

Francesca Perotto

## Prima della piega. La sensibilità delle immagini tra Bergson e Whitehead

### 1. La valenza ontologica di immagine e affetto e il problema deleuziano del soggetto

Nello scritto del 1988, *La piega. Leibniz e il barocco*, Deleuze si pone per la prima volta in maniera sistematica il problema del soggetto, risolvendolo nel concetto di piega. Si potrebbe però argomentare che alcune importanti caratteristiche di questa elaborazione siano già presenti in riflessioni precedenti – seppur più implicitamente. Mi riferisco, in particolare, a quelle sull'immagine e sull'affetto. Se immagine e affetto sono stati recepiti soprattutto in senso estetologico<sup>1</sup>, la loro considerazione ontologica permetterebbe infatti di stabilirne una particolare alleanza con il concetto di piega. Il tema della piega non emergerebbe allora in un vuoto: sarebbe il prodotto di un campo aperto dalle intuizioni di quelle indagini precedenti, sebbene con variazioni che garantiscono una relativa autonomia a ciascuno dei tre concetti, elaborati di volta in volta sotto differenti numi tutelari filosofici.

Le ragioni per sostenere la diretta alleanza che si stabilisce nel quadro della soggettività tra immagine, affetto e piega appartengono a due ordini: cronologico e testuale.

Per quanto riguarda il primo, il concetto di piega emerge alla fine degli anni Ottanta. E gli anni Ottanta sono la decade in cui Deleuze si concentra sull'istanza teoretica dell'immagine, a sostegno dell'irriducibilità del visuale al linguaggio. Nel 1981 viene pubblicato infatti *Francis Bacon. Logica della sensazione*, mentre del 1983 e del 1985 sono i due scritti sul cinema: *L'immagine-movimento* e *L'immagine-tempo*. Nella cronologia deleuziana, vi è quindi un passaggio diretto dal tema dell'immagine a quello del soggetto. La questione è un po' diversa per quanto riguarda l'affetto – che vede la sua fissazione concettuale solo in un testo successivo a *La piega, Che cos'è la filosofia?* del 1991. Ma il tema dell'affetto insiste fin dall'inizio sui margini della produzione deleuziana – si pensi

<sup>1</sup> Si veda, ad esempio, Sauvagnargues 2005, Rozzoni 2011.

ad esempio allo scritto su Nietzsche (1962; tr. it. 2002). Ed è proprio nei primi anni Ottanta (a cavallo con la fine dei Settanta) che Deleuze tiene il suo corso su Spinoza (1978-81; tr. it. 2020), soffermandosi a lungo su questo concetto. Esso ricompare inoltre anche negli scritti sul cinema, proprio per ibridarsi con quello di immagine. La riflessione sul modo affettivo di sentire, seppur in forma ancora prototipica, ha quindi balenato diverse volte nell'orizzonte del pensiero deleuziano prima che la questione della soggettività sia stata esplicitamente posta.

La triade affetto-immagine-piega è allora innanzitutto sostenuta da una successione temporale che percorre i dieci anni precedenti lo scritto su Leibniz.

A questa prima ragione a sostegno del terzetto se ne aggiunge una seconda: una dichiarazione contenuta proprio ne *La piega*, nel capitolo dedicato all'evento. Lì Deleuze scrive: "È con Leibniz che affiora in filosofia un problema che continuerà a tormentare Whitehead e Bergson: non come raggiungere l'eterno, ma in che modo il mondo oggettivo consente una *produzione soggettiva* di novità, ossia una creazione"<sup>2</sup> (Deleuze 1988; tr. it. 1990, pp. 119-20). Deleuze stabilisce quindi una comunità di intenti tra la domanda leibniziana sul soggetto, filo conduttore de *La piega*, e le ricerche di Whitehead e Bergson. E, come argomenterò, Whitehead e Bergson sono proprio gli autori insieme a cui Deleuze conduce le esplorazioni preliminari sui concetti di affetto e di immagine. Il concetto di immagine (dichiaratamente legato a Bergson) e quello di affetto (che in quegli anni si svolge più sotteraneamente sull'orma di Whitehead) sarebbero quindi esplicitamente implicati nell'impostazione del problema del soggetto.

Nel corso di questo testo, cercherò allora di mostrare in che modo l'immagine e l'affetto, nella loro derivazione bergsoniana e whiteheadiana, possano considerarsi concetti che al tempo stesso inaugurano e afferiscono all'orizzonte costruttivista della soggettività deleuziana, sovrapponendosi parzialmente e aprendo il soggetto ad una molteplicità di campi.

Occorre tuttavia specificare quanto segue: riferirsi a un orizzonte costruttivista della soggettività è da intendersi in opposizione a quello critico. Deleuze fa infatti un uso paradossale del concetto di soggetto – insieme lo nega e lo istituisce. Se si può quindi parlare di una triade che ne pone e svolge il problema, lo si può fare solo considerando che il soggetto che ne risulta è qualche cosa di originale – tanto che Deleuze non si serve, se non raramente, di questo termine. Il soggetto deleuziano – o meglio,

<sup>2</sup> Corsivo dell'autrice.

il *processo di soggettivazione* – è qualcosa di tanto trasfigurato da non essere riconducibile a quella categoria metafisica. “Il *processo di soggettivazione*, cioè la produzione di un *modo di esistenza*, non può essere confuso con un soggetto, a meno che non si destituisca quest’ultimo da ogni interiorità e persino da ogni identità”<sup>3</sup> (Deleuze 1990; tr. it. 2019, p.15). Immagine, affetto e piega non devono quindi essere rapportati ad una concezione della soggettività in cui rimarrebbero enti statici a fondamento dell’esperienza. Quella che questi concetti inaugurano è una cortocircuitazione che rende irrecuperabili le strutture precedenti: dal soggetto autosufficiente identificato con il *subjectum* si passa ad un soggetto che si eccede e si scarta continuamente, in un campo di applicazione allo stesso tempo molto più limitato e diffuso.

Nell’analizzare il ruolo dell’immagine e dell’affetto in quest’ottica, così come l’influenza degli autori che li hanno ispirati, bisognerà allora mostrare che la dimensione che essi aprono è innanzitutto dell’ordine del processo, dell’individuazione. Se immagine e affetto sono implicate nella questione del soggetto, è perché gettano le basi per la sua descrizione nei termini di dinamismi frammentari che sono il prodotto, e non il presupposto, dell’agglutinarsi del reale. Il problema che l’immagine e l’affetto pongono diventa allora “partendo da questo stato di cose, [...] mostrare in che modo possano formarsi dei centri, dei punti qualsiasi, che impongono delle vedute fisse istantanee” (Deleuze 1983; tr. it. 2016, p. 72), facendo a meno di ogni identità e interiorità.

## 2. Quale immagine? L’alleanza con Bergson

Partirò prendendo in esame il concetto di immagine. Nella filosofia deleuziana questo assume molteplici significati, talvolta in apparente contraddizione (cfr. Carmagnola 2022). È la stessa paradossalità che si incontra rispetto all’uso del termine soggetto – coincidenza di negazione ed istituzione. I due sensi principali dell’immagine sono infatti antagonistici, in quanto descrivono sia la forma del pensiero categorico e rappresentativo (da decostruire perché è la costante ripetizione di un’identità sterile), sia il luccicare della dimensione infra-rappresentativa ed intensiva del reale, ossia quella processualità che Deleuze intende sostituire alla stasi dell’essere. L’immagine costituisce quindi al tempo stesso un bersaglio polemico (negazione) e uno strumento chiave della proposta ontologica deleuziana (istituzione).

<sup>3</sup> Corsivo dell’autrice.

Per mostrare la risonanza di questo concetto con il problema del conglomerarsi del reale, mi concentrerò sulla sua accezione istitutiva, perché è in essa che si intravede un legame con alcune caratteristiche più tarde della soggettività, mentre lascerò da parte la critica all'immagine del pensiero come insieme dei suoi presupposti<sup>4</sup>.

Il significato che l'immagine assume in questa prospettiva è piuttosto tecnico, ma sfaccettato: Deleuze lo eredita in larga parte da Bergson, con cui conduce un confronto puntuale e serrato in quattro commenti presenti nei due scritti sul cinema (Deleuze 1983; tr. it. 2016; 1985; tr. it. 2017). Sebbene con alcune specifiche, l'immagine è innanzitutto ciò che appare – l'esperienza nella sua datità elementare, quando gli schemi dell'abitudine sono messi da parte e il reale può mostrarsi nella sua immediatezza. E questa accezione dell'immagine è centrale per Deleuze, tanto che tornerà sull'importanza di “fare un'immagine” (1992; tr. it. 2015, p. 16), in qualsiasi pratica, anche in momenti successivi agli scritti sul cinema, intendendo con quest'espressione lo sfaldarsi del pensiero della rappresentazione, il mettere da parte ogni postura pregressa, per far filtrare l'essere nella sua spontaneità, prima di qualsiasi struttura epistemica.

Questo significato dell'immagine come apparire immediato è in linea con l'uso dello stesso concetto che Bergson fa in *Materia e Memoria*, indicando nell'immagine una dimensione materiale che supera il dualismo soggetto-oggetto per ritrovare un'esperienza precedente ogni organizzazione epistemologica dualista. Anche in Bergson, infatti, l'immagine è ciò che eccede e sfonda la rappresentazione e, viceversa, la rappresentazione è ciò che oscura l'immagine, riducendola (cfr. Bertelli 2014). È noto il passaggio in cui Bergson afferma: “per ‘immagine’ intendiamo una certa esistenza che è più di ciò che l'idealista chiama una rappresentazione, ma meno di ciò che il realista chiama una cosa” (Bergson 1896; tr. it. 2022, p. 5). Alla rappresentazione e alla cosa che, in modi diversi, mantengono il dualismo soggetto-oggetto e pongono uno dei due poli a principio di identità fondante l'esperienza, viene sostituita l'espressività del processo.

L'accezione deleuzo-bergsoniana dell'immagine come apparire non si limita infatti ad operare in una dimensione epistemologica, costituendo unicamente uno strumento per avere accesso alla luminosità del reale. Sebbene Deleuze si soffermi principalmente su questa sua capacità, il concetto ha immediatamente spessore ontologico. Per questo,

In realtà le cose sono forse ancora più complesse, forse è possibile rintracciare non due ma tre accezioni del termine. All'immagine-doxa (quella che la

<sup>4</sup> Per un approfondimento di questo tema, si rimanda a De Beistegui (2007) e a Godani (2009).

filosofia produce quando non pensa e non sa che non pensa), e all'immagine-evento, possiamo aggiungere una terza versione: l'immagine-cosa. Una singolarità, un essere tra gli esseri. (Carmagnola 2022, p. 15)

Ciò è necessario proprio al superamento dell'impostazione dualista: se le immagini non fossero cose, infatti, si avrebbe una frattura tra quest'ultime e l'esperienza, riproponendo lo schema dualistico e la trascendenza tipiche di quell'immagine del pensiero (o di quella concezione del soggetto) che si intendono rovesciare. La coincidenza tra epistemologia e ontologia è quindi necessaria e, per Bergson come per Deleuze, l'immagine non è solo il modo in cui le cose appaiono: l'apparire sono le cose stesse. "Ci sono immagini, le cose stesse sono immagini, perché le immagini non sono nella testa, nel cervello. Viceversa il cervello stesso è un'immagine, un'immagine tra le altre" (Deleuze 1990; tr.it. 2019, p. 55). Allora, se nel passaggio precedentemente citato, Bergson afferma che le immagini non sono cose, questo significa soltanto che non lo sono nell'accezione classica del termine (e infatti si riferisce al realista). Se le cose sono immagini, lo sono nel senso dell'apparire: sono dinamismi, processi, e non entità atomiche e sostanziali.

Il fatto che l'immagine indichi non l'apparire di qualcosa/qualcuno, ma qualcosa/qualcuno in quanto apparire, getta quindi le basi per ripensare radicalmente l'individuo. Il rapporto tra individui ed esperienza è infatti rovesciato: primario è il darsi delle immagini, non il soggetto o l'oggetto che illusoriamente lo fonderebbero e che ne sono invece prodotti. Tuttavia, se Deleuze intende presentare una concezione immanente dell'essere, l'esperienza come apparire non deve essere intesa come ontologicamente fondante rispetto alle individuazioni che vi si distinguono. Per questo, sono sempre le immagini, nella loro interazione reciproca in base ai dinamismi con cui appaiono, a formare quei "centri" che, in Deleuze e in Bergson, prendono il posto delle individualità – non c'è che un unico piano. Le immagini come cose, gli individui, sono gli scarti, gli intervalli, che si producono nell'apparire. Gli individui sono immagini in quanto assumono un ruolo particolare di ritenzione, selezione e trattenimento di altre immagini, a loro volta prese in rapporti con immagini che le contengono. La differenza tra soggetti e oggetti non è allora una differenza di natura. Al contrario, immagini-soggetto e immagini-oggetto differiscono di grado, in base sia alla capacità di una certa immagine di inglobarne delle altre, operando un rallentamento e una selezione (più o meno autoriflessiva), sia alla posizione che ogni immagine si trova temporaneamente ad assumere rispetto ad un'altra: se ingloba (soggetto) o se è inglobata (oggetto). Nell'apparire continuo delle immagini, soggetto e oggetto non sono che

distinzioni pragmatiche e comportamentali. “Non c’è alcuna differenza tra le immagini, le cose e il movimento. Ma le immagini hanno anche un interno, ovvero, certe immagini hanno un interno e si percepiscono dall’interno. Sono soggetti” (Deleuze 1990; tr. it. 2019, p. 55).

Parlare di individui come immagini, inoltre, permette di “distinguere dalle cose concepite come corpi” (Deleuze 1983; tr. it. 2016, p. 76). L’immagine presenta quindi una teoria embrionale degli individui non come datità ridotte all’estensione, ma come singolarità che conservano un carattere duplice: insieme intensivo ed estensivo. La durata degli individui in quanto immagini non dipende infatti da una materia immutabile, ma è la sezione di un processo in cui le immagini interagiscono tra loro. E quel dinamismo si conserva anche nelle momentanee individuazioni, permettendone l’evoluzione. Merito dell’immagine è quindi di contribuire al passaggio da un’ontologia sostanzialista ad una processualità immanente in cui corpi e forze (o corpi e apparire – immagini appunto) coesistono e si intrecciano continuamente. Infine, un ultimo elemento dell’immagine che compare più in Bergson che in Deleuze, ma che acquista centralità ne *La piega*, è l’indiscernibilità tra il suo esterno ed interno. Così come la distinzione tra soggetto e oggetto, anche quella tra interno ed esterno inizia lì a cadere dal piano ontologico a quello delle convenzioni pratiche e prospettiche. “Ogni immagine è interna a certe immagini ed esterna ad altre; ma nell’insieme delle immagini non si può dire che ci sia interno né che ci sia esterno, poiché l’interiorità o esteriorità sono soltanto dei rapporti tra immagini” (Bergson 1896; tr. it. 2022, p. 20).

Tuttavia, i testi sul cinema non forniscono molti altri dettagli sul modo in cui le immagini possono assumere il ruolo di soggetto, perché l’obiettivo della trattazione è un altro: una tassonomia dell’immagine come prodotto della pratica cinematografica. Alcuni passaggi restano quindi inevitabilmente oscuri. Per comprendere un po’ meglio come ogni immagine si posizioni rispetto alle altre, bisognerà passare alla trattazione degli affetti, complementari nell’aprire il campo in cui si produrrà la piega.

### 3. L’affetto e il *feeling* di Whitehead

Il secondo concetto che ritengo significativo nel porsi del problema della soggettività è quello di affetto. Se per il concetto di immagine è chiaro che Deleuze si confronti soprattutto con Bergson, per l’affetto le cose sono più complesse, da una parte perché negli anni precedenti *La piega* la sua trattazione non è ancora sistematizzata e il concetto è sfumato, dall’altra perché i suoi riferimenti sono più vari. Gli studi di letteratura critica rintracciano le sue due fonti principali in Spinoza e Nietzsche (cfr.

Massumi 2002, Sauvagnargues 2005 e Vignola 2018). E la loro influenza nella sua elaborazione finale è senz'altro preponderante e più esplicita – basti pensare alla centralità che l'affetto spinoziano come indice di cosa possa un corpo assumere nella proposta deleziana (Deleuze 1978-81; tr. it. 2020). Al di là degli autori più noti, ci sono però altri riferimenti che influenzano significativamente la sua elaborazione. Per quanto riguarda il ruolo che gli affetti ricoprono nell'inaugurare la soggettivazione, mi soffermerò allora su Whitehead. D'altra parte, è lui che Deleuze affianca a Bergson nel ritorno della domanda leibniziana sul soggetto.

E in effetti è con Whitehead che, negli anni Ottanta, viene ripresa ed approfondita un'intuizione che Deleuze aveva già trovato in Nietzsche vent'anni prima: l'idea che le singolarità che costituiscono il reale siano primariamente un sentire. A questo tema è dedicato, in *Nietzsche e la filosofia* (1962; tr. it. 2002), il paragrafo *Volontà di potenza e sentimento di potenza*, in cui è riportato l'aforisma nietzscheano «la volontà di potenza non è un essere, non un divenire, ma un *pathos*» (1962; tr. it. 2002, p. 93), ma le implicazioni che questo comporta per la teoria della soggettività non sono lì oggetto di indagine. C'è però un concetto whiteheadiano che in qualche modo vi fa da contrappunto e che, sebbene sia chiamato in causa raramente, compare a margine di diversi scritti deleziani degli anni Ottanta. Si tratta del *feeling*<sup>5</sup>.

Nella metafisica di Whitehead, il *feeling* risponde ad una domanda molto simile a quella che Deleuze si pone rispetto alle immagini bergsoniane e che sarà il problema della piega. D'altra parte, i commentatori hanno a lungo discusso dell'influenza dei temi bergsoniani nello sviluppo della metafisica di Whitehead, negandola o sottolineandola (si vedano, ad esempio, Lowe 1949 e Vanzago 2018). La questione è ancora una volta quella di spiegare come, da un reale immanente e in divenire, si possano formare degli agglomerati, delle isole di coerenza o dei “modi di esistenza” (Deleuze 1990; tr. it. 2019, p. 15). E in effetti, nonostante le specificità metafisiche delle diverse proposte, anche “il problema del ‘feeling’ si riferisce [...] alla questione del soggetto, alla sua *genesì* e al suo *modo di esistenza*”<sup>6</sup> (Debaise 2006, p. 61). Tanto che il primo capitolo dedicato alla sua trattazione in *Processo e realtà* si apre con la seguente dichiarazione: “Nella teoria genetica, si mostra che la cellula [ma ciò vale per qualsiasi individuo, n.d.a.] si appropria, per la fondazione della propria esistenza, dei vari elementi dell'universo da cui sorge. Ogni processo di

<sup>5</sup> Per quanto possibile, mantengo il concetto di *feeling* nella sua versione originale inglese. La sua traduzione italiana in “sentimento” non rende infatti conto della sua dimensione impersonale e dinamica – a cui si preferisce “sentire”.

<sup>6</sup> Traduzione dell'autrice.

appropriazione di un elemento particolare è detto prensione”<sup>7</sup> (Whitehead 1929; tr. it. 2019, § 219).

La prensione è il termine con cui Whitehead indica il processo di incameramento, da parte di un’entità, di elementi del reale, e il *feeling* il modo concreto in cui tale operazione avviene. Il reale, per Whitehead, è infatti costituito da entità processuali semplici che, un po’ come le immagini di Bergson, interagiscono l’un l’altra dando vita a sovrapposizioni e domini di coerenza che, solo successivamente, si differenziano con la possibilità di soggettivarsi, acquisendo più o meno autocoscienza. Anche Whitehead, infatti, è immanentista e ritiene che la distinzione tra soggetti ed oggetti non abbia consistenza metafisica, ma sia un’astrazione secondaria che risponde ad esigenze pragmatiche – per questo parla dell’errore della “biforcazione della natura” (1919; tr. it. 2011). Il processo di individuazione, o prensione, è quindi lo stesso per ogni individuo. Ciò che distingue soggetto e oggetto è la loro considerazione, la prospettiva in cui si concepisce la loro relazione. Ma questo non significa che ogni individuo si equivale, bensì semplicemente che all’individuo concepito come sostanziale si sostituisce la processualità della prensione. Il *feeling*, infatti, è proprio ciò che spiega il modo specifico, sensibile e affettivo, in cui la prensione di volta in volta si esplica, a prescindere dalla postura che assume rispetto alle altre. Il *feeling* è la cifra di originalità di ciascun individuo. È il sentire che determina e direziona l’interazione con il reale di ciascun di essi, portandolo ad accrescersi e a trasformarsi e rendendo impossibile una loro identificazione con qualcosa di eterno e identico a sé. Infatti, “sebbene un’entità non sia nulla di diverso da un’eredità o una ‘ripetizione’ [degli elementi che ingloba], è una ripetizione in un certo modo, in una maniera particolare che non può essere ridotta a ciò che ripete”<sup>8</sup> (Debaise 2006, pp. 92-93). Il *feeling* è allora ciò che spiega la “produzione soggettiva di novità” (Deleuze 1988; tr. it. 2004), la cifra intensiva del soggetto a cui già l’immagine faceva cenno, non essendo però altrettanto esplicita sul meccanismo di innesco dello scarto individuante. Mentre è proprio il “carattere vettoriale” del *feeling* (Whitehead 1929; tr. it. 2019, § 231) a rendere conto di come l’inglobamento tra gli elementi del reale avvenga di volta in volta in maniera differente, un proto-soggetto comune a tutti gli individui e che li eccede continuamente.

Ed è nello spiegare il funzionamento di questa cifra di originalità che Whitehead introduce un’ulteriore specifica. Se, infatti, ogni individuo è innanzitutto un sentire che lo orienta e lo discosta da una mera ripetizio-

<sup>7</sup> Corsivo dell’autrice.

<sup>8</sup> Traduzione dell’autrice.

ne degli enti già presenti, la prensione deve avere a che fare con qualcosa dell'ordine della scelta, seppur con scelta non si intenda necessariamente un atto che avviene a livello riflessivo o conscio. Whitehead distingue allora tra due dimensioni del *feeling*: una positiva e una negativa. Il *feeling* in quanto prensione positiva indica l'operazione di appropriazione, di scelta degli elementi del reale da fare propri, mentre il *feeling* come prensione negativa l'eliminazione di quelli non interessanti:

Gli elementi sono dati iniziali, essi sono ciò che il sentimento sente. Ma sono sentiti in un'astrazione. Il processo del sentimento implica delle prensioni negative che effettuano l'eliminazione. Così i dati iniziali sono dati sentiti in una 'prospettiva' che è il dato oggettivo del sentimento. (Whitehead 1929; tr. it. 2019, § 231).

Se quindi anche il *feeling* di Whitehead, come l'immagine di Bergson, inverte il rapporto tra ente ed esperienza, in questo caso il carattere della pura esperienza non è l'apparire, ma il sentire. È il sentire a costituire il motore dell'individuazione, così come a garantirne il carattere di innovazione: "il soggetto è al lavoro nel sentimento, per poter essere il soggetto dotato di quel sentimento" (Whitehead 1929; tr. it. 2019, § 224). E questo carattere impersonale e individuante del sentire sarà il perno anche per le successive modificazioni del concetto deleziano di affetto.

#### 4. Parziale indiscernibilità di immagine, affetto e piega

Immagine e affetto (nella sua declinazione whiteheadiana) non si limitano quindi a condividere l'impostazione ontologica della piega – così come qualsiasi altro concetto deleziano. Al contrario, il loro campo di influenza si interseca a più riprese sulle linee specifiche dello stesso problema. Tanto che, considerati a questo livello, immagine e affetto si sovrappongono in più punti, creando una parziale indiscernibilità. Per questo, ne *L'immagine-movimento*, Deleuze accosta l'immagine bergsoniana e la prensione whiteheadiana, richiamandosi indirettamente al tema della selezione operata dal carattere positivo e negativo del *feeling*: "Le cose e le percezioni di cose sono delle prensioni, ma le cose sono totali prensioni oggettive, e le percezioni sono prensioni parziali e di parte, soggettive" (Deleuze 1983; tr. it. 2016, p. 82). Ma a contribuire alla parziale indiscernibilità dei concetti di immagine e affetto nella prospettiva dell'individuazione è anche il diverso uso che Deleuze fa del termine affezione nei due scritti sul cinema, prima stabilendo una vicinanza tra il processo in cui le immagini si intervallano e l'affetto, poi cortocircuitando il ruolo di quest'ultimo per attribuirne uno analogo alla memoria.

Ne *L'immagine-movimento*, infatti, l'affezione è intesa in un senso molto vicino alla concezione del *feeling* whiteheadiano: come un sentire che direziona l'individuo nel suo processo costituente. "L'affezione è ciò che occupa l'intervallo, ciò che lo occupa senza riempirlo né colmarlo [...]. Essa è una coincidenza del soggetto e dell'oggetto, o il modo in cui il soggetto percepisce se stesso, o piuttosto in cui si esperisce o si sente 'dal di dentro'" (Deleuze 1981; tr. it. 2008, p. 83). Ne *L'immagine-tempo*, invece, l'affezione sembra perdere il suo carattere intensivo e individuante, irriducibile al corpo, a scapito della memoria, certamente più affine all'impostazione bergsoniana:

Anche l'affezione è una dimensione di questa prima soggettività, in quanto appartiene allo scarto, ne costituisce il "dentro", in qualche modo lo occupa, senza riempirlo o colmarlo. Ora, al contrario, l'immagine-ricordo arriva e riempie lo scarto, lo colma effettivamente in modo tale da ricondurci individualmente alla percezione, invece di prolungarla in movimento generico. (Deleuze 1985; tr. it. 2017, p. 57)

D'altra parte, a ulteriore conferma della vicinanza, nell'ottica della soggettivazione, di affetto e memoria, vi è un passaggio del testo dedicato a Foucault: "Memoria è il vero nome del rapporto a sé, o dell'affezione di sé attraverso di sé" (Deleuze 1986; tr. it. 2018, p. 128). In questa prospettiva, risulta quindi difficile stabilire se l'affetto sia *sempre* da intendersi come un primo momento della produzione di uno scarto tra le immagini, poi completato dalla memoria, o come una sorta di sinonimo del processo di individuazione *tout court*. Si ricordi, infatti, che il concetto di affetto, in quegli anni, non è ancora giunto alla sua fissazione definitiva. Ci sono anche altri elementi, però, che sono legati più direttamente alla parziale indiscernibilità di immagine e affetto. Da una parte, infatti, essa è legata ad un tratto necessario del gusto deleuziano e, in particolare, al suo uso dello stile indiretto libero, che trascina concetti appartenenti ad elaborazioni e autori differenti su un unico piano in costante movimento. Non si può quindi stabilire fino a che punto a parlare sia lui, Whitehead o Bergson. E ciò è perfettamente coerente con la sua prospettiva teoretica, tanto che lo smarginarsi dei concetti è esplicitamente tematizzato in *Che cos'è la filosofia?*: "In un concetto si trovano spesso parti o componenti di altri concetti, che rispondevano ad altri problemi e supponevano altri piani. Ciò è inevitabile, perché ogni concetto opera un nuovo montaggio, assume nuovi contorni, deve essere riattivato o ritagliato" (Deleuze, Guattari 1991; tr. it. 1996, p. 8). D'altra parte, se affetto e immagine popolano lo stesso piano dell'essere, non possono che incontrarsi e sovrapporsi in alcuni punti, specialmente se subiscono uno stiramento che ne mostra la risonanza in un ambito problematico che non è immediatamente il loro e che quindi ne seleziona i tratti convergenti.

## 5. Conclusioni

Sebbene immagine e affetto, nella filosofia deleuziana, si rivolgano innanzitutto a temi estetici o, nel caso dell'affetto, etico-estetici, entrambi pongono, in maniera sotterranea, la questione del soggetto. Infatti, se le immagini non sono più *nel cervello*, così come gli affetti, questi concetti abbandonano inevitabilmente l'interiorità a cui erano stati relegati, per giungere a popolare l'universo intero. È per questo che le riflessioni su di essi, così come sugli autori che li hanno ispirati, portano, alla fine degli anni Ottanta, ad un'esplicita elaborazione del problema dell'individuazione che ne è per molti aspetti debitrice.

Nel concludere, riassumerò queste intuizioni presenti nei concetti di immagine e affetto organizzandole secondo tre ordini: l'inversione del rapporto esperienza-individuo, il superamento del dualismo soggetto-oggetto e l'abbandono dell'unità come criterio individuante. Per quanto riguarda il primo, è vero che il ripensamento del rapporto tra soggetto ed esperienza accompagna Deleuze da ben prima degli anni Ottanta (cfr. Sauvagnargues 2010), ma è in quegli anni, e con i concetti di immagine e affetto, che esso è esplicitamente posto in un'ottica non solo epistemologica, bensì ontologica e costruttivista. Nel caso dell'immagine, l'esperienza individuante diventa infatti il prodotto di un puro apparire, mentre nel caso dell'affetto ciò che permea il reale permettendo il costituirsi di individualità temporanee è il sentire. Ciononostante, come ho ricordato, né apparire né sentire devono essere intesi come una dimensione metafisica fondante – immagine e affetto tengono infatti insieme corporeo ed incorporeo, materia e spirito, intensivo ed estensivo. La seconda intuizione è una conseguenza della prima: se ogni individuo è innanzitutto un apparire o un sentire, la distinzione tra soggetti ed oggetti non ha significato metafisico o, per usare termini bergsoniani, non è una differenza di natura, bensì di grado. Ogni individuo condivide infatti lo stesso processo genetico: non c'è dualismo. Ma i concetti di immagine e di affetto non forniscono solo argomenti decostruttivi. Al contrario, alcuni elementi delle loro concettualizzazioni permettono di iniziare a ripensare la distinzione soggetto-oggetto in termini di posizione reciproca e di differenze organizzative.

Infine, il terzo ordine di intuizioni presenti nell'immagine e nell'affetto e utili per la questione della soggettività riguarda l'abbandono dell'unità come criterio dell'individuazione. Entrambi i concetti mostrano infatti sia l'impossibilità di concepire gli individui come insiemi chiusi, sia la loro frammentazione. Nel primo caso perché l'individuazione non è intesa come un assorbimento completo e immediato dei dati a disposizione, ma una selezione continua che lascia sempre qualcosa di esterno. Nel

secondo caso perché il processo che la istituisce consiste nella raccolta di elementi e forze eterogenee che, seppur possano temporaneamente armonizzarsi, non annullano le loro reciproche differenze. Per questo, ne *L'immagine-movimento*, Deleuze dichiara:

Non dobbiamo confondere il tutto, i “tutti”, con gli insiemi. Gli insiemi sono chiusi; e tutto ciò che è chiuso è artificialmente chiuso. [...] Ma un tutto non è chiuso, è aperto; e non ha parti, tranne che in un senso assai particolare, dato che non può essere chiuso senza cambiare natura a ogni fase della divisione. (Deleuze 1983; tr. it. 2016, p. 15).

Stirare i concetti di immagine e di affetto, portandoli nel campo problematico della soggettivazione, permette allora sia di trarre le conseguenze ontologiche, talvolta lasciate implicite, di questi concetti, sia di comprendere come la soggettivazione deleuziana si leghi ai e si nutra inevitabilmente dei loro campi propri. Infatti, se lo scopo principale dell'immagine deleuziana è quello di produrre “una semiotica [...] che non passi attraverso l'indicazione lessicografica” (Fabbri 1998), mentre quello degli affetti è di legare indissolubilmente l'etica e il sentire, l'individuo si arricchisce da una parte di un senso proprio e immanente, non riducibile alle categorizzazioni trascendenti e, dall'altra, tale senso acquista un immediato valore etico.

## Bibliografia

- Bergson, H.  
1896 *Matière et mémoire* in *Oeuvres*, Presses Universitaires de France, Paris  
1959, pp. 159-379; tr. it. *Materia e memoria, Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Roma, 2022;
- Bellini, M.  
2003 *I profili dell'immagine. L'estetica della percezione in Henri Bergson dalla metafisica al cinema*, Mimesis, Milano;
- Bertelli, L.  
2014 *Immagini senza quadro. Esperienza e rappresentazione nell'opera di Henri Bergson*, Mimesis, Milano;
- Bordron, J.-F.  
2011 *L'iconicité et ses images*, Presses Universitaires de France, Paris;
- Carmagnola, F.  
2022 *Deleuze. Il non-tutto in immagine*, Mimesis, Milano-Udine;
- Cornibert, N.  
2022 *Image et Matière. Étude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*, Hermann, Paris;

Debaise, D.

2006 *Speculative Empiricism. Revisiting Whitehead*, Edinburgh University Press, Edinburgh;

2014 *Possessive Subjects. A Speculative Interpretation of Nonhumans* in Gaskill, N. Nocek A.J. (a cura di) *Lure of Whitehead*, University of Minnesota Press, Minneapolis London;

De Beistegui, M..

2007 *L'immagine di quel pensiero. Deleuze filosofo dell'immanenza*, Mimesis, Milano;

Deleuze, G.

1962 *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris; tr. it. *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino, 2002;

1978-81 Cours sur Spinoza, disponibile online <https://www.webdeleuze.com/cours/spinoza>; tr. it. *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona, 2020;

1981 *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Éditions de Seuil, Paris; tr. it. *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata, 2008;

1983 *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Éditions de Minuit, Paris; tr.it. *L'immagine-movimento. Cinema 1*, Einaudi, Torino, 2016;

1985 *Cinéma 2. L'image-temps*, Éditions de Minuit, Paris; tr. it. *L'immagine-tempo. Cinema 2*, Einaudi, Torino, 2017;

1986 *Foucault*, Éditions de Minuit, Paris; tr. it. *Foucault*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018;

1988 *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Éditions de Minuit, Paris; tr. it. *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino, 1990;

1990 *Pourparlers 1972-1990*, Éditions de Minuit, Paris; tr. it. *Pourparler*, Quodlibet, Macerata, 2019;

1992 *L'épuisé*, in Beckett, S., *Quad et autres pièces pour la télévision*, Éditions de Minuit, Paris; tr. it. *L'esausto*, Nottetempo, Roma, 2015;

Deleuze, G., Guattari, F.

1991 *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Paris; tr. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino, 1996;

Duvernoy, R.J.

2020 *Affect and Attention After Deleuze and Whitehead. Ecological Attunement*, Edinburgh University Press, Edinburgh;

Faber, R., Goffey, A.

2014 *The Allure of Things, Process and Object in Contemporary Philosophy*, Bloomsbury, London New York;

Fabbri, P.

1998 *Come Deleuze ci fa segno. Da Hjelmlev a Peirce* in Vaccaro, S. (a cura di). *Il secolo Deleuziano*, Mimesis, Milano; disponibile online <https://www.paolofabbri.it/saggi/deleuze/>;

- Gil, J.  
2015 *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, Cronopio, Napoli;
- Godani, P.,  
2009 *Deleuze*, Carocci, Roma;
- Griffin, D.R.  
2004 *Feeling and Morality in Whitehead's System*, in Helmer, C. (a cura di) *Schleiermacher and Whitehead. Open Systems in Dialogue*, Walter de Gruyter, Berlino;
- Helin, J., et al.  
2014 *The Oxford Handbook of Process Philosophy & Organization studies*, Oxford University Press, Oxford;
- Lapoujade, D.  
2014 *Deleuze. Les mouvements aberrants*, Éditions de Minuit; tr. it. *Deleuze. I movimenti aberranti*, Mimesis, Milano, 2020;
- Lowe, V.  
1949 *The Influence of Bergson, James and Alexander on Whitehead*, in *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 10 (2);
- Massumi, B.  
2002 *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham & London;
- McCreary, J.K.  
1949 *A. N. Whitehead's theory of feeling* in *The Journal of General Psychology*, Routledge, London (41);
- Parmentier, M.  
2017 *Virtualité et théorie de la perception chez Bergson*, in *Methodos. Savoirs et Textes*. CNRS, Università di Lille, 17;
- Podoroga, I.  
2009 *Les trois modes perceptifs et le concept d'image chez Bergson*, in *META. Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, Alexandru Ioan Cuza University Press, Iasi, I (2);
- Piatti, G.  
2021 *Cosmogeneri dell'esperienza. Il campo trascendentale impersonale da Bergson a Deleuze*, Mimesis, Milano;
- Rozzoni, C.  
2011 *Il pensiero dell'arte. La figura estetica in Gilles Deleuze*, in Russo L. (a cura di), *Premio Nuova Estetica*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo;
- Sauvagnargues, A.  
2005 *Deleuze et l'art*, Presses Universitaires de France, Paris;  
2010 *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Presses Universitaires de France, Paris;

Shaviro, S.

2009 *Without criteria. Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts;

Sini, C.

1965 *Whitehead e la funzione della filosofia*, Marsilio Editori, Venezia;

Vanzago, L.

2018 *Il bergsonismo di Whitehead. Alcune considerazioni sulla concezione eventuale dell'essere nella filosofia del processo in Lo sguardo. Rivista di Filosofia*, Gaffi Editore, Roma (26) I;

2021 *Concrescence and Transition: Whitehead and the Process of Subjectivation*, Mimesis International, Milano;

Vignola, P.

2018 *La funzione N. Sulla macchinazione filosofica in Gilles Deleuze*, Orthotes, Napoli;

Whitehead, A.N.

1919 *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011;

1929 *Process and Reality. An Essay in Cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-1928*, Macmillan, New York, Cambridge University Press, Cambridge; tr. it. *Processo e realtà. Saggio di cosmologia*, Bompiani, Firenze, 2019;

Whittemore, R.C.

1961 *The Metaphysics of Whitehead's Feelings*, in *Studies in Whitehead's Philosophy*, Tulane University, New Orleans;

Zourabichvili, F.

1994 *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Presses Universitaires de France, Paris; tr. it. *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, Ombre corte, Verona, 1998.

**Prima della piega.  
La sensibilità delle immagini tra Bergson e Whitehead**

L'articolo si propone di indagare i concetti deleuziani di immagine e di affetto in quanto precursori del concetto di piega e del problema dell'individuazione, attraverso un confronto con due autori che li hanno ispirati. Nel caso dell'immagine, Bergson; nel caso dell'affetto, Whitehead. Sebbene immagine e affetto siano stati recepiti soprattutto in senso estetologico, la loro considerazione ontologica, in relazione alle proposte di Bergson e Whitehead, permette infatti di mostrarne l'importante ruolo nel ripensamento del problema della soggettivazione. Ciò perché immagine e affetto tratteggiano un nuovo rapporto tra soggetto ed esperienza, superando il dualismo soggetto-oggetto e rimettendo l'espressività (nel caso dell'immagine) e il sentire (nel caso dell'affetto) al centro dell'individuazione. Considerare l'immagine e l'affetto come precursori della piega aiuta inoltre a pensare il superamento del criterio dell'unità e della totalità, il problema del prospettivismo e il rapporto immediato tra piega ed etica – anche attraverso il ruolo del negativo.

PAROLE CHIAVE: Immagine; Affetto; Piega; Bergson; Whitehead.

**Before the Fold.  
The Sensibility of Images between Bergson and Whitehead**

The article aims to investigate the Deleuzian concepts of image and affect as precursors to the concept of the fold and the problem of individuation, through a comparison with two authors who inspired them. In the case of the image, Bergson; in the case of affect, Whitehead. Although image and affect have been primarily received in an aesthetic sense, their ontological consideration, in relation to the proposals of Bergson and Whitehead, shows their important role in rethinking the problem of subjectivation. This is because image and affect outline a new relationship between subject and experience, overcoming the subject-object dualism and placing expressivity (in the case of the image) and feeling (in the case of affect) at the centre of individuation. Considering image and affect as precursors to the fold also helps to think beyond the criteria of unity and totality, the problem of perspectivism, and the immediate relationship between fold and ethics – also through the role of the negative.

KEYWORDS: Image; Affect; Fold; Bergson; Whitehead