

Sulla soglia dell'immanenza.

Un confronto tra Sartre e Deleuze

Cristiano Vidali (Università Vita-Salute San Raffaele)

cristiano.vidali2@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 19/11/2019 - Accettato: 14/02/2020

English title: *On the Threshold of Immanence. A Comparison Between Sartre and Deleuze*

Abstract: A deep continuity between Jean-Paul Sartre's phenomenology and Gilles Deleuze's thought can be identified in concepts like those of "transcendental field" or "plane of immanence". Our aim is to show the affinity between these two philosophers, but also to stress their irreducible differences. More precisely, we will focus on Deleuze's radical rejection of transcendence, in any possible acceptance of this term, and try to outline the severe consequences of his choice both from practical and theoretical points of view.

Keywords: Transcendental field; plane of immanence; phenomenology; transcendence; intentionality.

Sommario: 1. Sartre e l'introduzione fenomenologica dell'immanenza; 2. Una vita: campo trascendentale e piano di immanenza in Deleuze; 2.1. L'evento del senso o il senso dell'evento; 3. Le differenze tra Sartre e Deleuze; 4. Aporie dell'immanenza assoluta?; 5. Conclusione.

1. Sartre e l'introduzione fenomenologica dell'immanenza

Quello dell'immanenza è sia un tema cruciale nell'opera di Gilles Deleuze, sia un punto centrale che permette di cogliere il debito dell'autore nei confronti di alcuni momenti della riflessione di quell'ambiguo maestro che per lui fu Jean-Paul Sartre. A proposito di questa eredità intellettuale è lo stesso Deleuze a esporsi in più occasioni, tra le quali emerge in particolare un debito verso un breve testo del 1937, ossia la *La trascendenza dell'Ego*. Infatti, è in questo saggio

– da Deleuze definito «decisivo»¹ – che Sartre introduce una inedita modalità di concepire l'immanenza, sullo sfondo della fenomenologia. Per cogliere appieno l'originalità del suo contributo è utile ripercorrere sommariamente alcuni punti salienti di tale opera.

L'intento di fondo del testo di Sartre viene rivendicato fin dalle prime righe con estrema chiarezza: si tratta per lui di mostrare «che l'Ego non è né formalmente, né materialmente *nella* coscienza: è fuori, *nel mondo*; è un essere del mondo come l'Ego dell'altro»². L'Ego, inteso qui come la specifica individualità di una coscienza, non sarebbe, dunque, un tratto ontologico appartenente all'essenza della soggettività, bensì un fenomeno apparente a qualcosa che, per definizione, gli preesiste, un *contenuto trascendente*.

All'interno della tradizione fenomenologica di derivazione husserliana, «trascendenza» non indica innanzitutto qualcosa di immateriale o ultramondano, bensì qualsiasi contenuto che, nell'apparire come fenomeno a una coscienza, testimonia un'autosussistenza e un'intrinseca separatezza da questa – cioè, che appaia come *al di là* della coscienza che lo rivela³. In questa accezione, dunque, la trascendenza non denota nient'altro che la differenza tra coscienza intenzionante e contenuto intenzionato, la distanza connaturata al fatto stesso di manifestare un fenomeno distinguendosi.

Oltre a questi primi aspetti, Sartre arricchisce – e, in realtà, enfatizza – la nozione di trascendenza indicando con essa il principio secondo cui la coscienza sarebbe «fuori di sé»: infatti, dal momento che in nessun caso può esistere una coscienza priva di mondo, questa dovrà necessariamente evaginarsi verso di esso, dovrà risultare esposta all'esteriorità e aderirvi⁴. È a partire dalla strutturale estroflessione della coscienza che Sartre trae l'impegnativa conclusione per cui essa sarebbe *tout court* priva di interiorità.

In una simile operazione, dove si rimarca sensibilmente il *côté* oggettivo dell'intenzionalità a scapito di quello soggettivo, potrebbe sembrare venir meno

¹ G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969; ed. it. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 93.

² J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1966; ed. it. *La trascendenza dell'Ego*, Marinotti Edizioni, Milano 2011, p. 26.

³ Per esempio, cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; ed. it. *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003 (3ª ed. 2019), p. 312.

⁴ Tutto ciò, secondo Sartre, sarebbe derivabile direttamente dalla nozione stessa di intenzionalità, come espresso in un brevissimo testo di un paio d'anni successivo ("finalment tout est dehors, tout, jusqu'à nous mêmes: dehors, dans le monde, parmi les autres." J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in *Situations*, I, Gallimard, Paris 2010, p. 32). Per amor di completezza, è bene ricordare che Sartre impiega il termine «trascendenza» in un'accezione ulteriore, ossia nel senso per cui la coscienza supera attivamente il dato che le si manifesta, oltrepassa il mondo di cui è cosciente – appunto, lo trascende. Questo uso sarà particolarmente ricorrente ne *L'essere e il nulla* e testimonia il debito nei confronti delle lezioni di Kojève tra il 1933 e il 1939, nelle quali il termine è impiegato secondo questo stesso significato (cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947; ed. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996 (2ª ed. 2010), p. 19).

la stessa *trascendenza* del fenomeno e, con essa, la natura propria della coscienza trascendentale. Infatti, se fenomenologicamente l'essere è ciò che appare, e se la coscienza non si mostra mai in veste fenomenica – dal momento che è *a* e *per* essa, solo, che in generale qualcosa appare – ammettere l'autosussistenza di quest'ultima comporterebbe introdurre, per così dire, una soggettività 'alle spalle' della coscienza, celata a quest'ultima pur presiedendola. Ma così risulterebbe delusa precisamente quell'esigenza di una coscienza translucida – ossia priva di inconscio, di elementi occultati a sé stessa – che, per Sartre, caratterizza in modo irriducibile l'approccio fenomenologico⁵.

Nel denunciare l'errore di «coloro che fanno della coscienza trascendentale un inconscio pre-empirico»⁶, Sartre assolve pienamente il compito – che sarà anche deleuziano – consistente nella necessità di sbarazzarsi di

tutta la dimensione di manifestazione (nella posizione di un soggetto trascendentale che conserva la forma della persona), della coscienza personale e dell'identità soggettiva, che si accontenta di ricalcare il trascendentale sui caratteri dell'empirico.⁷

A rimpiazzare il dualismo sotto mentite spoglie della fenomenologia, che retroproietterebbe sul piano trascendentale le fattezze tutte contenutistiche della soggettività, sembrerebbe essere nientemeno che un'autentica immanenza, escogitata dall'interno della fenomenologia stessa. Invero, se né la coscienza può sussistere senza mondo né il mondo senza coscienza, e se è proprio il fatto di manifestarsi come differenziati a comportare una reciproca relazione di trascendenza, la *relazione* tra coscienza e mondo – che è prioritaria su di essi, in quanto li fonda – non sarà essa stessa trascendente, non essendo relata ad altro e non potendosi distinguere. Il piano della correlazione è ciò che fonda senza essere fondato da alcunché: nulla vi presiede, esso c'è e basta, *accade*⁸, e la relazione di differenziazione trascendente tra soggetto e oggetto è interamente condizionata dalla contingenza del suo accadere.

È a questa operazione che Deleuze si rivelerà tanto sensibile, dal momento che è in essa che prende forma lo schema originario a partire dal quale sarà possibile fondare il campo trascendentale come piano di immanenza. In realtà, delle implicazioni che trarrà Deleuze è, almeno in parte, già consapevole lo stesso Sartre. È egli stesso, invero, a rimarcare come, una volta che l'Ego trascendentale sia stato espulso dalla coscienza e ridotto a suo contenuto, si hanno almeno

⁵ Per questo: "L'io trascendentale è la morte della coscienza." (J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 34).

⁶ *Ivi*, p. 28.

⁷ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 92.

⁸ Come nota correttamente Rocco Ronchi: "Il costituito è la correlazione Io-mondo, il nesso soggetto-oggetto. Il costituente è l'*evento* di quella correlazione, che non ha altra stanza che nella correlazione, ma che non può essere detto come correlazione" R. Ronchi, *Oltre la fenomenologia. La questione della coscienza assoluta nella Transcendence de l'Ego*, introduzione a J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 17).

tre conseguenze. Innanzitutto – e per Deleuze è la più importante – «il campo trascendentale diventa impersonale o, se si preferisce, “prepersonale”, è *senza Io*»⁹; l'anzidetta relazione irrelata di soggetto e oggetto si traduce, insomma, in un campo in sé né soggettivo né oggettivo. Secondariamente, «l'Io non appare che al livello dell'umano e non è che una faccia del Me, la faccia attiva»¹⁰. In altri termini, la dimensione agente non costituirebbe più il tratto specifico della soggettività, ma sarebbe solo *un* modo di manifestarsi del campo – rivelando un'interessante affinità con gli attributi spinoziani – alternativo alla passività, ma sul suo stesso piano. Infine, «l'io penso può accompagnare le nostre rappresentazioni perché compare su un fondo di unità che non ha contribuito a creare»¹¹. Il principio di individuazione della coscienza sarebbe, cioè, reso possibile dalla preesistente unità del campo, la quale è, però, preindividuale.

Nel gesto semplice ma radicale che abbiamo brevemente illustrato si situa il nesso tra Sartre e Deleuze: ciò che persisteva nella coscienza fenomenologica come possibilità per qualcosa (il fenomeno) di riferirsi ad altro da sé (la coscienza), una volta relativizzata la legittimità di questo riferimento, si traduce in uno spazio irrelato puramente immanente. Così, dice Deleuze:

Presupponendo un campo trascendentale impersonale, Sartre restituisce all'immanenza i suoi diritti. Solo quando l'immanenza è immanente esclusivamente a se stessa si può parlare di un piano di immanenza.¹²

2. *Una vita: campo trascendentale e piano di immanenza in Deleuze*

Ricollegandosi al procedimento che abbiamo abbozzato, Deleuze prende le mosse dalla nozione di «campo trascendentale» inferita da Sartre. Come suggerito poc'anzi, ciò che contraddistingue tale campo e che legittima a concepirlo come immanente è la totale assenza in esso di divisioni interne. Non si tratta, cioè, dell'immanenza in senso classico *di* un oggetto o dell'immanenza *per* un soggetto¹³, ma dell'onnicomprendività di tale campo che, non contemplando nulla all'infuori di sé, non avendo elementi trascendenti, si configura come piano di pura immanenza. L'accadere di tale piano e delle sue modificazioni interne – per così dire, il suo 'movimento' – è ciò che Deleuze definisce «UNA VITA»¹⁴.

⁹ J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 30.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, pp. 30-31.

¹² F. Guattari, G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991; ed. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, pp. 37-38.

¹³ Ogni volta che si interpreta l'immanenza come immanenza “a” qualcosa si produce una tale confusione di piano e di concetto, che il concetto diventa un universale trascendente e il piano un attributo nel concetto. (F. Guattari, G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 35).

¹⁴ G. Deleuze, *L'immanence: une vie...*, «Philosophie», 47, 1995; ed. it. *L'immanenza: una vita...*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 9.

D'altra parte, proprio la denotazione attraverso l'articolo indeterminativo di «una vita» è ciò che legittima, a detta di Deleuze, a riferirsi al suddetto campo come a un «trascendentale»¹⁵. A ben vedere, si tratta in realtà di un'accezione quantomeno singolare del termine: il trascendentale che ha in mente Deleuze non è con tutta evidenza l'invarianza di forme pure e universali definibili apriori, bensì l'inaggrabilità di quel campo esperienziale *nel quale* qualsiasi cosa, financo le stesse determinazioni del trascendentale, appare. Si potrebbe dire, in un certo senso, che l'immanenza di una vita cui egli fa riferimento sia il trascendentale dell'assenza di ogni trascendentale¹⁶.

A emergere da queste premesse così radicali è un pensiero dal nome ossimorico di «empirismo trascendentale»¹⁷: in esso, sullo sfondo del reale non starebbero la coscienza, l'Ego trascendentale o le categorie invarianti, ma il fatto nudo dell'esperire, il flusso di un'esperienza rigorosamente senza soggetto. Il mondo non si rivela, quindi, come collezione di istanze particolari sussumibili nell'universalità di una forma, ma come mero *spazio dell'accadere*¹⁸. Se qualcosa come una soggettività, cioè una trascendenza, appare è solo all'interno di questo flusso – dall'ascendenza sensibilmente bergsoniana – «che non ha la forma di una coscienza personale sintetica o di una identità soggettiva – poiché al contrario il soggetto è sempre costituito»¹⁹.

È importante osservare come Deleuze si premuri accuratamente di precisare che la torrenziale evenemenzialità del campo trascendentale non deve essere intesa come qualcosa di disarticolato o caoticamente incoerente; questo spazio non è, a detta sua, «senza-fondo, senza figura né differenza, abisso schizofrenico»: anzi, che il campo sia solo un confuso sfarfallio, «tutto lo smentisce, a cominciare dall'organizzazione di superficie di tale campo»²⁰. All'ombra di queste precisazioni vi è l'esigenza da parte di Deleuze di rettificare come il piano di immanenza *non* implichi una privazione di *senso*. Invero, vi è un senso che si compone almeno nella divisione tra «profondo» e «superficiale» nel piano stesso, che pur si verifica nel quadro della pura immanenza e senza ricorrere a trascendentalismi o generalizzazioni astratte. Proprio e solo all'interno di un campo trascendentale, in un piano di immanenza che «non è più individuale che personale – e non è più

¹⁵ *Ivi*, p. 10.

¹⁶ Sull'originalità del modo in cui Deleuze concepisce il trascendentale e sulla centralità di tale nozione nel suo pensiero, cfr. P. Montebello, *Il progetto di rinnovamento del trascendentale in Deleuze*, «Trópos», n. 2 2013, pp. 35-44.

¹⁷ Cfr. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; ed. it. *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna 1971, pp. 232-233.

¹⁸ A questo proposito è assolutamente corretta l'intuizione di Agamben secondo cui la nozione di «campo trascendentale» di Deleuze rivela una singolare affinità con il *Dasein* heideggeriano (cfr. G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 384-385). Come il campo trascendentale deleuziano, il *Dasein* di Heidegger ha una connotazione spaziale ed evenemenziale: è la pura presenzialità di un'apertura (la celebre *Lichtung*), senza soggetto né oggetto, del/sul mondo.

¹⁹ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 93.

²⁰ *Ibidem*.

generale che universale»²¹ la donazione di senso risulta possibile. E ciò dipende dal fatto che il senso – a differenza di Husserl, che per l'ansia di salvarlo a ogni costo lo ha ridotto a un'inservibile «impassibilità» rappresentandolo come fatua idealità noematica²² – deve, secondo Deleuze, essere ricondotto alla realtà del suo *evento*. Nel prossimo sottoparagrafo ci occuperemo di chiarire precisamente come questi due termini possano essere congiunti tra loro.

2.1. *L'evento del senso o il senso dell'evento*

Dall'idealismo classico, il modo più perspicuo di concepire il reale è quello di intenderlo come effettuale, *wirklich*, come capacità di produrre effetti. In questo senso è reale ciò che è fonte di un effetto, come reale è l'effetto che può essere prodotto. Questa accezione di effettualità non è necessariamente in contraddizione con il piano di immanenza deleuziano: per il determinarsi di un effetto, infatti, è sufficiente che esso si distingua qualitativamente dall'alterità, ossia dalla causa. Anzi, la stessa natura dell'effetto sarà definita sulla base di come la causa appare: si tratterà di un effetto opaco, impenetrabile, neutrale e di superficie nella misura in cui viene ricondotto a una causa corporea; risulterà, invece, intriso di idealità e apparentemente inderivabile sul piano dell'immanenza laddove la sua «quasi-causa» appaia come incorporea²³.

Benché questa «doppia causalità» si risolva nella distinzione tra una causa reale e una quasi-causa ideale, ciò che è cruciale per Deleuze al fine di salvare il senso sul piano di immanenza è evitare che la nozione di causalità introduca surrettiziamente una qualche forma di trascendenza. Infatti, se l'effetto viene concepito come qualcosa che 'si stacca' dalla sua causa è la tenuta del piano di immanenza stesso a essere messa a repentaglio: ciò si verificherebbe sia se l'effetto avesse come sua fonte una causa oggettiva, un'alterità sensibile, sia a maggior ragione se provenisse da una fonte soggettiva, da un agente in prima persona che avviasse una catena causale nel mondo a lui esterna. In entrambi i casi, il risultato sarebbe introdurre di soppiatto la trascendenza tra oggetti o tra coscienza agente ed effetto agito.

Una simile cautela lascia intendere come sia la stessa nozione di causa a dover essere sensibilmente ridefinita. Invero, parlare di causa in un senso forte è qui certamente inappropriato nella misura in cui la si intenda come produzione assoluta di novità e determinazioni inedite che fanno il loro ingresso nel reale. Al contrario, per onorare l'immanenza deleuziana, l'effetto dev'essere in qualche modo già contenuto nella causa, non nel senso riduzionistico di esserne solo un epifenomeno, quanto in quello di essere un suo prolungamento. Quest'ambiguità relativa, da un lato, all'emanazione dell'effetto dalla causa e, dall'altro, all'immanenza assoluta sul cui piano tutto ciò si verifica è quanto Deleuze con-

²¹ *Ivi*, p. 93.

²² *Ivi*, pp. 91-92.

²³ Cfr. *ivi*, p. 90.

trassegna con il lemma d'ispirazione neoplatonica «immanazione»²⁴. In questa accezione non vi è produzione di novità intesa come qualcosa che si realizzi fuoriuscendo dal piano: che l'effetto sia immanazione della causa significa, in fondo, che è coestensivo, coappartenente a essa²⁵.

Questa produttività tutta interna all'immanenza – meglio, che è essa stessa immanenza – spinge Deleuze a connotarne la cascata di effetti attraverso la nozione di «univocità». Il reale, allora, sarebbe univoco in quanto si sviluppa, nella misura in cui, per così dire, ha una direzione, posto che è sempre la medesima e omogenea unità a dispiegarsi. Non c'è spazio per noumeni o multiversi: la realtà del piano di immanenza è unidirezionale e compatta, così come lo si potrebbe dire dello sviluppo della natura, dove ognuna delle sconfinite forme prodotte è ricompresa in essa ed esiste come sua espressione²⁶.

L'univocità del reale si manifesta, tra l'altro, nel fatto che esso non è ordinato gerarchicamente: non vi è, cioè, né un primato del mentale sul fisico, né del reale sull'ideale. Tutti gli enti sono parimenti veri, parimenti reali in quanto appartenenti al medesimo piano di immanenza e investiti di una comunicazione interna a essi trasversale²⁷. Questa orizzontalità non gerarchica del piano di immanenza non dev'essere intesa frettolosamente come una forma di eliminativismo o riduzionismo. Prerogativa di questi ultimi, infatti, è assumere una determinata manifestazione dell'essere (ad es. quella dell'ente spazio-temporale) e fissarla come unica forma possibile di esistenza effettiva, riducendo a rappresentazioni deformate di questa tutte le altre o liquidandole *tout court* come irreali. Al contrario, ciò che Deleuze fa è precisamente rivendicare l'effettività di *tutte* le «pieghe» del piano di immanenza, seppur qualitativamente differenziate tra loro. E proprio questo è ciò che qualifica l'univocità:

Difatti, l'essenziale dell'univocità non è che l'Essere si dica in un solo e stesso senso, ma che si dica, in un solo e stesso senso, *di* tutte le sue differenze individuanti o modalità intrinseche.²⁸

Purtuttavia, sarebbe inappropriato cogliere il riferimento all'essere dell'univocità come un'ontologia. Invero, se l'ontologia è il discorso sull'essere quale tratto

²⁴ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968; ed. it. *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999 (4ª ed. 2014), cap. XI, pp. 133-146.

²⁵ Si tratta di qualcosa di non dissimile dall'automovimento dello Spirito hegeliano, ove l'ingresso di ogni nuova determinazione nel reale è un crescere della medesima sostanza su sé stessa. Tuttavia, a rendere sensibilmente differente la posizione di Hegel è che nel suo sistema 1) è fondamentale la produzione del *nuovo*, indeducibile dalla causa libera che lo produce; e 2) la sostanza spirituale ha natura soggettiva cosciente.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 50. La somiglianza con Spinoza è evidente.

²⁷ Come nota Zourabichvili, è questa l'accezione di Deleuze nell'impiegare l'espressione «plan commun», dove «commun n'a plus le sens d'une identité générique, mais d'une *communication* transversal et sans hiérarchie entre des êtres qui seulement différent» (F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Ellipses, Paris 2000, p. 83).

²⁸ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 65-66.

comune a tutto ciò che è reale, in quanto da quello riceve la propria realtà, essa è evidentemente incompatibile con il concetto stesso di piano di immanenza. Infatti, se il piano di immanenza fosse reale in quanto ha dell'essere, l'essere lo anticiperebbe, gli preesisterebbe, riproducendo così surrettiziamente una fatale forma di trascendenza. Al contrario, come già ribadito, la realtà del piano di immanenza è il suo *accadere*: c'è, e nulla sta alle sue spalle²⁹.

Se, dunque, il senso non può essere risospinto in un'idealità noematica universale o in un noumeno alle spalle degli eventi, risulta più chiaro perché in Deleuze i termini senso, effetto ed evento siano sostanzialmente sinonimi. Non c'è senso prima, dopo o al di sopra del mondo: nel quadro deleuziano, *il senso è concepibile solo in quanto coincidente con (il suo) accadere*; l'evento, quindi, è il solo spazio in cui il senso può aver luogo.

3. Le differenze tra Sartre e Deleuze

Se fin qui ci siamo limitati a ripercorrere l'itinerario speculativo che pone una relazione di continuità tra Sartre e Deleuze, dove nel primo viene delineato il quadro di fondo del campo trascendentale e nel secondo ne viene estratta la totalità delle implicazioni, è impossibile, tuttavia, non riscontrare tra i due autori delle irriducibili differenze.

Per introdurle, possiamo esordire riferendoci a un passaggio precedentemente citato, dove Sartre, a partire dall'espulsione dell'Ego dalla coscienza, trae la conclusione che il campo trascendentale dovesse essere considerato «impersonale o, se si preferisce, prepersonale»³⁰. In questo passo Sartre indica, quasi distrattamente, i due termini «impersonale» e «prepersonale», che sembra considerare sinonimi. A ben vedere, la differenza che intercorre tra essi è in realtà profondissima e latrice di enormi conseguenze. Infatti, se lo spazio dell'esperire è, come tale, *impersonale*, assolutamente nulla può giustificare il fatto che esso possa in un qualsiasi momento personalizzarsi: qualunque contenuto sarebbe reso impersonale dal campo stesso in cui appare e, essendone subordinato, in nessun modo esso potrebbe modificarne la forma. In breve: se il campo è *originariamente* impersonale, esso è destinato a rimanere tale in eterno. Tutt'al contrario, se si asserisce che il campo è *prepersonale*, ciò significa solamente che appare in un momento formalmente anteriore rispetto alla personalizzazione, ma non che sia incompatibile con

²⁹ Per questo si può affermare che: «Il n'y a pas d'ontologie de Deleuze. Ni au sens vulgaire d'un discours métaphysique qui nous dirait ce qu'il e nest, en dernière instance, de la réalité [...] Ni au sens plus profond d'un primat de l'être sur la connaissance.» (F. Zourabichvili, *L'ontologique et le transcendentale*, in P. Marrati, A. Sauvagnargues, F. Zourabichvili, *La philosophie de Deleuze*, P.U.F., Paris 2004, p. 6). È possibile scorgere in ciò un'eco fenomenologica, nella misura in cui l'essere di ciò che appare è ricondotto al suo apparire – qui al suo accadere.

³⁰ Cfr. *supra*, nota 9.

essa. Anzi, è precisamente in quanto esso è già da sempre prepersonale che, in generale, una sua personalizzazione è possibile.

Nel seguito del testo, emerge con estrema chiarezza che Sartre ha in mente proprio questa seconda via quando si riferisce all'impersonalità del campo d'esperienza. Ciò è testimoniato innanzitutto dal fatto che egli inaugura la propria riflessione riprendendo l'esigenza kantiana per cui l'Io penso deve poter accompagnare tutte le rappresentazioni del soggetto³¹. Con ciò, precisa Sartre, non si deve intendere che sussista *de facto* un Io trascendentale personale che unifichi tutte le esperienze del soggetto, ma solo che in qualche modo vi sia *di diritto* nella coscienza la possibilità di unificare, anche sul piano prepersonale, le esperienze e ascriverle a posteriori a sé. Tutto ciò che si richiede alla coscienza prepersonale, insomma, è che io possa «considerare la mia percezione o il mio pensiero come *miei*»³².

Per quanto sottile, questa distinzione è cruciale: essa non costringe necessariamente a presupporre una dimensione *ab origine* personale della coscienza o, peggio, che questa debba sempre assumere sé stessa posizionalmente come proprio contenuto per potersi ascrivere percezioni e rappresentazioni; questo, all'opposto, inibirebbe una miriade di attività che il soggetto svolge, e può svolgere, precisamente in quanto lo fa *inconsciamente*. Piuttosto, si tratta 'solamente' di ammettere una forma di 'autocoscienza minima', un riferimento inconsapevole a sé della coscienza che le consente di distinguersi al proprio interno dai suoi contenuti. Ora, è solo sullo sfondo di questa premessa che sarà possibile per la coscienza, in generale, appropriarsi delle esperienze come proprie; è questa, secondo Sartre, la natura della coscienza, la cui absolutezza consiste precisamente nell'autoapprendersi, nell'essere immanente a sé stessa³³.

Ancora, ciò che Sartre rifiuta dell'Ego trascendentale è l'universalizzazione e la retroproiezione sul piano dell'apriori di un contenuto che, invece, appare in qualità di trascendenza per la coscienza, e *non* l'esigenza *tout court* di un principio di unificazione interno alla stessa. Al contrario: Sartre rivendica la necessità di rendere conto dell'unificazione operata dalla coscienza – il cui carattere di necessità non è dovuto che al *fatto* di prodursi –, ma lamenta che non è indispensabile introdurre sovradeterminazioni concettuali per compensare ciò che il concetto fenomenologico di intenzionalità è già perfettamente in grado di spiegare³⁴.

³¹ Citato direttamente da Sartre (cfr. J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 26).

³² *Ibidem*.

³³ «L'esistenza della coscienza, infatti, è un assoluto, perché la coscienza è coscienza di se stessa. Il che significa che il tipo di esistenza della coscienza è di essere coscienza di sé.» (*Ivi*, p. 34). L'oscillazione ambigua del campo d'esperienza tra impersonalità e prepersonalità verrà definitivamente risolta a favore della seconda ne *L'essere e il nulla* introducendo la nozione di «cogito preriflessivo» (cfr. J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; ed. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014, pp. 19-23).

³⁴ «Ora, è certo che la fenomenologia non ha bisogno di ricorrere a questo Io unificatore e individualizzante. La coscienza si definisce infatti attraverso l'intenzionalità. Grazie all'intenzionalità essa si trascende, si unifica sfuggendo a se stessa.» (J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 32).

L'intenzionalità non ha, dunque, come unica implicazione il fatto – già di per sé decisivo – di distanziare la coscienza dal suo oggetto, rendendolo in ciò trascendente. Essa ha anche un principio di unificazione intrinseco, dovuto da un lato alla *temporalità* come elemento di continuità sintetica nel movimento ritenitivo-protensivo³⁵, dall'altro all'*autoriferimento preriflessivo* come embrionale autodifferenziazione della coscienza rispetto al suo oggetto³⁶.

È a partire da questo insieme di premesse che Sartre può introdurre, infine, l'idea di una coscienza pienamente riflessiva e mediata, avente la capacità di assumere sé stessa per oggetto e capace di autoaffezione. Certo, si tratta di una coscienza afflitta al proprio interno da un'intrascendibile scivolosità: nell'autocoscienza riflessa, infatti, la coscienza intenzionante è sempre altra dalla coscienza intenzionata; la coscienza noetica, insomma, non può cogliere sé stessa *in quanto attiva* se non attraverso qualcosa di esterno che la indichi, cioè se non mediatamente. Cionondimeno, a questa insuperabile contraddittorietà fa da contrappeso l'inaudita potenzialità che l'autocoscienza riflessa porta con sé. Ponendosi su questo piano, Sartre si iscrive pienamente nella tradizione filosofica moderna inaugurata da Cartesio: il limite del *cogito* consisteva essenzialmente nel fatto di essere concepito come *immediatamente* riflessivo, prescindendo da ogni derivazione genetica riferita alla coscienza prepersonale e preriflessiva, ma *non* ci si ingannava nel pensarlo come unità prospettica di mediazione oggettivante³⁷.

È evidente che, a partire da queste coordinate, ci troviamo pienamente immersi nel novero della trascendenza, financo nell'*autotrascendenza* del soggetto rispetto a sé stesso – una dimensione, questa, nella quale Deleuze non può che ritrovarsi fatalmente a disagio. Infatti, proprio su questo punto si innesta la critica a Sartre di Deleuze, dovuta in ultima istanza al fatto che quest'ultimo non pone sufficiente attenzione sulla disambiguazione suggerita poc'anzi tra «impersonale» e «prepersonale»³⁸. In conseguenza di ciò, egli scorge in Sartre un'operazione svolta a metà, esordita con il limpido proposito di dar voce a quel piano di immanenza troppo a lungo taciuto, ma incagliatasi nei residui del coscienzialismo fenomenologico:

In Sartre però, e ciò impedisce il pieno sviluppo delle conseguenze della sua tesi, il campo trascendentale, impersonale è ancora determinato come quello di una coscienza, che deve unificarsi in sé e senza Io, mediante un gioco di intenzionalità e pure ritenzioni.³⁹

³⁵ Sulla «coscienza unificantesi nel tempo» il riferimento è alle *Meditazioni cartesiane* di Husserl (cfr. *ivi*, p. 33).

³⁶ È per questo, come note acutamente Rocco Ronchi, che, malgrado il suo marcato esternalismo, Sartre fa di tutto per conservare un nucleo di differenza tra l'intenzionalità in quanto rivelatrice di fenomeni trascendenti e in quanto riferimento preriflessivo a sé (cfr. R. Ronchi, *Il puro apparire*, «Philosophy Kitchen», n. 1, 2014, pp. 30-32).

³⁷ Cfr. J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 36.

³⁸ Cfr. G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 7, nota 3.

³⁹ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 93, nota 72.

Nell'intenzionalità distanziante, in quel «nulla» che scinde la coscienza al suo interno, si consuma tutta la divergenza tra il progetto filosofico di Sartre e quello di Deleuze. Se Sartre intende donare una nuova portata ontologica alla coscienza in qualità di *esistenza* e in virtù della sua *libertà* – ciò che impone di serbare una nozione 'forte' di soggettività⁴⁰ –, Deleuze intraprende, invece, la strada dello spogliamento della coscienza di ogni connotazione soggettiva per restituirle il respiro di un puro flusso esperienziale.

In Deleuze, se il campo impersonale è lo spazio di manifestazione della soggettività come qualcosa di costituito, tra i due deve sussistere uno scarto qualitativo incolumabile: il campo impersonale d'esperienza è, *dev'essere* altro dalla personalità che ivi appare. È in questo senso che egli può dire: «Mai il fondamento può somigliare a ciò che fonda»⁴¹. Da questo assunto di fondo Deleuze inferisce a cascata la necessità di rimuovere tutti gli elementi che affollavano il campo: innanzitutto, la personalità quale manifestazione di un soggetto come determinazione reale; l'oggettività delle proprietà dei contenuti noematici che sulla base dell'intenzionalità coscienziale assumevano una solidità intersoggettiva; infine, il principio individualizzante che ogni prospettivismo deposita sul suo contenuto⁴². Ciò a cui impone di rinunciare, insomma, è tanto l'aspetto particolaristico e particolarizzante della coscienza, quanto quello intersoggettivamente vincolante, che rende le entità noematiche vere nell'essere scoperte da qualsiasi coscienza. Per conseguire un simile proposito, il campo trascendentale d'esperienza dovrà ridursi a una «pura corrente di coscienza a-soggettiva, coscienza pre-riflessiva impersonale, durata qualitativa della coscienza senza io», un campo soggetto al puro «aumento o diminuzione di potenza»⁴³.

In una simile cornice, è del tutto evidente, non vi è alcuna cittadinanza per la soggettività. Si potrebbe dire che quella trascendenza che il campo trascendentale elimina nel divenire piano di immanenza è in modo fondamentale proprio la trascendenza dovuta alla posizione della soggettività, così come a tutte le prerogative a essa correlate. Nel quadro delineato da Deleuze, il soggetto si rivela non essere che «un habitus, un'abitudine, nient'altro che un'abitudine in un campo di immanenza, l'abitudine di dire Io...»⁴⁴.

4. Aporie dell'immanenza assoluta?

Il gesto speculativo di Deleuze che abbiamo cercato molto sommariamente di restituire è tanto radicale quanto oneroso nelle sue conseguenze. Nei

⁴⁰ Il che si rivelerà in modo tanto più evidente ne *L'essere e il nulla*, per esempio in nozioni come quella di «circuitto dell'ipseità» ove si rafforzerà considerevolmente l'idea di una continuità identitaria dell'autocoscienza nel tempo (cfr. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 144-146).

⁴¹ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 93.

⁴² Cfr. *ibidem*.

⁴³ Cfr. G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 7.

⁴⁴ F. Guattari, G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 38.

confronti della tradizione metafisica, infatti, l'intenzionalità fenomenologica contribuiva certamente a oltrepassare diverse ambiguità teoretiche di difficile risoluzione – una fra tutte, il dualismo delle sostanze – e, tuttavia, questa non perveniva alla conclusione di dover liquidare per intero l'eredità di tale tradizione. Per la fenomenologia, le operazioni coscienziali del pensiero, della rappresentazione, della temporalizzazione, della percezione assumono forme inedite, ma vengono preservate nel loro nucleo essenziale. Al contrario, il radicalismo teoretico di Deleuze lo spinge a rifiutare persino queste primarie acquisizioni speculative, ciò da cui deriva una serie di difficoltà che sarebbe faticoso non riconoscere.

La prima di esse è legata all'idea di *determinazione*. Nella prospettiva fenomenologica, la possibilità di determinare un contenuto qualsiasi – indipendentemente dalla sua natura – dipendeva in modo sostanziale dalla trascendenza dell'oggetto rispetto alla coscienza, nonché dalla possibilità di discriminare sensatamente il reale sulla base delle articolazioni protensivo-ritensive e delle strutture manifestative proprie dell'intenzionalità. In che modo rendere conto del determinarsi dei contenuti in assenza di ogni distanza, di qualsiasi trascendenza tra essi e lo spazio nel quale si verificano?

A questo problema, di cui è perfettamente consapevole, Deleuze cerca di fornire una risposta: «L'infinito come tale non denota una indeterminazione empirica, ma una determinazione di immanenza o una determinabilità trascendentale»⁴⁵. Tuttavia, vi sono qui diverse ambiguità che sembrano ben lontane dall'essere dipanate: infatti, in che modo si può realmente concepire una «determinazione di immanenza»? Da che cosa si staccerebbe il contenuto determinato, essendo esso immanenza così come lo è il suo sfondo? In che senso si è legittimati a introdurre qualcosa come una «determinabilità trascendentale»? Non si compie, forse, con ciò precisamente quel medesimo gesto rimproverato a Sartre, ossia la retroproiezione della trascendenza su un piano trascendentale?

Con tutta evidenza, le problematiche relative alla questione della determinabilità coinvolgono trasversalmente diversi altri elementi della concettualità deleuziana. Per esempio, se si rinuncia alla possibilità di commensurare qualitativamente i contenuti sulla base del loro apparire come trascendenti, cosa legittima a considerare il campo trascendentale secondo l'articolo indeterminativo di *una* vita⁴⁶? Che la vita sia una, infatti, significa che essa *non* è un'*altra*, altrimenti si tratterebbe *tout court* della vita. Ma nella pura immanenza di una vita, com'è possibile apprenderla come essente una, in assenza di un'*altra* che la trascenderebbe? In breve, com'è possibile determinarla, essendo essa il fondo indeterminato di ogni determinazione?

A ben vedere, difficoltà di questo genere – riconducibili, in fondo, a una costante minaccia di derealizzazione dovuta alla rinuncia ad ammettere qualsiasi

⁴⁵ G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 12.

⁴⁶ Cfr. *supra*, nota 15.

forma di *differenza* come determinazione reale da cui origina l'esperienza – sono tipiche di molte filosofie che assumono un orizzonte metafisico intransigentemente monista. In realtà, una posizione monista non deve condurre necessariamente alle conseguenze appena riportate: infatti, è perfettamente possibile assumere che vi sia una sola realtà, ma che essa si manifesti in più piani emergenti qualitativamente diversi e, cionondimeno, tutti parimenti reali⁴⁷. Un simile quadro, pur conservando un monismo di fondo, ammetterebbe *al proprio interno* ampie forme di trascendenza: per esempio, quelle tra proprietà emergenti o tra i contenuti fenomenici e la coscienza che li apprende. Rispetto a questo genere di assunti vi è un'inguaribile distanza in Deleuze, la cui immanenza assoluta – a detta dell'autore, inscritta in una tradizione già composta di insigni predecessori come Spinoza o l'ultimo Fichte⁴⁸ – rifiuta di principio ogni possibile accezione di trascendenza, per quanto relativizzata. Si tratta, forse, di quella soglia impalpabile tra monismo della sostanza – come quello di Spinoza, Schelling, Hegel o Marx – che contempla la differenza come emergenza qualitativa *reale* e monismo dell'essere puro, *à la* Parmenide, ove affiora presto l'ineffabilità di un piano che, in assenza d'alterità, non può propriamente nemmeno essere determinato come *uno*.

A testimoniare la cogenza di queste problematiche è, tra l'altro, il fatto che Deleuze medesimo avverta ripetutamente l'esigenza di ricorrere in qualche modo a dei discrimini rispetto a ciò che legittimamente può essere definito reale: ciò accade talora reintroducendo le categorie di soggettività e oggettività, ancorché in qualità di apparenze⁴⁹, talaltra oscillando tra l'attribuzione di realtà o virtualità al piano di immanenza e alle determinazioni particolari che vi prendono forma⁵⁰.

Infine, le conseguenze della rimozione di ogni principio di trascendenza o differenza ontologica si riversano in modo cruciale nella fatica relativa alla possibilità medesima di *concepire* lo stesso piano di immanenza. Proprio in questa aporia, secondo Deleuze, si rivelerebbe tutta la radicalità di ciò che è insieme la necessità del pensiero e la sua intima impossibilità:

Si direbbe che *IL* piano di immanenza sia contemporaneamente ciò che deve essere pensato e ciò che non può essere pensato. Esso sarebbe dunque il non pensato nel pensiero. È lo zoccolo di tutti i piani, immanente a ogni piano pensabile che non riesce a pensarlo, la parte più intima del pensiero e al tempo stesso il suo fuori assoluto.⁵¹

⁴⁷ Nel dibattito odierno, è la posizione espressa dall'emergentismo (per esempio, cfr. A. Zhok, *Emergentismo. Le proprietà emergenti della materia e lo spazio ontologico della coscienza nella riflessione contemporanea*, ETS, Pisa 2011, *passim*). Si tratta di una posizione *prima facie* non incompatibile con la riflessione di Deleuze – seppur in un quadro profondamente diverso – come accennato precedentemente (cfr. *supra*, nota 26).

⁴⁸ G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit., pp. 8-9.

⁴⁹ «Anche il piano di immanenza si attualizza in un Oggetto e in un Soggetto ai quali è attribuito.» (*Ivi*, p. 12).

⁵⁰ «Ma [...] il piano di immanenza stesso è virtuale, così come gli eventi che lo popolano sono virtualità.» (*Ivi*, pp. 12-13).

⁵¹ F. Guattari, G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 48.

Addirittura:

Forse è il gesto supremo della filosofia: non tanto pensare *IL* piano di immanenza, quanto mostrare che esso è là. Non pensato in ogni piano, pensarlo come il fuori e il dentro del pensiero, il fuori non esterno e il dentro non interno.⁵²

Attraverso il lessico del piano di immanenza, Deleuze incarna, insomma, il classico sforzo della filosofia nel pensare l'assoluto: ciò che, essendo comprensivo di tutto, deve comprendere anche la sua stessa rappresentazione quasi fino ad annullarla; ma che, d'altronde, sfugge eternamente dalle mani del pensiero che lo concepisce in quanto, per il fatto stesso di essere oggettivato, viene de-terminato. Si tratta del doppio movimento che, nell'improbabile tentativo di condurre fino in fondo la radicalità della pratica filosofica, afferma in modo oscillatorio talora la portentosa realtà del pensiero, talaltra l'impenetrabile densità dell'assoluto. Tra queste due vie, è evidente, Deleuze si rende convintamente protagonista della seconda.

5. *Conclusion*

In questo breve scritto ci siamo proposti di delineare la derivazione di alcune nozioni centrali del pensiero deleuziano – come quella di campo trascendentale o piano di immanenza – dalla fenomenologia sartriana e di concentrarci tanto sui loro elementi di continuità, quanto sulle rotture esplicite operate da Deleuze e le loro irriducibili conseguenze. La nostra analisi si è mossa su un piano squisitamente teoretico, ma è evidente che le implicazioni dell'elaborazione teorica deleuziana si riverberano gravosamente anche su innumerevoli altri piani, primo tra tutti quello pratico e, correlativamente, quello morale – la cui rilevanza era già stata recepita sensibilmente dalla fenomenologia. In particolare, Sartre aveva tentato di conservare contemporaneamente, concordemente con Scheler⁵³, la realtà del valore – inteso in modo assolutamente generico come ciò che *motiva* l'azione – quale contenuto trascendente della coscienza e la libertà del soggetto, capace di agire a partire da quello ma mai secondo una rigida logica di causalità efficiente. Nella fenomenologia sartriana a rendere possibile una – tutt'altro che facile – convivenza tra oggettività del valore e libertà soggettiva era precisamente l'intenzionalità come principio distanziante: era questa determinazione – di carattere eminentemente *ontologico* – ad aprire e serbare la possibilità della prassi e della morale.

All'opposto, nella misura in cui Deleuze sopprime totalmente lo spazio di una siffatta fessura ontologica, inaugurando un'immanenza letteralmente assoluta, è

⁵² *Ivi*, pp. 48-49.

⁵³ Si veda M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Niemeyer, Halle 1913-1916; ed it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013.

chiaro che l'orizzonte morale e la prassi soggettiva a esso correlata non possono trovare legittimamente cittadinanza alcuna. In che senso, infatti, la pura immanenza, ove l'evento di ciascuna singolarità (virtuale) non è che un prolungamento per immanazione del piano, potrebbe *rapportarsi* al valore? In che senso sarebbe possibile inaugurare una prassi riferita a un contesto normativo da assecondare, ridefinire o rifiutare? Come può essere condotta un'azione propriamente umana, ossia – partendo da Hegel – libera *in quanto* conforme a un'autonoma concettualità? In che modo questa potrebbe essere autenticamente creatrice, sorgente di conciliazione o contraddizione, se a essere emanati non sono che effetti tutti interni alla vita del piano di immanenza?⁵⁴

È sufficiente questa sbrigativa rassegna a palesare come il nervo scoperto toccato da Deleuze, dal quale le svariate problematiche emergono, è la soggettività – il cui movimento attivo nel reale, per Sartre, non è altro che la *libertà* stessa. Uno dei più significativi lasciti della lezione sartriana, infatti, è che la libertà non è una facoltà del soggetto, non un suo attributo psicologico, ma è la determinazione *ontologica* della coscienza, la sua *essenza* – coincidente paradossalmente, in questo caso, con il non averne alcuna⁵⁵. Proprio in questa specifica accezione poteva essere salvato, in Sartre, il problema fenomenologico ed esistenziale del senso: questo risiede nel fatto che *la libertà è la vita della coscienza nel mondo*, ciò di cui nessuna soggettività umana può essere deprivata.

Senso, libertà e coscienza vengono, così, a intrecciarsi anche, ma in modo decisivo, nel requisito di una qualche forma di trascendenza. Forse, proprio in tal modo si potrebbe render ragione di come in tutta la storia della filosofia occidentale vi sia un'endemica e insopprimibile tendenza a «vomitare» la trascendenza⁵⁶, quasi che la sua soppressione portasse con sé implicazioni troppo gravose per potervi realmente rinunciare.

Le strade imboccate da Sartre e Deleuze rappresentano precisamente le possibilità della filosofia rispetto a questo bivio. Da un lato Sartre, pur abbracciando l'importanza del campo trascendentale, non liquida le problematiche relative

⁵⁴ Sulle difficoltà di Deleuze nel confrontarsi con l'orizzonte pratico si è soffermato con acume Alain Badiou, con particolare riferimento alla dimensione politica (cfr. A. Badiou, *Deleuze e la politica*, in *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, Ombre Corte, Verona 2007, pp. 100-107). Da un lato, egli riscontra come sia oggettivamente «difficile sostenere se Deleuze sia realmente interessato alla politica. Certamente [...] si possono trovare molti riferimenti a concetti politici. Ma quando Deleuze scrive da solo, non afferma mai che la creazione filosofica sia relativa anche alla politica» (*ivi*, p. 101). Dall'altro lato, egli indica come nell'autore vi sia tanto una profonda ambiguità – laddove non vere e proprie contraddizioni – nel definire in che cosa risieda la natura stessa della politica, fluttuando tra la vocazione alla prassi creativa e quella alla teoria (cfr. *ivi*, p. 103), quanto una sua chiara subalternità non appena egli cerchi di individuarla. Invero, nella misura in cui si riconosce alla politica la funzione estremamente generica di «liberazione del divenire» e di creatività, Badiou rileva come queste stesse prerogative, in *Che cos'è la filosofia?*, fossero state attribuite in modo ben più saliente alla scienza, all'arte e alla filosofia (cfr. *ivi*, p. 104).

⁵⁵ «[L]a libertà non è un essere: è l'essere dell'uomo, cioè il suo nulla d'essere.» (J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 507).

⁵⁶ Cfr. G. Agamben, *op. cit.*, p. 387.

all'unità e alla coerenza dell'Ego, ciò che lo costringe a sobbarcarsi la faticosa eredità speculativa della soggettività, ma gli permette di salvare il valore della prassi come attività temporalizzante – e derivativamente *storica* – conferitrice di senso⁵⁷. In questo caso, l'intenzionalità scende a patti con l'irremovibilità del coscienzialismo: come dice Rocco Ronchi riferendosi a Sartre, «[i]n ogni nostro esodo intenzionale siamo sempre accompagnati da noi stessi»⁵⁸.

Dall'altro lato, Deleuze si arrischia a perseguire fino in fondo il compito di tracciare un campo trascendentale come puro flusso esperienziale immanente, deponendo ogni residuo coscienziale, ma anche l'orizzonte valoriale di una libertà pratica. Ma, esattamente allo stesso modo di Sartre, ad animare questa soluzione è, in fondo, la stessa pretesa di salvare la – o una? – dimensione del senso. È in quanto, come abbiamo già avuto modo di argomentare, solo nella densità del piano di immanenza può albergare il senso, che Deleuze può spingersi ad affermare che «l'immanenza assoluta [...] è completa beatitudine»⁵⁹. In questo orizzonte viene a esser ricompreso il nostro intero itinerario: nella domanda, antica quanto la filosofia, se beato sia colui che agisce in conformità con l'essere poiché è tutt'uno con esso, oppure colui che progetta, si tormenta e solo sporadicamente *riesce* – ma tutto il valore di quel successo dipende interamente dal fatto che egli *poteva fallire*.

⁵⁷ Non a caso, sul versante opposto, «[c]'è in Deleuze, come in Nietzsche, una forte convinzione anti-storica. La distinzione cruciale è fra storia e divenire.» (A. Badiou, *op. cit.*, p. 102).

⁵⁸ R. Ronchi, *Oltre la fenomenologia. La questione della coscienza assoluta nella Transcendence de l'Ego*, cit., p. 20.

⁵⁹ G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 9.