

Recensione

**C. Molinar Min, G. Piatti (a cura di),
*L'impersonale – si pensa, si sente, si crea***

Philosophy Kitchen III, n. 5, settembre 2016

Lorenzo Di Maria

Dedicare un volume di una rivista contemporanea, come *Philosophy Kitchen*, al tema dell'impersonale è come realizzare un *reportage* di guerra: i numerosi interventi contenuti in questa quinta uscita, datata settembre 2016, sono veri e propri racconti documentari di uno 'scontro disarmato' tra il pensiero novecentesco (da Husserl e Bergson ad oggi) e il soggetto metafisico di matrice moderna, la centralità della persona umana. Il pensiero non dispone di armi valide per affrontare la battaglia: le definizioni, come le pistole, implicano una uccisione. Qui si tratta – per citare Deleuze, uno degli autori più sfruttati in questi *reportage* – di *una vita*. È dunque il tentativo che non può non restare tale di oltrepassare i limiti del soggettocentrismo occidentale, di scavare al di sotto di una superficie ridotta ormai a patina sottilissima benché dura come la roccia. È l'epoca in cui viviamo a chiedercelo, ad imporre una riflessione sull'impersonale come via d'uscita dall'impantanamento dualistico-metafisico che continua a caratterizzare l'esodo – straordinariamente rapido nella sua lentezza costitutiva – dalla modernità.

Ma secondo quale significato l'impersonale viene trattato in queste pagine? Istantanee di questo percorso ci sono fornite, in apertura, dall'editoriale di Carlo Molinar Min e Giulio Piatti che chiariscono fin da subito che il modo d'intendere il termine 'impersonale' non è quello comune: non è l'accezione negativa con cui è utilizzato in ambito etico, dove impersonale sta sempre ad indicare freddezza, mancato coinvolgimento in un determinato ambiente; non è neanche l'accezione, al contrario, positiva con cui è utilizzato nelle scienze, dove è sinonimo di obiettività nella misurazione. Niente di tutto ciò. «Riflettere sull'impersonale – commentano i due curatori – significa regredire, positivamente, a un momento genetico, coincidente con un processo di individuazione (biologica, trascendentale, affettiva, artistica, politica, ecologica ecc.) non ancora né soggettivo né oggettivo, ma capace di articolare entrambi

i momenti nel corso della sua genesi». È, insomma, la ricerca di «un comune orizzonte, non (più) personale» (p. 6).

I diversi interventi presenti in questo numero di *Philosophy Kitchen* ci mettono in contatto con pensatori eterogenei ma tutti impegnati in questo lavoro incessante, o se si preferisce, arruolati nella lotta ad un egotismo trionfante nonostante il suo anacronismo. Vale la pena dunque sintetizzare tutti i contributi, cercando di inquadrare come ognuno di essi abbia saputo dare un taglio diverso alla questione e rintracciare un significato peculiare di *impersonale*.

Il primo saggio è il contributo di uno dei protagonisti più influenti del dibattito circa l'impersonale: Roberto Esposito. E in *L'impersonale, tra persone e cose* abbiamo un quadro sintetico del suo pensiero sull'argomento. L'obiettivo è quello di decostruire l'apparente ovvietà che contrappone persone e cose. Uno sguardo più attento, infatti, mostra come la persona sia giuridicamente tale solo in virtù del possesso di cose. Il che implica che ad ogni personalizzazione deve corrispondere sempre una depersonalizzazione: nel capitalismo, se il borghese diventa persona, il proletario è depersonalizzato in forza-lavoro. La soluzione sta dunque nel rovesciare questa gerarchia fondata sul possesso, attivando un contro-movimento di personalizzazione delle cose stesse. Se queste infatti hanno dismesso la loro sostanzialità vitale di *res* per divenire oggetti 'a disposizione' di un soggetto, la loro emancipazione ora passa per il loro uso: non ci sono solo merci ma anche doni, beni comuni e oggetti tecnici, come i computer o le biotecnologie, rappresentazione perfetta della commistione persona-cosa/corporeità. Attraverso essi, per la prima volta dall'età arcaica, le cose sembrano parlarci: «è tempo di prestare loro ascolto provando a dare loro una risposta diversa da quella appropriativa che ha caratterizzato troppo a lungo la nostra civiltà». È qui che si inserisce la visione che Esposito ha dell'impersonale: un paradigma che è «in relazione e non in opposizione a quello di persona» (p. 18), un movimento critico interno finalizzato ad aprire una 'breccia' nel soggettivismo prevalente.

In *Sulla genesi impersonale dell'esperienza*, Rocco Ronchi introduce un aspetto fondamentale della questione, quello dell'empirismo trascendentale di Gilles Deleuze. Concezione apparentemente paradossale, tale empirismo non è da ricondurre alla matrice kantiana, come fondato sulla relazione soggetto-oggetto. Si tratta di un'esperienza immediata, di niente e di nessuno, senza rappresentazioni, e in tal senso del tutto impersonale, radicalmente desoggettivizzata: è 'mediazione immediata', immanenza pura, 'natura naturante' alle spalle della coscienza intenzionale, per dirla col primo Sartre. È un processo a velocità assoluta "monadologicamente" inteso, ossia senza divenire: non c'è una rosa reale, una neuronale e una mentale, ma c'è della rosa solo quella che Bergson chiamava "immagine assoluta" e che i romantici chiamavano 'intuizione intellettuale', coincidente con l'essere stesso della cosa intuita: «prima dell'ascoltatore, c'è la canzone che canta se stessa» (p. 24).

Contro l'esaltazione illuministica della persona-soggetto autonoma, Tonino Griffero, in *Buone impressioni. Meità e impersonalità alla luce della nuova*

fenomenologia, propone un'estetica patica e atmosferologica il cui cuore è il «saper essere» veicoli dell'accadere anziché soggetti del fare» (p. 28). Se infatti il fare dà origine solo a "fatti oggettivi" consegnati alla neutralità, l'accadere di "atmosfere", sentimenti diffusi, riguarda sempre e solo *me*, "si percepisce" in *me* come "fatto soggettivo", e così *mi* appartiene in un senso più originario della stessa riflessività cognitivo-attributiva del *cogito* cartesiano, ovvero come autocoscienza affettiva. Tale processo di "mezzazione", a partire dall'auto-datità del percipiente, dall'esposizione proprio-corporea all'atmosfera, è rappresentabile come un coinvolgimento emotivo pre-personale che ci restituisce esattamente la cifra di quello che la neofenomenologia intende per "impersonale": una dimensione costitutiva della persona stessa, quella della sua "soggettività assoluta" (*ab-soluta*) a cui la persona regredisce in ogni *routine*, ogniqualvolta si abbandoni a "l'effetto che fa", rammentandole di non potere (più) essere "padrona in casa propria". È, con Merleau-Ponty, «l'oscurità della sala necessaria alla chiarezza dello spettacolo» (p. 27).

Disamina particolarmente complessa è quella di Giovanni Leghissa: *Gli invarianti storico-antropologici in una prospettiva fenomenologica. Per una fondazione trascendentale dell'impersonale*. L'obiettivo è quello di indagare l'impersonale in una dottrina che sembrerebbe non lasciargli spazio come la fenomenologia. Ma a ben guardare in Husserl, accanto all'empirico, giace un "trascendentale" che è condizione di possibilità della coscienza stessa, sia per quel che riguarda le funzioni neurali sia in riferimento alle rappresentazioni storico-culturali. Il trascendentale è dunque il gesto fondativo, e in quanto tale – come nota Derrida – deve essere un campo impersonale, quello che l'ultimo Husserl chiamerà *Lebenswelt*, il mondo delle "evidenze astratte" ma – come nota invece Blumenberg – sempre di natura biologico-evolutiva e storico-culturale. In sostanza, «quel che viene attivato in ogni atto cognitivo, in termini di senso attuale, presuppone la compresenza, nell'attualità, di significati pregressi, attivi in strati profondi della significazione» (p. 43): si tratta di un vivente orizzonte di inerenza, in cui si sedimentano le modificazioni dell'ambiente umano ma che è anche condizione di possibilità per modificazioni successive, preservando però sempre quella *Invarianz* antropologica di fondo, sintomo del fatto che l'impersonalità risiede, in ultima istanza, nella nostra pre-soggettiva animalità.

Sopravvivere. Per la biodecostruzione di Jacques Derrida, è il titolo dell'intervento di Francesco Vitale, in cui il tema dell'impersonale viene rintracciato, attraverso la decostruzione derridiana, nella struttura 'quasi-trascendentale' del vivente, quella sintetizzata dal concetto di *survie*. Vitale parte dalla performatività assoluta, 'archi-originiaria', di un *sì* che è condizione di possibilità non solo di ogni enunciazione ma in generale di ogni volontà soggettiva. È il *sì* incondizionato alla vita, ciò che si pone come 'sopra-vivenza' e dunque come *différance* sospensiva di ogni decisione, compresa la morte. Questo conduce a concepire la vita secondo una struttura telica: non c'è la sostanzialità soggettivistica di una vita in opposizione alla morte, ma solo 'ripetizione' di se stessi, riaffermazione incondizionata e inconscia, di natura

biologica. La sopravvivenza come struttura performativa del vivente, e in tal senso impersonale, agisce quindi come archivio e trasmissione, è la condizione di possibilità dell'affermazione di sé attraverso segni e parole, 'tracce iterabili' essenzialmente 'differite' rispetto ad ogni presunto (poiché inaccessibile) presente vivente, elaborate per farvi riferimento in un altro momento. Come afferma Derrida, «tutto comincia con la ri-produzione di sé» (pp. 65-66).

Oggetto dell'analisi di Ugo Maria Ugazio è invece, come da titolo, *Gilbert Simondon: un'assiomatica aperta*. La proposta di Simondon è quella di un'ontologia delle relazioni: soggetto, società e natura non sono entità stabili e definite ma 'individuazioni relative', 'fasi' dell'essere. Questo è il pre-individuale, l'impersonale, non un'unità altra ma il potenziale che resta inespresso nei processi di individuazione: «l'essere consiste interamente nelle sue individuazioni, nelle quali è conservato come "divenire"» (p. 73). L'ontogenesi è dunque processo di individuazione e informazione: l'individuo, come insegna la meccanica quantistica contro il determinismo newtoniano, è solo un germe, una forza che si esprime come tale attraverso un campo di forze, quel *milieu* la cui risonanza interna rende ogni equilibrio precario, provvisorio, ed ogni individuo 'metastabile'. L'obiettivo di Simondon è dunque di assiomatizzare le scienze umane sul modello della fisica quantistica, ovvero non attraverso modelli archetipici stabili ma tenendo sempre in considerazione l'impersonalità dell'essere.

Su tutt'altro piano si pone il saggio *La maschera e la morte. Sulla categoria di impersonale da una prospettiva storico-culturale* di Antonio Lucci, quello di una decostruzione etno-antropologica della soggettività. Come nota Macho, nelle pitture rupestri non v'è traccia del volto delle persone. Queste erano presenze quotidiane, "ossessive", non era necessario ricordarsene. I volti appariranno solo in seguito alla rivoluzione neolitica, quando dalla stanzialità derivò la riconoscenza verso gli antenati, ai quali si deve il benessere materiale della comunità. Il primo volto è dunque quello di un morto: «gli uomini in vita [...] non ne hanno bisogno, perché possono sempre testimoniare con [...] la loro corporeità, la loro stessa esistenza. Solo il morto ha bisogno di essere rappresentato da un volto, che è sempre una maschera [...] funebre» (p. 80). La persona è solo il morto che eravamo e che saremo; la maschera è apposta sulla nostra mortalità per renderla effigie, per eternizzarci. Gli antichi, del resto, erano perfettamente consapevoli di come la persona emerga a partire da uno sfondo pre-personale. E tale impersonalità – dice Lucci, servendosi delle ricerche di Meuli – non è, come molti pensano, la vita, ma la morte, come realtà storico-culturale.

Di altro avviso circa quest'ultimo punto è Pierluca D'Amato in *Una vita oltre la maschera: panimmagismo e immanenza*. Innanzitutto, D'Amato mostra come la categoria di persona si sia sviluppata solo attraverso un processo storico di viseificazione in cui gioca un ruolo fondamentale la maschera: «per un verso ess[a] opera come una superficie di dissimulazione che sottende una essenziale eterogeneità [la tensione celata tra anima e corpo, *ndr*], [...] per un altro e proprio in virtù di tale nascondimento, si configura come» (p. 92) strumento di surcodificazione relazionale (pubblica) del soggetto. Quello che però D'Amato

vuole dimostrare è che il dualismo mente-corpo di matrice cartesiana è solo un pregiudizio filosofico. Secondo il panimmagismo di Bergson, ogni cosa, cervello compreso, è semplicemente un'immagine che agisce e reagisce con tutte le altre immagini secondo una 'variazione universale', quel 'piano di pura immanenza' che Deleuze definisce 'una vita'. L'impersonale è dunque «la temporalità autentica alla radice dell'essere, un campo virtuale, ma perfettamente reale, garante della produzione continua del nuovo, dell'insorgenza di eventi e singolarità cui la percezione sensibile, solo in un secondo momento, attribuirà esistenze stabili» (p.100): il cervello produce le rappresentazioni inserendo un ritardo tra il movimento raccolto e il movimento eseguito corrispondente al 'discernimento' dei nostri bisogni. Motivo per cui l'unico dualismo reale è quello tra una totalità impersonale di immagini virtualmente percepibili e le immagini attualmente percepite.

Il complesso saggio immediatamente successivo è *The impersonal superadditive cosmology* di Zornitsa Dimitrova. Lo sforzo qui è di trattare le ontologie dell'evento come cosmologie, a partire dall'idea che la liminalità dell'evento funge da impersonale interfaccia cosmica in grado di dar conto dell'emergere di ogni ente. *L'Ereignis* è per Heidegger esattamente questo: né l'essere né il tempo, ma l'*e* neutrale tra di loro, l'intermediario impersonale che offre il terreno (vuoto) di negoziazione tra essere ed ente temporale finito o, con Deleuze, tra una molteplicità caotica virtuale e la finitezza attuale non di unità predeterminate, ma di singolarizzazioni. Deleuze ritrova perfettamente questo aspetto nella teoria delle *prehensions* di Whitehead: successivi livelli di individuazione, di stampo relazionale e corrispondenti alla nostra consapevolezza onto-fenomenologica dell'esser-dato. In questa stratificazione si verifica una *ingression* che riconfigura molteplici *prehensions* in un unico ente reale massimamente individuale, aggiungendovisi come un *surplus* non essenziale, un *superaddi* che – con Agamben – non va ad intaccarne la sostanzialità ma solo a renderlo *clarior*, più brillante.

Un'indagine, invece, di stampo etico-politico è quella proposta da Gabriele Vissio in *Fatti, valori e norme. La libertà dell'impersonale in Georges Canguilhem*. Linea-guida del pensiero di Canguilhem è la teoria dei valori, in risposta agli 'adoratori dei fatti'. Su questa teoria un giovane Canguilhem fonda la sua critica al militarismo del dopoguerra francese, una meccanizzazione 'di fatto' che cerca di imporre alla società un particolare ordine valoriale, incurante del fatto che ogni imposizione risulta una forzatura di fronte alla realtà pre-individuale, impersonale: la società infatti «non si presenta come un fatto bruto, inerte di fronte a questa imposizione, ma offre una resistenza di fronte a un ordine di valori che non le si confà» (p. 119). Il Canguilhem maturo, invece, resta contrario alla meccanizzazione della società ma mette in evidenza anche i rischi insiti nel considerarla solo un organismo individuale: le norme vitali, fondate su bisogni prodotti dagli stessi organi in grado di soddisfarli, non possono costituire, infatti, la base delle norme sociali, derivanti invece dalla ricerca di un organo che soddisfi

i bisogni della comunità. Qui l'impersonale risiede nella normalizzazione sociale, necessariamente indipendente da ogni volontà soggettiva.

Incontriamo poi due saggi perfettamente complementari sul pensiero, rispettivamente giovanile e maturo, di Raymond Ruyer, autore ingiustamente dimenticato. Il primo di questi contributi, *“Come i cirri delle piante rampicanti”*. Ruyer e lo spazio dell'impersonale di Veronica Cavedagna e Daniele Poccia, si occupa soprattutto del primo Ruyer. Se il Ruyer panpsichista della maturità pensa all'impersonale come ad una graduale sottrazione di qualità 'personali', per il giovane Ruyer l'impersonale è una questione di metodo: esso risiede nell'auto-fattualità di ogni realtà, «il cui *modo d'essere* è tutto il suo essere. [...] esistono solo strutture nello spazio e nel tempo (e di persone, dunque, non c'è nemmeno l'ombra: anche una persona è soltanto una struttura)» (p. 132). L'essere, secondo il fisicismo del giovane Ruyer, è «relazione di relazioni»: ogni struttura ha una posizione assoluta sul fondo spazio-temporale, che la rende numericamente distinta, dunque un tutto originale, ma non isolata, dal momento che quella stessa struttura possiede anche una posizione relativa conferitale dal suo funzionamento. Attraverso esso, infatti, è sempre a contatto con strutture 'interferenti', quindi parte di infiniti 'strati' che si sovrappongono senza lasciare buchi, in uno spazio completamente attuale, 'garni', in cui anche la morte 'fa struttura' contribuendo a successive produzioni: è lo strutturarsi di un'ide«ntità dinamica – dunque impersonale – di modo che $1=1+n$, come una pianta che cresce restando al suo posto. Il secondo Ruyer, e come questi abbia influenzato la «*dissolution sans appel du moi*» in favore di «una vita» in Deleuze, è invece il tema affrontato da Natascia Tosel in *Una vita come campo trascendentale impersonale. La ricezione deleuziana di Ruyer*. Per il Ruyer maturo il reale è costituito su due livelli che si tengono insieme in una sintesi disgiuntiva: quello molare, macrofisico, costituito da strutture, aggregati meccanicisticamente interferenti tra loro; quello molecolare, microfisico, costituito da forme, espressioni di un potenziale creativo di matrice quantistica e biologica (da cui neo-finalismo e panpsichismo) da attualizzare in un continuo processo di individuazione/formazione che si esaurisce in se stesso e dunque – in linea con Deleuze – non in unità, ma in una molteplicità impersonale, non in soggetti ma, in una soggettività senza soggetto, un'auto-soggettivarsi, un 'sorvolo assoluto' – la visione che si vede senza essere vista, il *self-enjoyment* whiteheadiano, quella 'superficie assoluta' che, pura immanenza, attività, formazione, esclude ogni dualismo soggetto-oggetto e ammette solo quello epistemologico tra coscienza e cervello, semplice 'apparenza' della più alta 'forma' (tra le tante) di coscienza.

Un modo che potremmo definire antropologico-politico di trattare il tema in oggetto è rintracciabile, andando avanti, nel saggio *Demons of the Anthropocene. Facing Bruno Latour's Gaia* di Federico Luisetti. Latour è convinto che la modernità sia stata semplicemente un'arma di colonizzazione, oggi nelle mani di ex-colonie pronte a sfoderarla contro i loro vecchi oppressori. Nel testo dall'emblematico titolo di *Nous n'avons jamais été modernes*, Latour denuncia la 'Great divide' della modernità occidentale, ossia il dualismo natura-cultura,

come del tutto artificioso: la ragione scienziata, gli sviluppi tecnologici e la biopolitica affermatasi insieme al capitalismo dimostrano la sovrapposizione di quelle due sfere, la stessa che veniva criticata alle civiltà premoderne, quel feticismo animista che non si differenzia dunque dalla scienza materialista se non per 'grado'. A partire da ciò, Latour propone una teologia politica della natura fondata sul culto di Gaia, rappresentazione di ciò che resta dopo la decostruzione della modernità e delle sue categorie antropocentriche: si tratta della biosfera terrestre intesa, secondo l'ipotesi del chimico Lovelock, come sistema vitale auto-regolante, «the largest living creature on Earth» (p. 163), immagine perfetta di un vitalismo impersonale fatto di corpi e non di 'soggetti' fittizi. Gaia è la dea madre dell'Antropocene, l'era di un nuovo stato (non-naturale) di natura, «in which the protagonists may now be not only wolf and sheep, but also tuna fish as well as CO₂, sea levels, [...] in addition to the many different factions of fighting humans» (p. 164). Per il destino dell'Occidente non-moderno risulta dunque essenziale accettare l'impersonalità insita in Gaia e fronteggiarla – afferma provocatoriamente Latour – attraverso un nuovo Leviatano.

Un confronto tra Maurice Merleau-Ponty e Gilbert Simondon come filosofi dell'impersonale è approntato da Prisca Amoroso e Gianluca De Fazio in *Istituzione e processi di individuazione. Per una ecologia dell'impersonale*. La proposta di una ecologia filosofica si fonda sul privilegiare – per dirla con Esposito – «la molteplicità e la contaminazione rispetto all'identità e alla discriminazione», ovvero sull'idea che il soggetto non sia un dato ultimo ma piuttosto «un divenire-individuo in un tessuto di relazioni con un campo pre-individuale» (p. 171). Merleau-Ponty coniuga questo impersonale in termini di 'istituzione', lo stabilirsi di una dimensione, la sua 'sedimentazione', sotto la quale c'è l'acquisito chiuso ma come luogo dove innestare sempre nuove fondamenta, libere, non nel senso della scelta tra alternative ma nel senso di una prassi: «[è la] instaurazione di un livello in rapporto al quale, ormai, ogni altra esperienza sarà riferita» (p. 173). Dello stesso avviso è Simondon per il quale «il soggetto consiste nell'insieme formato dall'individuo individuato e dall'*apeiron* che porta con sé» (p. 176). Tra virtuale e attuale c'è quindi perfetta complementarità nel senso di uno scarto inesauribile in ogni individuazione: è ciò che Simondon chiama "metastabilità", un equilibrio momentaneo a basso tasso di virtualità («il vivente vive sempre sul "suo limite"»). In questo senso, affermare che l'essere è la contingenza significa esser consapevoli che l'impersonale 'esser-così' di qualcosa non implica la sua immutabilità, ma allo stesso modo neanche «la "nientità" di tutte le cose, bensì afferma le possibilità espressive che non sono esaurite dall'attualità» (p. 177).

Ad adottare un punto di vista estetico sull'argomento è Pierre Montebello nel suo *L'art, avec et contre l'être. Lévinas-Deleuze*. A partire dalla comune lettura di Blanchot, i due pensatori francesi generano una vera e propria spaccatura nell'estetica contemporanea, derivata da due opposte visioni ontologiche. Lévinas è spaventato dall'anonimato di un essere impersonale, da quell'*il y a* che è «notte in pieno giorno» L'evento per lui non è quindi un'apertura

abissale ma una chiusura, quella dell'individuo che 'assume' l'essere attraverso il suo impegno nell'esistenza. In questo contesto, l'arte informale è aspramente criticata da Lévinas in quanto minaccia dell'estinzione del soggetto: il suo è un adeguarsi alla cosa in sé, a linee, punti, colori, elementi impersonali nella loro presenza nuda, brutale. E anche Blanchot affermava – nota Lévinas – che l'arte non può assomigliare a qualcosa senza immobilizzarlo, motivo per cui più che imitazione è «*étrangeté cadavérique*». Sul piano diametralmente opposto si pone Deleuze per il quale l'arte (in particolar modo il cinema) permette un recupero dell'essere, inteso positivamente come *una* vita liberata dal *sé*, esattamente come la letteratura, per Blanchot, doveva rinunciare al *je* in favore dell'*il*. L'arte offre dunque, secondo Deleuze, la possibilità di porci nell'impersonalità della vita interiore (non soggettiva) delle cose, a condizione di rinunciare alla 'nostra' istanza rappresentativa, a condizione cioè di considerare «[le] monde d'avant l'homme même s'il est produit par l'homme» (p. 189).

L'ultimo contributo è quello di Emilia Marra, intitolato *L'inquietudine bestiale: The Lobster come esperienza dell'impersonale*. In *The Lobster*, film del 2015 di Yorgos Lanthimos, ci viene presentata una società distopica, la Città, anestetizzata negli impulsi naturali in favore di un'etica fondata su effimere (e asettiche) affinità di coppia: questa è la vita migliore a cui si può ambire, l'unica che conferisce lo *status* di persona. Il protagonista, David, lasciato dalla compagna, è costretto a rimpiazzarla all'Hotel, «frontiera esterna dell'anormale». Da lì si esce in tre modi: o trovando un nuovo *partner* e quindi riaffermando la propria personalità tornando in Città; o decidendo di 'sopravvivere' con le sembianze di un animale a propria scelta in cui si viene trasformati; oppure scappando dall'Hotel per cercare rifugio nel Bosco, terzo 'luogo' della condizione umana, tra i cosiddetti Solitari, anch'essi unilateralmente totalitari nel proibire ogni tipo di relazione sentimentale. Il Bosco però, a differenza dell'immobilismo di Città e Hotel, è luogo d'azione: la caccia impone un adattamento attivo in cui quell'animale 'pronto alla fuga' che è l'uomo scopre la sua precarietà e la sua incompletezza. È ciò che Deleuze chiama «inquietudine bestiale», condizione che porta all'assimilazione costante di «piccole percezioni», bisbigli provenienti dall'ambiente stesso. In questo contesto, «David è il nome proprio e accidentale di un corpo che incarna la virtualità non attualizzata della trasformazione in animale, che non per questo cessa di essere quel costante formicolio che lo spinge verso la libertà» (p. 198). È la vita di un corpo che è sede di «quell'inquietudine che permette di identificare il proprio Altro salvifico non nel compagno, come vorrebbe il regime di *The Lobster*, ma nella propria animalità» (p. 199), unico punto di vista alternativo ai 'meccanismi' di integrazione (Città e Hotel) e differenziazione (Bosco): David, infatti, solidarizza con entrambi gli ambienti, ma quando il dolore diventa insopportabile, spezza gli ingranaggi e fuoriesce da entrambi. In questa 'libertà animale' ritroviamo così la vita impersonale come piano di immanenza di Deleuze, per il quale l'unica salvezza rispetto alla stasi delle attualizzazioni è assecondare l'apertura ad una totalità virtuale.

Siamo giunti alla conclusione di questa rapida carrellata in cui sono state tratteggiate, una ad una, le varie prospettive attraverso cui vengono inquadrare le battaglie che costituiscono la guerra 'archeologica' contro la terra dura della 'personalizzazione'. Ma prima di concludere sarebbe interessante soffermarsi brevemente a riflettere sul titolo della raccolta proposta in questo numero di *Philosophy Kitchen*, ovvero *L'impersonale*. Si *pensa*, si *sente*, si *crea*. L'impersonale, in sostanza, si definisce attraverso tre vie: la sua pensabilità (al di là di categorie concettuali precostituite), la sua esperibilità (da intendere come *Erlebnis*) e la sua producibilità (in termini tecnico-artistici). Ma una tale interpretazione, a ben guardare, riferirebbe in un certo senso l'impersonale al soggetto pensante, a quell'*io* dal quale ci si vuole affrancare, utilizzando la particella pronominale *si* in modo 'riflessivo' (e dove c'è riflessività – Hegel *docet* – c'è dualismo). Ma l'uso del *si* a cui dobbiamo puntare è quello, appunto, 'impersonale' che sta ad indicare esattamente come l'esperienza del pensiero o della vita o della tecnica si innesti necessariamente su di un piano che ne è condizione di possibilità, ma soprattutto che si dà già-da-sempre ed è il non-ancora-datosi, la scaturigine costante e inafferrabile (qui Heidegger *docet*) di ogni processo di individuazione e quindi anche della persona stessa, da intendere come cristallizzazione concettuale di un movimento reale che non possiamo più permetterci di ignorare.

Ci si impone, ad oggi, un'urgente riflessione sull'impersonale, riflessione di cui questo insieme di *reportage* è senz'altro testimonianza viva, ma riflessione che dovrebbe estendere il suo discorso oltre i limiti costitutivi dell'ontologia – comunque imprescindibile punto di partenza – per riferirsi, ampliando il lavoro cominciato in questo numero della rivista, ad oggetti di studio come i *social network*, i nuovi *media*, la serialità televisiva o i *videogames* come fenomeni sociali, o ad ambiti come la cibernetica, l'informatica, le biotecnologie, e adottando con maggior coraggio, pena la sterilità stessa del discorso filosofico, prospettive antropologico-culturali, socio-economiche ed etico-politiche.