le forme degli strumenti antichi.

Ciò suscita certamente un certo smarrimento perché si sente come reale la distanza tra la nostra visione del mondo e quella che caratterizza i cosiddetti “primitivi”. Quello che ci attende non è il lavoro dell’archeologo, come indicato da Freud, ma quello del diverso valore da dare all’esperienza, se vedere quest’ultima da una prospettiva individuale, o come sottolineato da Lévy-Bruhl utilizzando le *représentations collectives*. Queste sono delle idee accettate collettivamente e non soggette al tempo nel loro valore di verità, e presuppongono, come indicato da Lévy-Bruhl, un *état prélogique*.

Nell’*état prélogique* non si hanno spiegazioni causalistiche, ma preesistenti all’avvenimento, caratterizzandosi quest’ultime, dunque, per una loro arbitrarietà. Queste spiegazioni risponderebbero solo a delle indicazioni collettive, che sono efficaci nella loro pretesa di verità in quanto accettate da tutti. Questa accettazione collettiva è quella che garantisce la sua coincidenza con le spiegazioni originarie date una volta per tutte dagli antenati, dagli uomini arcaici. Se un individuo muore nel presente, noi utilizzeremmo una serie di conoscenze che si sono accumulate nel tempo per dare delle spiegazioni raffinate sulle cause del decesso, l’uomo arcaico, invece, invocando un sapere prestabilito, cerca, nelle indicazioni che gli provengono da questo sapere, delle cause plausibili e concordanti con le conoscenze prestabilite, se no insorge una inquietudine per via della novità insita nell’evento.

Per l’uomo attuale non esiste l’evento che metta in scacco il sapere acquisito, ma al contrario è un invito a raffinare e ad arricchire le proprie conoscenze, perché è necessario trovare una spiegazione plausibile secondo le leggi della natura. L’uomo arcaico, invece, vi vede la rottura di un equilibrio che può minacciare non solo la vita del singolo coinvolto, ma di tutta la comunità che è dentro questo equilibrio.

A questo proposito Jung non vuole dimostrare la superiorità del pensiero logico dell’uomo civilizzato, ma sostiene che la differenza di prospettiva con il pensiero arcaico è data solo dalle sue premesse. Secondo le premesse che ci diamo, ci orientiamo nella realtà, sia che consideriamo importante una spiegazione degli avvenimenti secon-

do le rappresentazioni collettive, sia che accettiamo la sfida data dagli eventi a rivedere le nostre conoscenze, inserendole in nuove prospettive. Non è messa in discussione la funzione etica, che è la stessa, ma le sue forme rappresentative.

Se noi ci collochiamo nella prospettiva dell'uomo arcaico, ciò che prima per noi era irrazionale acquista dei nuovi caratteri di comprensibilità. È l'impulso emotivo che indirizza l'attenzione a dei contenuti rispetto ad altri e questi acquistano il valore di spiegazione in funzione delle premesse adottate. L'attenzione può essere diversa riguardo ai fatti della temporalità immediata, perché noi vi possiamo volgere un'attenzione che si concentra su degli aspetti generali o su dei dettagli che secondo la prospettiva precedente possono essere considerati poco importanti.

Un dogma che può essere considerato centrale nella storia delle idee del mondo occidentale è la spiegazione causale dei fenomeni di natura. Lo sforzo costante dell'uomo civilizzato è quello di non dare valore all'esistenza del caso, perché è negata ogni possibilità dell'esistenza di avvenimenti fortuiti; in questo tipo di premessa l'evento coincide sempre con l'avvenimento.

La premessa dell'uomo arcaico è invece diversa, per lui non tutto ha delle cause di tipo naturale, ma gli eventi possono essere frutto dell'azione di potenze invisibili, che come tali non possono essere prevedibili nelle loro azioni. A differenza delle cause naturali, che rispondono a delle cause prevedibili e immutabili, le azioni delle potenze arbitrarie rispondono a una intenzione, e dunque non sono presagibili; per queste ultime non esiste il caso ma l'arbitrio. Quindi l'uomo arcaico non si accontenta della sospensione di un giudizio, – “è un caso” –, che lo mantiene in uno stato d'inquietudine in quanto non se ne conosce la causa, ma va alla ricerca del senso di quell'evento utilizzando diverse teorie sulla potenza arbitraria del caso.

Non teme le leggi della natura perché costituiscono l'orizzonte della sua temporalità, e sono conosciute attraverso l'esperienza, mentre in realtà ha paura delle situazioni imprevedibili, perché dietro a esse c'è sempre una intenzione. «Sentirsi al sicuro nel proprio mondo significa per il primitivo constatare la regolarità degli avvenimenti usuali. Ogni eccezione gli sembra un pericoloso atto arbitrario che deve essere adeguatamente spiato, perché non è soltanto una

momentanea infrazione della regola, ma è in pari tempo il presagio di altri indebiti eventi». ¹³

A tal proposito Jung afferma che bisogna dare il merito all'uomo arcaico di avere scoperto prima dell'uomo occidentale "la legge di raggruppamento in serie dei casi".

L'uomo arcaico non opera la nostra distinzione tra ciò che è soggettivo e psichico e ciò che è oggettivo e naturale. Trasferisce sull'oggetto un potere d'intervento che noi collochiamo nella nostra psiche e lo rende visibile trasferendo questo potere, proiettandolo esteriormente sull'oggetto. Potremmo dire che il suo paesaggio interiore proiettato all'esterno anima la natura di intenzioni che sono alla base della sua cultura mitologica e religiosa. Si può affermare che la sua psiche non è confinata in una spazialità soggettiva, ma si espande e dà vita al mondo che lo circonda, dandogli un senso; la sua psiche è diffusa. Questa natura dell'oggetto che lo rende capace di esercitare un potere su ciò che lo circonda, Jung lo chiamerà *mana*.

Jung critica la posizione di Lévy-Bruhl, che chiama questo tipo di esperienza *participation mystique*, perché per l'uomo arcaico non c'è niente di mistico e segreto nella sua esperienza, ma la considera come una cosa naturale. Il linguaggio che accompagna questa esperienza non è di tipo allusivo, ma si presenta in modo drastico e incontrovertibile, in quanto ciò che proietta è per lui assolutamente obiettivo: «traduciamo la metafora in concreto e avremo la concezione primitiva». ¹⁴

Jung afferma che ciò che noi chiamiamo curare attraverso un mezzo, un medicamento, *ärztlich behandeln*, va tradotto nell'esperienza primitiva come l'imporre le proprie mani, *Handauflegen*. Il guaritore è dentro l'esperienza, e dunque partecipa assieme all'uomo sofferente a qualche cosa che è presente dentro e fuori la propria psiche, senza l'attivazione di un processo di consapevolezza che consenta di distinguere un dentro da un fuori. L'utilizzo del medicamento nell'uomo civilizzato sembra che possa difendere il curatore da un processo d'identificazione con il paziente, ma in realtà non riesce a evitare quel contagio fisico e psichico che rimette in questione questa separazione tra i due soggetti operata dalla coscienza di entrambi.

Vista da questa prospettiva dovremmo operare dal punto di vista

clinico non cercando un avvicinamento all'altro come diverso da noi, ma sviluppando uno spirito di collaborazione che si manifesta nella partecipazione di entrambi a un rituale. L'effetto della psiche di uno inevitabilmente contagia la psiche dell'altro, che in genere corrisponde a una intera comunità, in quanto entrambi fanno parte di un'anima collettiva. È inevitabile che se la psiche è proiettata all'esterno, l'evento tocca questa psiche in modo intenzionale, in quanto la psiche del soggetto e la realtà esterna sono dei vasi comunicanti, dove è difficile distinguere che cosa appartiene a chi.

Da questo punto di vista dominare la natura è un nonsenso in quanto la distinzione tra un dentro e un fuori non è possibile, tranne che si operi un ritiro di tutte le proiezioni; si acquista in coscienza, si perde in capacità di animare il mondo. L'anima è appannaggio dell'umanità, dell'inconscio collettivo, non del singolo uomo. Jung afferma che la possibilità dell'uomo di acquisire un'anima che vada oltre il mondo fenomenico, è possibile solo attraverso il distacco dall'animismo, da questa simbiosi con il mondo. A questo proposito porta l'esempio del battesimo come di un rito che conduce alla nascita dell'uomo spirituale in contrapposizione a quello naturale.

Quando una parte dell'anima è proiettata sull'uomo questo acquista un potere mana che si esercita attraverso rappresentazioni collettive dell'anima. Questa forza è diffusa ed è per questo che assume delle valenze di straordinarietà. «Tutto ciò che esiste agisce altrimenti non è reale. Può esistere soltanto grazie alla sua energia. La realtà è un campo di forze. (...) L'idea primitiva del mana è dunque lo spunto per una concezione dell'energia».¹⁵

A questo punto Jung si pone un interrogativo: «Erano una volta i cosiddetti elementi distaccati dell'anima parte veramente di un'intera anima individuale, o erano piuttosto unità psichiche esistenti da sé (in termini primitivi: spiriti, anime di antenati e simili) che nel corso dello sviluppo si incarnarono nell'uomo, componendo in lui gradatamente quel mondo che ora noi chiamiamo psiche?».¹⁶

Jung non dà una risposta definitiva a questa domanda ma pone la possibilità, come affermato dall'uomo arcaico, che una personalità unitaria sia il frutto di una combinazione di elementi diversi che, fondendosi, concorrono alla sua costruzione. Il paradosso è, però, che l'uomo arcaico, con questa convinzione che l'individuo sia il

prodotto di eventi arbitrari, non si discosta molto dalla convinzione materialistica dell'uomo contemporaneo di nascere dalla convergenza di cause naturali. In queste due concezioni confluiscono la stessa convinzione della non essenzialità dell'esistenza dell'individualità. L'individuo frutto dell'arbitrio sembrerebbe essere per l'uomo arcaico non importante per il suo sistema di valori dove al centro c'è questa convinzione della psiche diffusa. Solo l'idea dell'esistenza di una personalità mana sembrerebbe prendere le distanze dalla concezione materialista su esposta. Il mana introduce una idea di soprannaturale che si allontana da una idea di un universo dominato dall'arbitrio. L'intima contraddizione tra le due concezioni dell'uomo, secondo l'uomo arcaico, non permettono la costruzione di una filosofia unitaria, ma lasciano il problema insoluto riguardo la fondazione della psiche, mantenendo queste due concezioni all'interno di un pensiero antinomico irrisolvibile.

Gilles Deleuze e l'immanenza

L'introduzione al libro su Masoch del 1967¹⁷ rappresenta il primo tentativo serio da parte di Gilles Deleuze nel definire la sua posizione nei confronti dell'inconscio e della psicoanalisi. Emerge chiaramente la sua presa di posizione in favore di Jung e dell'inconscio junghiano visto come una evoluzione, dal punto di vista concettuale, della definizione di Bergson dell'inconscio come il virtuale. Ciò comporta uno spostamento di significato dall'inconscio freudiano inteso come un deposito di rappresentazioni rimosse, a un inconscio dove il passato memorizzato è inteso come un tutto che è in relazione con un presente vivente.

Questa posizione di Deleuze in rapporto all'inconscio è stata preceduta da alcuni suoi studi risalenti agli anni cinquanta dove si è occupato dell'istinto, a partire dall'analisi del testo di Bergson *L'Évolution créatrice*.¹⁸ Nel 1953 pubblica un libro dal titolo *Instincts et institutions*,¹⁹ che è composto da una serie di testi ripresi da diversi autori sul rapporto tra istinti e istituzioni, più una sua breve introduzione. In questo libro Deleuze fa proprie le tesi di Jean-Henri Fabre che si rifanno alle "specie sonnamboliche" di Cuvier. Deleuze ap-

poggia la tesi che le specie sonnamboliche hanno coscienza di quello che fanno ma non ne sanno il perché, e quindi l'istinto sarebbe una specie di coscienza intellettuale di tipo diverso, che comporterebbe delle esperienze vissute.

Per Bergson «l'istinto distingue una situazione, “da dentro, diversamente da un processo di conoscenza, da una intuizione, *vissuta* più che *rappresentata*”. Gli istinti sono “del *sentito* piuttosto che del *pensato*”. Non si tratta di pensarlo come un inconscio “assoluto”, perché allora non sarebbe intuitivo, ma come un inconscio *relativo* all'intelligenza». ²⁰

La radice bergsoniana di Jung, e non di Freud, è più chiara alla luce delle suddette citazioni di Bergson. In Freud una rappresentazione inconscia può essere dedotta da quella cosciente, mentre per la tradizione sonnambolica, da cui Jung deriverebbe il concetto di istinto secondo Deleuze, è la dissociazione della coscienza il fatto centrale. Anche se lo stato dissociato è dimenticato o negato dall'io, questo non vuol dire che quest'ultimo non sia stato conscio durante la dissociazione. La coscienza dissociata o sonnambolica è unidirezionale, mentre la coscienza rappresentativa comporta la sintesi cognitiva. Quindi, come molti biologi ed etologi hanno osservato, quando in un animale in uno stato di necessità si attiva l'istinto, si attiva in realtà una sorta di storia interna della natura che consente di trovare grazie a un processo intuitivo ciò che lo accomuna alla specie filogenetica che in quel momento è oggetto delle sue attenzioni. L'esempio della *Ammophila*, fatto da Bergson nel suo libro *L'évolution créatrice*, porta il filosofo francese a parlare di *sympathie divinatrice*, ovvero di conoscenza dell'anatomia della vittima per via di una regressione dell'istinto a una forma artropodica comune; la conoscenza in questo caso è possibile grazie a questa identificazione con la vittima.

Deleuze svilupperà l'intuizione di Bergson facendo sua la nozione junghiana dell'immagine primordiale come autopercezione dell'istinto. In particolare comprende che «la coscienza sonnambolica, per questo motivo, non è prodotta necessariamente da degli eventi traumatici, ma s'impone anche sfruttando le lacune problematiche dell'intelligenza, rispondendo in modo creativo attraverso l'immaginazione produttiva». ²¹

L'aspetto centrale dello junghismo di Deleuze è quello dell'attività

positiva dell'inconscio, o forse sarebbe meglio dire propositiva. Dato che l'intelligenza non sempre può rispondere alle sfide degli eventi è necessario supplirla, senza sostituirsi a essa, e trovare nuove soluzioni alle problematiche emergenti. Questo cogliere il limite dell'intelligenza come un'opportunità, e non come un problema, fa dire a Deleuze che è necessario indicare nel sociale piuttosto che nell'individuale l'origine dell'intelligenza, in quanto « essa trova nel sociale l'ambiente intermediario, il terzo ambiente che la rende possibile. Qual è il senso del sociale in rapporto alle tendenze? Integrare le circostanze in un sistema di anticipazione, e i fattori interni in un sistema che regola il loro apparire, sostituendo la specie. È certo il caso dell'istituzione». ²²

A questo punto possiamo domandarci quali possono essere le conseguenze del prevalere di una coscienza intuitiva su una rappresentativa. Deleuze sottolinea come l'immagine rappresentata risponde a una esigenza di definizione nel presente, ma ciò non fa cogliere l'immagine stessa, che in realtà è data dall'insieme dei rapporti di tempo. Il presente deriva da questo insieme ma non può sostituirsi a esso. È l'aspetto creatore dell'immagine che rende visibili i rapporti di tempo, che sfuggono in genere alla percezione ordinaria. A tal proposito Deleuze porta un esempio parlando di un film di Visconti: « Analogamente la macchina di Sandra, in *Vaghe stelle dell'orsa*, sprofonda nel passato e lo si vede. Proprio mentre percorrere uno spazio al presente. Non ha niente a che fare con il *flash-back* né col ricordo, perché il ricordo è solo un vecchio presente, mentre il personaggio nell'immagine sprofonda letteralmente nel passato o emerge dal passato». ²³

L'attenzione ai rapporti di tempo è centrale nell'opera di Deleuze soprattutto per quanto riguarda la sua distinzione tra il trascendentale e il trascendente. Deleuze definisce il campo trascendentale una coscienza a-soggettiva, senza io, una coscienza immediata che non ha origine né fine in quanto movimento. Coestensivamente al campo trascendentale possiamo avere una coscienza che si mostra solo quando il soggetto e l'oggetto sono simultanei, trascendenti nella loro manifestazione; oppure se il movimento della coscienza si arresta, si mostra per ciò che è solo se vi è un soggetto riflettente che rinvia a un oggetto.

In assenza di coscienza il campo trascendentale si presenta come

un piano di immanenza, che, come afferma il suo etimo, non esiste per la presenza di un oggetto, né è di pertinenza di un soggetto. L'immanenza non duplica l'empirico, non è definibile da un soggetto o da un oggetto, è solamente una vita. A tal proposito seguendo una traccia spinoziana Deleuze afferma che: «Una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: è completa potenza, completa beatitudine».²⁴

Il problema dell'immanenza come completa potenza ci spinge a considerare i discorsi sull'etica di Spinoza come fondanti del pensiero deleuziano. Nella valutazione della relazione tra etica e morale, non si può non rimarcare l'aspetto antinomico di questa relazione. Il problema filosofico, che origina da questa antinomia, è quello di stabilire la differenza tra *essente* ed *essere*. L'essente rispetto all'essere non esprime la sostanza assolutamente infinita ma una maniera di essere. L'essente, o esistente, non rimanda, dunque, a un essere atemporale, fine ultimo di ogni azione, ma alla loro singolarità, alla loro peculiare modalità di manifestarsi.

La morale è l'azione del giudicare, tutto è sottoposto al suo giudizio, ivi compreso ciò a cui si riferisce come fine ultimo, l'Essere. L'uomo che si rivolge alla morale è l'uomo giudicante, e per tale motivo è definito da Aristotele come un "animale razionale". Tenuto conto che ciò è un fine e che quindi, in questo percorso, non sempre realizza il suo essere razionale, si può stabilire, che l'essenza dell'uomo, è una potenza che va verso la sua realizzazione, che diviene il fine di questa essenza. I valori sono il luogo dove si realizza questa essenza e tutto ciò può essere definito come ciò che chiamiamo la morale.

Spinoza sposta l'attenzione dall'Essere all'esistente, interessandosi a quest'ultimo nella sua singolarità. I valori morali, secondo Spinoza, si collocano proprio in questa dinamica tra la singolarità emergente nei suoi modi e nelle sue sfumature, e una realizzazione dell'essenza come fine ultimo a cui tendere.

Riassumendo possiamo definire la morale come il sistema di giudizio che rimanda sempre a qualcosa di superiore riguardo l'Essere e una Etica che, invece, si riferisce sempre a un modo di esistenza. Deleuze, a questo proposito, fa riferimento al concetto di *pli*, piega, nel senso che è all'interno del ripiegamento e delle sue configurazioni, che si può scoprire come si organizzano i modi di esistenza. Le

possibilità di una piega dell'esistenza, non è qualcosa che può essere scoperta prima, perché è un movimento che non consente la sua definizione in una qualità esemplare.

Possiamo a questo punto rifarci a Fichte e Schelling che parlano dell'individuazione come di una individuazione quantitativa. Nel definire l'esistente diciamo dunque che la sua essenza è in realtà una potenza, ovvero esprime delle possibilità. L'espressione di queste possibilità, nell'ottica di una individuazione quantitativa, rende l'esistente unico proprio in queste sue possibilità. Deleuze afferma: «Spinoza non definisce mai l'uomo come un animale razionale, ma per ciò che (...) fa parte del potere dell'uomo».²⁵

A questo proposito parliamo di potenza, che esprime su una scala quantitativa la nostra singolarità. L'etica non rappresenta dunque la manifestazione di una essenza che rappresenta il nostro essere, ma una quantità differenziabile che indica come varia la nostra possibilità in merito alle nostre azioni e alle nostre passioni. Deleuze afferma: «La potenza non è ciò che voglio, ma ciò che ho (...). È la quantità di potenza che distingue un esistente da un altro esistente».²⁶

Quindi l'immanenza come completa potenza, secondo la definizione di Fichte, non è altro che una vita.

Non bisogna limitare una vita al semplice momento in cui la vita individuale affronta l'universale morte. *Una* vita è ovunque in tutti i momenti attraversati da questo o quel soggetto vivente e misurati da tali oggetti vissuti: la vita immanente porta in sé gli eventi o le singolarità, e questi non fanno che attualizzarsi nei soggetti e negli oggetti.

Questa vita indefinita non ha momenti, per quanto vicini siano gli uni agli altri, ma soltanto frat-tempi, fra-momenti. Non sopraggiunge, né succede, ma, presenta l'immensità del tempo vuoto dove si vede l'evento ancora a venire e già arrivato, nell'assoluto di una coscienza immediata.²⁷

Le singolarità vivono una vita, e rispetto le individualità non si distinguono per delle caratteristiche che le soggettivano. I neonati che si esprimono attraverso un sorriso, un gesto e altri eventi esprimono questa singolarità attraverso una completa potenza. Esprimono una vita immanente che nella sua indefinitezza non resta indeterminata su un piano di immanenza. Sul piano linguistico Deleuze

afferma che l'articolo indeterminativo può allo stesso tempo rappresentare l'indeterminazione della persona ma anche la determinazione del singolare.

L'evento immanente non è distaccato dalla vita ma si attualizza in una vita fatta di eventi e di singolarità.

L'evento considerato come non attualizzato (indefinito) non manca di nulla. Basta metterlo in rapporto con i suoi concomitanti: un campo trascendentale, un piano di immanenza, una vita, le singolarità. Una ferita si incarna o si attualizza in uno stato di cose e in un vissuto; ma è un puro virtuale sul piano di immanenza che ci porta in una vita.

La mia ferita esisteva prima di me (...). Non una trascendenza della ferita come attualità superiore, ma la sua immanenza come virtualità sempre interna a un ambito (campo o piano). C'è una grande differenza tra i virtuali che definiscono l'immanenza del campo trascendentale, e le forme possibili che si attualizzano e che li trasformano in qualcosa di trascendente.²⁸

Note

- ¹ E. Minkowski, *La schizofrenia* (1927), trad. it. Bertani, Verona 1980. Vedi inoltre A. Tatossian, *La fenomenologia delle psicosi* (1979), trad. it. Giovanni Fioriti, Roma 2003.
- ² E. Minkowski, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia* (1968), trad. it. Einaudi, Torino 2004, pp. XXXII-XXXIII.
- ³ E. Minkowski, *Trattato di psicopatologia* (1966), trad. it. Feltrinelli, Milano 1973, p. 68.
- ⁴ Ivi, pp. 89-90.
- ⁵ Ivi, p. 407.
- ⁶ Ivi, p. 415.
- ⁷ E. Minkowski, *Il tempo vissuto*, cit., p. 66.
- ⁸ Ivi, pp. 71-72.
- ⁹ «Dans le crépuscule, dans l'obscurité, dans le brouillard, je suis encore dans le paysage. Ma position actuelle est toujours déterminée par celle qui est la plus voisine; je peux encore me mouvoir. Mais je ne sais plus où je suis, je ne peux plus déterminer ma position dans un ensemble panoramique. La géographie ne peut plus se développer à partir du paysage: nous avons perdu notre chemin ; comme hommes, nous nous sentons "perdus". "Un homme

- perdu” a dont aussi un sens métaphorique: il a quitté le contexte ordonné systématiquement de l’espace social; sociologiquement parlant, il n’a plus aucune place». (Tutte le traduzioni dal tedesco e dal francese sono dell’autore). E. Straus, *Du sens des sens. Contribution à l’étude des fondements de la psychologie* (1935), Million, Grenoble 2000, p. 379.
- ¹⁰ «Le paysage est invisible parce que plus nous le conquérons, plus nous nous perdons en lui. Pour arriver au paysage, nous devons sacrifier autant que possible toute détermination temporelle, spatiale, objective ; mais cet abandon n’atteint pas seulement l’objectif, il nous affecte nous-mêmes dans la même mesure. Dans le paysage, nous cessons d’être des êtres historiques, c’est-à-dire des êtres eux- mêmes objectivables. Nous n’avons pas de mémoire pour le paysage, nous n’en avons pas non plus pour nous dans le paysage. Nous rêvons en plein jour et les yeux ouverts. Nous sommes dérobés au monde objectif mais aussi à nous- mêmes. C’est le sentir. La conscience vigile de soi a une orientation diamétralement opposée et définit la perception». Ivi, pp. 382-383.
- ¹¹ L. Joumier, *Lire Husserl*, Ellipses Éditions, Paris 2007.
- ¹² «Dans le changement du mode de communication, ce qui change n’est pas seulement la structure de l’objet et la manière dont le sujet vivant entre en relation avec lui – c’est le sujet lui-même qui est autre, qui subit un changement quand il passe du sentir au percevoir (...) si nous n’interprétons plus l’homme du point de vue de la connaissance accomplie mais que nous le voyons plutôt comme un sujet connaissant, c’est-à-dire un sujet en devenir et qui n’est jamais complet, nous avons alors de toute façon la possibilité de comprendre le sentir et le se-mouvoir, le souvenir et l’erreur : c’est seulement alors qu’il sera possible de séparer clairement le percevoir et le sentir». Ivi, pp. 391-392.
- ¹³ C.G. Jung, “L’uomo arcaico” (1931), trad. it. in *Opere*, vol. 10, t. I, Boringhieri, Torino 1985, p. 172.
- ¹⁴ Ivi, p. 179.
- ¹⁵ Ivi, p. 182-183.
- ¹⁶ Ivi, p. 183.
- ¹⁷ G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967.
- ¹⁸ H. Bergson, *L’evoluzione creatrice* (1907), trad. it Dall’Oglio, Milano 1991. Vedi anche F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Ellipses, Paris 2000.
- ¹⁹ G. Deleuze, *Istinti e Istituzioni* (1961), trad. it. Mimesis, Milano 2002.
- ²⁰ «L’instinct discerne une situation “du dedans, tout autrement que par un processus de connaissance, par une intuition (*vécue* plutôt que *représentée*).” Les instincts sont “du *sentis* plutôt que du *pensé*”. Il ne s’agit pas de le penser

comme un inconscient “absolu” (parce qu’alors il ne serait pas intuitif), mais bien comme un inconscient *relatif* à l’intelligence». C. Kerslake, “Insectes et inceste. Bergson, Jung, Deleuze”, in «Multitudes», Paris, 25, 2006, p. 43.

- ²¹ «La conscience sonnambulique, de ce fait, n’est pas nécessairement produite par des événements traumatiques, mais elle s’impose aussi en exploitant les trous problématiques de l’intelligence, en répondant de manière créative à travers l’imagination productive». Ivi, p. 43.
- ²² G. Deleuze, 1961, *op. cit.*, p. 32.
- ²³ G. Deleuze, *Che cos’è l’atto di creazione?* (1986), trad. it. Cronopio, Marano di Napoli 2010, p. 37.
- ²⁴ G. Deleuze, *Immanenza* (1995), trad. it. Mimesis, Milano 2010 p. 9.
- ²⁵ G. Deleuze, *Spinoza. Ontologie – Ethique*. Les cours de Gilles Deleuze, 21/12/1980, www.webdeleuze.com.
- ²⁶ *Ibidem*.
- ²⁷ G. Deleuze, 1995, *op. cit.*, p. 11.
- ²⁸ Ivi, p. 13.