

## Una vita come campo trascendentale impersonale. La ricezione deleuziana di Ruyer Nataschia Tosel

This article stages an encounter between Gilles Deleuze and Raymond Ruyer on the question of the subject. Most of the article is spent developing Ruyer's concept of *subjectivité sans sujet*, which characterises the consciousness, in order to show how this notion has influenced Deleuze and his idea of an impersonal and pre-individual transcendental field. Both the authors, in fact, try to exceed the classical concept of subject because it implies either the Cartesian dualism between subject and object or the constitution of an individual. On the contrary, Ruyer and Deleuze want to show the impersonal multiplicity, which inhabit a life. Ruyer's theory, I argue, has obvious limits (such as his neo-finalism), but it's the veritable point of departure for the Deleuzian concept of an impersonal life.

Noi crediamo che la nozione di soggetto abbia perso molto del suo interesse *a vantaggio delle singolarità pre-individuali e delle individuazioni non-personali*. Ma, appunto, non basta contrapporre dei concetti per sapere quale sia il migliore, bisogna confrontare i campi dei problemi ai quali rispondono, per scoprire sotto quali forze i problemi si trasformano ed esigono essi stessi la costituzione di nuovi concetti.

Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti*

Il concetto di soggetto è stato centrale in tutta la storia della filosofia, ma, nonostante le sue innumerevoli variazioni interne, ha svolto, secondo Gilles Deleuze (2010, 288), essenzialmente due funzioni: una funzione di universalizzazione e una di individuazione. Vale a dire che il soggetto è sempre servito a costruire un io: da un lato un *io universale*, che nacque nel momento in cui l'universalità si piegò dal lato del soggettivo, perdendo così il suo carattere di oggettività; dall'altro lato, invece, un *io individuale (moi)*, che è nato quando il soggetto ha dovuto farsi individuo, vale a dire persona, piuttosto che cosa o anima. La gran parte delle filosofie del soggetto si sono poste il problema di conciliare queste due funzioni dell'io, che, in termini kantiani, non è altro che il problema del rapporto tra l'io trascendentale e l'io empirico. Al contrario, quello che Deleuze si propone di fare con la sua nozione di *una vita* non è solamente di criticare il concetto di soggetto, ma piuttosto di assegnarli una nuova funzione, che chiamerà di *singularizzazione*. Tale funzione provocherà un tale cambiamento nel soggetto, che esso non sarà più riconoscibile né come io né come persona: esso diverrà una molteplicità impersonale. Nella costituzione di una vita come campo trascendentale impersonale, Deleuze si rifà a diversi autori, il cui apporto risulta fondamentale per la comprensione del progetto deleuziano. Ricordiamo qui brevemente, innanzitutto, il rapporto di Deleuze con la fenomenologia, spesso sottovalutato dai critici: in realtà, il tentativo di costituire una coscienza "a-soggettiva" va legato alla ricezione deleuziana di Husserl (filtrata in parte dalla lettura che ne dà il suo maestro Jean Hyppolite nei *Cahiers de Royaumont*), Sartre e Merleau-Ponty. Già in *Logica del senso*, infatti, è evidente il duplice tentativo deleuziano di liberare, al contempo, la coscienza dal soggetto (in opposizione all'idealismo trascendentale) e il soggetto dalla coscienza (contro ogni riduzionismo psicoanalitico). È per questo che nel testo del 1969 (2011, 91) troviamo un elogio nei confronti di Husserl e della sua concezione del *noema* come dato oggettivo, non riducibile a una mera rappresentazione mentale. Il problema è che nell'*Erlebnis* husserliano permane una componente di soggettività, a cui Deleuze, invece, è intenzionato a rinunciare (Treppiedi 2010): a Deleuze, cioè, interessa il *noema* come attributo o evento, ma Husserl lo pensa anche come predicato che necessita, perciò, di un soggetto con cui relazionarsi. Il programma deleuziano, al contrario, è – per riprendere le parole di Frédéric Rambeau – «une dissolution sans appel du moi» (Rambeau 2006, 54) e si tratta, perciò, di pensare una coscienza che sia più larga del soggetto e, dunque, impersonale. È qui che Deleuze incontra, in primo luogo, la filosofia di Sartre in *La trascendenza dell'Ego* (Sartre 2011), a cui viene reso omaggio sia in *Logica del senso* (Deleuze 2011, 93) che in *Che cos'è la filosofia?* (Deleuze & Guattari 1996, 37). Sartre, infatti, ha avuto il merito di aver liberato l'immanenza, pensandola come un campo trascendentale impersonale: non è più, perciò, "immanenza a qualcosa" (come nel caso di Husserl, in cui si trattava ancora di un'immanenza a una soggettività trascendentale), ma un vero e proprio piano di immanenza. Anche Merleau-Ponty (1969) aveva criticato Husserl, soste-

nendo che l'immanenza dovesse darsi in rapporto diretto e immediato con l'essere, senza passare per alcuna mediazione rappresentativa. Merleau-Ponty, perciò, intende costituire un'intenzionalità ontologica e non più "egologica", e Deleuze è certamente debitore di tale tentativo, così come di quello sartriano. In entrambi i casi, però, egli ritiene che i due filosofi francesi manchino di radicalità, poiché si spingono fino al concepimento di una coscienza "a-soggettiva", ma non abbandonano mai la determinazione del campo trascendentale come coscienziale. Deleuze, al contrario, vuole dar vita a un campo trascendentale che sia non solo impersonale, ma anche incosciente, dove, cioè, la coscienza non si possa mai rivelare. Deleuze preferisce dire che quest'ultima percorre il campo trascendentale a velocità infinita e che si trova, perciò, ovunque nel campo, senza però mai manifestarsi. Proprio a causa di questa mancata rivelazione, Deleuze deve trovare un altro modo per caratterizzare il campo trascendentale: è per questo che conierà la celebre equazione *l'immanenza: una vita*, che dà il nome al suo ultimo saggio. L'immanenza, proprio sulla scorta di Sartre e Merleau-Ponty, non va intesa qui come il polo opposto della trascendenza, perché, in tal caso, essa verrebbe ridotta a un mero concetto, dimenticando che tanto per Deleuze, quanto per Deleuze e Guattari:

Il piano di immanenza non è un concetto, né pensato né pensabile, ma l'immagine del pensiero, l'immagine che esso si dà di cosa significhi pensare, usare il pensiero, orientarsi nel pensiero... (Deleuze & Guattari 1996, 27)

L'immanenza è, innanzitutto, un piano o un orizzonte dove si danno gli eventi, compresi quelli concettuali: l'immanenza è abitata dai concetti, ma non coincide con uno di essi e, perciò, non è sufficiente pensarla; essa va costruita ed è a questo che servono i reiterati inviti di Deleuze e Guattari a sperimentare (32). L'immanenza non è, perciò, il risultato di un pensiero, ma piuttosto un'operazione, che – afferma Deleuze – non è altro che *una vita*. L'articolo indeterminativo *una* definisce, in questo caso, la molteplicità che abita la vita senza dar luogo, però, a un unico individuo. Riscontriamo, qui, altre importanti influenze che hanno contribuito alla formulazione deleuziana di un campo trascendentale impersonale: vale a dire Bergson e Simondon. Deleuze, infatti, riprende da Bergson (2002) l'idea di una molteplicità, utilizzata come sostantivo piuttosto che come aggettivo: la caratteristica propria della molteplicità bergsoniana è quella di implicare sempre dei rapporti e delle relazioni tra gli elementi molteplici che la costituiscono, senza per questo aver bisogno di chiuderli in un'unità o in un'identità. Questi elementi che animano la molteplicità, in lessico deleuziano, prendono il nome di 'singolarità pre-individuali', mentre le relazioni tra queste ultime vengono chiamate 'individuazioni impersonali'. In entrambi i casi, i termini scelti, non solo sottolineano ampiamente il tentativo di uscire dal paradigma del soggetto, ma sono anche ripresi dal pensiero di Gilbert Simondon nel suo *L'individuazione à la lumière des notions de formes et d'information* (Simondon 2010), a cui Deleuze (2011, 97) riconosce esplicitamente il suo debito.

Finora, dunque, abbiamo riconosciuto diversi autori che Deleuze sembra aver scelto come "alleati" per portare avanti la sua costruzione di un campo trascendentale impersonale; ma quelli sopra citati, ossia Sartre, Merleau-Ponty, Bergson e Simondon, non esauriscono da soli la lista delle influenze deleuziane. Rimane fuori, in particolare, un autore che fra tutti è certamente il nome meno noto e anche quello meno frequente nei testi di letteratura critica dedicati a

Deleuze: si tratta del filosofo a cui dedicheremo le prossime pagine, vale a dire Raymond Ruyer.

### Raymond Ruyer: l'inclassable

Il titolo del presente paragrafo si rifà a un numero della rivista *Critique* dedicato a Ruyer, che lo definiva *inclassable* per la complessità e vastità della sua opera. Il pensiero ruyeriano, infatti, è eterogeneo e ricco di sfaccettature, e spesso è difficile collocarlo sotto un'unica etichetta. Si tratta, infatti, di un autore che ha cominciato la sua carriera occupandosi principalmente di una filosofia della vita, di cui si trova un primo abbozzo nella sua tesi di dottorato, pubblicata nel 1930 con il titolo *Esquisse d'une philosophie de la structure*. Ma la prima vera sistematizzazione del suo pensiero si avrà solo nel 1946, con la pubblicazione di *Éléments de psycho-biologie*, libro che non solo fu scritto durante i cinque anni (1940-1945) in cui Ruyer fu rinchiuso in un campo di prigionia austriaco, ma che gli valse anche la nomina di professore all'Università di Nancy. Le opere più importanti di Ruyer furono senza dubbio proprio quelle dedicate alla filosofia della vita: non solo il già citato *Éléments de psycho-biologie*, ma anche, fra gli altri, *La conscience et le corps* (1937, 1950), *Néofinalisme* (1952) e *La genèse des formes vivantes* (1958). Il nostro articolo si occuperà nello specifico di questi testi, che sono anche gli unici presi in considerazione da Deleuze nella costituzione del suo campo trascendentale impersonale. Va comunque tenuto presente, però, che, a partire dalla fine degli anni Quaranta, Ruyer piegherà il suo pensiero – per sua stessa ammissione – verso la realizzazione di una “teologia” (Ruyer 2007, 10), che lo costringerà a occuparsi anche di altre questioni: egli si dedicherà, infatti, a una teoria dei valori (che emerge in opere quali *Le mondes des valeurs* del 1947, *L'utopie et les utopies* del 1950 e *La Philosophie de la valeur* del 1959), oltre che a questioni propriamente teologiche (si vedano, a tal proposito, *Dieu de religions*, *Dieu de la science* del 1970 e il libro che uscirà postumo *L'Embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*; sulla riflessione teologica di Ruyer si rimanda a Conrad 2007). Inoltre, Ruyer si fece sostenitore anche di alcune tesi di chiara implicazione politica: la prima, messa in luce anche da Sauvagnargues (2014), è legata al suo concetto di *colonisation*; altre emergono, invece, nei suoi libri *Éloge de la société de consommation* (1969) e *Les nourritures psychiques. La politique du bonheur* (1975). Da questi testi emerge una posizione politica definibile a buon diritto come “conservatrice”, soprattutto a fronte del Maggio '68, dal momento che Ruyer critica esplicitamente i tentativi di rivolta contro il governo capitalista e accusa i giovani di soffrire di un desiderio cronico, che li rende inadatti a portare avanti delle buone politiche. A tali vicende si aggiunge la stesura di un'opera destinata volutamente a dei lettori non esperti, che viene pubblicata nel 1974 con il titolo *La Gnose de Princeton* e diverrà un vero bestseller dell'epoca. Ruyer decise in questo scritto di esporre le sue teorie sulla vita e sull'universo, attribuendole però a dei misteriosi gnostici americani, ovviamente immaginari, i quali sarebbero stati depositari di un sapere iniziatico. Nonostante tale libro riuscì a conquistare il grande pubblico, non fu però accolto con favore dai critici, che lo etichettarono come un'opera eccessivamente divulgativa. Una tale ricezione negativa, unita alle posizioni conservatrici di Ruyer, contribuì, perciò, a determinare la sua assenza dalle discussioni filosofiche dell'epoca, anche a discapito delle sue tesi più originali, ossia quelle legate alla formazione e alla genesi del vivente. Al contrario, fra gli estimatori di

queste ultime, troviamo, in particolare, Canguilhem **2** e, soprattutto, Deleuze. Quest'ultimo, infatti, già nel 1967 dichiara, in una conferenza tenuta alla *Société française de philosophie*, che la sua concezione del virtuale è ispirata non solo da Bergson, ma anche da Ruyer (Deleuze 2007, 125) e il nome di Ruyer ricomparirà a più riprese in alcune fra le opere più importanti di Deleuze, quali *Differenza e Ripetizione*, *Mille Piani*, *La piega* e *Che cos'è la filosofia?*. Tenteremo, perciò, di ripercorrere i concetti fondamentali della filosofia ruyeriana, e in particolare la sua concezione della coscienza come *soggettività senza soggetto*, poiché essa si pone come un tentativo che apre la strada proprio a Deleuze e al suo campo trascendentale impersonale.

### Una soggettività senza soggetto

La riflessione di Ruyer si fonda, innanzitutto, su una distinzione, quella tra forme e strutture, che compare già nel libro del 1937, *La conscience et le corp*, e che risulterà decisiva anche nelle sue opere successive (Ruyer 1946, 1952, 1958). Le strutture e le forme sono pensate da Ruyer come delle funzioni che caratterizzano due tipi d'essere differenti e che sono sottoposte, per giunta, a delle relazioni causali e spazio-temporali del tutto opposte. Le strutture, infatti, caratterizzano gli aggregati, vale a dire degli oggetti che non danno vita a un'unità o a un'individualità, perché sono costituiti da semplici relazioni di vicinanza fra gli elementi che li compongono. Queste relazioni, proprio perché causate dalla semplice vicinanza (causalità che Ruyer definirà "*de proche en proche*"), sono sempre osservabili: esse si danno, perciò, su un piano orizzontale e rendono conto solamente del "funzionamento" delle strutture. Gli aggregati, per tanto, si trovano in condizioni spazio-temporali definite, sono sempre localizzabili e sono determinati da una causalità meccanica, quella studiata, secondo Ruyer, dalla fisica classica e da altre discipline (come, per esempio, la fisiologia fisico-chimica), che l'autore definisce "scienze secondarie". Detto altrimenti, gli aggregati semplicemente funzionano, ma non sono capaci di alcuna attività. Quest'ultima, al contrario, trova il proprio posto solo nel mondo psichico, vale a dire negli esseri che sono dotati di coscienza e che sono, perciò, capaci di attività. Tali esseri vengono chiamati da Ruyer "forme" e costituiscono l'oggetto di studio delle cosiddette "scienze primarie", fra le quali Ruyer annovera la fisica quantistica, la biologia, la psicologia e la sociologia. Le forme, dette anche forme in sé o forme vere, **3** non sono più dei sistemi di assi di coordinazione, come le strutture, bensì dei sistemi dinamici e unitari d'azione. La loro prerogativa è quella di svolgere un'attività di formazione, che, nell'accezione ruyeriana, indica la capacità di creare relazioni che non siano già date strutturalmente e che non siano, perciò, né osservabili né localizzabili, poiché non si tratta più di semplici legami spazio-temporali, determinati da una causalità "*de proche en proche*" (Ruyer 1958, 65). L'attività di formazione, infatti, non è sottoposta a una causalità meccanica, ma si

**2** Ruyer è una fonte d'ispirazione costante per Canguilhem, che lodò pubblicamente Ruyer in più occasioni, fra le quali vale la pena di ricordare l'articolo "Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique" (Canguilhem 1947), in cui venne elogiato il metodo ruyeriano. Inoltre, Ruyer si rivela una fonte importante anche per *Il normale e il patologico* (Canguilhem 1988, 240) e per la conferenza "Le cerveau et la pensée" (Canguilhem 1992, 11-33), tenuta da Canguilhem nel 1980, che trattava il tema dell'irriducibilità del pensiero del vivente a mere interazioni neurali.

**3** Nonostante l'utilizzo del termine 'forma' possa far pensare a una vicinanza di Ruyer alla *Gestalttheorie*, in realtà egli se ne distacca fin da subito. Pur riconoscendo alla psicologia gestaltica il merito di aver pensato al campo psichico in termini di forma, in modo da evitare una sua riduzione alla somma di meri processi meccanici, Ruyer sostiene a più riprese (1938, 159-193) che la *Gestalttheorie* ha poi compreso la forma a partire da quelle stesse leggi o relazioni orizzontali che dominano il mondo spazio-temporale degli ag-

configura, piuttosto, come l'attualizzazione di un *potenziale* o di un *tema*: si tratta, perciò, di un'attività teleologicamente orientata. Com'è evidente nel processo di embriogenesi (Ruyer 1946, 12 e sg.), l'embrione, infatti, non contiene fin dall'inizio la forma compiuta dell'adulto, come se quest'ultima fosse già in atto. La forma adulta, piuttosto, è un potenziale che orienta lo sviluppo dell'embrione, il quale, essendo una forma in sé, è in grado di regolare il processo e di correggere eventuali anomalie nel suo svolgimento. Per farlo, però, l'embrione deve attenersi a un riferimento che gli indichi qual è lo svolgimento normale: tale riferimento è il potenziale, che va a rimpiazzare la nozione di fine (per questo Ruyer parlerà di un *neo-finalismo*), dal momento che si tratta qui di un potenziale biologico. Quest'ultimo ha essenzialmente due caratteri. Innanzitutto, è un potenziale mnemonico, che si manifesta in delle specifiche ripetizioni e, in secondo luogo, ha un carattere tematico, che conduce Ruyer a collocarlo non nel dominio spazio-temporale (dove si trovano gli aggregati e le strutture), bensì fuori dallo spazio e fuori dal tempo. Ruyer parlerà, perciò, del tema come di una *realtà trans-spaziale e trans-temporale*, che viene definita anche "trasversale metafisica". È evidente che, teorizzando tale tema mnemonico, Ruyer è andato incontro a molte accuse di neoplatonismo (si veda, per esempio, Sauvagnargues, 2014); va sottolineato, però, che il tema ruyeriano non è affatto equivalente all'idea platonica, ed è lo stesso Ruyer (1952) a prenderne le distanze. Il tema mnemonico, infatti, si distingue dal mondo platonico delle Idee per almeno due ragioni: innanzitutto, l'idea platonica aveva le sembianze di un modello sempre uguale a se stesso, che veniva di volta in volta copiato (si veda, su questo, Deleuze 2011, 223-224). Al contrario, il tema mnemonico ruyeriano è in grado di includere in sé la creazione e il nuovo, poiché si presenta come un dinamismo (Ruyer 1946, 16) in via di attualizzazione, piuttosto che come un'idea fissa: è per questo che esso diventa una delle principali fonti d'ispirazione per il concetto deleuziano di virtuale. Come mette appunto, infatti, Bogue:

At times in *Difference and Repetition* Deleuze speaks of the virtual in terms of Ideas as problems, and Ruyer likewise refers to self-forming forms as "ideas", stressing that such ideas are not static Platonic forms, but thematic activities, goal-directed projects that constantly require improvised solutions to unanticipated problems. (Bogue 2009, 310)

In secondo luogo, Ruyer (1948, 133-165) rivendica la naturalità di questa realtà trans-spazio-temporale, sostenendo che un al di là dell'attuale non debba essere per forza collocato in una dimensione soprannaturale, che sarebbe oggetto della teologia, piuttosto che della filosofia. Il potenziale, perciò, può essere considerato a buon diritto come parte della natura, a patto che quest'ultima venga intesa non come materia passiva, bensì come potenza attiva e creatrice, cioè come principio di formazione.

La presenza del potenziale, del resto, è decisiva per la definizione ruyeriana delle forme. È, infatti, il tema mnemonico che conferisce unità a quest'ultima, permettendo a Ruyer di delinearla come *unitas multiplex* (Ruyer 1952, 14), ossia come l'unità immediata di una molteplicità di elementi. Tale unità è data proprio dalla presenza del potenziale, che è in grado di determinare il processo di formazione attraverso uno schema verticale, che implica non solo un'unità, ma anche una gerarchia, ossia un passaggio da forme semplici a forme comples-

gregati, come le leggi degli estremi e le leggi del contatto. Si veda anche Deleuze 2004, 168-170).

se (vale a dire contenenti una sempre maggiore quantità d'informazioni). Ruyer (1958), perciò, parlerà della formazione come di un verticalismo, che, attraverso il potenziale, mira alla creazione di una nuova forma auto-sussistente, cioè di una forma in sé o di un essere individuale che si manifesta in una strutturazione spazio-temporale, ma che trova la sua unità nel potenziale trans-spazio-temporale. L'attività di formazione, perciò, caratterizza solamente le forme e non gli aggregati, in quanto coinvolge degli esseri in grado di fuoriuscire dalla causalità meccanica: è per questo che la morfogenesi, non si compie sul piano fisico, ossia quello delle relazioni “*de proche en proche*”, bensì su un piano diverso, che Ruyer caratterizza come *psichico*. La formazione è, dunque, un'attività psichica cosciente e tutte le forme, infatti, sono determinate come delle coscienze. Il termine ruyeriano ‘coscienza’ assume, però, un'accezione particolare: non si tratta, infatti, di un soggetto cartesiano, vale a dire di un “io penso” distinto dal corpo o dal cervello, intesi come materia estesa. Ruyer rifiutava tutte quelle teorie filosofiche che tentavano di comprendere il rapporto tra la coscienza e il corpo sulla base del dualismo cartesianp tra soggetto e oggetto. L'*impasse* teorica a cui queste teorie andavano incontro era legata all'impossibilità di spiegare come il cervello, in quanto materia organica, cioè oggetto, potesse produrre delle sensazioni soggettive. È a questo punto che le teorie idealiste tentavano di risolvere il problema, introducendo un soggetto esterno alla materia corporea, vale a dire una coscienza in grado di percepire l'oggetto. L'oggetto, in tal modo, diviene reale in quanto percepito dal soggetto e quest'ultimo, invece, diventa una sorta di “terzo occhio” che contempla. Così facendo, sostiene Ruyer, non solo si rischia un regresso all'infinito, ma si è anche costretti a dare realtà ontologica al percepito, al fine di costituire un oggetto reale, che stia di fronte al soggetto. Invece che mettere in atto tale messa in scena, che separa la coscienza dall'organismo, Ruyer adotta un'altra soluzione, sostenendo che la coscienza non si distingue affatto dal cervello, poiché essa è «la réalité ou un élément de la réalité du système nerveux, et non pas une réalité à côté ou une lumière enveloppant et éclairant un objet» (Ruyer 1950, 48). D'altra parte, però, non si deve pensare che tale critica al soggetto come *res cogitans* implichi per Ruyer l'appoggio di una tesi riduzionista, secondo la quale la coscienza e, dunque, il mondo psichico sarebbero interamente riconducibili alla materia. La coscienza, infatti, è la realtà del cervello, perché quest'ultimo è mera apparenza. Secondo Ruyer, cioè, non c'è dualismo tra coscienza e cervello, ossia tra forma e materia; c'è piuttosto una distinzione tra la forma e la sua apparenza: ma non si tratta, in questo caso, di un dualismo ontologico, poiché non abbiamo a che fare con due diverse realtà. Si tratta, al contrario, di una sola realtà spirituale, la coscienza, che si distingue, però, dall'apparenza che essa assume quando è guardata da un osservatore esterno: vista da fuori, infatti, la coscienza appare come un organo esteso, vale a dire come un cervello. Il dualismo ontologico tra la coscienza e il corpo, perciò, è sostituito da una «dualité épistémologique de l'être réel et de l'être connu, c'est-à-dire de l'objet, synonyme d'apparence» (Barbaras 2007, 19). Ruyer, perciò, supera il dualismo tra soggetto e oggetto, riducendo quest'ultimo a una mera apparenza della coscienza, la quale, invece, ha i contorni di una “soggettività senza soggetto”: è chiaro, infatti, che, se si toglie realtà ontologica all'oggetto, anche la controparte del dualismo, ossia il soggetto, viene meno.

Questa soggettività è senza soggetto perché non necessita di nessun terzo occhio che la osservi dall'esterno: non vi è più qui nessun residuo soggettivo o trascendente, poiché siamo in presenza di «une surface intuitionnée sans

troisième dimension» (Ruyer 1950, 58). La soggettività senza soggetto è a tutti gli effetti una forma in sé e per sé, ossia un'auto-soggettività immanente, che, in termini ruyeriani, è definita un "sorgolo assoluto". Il 'sorgolo' è l'attività propriamente psichica, mentre l'aggettivo 'assoluto', che ricompare anche nelle espressioni "superficie assoluta" o "dominio assoluto", con cui Ruyer indica il campo coscienziale, esplicita che si tratta qui di un auto-sorgolo e che, dunque, non vi è nessuna distanza tra chi sorgola e ciò che è sorgolato. Questa idea della soggettività senza soggetto verrà ripresa anche da Deleuze nella sua concezione dei processi di soggettivazione; del resto, come evidenzia Davide Tarizzo nell'introduzione a *La piega*:

Con onestà, Deleuze riconosce che Ruyer è uno dei primi filosofi, o forse il primo in assoluto, ad aver parlato di soggettivazione, vale a dire di un soggetto in continua formazione. È Ruyer ad aver interpretato (prima di Deleuze e prima di Foucault) la soggettività in termini di forma, *di una forma in continua formazione*. (Deleuze 2004, xxxviii)

Ruyer, in realtà, è stato criticato, fra gli altri anche da Merleau-Ponty (1969, 191), per la sua teoria della coscienza in autosorgolo, che egli stesso definisce anche delle "allucinazioni vere". La sua tesi sembra rendere conto, infatti, non tanto della presenza del mondo, quanto piuttosto della presenza di un'immagine del mondo (su tale critica, si veda Barbaras 2007). Ma non si può dimenticare che Ruyer, per sviluppare la sua teoria, parte da dati fisici e fisiologici, i quali gli impediscono di pensare che sia il cervello ad andare verso l'oggetto, poiché tali dati evidenziano, al contrario, che è l'oggetto che, per esempio nel caso della visione, giungendo alla retina, mette in moto la sensazione. È chiaro, allora, che il rischio è quello di ridurre quest'ultima a un'allucinazione, poiché ciò che il cervello cattura è sempre un'immagine, ma è altrettanto evidente che, se questa immagine non nasce dalla superficie cerebrale, bensì dall'oggetto che provoca un'eccitazione del sistema nervoso, allora l'immagine che emerge corrisponderà sempre a un vero oggetto esistente: ecco perché Ruyer conia l'espressione paradossale di "allucinazione vera".

### Il vivente come sintesi disgiuntiva

La particolarità del pensiero ruyeriano consiste nell'attribuire la capacità di auto-sorgolo, e, dunque, la qualificazione di forma, non solamente alla coscienza umana e, propriamente parlando, nemmeno ai soli essere viventi. Come l'autore esplica nella conferenza tenuta alla Société française de Philosophie nel novembre 1938 e intitolata *Le «psychologique» et le «vital»*, lo psichico comprende tutti i domini che possiedono unità, dunque capacità di auto-sorgolo, ed esso si distingue tanto dal campo fisico, dove si trovano gli aggregati e le loro strutture, quanto dal campo vitale, essendo quest'ultimo un misto dei due precedenti, cioè una combinazione di strutture e forme. Il campo vitale, dunque, si troverebbe in una situazione intermedia tra la molteplicità del campo fisico e l'unità del campo psicologico, cioè tra il mero funzionamento e l'attività di formazione, o, ancora, tra il livello *molare* e il livello *molecolare*. Il campo fisico, infatti, come abbiamo visto in precedenza parlando degli aggregati, sottosta a una causalità meccanica e concerne, perciò, solamente dei *fenomeni di massa o di folla*, cioè delle forze derivate che sono determinate da leggi statistiche (Ruyer 1958, 54) e che concernono il livello molare o macrofisico. Al contrario, il livello molecolare o "microfisi-



co” è occupato dalle forme, che – come sappiamo – sono il frutto di un processo di morfogenesi che non sottosta a delle leggi statistiche e che non è, perciò, deducibile, poiché al suo interno risiede sempre una componente di improvvisazione. Quest’ultima è traducibile come un’attività creativa, che coincide con un processo di differenziazione: il primo momento della formazione avviene, infatti, già a livello molecolare e cellulare, quando ciascuna cellula, all’interno dell’embrione, prende una forma diversa a seconda del ruolo che dovrà svolgere (ossia del potenziale che dovrà attualizzare). L’attività psicologica creatrice si trova, perciò, già nei fenomeni di embriogenesi e non c’è bisogno, per pensarla, di ricorrere all’attività umana. Ruyer, del resto, già a partire dalla conferenza *Le «psychologique» et le «vital»*, distingueva uno psichismo primario, che consiste nella coscienza intesa come auto-sorvolo, di cui sono dotate tutte le forme, da uno psichismo secondario, attribuibile ad alcuni animali e soprattutto all’uomo, la cui coscienza diviene rappresentativa ed è orientata da un potenziale che assume i connotati di un valore. La coscienza secondaria, però, è in ogni caso da intendersi come un sottoprodotto della coscienza primaria e, dunque, non costituisce da sola il campo psicologico; anzi, se la soggettività secondaria è sempre “coscienza di qualcosa”, essa non può che dipendere dalla soggettività primaria, la quale non è coscienza nemmeno della formazione, poiché è essa stessa formazione.

La conscience primaire n’est pas «conscience de ... » Seule la conscience des centres cérébraux sensoriels devient [...] «conscience de ... l’objet». Mais la conscience primaire d’une formation – s’il faut absolument employer cette expression incorrecte, avec un génitif ne la vise pas – elle est cette formation même. (Ruyer 1958, 240)

Il fisico, perciò, è inteso da Ruyer come il livello molare, mentre le forme vanno a costituire il dominio del molecolare, ed essi coesistono all’interno del vivente: utilizzando un lessico deleuziano, potremmo dire che il campo fisico e quello psicologico stanno tra loro in un rapporto di *sintesi disgiuntiva*, poiché coabitano nel campo vitale e ciò prova che non si escludono l’un l’altro. Questo rapporto di sintesi disgiuntiva tra il molare e il molecolare segna sicuramente un punto di forte comunanza con Deleuze e Guattari, i quali, pur trasferendo la distinzione tra molare e molecolare sul piano politico e traducendo, perciò, le strutture astratte di Ruyer con la concezione di una qualsiasi individualità fissa e predefinita, e le forme vere, invece, con le molteplicità rizomatiche (esse stesse senza soggetto, come le soggettività ruyeriane), mantengono tra i due la stessa relazione di coesistenza. Troviamo scritto, infatti, in *Mille Piani*:

Ogni società, come ogni individuo, è dunque attraversato simultaneamente dalle due segmentarietà: l’una molare e l’altra *molecolare*. Esse sono distinte, poiché non hanno i medesimi termini, né le stesse relazioni, né la stessa natura, né lo stesso tipo di molteplicità. Ma sono anche inseparabili in quanto coesistono, passano l’una nell’altra secondo figure differenti come fra i primitivi e noi – ma sempre in presupposizione reciproca. In breve, ogni cosa è politica, ma ogni politica è contemporaneamente *macro-politica* e *micro-politica*. (Deleuze & Guattari 2006, 269)

Il vivente, dunque, pur essendo egli stesso interamente dalla parte del molecolare, è, allo stesso tempo, il luogo di coesistenza tra molare e molecolare. Secondo

il celebre esempio dell'elefante, che è definito da Ruyer «un être macro-microscopique» (Ruyer 1952, 112), il vivente è un campo di coscienza o di soggettività, che coincide con un dominio di relazioni microscopiche e molecolari, le quali, però, assicurano la stabilità e la coerenza degli ammassi fisici. Il vivente, perciò, proprio in quanto campo di coscienza, non può essere in alcun modo paragonato a una macchina o a un automa: Ruyer, infatti, rifiuta qualsiasi tipo di spiegazione meccanicista del vivente <sup>4</sup> ed è per questo che riabiliterà la nozione di finalità. Egli, a partire dall'idea che tutte le forme sono attività orientate da un potenziale, sosterrà, in particolare, un *neo-finalismo*, ossia un'armonia (non esente dall'influenza leibniziana) tra le finalità individuali, che, pur non essendo né voluta né saputa dai singoli individui, caratterizza comunque l'universo (Ruyer 1952, 247). Si tratta di un *neo-finalismo* poiché Ruyer non intende porre alcuna istanza determinista; egli, piuttosto, teorizza un ordine teleologico che renda possibili e compatibili le finalità individuali di ciascuna forma. Inoltre, come visto in precedenza, tali finalità individuali non sono delle idee fisse ed eterne che si tratta di realizzare: l'attualizzazione dei potenziali è per Ruyer un'attività di formazione dinamica, che lascia spazio al nuovo e all'improvvisazione. Il suo *neo-finalismo*, perciò, non è affatto da intendersi come l'imposizione di una determinazione destinale per l'intero universo.

<sup>4</sup> A essere precisi, questo rifiuto avviene a partire dal libro del 1937, *La conscience et le corps*; al contrario, nella sua tesi di dottorato, ossia *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Ruyer appoggiava ancora un meccanicismo radicale, come conseguenza diretta dell'eliminazione del soggetto cartesiano. Come scrivono Fabrice e Jean-Pierre Louis, nel loro studio dedicato a Ruyer: «C'est l'évolution de la notion de forme qui forcera Ruyer à abandonner le mécanisme, sans revenir pour autant à l'idéalisme, mais en réhabilitant les notions de finalité, de possible et de liberté». (Louis & Louis 2014, 98).

### L'attualità di Ruyer: il pensiero-cervello

Deleuze sembra avvicinarsi sempre di più al pensiero ruyeriano proprio verso la fine della sua vita (Godani 2011, 354): i due testi deleuziani in cui Ruyer è maggiormente presente sono, infatti, *La piega* (1988) e *Che cos'è la filosofia?* (1991). Gli echi ruyeriani si fanno sentire in particolare in quest'ultimo libro scritto a quattro mani da Deleuze e Guattari: lo stesso stile di scrittura, infatti, sembra ispirato alle opere di Ruyer. <sup>5</sup> La vicinanza, inoltre, avviene ancor più evidente quando i due autori espongono la loro idea del *cervello* (Grosz 2012), scrivendo:

La svolta non sarà altrove, là dove il cervello è «soggetto», diventa soggetto? È il cervello che pensa e non l'uomo, essendo l'uomo soltanto una cristallizzazione cerebrale. [...] Non è un cervello dietro il cervello, ma prima di tutto uno stato di sorvolo senza distanza, raso terra, autosorvolo al quale non sfugge nessun baratro, nessuna piega né iato. (Deleuze & Guattari 1996, 213)

<sup>5</sup> Si prenda, per esempio, un testo di Ruyer come *La genèse des formes viventes* e si noterà che in alcune pagine vi sono delle sezioni di testo intervallate da degli esempi esplicativi, che sono costituiti da figure (per esempio, Ruyer 1958, 15) oppure da dei paragrafi che assumono una diversa impaginazione rispetto al corpo del testo, poiché sono scritti in carattere più piccolo e con un'interlinea ridotta (a titolo di esempio, 19). Lo stesso accade anche in *Che cos'è la filosofia?*, sia per quanto riguarda le figure, che in rapporto all'impaginazione degli esempi (Deleuze & Guattari 2002, 15-16, 19-21, 35-38, 42-46, 51-52, 64-65, 86-88, 98-99, 105-107, 114-115, 144-149, 192-193).

È chiaro che il cervello di cui parlano Deleuze e Guattari non è intendersi dal punto di vista scientifico: il cervello non è qui un organo, ma la forma pura di Ruyer. Tanto più che i due autori affermano che «il cervello è lo "spirito" stesso» (214), alludendo al panpsi-

chismo di Ruyer: tutto per lui, infatti, è spirito, vale a dire coscienza, poiché tutti gli esseri sono psichici, mentre gli aggregati non meritano nemmeno la qualificazione di essere. La coscienza è la realtà per eccellenza e si definisce come auto-sorvolo, cioè come ciò che possiede la propria forma: sulla scia di Whitehead, Ruyer parla, infatti, della coscienza come *self-enjoyment*, oltrepassando – come visto – il dualismo tra soggetto e oggetto. Quando Deleuze e Guattari insinuano, perciò, all'inizio della citazione riportata qui sopra, che la vera svolta si avrà quando il cervello diventerà "soggetto", non intendono quest'ultimo termine in senso cartesiano come un "io penso" privo di estensione, bensì alludono all'idea che il cervello possa divenire coscienza e smetta di essere un oggetto, guardato dall'esterno. Il cervello di Deleuze e Guattari è, dunque, la coscienza ruyeriana, distinta dalla sua apparenza materiale, ma non per questo riducibile a un soggetto inteso come io; tanto più che essi stessi ammettono che «è il cervello che dice lo, ma lo è un altro» (214). Questo significa che il cervello di *Che cos'è la filosofia?*, ponendosi, sulla scia di Ruyer, come sorvolo assoluto, implica almeno due conseguenze teoriche fondamentali per la concezione deleuziana di una vita e di un campo trascendentale impersonale: innanzitutto, il cervello non è un oggetto, dunque non rinvia a nessun punto di vista esterno; esso non ha bisogno di essere guardato, poiché, piuttosto, *si vede*. Detto in altri termini, il cervello rinuncia a qualsiasi trascendenza ed exteriorità e sposa l'immanenza; esso è, del resto, forma assoluta che *si possiede e si sorvola*, e non ha bisogno né di altezza né di profondità, poiché non è altro che *superficie*. Vale la pena di notare che, in questo caso, l'immanenza non corre il rischio, ricordato in precedenza, di essere ridotta a un concetto, poiché essa è frutto di un'azione: quella di auto-sorvolo, che è anche attività creatrice e principio di morfogenesi. In secondo luogo, il cervello non è nemmeno soggetto, poiché non è sostanza, ma piuttosto attività; dunque tanto il cervello di Deleuze e Guattari, quanto la coscienza di Ruyer, pur rimanendo intenzionali, allargano quest'intenzionalità a tal punto da non dirigerla più verso un oggetto esterno, da cui la coscienza-cervello si distinguerebbe in quanto soggetto. La coscienza è *self-enjoyment*, dunque non è soggetto, ma piuttosto "sovrageggetto", per dirla con Whitehead (1965). Il cervello implica il superamento tanto della nozione di oggetto, quanto di quella di soggetto, nonché del loro dualismo: esso è soggettività senza soggetto per Ruyer, campo trascendentale impersonale per Deleuze.

Vi sono, dunque, diversi motivi che ci spingono a considerare Ruyer come un filosofo contemporaneo, come, per esempio, la sua concezione della formazione come differenziazione e quella della soggettività senza soggetto, a cui si rifanno Deleuze e Guattari per costituire il loro *pensiero-cervello*. Nonostante ciò, Ruyer rimane ancora oggi un filosofo poco letto e, considerata la sua assenza dalla gran parte della letteratura critica su Deleuze, viene posta in secondo piano anche la sua influenza sull'autore di *Differenza e ripetizione*. Le cause maggiori di tale assenza – ricordate anche da Sauvagnargues (2014) – sono il neoplatonismo e il neofinalismo attribuiti a Ruyer come delle etichette che sembrano condannare il suo pensiero a una forte inattualità. In realtà, come visto, Ruyer non solo ha ripensato in forma originale il finalismo, ma si è anche distanziato esplicitamente da una ripresa del platonismo *tout court*, distinguendo il suo concetto di potenziale da quello platonico di Idea. Perciò, non è né sulla nozione di potenziale né su quella di fine che si gioca lo smarcamento di Deleuze rispetto a Ruyer: nel primo caso, infatti, è Deleuze stesso ad ammettere il suo debito verso il potenziale ruyeriano nella costituzione del concetto di virtuale; nel secondo caso, invece, un

orientamento teleologico non è certo una peculiarità di Ruyer e, anzi, è presente in altri autori fondamentali per Deleuze, quali Leibniz e Bergson, che non per questo vengono completamente rigettati. Semmai, ciò che Deleuze non può accettare del pensiero ruyeriano riguarda la sua concezione del rapporto uno/molti. Come visto, infatti, Ruyer (1952, 14) si sforza di pensare la soggettività come un «*unitas multiplex*», vale a dire che – come scrive Fabrice Colonna:

Le cerveau en auto-survol chez Ruyer, du fait qu'il est une étendue, est d'emblée ouvert à la multiplicité, il est ce paradoxe, certes difficile, d'être une «*unité multiple*», une *unitas multiplex*, qui le place du côté du monde et le rend perméable au bruit et à la fureur de ce qui l'entourne. (Colonna 2007, 47)

Il problema è che Ruyer sembra far prevalere l'unità sulla molteplicità: come mostrato in precedenza, il carattere peculiare per ogni forma vera rimane, infatti, la sua unità, che è data dalla presenza del potenziale trans-spazio-temporale. La forma è un dominio unitario d'azione, è un'«*auto-subjectivité*» (Ruyer 1946, 9), che non ha bisogno né di un altro soggetto che la percepisca, né di un'immagine di sé come oggetto percepito. Essa è autosussistente, poiché è una forma in sé e per sé, vale a dire una «*unité immédiate d'une multiplicité d'éléments coordonnés*» (Ruyer 1946, 23). La forma, perciò, non si limita a creare delle relazioni fra gli elementi molteplici, ma li riporta anche a unità; così facendo, essa rischia di chiudersi in sé e di divenire, una specie di monade: Ruyer, del resto, si confronta continuamente con la filosofia leibniziana, in particolare in *Néo-finalisme*, e Deleuze, non a caso, lo definirà come «il più vicino a noi tra i discepoli di Leibniz» (Deleuze 2004, 167).

Deleuze, in opposizione a Ruyer e appoggiandosi, in questo caso, più a Bergson, continuerà, invece, a battersi contro ogni forma di unità, da lui ritenuta sempre come uno strumento di individualizzazione e di stabilizzazione. Deleuze, perciò, porterà avanti l'idea di una molteplicità molecolare fluida e dinamica, che va a costituire quella che chiamerà «una vita». Il passo avanti che compie Deleuze, rispetto a Ruyer, si trova, dunque, nella sua rinuncia all'unità della coscienza: il cervello deleuziano, in quanto molecolare, è molteplicità. Porre la coscienza come unità significherebbe, al contrario, centrarla, individuarla, vale a dire porla sul piano molare delle identità fisse e, per riprendere la distinzione deleuzo-guattariana tra albero e rizoma, farne un paradigma arborescente. Senza contare che il mantenimento di un'unità esigerebbe la messa in campo di una necessità o causalità interna (come il neofinalismo ruyeriano), che possa unificare il mondo molecolare e microfisico, cioè ordinarlo secondo un potenziale o tema. Questo è ciò che Deleuze si sforzerà di superare, mettendo un campo un divenire del discontinuo che non avrà nessun orientamento teleologico. Questo, però, non significa per Deleuze dimenticare che è stato proprio Ruyer a far emergere, prima di ricondurlo a unità, quello stesso mondo molecolare impersonale che abita il cervello.

## Bibliografia

- Barbaras, R. (2007). Vie et extériorité. Le problème de la perception chez Ruyer. *Les Études philosophiques*, 80 (1).
- Bergson, H. (2002). *Saggio sui dati immediati della coscienza*. Trad. it. F. Sossi. Milano: Raffaello Cortina.
- Bogue, R. (2009). Raymond Ruyer. In G. Jones & J. Roffe (a cura di), *Deleuze's philosophical lineage*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Canguilhem, G. (1988). *Il normale e il patologico*. Trad. it. D. Buzzolan. Torino: Einaudi.
- Id. (1992). *George Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel.
- Colonna, F. (2007). *Ruyer*. Paris: Les belles lettres.
- Conrad, A. (2007). Liberté humaine et expérience de dieu dans la philosophie de Raymond Ruyer. *Les Études philosophiques*, 80 (1).
- Deleuze, G. (1990). *Pourparler. 1972-1990*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Id. (2004). *La piega. Leibniz e il Barocco*. A cura di D. Tarizzo. Torino: Einaudi.
- Id. (2007). *L'isola deserta e altri scritti 1953-74*. A cura di D. Borca. Torino: Einaudi.
- Id. (2010). *Due regimi di folli e altri scritti*. A cura di D. Borca. Torino: Einaudi.
- Id. (2011). *Logica del senso*. Trad. it. M. De Stefanis. Milano: Feltrinelli.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1996). *Che cos'è la filosofia?*. A cura di C. Arcuri. Torino: Einaudi.
- Id. (2006). *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*. A cura di M. Carboni. Roma: Castelvecchi.
- Godani, P. (2011). Variazioni sul sorvolo. Ruyer, Merleau-Ponty, Deleuze e lo statuto della forma. *Chiasmi International*, vol. 13.
- Grosz, E. (2012). Deleuze, Ruyer and becoming-brain: the music of life's temporality. *Parrhesia*, 15.
- Louis, F. & Louis, J. P. (2014). *La philosophie de Raymond Ruyer*. Paris: J. Vrin.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *Il visibile e l'invisibile*. A cura di M. Carbone. Milano: Bompiani.
- Montebello, P. (2008a). *Deleuze, la passion de la pensée*. Paris: J. Vrin.
- Id. (2008b). *Deleuze, philosophie et cinéma*. Paris: J. Vrin.
- Prado Jr., B. (1989). *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*. San Paolo: Edusp.
- Rambeau, F. (2006). Deleuze et l'inconscient impersonnel. *Cahiers philosophiques*, 107.
- Ruyer, R. (1938). Le «psychologique» et le «vital». *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 26 novembre.
- Id. (1946). *Éléments de psycho-biologie*. Paris: PUF.
- Id. (1948). Le domaine naturel du trans-spatial. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 31 janvier.
- Id. (1950). *La conscience et le corps*. Paris: PUF.
- Id. (1952). *Néofinalisme*. Paris: PUF.
- Id. (1958). *La genèse des formes vivantes*. Paris: Flammarion.
- Id. (2007). Raymond Ruyer par lui-même. *Les Études philosophiques*, 80 (1).
- Sartre, J. P. (2011). *La transcendenza dell'ego*. Milano: Marinotti.
- Sauvagnargues, A. (2009). *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF.
- Id. (2014). L'averse de sable, l'atome et l'embryon. *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*, 804.
- Simondon, G. (2010). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di*

*informazione*. A cura di G. Carrozzini. Milano: Mimesis.

Treppiedi, F. (2010). Genealogie del senso. Deleuze lettore di Husserl. *Giornale di Metafisica*, 1.

Whitehead, A. & N. (1965). *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*. A cura di M.R. Brioschi. Milano: Bompiani.