

Un concetto filosofico assolve a una o più funzioni, in campi del pensiero che sono definiti essi stessi da variabili interiori. Ci sono poi variabili esteriori (stati di cose, momenti della storia) in un rapporto complesso con le variabili interne e le funzioni. Vale a dire che un concetto non nasce e non muore a piacere, ma nella misura in cui nuove funzioni in nuovi campi progressivamente lo costituiscono. Anche per questo motivo non è mai interessante criticare un concetto: è meglio costruire le nuove funzioni e scoprire i nuovi campi che lo rendono inutile o inadeguato.

Il concetto di soggetto non sfugge a queste regole. Per molto tempo ha assolto a due funzioni: innanzitutto a una funzione di universalizzazione, in un campo in cui l'universale non era più rappresentato da essenze oggettive ma da atti noetici o linguistici. In questo senso, Hume segna un momento fondamentale in una filosofia del soggetto perché si richiama ad atti che eccedono il dato (cosa succede quando dico «sempre» o «necessario»)? Il campo corrispondente, di conseguenza, non è assolutamente più quello della conoscenza, ma piuttosto quello della «credenza» come nuova base della conoscenza: a quali condizioni una eredenza, secondo la quale dico di più di quanto mi è dato, è legittima? Inoltre, il soggetto assolve una funzione di individuazione in un campo in cui l'individuo non può più essere una cosa né un'anima, ma una persona, vivente e vissuta, parlante e parlata («io-tu»). Questi due aspetti del soggetto, l'«Io universale» e l'«io (moi) individuale» sono necessariamente legati? E per quanto siano legati, non c'è alcun conflitto tra di loro, e come risolvere questo conflitto? Tutti questi problemi animano quella che si è potuta chiamare filosofia del

\* Il testo originale dattilografato è datato febbraio 1988. È apparso prima in inglese in una traduzione di Julien Deleuze per la rivista «Topoi», settembre 1988, pp. 111-12, con il titolo *A Philosophical Concept...* ed è stato poi ritradotto per una rivista francese (il testo originale era stato smarrito).

soggetto, già in Hume, ma anche in Kant, il quale confronta un Io come determinazione del tempo e un Io (*Moi*) come ciò che è determinabile nel tempo. In Husserl, inoltre, si porranno questioni analoghe nell'ultima delle *Meditazioni cartesiane*.

È possibile assegnare nuove funzioni e variabili capaci di produrre un cambiamento? Sono funzioni di singolarizzazione che hanno invaso il campo della conoscenza a favore di nuove variabili di spazio-tempo. Per singolarità non bisogna intendere qualcosa che si oppone all'universale, ma un elemento qualunque che può essere prolungato fin nelle vicinanze di un altro, in maniera da ottenere un ricordo: è una singolarità in senso matematico. La conoscenza e anche la credenza tendono allora a essere rimpiazzate da nozioni come «concatenamento» o «dispositivo» che designano un'emissione e una ripartizione di singolarità. Sono simili emissioni, come «colpi di dadi», a costituire un campo trascendentale senza soggetto. Il molteplice diventa sostantivo, molteplicità, e la filosofia è la teoria delle molteplicità che non si rapportano ad alcun soggetto come unità presupposta. Non conta più il vero o il falso, ma il singolare e il regolare, il notevole e l'ordinario. La funzione di singolarità sostituisce quella di universalità (in un nuovo campo in cui l'universale non ha più applicazione). Lo si vede anche nel diritto: la nozione giuridica di «caso» o di «giurisprudenza» destituisce l'universale a vantaggio delle emissioni di singolarità e delle funzioni di prolungamento. Una concezione del diritto fondata sulla giurisprudenza fa a meno di ogni «soggetto» dei diritti. Inversamente, una filosofia senza soggetto presenta una concezione del diritto fondata sulla giurisprudenza.

Forse in correlazione a ciò, si sono imposti dei tipi di individuazione che non erano più personali. Ci si chiede che cosa costituisca l'individualità di un evento: una vita, una stagione, un vento, una battaglia, le cinque della sera... Si possono chiamare eccezioni queste individuazioni che non costituiscono più né persone né io. E la questione nasce dal sapere se noi non siamo forse l'eccezione del genere invece che tanti io. Sotto questo profilo la filosofia e la letteratura anglosassone sono particolarmente interessanti, perché si sono spesso distinte per la loro incapacità di trovare un senso assegnabile alla parola «io», al di là di una finzione

<sup>1</sup> Deleuze scrive «heccéité ou ecceité», e con ciò fa riferimento al fatto che *eccéité* deriverebbe erroneamente dalla parola *ecce*, «ecco», mentre Duns Scotto crea la parola e il concetto a partire da *haec*, «questa cosa». Cfr. la nota 24 del traduttore al capitolo 10 di *Mille piani* (trad. it. di G. Passerone, Cooper & Castelvecchi, Roma 2003, p. 429) [N.d.T.].

grammaticale. Gli eventi pongono questioni molto complesse di composizione e scomposizione, di velocità e lentezza, di longitudine e latitudine, di potenza e affezione. Contro ogni personalismo, psicologico o linguistico, comportano la promozione di una terza persona, e anche di una «quarta» persona del singolare, non persona o un esso in cui riconosciamo noi stessi e la nostra comunità meglio che nei vani scambi tra un Io e un Tu. In breve, noi crediamo che la nozione di soggetto abbia perso molto del suo interesse a vantaggio delle singolarità pre-individuali e delle individualità non-personali. Ma, appunto, non basta contrapporre dei concetti per sapere quale sia il migliore, bisogna confrontare i campi dei problemi ai quali rispondono, per scoprire sotto quali forze i problemi si trasformano ed esigono essi stessi la costituzione di nuovi concetti. Niente di ciò che i grandi filosofi hanno scritto sul soggetto invecchia, ma è il motivo per cui, grazie a essi, abbiamo altri problemi da scoprire, invece di effettuare dei «ritorni» che mostrerebbero soltanto la nostra incapacità di seguirli. La situazione della filosofia in questo caso non si distingue in modo fondamentale da quella delle scienze e delle arti.

In filosofia si è verificata una rivoluzione nell'arco di vari secoli, dai greci a Kant: la subordinazione del tempo al movimento si è invertita, il tempo cessa di essere la misura del movimento normale, si manifesta sempre più per se stesso e crea movimenti paradossali. Il tempo si scardina: le parole di Amleto significano che il tempo non è più subordinato al movimento - è il movimento a essere subordinato al tempo. È possibile che il cinema abbia rifatto per conto proprio la stessa esperienza, la stessa inversione, in condizioni più rapide. L'immagine-movimento del cinema cosiddetto «classico», dopo la guerra, ha fatto posto a un'immagine-tempo diretta. Naturalmente un'idea generale di questo tipo deve essere sfumata, corretta, adattata ai casi concreti.

Perché la guerra come rottura? Perché il dopoguerra in Europa ha fatto proliferare situazioni alle quali non sapevamo più come reagire, all'interno di spazi che non sapevamo più come qualificare. Erano spazi «qualunque», deserti eppure popolati, depositi in disuso, aree abbandonate, città in macerie o in via di ricostruzione. E in questi spazi qualunque si agitava una nuova razza di personaggi un po' mutanti: vedevano più di quanto non agissero, erano dei Veggenti. Come la grande trilogia di Rossellini, *Europa '51*, *Stromboli terra di Dio*, *Germania anno zero*: un bambino nella città distrutta, uno straniero sull'isola, una donna borghese che inizia a «vedere» intorno a sé. Le situazioni potevano essere estreme, o al contrario quelle della banalità quotidiana, oppure le due cose insieme: ciò che tende a crollare, o almeno a squalificarsi, è lo schema senso-motorio che aveva costituito l'immagine-azione del cinema del passato. E approfittando di questo allentamento del le-

\* Titolo del curatore. Il testo manoscritto è datato luglio 1988. Preface to the English edition, in G. Deleuze, *Cinema 2: The Time-Image*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, pp. xi-xiii. Traduzione inglese di H. Tomlinson e R. Galeta.