

Recensione

**G. Piatti, *Cosmogenesi dell'esperienza.
Il campo trascendentale impersonale
da Bergson e Deleuze***

Mimesis 2021

Alberto Giustiniano

Cosmogenesi dell'esperienza. Il campo trascendentale impersonale da Bergson a Deleuze è un saggio denso e, potremmo dire, scritto “alla vecchia maniera”. L'autore infatti si prende l'onere e il rischio di lavorare a cavallo tra due autori già ampiamente studiati e commentati tentando di proporre un'interpretazione originale attraverso l'analisi approfondita delle fonti e dando conto al lettore del quadro storico di riferimento nel quale i testi oggetto dello studio si sono composti, scontrati, fusi e trasfigurati a vicenda. Fino a qui niente di nuovo si potrà pensare. Bergson e Deleuze sono oggi nel panorama italiano della filosofia continentale contemporanea autori *à la page* dei quali si discute con nuova enfasi attraverso un numero di pubblicazioni in costante aumento. In uno spettro di argomenti che si estende dall'entomologia alla psichedelia, dall'antropocene alla critica ecologica per arrivare fino all'etnografia, sembra impossibile fare a meno di impiegare le intuizioni, anche se spesso con esiti bizzarri. L'analisi di Piatti si tiene invece lontano da tutto ciò e si sviluppa a partire da una tematica classica che investe i due autori, li contiene e in fondo li trascende ridimensionandoli a momenti di una più ampia linea di riflessione che coinvolge l'intera storia della filosofia. La tesi che l'autore propone è di considerare le riflessioni di Bergson e Deleuze accomunate dall'esigenza di trovare un dispositivo impersonale che sia in grado di fondare geneticamente il rapporto tra la coscienza e il suo oggetto. Alla base di questa relazione, che chiamiamo esperienza, non possiamo collocare il soggetto o una sua qualche qualità agente, come il pensiero o l'intenzionalità, poiché tale strategia argomentativa non terrebbe conto del preliminare coinvolgimento di quella stessa soggettività nel fenomeno cui dovrebbe dare origine. Ne consegue qualcosa di più di un semplice ribaltamento tra i due poli, sebbene sia innegabile che l'oggetto sia sempre tale per un soggetto e che

gli oggetti concorrano in qualche modo alla costituzione del loro osservatore; deve piuttosto essere concepibile un piano a partire dal quale sia l'oggetto che il soggetto risultino degli *effetti*. Se ciò è (di)mostrabile allora sarà possibile intuire come la genesi e l'avvicendamento tra i due poli non sia altro che il frutto della contorsione di tale piano. Saremo così in grado di ristrutturare la nostra idea di esperienza scissa tra i due estremi simmetrici e incompatibili del materialismo atomistico riduzionista e del soggettivismo idealistico spiritualista accedendo a una consapevolezza differente del suo fondamento, secondo la quale il reale procede dal cosmo al soggetto per mezzo di un processo *cosmogenetico* impersonale.

Il grimaldello che Piatti utilizza per costruire il confronto tra i due autori nella prospettiva della tesi proposta è la complessa nozione sartriana di *campo trascendentale impersonale*. Questa idea-unità, come la definisce Rocco Ronchi nella sua prefazione al volume riprendendo un'intuizione di Lovejoi, incarnerebbe l'esigenza comune e pressante, più o meno esplicita a seconda dei casi, di una lunga stagione della filosofia francese del Novecento: quella di reagire alla natura eccessivamente idealistica del rapporto tra coscienza intenzionale e mondo nella fenomenologia husserliana, in una fase, tra gli anni '30 e '50, in cui tuttavia la fenomenologia appariva una possibile via di fuga dal pensiero della tradizione per i giovani intellettuali francesi come Sartre. A partire da una riflessione ben più generale che investiva il rapporto tra realismo, soggettività e condizioni della conoscenza, ciò che veniva imputato a Husserl da quella generazione, anche se la cogenza di queste accuse appare oggi meno netta, era di non essere andato fino in fondo in quel processo di desoggettivazione della coscienza iniziato con le *Ricerche logiche* e interrotto nelle *Idee* con un ritorno alla figura dell'Io trascendentale nella veste di sostrato unificatore di ogni esperienza possibile. Secondo Piatti si verificherebbe qui una deviazione cruciale nel pensiero francese, capace di fissare un punto di rifrazione tale da illuminare di luce nuova tanto le riflessioni degli autori precedenti a quella stagione quanto il futuro corso del pensiero d'oltralpe. Senza riconoscere allo stesso Sartre un ruolo particolarmente importante in questa svolta, se non quello di innesco, Piatti fa coincidere questa frattura con l'introduzione della nozione di campo trascendentale impersonale quale possibile soluzione per il superamento dell'Io come struttura primaria della coscienza. La strategia dell'autore consiste nel far operare questo dispositivo concettuale in avanti e indietro lungo la linea cronologica che unisce Bergson e Deleuze in un gioco di anticipazioni e riscoperte che ne farebbero il centro di gravità della riflessione di molti autori tra loro differenti.

Questo piano è magistralmente organizzato nella struttura del saggio che procede ordinatamente lungo tre sezioni precedute da una breve introduzione dal titolo *Che cos'è un campo trascendentale impersonale?* che ha il pregio di mettere immediatamente in chiaro le problematiche che il lettore si troverà ad affrontare offrendo generosamente le definizioni dei concetti chiave e le soluzioni proposte in modo da agevolare la comprensione delle complesse argomentazioni successive. La prima sezione è dedicata alla cosmologia di Bergson, in particolare

all'analisi di *Materia e memoria* che rappresenta la colonna portante dell'intero saggio. Qui Piatti accompagna il lettore nell'enigmatico sistema di immagini bergsoniano con l'obiettivo di mostrare come nel passaggio dal primo al quarto capitolo dell'opera sia possibile individuare un'alternativa all'impostazione fenomenologica del rapporto tra realtà e condizioni della conoscenza. La nozione di *campo* sarebbe infatti già contenuta *in nuce* in queste pagine dove Bergson, attraverso la mediazione di Michael Faraday e William Thompson e i loro studi sulla natura del campo elettrico, acquisirà quell'armamentario concettuale utile per estendere il sistema di immagini, proprio inizialmente solo del campo percettivo del soggetto conoscente, all'intera realtà intesa come una serie di contrazioni e distensioni di una *durata* che attraversa l'inorganico fino all'essere umano. In altri termini, l'*empirismo superiore* che l'esercizio filosofico dovrebbe permettere di raggiungere consisterebbe proprio nel raggiungimento della fonte dell'esperienza come punto di indistinzione tra il continuum della produzione dei ricordi soggettivi nel tempo, ovvero la memoria, e il continuum vibrazione-movimento sul quale si compiono le discriminazioni pragmatiche della coscienza, ovvero la materia. L'intuizione di questa dimensione omogenea dal carattere metafisico si regge su un processo gnoseologico che procede secondo fasi di scomposizione e ricomposizione del materiale acquisito tramite l'esperienza con il concorso dei ricordi contenuti nella memoria. Tale processo per potersi esplicare deve necessariamente transitare dal punto in cui lo stimolo percettivo immediato attiva un ricordo virtuale e viceversa il ricordo virtuale rende possibile la selezione di quello specifico stimolo che altrimenti si confonderebbe nel flusso perpetuo della materia-movimento. Bergson individua questo punto di indistinzione nel *ricordo del presente* ovvero in quell'istante in cui l'immagine di ciò che è percepito viene giustapposta all'immagine-ricordo attualizzata dalla memoria virtuale. Qui, dove le due immagini si confondono e non è più possibile distinguerle, si mostrerebbe nella sua immediatezza il processo cosmogenetico, quel fondo traslucido dal quale scaturirebbero il soggetto e l'oggetto. L'empirismo superiore consisterebbe allora in un esercizio filosofico rivolto alla riconnessione con tale fondo e andrà inteso come un processo creativo perenne nei confronti del quale il soggetto si delinea essenzialmente come un'interferenza produttiva. In quanto sua parte la soggettività emerge allora dal campo in veste di operazione di autosservazione del campo stesso, innescando attraverso il fenomeno della "visibilità" la variazione e mobilità dell'insieme. Il ricordo del presente si profila dunque come centro pulsante di un evento-scissione: esso è sì coesistenza di attuale e virtuale, percezione e ricordo, tuttavia per il soggetto lo può essere solo in quanto origine continuamente riproposta del suo sdoppiamento entro due registri sintetici differenti: l'attuale presente e il passato virtuale. Tali registri, a differenza della loro origine evenemenziale, permangono contribuendo a fondare la temporalità. Tuttavia, a ogni istante collassano nuovamente su se stesse in un circuito ricorsivo che secondo Bergson fa rifluire in continuazione materia e spirito l'una nell'altro. In questo consisterebbe quella *durata reale* che non può essere conosciuta attraverso la mediazione discriminatoria del concetto ma

soltanto per mezzo di una prassi di pensiero capace di confondersi col suo oggetto esercitandosi sui suoi stessi materiali fino a raggiungere il punto di indistinzione pre-soggettivo all'origine del suo esercizio. Secondo Piatti, l'aspetto cruciale dell'intero impianto bergsoniano – ampiamente trattato ben oltre *Materia e memoria* nel secondo capitolo della prima sezione la cui esplorazione lasciamo al lettore – sarebbe quello di aver posto a monte dell'intuizione della durata condizioni di possibilità concrete e reali e non a priori concettuali, rendendo plausibile la concezione di un empirismo metafisico e accedendo così a un orizzonte cosmologico. La qualifica di *trascendentale* assegnata alla nozione di campo sarebbe allora giustificata dal suo essere condizione della realtà stessa e della genesi di ogni sua determinazione specifica. Infine, poiché ad essere trascendentale non è una coscienza con i suoi oggetti e categorie a priori ma gli auto-movimenti genetici del reale a partire da forze e leggi virtuali e ad esso immanenti, il campo è anche *impersonale* in quanto antecedente, preliminare a ogni qualificazione in senso soggettivo-oggettivo.

La seconda sezione è dedicata al movimento di trasmigrazione delle intuizioni bergsoniane lungo l'arco cronologico che le separa dalla riflessione deleuziana. Qui Piatti si impegna in due direzioni: dare consistenza storica alla sua tesi e al contempo individuare i principali mediatori ai quali far risalire slittamenti e innovazioni rivelatesi importanti per l'elaborazione del piano di immanenza da parte di Deleuze. Sebbene questa operazione porti con sé il rischio di semplificare eccessivamente la trattazione degli autori presi in esame, essa ha il merito di proporre, seppur in forma di abbozzo data la brevità della sezione, un percorso di lettura originale capace di far luce sulle articolate vicende della ricezione dell'opera di Bergson in Francia a cavallo del secondo conflitto mondiale. Di questo excursus storico-filosofico ci limitiamo a mettere in evidenza tre spunti particolarmente interessanti. In primo luogo, Piatti ha il merito di riscoprire nel complesso periodo della ricezione bergsoniana compreso tra gli anni '20 e la fine degli anni '30 il contributo rappresentato dal lavoro di Jean Wahl. Nell'ottica di un ritorno alla concretezza dell'esperienza in reazione all'astrattezza del pensiero dialettico delle correnti neoidealiste e neokantiane Wahl riconosce l'importanza dell'empirismo bergsoniano attraverso il confronto con la tradizione filosofica anglo-americana, in particolare dell'opera di William James e Alfred North Whitehead. Propone così una visione differente dell'opera di Bergson, ridimensionando le critiche di irrazionalismo e vuota introspezione che quasi unanimemente gli venivano rivolte in quegli anni, per mettere in luce un bergsonismo naturalista, in linea con l'evoluzione delle scienze tra Ottocento e Novecento e attento alla dimensione concreta dell'esperienza. In secondo luogo, in queste pagine l'autore pone le basi per una più ampia indagine del rapporto tra Bergson e Husserl ancora non sufficientemente indagato. Nello specifico, la fenomenologia nella sua ricezione francese degli anni '40 e '50 è secondo Piatti divenuta l'ambito di riflessione più adatto per cogliere e riabilitare alcune intuizioni bergsoniane in merito alla teoria della conoscenza, prima non adeguatamente prese in considerazione. Saranno le aporie lasciate aperte dall'intenzionalità

husserliana a spingere autori come Sartre, Hyppolite e Merleau-Ponty a cercare in Bergson un'alternativa capace di superare il soggetto trascendentale in direzione di un avvicinamento diretto al reale. Qui, secondo Piatti, è possibile rilevare la ripresa dell'empirismo metafisico bergsoniano veicolato della comune nozione di campo trascendentale impersonale a cui i tre autori farebbero più o meno esplicitamente riferimento, al netto dei loro differenti atteggiamenti e interessi nei confronti della fenomenologia. L'intenzionalità e il soggetto conoscente se intesi nella loro purezza disincarnata finiscono per far cadere l'intero discorso filosofico nel circolo vizioso descritto nel *Menone* platonico: conoscere la conoscenza dell'oggetto significa presupporre il conoscente come oggetto e l'oggetto come qualcosa di già conosciuto. Ma allora su cosa si reggerebbe la conoscenza fondata? Infine, nell'ultima parte della sezione viene chiarito il ruolo di cerniera assunto da Gilbert Simondon tra il pensiero bergsoniano e la concezione deleuziana del piano di immanenza. La nozione di campo trascendentale proposta in reazione alla fenomenologia assume qui una connotazione prettamente ontogenetica dovuta ai differenti interessi di Simondon, indirizzati agli sviluppi delle scienze a partire dagli anni '40 e pressoché estraneo alla *querelle* filosofica degli anni '50. Secondo Piatti la meccanica quantistica, la nascente cibernetica e gli sviluppi delle scienze biologiche avrebbero portato Simondon a spostare il focus dall'individuo al processo di generazione individuale precisando in che modo le condizioni potenziali presenti prima della costituzione dell'individuo concorrano attivamente alla sua costituzione e al suo sviluppo. In questo stato preindividuale e metastabile a partire dal quale, per innesco, si genererebbe una strutturazione progressiva all'interno di un certo campo delimitato Piatti riconosce alcune delle istanze della metafisica bergsoniana. Va tuttavia riconosciuto che in questo caso il legame tra Bergson e Simondon risulta argomentato prevalentemente attraverso assonanze concettuali ed esiti comuni che risentono forse troppo della sintesi deleuziana posteriore. È lo stesso autore a metterci su questo avviso dando conto di alcune profonde critiche simondoniane alla filosofia di Bergson che forse, se lette a partire dai presupposti teorici ed epistemologici dai quali il lavoro di Simondon prende avvio, potrebbero rivelare un solco più profondo di quanto traspare in queste pagine. Si pensi per esempio al complesso confronto critico intrattenuto da Wiener con l'opera di Bergson sin dagli anni '10 e che si chiude con il suo superamento in *Cybernetics* nel 1948.

Con la terza e ultima sezione Piatti conclude il suo percorso procedendo con l'analisi della riflessione deleuziana, il cui contributo rappresenta l'ultima elaborazione della nozione di campo trascendentale impersonale. La trasformazione compiuta nell'opera di Deleuze avverrebbe in tre fasi corrispondenti alla costruzione di altrettante figure: la *differenza*, la *superficie* e il *piano di immanenza*. Attraverso di esse, sostiene Piatti, Deleuze radicalizzerebbe gli effetti gnoseologici e ontologici insiti nel sistema di immagini bergsoniano, giungendo così alla formulazione di una metafisica capace di "dire la cosa stessa", senza sgretolarla passando per la finitezza del soggetto. Per realizzare il suo programma Deleuze provocherà una vera e propria metamorfosi della filosofia

di Bergson contaminandola sia con i risultati delle riflessioni degli intercessori descritti da Piatti nella seconda sezione che con le sue reinterpretazioni di autori classici come Kant e Spinoza. Lo slittamento inaugurale che Deleuze innesca nella filosofia di Bergson è per Piatti rinvenibile nella rilettura della nozione di *virtuale* proposta in *Differenza e ripetizione*. Qui Deleuze individuerrebbe nei capitoli centrali di *Materia e memoria* la chiave per la formulazione della *differenza genetica*, ovvero una nozione di differenza pensata a partire solo da sé stessa, autonoma, slegata dalla rappresentazione e dai termini che dovrebbe separare, originaria rispetto qualsiasi contenuto. La fisionomia di questa nozione sarebbe stata delineata a partire dalla struttura stessa dell'empirismo superiore bergsoniano, in quell'evento-scissione dal quale si attualizzano per divergenza il passato e il presente. In questo transito da un punto genetico virtuale all'attualizzazione contemporanea dell'esperienza della percezione e del ricordo Deleuze vede la possibilità di interpretare il monismo tensivo bergsoniano in un vero e proprio processo di genesi differenziale del reale. Astraendo il concetto di differenza sganciandolo dall'ambito ristretto della memoria, Deleuze ne libera il potenziale generativo capace di autoamplificarsi per ripetizione riflessiva. La differenza non è più soltanto differenza di grado e di natura tra diversi livelli di percezione, come avveniva nella metafisica di Bergson, ma esplicazione delle differenze nella natura della differenza stessa, secondo gradi crescenti di intensità. La determinazione si realizzerebbe allora per differenziazione di questa intensità virtuale ma seguendo due processi di distinzione tra loro ortogonali: la differenziazione ovvero la selezione di un grado determinato di totalità virtuale e la differenziazione che attualizza questa virtualità in specie e parti distinte. In tal modo sarebbe possibile concepire l'integralità di un oggetto sia sul piano della sua implicazione con la molteplicità virtuale che sul piano della sua attualizzazione incarnata, tenendo insieme la sua concretezza presente e il suo tratto genetico diveniente. In termini più generali, l'esplicarsi della differenza genetica coinciderebbe con il processo di costituzione del reale e permetterebbe di individuare in esso il legame che lo attraversa pur nella sua divergente molteplicità. Queste conclusioni, mediate dall'opera di Simondon, permetteranno a Deleuze di intraprendere un serrato confronto con la filosofia trascendentale di Kant portandolo a formulare il suo *empirismo trascendentale*, a partire dall'elemento differenziale insito nella soggettività descritta nella *Critica del Giudizio*. Lontano dalla conciliante idea di spontaneità, il soggetto descritto in quest'opera da Kant andrebbe inteso come in balia delle sue stesse discordanti facoltà perennemente in conflitto. Quest'ultime da griglie formali si trasformano agli occhi di Deleuze in soglie e membrane che si forzano a vicenda fino al proprio limite così che da questi violenti attriti scaturiscano creazioni corrispondenti al sentire, rammemorare e al pensare. Ritorna qui, sottolinea Piatti, l'idea di un soggetto passivo che funge da interferenza produttiva all'interno di una dinamica creativa più ampia legata ad un'intensità che si attualizza. Date queste premesse, il passaggio all'idea di *superficie* in *Logica del senso* risulta la naturale conseguenza di una ricerca che punta al superamento di ogni gerarchia, verticalità o

profondità in quanto scaturigine del fondamento. Questa volta anche attraverso la mediazione di Ruyer e alla sua nozione di *autosorvolo assoluto*, Deleuze giunge a una stilizzazione ulteriore della dinamica descritta attraverso la differenza genetica: il soggetto passivo, che emergeva dal conflitto delle facoltà, si fluidifica ulteriormente nella ricerca più approfondita del funzionamento del campo di individuazione preliminare dal quale emerge. Riconnettendosi al dibattito inaugurato da Sartre, Deleuze propone l'ultimo tentativo di depurazione del motivo trascendentale dall'istanza soggettiva definendo, secondo Piatti, il campo trascendentale impersonale in modo nuovo, ovvero come *pura organizzazione di superficie* percorsa da singolarità impersonali e preindividuali. Irriducibile ai campi empirici corrispondenti, la superficie non può in nessun modo essere determinata come una coscienza e per questo rappresenta il collasso dell'istanza trascendentale su quella cosmologica e viceversa. La superficie è quel principio immanente di autounificazione non personale che attualizza le proprie singolarità attraverso molteplici processi genetici. La condizione genetica del reale è dunque per Deleuze una topologia di superficie che procede per contorsioni e piegature senza strappi, la cui immagine più adeguata è il processo morfogenetico del cristallo esteso ora al cosmo. Si dischiude in questo modo tutta la potenza metafisica della figura successiva individuata, attraverso la mediazione di autori come Nietzsche e Spinoza, nel *piano di immanenza*. Qui per Deleuze, e Guattari, diviene urgente chiarire il rapporto tra differenziazione e differenziamento alla luce nella nozione di superficie elaborata anni prima, riconnettendo l'intera questione al problema dell'*univocitas multiplex* di stampo scotista: come tenere insieme l'indefinito pluralismo delle differenziazioni con la coesistenza monista della differenziazione? La risposta è ritrovata nella forma *espressiva* dell'univocità, nel suo movimento autocatalitico di rigenerazione nella quale la differenza diviene condizione trascendentale di ogni processo di individuazione, inteso qui sia in senso produttivo che distruttivo delle singolarità. La differenziazione è ciò a partire da cui tutte le differenziazioni si esplicano, poiché essa rimane costante e unica in ogni sua attualizzazione singolare differenziata. Tuttavia, e in questo consiste la svolta che da Scoto porta a Spinoza, ciò che rimane costante, univoco, non è trascendente bensì immanente a ogni attualizzazione realizzata. Il piano si profila allora come orizzonte immanente di ogni esplicazione singolare potenziale fungendo da condizione di possibilità della differenziazione; a sua volta quest'ultima si profila come unica espressione attuale possibile del piano stesso. Ogni dualismo viene escluso da questo doppio vincolo immanente nel quale le due parti si rispecchiano l'una nell'altra senza che sia possibile risalire all'origine di un lato rispetto all'altro, in una dinamica che ricollega la figura del piano alla nozione bergsoniana di virtuale.

Giunti a questo punto del saggio diviene chiaro al lettore che quella descritta da Piatti è la vera e propria epopea di un'idea filosofica capace di allargarsi a dismisura e di colonizzare la struttura argomentativa di tutti coloro che ne siano venuti a contatto, moltiplicandosi in una gran quantità di possibili variazioni sul tema. Come accade spesso quando si assiste a spettacoli di questo

genere, dopo una fase di esaltazione iniziale e una successiva di convincimento, dato dallo svolgersi coerente delle vicende, si finisce per annoiarsi. L'assenza di punti deboli, si sa, desta immediatamente sospetti in un mondo pieno di incertezze e contraddizioni. Ma è proprio qui che Piatti piazza il suo colpo di scena, sebbene in maniera paradossalmente discreta: mantiene apparentemente intatto l'andamento delle sue argomentazioni nonostante inserisca due elementi di dissonanza che rimangono da quel momento sempre presenti nella mente del lettore attento come lievi slittamenti, con i quali tuttavia non sembra necessario fare i conti. Tutto continua a scorrere fino all'ultima pagina, ma a giudizio di chi scrive è proprio grazie a questi due salti semantici che il saggio di Piatti merita di essere letto e approfondito. Il primo è uno slittamento semantico potente, almeno nel contesto filosofico ortodosso, cui si assiste alla fine della prima parte della terza sezione, ai paragrafi 6.4 e 6.5. Qui l'autore, dopo una certolina disamina teoretica avente come obiettivo la chiarificazione di un argomento prettamente epistemologico, il trascendentale, al fine di indagarne i rapporti con il piano ontologico in vista di un esito cosmologico, sente l'esigenza di seguire fino in fondo l'itinerario deleziano comprendendo la centralità che in esso assume l'analisi dell'immagine cinematografica compiuta a partire dagli anni '80. Tutt'altro che una fascinosa digressione su tematiche estetiche, questi due paragrafi rappresentano il cuore dell'intero saggio. La descrizione del sistema di immagini bergsoniane dal quale scaturirebbe la possibilità di cogliere il movimento reale, la *durata* come materia-flusso in continua vibrazione che agendo su stessa si trasforma, sarebbe per Deleuze l'anticipazione del carattere proprio dell'arte cinematografica e al contempo l'apparizione di un vero e proprio piano di immanenza. La mobilità delle immagini estratte dal procedimento cinematografico non sarebbe soltanto la giustapposizione di immobilità successive artificialmente messe in moto, ma un'immagine che possiede in sé una propria mobilità, una mobilità pura e naturale indipendente dai mezzi tecnici necessari per ricavarla. Questa immagine-movimento coincide con quella variazione universale che caratterizza la durata non ancora organizzata attorno a un polo coscienziale propria della durata reale. Per Deleuze allora l'analisi dell'immagine cinematografica diviene tappa essenziale per la comprensione profonda della genesi del reale: «il cinema, riletto bergsonianamente, non è qui più considerato come una semplice rappresentazione della realtà, ma è il cosmo stesso a costituirsi in senso cinematografico: 'è l'universo come cinema in sé, un metacinema'» (p. 223). Le poderose conseguenze di questa conclusione si riverberano lungo la restante parte della terza sezione fino alla conclusione, incorniciate da un'attenta disamina del lavoro di due registi Dziga Vertov e Michelangelo Antonioni a cui Piatti dedica le pagine più raffinate e "intime" del saggio. I tre piani epistemologico, ontologico ed estetico sono ora dall'autore sapientemente mescolati al fine di mostrare il senso proprio dell'esito cosmogenetico cui si è giunti, ed è proprio in queste ultime pagine che si incontra il secondo e ultimo colpo di scena. Sebbene il campo trascendentale impersonale – di cui il piano di immanenza si presenta come ultima e più precisa formulazione

– consista nella pura cosmogenesi del reale, trasversale al soggetto e all'oggetto, essa non può che trovare nel processo di *costruzione* singolare la sua unica possibilità di rendersi visibile per noi. In quanto virtuale il piano non è letteralmente da nessuna parte, in quanto anteriore e preindividuale non può essere trovato o osservato alla stregua di un oggetto. Piuttosto esso è i suoi stessi effetti singolari. Per queste ragioni l'intero esito dell'epopea narrata da Piatti si chiude in un circolo secondo cui «l'esibizione delle strutture cosmogenetiche del reale coincide dunque con la costruzione stessa del mondo che si abita» (p. 286). Il processo di visibilizzazione del piano coincide con il suo *atto* di costruzione dando vita a una torsione in cui l'effetto diviene in fondo, per un istante, il punto di scaturigine del piano stesso. Per queste ragioni la creazione assume un ruolo cruciale poiché «significa porsi in quel processo cosmogenetico che, a partire da un piano impersonale, rende visibile il reale» affermando la necessità di un punto di ambiguità, o potremmo anche dire, di produttiva imprecisione: creare significa al contempo costruire e scoprire. L'esito cui si giunge è allora la coincidenza tra naturalismo e costruzionismo attingibile scientemente attraverso una prassi intuitiva. Ora, stabilire se tutto ciò si presenti come un circolo virtuoso o vizioso dipende probabilmente soltanto dalla personale sensibilità del lettore. La teoria messa di fronte a questa scelta di campo rimane del tutto indifferente, il suo funzionamento interno non ne viene intaccato. Ed è proprio questo il pregio delle strutture circolari, quello di rimanere insensibili ai tentativi di bloccaggio attraverso l'indicazione di paradossi. Quando ciò accade esse continuano a oscillare e quando sono ben formulate fanno di questa oscillazione il cuore stesso del loro funzionamento: più le si critica più le si alimenta in un vero e proprio moto perpetuo nel quale forse risiede la loro potenza e pervasività. Per queste ragioni quel che si può fare è chiedersi se e in che modo la teoria tratti i suoi paradossi e se non sia possibile alimentarne la circolarità aumentandone il grado di complessità della struttura interna. Allora in un'ottica costruttiva vorrei concludere questo lungo commento con due domande: in primo luogo, come conciliare l'esito circolare cui si è giunti senza una ricomprensione dell'operatore di *negazione*? Il mantenimento della netta dicotomia tra negazione, associata alla linea Descartes-Kant-Husserl, ed espressione non rischia forse di risultare troppo restrittivo impedendo alla teoria di autochiarire il rapporto tra singolarità e piano? Non è forse, proprio grazie alla ricerca di un campo trascendentale impersonale, ora possibile intendere la negazione non più come un operatore primario ma piuttosto un'operazione complessa composta da due prestazioni diverse dalla negazione ma che la compongono se tenute insieme: *a)* la generalizzazione di ciò che la determinazione positiva non considera e che viene lasciata sullo sfondo senza che scompaia (il piano nel suo rapporto con il concetto) *b)* la riflessione della negazione su stessa in quanto possibilità di recupero di tutto ciò che era stato lasciato sullo sfondo al fine di rendere possibile una nuova attualizzazione? In secondo luogo, tutto il discorso mostra la sua potenza esplicativa sul piano delle *operazioni*, da qui l'efficacia dell'immagine della genesi del cristallo per la genesi del reale, ma cosa accade se ci poniamo il problema

dell'osservazione (si legga volendo "cognizione") come operazione che può vedere il tempo e se stessa? La ricorsività del piano si sdoppia e anche se continua a riguardare le operazioni basali che rendono possibile l'osservazione si troverà a dover includere una diversa ricorsività, ortogonale alla prima, che nel vedere il suo presente come scissione inizierà a porsi domande del tipo: come potrebbe essere il mio futuro?, cosa vorrei fosse diverso da ciò che sta accadendo?, come era il mio passato? Se poi allarghiamo l'intera questione al rapporto reciproco tra questi osservatori dovremmo chiederci: quanto è immanente l'immanenza?