



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

Scuola di Alta formazione Dottorale

Corso di Dottorato in Studi umanistici interculturali

Ciclo XXXII

Settore scientifico disciplinare: Filosofia teoretica (M-FIL/01)

**OLTRE L'UMANO.
LA CONCEZIONE TRASCENDENTALE DELLA TEMPORALITÀ
NELLA FILOSOFIA DI GILLES DELEUZE.**

Supervisore:

Chiar.mo Prof. Enrico Giannetto

Tesi di Dottorato

Fabio Vergine

Matricola n. 1049231

Anno Accademico 2018/2019

*Al tempo dell'ascolto e all'ascolto del tempo.
All'amore quieto ed infinito di mia madre e di
mio padre.*

INDICE

INTRODUZIONE. GENESI DI UN KANTISMO ROVESCIATO	9
1. <i>Tra trascendentale e temporalità</i>	9
2. <i>Per una critica generale al soggettivismo trascendentale moderno</i>	15
3. <i>Il trascendentale deleuziano per una dismissione del primato della rappresentazione: dalla questione gnoseologica alla questione ontologica</i>	18
4. <i>Gilles Deleuze, David Hume, Elias Canetti: filosofie contro il primato della rappresentazione</i>	21
5. <i>Alla ricerca delle condizioni dell'esperienza reale: empirismo trascendentale</i>	24
6. <i>La questione fondamentale dell'empirismo trascendentale: come si costituisce il soggetto "nel" dato?</i>	27
7. <i>Nomadismi delle singolarità pre-individuali: tra spazio liscio e Corpo senza Organi</i>	30
8. <i>Verso un trascendentale non soggettivo, verso una temporalità non cronologica</i>	35
PARTE PRIMA. GENEALOGIA DEL TRASCENDENTALE DELEUZIANO	39
CAPITOLO 1. PRE-TRASCENDENTALISMO MODERNO E TRASCENDENTALISMO ANTE-LITTERAM.	
GILLES DELEUZE LETTORE DI DESCARTES, LEIBNIZ, SPINOZA	41
1. <i>Trascendentalismo ante-litteram e "intuizione intellettuale" in René Descartes</i>	41
1.1. <i>Il rovesciamento del dubbio in certezza</i>	45
1.2. <i>La temporalità del cogito</i>	50
1.3. <i>La funzione trascendentale del cogito. Essere = pensiero</i>	54
1.4. <i>L'immanenza del cogito. Per una lettura deleuziana di Descartes</i>	59
2. <i>L'impostazione semi-trascendentalista e non antropocentrica di Leibniz: per una introduzione</i>	61
2.1. <i>Considerazioni trascendentali sul concetto di monade</i>	64
2.2. <i>Le monde e(s)t le plie. Il rapporto espressivo monade — universo nella lettura deleuziana</i>	68
2.3. <i>Leibniz e Deleuze: contro la prospettiva del soggettivismo trascendentale</i>	72
3. <i>Le Double Vent. Spinoza, filosofo dell'immanenza</i>	76

3.1. Deus sive Natura e Univocità dell'Essere: il Dio-sostanza	78
3.2. L'immanenza della Sostanza. Transcendentalismo ed espressione: verso una lettura deleuziana	87
CAPITOLO 2. KANTISMO, POST-KANTISMO E ROVESCIAMENTO DEL SOGGETTIVISMO TRASCENDENTALE	97
1. <i>Impostazione generale del problema: il metodo trascendentale</i>	97
1.1. <i>Spazio, tempo e appercezione. Considerazioni deleuziane sulle idealità trascendentali di Kant</i>	107
1.2. <i>Soggettivismo trascendentale kantiano</i>	116
1.3. <i>La lettura deleuziana del trascendentalismo kantiano: antropocentrismo e psicologismo</i>	120
2. <i>Oltre Kant e il condizionamento. L'esigenza genetica della filosofia trascendentale in Salomon Maimon</i>	124
2.1. <i>L'intelletto infinito e l'intuizione intellettuale. Per un trascendentale maimoniano</i> ..	130
2.2. <i>Differenziale e genesi trascendentale</i>	135
CAPITOLO 3. DELEUZE, FICHTE, SCHELLING: UNA RICOGNIZIONE NELL'IDEALISMO TRASCENDENTALE	141
1. <i>Dall'auto-posizione dell'Io all'armonia tra il trascendentale e l'immanenza</i>	141
1.1. <i>La connotazione "genetica" del trascendentale</i>	150
2. <i>Schelling con Deleuze: prodromi di un empirismo superiore</i>	156
2.1. <i>Filosofia trascendentale: l'Io come principio</i>	161
2.2. <i>Verso il campo trascendentale: per una filosofia della (in)differenza</i>	166
CAPITOLO 4. PURIFICAZIONE DEL TRASCENDENTALE ED IMMANENZA ASSOLUTA NELL'EMPIRISMO DELEUZIANO	175
1. <i>Introduzione. Creazione di concetti e immagine del pensiero</i>	175
2. <i>Verso una revisione del trascendentale: dalle condizioni dell'esperienza possibile alle condizioni dell'esperienza reale</i>	187
3. <i>Le condizioni dell'esperienza reale: empirismo trascendentale</i>	197
4. <i>L'ontologia affermativa della differenza pura</i>	207
5. <i>Il virtuale come tutto non dato: singolarità pre-individuali, pure haecceitas</i>	219

6. <i>La virtualità dell'evento</i>	235
7. <i>L'immanenza assoluta del trascendentale</i>	244
8. <i>Il campo trascendentale come piano di pura immanenza</i>	253
9. <i>Conclusione. Anti-umanismo e vita non organica</i>	272
PARTE SECONDA. ANALITICA DELLA TEMPORALITÀ DELEUZIANA	279
CAPITOLO 5. GENEALOGIA DEL TEMPO DELEUZIANO NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA	281
1. <i>Per un tempo oltre la condizione umana</i>	281
2. <i>L'idealità trascendentale del tempo in Kant</i>	285
2.1. <i>Deleuze e Kant: per una "rivoluzione copernicana" della temporalità</i>	291
3. <i>Nietzsche e l'eterno ritorno</i>	296
3.1. <i>L'interpretazione deleuziana dell'eterno ritorno nietzscheano</i>	305
4. <i>L'influenza di Henri Bergson per la riflessione deleuziana sul tempo</i>	315
4.1. <i>La concezione bergsoniana della durata pura</i>	324
4.2. <i>Durata e vita come evoluzione creatrice: la lettura "trascendentale" di Deleuze</i>	331
CAPITOLO 6. TEMPO E DIVENIRE NEL CORPUS DI DELEUZE	345
1. <i>Presentazione generale della nozione deleuziana di tempo</i>	345
2. <i>Le temps hors de ses gonds. Deleuze oltre Aristotele per una filosofia dell'evento</i>	351
3. <i>Evento e divenire</i>	362
CAPITOLO 7. LE TRE SINTESI DEL TEMPO IN DIFFERENZA E RIPETIZIONE	371
1. <i>Introduzione generale al problema delle sintesi del tempo</i>	371
2. <i>La prima sintesi del tempo: sintesi del presente vivente, o dell'abitudine</i>	373
3. <i>La seconda sintesi del tempo: sintesi della memoria, o del passato puro</i>	380
4. <i>La terza sintesi del tempo: la forma pura e vuota del tempo</i>	389
CAPITOLO 8. IL PROBLEMA DEL TEMPO IN LOGICA DEL SENSO: KRONOS E AIÓN	409
1. <i>L'eredità stoica di Deleuze</i>	409
2. <i>Kronos: l'eterno presente del tempo</i>	416
3. <i>Aiôn: pura forma vuota del tempo</i>	420

CAPITOLO 9. IMMAGINE-TEMPO E SITUAZIONE OTTICA E SONORA PURA: PER LA TEMPORALITÀ DELL'IMMAGINE FILMICA	429
1. <i>Il cinema come arte del reale</i>	429
2. <i>Immagine-tempo: la temporalità dell'immagine</i>	438
3. <i>Cristalli di tempo. La concezione trascendentale della temporalità nella situazione ottico-sonora pura</i>	461
 CONCLUSIONE. TEMPORALITÀ ED ANTI-UMANISMO	469
 BIBLIOGRAFIA	487
Opere di Gilles Deleuze	487
Altri testi	491

INTRODUZIONE. GENESI DI UN KANTISMO ROVESCIATO.

Tutto ciò che l'uomo è, tutto ciò che egli può, tutto ciò che caratterizza in senso rappresentativo la civiltà umana, venne originariamente incorporato dall'uomo mediante metamorfosi.

Elias Canetti

1. Tra trascendentale e temporalità

La forma del tempo è del tutto inassimilabile ai suoi contenuti. Le cose che patiscono gli effetti dell'azione del tempo non soggiacciono alle medesime condizioni dettate dalla forma del tempo stesso. Fuor di ogni paradosso, si deve poter dire che le cose trascorrono sì nel tempo, ma il tempo, in sé, non trascorre affatto.

Ancor di più, non v'è *Io* compiutamente prosciolto dalla trama del tempo, ed almeno in egual misura non si dà neppure un tempo affrancato dall'*Io*: rivoluzione copernicana del kantismo.

Questo è il compendio certamente più che parziale di ciò che Gilles Deleuze, nella sua complessa e intrigante lettura di Kant, identifica, in diversi luoghi letterari del suo *corpus*, nei termini di una concezione autenticamente rivoluzionaria della temporalità, ma che lo stesso filosofo francese articolerà autonomamente, complicando ulteriormente le cose. Nondimeno crediamo che tale concezione non possa essere davvero compresa se non alla luce di un'altra questione, che nel pensiero deleuziano, pur se trattata dallo stesso filosofo parigino sotto diversi aspetti e indagata da angolazioni prospettiche variegata, assume un'importanza del tutto capitale: il tema del *trascendentale*.

Ecco allora che nella prospettiva dischiusa dalle precedenti premesse, l'obiettivo di questo nostro lavoro risiederà innanzitutto nel tentativo di dimostrare come l'origine dell'intricata concezione della temporalità, che Deleuze verrà delineando nel corso della sua produzione filosofica, sia geneticamente correlata al progetto di rivisitazione della nozione kantiana di *trascendentale*; in tal senso, se da un lato si tratterà di ricostruire e sviluppare la genealogia di questo nesso genetico, dall'altro cercheremo, proprio a partire da quella che vedremo delinearci come una concezione autenticamente trascendentale della temporalità, di capire se e in che misura la filosofia di Gilles Deleuze

possa prospettarsi come un'alternativa di fondamentale importanza per il presente — non meno che futuro — dibattito filosofico relativo al superamento del primato della condizione umana o, più precisamente, al paradigma epistemologico di un antropocentrismo dominante, in particolar modo nella cultura occidentale contemporanea.

In questo senso, dunque, il presente lavoro si suddividerà sommariamente in due parti, ad ognuna delle quali corrisponderà una precisa e distinta metodologia di indagine: nella prima parte, attraverso l'analisi storico-genealogica dettagliata dei rapporti che la filosofia di Deleuze intrattiene con alcuni noti pensatori del passato (da Descartes, Leibniz e Spinoza sino a Kant, Maimon, Fichte e Schelling), si cercherà di rintracciare gradualmente alcuni dei nodi speculativi del pensiero degli autori con cui lo stesso Deleuze si è interfacciato, per poi cercare di restituire i lineamenti della struttura profondamente trasfigurata del concetto di *trascendentale*. Nella seconda parte, attraverso un'indagine teoretica, cercheremo di eviscerare e cogliere gli aspetti formali e sostanziali dell'universo concettuale relativo alla temporalità deleuziana, nonché di studiare la relazione che esso intrattiene con la tematica trascendentale.

In quella che fu la sua tesi di dottorato, scritta sotto la supervisione di Maurice de Gandillac, e che è tutt'ora considerata come uno dei più rilevanti capisaldi teoretici del suo pensiero, pubblicata nel 1968, *Différence et répétition*, Gilles Deleuze scrive che “la più grande iniziativa della filosofia trascendentale consiste nell'introdurre la forma del tempo nel pensiero come tale”¹.

La stretta relazione che congiunge il *trascendentale* e il *tempo* nel pensiero deleuziano emerge soprattutto nella dimensione sotto-testuale, laddove Deleuze stesso riconosce i meriti rivoluzionari del criticismo kantiano, nonostante si tratti, come avremo modo di vedere nel prosieguo, di una rivoluzione che non ha avuto il coraggio né i mezzi per spingersi sino alle sue più estreme conseguenze.

Crediamo, dunque, che la stretta relazione che interconnette la dimensione trascendentale della filosofia di Deleuze e la riflessione sull'orizzonte della temporalità sia in qualche modo una delle questioni centrali, o in altre parole, il più autentico *fil rouge* di una filosofia che invece, per altri versi, fugge da ogni continuità lineare e da ogni rigorismo cronologico, per donarsi altresì ad una logica paradossale, contro-intuitiva, ad una forza centrifuga che spinge senza posa l'esercizio del pensiero al di fuori di sé stesso.

Secondo Deleuze la questione che riguarda l'articolazione del concetto di *trascendentale* — in particolar modo nella declinazione “soggettiva” che essa assume nel pensiero kantiano — è strettamen-

¹ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano 2013, p. 116.

te connessa al problema della temporalità²; ed è proprio a partire da questa ammissione che, in fin dei conti, prende corpo la nostra proposta di lavoro.

In altre parole, ciò che Deleuze scopre in quella che vedremo delinearci nei termini della *forma pura e vuota del tempo*, è nient'altro che il *trascendentale* stesso, nella misura in cui la forma del tempo medesimo si manifesta in relazione ad una soggettività fratturata, ad un *Io* dissolto³.

Se è vero, allora, che Kant opera una vera e propria rivoluzione nel pensiero in relazione alla storia globale del concetto filosofico di *tempo*, Deleuze stesso, radicalizzando il carattere ontologico della nozione di *trascendentale*, accentua il portato sovversivo del kantismo, in primo luogo togliendo al soggetto ogni supremazia ed ogni ruolo legislatore⁴. Non senza un certo gusto per il parossismo, crediamo si possa affermare che Deleuze legga Kant per procedere oltre lo stesso kantismo, rovesciandone gli esiti per mezzo dei medesimi strumenti concettuali.

Forma immutabile del cambiamento, o forma immobile del movimento: sono queste le due formule che Deleuze utilizza per nominare una inedita definizione del tempo, due formule per una concezione trascendentale — non cronologica, non psicologica e oltre-kantiana — del tempo⁵.

Ma ancor più radicalmente il tempo, nella sua relazione con la riflessione sul *trascendentale*, chiama in causa la verità⁶, e così facendo si pone esso stesso come il limite e la condizione di possibilità del darsi di ogni verità: se è vero, infatti, come sostiene Deleuze nella sua indagine sulla *Recherche* di Marcel Proust, che lo specifico di ogni verità consiste nell'essere prodotta come un effetto di tempo⁷, possiamo dire allora che le ragioni di interesse delle questioni che andremo affrontando siano squisitamente filosofiche, nella misura in cui nell'orizzonte della temporalità, ne va della verità medesima, non meno che del pensiero.

Ma che cosa significa pensare? Costruire concetti, produzione concettuale. Ecco il compito autenticamente trascendentale della filosofia, secondo Deleuze.

Lungi dall'addentrarci nell'abusata ed iper-inflazionata formula della creazione di concetti, che

² Cfr. G. DELEUZE, *Fuori dai cardini del tempo*, a cura di S. Palazzo, Mimesis, Milano 2004, p. 60.

³ Cfr. K. A. PEARSON, *Germinal life. The difference and repetition of Deleuze*, Routledge, London 1999, p. 103: «The self, therefore, Deleuze declares, always lives itself as fractured and as other on account of the 'pure and empty form of time'. Again this is, for Deleuze, the discovery of the "transcendental"». Nel prosieguo del lavoro vedremo come Deleuze, pur accogliendo in parte la formulazione del carattere trascendentale del tempo, rovescerà l'idealità trascendentale del tempo in Kant, secondo cui il tempo stesso, in quanto condizione soggettiva della nostra umana intuizione, non sarebbe nulla in sé, e quindi al di fuori del soggetto: a questo proposito cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, Laterza, trad. it. a cura di V. Mathieu, Roma-Bari 2010, p. 64.

⁴ Cfr. D. CANTONE, *Deleuze lettore di Kant: i corsi di Vincennes*, in «Esercizi filosofici», 1, 2006, pp. 104-105.

⁵ Cfr. P. MONTEBELLO, *Il progetto di rinnovamento del trascendentale in Deleuze*, in «Trópos», 2, 2013.

⁶ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, Ets, Pisa 2013, p. 15.

⁷ Cfr. G. DELEUZE, *Marcel Proust e i segni*, trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, Einaudi, Torino 1986, p. 148.

permea molti luoghi della produzione filosofica di Deleuze — in prima maniera l'ultimo lavoro redatto a quattro mani con Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, e pubblicato nel 1991 — siamo convinti, tuttavia, che sia utile, se non addirittura necessario, verificare come le ragioni essenziali che muovono la filosofia del pensatore parigino siano per buona parte impregnate nell'atmosfera, nelle intenzioni e nelle istanze trascendentali che avvolgono la stessa filosofia kantiana.

“La filosofia è l'arte di formare, di inventare, di fabbricare concetti”⁸. Queste le parole di Deleuze sul compito precipuo della filosofia. Così, non esistono concetti pre-formati che risiedano in una dimensione iperuranica in attesa d'esser afferrati, ma essi devono essere fabbricati, letteralmente creati.

E la ragione sottesa al compito cui deve assolvere il filosofo, in questo senso, non è altro che una pura necessità: l'attività creativa — o per meglio dire *creatrice* in senso letterale — rinviene la propria causa nella necessità ineluttabile di aggirare due pericoli di diverso ordine, ma entrambi intimamente connaturati all'esigenza stessa della filosofia: “ridire quel che è già stato detto o fatto mille volte, e cercare il nuovo per se stesso, per puro piacere, a vuoto”⁹.

Nella formula in cui Deleuze riconosce l'urgenza nella quale si sostanzia la necessità di ogni autentico filosofare, allora, i concetti si inaugurano nella loro complessa molteplicità, costruendosi e relazionandosi attraverso le numerose componenti di cui essi sono costituiti: ogni concetto, afferma Deleuze, è tale nella misura in cui getta un ponte verso luoghi inesplorati, dai quali è possibile investire i problemi di una luce inedita. E soprattutto un concetto, per assolvere compiutamente alla propria funzione, non deve soltanto rimaneggiare o sostituire concetti preesistenti, ma deve poter prestare la propria congenita molteplicità a quante più possibili alleanze con altri concetti coesistenti¹⁰.

In questo senso, è proprio in virtù dei suoi contorni frastagliati e delle sue forme eterogenee che il concetto, in quanto unità frammentaria, può modellarsi su altri, precisamente come accade per quelle pietre che compongono i muri a secco. Ecco allora che il filosofo, secondo Deleuze, è colui che incessantemente, per mezzo della sua attività creatrice, può ridisegnare i contorni dei suoi concetti così che essi meglio si adattino a ricalcare la sagoma dei problemi che ad essi corrispondono¹¹.

Si tratteggia in questo modo il compito autenticamente trascendentale della filosofia di De-

⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 1996, p. X.

⁹ G. DELEUZE, *Che cos'è l'atto di creazione?*, trad. it., a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2017, p. 45.

¹⁰ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 8.

¹¹ Cfr. J. GIL, *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, trad. it. di G. Ferraro, a cura di G. Ferraro e M. Masini, Cronopio, Napoli 2015, p. 239.

leuze, la quale se da un lato fugge — con estrema difficoltà, lo ammettiamo candidamente — da ogni accusa d'astrattismo o vaghezza, dall'altro prende le distanze da ogni intenzione di giudizio o di trasformazione del mondo.

Si può dire altrimenti che l'istanza trascendentale della filosofia di Deleuze in quanto costruzione di concetti si sostanzia, invero, nell'instaurazione di un piano concettuale di immanenza, che si configura quale condizione di possibilità per il darsi del mondo o, in altre parole, per l'effettuazione concreta del reale¹².

Se allora si può dire che la filosofia di Deleuze sia una filosofia trascendentale, tale condizione, come abbiamo visto, è strettamente correlata alla funzione del pensiero filosofico in quanto costruzione di concetti.

Del resto, se è pur vero che in Deleuze, della nozione originariamente kantiana del *trascendentale* resterà ben poco, è altresì innegabile che nel riconoscimento, da parte del filosofo francese, della genialità rivoluzionaria dell'autore delle tre *Critiche*, dimora buona parte dell'eredità metodologica e delle intenzioni primordiali che Deleuze stesso ha fatto sue, intensificandone i proponimenti ed aggiustandone, per così dire, il "tiro".

Con ciò ci riferiamo in particolar modo a quel metodo trascendentale che, per certi versi, si situa alla base della riflessione critica kantiana, ovvero la critica immanente della ragione su sé stessa e sui propri limiti intrinseci.

Come riconosce anche Deleuze, infatti, uno dei più folgoranti colpi di genio del filosofo di Königsgberg consiste proprio nella concezione di una critica immanente della ragione. Nella misura in cui, nella *Critica della ragion pura* la critica è *della* ragione, lo deve essere nel duplice senso del genitivo: la ragione deve essere, dunque, nel medesimo tempo il soggetto attivo e l'oggetto passivo della critica stessa.

In altre parole, nel principio essenziale del metodo trascendentale kantiano, ovverosia nella cosid-

¹² È questo uno dei grandi temi implicati dalla discussa formula deleuziana dell'*empirismo trascendentale*, che tenteremo di sviscerare nei prossimi capitoli. Per ora sia sufficiente confrontare le parole molto precise — ancorché apparentemente controverse, se superficialmente confrontate, ad esempio, con le riflessioni de *L'anti-Edipe* e di *Mille Plateaux* — di Jean-Luc Nancy al riguardo della questione relativa all'istanza trascendentale della filosofia. Cfr. J. L. NANCY, *Piega deleuziana del pensiero*, in «Aut Aut», 276, 1996, p. 34: «[...] Si potrebbe dire che, mentre le altre filosofie si occupano delle faccende del mondo, delle faccende di qualsiasi genere, la filosofia di Deleuze, a voler essere precisi, non si occupa di niente: non giudica, né trasforma il mondo, ma l'effettua altrimenti, come un universo "virtuale" di concetti. Questo pensiero non ha "il reale" per "oggetto", non ha "oggetti": è un'altra effettuazione del "reale", partendo dal presupposto che il reale "in sé" è il caos, una sorta di effettività senza effettuazione. Il pensiero consiste nel combinare e nel variare delle effettuazioni "virtuali"».

detta *critica immanente*, la ragione si erge a giudice dei suoi stessi interessi e dei suoi stessi fini, per individuare, contestualmente, i mezzi per la realizzazione di questi ultimi¹³.

Ciò tuttavia comporta, secondo Deleuze, la grande contraddizione che avvelena dal suo interno la globalità del progetto e del metodo trascendentale kantiani, nella misura in cui nella critica si assorbono, venendo a coincidere, sia il ruolo del tribunale sia quello dell'imputato. Ecco dunque che, secondo Deleuze, l'onorevole ed autentica intenzione trascendentale della filosofia viene tradita, crollando su sé stessa come un castello di carte:

Qui sta però la contraddizione kantiana, che considera la ragione il tribunale e, nel contempo, l'accusato, che la costituisce a giudice e a parte in causa, giudicante e giudicato. Kant non possedeva un metodo che consentisse di giudicare la ragione dall'interno senza affidarle il compito di essere giudice di sé stessa; di fatto quindi Kant non realizza il progetto della critica immanente, in quanto la filosofia trascendentale scopre condizioni che restano ancora esterne al condizionato, mentre i principi trascendentali riguardano il condizionamento e non la genesi interna; noi invece ricerchiamo una genesi della ragione, una genesi dell'intelletto e delle sue categorie: quali sono le forze della ragione e dell'intelletto? Quale volontà si cela e si manifesta nella ragione? Chi sta dietro la ragione, dentro la ragione stessa?¹⁴

Ecco allora identificato, in fin dei conti, il luogo di provenienza di quel progetto deleuziano di scardinamento, rivisitazione, rovesciamento e purificazione del concetto di *trascendentale*, che avremo modo di osservare diffusamente ed indagare da vicino, in particolar modo nel corso della prima parte storico-genealogica del nostro lavoro.

Per il momento, sia sufficiente la sintesi parziale di un'altra formula che circoscrive adeguatamente — seppur limitatamente — lo scarto tra il progetto trascendentale kantiano e quello deleuziano: *dalle condizioni dell'esperienza possibile alle condizioni dell'esperienza reale*.

¹³ Cfr. G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, trad. it. di M. Cavazza, Cappelli, Bologna 1979, p. 55.

¹⁴ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia. E altri testi*, trad. it., a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, p. 136.

2. Per una critica generale al soggettivismo trascendentale moderno

A partire dal progetto filosofico del *criticismo* kantiano, la nozione di *trascendentale* ha inaugurato e intrapreso una strada ben precisa, che per lungo tempo ne ha delineato connotati di modernità.

Più precisamente crediamo si possa dire che con Kant la filosofia, avendo citato in giudizio la ragione per mano della ragione medesima, ha posto audacemente la questione del *limite*: la metafisica, infatti, secondo i proponimenti dello stesso Kant, non si configura nient'altro che come *scienza dei limiti della conoscenza umana*¹⁵. È in questo modo, in fondo, che il filosofo tedesco ha tracciato i solchi nei quali si insedia la concezione soggettiva ed antropomorfica del *trascendentale* moderno. E se limitatamente alla questione del *trascendentale* in quanto studio delle condizioni di possibilità dell'esperienza, è vero che Gilles Deleuze, come già abbiamo accennato, accorda e riconosce all'autore della *Critica della ragion pura* un certo genio rivoluzionario non meno che una certa comunanza di intenti, è altrettanto vero che l'esperienza di cui si tratta di rintracciare i limiti e le condizioni di possibilità è per certi versi un'esperienza concepita piuttosto diversamente.

Ciò che Deleuze, in fondo, non è affatto disposto a condividere con Kant e con quello che sommariamente possiamo definire nei termini di una nozione moderna¹⁶ di *trascendentale*, è proprio la riproduzione di quest'ultimo sul modello del soggetto, o ancor più radicalmente, della coscienza.

Ed è questo, del resto, il problema fondamentale di ogni filosofia trascendentale, alla luce della disapprovazione deleuziana: se vi è un tratto che accomuna tutte le versioni del *trascendentale* che nel pensiero moderno da Kant sino a noi si sono succedute, è l'aver ricondotto il *trascendentale* stesso ad una qualsivoglia forma di soggettività, di *Io* o di coscienza che fungessero da causa o fondamento ontologico della realtà¹⁷.

In conclusione, contro questa concezione per certi versi “soggettivizzata”, “coscienzialistica” ed antropomorfica del *trascendentale* che da Kant giunge sino a noi — fatte salve alcune celeberrime seppur parziali eccezioni sulle quali avremo modo di soffermarci — Deleuze oppone una filosofia che risponde ad una forma del tutto particolare di *empirismo* che cerca di far leva su un principio

¹⁵ Cfr. P. MONTEBELLO, *Métaphysique cosmomorphes. La fin du monde humain*, Les presses du réel, Dijon 2015, p. 20.

¹⁶ Ci concediamo la libertà di definire “moderna”, per l'appunto, quella nozione di *trascendentale* che a partire dalla precisa tematizzazione kantiana nella *Critica della ragion pura*, seppur variamente modificata e rivisitata, in particolar modo dai neo-kantiani — ci riferiamo soprattutto a Salomon Maimon — giunge sino alle soglie della nostra epoca.

¹⁷ Cfr. S. AURORA, *Metamorfosi, differenza, singolarità: il problema del trascendentale in Deleuze e Canetti*, in AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, a cura di G. Rametta, Cleup, Padova 2012, pp. 285-286.

trascendentale reale il quale, invece di essere ricalcato e ricondotto sul soggetto — quale che sia — si ponga a fondamento genetico reale dell'esperienza e della stessa soggettività umana.

Si tratta, per usare i termini precisi di Pierre Montebello, di una filosofia che tenti di “pensare senza pregiudizi antropomorfici la natura naturante nella sua potenza di gestazione multidimensionale¹⁸”.

Ma qual è, precisamente, il principio essenziale a cui è ricondotto il *trascendentale* nella filosofia di Kant, e contro il quale Deleuze oppone il proprio progetto di rivisitazione?

Nella *Critica della ragion pura* non esiste una sola ed univoca definizione del *trascendentale*; piuttosto tale nozione viene utilizzata secondo differenti accezioni, ed investita sovente di significati differenti tra loro. Tuttavia, se è vero che talvolta Kant, con questo termine si riferisce sinteticamente a ciò che è indipendente dall'esperienza o da principi empirici¹⁹, in generale una delle definizioni universalmente accettate e condivise è quella che riconduce il *trascendentale* allo studio e alla conoscenza delle *condizioni di possibilità* dell'esperienza.

Ma v'è di più: spesso, infatti, Kant si riferisce al *trascendentale* in forma di aggettivo, utile così a connotare il *modus* della filosofia in generale, o di una dottrina, o di un metodo gnoseologico o ancora della conoscenza stessa²⁰:

Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve esser possibile a priori. Un sistema di siffatti concetti si chiamerebbe filosofia trascendentale.²¹

Ciò che è interessante, però, nell'orizzonte della prospettiva in cui si colloca la nostra indagine, è soprattutto l'insieme delle implicazioni che questa nozione ha nell'impianto teoretico kantiano, e che Deleuze focalizza, per certi versi, come uno dei suoi obiettivi polemici: se è vero, infatti, che il *trascendentale* è il principio o la condizione di possibilità di una conoscenza a priori, cioè a prescindere dall'esperienza, gli oggetti dell'esperienza non sussistono mai in sé, ma solo nell'esperienza stessa²², e l'esperienza è sempre l'esperienza di un soggetto.

Tutti gli oggetti dell'esperienza sono fenomeni per il soggetto, ed in quanto tali non possono godere di alcuna esistenza effettiva al di fuori del nostro pensiero; gli oggetti dell'esperienza, in altre parole, in quanto fenomeni per il soggetto, non sono altro che mere rappresentazioni: è, questa, quella

¹⁸ P. MONTEBELLO, *Il progetto di rinnovamento del trascendentale in Deleuze*, cit.

¹⁹ Cfr. A. GENTILE, *Ai confini della ragione. La nozione di “limite” nella filosofia trascendentale di Kant*, Studium, Roma 2003, p. 134.

²⁰ Cfr. A. RIGOBELLO, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963, p. 108.

²¹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 48.

²² Cfr. *Ivi*, p. 326.

dottrina che Kant identifica con l'espressione *idealismo trascendentale*²³.

Detto altrimenti, l'idealismo trascendentale kantiano comporta l'impossibilità che gli oggetti dell'esperienza, che in quanto tali si danno nello spazio e nel tempo, esistano in sé stessi: se noi idealmente potessimo sopprimere la *soggettività* — o la costituzione soggettiva della nostra sensibilità — comprenderemmo che gli oggetti nello spazio e nel tempo, non meno che lo spazio e il tempo stessi in quanto pure *idealità trascendentali*, non avrebbero alcuna consistenza propria. È così, dunque, che tutte queste cose si danno soltanto in noi a prescindere dall'esperienza, nella nostra soggettività costituente, o per meglio dire, secondo le forme *a priori* della nostra *intuizione pura*²⁴.

Ecco allora che, in termini generali, con Kant si delinea un certo *soggettivismo trascendentale* che, nello specifico campo di indagine dischiuso dal presente studio, si costituisce come uno dei principali bersagli polemici dell'argomentazione e della filosofia speculativa deleuziane. Come sintetizza adeguatamente Sandro Palazzo, il trascendentale kantiano, configurandosi in quanto condizione formale e a priori dell'esperienza soggettiva, diviene il “carattere proprio di una soggettività non empirica e tuttavia finita”²⁵.

Ciò detto, non è dunque affatto peregrino — ancorché forse parzialmente ingeneroso — sostenere che il senso globale della filosofia kantiana si possa ritradurre nei termini fallaci di un vago intellettualismo, nella misura in cui l'*Io* (o, più correttamente l'unità originaria dell'*appercezione trascendentale*, o *Io penso*, come avremo modo di giustificare in seguito) rivendica per sé l'origine delle determinazioni del pensiero.

Ancor più radicalmente, dunque, si può sostenere che, con la formulazione di un trascendentale intimamente soggettivo, Kant abbia dissodato il terreno per la concezione moderna dell'autonomia assoluta del soggetto umano e della sua auto-determinazione, o più propriamente, della sua auto-legislazione²⁶.

²³ Cfr. *Ivi*, p. 325.

²⁴ Cfr. A. GENTILE, *Ai confini della ragione*, cit., p. 47.

²⁵ S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 95. Sulla costitutività genetica della relazione tra coscienza e trascendentale si confronti anche L. DE BLASI, *Il problema del trascendentale e della Teologia fondata sulla trascendentalità*, in «Dialegesthai», 12, 2010, web: <https://mondodomani.org/dialegesthai/ldb03.htm> (Sarà proprio uno dei compiti del nostro presente lavoro, infatti, verificare se, ed eventualmente al prezzo di quali compromessi, Deleuze sia riuscito a portare sino alle sue più estreme conseguenze un certo trascendentalismo).

²⁶ Cfr. P. MONTEBELLO, *Métaphysique cosmomorphes*, cit., p. 104.

3. *Il trascendentale deleuziano per una dismissione del primato della rappresentazione: dalla questione gnoseologica alla questione ontologica*

Giunti a questo punto, crediamo sia necessario ricondurci a quella formula, soltanto allusivamente chiamata in causa in precedenza, relativa alla definizione dello scarto tra la questione trascendentale kantiana e quella deleuziana: cosa distingue, nei fondamenti, il progetto speculativo kantiano di una ricerca delle *condizioni di un'esperienza possibile* dal programma deleuziano di una ricerca delle *condizioni di un'esperienza reale*? Qual è la differenza sostanziale che sussiste tra i due differenti modelli di esperienza cui si riconducono le due filosofie?

È questo, in fondo, l'interrogativo che consente di tratteggiare con quanta più precisione possibile la questione aperta dalla formulazione deleuziana dell'*empirismo trascendentale*: rintracciare i limiti e le condizioni di possibilità dell'esperienza nell'esperienza stessa significa, del resto, individuare delle condizioni che non siano più larghe, o più precisamente, estrinseche al condizionato stesso.

In tal senso, allora, l'istanza riformatrice e di rivisitazione del *trascendentale* da parte di Deleuze assumerà i tratti di un'opera di purificazione dai predicati antropologici, o da ogni presupposto empirico; e come avremo modo di vedere, ciò è tanto più comprensibile quanto più letteralmente leggiamo l'invito di Deleuze a non cadere nella trappola del ricalco del *trascendentale* sull'empirico, trappola nella quale cadde Kant e in cui restò irretito il suo intero progetto speculativo.

Per certi versi, l'operazione che Deleuze mette in atto è da ricondurre ad una sorta di movimento eretico del pensiero, un movimento che rovescia di fatto il concetto originario di *trascendentale* in Kant²⁷: non per nulla la nuova concezione del *trascendentale* che Deleuze oppone a Kant trae la sua più rilevante eredità dal contributo di autori tra cui Henri Bergson, Jean-Paul Sartre e Gilbert Simondon.

Così, quando si sostiene che il *trascendentale* deleuziano si purifica ed emenda da ogni presupposto empirico, si intende per lo più che esso non trae la sua natura da alcun riferimento primigenio ad un soggetto quale che sia, quanto piuttosto all'idea di un campo trascendentale di pura immanenza nel quale soggetto e oggetto non sono determinati se non come un taglio operato sul

²⁷ Con l'aggettivo "eretico", intendiamo riferirci qui allo studio condotto da Fabio Treppiedi sul retaggio kantiano e humiano dell'empirismo trascendentale di Deleuze: cfr. F. TREPIEDI, *Kant avec Hume. Qu'est-ce que l'empirisme transcendantal de Deleuze?*, in «Epekeina», vol. 2, 1, 2013, p. 120. Ci riserviamo, invece, la legittimità dell'opinione secondo la quale la formula di Anne Sauvagnargues "distorsion du transcendantal kantien" (cfr. A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Presses Universitaires de France, Paris 2010, p. 120) richiamata da Treppiedi nel suo saggio, suoni troppo *tranchant*, o comunque troppo sintetica e cursoria per una descrizione adeguata del programma deleuziano.

Quanto all'operazione eretica messa in atto da Deleuze — ma non solo —, si confronti anche R. RONCHI, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017.

tutto del piano di immanenza medesimo. È questo, in fin dei conti, il tema che emerge dall'intero *corpus* deleuziano, e che lo stesso filosofo parigino compendia, nella sua ultima folgorante opera del 1995, *L'immanence: une vie...*, quando afferma che il *trascendentale* — declinato nella forma di un campo trascendentale, o di un puro piano di immanenza — “si sottrae ad ogni trascendenza, tanto a quella del soggetto che a quella dell'oggetto”²⁸.

Come vedremo, Deleuze, procedendo lungo quella linea “eretica” di pensatori, in particolare Sartre, nella teorizzazione di un *trascendentale* svincolato dal soggetto, ne radicalizza i proponimenti, liquidando così ogni tentativo, più o meno maldestro, mediante il quale si cerca di ricondurre il *trascendentale* alla forma di una coscienza²⁹.

Così facendo, come già abbiamo anticipato, ciò che l'operazione deleuziana vuole denunciare è una certa “corruzione” o contaminazione del *trascendentale* sotto le spoglie dell'empirico, fallacia di cui le filosofie trascendentali moderne, da Kant sino ai giorni nostri, avrebbero sofferto.

Deleuze, invece, problematizzando la connessione fra *trascendentale* e soggettività pur rimanendo sul terreno della filosofia, ha tentato di formulare una nuova filosofia del *trascendentale* che non replicasse il modello della coscienza e che neppure proponesse il soggetto come misura, principio essenziale e fondamento genetico del mondo e della sua esperienza possibile.

Sarà proprio questo uno degli snodi teoretici fondamentali per l'indagine delle conseguenze che questa linea di pensiero avrà per la dismissione del paradigma antropocentrico, ed ancor più precisamente, per la possibilità di formulare un'ontologia che non dipenda strettamente da una qualsivoglia forma di umanismo o di trascendentalismo soggettivo, come sovente è accaduto nella storia della filosofia occidentale.

Uno degli elementi che dovrà muovere la nostra riflessione nei capitoli che seguiranno, allora, sarà l'attenzione sull'operazione compiuta da Deleuze, per mezzo della quale il *trascendentale* cesserà di essere radicato nel soggetto, determinandosi invece come quella dimensione pre-individuale e pre-umana quale condizione di possibilità per il darsi dell'umano stesso³⁰.

Non solo: un altro aspetto di estrema importanza nell'economia della nostra indagine è costituito dall'insistenza sulla critica deleuziana al paradigma della rappresentazione.

In questo senso, ciò che Deleuze rimprovera a Kant e al pensiero del *trascendentale* è soprattutto il

²⁸ G. DELEUZE, *L'immanenza: una vita...*, in G. DELEUZE, *Immanenza*, trad. it. di F. Polidori, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 8.

²⁹ Cfr. G. AGAMBEN, *L'immanenza assoluta*, in «Aut Aut», 276, 1996, p. 44: «Liquidando in questo modo i valori della coscienza, Deleuze prosegue il gesto di un filosofo da lui poco amato, ma — almeno in questo — certamente a lui più vicino di ogni altro rappresentante della fenomenologia del Novecento: Heidegger [...]».

³⁰ Cfr. P. MONTEBELLO, *Il progetto di rinnovamento del trascendentale in Deleuze*, cit.

fatto che proprio tale pensiero chiuda l'orizzonte trascendentale nella dimensione asfittica della rappresentazione.

Ciò comporta, nondimeno, la circoscrizione dell'esperienza filosofica entro i limiti della *δόξα*, dell'opinione comune, privando il pensiero stesso del suo elemento costitutivamente creativo³¹, — aspetto che è invece estremamente caro a Deleuze.

In quest'ottica, l'aspetto propriamente esiziale di un pensiero ricondotto al primato della rappresentazione è da ricondursi, secondo Deleuze, alla costruzione di sistemi piegati ad una spesso mal celata trascendenza.

Ciò accade ovunque i dati molteplici dell'esperienza vengano ricondotti e “ridotti” ad unità: più precisamente, il paradigma della rappresentazione opera attraverso un grande meccanismo di riduzione della molteplicità di cui è intrinsecamente composta l'esperienza, ad un principio unificante ed organizzatore che governi e direzioni i suoi dinamismi intrinseci, per ricondurli entro confini stabili, prevedibili e ben definiti³²: in questo senso, ad esempio, l'*Io penso* kantiano o l'*ego puro* della fenomenologia husserliana, ottemperano perfettamente a quel primato della rappresentazione che Deleuze vuole a tutti i costi scardinare.

Ma a cosa si riferisce esattamente Deleuze quando riconosce il primato della rappresentazione nella maggior parte della storia della filosofia?

Nei sistemi metafisici, già a partire da Platone, il principio generale della rappresentazione conduce la verità e il pensiero al di fuori della molteplicità dell'esperienza reale, al di fuori del mondo³³.

Ciò significa che la rappresentazione, nella prospettiva deleuziana, è il nucleo essenziale di ogni metafisica, in forza della quale il reale viene incessantemente organizzato secondo la logica duale e binaria che separa il soggetto e l'oggetto, ovvero che distingue nell'esperienza stessa i dati da organizzare — ossia l'oggetto dell'esperienza — e il principio unificante — ossia il soggetto che fa esperienza.

Il mondo della rappresentazione, secondo Gilles Deleuze, è definito indubitabilmente dal primato della categoria di identità³⁴, sia essa riferita alla molteplicità oggettuale — ricondotta ad identità in

³¹ Cfr. F. TREPPIEDI, *Le condizioni dell'esperienza reale*, Clinamen, Firenze 2016, p. 56 e S. PALAZZO, *Deleuze lettore di Kant. Note per un approccio non ermeneutico e non storicistico alla storia della filosofia*, in AA.VV., *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, a cura di M. Iofrida, F. Cerrato e A. Spreafico, Clinamen, Firenze 2008, p. 76.

³² Cfr. S. AURORA, *Metamorfosi, differenza, singolarità*, cit., pp. 286-288.

³³ Cfr. R. RONCHI, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 14: «Le rappresentazioni metafisiche del mondo possono essere delle più svariate nature, possono essere in inconciliabile e acerrima rivalità tra loro, ma un tratto tutte le accomuna: esse concordemente pongono l'assoluto fuori dal mondo, *non credono nel reale*.».

³⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 1.

un concetto — di cui è possibile fare esperienza, sia essa riferita al soggetto in grado di fare esperienza cogliendo l'essenza dell'oggetto stesso nel suo concetto.

Più in generale, allora, si può dire che la rappresentazione risponda all'esigenza di pensare il soggetto e l'oggetto nella loro natura distinta seppur identica in sé stessa: ed in quanto il vero può risiedere solo in ciò che è riconducibile all'unità di un principio ordinatore, la rappresentazione pretenderà essere il luogo stesso della verità³⁵.

Ecco dunque che nelle metafisiche della rappresentazione il *trascendentale*, inteso kantianamente come la condizione di un'esperienza possibile, risiede nel soggetto in quanto principio genetico unificante ed ordinatore, organizzatore della molteplice ed in sé disorganica materialità dell'esperienza.

V'è di più: nel tentativo di scardinamento del primato ontologico e trascendentale della rappresentazione, in quel tentativo, cioè, che viene generalmente ascritto nell'espressione "*rovesciamento del platonismo*", Deleuze riconosce la necessità di restituire all'esperienza il momento "creativo", non meno che il carattere molteplice e l'immediatezza che le sarebbero propri.

Nel tentativo deleuziano di inaugurazione di una nuova filosofia del *trascendentale*, ovvero una filosofia che nel medesimo istante in cui cerchi di rovesciare il platonismo pure si scagli contro il primato della rappresentazione, si tratta allora, per usare le parole di *Differenza e ripetizione*, di liberare la differenza dal giogo dell'identità.

E per fare ciò è necessario mettere in campo tutte le "risorse anti-rappresentative contenute nella nozione stessa del trascendentale"³⁶.

4. Gilles Deleuze, David Hume, Elias Canetti: filosofie contro il primato della rappresentazione

Per questa operazione, che ammanterà l'intenzione globale della sua filosofia, Deleuze scopre in David Hume un valido alleato.

Nella fattispecie, l'interesse deleuziano per il pensiero di Hume getta le sue radici nei primi anni

³⁵ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 235.

³⁶ G. RAMETTA, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, in AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, a cura di G. Rametta, Cleup, Padova 2008, pp. 367-368.

Cinquanta, ovvero gli anni del conseguimento della laurea in filosofia. Insieme ad altri autori cui Deleuze dedicherà la sua attenzione da storico della filosofia non meno che da teoreta, tra cui Spinoza, Nietzsche e Bergson, Hume è forse colui che, in un momento storico in cui il predominio di una certa tradizione razionalista era pressoché indiscusso, fornisce a Deleuze stesso il sostegno per affermare con autorevolezza il proprio anti-conformismo filosofico³⁷.

È in *Empirisme et subjectivité*, ossia il suo primo saggio — nonché tesi di laurea alla Sorbona — pubblicato nel 1953, che Deleuze formalizza a tutti gli effetti il suo interesse per il filosofo scozzese. Ed è in questo stesso testo che Deleuze definisce l'intera filosofia di Hume come una feroce critica di quel paradigma della rappresentazione che emerge in particolar modo all'interno delle filosofie razionalistiche.

Più precisamente Deleuze ritiene che l'empirismo cui Hume perviene si opponga pervicacemente al criterio razionalistico della rappresentazione, nella misura in cui esso ha collocato l'idea nella ragione, o in altre parole, ha individuato la ragione stessa come dato primario ed essenziale per la coordinazione e l'organizzazione dei dati dell'esperienza, riconducendo quindi la determinazione della mente agli oggetti esterni; mentre invece, come ben puntualizza Deleuze nella sua lettura di Hume, “la mente non è ragione, ma è la ragione ad essere un'affezione della mente”³⁸.

Se allora il tentativo deleuziano di rovesciamento delle metafisiche rappresentative e, conseguentemente, di scardinamento del primato della rappresentazione, passa attraverso il rifiuto della supremazia di ogni logica fondata sulla categoria di *identità*, allora si tratta di provare a concepire un nuovo modello di soggettività, un modello che sfugga alla reciproca trascendenza del soggetto e dell'oggetto, dettata dalla necessità di ricondurre l'esistenza di un principio unificante ed ordinatore del reale in seno al soggetto medesimo o, che è lo stesso, alla ragione, all'io, alla coscienza.

Immanenza assoluta: per Deleuze, la messa in atto di un pensiero non rappresentativo deve necessariamente chiudere i conti con qualsiasi forma di trascendenza, e adoperarsi per la tematizzazione di un pensiero dell'immanenza che funzioni secondo la logica della *differenza*; differenza che, come Deleuze argomenterà ampiamente in *Differenza e ripetizione*, obbedisce ad un ordine di funzionamento del tutto diverso da quello cui si conforma la categoria relativa al registro dell'*identità*.

³⁷ Cfr. G. DELEUZE, *Cher Michel, je n'ai rien a avouer*, in «La Quinzaine littéraire», CXVI, 1973, pp. 17-19: «Moi, j'ai «fait» long-temps de l'histoire de la philosophie, lu des livres sur tel ou tel auteur. Mais je me donnais des compensations de plusieurs façons: d'abord en aimant des auteurs qui s'opposaient à la tradition rationaliste de cette histoire (et entre Lucrèce, Hume, Spinoza, Nietzsche, il y a pour moi un lien secret constitué par la critique du négatif, la culture de la joie, la haine de l'intériorité, l'extériorité des forces et des relations, la dénonciation du pouvoir, etc.) [...]».

³⁸ G. DELEUZE, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, trad. it., a cura di A. Vinale, Cronopio, Napoli 2012, p. 23.

In quest'ottica dobbiamo riconoscere che Deleuze non è certo il solo, nella contemporaneità filosofica, a dettare i passaggi per un rovesciamento della prospettiva metafisica della rappresentazione; se ciò che Deleuze nomina con il termine *differenza*, infatti, si configura come la chiave per comprendere il carattere eminentemente polimorfo e molteplice del divenire del reale — o, che è lo stesso, di un reale in incessante divenire — allora crediamo che questo progetto trovi una felice corrispondenza nell'orizzonte concettuale di un autore che Gilles Deleuze, insieme a Felix Guattari, non manca sovente di prendere in considerazione e chiamare in causa: Elias Canetti.

All'insegna del concetto di *metamorfosi*, che in buona parte della produzione letteraria di Canetti occupa una posizione di indubbio rilievo, possiamo rinvenire una linea di continuità con la prospettiva dischiusa dalla riflessione critica di Deleuze alla rappresentazione: se, infatti, il concetto deleuziano di *differenza* descrive sempre un processo³⁹, o per meglio dire un divenire colto nell'atto del suo infinito svolgimento, il concetto canettiano di *metamorfosi* descrive l'azione concreta di una realtà nel suo perpetuo *farsi*.

In altri termini, dunque, lungi dal riaffermare la natura solennemente statuaria e scultorea della soggettività umana, Canetti, per mezzo del concetto di *metamorfosi* — in questo del tutto affine a quello di *differenza* in Deleuze — riafferma la molteplicità del reale, ovvero il carattere mobile, pratico, proteiforme, intimamente cangiante e polimorfo della natura umana, tratteggiando i limiti di una inedita e singolare “antropologia”⁴⁰, del tutto affrancata dall'egemonia dell'identità.

Proprio come la logica della *differenza* in Deleuze, che non permette di attribuire alcun primato genetico ad alcuna forma di soggettività trascendentale, anche il concetto di *metamorfosi* in Elias Canetti — nella sua forse inconsapevole alleanza filosofica alle intenzioni rivoluzionarie del pensatore parigino — profila una sorta di esperienza “disumana” per quel corpo umano che vive ed attraversa tutte le possibilità metamorfiche della sua natura instabile ed in fuga senza posa da sé stesso; quell'*io* che si abbandona alla possibilità di fare esperienza di una vita a lui sinora sconosciuta, infatti, si dona anche alla possibilità di superare soglie apparentemente insuperabili tra la vita umana e la vita animale, o ancor più radicalmente, tra il regno dell'organico e la “vita” inorganica⁴¹:

³⁹ Cfr. S. AURORA, *Metamorfosi, differenza, singolarità*, cit., pp. 297-298.

⁴⁰ Cfr. U. FADINI, *Deleuze nomade*, in G. DELEUZE, *Divenire-molteplice. Saggi su Nietzsche e Foucault*, trad. it., a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 1996, pp. XIX-XX.

⁴¹ Cfr. E. CANETTI, *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981: «Il processo della metamorfosi si trasforma, dunque, nella figura più antica. Dalla molteplicità delle metamorfosi innumerevoli e incessanti, tutte possibili, se ne separa una ben determinata che viene fissata quale figura. Lo stesso processo di metamorfosi, ma un tale processo, è stabilizzato e colmato di particolare valore rispetto a tutti gli altri. La figura duplice, contenuta e palesata nella metamorfosi dell'uomo in canguro e del canguro in uomo, perennemente costante, è la figura più antica, la prima, la originaria». Si confronti al riguardo anche lo splendido saggio di U. FADINI, *Elias Canetti e “la resistenza al potere”*, in «Aut Aut», 213, 1986.

La cosa più difficile è trovare un buco attraverso il quale tu possa scivolare via dalla tua stessa opera. Tu vorresti essere nuovamente in un mondo libero e senza regole, che non sia stato violentato da te. Ogni ordine è una tortura, ma l'ordine che stabiliamo noi stessi lo è più di tutto. Tu sai che non tutto *può* quadrare, ma non ti lasci distruggere la tua costruzione. Potresti tentare di minarla, ma allora tu stesso vi saresti dentro. Invece vuoi essere fuori, libero. Nelle vesti di un altro, tu potresti scriverci contro un attacco terribile. Ma tu non vuoi distruggerla. Vuoi solo trasformarti.⁴²

Ecco dunque che nell'ipotesi di un'alleanza concettuale tra Deleuze e Canetti, alla critica delle metafisiche della rappresentazione e alla dismissione della sua supremazia deve necessariamente seguire una critica del suo principio e presupposto essenziale, ovvero l'idea di una soggettività pensata e concepita in termini di *Io* o *coscienza*⁴³. Si tratta, detto altrimenti, di non rintracciare più la genesi del mondo in una soggettività trascendentale o in una coscienza, quanto piuttosto di rinvenire nel reale stesso la sua stessa potenza genetica, differenziale, incessantemente metamorfica. In questo modo, la coscienza o la soggettività trascendentale medesimi non appariranno niente più che come manifestazioni od espressioni di quella stessa genesi, la quale non risiede altrove se non nell'esperienza; o, per usare termini che riconosceremo essere più affini a Deleuze, si tratta di non reputare più alcuna forma di soggettività nella sua portata genetico-trascendentale, ma nel suo essere nient'altro che *puro evento*, mera singolarità evenemenziale percorsa e plasmata dai processi del divenire. O ancora, in un termine che Deleuze eredita dalla filosofia di Duns Scoto, *haecceitas*. Di nuovo, ciò che qui più ci preme tenere in considerazione è la sfida a cui Deleuze consegna le armi del proprio progetto filosofico, ovvero sia la costruzione di una inedita teoria del *trascendentale*.

5. Alla ricerca delle condizioni dell'esperienza reale: empirismo trascendentale

Giunti a questo punto, dobbiamo tornare nuovamente alla formula che tratteggia i connotati essenziali dell'oggetto di cui Deleuze va alla ricerca: cosa si intende con l'espressione "*condizioni dell'e-*

⁴² E. CANETTI, *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti (1942-1972)*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1978, p. 250.

⁴³ Cfr. *Ivi*, pp. 288-289.

sperienza reale”?

Come già abbiamo anticipato, essa detta i confini per l'esercizio di quel metodo che, in Deleuze, si configura nei termini del cosiddetto *empirismo trascendentale*⁴⁴.

Come è chiaro sin da subito, in questa formulazione viene tradita chiaramente la natura apparentemente contraddittoria ed ossimorica dei due termini che la compongono: più volte Deleuze, nella sua articolata lettura dell'opera kantiana, pone l'attenzione sulla fallacia nella quale lo stesso Kant scivola, ovverosia nell'errore di ricalcare il *trascendentale* sull'empirico, e di confondere per ciò stesso i due piani. Sarebbe del tutto ridondante mostrare, tuttavia, come anche l'espressione che descrive per certi versi l'impresa filosofica di Deleuze cada, quantomeno formalmente, nella medesima fallacia, non foss'altro che per l'opposizione inconciliabile tra i due termini.

Eppure il portato ulteriormente rivoluzionario, nella lettura deleuziana del testo kantiano, risiede proprio in questa apparente incongruenza, per mezzo della quale Deleuze identifica l'ambiguità solo ed esclusivamente superficiale del suo stesso empirismo, denotandolo come *superiore* rispetto all'empirismo classico.

E la “superiorità”, almeno nell'ordine della sua equivocità apparente, costituisce la lente d'ingrandimento per verificare come la formulazione dell'empirismo trascendentale altro non sia, per dirla fin troppo sinteticamente, che il metodo attraverso il quale si possono rintracciare le condizioni di possibilità dell'esperienza all'interno dell'esperienza stessa. Quando Deleuze, in più luoghi della propria produzione filosofica, si richiama all'esigenza di rinvenire condizioni che non siano più larghe del condizionato, in fin dei conti, non si riferisce altro che alla natura stessa del proprio empirismo trascendentale, o superiore.

Si tratta, in altri termini, di confermare l'impossibilità che l'esperienza possa “trascendersi”, recuperando la propria causa, il proprio principio genetico o la propria condizione di possibilità in qualcosa d'altro da sé stessa.

Lungi quindi dal ricondurre e piegare il *trascendentale* sull'empirico, l'empirismo superiore è tale nella misura in cui può permettere di indicare, all'interno dell'esperienza, delle condizioni di possibilità pur tuttavia irriducibili all'esperienza stessa, ma senza le quali l'esperienza non sarebbe affat-

⁴⁴ È interessante riferirsi a quanto puntualizza Fabio Treppiedi in relazione alle occorrenze dell'espressione *empirismo trascendentale* nell'intero *corpus* deleuziano. L'autore infatti sottolinea come il filosofo parigino usi assai raramente questo sintagma nei suoi testi: se esso fa sicuramente la sua prima comparsa in *Differenza e ripetizione*, ricompare nuovamente soltanto trent'anni dopo, nell'ultimo scritto *L'immanenza: una vita...*: cfr. F. TREPPIEDI, *Kant avec Hume*, cit., p. 118.

to possibile⁴⁵.

Ma con ciò si è detto ancora troppo poco: è in virtù di questo empirismo necessariamente *sui generis* che il reale dell'esperienza vede restituirsi la dignità della molteplicità che lo connota intimamente. Ciò significa, più precisamente, che nel progetto dell'empirismo trascendentale deleuziano, l'analisi degli stati di cose in cui si sostanzia il reale consente l'emersione di nuovi universi concettuali che prima non esistevano. Se, diversamente dalla filosofia kantiana in cui il *trascendentale* corrisponde alla ricerca di condizioni dell'esperienza possibile, in Deleuze l'empirismo trascendentale coincide con la ricerca delle condizioni di possibilità dell'esperienza reale, allora ciò significa che ogni molteplicità, in quanto costituita da “un insieme di linee o di dimensioni irriducibili le une alle altre”⁴⁶, potrà ritrovare la propria, e solo propria, dignità concettuale.

L'importanza dell'operazione che Deleuze mette in atto con l'*empirismo trascendentale*, in altre parole, riguarda l'emancipazione della molteplicità delle cose e del mondo dal negativo, dal non-essere⁴⁷, per consegnarle al felice vitalismo, di ispirazione per certi versi nietzscheana, di una *affermazione* assoluta.

Ancor più dettagliatamente, è proprio in questo senso, allora, che si determina la sostanziale differenza tra il concetto kantiano di *trascendentale* e l'uso che ne fa Deleuze: nella prospettiva del filosofo parigino, infatti, se il concetto kantiano di *trascendentale* indica lo studio e la ricerca di condizioni dell'esperienza possibile, applicando ai dati sensibili di quest'esperienza concetti astratti e generali, l'empirismo trascendentale di Deleuze, invece, conforma e taglia i concetti direttamente nel *flusso dell'esperienza*.

Ecco dunque il motivo per cui, secondo Deleuze, la ricerca kantiana di condizioni generali di un'esperienza possibile risulta estremamente fallace; le condizioni dell'esperienza reale, al contrario, impongono al pensiero la creazione e la sperimentazione di sempre nuove condizioni che si adattino ai processi reali di divenire cui il reale stesso è soggetto, e di conseguenza, alla creazione di sempre nuovi *trascendentali*⁴⁸.

⁴⁵ Va ricordato, come si può intuire dalle ultime parole di Deleuze ne *L'immanenza: una vita...*, che l'esperienza cui qui ci si riferisce è innegabilmente considerata in quanto “esperienza pura”, prima — un “prima” trascendentale, beninteso — del soggetto e dell'oggetto, prima cioè che essa si dia in quanto esperienza di un oggetto da parte di un soggetto. Cfr. anche S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 262.

⁴⁶ G. DELEUZE, *Prefazione all'edizione americana di Conversazioni*, in G. DELEUZE, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, trad. it., a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2010, p. 251.

⁴⁷ E. GIANNETTO, *Sguardi sul pensiero contemporaneo. Filosofia e scienze per cambiare il mondo*, Libreria Universitaria, Padova 2018, p. 280.

⁴⁸ Cfr. M. DALLA VALLE, *Per farla finita con l'identità. Deleuze e Schelling: la superficie e il fondo*, in AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale II*, cit., p. 150.

Ed è proprio il carattere per certi versi “eccessivo” di questa esperienza, ciò che segna, in qualche modo, la cosiddetta “superiorità” dell’empirismo trascendentale deleuziano.

Tuttavia, Deleuze riconosce chiaramente l’origine humeana del proprio empirismo trascendentale: più specificamente egli sottolinea come in Hume, per la prima volta, l’empirismo sia manifestamente condotto alla sua potenza concretamente superiore, nella misura in cui il mondo empiristico, cioè il mondo dell’esperienza, si dispiega in tutta la sua esteriorità; questo mondo, dice Deleuze, è un mondo in cui il pensiero, per la prima volta, si mette in rapporto immediato con la sua dimensione esteriore, con il suo Fuori⁴⁹.

Ma nell’economia del nostro programma di indagine e lavoro, ciò che è ancor più rilevante di quegli aspetti che Deleuze identifica quasi come programmatici e iniziatori della sua stessa concezione dell’empirismo trascendentale risiede, in un certo qual modo, nella cifra destituente della filosofia humeana, allorché Hume stesso, secondo quella che Jean Wahl ha definito come “dottrina della decomposizione”⁵⁰, sarebbe stato il primo a mettere profondamente in questione la radice idealistica dei concetti di *io*, *Dio* e *mondo* e, per ciò stesso, a provocare la destituzione del soggetto dal suo primato identitario sul quale la modernità, almeno a partire da Kant (e forse, come avremo modo di vedere, in parte già con Descartes) ha cercato di edificare le proprie fondamenta⁵¹.

È a partire da questo punto, allora, che è interessante notare come una delle domande fondamentali che possiamo rinvenire nell’empirismo originario di Hume, sia quella che chiede in che modo il soggetto cessi di essere un soggetto identitario, o in altri termini, come nell’empirismo superiore il soggetto possa costituirsi nel dato empirico, e non viceversa.

6. La questione fondamentale dell’empirismo trascendentale: come si costituisce il soggetto “nel” dato?

Muovendo da questo interrogativo, dunque, Deleuze scorge nella riflessione di Hume il punto essenziale dal quale tentare di fornire una risposta quanto più possibile adeguata.

⁴⁹ Cfr. G. DELEUZE, *Hume*, in Id., *L’isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, trad. it., a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2007, p. 204.

⁵⁰ J. WAHL, *Les philosophies pluralistes d’Angleterre et d’Amérique*, Alcan, Paris 1920, p. 244.

⁵¹ Cfr. G. DELEUZE, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 169: «L’empirismo di Hume destituisce il soggetto identitario per farne un soggetto costituente. Ogni identità, ed in particolare quella egotica, è fittizia, inventata. [...]».

Dobbiamo perciò prendere le mosse dalla questione fondamentale da cui si dipana questo interrogativo e da cui prende avvio anche la riflessione di Deleuze sull'empirismo, ovvero: in ordine a quale principio può costituirsi un soggetto che, nel suo giudizio conoscitivo, possa affermare più di quanto egli esperisca?

Per comprendere a fondo il nucleo teoretico di quello che in Deleuze assumerà le forme dell'empirismo trascendentale bisogna dunque cogliere la radicale differenza tra la modalità in cui si declina il problema della soggettività nel pensiero di Hume e la modalità in cui lo stesso problema si profila nella filosofia di Kant. Se infatti in quest'ultimo si tratta, in fin dei conti, di capire come il dato (empirico, sensibile) si costruisca *per* un soggetto (il quale a sua volta si configura come condizione di possibilità del dato medesimo), in Hume la prospettiva è per certi versi rovesciata: infatti ciò che più interessa al filosofo scozzese in ordine al tentativo di delineare i modi di costituzione della soggettività, è capire come il soggetto non possa essere inteso affatto come un dato geneticamente e costitutivamente primario, poiché esso si trova, invece, costituito *nel* dato, e a partire dal dato medesimo.

Se nella radicale forma di empirismo alla quale Deleuze vuole pervenire anche attraverso l'eredità della riflessione di Hume è necessario transitare da un soggetto costituente, generativo, trascendentale *stricto sensu*, ad un soggetto in quanto generato a partire dal dato, ciò comporta, come sottolinea Deleuze, che il dato stesso non possa più essere dato solo ed esclusivamente *per* un soggetto; ecco allora che in questo senso uno dei meriti più rilevanti che Deleuze riconosce a Hume consiste proprio nell'aver purificato l'empirismo da ogni forma di soggettivismo trascendentale non meno che psicologico⁵².

Bisogna pur tuttavia riconoscere che Hume non è particolarmente interessato a definire cosa sia un soggetto, quale sia la sua origine, come esso si generi a partire dall'esperienza. L'interesse propriamente teoretico di Hume, infatti, consiste nella definizione e nell'indagine della natura umana; ed è proprio a partire da questa acquisizione che, in fondo, possiamo dire che nello Hume letto da Deleuze il soggetto sia propriamente un'invenzione, o una illusione originaria della fantasia umana in cui l'uomo avverte l'urgenza di percepirsi secondo una forma stabile, esigenza a cui l'istanza soggettiva, per l'appunto, risponderebbe pienamente.

Ciò che più interessa a Deleuze, infatti, è che nella forma superiore dell'empirismo humeano il soggetto è generato e non generatore, e per la precisione è generato in un'esperienza che esso supera e trascende incessantemente. Alfred North Whitehead direbbe che, se il soggetto è tale nella

⁵² Cfr. *Ivi*, p. 103.

misura in cui è generato dal dato e dal flusso continuo di esperienza, ovvero se esso emerge dal mondo, si tratta allora di un *super-getto*, piuttosto che di un soggetto letteralmente considerato⁵³.

Ma non solo: il carattere derivato e non originario del soggetto emerge, in questo senso, anche nelle riflessioni che Gilles Deleuze svolge insieme a Felix Guattari ne *L'anti-Edipo*, laddove i due autori descrivono il soggetto nei termini di un *prodotto* che affiorerebbe stagliandosi dal piano di immanenza della produzione desiderante, nei confronti del quale esso, pur tuttavia, si configura sempre in qualità di “resto”⁵⁴.

Possiamo dire, per concludere, che l'esperienza cui fa riferimento l'empirismo trascendentale deleuziano è dunque l'esperienza considerata nella sua purezza, nella sua auto-sussistenza e piena consistenza ontologica, ovvero nella sua impossibilità sostanziale di trascendersi e procedere oltre sé stessa.

In altri termini, l'esperienza non contempla alle sue spalle alcun presupposto, nulla la precede; essa non implica, altresì, alcun soggetto di cui costituirebbe l'affezione, né alcuna sostanza primigenia di cui essa sarebbe un modo di espressione; piuttosto, come ricorda anche lo stesso Hume, l'esperienza dell'empirismo superiore — o trascendentale, nella sua declinazione deleuziana — è ciò che non necessita di un sostegno ulteriore ed esterno ad essa che ne giustifichi e sorregga l'esistenza⁵⁵.

Crediamo dunque che anche in questo senso si giochi quell'obiettivo deleuziano che risponde al tentativo di rovesciare i principi essenziali di ogni metafisica della rappresentazione: se, infatti, come ricorda puntualmente Rocco Ronchi, si dà metafisica laddove il piano dell'esperienza è considerato nella sua intrinseca fallacia e manchevolezza ontologica, allora nel rovesciamento deleuziano della metafisica si delineano i tratti di un'esperienza colta nella sua assoluta auto-sufficienza⁵⁶, cioè

⁵³ Cfr. A. N. WHITEHEAD, *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, trad. it. di N. Bosco, Bompiani, Milano 1965, p. 199; in relazione all'indagine del rapporto tra la riflessione whiteheadiana sul *soggetto super-getto* e l'esperienza pura nell'empirismo radicale cfr. anche R. RONCHI, *Il canone minore*, cit.

⁵⁴ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002, pp. 19-20. Al riguardo cfr. anche D. TARIZZO, *L'anima in fuga. Deleuze e il piano psichico*, in «Aut Aut», 276, 1996, p. 135.

⁵⁵ Cfr. D. HUME, *Trattato della natura umana*, in D. HUME, *Opere filosofiche. Vol. I*, trad. it., a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 246.

⁵⁶ Cfr. R. RONCHI, *Il canone minore*, cit., pp. 67-68 ed il suo interessante riferimento conclusivo a E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993, p. 116: «La metafisica è infatti un attivo oltrepasamento dell'evidenza sensibile in direzione di un'evidenza di altra natura, un'evidenza “intelligibile”, conforme ai principi primi della ragione. La metafisica è una scienza a priori, una scienza puramente razionale. È per questo che la “filosofia prima” (così la chiama Aristotele) è detta scienza delle cause e dei principi “primi”. Essi infatti vengono “prima” dell'esperienza e la fondano donandole quella consistenza che, come tale, essa non ha. L'ipotesi che sottende la possibilità della metafisica è dunque l'inconsistenza dell'esperienza. L'esperienza da sola non basta a sé stessa. L'esperienza è una contraddizione in atto che deve essere sanata su di un piano metempirico. [...] Il rovescio della metafisica è la sufficienza dell'esperienza. C'è metafisica, conclude Enrico Berti, se e solo se, tutti gli sforzi di assolutizzare l'esperienza saranno rigorosamente confutati.».

quell'esperienza che, nel corso della sua teoresi, Deleuze identificherà con un piano di immanenza assoluta che non risponde più ad alcuna logica dei contrari, e che quindi riferisce l'immanenza che lo connota a sé medesimo e a null'altro.

7. *Nomadismi delle singolarità pre-individuali: tra spazio liscio e Corpo senza Organi*

Nel flusso immanente di questa esperienza, come abbiamo visto, l'empirismo trascendentale non riconosce più alcun primato alla presunta stabilità ed universalità di un soggetto identitario; ciò che al contrario emerge nel divenire molteplice dell'esperienza, è la natura instabile e nomadica della singolarità, cioè di quella forma di soggettività — ancorché sia, come è evidente, terminologicamente improprio tentare di definirla in questi termini — che non risponde ad un'identità salda né ad alcuna fissa dimora, quanto invece ad uno stato di variazione e differenziazione continua o, come già abbiamo avuto modo di vedere, ad una condizione di perpetua metamorfosi.

Singolarità nomade: è forse questa l'espressione più adeguata per indicare l'incessante movimento di fuga che innerva la natura della soggettività deleuziana.

Lungi dall'adesione ad alcuna accezione identitaria — e per ciò stesso illusoria, secondo Deleuze — il carattere nomadico della singolarità individua uno spazio impersonale e pre-individuale come quella condizione di possibilità per l'incontro, la concatenazione e la combinazione reciproca degli eventi.

È proprio in questo contesto di riflessione, dunque, che è possibile riconoscere i limiti effettivamente connaturati a quella metafisica di cui Deleuze si propone di rovesciare i presupposti: la metafisica infatti, — unitamente alla filosofia trascendentale nel suo significato sostanzialmente kantiano — non riesce a pensare davvero la molteplicità evenemenziale della realtà e dell'esperienza se non riconducendola ed imprigionandola all'interno dei confini di un *ego* superiore (sia esso l'*appercezione trascendentale*, ad esempio, o la *coscienza pura* della fenomenologia husserliana) in quanto principio ordinatore; e nella misura in cui, dunque, il *trascendentale* viene definito, se non propriamente fatto coincidere con una coscienza — quale che sia —, il rischio ulteriore di un tale errore prospettico consiste anche e soprattutto nel riproporre nuovamente quella fallacia in cui, tentando di tracciare i limiti del *trascendentale* stesso, non si fa altro, invece, che reduplicare l'empiri-

co.

Così, nella filosofia di Deleuze il soggetto si risolve in una singolarità nomade; ma ciò che è più importante rilevare, nell'interesse del nostro lavoro, è che a tale concetto è possibile ricondurre non soltanto il "soggetto" umano, ma la totalità del reale, tracciando così una linea di continuità che proceda attraverso il regno della vita organica così come in quello della vita inorganica⁵⁷; questo è ciò che accade, per certi versi, quando sperimentiamo la più intima affinità con qualcosa che nella sua inerzia inorganica, secondo l'opinione condivisa, non partecipa in alcun modo della nostra natura, come ad esempio nel caso di una pietra. Eppure, nella prospettiva deleuziana, quell'affinità nascosta segnala la presenza di una differenza che mette in comunicazione, piuttosto che escludere; e nell'esperienza di questa comunicazione, non si dà più alcun soggetto né oggetto, ma solo il concatenamento di singolarità impersonali, pre-individuali, di puri eventi⁵⁸.

Si tratta, in fin dei conti, di "far parlare" il mondo, di dare voce al mondo piuttosto che al soggetto e alla sua identità; si tratta in altre parole, di dare voce a quella *quarta persona del singolare* che, nell'ipotesi del poeta Lawrence Ferlinghetti aveva tanto attratto il filosofo parigino, e che gli sembrava potesse essere una forma adeguata di concettualizzazione delle sue *singolarità nomadi e pre-individuali*⁵⁹.

Il nomadismo, infatti, è proprio quel movimento incessante di disancoramento da ogni meta o punto d'approdo. Il nomadismo in Deleuze è, detto altrimenti, quell'incessante fuga da ogni forma stabile, è il meccanismo di fluttuazione che tratteggia i confini — seppur nel loro incessante spostamento o deterritorializzazione da sé stessi — di quel piano di consistenza che Deleuze chiama *spazio liscio*, in opposizione al cosiddetto *spazio striato*.

Se, infatti, lo *spazio liscio* può, seppur piuttosto sommariamente, essere assimilato al piano di consistenza, o per meglio dire, a quel piano di immanenza assoluta cui Deleuze si riferisce in molti altri luoghi del suo *corpus*, i due autori di *Mille Piani* sottolineano come, nel movimento nomadico delle singolarità pre-individuali, lo *spazio liscio* sia sovente tradotto, intersecato e catturato in uno spazio striato⁶⁰.

Affinché questo concetto non si perda come un tassello inesplicabile nell'intricata e spesso inintelligibile prosa deleuziana, talora circondata di neologismi e metafore piuttosto criptiche, sia

⁵⁷ Cfr. K. A. PEARSON, *Germinal life*, cit., pp. 87-88.

⁵⁸ Cfr. l'interessante esempio e riferimento poetico ad Alberto Caeiro, eteronimo del celebre poeta Fernando Pessoa, in J. GIL, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 22.

⁵⁹ Cfr. P. A. ROVATTI, *Fare isola con Deleuze*, in G. DELEUZE, *L'isola deserta e altri scritti*, cit., p. XI.

⁶⁰ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Passerone, a cura di P. Vignola, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 650.

d'aiuto immaginare lo *spazio liscio* come la superficie sconfinata di un deserto infinito, o altresì come quella del mare aperto. E proprio nella pressoché totale assenza di confini risiede la differenza tra *spazio liscio* e *spazio striato*: se lo *spazio striato*, infatti, indica un territorio segnato da muri, confini precisi e stabili, recinti e percorsi tra i recinti, all'opposto lo *spazio liscio* è quell'estensione desertica che non è percorsa da altro se non da quei tratti temporanei che le singolarità nomadi, nell'attraversamento dei propri divenire, lasciano dietro di sé⁶¹; proprio come accade in un deserto reale, quando i solchi nella sabbia lasciati dai beduini scompaiono in un istante, con la complicità di un alito di vento; o come nel mezzo del mare aperto, percorso dalla velocità assoluta delle onde che non cessano di dipartirsi dal punto in cui il nostro sguardo prova a fissarle.

Il movimento che le singolarità nomadi inaugurano nello *spazio liscio*, allora, è un movimento che procede attraverso linee di fuga, o deterritorializzazioni assolute rispetto alla stabilità immutabile di ogni legge, di ogni confine, di ogni codice o lingua.

Nel nomadismo, detto altrimenti, non esistono soggetti né identità fisse, ma solo singolarità eventenziali, puri eventi che, invece di popolare sedentariamente un territorio, si deterritorializzano incessantemente. Così secondo Deleuze, il nomadismo, come ogni altra forma di divenire, non conduce da un punto d'origine ad un punto d'approdo, ma si dà sempre nell'eterno mezzo del suo inarrestabile svolgimento⁶².

Ecco allora che il nomadismo delle singolarità è quel movimento che, attraversando lo *spazio liscio* del piano di consistenza per mezzo di infinite linee di fuga o deterritorializzazioni assolute, occupa sempre uno spazio intermedio, quel movimento che non coincide mai perfettamente con il tratto lineare di un tragitto definito:

Il nomade non è affatto il migrante; perché il migrante va essenzialmente da un punto a un altro, anche se l'altro punto è incerto, imprevisto o mal localizzato. Ma il nomade va da un punto a un altro solo per conseguenza e necessità di fatto: in linea di principio, i punti sono per lui dei ricambi in un tragitto. [...] In secondo luogo, il tragitto nomade può ben seguire piste o vie usuali, non ha però la funzione, propria del percorso sedentario, di *distribuire agli uomini uno spazio chiuso*, assegnando a ciascuno la sua parte e regolando la comuni-

⁶¹ Cfr. *Ivi*, p. 524.

⁶² Sul nomadismo come quel movimento che fugge da ogni territorializzazione stabile, e quindi da ogni possibilità di ancorarsi ad una mèta — quale che sia — cfr. T. VILLANI, *Gilles Deleuze. Un filosofo dalla parte del fuoco*, Costa & Nolan, Genova-Milano 1998, p. 67: «Il nomade non è [...] un emigrante, costretto a riterritorializzarsi nell'esercizio della nostalgia. Il nomadismo è in quel movimento materiale ed essenziale di danza senza proprietà che conosce i luoghi e diviene con essi, come le dune di sabbia. Occorre imparare a non ancorarsi a una meta, navigare la terra come il popolo dei Mauri, fieri e indipendenti, così felicemente amati da Bruce Chatwin.»

cazione delle parti. Il tragitto nomade fa il contrario, *distribuisce gli uomini (o gli animali) in uno spazio aperto*, indefinito, non comunicante.⁶³

Con queste parole Deleuze e Guattari evidenziano la sostanziale differenza che sussiste tra il movimento del nomade e quello del migrante: se l'essenza del movimento migratorio, infatti, risiede nel percorso di un tragitto definito che porta da un punto ad un altro, la natura del movimento nomadico consta, viceversa, nell'atto eternamente in atto della sua deterritorializzazione assoluta e senza fine. Non solo: non è affatto necessario che il movimento nomadico sia effettivo: ciò che più interessa a Deleuze, in questo senso, è quella sorta di movimento intensivo, di quel viaggio inaugurato e vissuto sul posto, di quella navigazione attraverso la quale si percorrono ed attraversano soglie differenti di intensità pur restando fermi sempre nel medesimo luogo. Forse, infatti, è proprio questa la differenza più autentica tra il viaggio migratorio e il viaggio nomadico, allorché i nomadi divengono tali proprio perché non cessano mai di insistere nel medesimo luogo.

Eppure, il nodo teoretico più rilevante nella riflessione deleuziana riguarda proprio il fatto che, pur nella sua stanzialità, il nomade riesce ininterrottamente a sfuggire alla determinazione di ogni codice.

Pur nella lentezza con cui effettuano i loro spostamenti, invero, le singolarità nomadi si muovono ad una velocità assoluta, a quella velocità che ad esse appartiene propriamente, e che si raggiunge soltanto quando ci si innesta eternamente *nel mezzo*: nel mezzo tra le foreste e i grandi imperi, come la steppa, o come l'erba⁶⁴.

Alla stessa stregua dei nomadismi che attraversano l'immanenza dello spazio liscio, allora, anche le *ecceità* che lo popolano si costituiscono perpetuamente *nel mezzo*: senza inizio né fine, senza origine né destinazione, le *ecceità* singolari, pre-individuali, non soggettive che popolano il piano di immanenza non sono fatte nient'altro che da linee, da velocità assolute ed inarrestabili, da accelerazioni e da rallentamenti⁶⁵; la loro natura incessantemente cangiante consta nel loro essere eternamente in fuga da sé stesse e dalla propria identità.

In fin dei conti è proprio nella connotazione *pre-individuale* di ogni evento singolare, o che è lo stesso, di ogni *ecceità*, risiede il nodo centrale per poterne comprendere pienamente la natura: del resto, come sostiene lo stesso Deleuze nel suo ultimo scritto *L'immanenza: una vita...*, un'*ecceità* esiste, nel suo carattere di virtualità, ben *prima* di ogni soggettività che la incarna effettivamente in uno stato di cose, un *prima* non certo inteso in senso cronologico, quanto piuttosto *trascendentale*

⁶³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 524.

⁶⁴ Cfr. G. DELEUZE, C. PARNET, *Conversazioni*, trad. it. di G. Comolli, Ombre Corte, Verona 1998, pp. 36-37.

⁶⁵ Cfr. A. BUSDON, *Lettura di Mille Plateaux*, in «Aut Aut», 187-188, 1982, p. 143.

in pieno senso. La mia ferita che “esisteva prima di me”⁶⁶, in fondo, non indica altro che questo: è il carattere virtuale e al contempo autenticamente trascendentale di queste *ecceità singolari* a traghettare la soggettività che siamo in un’esistenza concreta, ad incarnarla in uno stato di cose.

Di nuovo, si può dire che ogni soggettività, lungi dall’essere un dato geneticamente primario, non sia che un dato derivato, generato in e da quel campo trascendentale che, nell’ontologia deleuziana, gioca un ruolo pressoché fondamentale.

Non solo: il carattere singolare e non soggettivo dell’*ecceità* si dà a vedere soprattutto nella forma verbale per mezzo della quale è possibile indicarlo e conseguentemente riconoscerlo: “qualcuno corre in giardino”⁶⁷. Ciò indica, altresì, che l’evento-*ecceità* si stacca dal tempo ordinariamente cronologico in cui le cose si attualizzano, per ordinarsi in un tempo nuovo, impersonale, del tutto sciolto dai capestri che lo vincolano all’esistenza di un soggetto, come invece vedremo accadere nella formulazione kantiana del tempo e dello spazio in quanto forme pure della sensibilità, o pure *idealità trascendentali*.

La singolarità, allora, non coincidendo affatto con la forma della soggettività, è descritta piuttosto da forze, da *intensità*; così, quel piano di immanenza che, negli ultimissimi anni della sua esistenza Deleuze identifica con l’assoluta impersonalità dell’articolo indeterminativo nell’espressione “una vita”, è popolato ed attraversato dalla forze intensive degli eventi-*ecceità*, non meno che dai rapporti e dai concatenamenti che tali intensità inaugurano tra di esse⁶⁸.

L’esperienza dell’intensità, in fin dei conti, è ciò che si manifesta anche nella produzione di quella superficie attraversata da potenziali, da soglie e da gradienti, che Deleuze e Guattari individuano nei modi di produzione del concetto di *Corpo senza Organi*, così come essi lo reinterpretano e ricostruiscono a partire dall’opera di Antonin Artaud⁶⁹.

Del *Corpo senza Organi*, infatti, non ci si deve chiedere tanto cosa esso sia, quanto piuttosto come sia possibile produrlo; o ancor più precisamente come sia possibile per un soggetto divenire *Corpo senza Organi*.

Opponendosi ad ogni istanza soggettiva o rappresentativa, il *Corpo senza Organi* è ciò che non rappresenta alcunché⁷⁰; piuttosto, esso è quel concetto che consente di passare attraverso la pluralità e la molteplicità dei divenire.

⁶⁶ G. DELEUZE, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 13.

⁶⁷ J. GIL, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 275.

⁶⁸ Cfr. F. AGOSTINI, *Deleuze: evento e immanenza*, Mimesis, Milano 2003, p. 86.

⁶⁹ Cfr. in particolare A. ARTAUD, *Per farla finita con il giudizio di Dio*, trad. it., El Paso, Torino 1991.

⁷⁰ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 94.

In questa prospettiva possiamo credere, allora, che nell'orizzonte teoretico di Deleuze e Guattari il *Corpo senza Organi* emerga come una sorta di *spazio liscio* o, per essere più precisi, come quella superficie sulla quale si innesti la stessa ontologia dell'immanenza deleuziana.

Il *Corpo senza Organi*, del resto, si configura nei termini di uno spazio assoluto o, che è lo stesso, di una superficie indivisa, senza parti né tutto⁷¹; condizione trascendentale di possibilità per la costituzione di ogni corpo empirico, così come emerge ne *L'anti-Edipe*, il *Corpo senza Organi* è quella superficie liscia sulla quale si inscrivono e si tracciano i movimenti nomadici delle singolarità pre-individuali.

Ma è ancor più interessante rilevare come nella teorizzazione concettuale di questa nozione sia presente la necessità deleuziana di schierarsi contro l'organizzazione del corpo organico. In particolar modo la concezione di *organismo* contro cui Deleuze e Guattari lanciano i propri strali è quella che prevede una disposizione gerarchica e organizzata degli organi che lo costituiscono⁷²: tale disposizione rimanda, *ipso facto*, ad un principio organizzatore trascendente che, specialmente il filosofo parigino, nella sua risoluta lotta ad ogni forma di trascendenza, non può affatto condividere.

Così il *Corpo senza Organi*, più che propriamente privo di organi, è privo dell'organizzazione in organi, allorché definendosi "a partire da *un organo indeterminato*"⁷³, esso si scaglia contro il principio rappresentativo ed identitario del corpo empirico, ovvero dell'organismo dotato di organi determinati e di un univoco principio di funzionamento.

8. Verso un trascendentale non soggettivo, verso una temporalità non cronologica

Nel progetto filosofico di Deleuze, come vedremo, il *trascendentale* non risiede più nel soggetto.

De-soggettivizzazione del *trascendentale*: è questa, in ultima istanza, la massima sotto la quale va collocato il programma deleuziano di riforma, radicalizzazione ed estremizzazione dei proponimen-

⁷¹ Cfr. D. TARIZZO, *L'anima in fuga*, cit., p. 131.

⁷² Cfr. K. A. PEARSON, *Germinal life*, cit., p. 154: «The organism that Deleuze and Guattari are attacking, I would contend, is not a neutral entity but rather the organism construed as a give hierarchized and transcendent organization.»

⁷³ G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1999, p. 105; cfr. anche G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Piani*, cit., p. 237.

ti originari di quella rivoluzione copernicana che Kant non ha saputo portare all'acme della sua compiuta realizzazione, ovvero la formalizzazione di un'ontologia dell'immanenza assoluta⁷⁴.

Ecco allora che, come vedremo ancor più accuratamente nei capitoli che seguiranno, nelle differenti varianti in cui si declina il piano di immanenza assoluta in Deleuze (*campo trascendentale, virtuale, spazio liscio, Corpo senza Organi, etc.*) ciò che è maggiormente rilevante è la comprensione di come, nel tentativo deleuziano di rinnovare i lineamenti del trascendentalismo kantiano per la formulazione di una inedita filosofia trascendentale, *l'ecceità* in luogo dell'*Io*, o la singolarità pre-individuale in luogo del soggetto o della coscienza, siano gli elementi teoretici fondamentali per la dismissione definitiva del primato dell'identità e di ogni sorta di idealismo che si edifichi su tali principi.

Tuttavia in ciò Deleuze non si opporrà soltanto a Kant, ma a tutta quella tradizione della modernità che, come abbiamo avuto modo di verificare sinteticamente, riconduce il *trascendentale* alla forma di un principio identitario.

Risulta quindi significativo, a questo proposito, quanto egli scrive in un laconico eppur massimamente eloquente passaggio di *Logique du sens*:

[...] la questione di sapere come il campo trascendentale debba essere determinato è molto complessa. Ci sembra impossibile dare ad esso alla maniera kantiana la forma di un Io, di un'unità sintetica di appercezione, anche se si conferisce a tale unità una portata universale. [...] Ma nemmeno è possibile conservare ad esso la forma di una coscienza, anche se si definisce tale coscienza impersonale con intenzionalità e ritenzioni pure che presuppongono ancora centri di individuazione. Il torto di tutte le determinazioni del trascendentale come coscienza è di concepire il trascendentale a immagine e somiglianza di ciò che si presume fondi.⁷⁵

Con Deleuze si tratta, dunque, ancora una volta, di evitare ad ogni costo il rischio di quel ricalco del *trascendentale* sull'empirico — sul quale crediamo sarà necessario insistere anche oltre.

Ciò che reputiamo sia il nucleo essenziale del lavoro che qui presentiamo si riassume nel tentativo di spiegare davvero quali siano tutte le possibili implicazioni di quella formula che già abbiamo citato più volte in questa sezione introduttiva, ovvero cosa significhi autenticamente, all'interno dell'orizzonte della filosofia di Gilles Deleuze, passare dalla nozione di *trascendentale* in quanto ricerca delle condizioni di un'esperienza possibile, al significato di *trascendentale* come ricerca delle condizioni di possibilità di un'esperienza reale.

⁷⁴ Cfr. R. RONCHI, *Il canone minore*, cit., pp. 67-68.

⁷⁵ G. DELEUZE, *Logica del senso*, trad. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 2014, p. 98.

Vedremo dunque che, se il soggetto non viene più assunto a principio o a punto supremo di riferimento, di osservazione e di determinazione del dato oggettivo — cioè a dato primario in senso letterale —, si tratterà, invertendo l'ordine genetico dei termini in gioco, di dar conto delle ragioni per cui il soggetto stesso è possibile.

In quali termini il progetto di rinnovamento e purificazione del *trascendentale* moderno, in Deleuze, si coniuga necessariamente con la questione per noi centrale relativa alla costituzione di un orizzonte temporale oltremodo estraneo all'esperienza ordinaria della scansione cronologica? Si tratterà, in questo senso, di verificare — soprattutto sulla scorta dell'eredità filosofica bergsoniana che Deleuze fa propria — come l'affermazione del carattere propriamente trascendentale della temporalità deleuziana si compia nella scoperta, in seno al tempo stesso, di una forma o nucleo statico e immobile, che consentirebbe a ciò che è nel tempo di trascorrere, trasformarsi e cambiare di stato.

Per concludere, in virtù della teorizzazione di un *trascendentale* sostanzialmente de-soggettivizzato e per certi versi pre-umano, l'obiettivo che qui ci proponiamo di raggiungere, traendo le nostre opportunità operative da ricerche da tempo in corso e segnalando spunti per l'ampliamento di una riflessione interminabile e organicamente *in fieri*, si radica nell'affermazione di un parallelismo genetico tra la questione del *trascendentale* e la costituzione del *tempo* quale unica forma di soggettività possibile votata all'aperto, alla pluralità, alla molteplicità, alla differenza che costituisce il flusso impersonale dell'esperienza, piuttosto che alla marmorea inviolabilità dell'*Io*, o che è lo stesso, della coscienza umana.

PARTE PRIMA.

GENEALOGIA DEL *TRASCENDENTALE* DE-
LEUZIANO.

CAPITOLO 1. PRE-TRASCENDENTALISMO MODERNO E TRASCENDENTALISMO ANTE-LITTERAM. GILLES DELEUZE LETTORE DI DESCARTES, LEIBNIZ, SPINOZA.

Il filosofo opera per il meglio, ma ha troppo da fare per sapere cosa sia meglio o anche solo per badare a questa questione. Ovviamente i nuovi concetti devono essere in rapporto con i nostri problemi, con la nostra storia e soprattutto con i nostri divenire. Ma cosa significano i concetti del nostro tempo o di un tempo qualunque? I concetti non sono eterni, ma si può dire con questo che siano temporali? Qual è la forma filosofica dei problemi di questo tempo? Se un concetto è «migliore» del precedente, è perché esso fa intendere nuove variazioni e risonanze sconosciute, opera tagli insoliti, apporta un Evento che ci sorvola.

Gilles Deleuze

1. Trascendentalismo ante-litteram e “intuizione intellettuale” in René Descartes

Non esiste luogo dell'intero *corpus* cartesiano in cui appaia il termine *trascendentale*. O almeno possiamo dire con una certa sicurezza che, anche là ove fosse comparso, non avrebbe potuto certo essere inteso nella celebre accezione kantiana, quella che ne ha contrassegnato le sorti future e ha ordinato la modernità del filosofare.

Tuttavia se è vero che, pur nelle molteplici possibili interpretazioni della vocazione filosofica, fare filosofia, almeno da Kant in avanti, significa votarsi alla ricerca della causa, del fondamento, e delle condizioni di possibilità dell'esperienza e della conoscenza della realtà, allora la riflessione cartesiana, nella misura in cui la conoscenza di tutto ciò che l'uomo può sapere deve muovere

necessariamente dalla ricerca delle cause prime, ovvero di alcuni principi saldi ed indubitabili¹, non può che congiungersi alle intenzioni di quella modernità che le è storicamente postuma. Trascendentalismo *ante-litteram*?

Per utilizzare le parole di Reinhard Lauth, raffinato ed avvertito studioso ed innovatore dei modi di comprensione ed interpretazione della filosofia trascendentale, Descartes è il filosofo che, raggiunta la conoscenza trascendentale, l'ha poi dischiusa alla tradizione occidentale del pensiero, inaugurando propriamente quella modernità filosofica che con Kant si è resa ulteriormente cosciente, e per ciò stesso radicalizzata ed arricchita².

Ma Lauth non è certo il solo a riconoscere, nella filosofia cartesiana, quella prospettiva trascendentale che troppo sovente viene disconosciuta, foss'anche per la difficoltà di coniugare il termine al suo autentico significato concettuale.

Lo stesso Edmund Husserl, infatti, più volte accosta il termine *trascendentale* al pensatore francese, riferendosi, nella fattispecie, all'evidenza immediata ed apodittica del *cogito* come saldo presupposto speculativo che possa configurarsi come fondamento di legittimità di ogni scienza, ed in particolar modo della filosofia in quanto scienza ordinatrice³.

Non bisogna dimenticare, nondimeno, che l'inquadramento della riflessione cartesiana sul *cogito* si colloca sulla scorta del tentativo di ricostruzione storiografica e concettuale dell'orizzonte trascendentale della filosofia di Gilles Deleuze, che nella prima parte di questo lavoro ci si propone di delineare: vedremo, per ciò stesso, come Deleuze giungerà, nella sua particolare lettura e re-interpretazione del *cogito*, a riconoscere nel *cogito* cartesiano medesimo il "luogo" in cui confluiscono tutte le facoltà del soggetto; osserveremo, altresì, come questa lettura consentirà al filosofo parigino di ravvisare nel *cogito* una forma embrionale di *piano di immanenza*, seppur non sufficientemente radicalizzata, nella misura in cui esso resterà saldamente ancorato al soggetto.

¹ Rivolgendosi all'abate Claudio Picot, priore di Rouvre, traduttore in francese dei suoi *Principia Philosophiae*, René Descartes spiega minuziosamente quale intenzione l'abbia mosso alla redazione dell'opera, e soprattutto cosa in essa s'abbia da intendere con *filosofia*. Cfr. R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, in CARTESIO, *Opere filosofiche 3. I principi della filosofia*, trad. it., a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 7-8: «Io avrei voluto, innanzi tutto, spiegare [...] cos'è la filosofia, cominciando dalle cose più volgari, come: che questa parola significa lo studio della saggezza, e che per saggezza s'intende non solo la prudenza negli affari, ma una perfetta conoscenza di tutte le cose che l'uomo può sapere, tanto per la condotta della sua vita, quanto per la conservazione della sua salute e l'invenzione di tutte le arti; e che, affinché questa conoscenza sia tale, è necessario che sia dedotta dalle prime cause, sì che, per cercar d'acquistarla, la qual cosa si chiama propriamente filosofare, bisogna cominciare dalla ricerca di queste prime cause, cioè dei principi; [...]».

² Cfr. R. LAUTH, *Descartes: la concezione del sistema della filosofia*, trad. it. di M. Ivaldo, Guerini e associati, Napoli 2000, pp. 10-11.

³ Cfr. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 2015. Per uno studio accurato sulla declinazione trascendentale del *cogito* cartesiano cfr. anche S. PRINCIPE, *Descartes e la filosofia trascendentale*, Aracne, Roma 2013.

Ciò che si tratterà davvero di fare, allora, sarà di attestare la funzione originariamente trascendentale assunta dall'*ego cogito* nell'indagine cartesiana su tutto ciò che l'uomo ha facoltà di conoscere. O, ancor più radicalmente, si tratterà di rendere conto di come i sintomi precursori di quella *rivoluzione copernicana* moderna che si è affermata soltanto con Kant, fossero in realtà già presenti latentemente nelle intenzioni profonde del pensiero cartesiano; nella prospettiva nella quale cercheremo di collocare la lettura deleuziana del *cogito* cartesiano — e conseguentemente della radicalizzazione e del successivo rovesciamento del trascendentalismo moderno — allora, la rivoluzione copernicana del pensiero è tale nella misura in cui è la coscienza del soggetto ad esercitare il suo potere genetico e di costituzione nei confronti del mondo: seguendo il precetto originariamente agostiniano del *noli foras ire*, dunque, anche in Descartes accade che la verità del mondo sensibile, dapprima revocata all'esercizio del dubbio, venga successivamente ricostruita e ricostituita a partire dalla certezza auto-evidente della propria coscienza⁴.

Ed allora è proprio nel solco dell'interpretazione pre-trascendentalista del pensiero cartesiano che assume senso la precisa puntualizzazione di Martial Gueroult, secondo il quale Descartes sarebbe il solo tra i razionalisti pre-kantiani a far derivare l'interezza della filosofia dal problema della conoscenza⁵; non è per caso, dunque, che anche lo stesso Gueroult, come già abbiamo ricordato, sottolinei il riconoscimento da parte di autori come Husserl, ma anche Hegel e Fichte, di quanto Cartesio sia davvero la sorgente di quel trascendentalismo la cui origine si sarà poi soliti ricondurre al kantismo, e di come l'istanza trascendentale risieda nel cuore stesso della filosofia cartesiana⁶.

Se allora l'opera di Kant è l'incarnazione di una rivoluzione del pensiero, Descartes è colui che ne ha reso possibile l'instaurazione, colui che ha dischiuso la via della modernità alla filosofia, colui che, fissando nel pensiero (*cogitatio*) il principio primo della filosofia⁷ ha stabilito, per Kant e prima di Kant, l'*Io penso* in quanto cardine di una nuova soggettività.

È quindi nel nome di Cartesio, del suo desiderio di lucidità intellettuale e del suo genio scientifico, come ben ricorda Carlo Sini, che il mondo moderno può davvero dirsi tale⁸, tanto nei suoi aspetti desiderabili quanto in quelli più deplorabili.

⁴ Cfr. K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, trad. it., a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2000, p. 18.

⁵ Cfr. M. GUEROUT, *Descartes selon l'ordre des raisons 2. L'ame et le corps*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, p. 302.

⁶ Cfr. *Ivi*, p. 305: «[...] Descartes, comme l'ont proclamé Fichte, Hegel et Husserl, apparaît bien comme la source première du courant de la philosophie transcendante [...]».

⁷ Cfr. J. L. MARION, *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teologia nel pensiero cartesiano*, trad. it., Guerini e Associati, Milano 1998, p. 88.

⁸ Cfr. C. SINI, *Cartesio. Introduzione al Discorso sul Metodo*, in R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, Mondadori, Milano 1993, p. 1.

Non solo: il *cogito*, in quanto questione nodale del cartesianismo, contrassegna nell'intimità la modernità filosofica; in questo senso fu proprio Hegel, forse più di ogni altro, a riconoscere l'originaria scoperta cartesiana dell'*Io penso* quale residuo di certezza resistente agli strali del dubbio iperbolico, come sorgente autentica dell'epoca moderna⁹.

Di che natura è, allora, l'essenza della *cogitatio*, ovvero dell'essenza *pensante* che si accorda all'esistenza dell'*Io*? L'*Io* esiste solo nella misura in cui l'attributo del *pensiero* esaurisce la sua natura semplice ed assoluta, o per dirla in altri termini, immediatamente evidente a sé stessa ed in sé stessa.

Si tratta, forse, di *intuizione intellettuale*? Quella forma di intuizione, cioè, che non può essere affatto ammessa da Kant, in quanto si darebbe solo intuizione sensibile?

Se è possibile annoverare l'evidenza certa ed immediata dell'*io* e del *cogito* nella forma dell'*intuizione intellettuale*, non si può certo prescindere dall'intima correlazione — e persino coincidenza — di *essere* e *pensiero*. V'è di più: se in Descartes non è possibile prescindere da questo profondo vincolo che tiene insieme *essere* e *pensiero*, allora, come ha sottolineato efficacemente Maurice Merleau-Ponty, questa coincidenza ricalca l'assoluta indivisibilità dell'intelletto che intende e dell'intelletto che è inteso¹⁰, ovvero del soggetto nella sua funzione percipiente e dell'oggetto in quanto percepito: *intuizione intellettuale*¹¹.

Ma cosa significa? Il ruolo dell'intuizione nel pensiero di Descartes è assolutamente centrale; ma l'intuizione deve essere intesa come una funzione, o ancor meglio come un atto istantaneo e semplice per mezzo del quale l'intelletto coglie sé stesso in quanto pensante come immediatamente evidente di per sé. Nessuna forma di sensibilità, dunque, viene a coadiuvare questa acquisizione immediata che deriva dal lume della ragione senza alcuna ulteriore forma di interposizione.

La conoscenza chiara e distinta, quella conoscenza che ha i caratteri dell'auto-evidenza e

⁹ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, III, 2, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 77.

¹⁰ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Corso del 1960-1961. L'ontologia cartesiana e l'ontologia d'oggi*, in Id., *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, trad. it. di F. Paracchini e A. Pinotti, a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 247.

¹¹ Diverse sono le interpretazioni che scorgono nel pensiero di Descartes, soprattutto in riferimento alla maniera in cui l'atto per mezzo del quale il *cogito* afferma la sua auto-evidenza nella forma dell'intelletto di un *Io* che esiste sin tanto che pensa. Non solo, crediamo altresì che in molti degli autori che scorgono nel pensiero di Descartes una forma di trascendentalismo *ante-litteram* — si confrontino a tal proposito i lavori di Ferdinand Alquié o, come abbiamo già in parte visto, quelli di Martial Gueroult — sia presente anche l'interpretazione dell'atto con cui l'esistenza dell'*ego cogito* si rende evidente a sé stessa come un atto intuitivo, e nella fattispecie di una forma di *intuizione intellettuale*, totalmente distinta da una qualsiasi forma di inferenza o di intuizione irrazionale. Si confronti a questo riguardo l'interessante articolo di J. HINTIKKA, *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, in «The Philosophical Review», vol. 71, 1, 1962, p. 5: «[...] But is the word *cogito* perhaps calculated to express the fact that thought is needed for grasping that *sum* is intuitively evident? Was it perhaps an indication of the fact that intuition was not for Descartes an irrational event but an act of the thinking mind, an "intellectual intuition", as it has been aptly expressed? Even if this is part of the meaning of the word, the question will remain why Descartes wanted to stress the fact in connection with this particular insight. [...]».

della certezza, è dunque una forma di conoscenza che ha origine interamente dall'intelletto; ciò comporta, ancor più precisamente, che nella metafisica cartesiana le condizioni di possibilità dell'esperienza risiedano in ciò che è massimamente distante dall'esperienza sensibile, ovvero dall'atto intuitivo e semplice dell'intelletto¹².

Così la natura dell'*ego cogito* è essenzialmente metaempirica¹³, e l'atto mediante il quale l'intelletto conosce la sua stessa natura è un atto non empirico né sensibile, ma *intellection*, "intuizione intellettuale".

1.1. Il rovesciamento del dubbio in certezza

Donde deriva quel nucleo di certezza assoluta ed indubitabile che l'intelletto coglie in sé stesso mediante l'atto intuitivo in cui si riassume la perfetta identificazione di soggetto ed oggetto, non meno che di *essere e pensiero*?

Come è ormai sin troppo noto, nel celebre *Discours de la méthode* René Descartes ordina alcune regole fondamentali nel tentativo di costruire un metodo che sia il più possibile adeguato per ben condurre la propria ragione alla ricerca di un fondamento incontrovertibile di verità.

Nell'universo complesso di regole che compongono l'argomentazione logica, Descartes se ne accontenta di quattro, purché le si segua servilmente e con costanza. La prima di queste regole è senz'altro quella che ci interessa di più, ed è senza dubbio anche la più nota¹⁴.

L'esercizio del dubbio è la *conditio sine qua non* per poter pervenire alla verità più certa ed irrefutabile; ed è proprio in questa condizione del tutto transitoria e finalizzata solo ed esclusivamente all'acquisizione di una certezza salda ed evidente che risiede il carattere *metodico* del dubbio stesso: per questa ragione è necessario, secondo Descartes, sottoporre all'esercizio del dubbio "tutto

¹² È, questo, uno degli aspetti contro i quali Deleuze muoverà la sua critica nella formulazione dell'*empirismo trascendentale*, nella misura in cui è possibile sintetizzare questa formula deleuziana come il tentativo di ravvisare le condizioni di possibilità dell'esperienza solo ed esclusivamente nell'assolutezza e nell'auto-sussistenza dell'esperienza in sé stessa.

¹³ Cfr. R. LAUTH, *Descartes*, cit., pp. 143-144.

¹⁴ Cfr. R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 25 : «La prima [regola, *nda*] era di non accogliere mai come vera nessuna cosa che non conoscessi evidentemente per tale; ossia evitare con cura la precipitazione e la prevenzione, giudicando esclusivamente di ciò che si presentasse alla mia mente in modo così chiaro e distinto da non offrire alcuna occasione di essere revocato in dubbio.».

ciò in cui troveremo il più piccolo sospetto d'incertezza"¹⁵. Ma dobbiamo intendere la connotazione *metodica* dell'esercizio del dubbio radicale nel suo significato etimologico più stringente: come ricorda con precisione Federico Leoni, il "metodo" (*methodos*) è una via; è, anzi, quell'unica via che ci consente di giungere a destinazione, che in Descartes non si configura in altro se non in quella certezza, talmente certa, per l'appunto, da potersi manifestare con la più pura e semplice evidenza da sé stessa ed in sé stessa¹⁶, senza alcuna forma di intermediazione.

Se per un verso, tuttavia, è vero che il dubbio è il punto di partenza della ricerca e del metodo cartesiani, per altro verso si può pur dire che sia solo una "pre-condizione", un punto di origine metodicamente anteriore ad ogni origine effettiva, ed in ciò, dunque, del tutto dissimile dal dubbio scettico, il quale riconosce la propria finalità nient'altro che in sé stesso:

[...] riflettendo in particolare, a ciascun proposito, su ciò che poteva dare motivo di sospetto e offrire occasione di errore, sradicavo frattanto dal mio spirito tutti gli errori che avevano potuto insinuarsi in precedenza. Con questo, non che imitassi gli scettici, che dubitano solo per dubitare, e ostentano la loro perpetua irresolutezza; al contrario, i miei propositi erano tutti rivolti alla conquista della certezza e a rimuovere il terriccio mobile e la sabbia per trovare la roccia e l'argilla. [...] E come demolendo un vecchio alloggio se ne conservano in genere i materiali per servirsene nella costruzione di quello nuovo, così, distruggendo tutte quelle mie opinioni che ritenevo prive di fondamenti validi, facevo diverse osservazioni, e acquistavo esperienza di svariate cose, che mi sono servite in seguito a stabilirne di più certe.¹⁷

Così il dubbio cartesiano, lungi dall'appiattirsi sulle finalità del dubbio scettico, si propone piuttosto come esercizio metodico e normativo per poter condurre la propria ragione alla ricerca di ciò che è massimamente indubitabile.

Ancor più radicalmente, il dubbio si configura propriamente come autentica condizione di possibilità per il rovesciamento del dubbio medesimo in certezza assoluta. Nei confronti della professione del dubbio non v'è alcun modo di dissolverlo se non attraverso il suo stesso esercizio. Possiamo sempre dubitare di ogni cosa poiché ogni volta il dubbio contempla pur sempre un oggetto, o più in generale un obiettivo, sul quale riverberarsi; ciò vale persino qualora pensassimo di rivolgere l'attività del dubitare nei confronti dello stesso dubbio.

Ma è proprio per mezzo di questa paradossale relazione logica che è possibile dissolvere il dubbio sul dubbio attraverso il dubbio medesimo; come sostiene Merleau-Ponty rileggendo la celebre ar-

¹⁵ R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, cit., p. 21.

¹⁶ Cfr. F. LEONI, *Descartes. Una teologia della tecnologia*, Et Al., Milano 2013, p. 11.

¹⁷ R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, cit., pp. 39-41.

gomentazione cartesiana, infatti, solo dubitando effettivamente di tutto è possibile dissipare ogni dubbio nei confronti della proposizione “Io dubito” e tratteggiare, così, le condizioni di possibilità per il rovesciamento del dubbio nella certezza più salda, o che è lo stesso, per identificare il principio primo per rovesciare il dubbio nel suo opposto¹⁸.

Se, infatti, seguendo il ragionamento alla base della prima regola del metodo cartesiano, ci proponiamo di considerare che al mondo nulla vi sia che non possa essere originariamente revocato in dubbio, è proprio da ciò che deriva la prima certezza positiva: questa certezza, come ben si sa, è determinata dalla consapevolezza della certezza della mia esistenza, almeno sino a quando e nella misura in cui mi persuado di qualche cosa, foss’anche della radicale inesistenza di tutte le cose¹⁹; ciò dimostra, del resto, che anche ove fosse possibile esercitare il dubbio su quello che nella metafisica cartesiana costituisce l’unica certezza salda o il primo principio della filosofia, ovvero l’*ego* in quanto sostanza dubitante e quindi pensante, ciò non ne inficerebbe l’esistenza, ma viceversa la confermerebbe ulteriormente.

Si può dire, in altre parole, che la regola del metodo cartesiano che impone di giudicare come falso tutto ciò che di principio è passibile di dubbio, stabilisce di fatto il criterio di ciò che è vero. È così, dunque, che il dubbio è l’unico esercizio deputato a tracciare il discrimine tra il vero e il falso, ovvero le uniche due categorie che, come ricorda puntualmente Emanuela Scribano nel suo accurato studio sulle *Meditations metaphysiques*, la metafisica cartesiana contempla ed ammette²⁰. Ed è proprio nelle sue *Meditations* che Descartes stabilisce con certezza la verità necessaria dell’asserzione *ego existo*: pur nelle ipotesi del dio ingannevole o del genio maligno, a fronte del dubbio iperbolico è sostanzialmente impossibile che l’*ego* non sia, almeno fintantoché l’io persisterà nell’esercizio del dubbio medesimo²¹: dire *io esisto*, o concepirne mentalmente l’asserto, secondo il Descartes delle *Meditations*, significa esser già passati attraverso le maglie del dubbio, ed avervi ravvisato, nel suo stesso esercizio, l’intima coincidenza con l’attività del pensiero, ed *ipso facto*, la prima ed ineluttabile certezza dalla quale può procedere l’intero edificio del sapere e della conoscenza. Ed in fin dei conti, ciò che davvero stupisce nella costruzione sistematica della filosofia cartesiana è proprio la collocazione del dubbio all’origine della certezza più salda e prima, quella certezza che non sarebbe affatto potuta emergere se non per il metodo stesso con cui Descartes l’ha evocata.

¹⁸ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1965, p. 493 e E. LOJACONO, *Introduzione*, in R. DESCARTES, *La ricerca della verità mediante il lume naturale*, trad. it., a cura di E. Lojacono, Editori Riuniti, Roma 2002, p. 19.

¹⁹ Cfr. M. VALSANIA, *Lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes*, Utet, Torino 1998, p. 23.

²⁰ Cfr. E. SCRIBANO, *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 25.

²¹ Cfr. R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 41.

Lungi, dunque, dal risolvere il nodo problematico del dubbio metodico nella prima certezza ivi recuperata ed esaurirlo positivamente in essa, al contrario il dubbio stesso, nel cartesianismo, si configura come l'origine del primo principio, o come la sua imprescindibile condizione di possibilità²².

A fronte del dubbio che avvolge ogni cosa, dalla percezione sensibile sino ai dettami della tradizione, dunque, esiste qualcosa di cui non è possibile dubitare. E ciò su cui non è affatto possibile dubitare è proprio l'esercizio del mio dubbio finché esso è in atto. Le celeberrime argomentazioni cartesiane sono riassumibili nell'evidenza secondo la quale *se io sto dubitando di qualche cosa, per ciò stesso "io sono"*; forse *io sono* ridotto ai minimi termini del mio essere dubitante e per ciò stesso pensante, ma inequivocabilmente *sono*²³.

Cogito ergo sum: così suona, dunque, la ben nota formulazione cartesiana della verità più certa, evidente ed immediata, il rovescio della medaglia del dubbio metodico, dal *Discours de la méthode* ai *Principia philosophiae*. *"Io penso, dunque sono"* non avrà, quindi, il carattere deduttivo di un sillogismo, né la connotazione di un'inferenza logica, ma piuttosto la spontanea trasparenza della verità per tutti coloro che avranno condotto ordinatamente i loro stessi pensieri e la loro stessa conoscenza²⁴.

Nella sua impossibilità costitutiva di essere revocato in dubbio — proprio perché originato e partorito, nella sua certezza, dal dubbio medesimo, ed esserne per certi versi il rovesciamento — il *cogito*, come detto, avrà il carattere della certezza intuitiva ed immediatamente auto-evidente (e non, per l'appunto, quello di un sapere discorsivo o sillogistico); ma tutto ciò, ricorda spesso Descartes, sarà valido solo per chi avrà saputo condurre rettamente il proprio metodo di indagine, passando senza timore attraverso gli strali del dubbio.

²² Estremamente esplicativo, a questo proposito, il dialogo "pedagogico" tra Eudosso e Poliandro, i principali protagonisti della vicenda narrata da Descartes ne *La ricerca della verità mediante il lume naturale*, cit., pp. 82-85:

«Eudox. *En te quam optime comparatum, atque eo tantum te perducere constitueram. Sed nunc id tempus est quo ad consequentias, quas inde deducere volo, attendere te oportet. Cernis \ equidem, de omnibus rebus quarum cognitio non nisi ope sensuum ad te pervenit, cum ratione dubitare te posse; sed de tua dubitatione nunquid dubitare, et an dubites, nec ne, dubius haerere potes?*

Poliand. *Admiracione hoc me percellere profecto fateor, et pauxillum illudo quod tantillum sani sensus mihi suppeditat, perspicaciae efficit, ut non sine stupore adactum me videam ad confitendum, nihil cum aliqua certitudine me scire, sed de omnibus dubitare et in nulla re certum esse. Sed hinc quid inferre cupis? Ista adeo generalis admiratio cui usui esse possit, non video, nec etiam qua ratione dubitatio istiusmodi possit principium esse, quod tam longe nos deducere queat. E contrario enim hanc confabulationem eum in finem instituisti, ut nos dubiis nostris liberares, veritatesque quas, quantumvis doctus, Epistemon forsitan ignorare potuerit, cognoscendas nobis exhiberes.*

Eudox. *Attentum modo te mihi praebeas, ulterius quam existimaveris te sum deducturus. Hac enim universali ex dubitatione, veluti e fixo immobilique puncto, Dei, tui ipsiusmet, omniumque quae in mundo dantur, rerum cognitionem derivare statui.»*

²³ Cfr. F. LEONI, *Descartes*, cit., p. 11.

²⁴ Cfr. CARTESIO, *I principi della filosofia*, cit., p. 26.

In principio, dunque, v'è l'*ego cogito*: che il carattere della sua immediata auto-evidenza intuitiva lo assimili in tutto e per tutto ad una forma seppur germinale di intuizione intellettuale, ciò non può certo nascondere le ragioni per le quali un certo filone di pensiero franco-tedesco (da Martial Gueroult e Ferdinand Alquié in Francia sino a Reinhard Lauth in Germania) propenda per l'interpretazione del cartesianismo come una sorta di filosofia trascendentale *in nuce*, in forza di quell'*ego cogito* al quale è fondamentale riconoscere, nell'economia del nostro lavoro, il ruolo genetico di fondazione del mondo e di costruzione del sapere sul mondo a partire dalla sua manifestazione intuitiva a sé stesso; l'*ego cogito* sarebbe, in questo senso, niente meno che la prima imbastitura di una forma di soggettività trascendentale *ante-litteram*.

Si tratterebbe, così, in altre parole, di cogliere l'*io* del *cogito* nella misura in cui esso, come sapientemente sottolinea Federico Leoni, “si manifesta come il puro e semplice luogo in cui ogni cosa si manifesta, come lo spazio bianco in cui ogni pensiero transita, come il foglio sempre vergine in cui ogni esperienza si scrive e si disegna²⁵”.

La natura dell'*ego* è pensiero, *cogitatio*. *Res cogitans*. Una cosa che pensa è “una cosa che dubita, intende intellettualmente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche immagina e sente”²⁶. Così Descartes nella *Seconda Meditazione*.

Ed in tutto questo, ciò che emerge con chiarezza è nient'altro che il punto saldo della nostra intuizione soggettiva. Esisto, se non altro plasmato dalla forma del dubbio che mi descrive, dal pensiero di cui sono consapevole, nell'involucro di quell'*Io* che sussiste sinché lo affermo o lo penso. Ma esisto.

E non v'è dubbio alcuno, né metodico né iperbolico, che estirpi da me l'auto-cerchezza evidente del soggetto che sono.

Al contrario, neppure si può dire che la certezza che ho dell'esistenza di me stesso in quanto soggetto mi provenga dai sensi. Nell'intuizione del *cogito* non vi può essere partecipazione della sensibilità, poiché ogni percezione sensibile è colpita metodicamente ed originariamente dal dubbio.

Quando Descartes, infatti, per sottolineare l'impossibilità di concepire il *cogito* nei termini di un ragionamento o di un'inferenza logica, utilizza il verbo *sentire* per descrivere l'esistenza immedia-

²⁵ F. LEONI, *Descartes*, cit., p. 11.

²⁶ R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 47.

tamente evidente a sé stessa dell'*ego cogito*, si riferisce ad una forma di “esperienza”²⁷ del tutto particolare, che solo poiché siamo perfettamente coscienti della sua inesattezza espressiva, possiamo allora porre il termine stesso tra virgolette.

Istantaneo, immediato, auto-evidente nella sua chiarezza auto-riflessiva, il *cogito* nella sua formalazione soggettiva, è il primo principio, è la verità su cui costruire l'intero edificio del sapere, è l'atto con cui esso concepisce intuitivamente la sua stessa esistenza come un'evidenza meramente insindacabile, è quell'unico *fundamentum inconcussum* in virtù del quale ogni dubbio volge in certezza.

1.2. La temporalità del cogito

Già nel *Discours de la méthode*, il *cogito* assume i connotati di una certezza salda ed assoluta, tale per cui lo stesso Descartes si risolve ad accettarlo senza scrupolo alcuno come il primo principio della filosofia di cui egli è alla ricerca²⁸.

E non v'è dubbio che la filosofia di cui Descartes è alla ricerca non è che l'autentica *philosophie première*, quella filosofia prima, cioè, che va in cerca dei principi saldi, dei fondamenti inoppugnabili a partire dai quali è possibile fortificare l'edificio dell'intera scienza e di tutto il sapere che la conoscenza umana può contemplare.

Non solo: a partire dalla seconda delle *Meditazioni metafisiche*, laddove l'evidenza del principio *cogito, ergo sum* si tramuta nella differente e più radicale formulazione *ego sum, ego existo*, la filosofia prima di Descartes permette di porre fine al dubbio ed elevarsi, attraverso una serie di deduzioni che muovono dall'intuizione del soggetto in quanto cosa che pensa e alla verità di tutto l'insieme delle idee chiare e distinte, a tutte le altre conoscenze, sino alla conoscenza di ciò che Descar-

²⁷ E. SCRIBANO, *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes*, cit., p. 46. Qui non possiamo, tuttavia, essere del tutto concordi con l'espressione di Scribano, nella misura in cui l'autrice sostiene che il verbo “sentire” si accordi alla certezza dell'esistenza dell'*ego cogito* nella misura in cui tale certezza deriverebbe da una forma di esperienza diretta, o da una intuizione primitiva. In fin dei conti, aver chiamato in causa una forma seppur embrionale di *intuizione intellettuale* ci consente di rimuovere la fumosità di alcune espressioni intrinsecamente controverse, come ad esempio l'atto dell'*Io* che si sperimenta esistente nell'atto di pensare. Crediamo, infatti, che se è vero che l'esperienza può dirsi come il luogo di una relazione — almeno — duale, l'atto per mezzo del quale l'*ego cogito* si coglie come esistente, non può essere certo un atto empirico, quanto piuttosto un atto intellettuale ed auto-riflessivo.

²⁸ Cfr. R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, cit., p. 45.

tes ritiene più elevato, ovvero alla conoscenza di Dio²⁹.

In altre parole, come si può ben vedere da sé, la filosofia prima secondo Descartes è quella filosofia che muove dalle nozioni più semplici e manifeste in sé stesse per innalzarsi sino a quelle più complesse: è per questa ragione, dunque, che il *cogito* può essere propriamente considerato in quanto *primo principio* da cui muovere i primi passi per giungere a conoscere tutto il resto³⁰, sino alla conoscenza di Dio come essere più complesso ed origine di tutto.

Non a caso, allora, quella tradizione che riconosce in Descartes l'autentico iniziatore della filosofia trascendentale, nel medesimo tempo riconosce al *cogito* il valore di principio gnoseologico o, che è lo stesso, di principio primo di ogni possibile conoscenza.

Ma c'è dell'altro. Se è vero che l'esistenza del *cogito* è il principio primo, tale in virtù della sua certezza indubitabile, immediatamente evidente e non giustificabile discorsivamente, tuttavia l'essere della *cogitatio* non è dato una volta per sempre³¹; per ciò stesso non è possibile, per l'*ego*, dirsi esistente una volta per sempre in quanto *res cogitans*; al contrario esso esiste solo e soltanto sintantoché pensa.

Comincia così ad emergere sotto traccia l'importanza di una questione che interessa la natura più intima del *cogito* e della sua sino ad ora incontrovertibile certezza: la relazione tra il tempo e l'atto della *cogitatio*.

Già in un breve passaggio della lettera che indirizza all'abate Picot, posta a prefazione dei suoi *Principia philosophiae*, Cartesio con queste parole tratteggiava la questione:

[...] Io avrei voluto mettere qui le ragioni che servono a provare che i veri principi, per mezzo dei quali si può giungere a quel più alto grado di saggezza, in cui consiste il sovrano bene della vita umana, sono quelli da me messi in questo libro: e due sole bastano a ciò, di cui la prima è che sono chiarissimi, e la seconda, che se ne possono dedurre tutte le altre cose [...]. Ora io provo facilmente che essi sono chiarissimi: innanzi tutto, pel modo come li ho trovati, cioè rigettando tutte le cose nelle quali potevo incontrar la più piccola occasione di dubbio; poichè è certo che quelle che non hanno potuto in questo modo esser rigettate, quando ci si è applicati a considerarle, sono le più evidenti e le più chiare che lo spirito umano possa conoscere. Così, considerando che colui che vuol dubitare di tutto non può tuttavia dubitare che non sia, mentre che dubita, e che quello che ragiona così, non potendo dubitare di sé stesso e dubitando, nondimeno, di tutto il resto, non è quello che diciamo

²⁹ Cfr. J. M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes. Les temps et la cohérence de la métaphysique*, Flammarion, Paris 1979, p. 217.

³⁰ Cfr. G. MORI, *Cartesio*, Carocci, Roma 2010, p. 118.

³¹ Cfr. R. LAUTH, *La concezione del sistema della filosofia*, cit., p. 95.

essere il nostro corpo, ma ciò che chiamiamo la nostra anima o il nostro pensiero, io ho preso l'essere o l'esistenza di questo pensiero per il primo principio [...].³²

Data per chiarita l'equivalenza metodica tra l'esercizio del dubbio e la *cogitatio*, allora, io so per certo che l'atto del pensiero è una verità indiscutibile solo ed esclusivamente se e sintantoché io penso. In questo senso l'evidenza della prima formulazione del *cogito* nei termini di *cogito, ergo sum* non necessita di ulteriori approfondimenti. Il problema, ora, risiede nella temporalità del *cogito* stesso e della sua evidenza, nella misura in cui, almeno a questo livello dell'argomentazione cartesiana, noi siamo certi della nostra esistenza solo ed esclusivamente nel tempo in cui il nostro pensiero è in atto, mentre nulla ci garantisce quanto all'ipotesi di un tempo in cui l'atto del pensiero, o la sua consapevolezza nell'*ego*, venisse meno³³. Non va nemmeno dimenticato, altresì, che la nostra esistenza in quanto cosa pensante precede, potremmo dire *trascendentalmente*, la nozione che noi abbiamo del nostro corpo, poiché infatti l'*ego*, nel suo ruolo di principio assoluto della filosofia prima, è inteso “solo” come sostanza pensante e non come corpo, sul quale ancora pendono l'incertezza e la sospensione del giudizio, derivanti dalla revoca in dubbio di ogni sostanza estesa.

Ma procediamo con ordine, e proviamo nuovamente a muovere i passi dall'assunto cartesiano. Come ben analizzano Gilles Deleuze e Felix Guattari in *Che cos'è la filosofia?* l'enunciato totale del concetto *cogito* prevede che *io che dubito, penso, sono, sono una cosa che pensa*³⁴. Con ciò, più precisamente, i due autori francesi ravvisano l'evento sempre rinnovato del pensiero, laddove secondo lo stesso Cartesio il legame biunivoco tra *essere* e *pensiero* implichi tanto che per pensare si debba essere quanto che per essere si debba pensare (almeno sinché il pensiero di Descartes non intraprende quella svolta teologica — per certi versi ambigua, ma imprescindibile per la comprensione del pensiero cartesiano nella sua globalità — in cui Dio interviene a garanzia del mondo esterno, non meno che dell'*Io* stesso).

Proviamo, dunque, partendo da quest'analisi, a considerare per primo il punto di vista secondo il quale non sarebbe possibile sostenere alcun vincolo temporale che tenga stretto a sé l'atto del *cogito*. In questa prospettiva il doppio legame che tiene insieme *essere* e *pensiero*, così come è emerso

³² CARTESIO, *I principi della filosofia*, cit., p. 12.

³³ Questo è, per certi versi, il medesimo argomento che Descartes, ne *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, pone sulla bocca di Poliandro, l'illetterato poco avvezzo agli studi in dialogo con Eudosso, l'incarnazione della cosiddetta *sage mediocre*. Sostiene, infatti, Poliandro: «[...] io sono e so che cosa sono; e lo so perché dubito, cioè, di conseguenza, perché penso. Potrebbe per avventura perfino accadere che, se per un attimo cessassi di pensare, cesserei anche di essere; sicché la sola cosa che non posso separare da me e che so con certezza essere me e che posso ora affermare di sicuro, senza tema di errori, la sola cosa — dico — è questa, che sono una sostanza pensante». Cfr. R. DESCARTES, *La ricerca della verità mediante il lume naturale*, cit., p. 97.

³⁴ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 15.

nell'analisi puntuale di Deleuze e Guattari, non sembra per noi sufficiente al fine di avvallare la tesi secondo cui il *cogito* sarebbe soggetto al tempo.

A tal proposito, secondo Merleau-Ponty, se il *cogito* fosse davvero una natura semplice assoluta — così come peraltro lo considera Martial Gueroult — esso per certi versi fuoriuscirebbe dal tempo per pervenire, invece, all'essenza di un pensiero eterno ed interminabile³⁵: *cogitatio* come atto di un pensiero sempre in atto.

Una certa interpretazione eternitaria del *cogito* cartesiano è criticamente esaminata e messa accuratamente in questione da Merleau-Ponty anche in *Phénoménologie de la perception*, laddove il fenomenologo francese sottolinea come, se il *cogito* non dovesse davvero nulla al tempo, esso allora si istituirebbe come la soglia già da sempre valicata di un atto da sempre in atto o, per usare altri termini, come una sorta di “campo trascendentale senza pieghe e senza esteriorità”³⁶, analogamente all'interpretazione che, come vedremo nel prosieguo, ne fornirà lo stesso Deleuze.

Eppure, a prescindere da ogni considerazione del *cogito*, sia essa eternitaria oppure temporale, si deve senz'altro dire che nella valutazione del *cogito* stesso in quanto principio saldo della filosofia prima di Cartesio, esso si caratterizza come quella soglia di un pensiero che è già da sempre perpetuamente in atto. Nella sostanziale coincidenza ed uguaglianza di *pensiero* ed *essere*, ovvero in quella che vedremo essere un'equazione fondamentale inaggirabile nella riflessione cartesiana, il *cogito* giungerà a coincidere con l'essere stesso o, come ancora sostiene puntualmente Federico Leoni, si connoterà come il limite mai raggiungibile né oggettivabile dell'atto di un pensiero costantemente in atto³⁷, dal quale ogni soggettività empirica acquisisce la ragione della sua esistenza in quanto *res cogitans*.

Il problema è ormai chiaro: nella formulazione concettuale del *cogito* cartesiano, non v'è nulla che ne garantisca l'esistenza nel tempo; è all'incirca in questi termini che viene posta la medesima questione anche da Spinoza, nei *Principi della filosofia cartesiana*: dal fatto che stiamo at-

³⁵ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Corso del 1960-1961*, cit., p. 231.

³⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 481. Nel porre al vaglio della sua attenzione critica l'interpretazione eternitaria del *cogito*, Merleau-Ponty si riferisce soprattutto ad alcuni studi di P. LACHÈZE-REY, in particolar modo *L'idéalisme kantien*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1950 e *Le Moi, le Monde et Dieu*, Aubier-Éditions Montaigne, Paris 1950.

³⁷ Cfr. F. LEONI, *Descartes*, cit., pp. 12-13. Se, infatti, come sottolinea Leoni, non si potrà mai circoscrivere e sorprendere il *cogito* come un ente tra gli enti dell'universo poiché «sarà lui a interrogare ogni nostro sapere, come l'occhio che tutto vede e perciò non ha nulla, fuori di sé, che possa vederlo, interrogarlo, oggettivarlo, renderlo “cosa” per uno sguardo ulteriore» si capirà allora che la ragione per cui la cartesiana definizione dell'*ego cogito* in termini di *res* sarà, per noi, puramente strumentale e meramente funzionale all'intesa comune sull'universo concettuale del filosofo francese.

tualmente pensando, infatti, “non segue necessariamente che noi penseremo anche in seguito”³⁸. È così, però, che il problema della temporalità della *cogitatio* si complica ulteriormente: secondo Descartes, infatti, l’esistenza dell’*ego cogito* non è di natura istantanea, né è determinata dall’insieme di innumerevoli istanti giustapposti ed eterogenei nei quali l’*ego*, nelle diverse modalità in cui il pensiero si declina — dubitare, intendere, affermare, negare, volere, non volere, immaginare, sentire, etc. — esisterebbe necessariamente. La caratterizzazione temporale del *cogito* è, altresì, di diversa natura: si tratta, piuttosto, di intendere come l’esistenza non sia istantanea, ma, come puntualizza anche Jean-Luc Marion, sia piuttosto commisurata ad una durata, e nella fattispecie alla durata della *cogitatio*³⁹; è vero, infatti che se l’esistenza dell’*ego* in quanto sostanza pensante è commisurata alla durata della *cogitatio*, tale durata è privilegiata alla dimensione del presente⁴⁰, ma in misura tale per cui questa dimensione presente non può certo essere ridotta ad una istantaneità puntiforme⁴¹.

1.3. La funzione trascendentale del cogito. Essere = pensiero

La *prima philosophia* di Descartes è il tentativo di costruzione di una conoscenza salda, nel cui grembo, a partire da Kant, si svilupperà la filosofia trascendentale.

Se questa sintesi è anche solo in parte vera, allora, l’atto del pensiero, ovvero quella *cogitatio* che nel *corpus* cartesiano viene sovente declinata alla prima persona singolare — *ego cogito* — si costituirà come quell’atto principale e geneticamente originario per la fondazione e la costruzione di ogni autentico sapere.

³⁸ B. SPINOZA, *Principi della filosofia cartesiana*, in Id., *Trattato sull’emendazione dell’intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici*, trad. it., a cura di E. De Angelis, SE, Milano 2009, pp. 77-78.

³⁹ Cfr. J. L. MARION, *Il prisma metafisico di Descartes*, cit., p. 190.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.* A tal proposito cfr. anche J. M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, cit., p. 136.

⁴¹ Per completezza bisogna dire, invero, che nella lettura deleuziana del *cogito* cartesiano, invece, le cose assumeranno una piega leggermente diversa: se forse è fin troppo azzardato considerare *eternitaria* l’interpretazione deleuziana del *cogito*, è pur vero che il filosofo parigino, come vedremo più accuratamente nel prosieguo, leggerà il *cogito* nei termini di un campo trascendentale non adeguatamente portato alle sue più estreme conseguenze. Ancor di più, Gilles Deleuze vedrà nel trascendentalismo kantiano l’introduzione di una nuova componente nel *cogito*, ossia il *tempo*, che Descartes, secondo lo stesso Deleuze, aveva invece respinto. Cfr. a tal proposito G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos’è la filosofia?*, cit., p. 21.

È dunque proprio in ciò che consiste la funzione trascendentale del *cogito*, rispetto alla funzione ontologica⁴², che in Cartesio non è certamente la dimensione privilegiata, ancorché l'identificazione e la coincidenza tra *pensiero* ed *essere* sia funzionale alla corrispondenza tra il *cogito* come dato principale e l'evidenza dell'esistenza dell'*Io* pensante come esito immediato di una pura intuizione.

Secondo l'ordine della verità originaria che lo connota, dunque, il *cogito* cartesiano è l'orizzonte di senso nel quale ogni verità singolare di ciascun ente ad esso ulteriore e prossimo è installata necessariamente, in una sorta di anteriorità genetica, la quale può essere intesa, a tutti gli effetti, come una priorità di natura trascendentale.

Ciò significa, del resto, che l'*ego cogito*, in quanto condizione di possibilità del suo stesso essere in quanto tale non meno che della conoscenza del mondo esteso, si trova in una situazione di anteriorità assoluta che la connotazione *trascendentale* della sua funzione primaria ben contribuisce a chiarire.

L'*Io*, o per meglio dire l'*ego cogito*, è, allora, la causa di tutte le altre idee che esso stesso concepisce, ad ovvia eccezione dell'idea di Dio⁴³, che nel pensiero cartesiano, oltre a dividere e ad aver diviso le schiere dei suoi seguaci ed interpreti, costituisce il nodo problematico — seppur di estremo interesse — di un concetto controverso sotto diversi aspetti⁴⁴.

Ed è proprio nel suo ruolo di *causa* di tutte le altre idee che l'*ego (cogito)* è il punto di partenza da cui imbarcarsi per qualsiasi approdo all'interno dell'orizzonte della conoscenza. V'è di più: se è vero, come abbiamo già accennato, che la *cogitatio*, come atto dell'*Io* in quanto sostanza pensante, ma ancor più radicalmente inteso come soglia di un atto già da sempre in atto, è costitutivamente inaggirabile o incircoscivibile, allora l'*ego cogito* cartesiano è un'esperienza da fare ogni volta sempre di nuovo o, come ben dice Federico Leoni, “evento da cui creare⁴⁵”. Si tratta della funzione trascendentale dell'*ego*.

⁴² Cfr. R. LAUTH, *Descartes*, cit., p. 386.

⁴³ Cfr. A. ROSSI, *Possibilità dell'io. Il cogito di Descartes e un dibattito contemporaneo: Heidegger e Henry*, Mimesis, Milano 2006, p. 131.

⁴⁴ Come avremo modo di vedere, anche se solo fuggacemente e per vie traverse, dal punto di vista della teoria della conoscenza va sottolineato che il Dio di Descartes costituisce un limite, o per esser più precisi, l'unico ed autentico limite alla capacità di produzione dei contenuti del pensiero da parte dell'*ego cogito*. A tal proposito cfr. *Ivi*, p. 139.

⁴⁵ F. LEONI, *Descartes*, cit., p. 26. Gilles Deleuze direbbe, forse, che in Descartes il dato — o il mondo — si genera nel soggetto; noi diciamo, seguendo l'interpretazione pre-trascendentalista, che Descartes inaugura una forma generale ed abbozzata di quel *soggettivismo trascendentale* che con Kant vivrà piena fioritura e sviluppo. Cfr. a tal proposito anche le parole molto precise e puntuali di F. BONICALZI, *Ego cartesiano, cogitatio e fondamento*, in AA.VV., *Sul trascendentale moderno. Genesi, struttura, problemi*, a cura di R. Perini, Edizioni Scientifiche Italiane, Perugia 2004, p. 33.

Ciò che più conta sottolineare, tuttavia, è che nella prospettiva delineata dal nostro studio, il *cogito* si designa prima di tutto per il suo carattere eminentemente *esistenziale*⁴⁶, laddove, con questo termine, non si vuole certo sintetizzare *heideggerianamente* l'immediata evidenza dell'*ego cogito* nei termini di una tonalità affettiva che descriva l'integrità di un'esperienza soggettiva, quanto piuttosto indicare l'inscindibile nesso che avvolge l'una nell'altra la dimensione del *pensare* e la dimensione dell'*essere*: per pensare bisogna essere, e per essere bisogna pensare.

È a questo proposito che ci è utile tornare nuovamente a riflettere sull'evidenza del testo cartesiano — in particolar modo nella *Seconda Meditazione* — nella misura in cui il filosofo francese ammette, nell'ordine della necessità delle verità di diritto, solo e soltanto un'esistenza in termini di *cosa pensante*:

[...] E quanto a quel che attribuisco all'anima, posso forse affermare che mi appartengano il nutrirmi o il camminare? Poiché ora non ho corpo (secondo quanto supposto), anche queste non sono che finzioni. E il sentire? Ma neanche questo si dà senza corpo [...]. Il pensare, infine? Qui sì, ho trovato: è il pensiero quel che cercavo, che questo solo non può essere separato da me. Io esisto, è certo; ma fino a quando? Finché penso, di certo; ché, se mai cessassi di pensare, potrebbe darsi che con ciò stesso cessassi interamente di esistere. Ora non ammetto se non quanto sia vero necessariamente: sono dunque, precisamente soltanto una cosa che pensa, e cioè una mente, o un animo, o un intelletto, o una ragione; parole di cui prima d'ora ignoravo il significato. Sono quindi una cosa vera, veramente esistente; ma quale cosa? L'ho appena detto: una cosa che pensa. E che altro ancora? Per quanto mi sforzi con l'immaginazione, non trovo nient'altro.⁴⁷

Nel *cogito*, dunque, *essere* e *pensiero* sono assolutamente consustanziali. Descrivere il *cogito* in termini di pura coincidenza e connessione tra *essere* e *pensiero* significa, come ben ricorda anche Hegel nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, riconoscere e ricondurre nell'esercizio del pensiero l'immediata evidenza del suo stesso essere, al punto tale che da questa evidenza — e solo da questa — sia possibile cogliere l'identità assoluta delle due dimensioni⁴⁸.

Prima di vedere come la critica di Gilles Deleuze si inserisce nel solco della lettura del *cogito* cartesiano in chiave trascendentale, è necessario rendersi conto di come Descartes, al netto di ogni interpretazione trascendentalista o pre-trascendentalista possibile, abbia radicato nell'*ego cogito* la teorizzazione di un nuovo soggetto. Per esser ancor più precisi ed utilizzando le parole di Karl Löwith, Descartes ha posto le basi per la fondazione di una “metafisica della soggettività”, in parti-

⁴⁶ Cfr. G. MORI, *Cartesio*, cit., p. 118.

⁴⁷ R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., pp. 43-45.

⁴⁸ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 80.

colar modo per quella forma di soggettività della quale tutta la filosofia moderna e gran parte della filosofia contemporanea si nutrirà e si farà carico⁴⁹.

Nella sua principalità in ordine alla conoscenza di sé in quanto certezza più salda ed indubitabile, infatti, è proprio dall'*ego* come punto di partenza metodico che ci si può, secondo Cartesio, appropriare con certezza dell'esistenza di Dio, e come diretta conseguenza della sua garanzia, anche del mondo stesso.

Se infatti è vero che la certezza di Dio si fonda sulla certezza auto-evidente in sé stessa dell'*Io*, e quindi della sua priorità nell'ordine della conoscenza — a differenza della priorità di Dio, la quale è invece di ordine ontologico —, allora la conoscenza stessa, in Descartes, si risolve tutta all'interno del regime della soggettività umana⁵⁰.

Ed in fin dei conti è proprio questo modello di soggettività — insieme al celebre dualismo — a costituire il fulcro sul quale si innesta tutta la modernità filosofica occidentale. Ma c'è anche un altro aspetto: nel corso del Novecento, infatti, lo stesso Edmund Husserl, nonostante riconosca a Descartes la prima tematizzazione della soggettività nella sua posizione di eminente ed assoluta centralità, ravviserà altresì nel filosofo francese quell'eccesso di prudenza che gli impedi, da un lato di concretizzare il suo soggetto proiettandolo pragmaticamente nel registro dell'esperienza e nel mondo della vita, e dall'altro di attribuirgli tutti i predicati e i tratti peculiari propri di quel soggetto trascendentale che con Kant assumerà i lineamenti definitivi.

Da tutto ciò deriva necessariamente il carattere di eminenza dell'*Io* — o, ancor meglio, della soggettività umana — che Descartes colloca, grazie all'ausilio del *cogito*, in una posizione di assoluta centralità ed unicità. E da qui ulteriormente discendono, nella loro lampante chiarezza, tutti i limiti del soggettivismo cartesiano, i quali poi coincideranno niente meno che con i medesimi aspetti verso i quali l'empirismo trascendentale di Deleuze indirizzerà i suoi strali polemici, a partire dall'idealismo del soggetto in virtù del quale il mondo risulta fondato.

Non solo: come avremo modo di vedere, è proprio a partire da Cartesio e da quella forma embrionale di soggettività trascendentale che emerge dalla certezza prima dell'*ego cogito* che si può identificare il nucleo di origine di quel paradigma antropocentrico in forza del quale il mondo, cessando di

⁴⁹ Cfr. K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo*, cit., p. 19. Qui Löwith sostiene che la “metafisica della soggettività” fondata da Descartes vedrà il suo più autentico compimento nella dottrina del superuomo di Nietzsche, facendo sua, per certi versi, una considerazione che è originariamente di Martin Heidegger (si cfr. a tal riguardo M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. it., a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000, pp. 587-588, 642, 657-658). Dal canto nostro ci sentiamo di sostenere, come avremo anche in parte modo di vedere nel prosieguo del nostro lavoro, che l'influenza del modello di soggettività inaugurato dal cartesianismo non si concluderà nel modello del superuomo nietzscheano, ma continuerà ad esercitare il suo maggiore e diretto influsso su gran parte del pensiero di matrice fenomenologico-esistenziale ed ermeneutica del Novecento, ed in modo ovviamente particolare nella filosofia di Edmund Husserl.

⁵⁰ Cfr. E. GIANNETTO, *Sguardi sul pensiero contemporaneo*, cit., p. 21.

esser concepito come la realtà prima ed ultima, autonoma ed onnicomprensiva, viene riferito esclusivamente all'uomo, al potere trascendentale della sua auto-coscienza o, eventualmente, al suo predominio incontrastato nella gerarchia della creazione divina⁵¹.

In Descartes l'*Io* dell'*ego cogito* diviene dunque *soggetto* a tutti gli effetti. Ma qual è il processo che sta alla base di questa assunzione?

Il pensiero, di fronte all'esercizio del dubbio, si manifesta come ciò che è davvero indubitabile, e dunque come fondamento saldo, principio e condizione di possibilità di ogni ulteriore verità. E a fronte di questa evidenza, la verità del *cogito* diviene certezza assoluta dell'esistenza dell'*ego* in quanto *res cogitans*: genesi cartesiana del *sub-jectum* a partire dal *cogito*.

È così che il *cogito* nella filosofia cartesiana si eleva a *fundamentum inconcussum et absolutum veritatis*. La verità di ogni essente è dunque garantita solo nel suo rapporto originario all'indubitabilità del *cogito*.

Elevando, allora, la struttura del soggetto-coscienza a fondamento, e più radicalmente a fondamento assoluto di verità, Descartes alloca il soggetto nel luogo privilegiato di tutto il reale, nel punto archimedeo che irrorà la realtà di quell'unica certezza a partire dalla quale ogni cosa acquisisce verità e senso.

In quanto *fundamentum inconcussum* il *cogito* — o ormai è meglio dire *soggetto* — combatte autonomamente la propria battaglia contro ogni accusa di solipsismo e idealismo, ancorché, come adeguatamente sottolinea anche Salvatore Natoli, in Descartes il pendolo non cessi mai di oscillare tra l'*Io* e *Dio*⁵².

⁵¹ A tal proposito cfr. K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo*, cit., p. 13.

⁵² Cfr. S. NATOLI, *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 1996, pp. VIII-IX. Nonostante non si abbia qui modo di approfondire dettagliatamente la questione dell'essere di Dio in Descartes, si presti comunque attenzione preliminare al fatto che persino la possibilità, e poi la necessità, dell'idea di Dio che in noi è innata — così come è sostenuto da Descartes nel corso dell'argomentazione della prova a priori dell'esistenza di Dio, enunciata nella Quinta delle *Meditazioni metafisiche* — è sottoposta, di nuovo, all'unica, salda e prima certezza indubitabile dell'*ego*, senza la quale l'intero edificio della scienza e della conoscenza non può ergersi in alcun modo; per una considerazione attenta e puntuale al riguardo, cfr. soprattutto A. ROSSI, *Possibilità dell'Io*, cit., pp. 158-159.

1.4. *L'immanenza del cogito. Per una lettura deleuziana di Descartes*

La metafisica cartesiana è una metafisica universale. O lo è almeno nella misura in cui il nostro senso comune occidentale ne è inconsapevolmente imbevuto.

Sia per quanto riguarda il processo attraverso i passaggi del metodo cartesiano, sia per ciò che attiene il rigore con cui il nostro intelletto inquadra l'esperienza entro le ormai interiorizzate categorie del dualismo, l'orizzonte del senso comune, piaccia o meno, è del tutto integrato nell'ordito dell'archetipo filosofico e scientifico cartesiano.

Il pensiero metafisico è costitutivamente ed eternamente dualistico. E non solo per la celebre distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*. In relazione all'esistenza del *cogito*, contingentata all'esercizio del pensiero in atto, il tempo stesso, nella sua accumulazione di istanti omogenei seppur distinti l'uno dall'altro, è intimamente dualistico, non fosse altro che per quella soglia del tutto instabile che discerne passato, presente e futuro, che segna l'impossibilità del transito del prima nel poi e viceversa.

Il divenire, invece, non è dualistico. Nel divenire non v'è alcun passaggio di stato, né soglie di cambiamento. Il divenire è un *continuum*⁵³, è l'atto costantemente in atto per mezzo del quale la realtà afferma e produce sé stessa.

Ed è proprio da queste considerazioni che crediamo ci si possa ricongiungere alla particolare lettura che Deleuze fornisce della filosofia di Descartes, ed in particolar modo del *cogito* come sagoma embrionale di piano di immanenza.

In *Che cos'è la filosofia?*, nella fattispecie nel primo capitolo dedicato a chiarire l'essenza di un concetto filosofico, Gilles Deleuze e Felix Guattari, concentrandosi su quello che essi descrivono come uno dei concetti più celebri e conosciuti in filosofia, riconoscono nel *cogito* cartesiano tre componenti: dubitare, pensare, essere⁵⁴. A partire dalla struttura molteplice di questo concetto, i due autori francesi sostengono che, nonostante il concetto si componga articolando le tre dimensioni verbali che lo descrivono, l'enunciato totale non serve altro che a rinnovare costantemente in esso l'evento del pensiero: "io che dubito, penso, sono, sono una cosa che pensa"⁵⁵.

Ma non è tutto: ciò che è forse ancor più rilevante in ordine ad una certa interpretazione "immanentista" del *cogito* è che, secondo Deleuze, la costituzione stessa del *cogito*, per come emerge dalla

⁵³ Cfr. F. LEONI, *Deleuze. Il divenire come coincidenza degli opposti*, in AA.VV., *La questione dell'evento nella filosofia contemporanea. Atti del ciclo di seminari dell'Associazione Aletheia*, a cura di M. Di Martino, Aracne, Roma 2013, p. 137.

⁵⁴ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 15.

⁵⁵ *Ibid.*

teorizzazione cartesiana, è tale per cui esso rigetta ogni rimando ad altri orizzonti concettuali intesi come presupposti oggettivi. Secondo Deleuze, dunque, il *cogito* non ha presupposti, non rimanda ad altri concetti precedenti che ne motiverebbero le ragioni, o ne spiegherebbero il significato.

Ed in questo senso, allora, che cos'è il *cogito* per Deleuze se non una delle possibili esemplificazioni di ciò che il filosofo parigino stesso, in *Differenza e ripetizione*, intende con *immagine del pensiero*⁵⁶?

Spieghiamoci meglio: anche secondo Deleuze è possibile leggere Descartes identificando nel *cogito* in quanto primo principio e condizione di possibilità per la conoscenza delle cose un punto di priorità o di anteriorità assoluta; ancor più radicalmente, non essendo il *cogito* geneticamente determinato da alcun presupposto oggettivo, la sua equiparazione ad una sorta di *immagine del pensiero* — in virtù della quale “chiunque sa cosa significhi pensare”⁵⁷ — avrebbe a che vedere, prima di ogni altra cosa, con quel ruolo di garante dell'oggettività di ogni altro concetto ad esso successivo⁵⁸.

Ma il fulcro di ciò che si cela alle spalle di questa particolare e minoritaria lettura immanentista risiede, forse, proprio in uno sguardo differente nei confronti della struttura stessa del dualismo, e soprattutto ad una assunzione radicale del *cogito* e della sua eternità, o per usare altre parole, di quell'evento del *cogito* che si rinnova costantemente ogni volta nel suo stesso enunciato, indipendentemente dall'incarnazione empirica del *cogito* stesso in un atto concreto di pensiero.

Solo così, allora, la distanza radicale che separa dualisticamente *res cogitans* e *res extensa* si può risolvere nell'evento univoco ed immanente a sé stesso di quel *campo assoluto d'esperienza* che risponde al nome di *ego sum*⁵⁹.

Ma ciononostante è proprio su questo fulcro per certi versi nascosto del cartesianismo, che si allaccia l'interpretazione deleuziana, e al contempo la visione critica a partire dalla quale lo stesso Deleuze inaugurerà quella lunga opera di rovesciamento delle condizioni di possibilità per la purificazione del *trascendentale* da ogni forma di soggettivismo o di ricorso alla priorità genetica della coscienza rispetto al mondo.

Idealismo della coscienza: secondo Deleuze e Guattari, infatti, è proprio a partire dal *cogito* di Descartes — e poi con gli sviluppi ulteriori ad opera di Kant e Husserl — che il *piano di immanenza* potrà, infatti, essere senza posa ricondotto all'anteriorità originaria della coscienza⁶⁰.

⁵⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., in particolar modo il terzo capitolo, “L'immagine del pensiero”.

⁵⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 51.

⁵⁸ Cfr. G. D'ACUNTO, *Immagine del pensiero. Nota su Deleuze e il cogito cartesiano*, in «Logoi.ph - Journal of Philosophy», II, 4, 2016, p. 159.

⁵⁹ Cfr. F. LEONI, *Descartes*, cit., p. 32.

⁶⁰ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 36.

Ecco, dunque, che la soggettività assoluta indicata dall'*Io* cui si riconduce l'esercizio del *cogito*, appare, agli occhi del Deleuze lettore di Descartes come un piano di immanenza; ma un'immanenza che, lungi dal costituirsi come quell'immanenza assoluta in sé stessa cui Deleuze cercherà di ricondurre l'intenzione globale ed onnicomprensiva del suo filosofare, sarà invece detta relativa alla sostanza *cogito* e all'*Io* contingente nel quale tale sostanza, di volta in volta, si risolve.

Ciò a cui si assiste, in Deleuze è, dunque, da un lato la denuncia di una mancata radicalizzazione dei proponimenti cartesiani, nella misura in cui Descartes non avrebbe, in fin dei conti, avuto il coraggio di spingere sino alle conseguenze più estreme la radicalità e l'assolutezza dell'evento-*cogito*, rendendolo autonomo rispetto all'evidenza certa dell'*ego* in termini — almeno *de jure* — di una cosa pensante.

D'altro canto, in risoluta antitesi alle istanze modernamente pre-trascedentali dischiuse da Descartes, la strategia teoretica operata da Deleuze consiste proprio nel riconquistare la potenza genetica del mondo dagli abissi della soggettività assoluta dell'*ego cogito*.

Strappare l'immanenza al dualismo e alla coscienza, e restituire, così, il mondo stesso alla sua sconfinata potenza ontogenetica.

2. *L'impostazione semi-trascedentalista e non antropocentrica di Leibniz: per un'introduzione*

Molti sono i punti di convergenza tra Gottfried Wilhelm Leibniz e René Descartes, altrettanti sono i punti di frizione.

Per ovvi motivi giustificati in precedenza, non è qui di nostra competenza prenderli analiticamente in esame tutti. Ciò che piuttosto è interessante rilevare, è la prossimità dei due autori quanto alla considerazione di alcuni medesimi problemi; è per noi altrettanto fondamentale sottolineare come, se è vero che Deleuze si confronta soltanto sporadicamente con Descartes, ancorché il *cogito* e le implicazioni che esso porta con sé costituiscano uno dei nodi problematici nell'ordine dell'impostazione di un rovesciamento del *trascedentale*, è ancor più evidente l'interesse che spinge il filosofo parigino verso l'opera di Leibniz; ciò emerge con chiarezza anche soltanto limitandosi a considerazioni di natura puramente bibliografica, nella misura in cui se è vero che Deleuze non ha

mai destinato la sua attenzione a Descartes in un testo esplicitamente consacrato, come si sa ha invece dedicato il suo interesse al filosofo e matematico tedesco, nel suo celebre testo *Le pli. Leibniz et le Baroque* del 1988.

Tuttavia, per comprendere a fondo il posto che Leibniz merita nella ricostruzione storico-filosofica di Deleuze, ed in particolar modo nell'ottica del lungo procedimento di rovesciamento del trascendentalismo moderno e delle sue istanze anticipatorie, è necessario un confronto preliminare. In diverse occasioni Leibniz ammette la prossimità all'impostazione cartesiana di alcuni problemi, come ad esempio le eterne ed annose questioni del dualismo e del rapporto tra anima e corpo, anche se, d'altro canto, altrettanto spesso ribadisce la sua distanza dall'indirizzo cartesiano. In prima battuta, e proprio a questo proposito, si deve dire, infatti, che Leibniz esclude ogni rapporto tra l'anima e il corpo, così che sia negata, per ciò stesso, ogni relazione tra ciò che avviene nell'anima e la corrispondente azione divina sul corpo; in questa prospettiva, allora, Leibniz rivendica la reciproca autonomia tra anima e corpo data dall'armonia prestabilita tra i due, così che non sia più possibile parlare propriamente di anima come *forma del corpo*⁶¹.

Ciononostante, quanto alla questione del rapporto tra anima e corpo, ed in particolar modo in riferimento al problema del pensiero, Leibniz ammette, con Cartesio ed i cartesiani, che non appartiene di per sé alla materia di sentire e pensare, ma che se ciò accade o sembra accadere, è per la virtù dell'azione di Dio che, accanto alla materia (intesa cartesianamente come *res extensa*) unisce una sostanza cui l'attributo del pensiero appartenga per natura⁶². Ciò nondimeno, se come abbiamo in parte visto, in quella caratterizzazione di soggettivismo antropocentrico cui Descartes darà per certi versi la stura, l'attributo del pensiero è conferito solo ed esclusivamente all'uomo, Leibniz invece estende l'attributo del pensiero anche agli animali, non negando ad essi ogni sorta di percezione, come invece hanno fatto gli stessi cartesiani⁶³.

A questo proposito, allora, come avremo modo di vedere e di giustificare in seguito in relazione al rapporto espressivo tra il mondo e la monade, dobbiamo anticipare che in Leibniz il mondo

⁶¹ Cfr. V. MATHIEU, *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 71-72.

⁶² Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, trad. it. di E. Cecchi, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 25.

⁶³ Cfr. *Ibid.*

stesso non sarà mai riducibile ad una sola rappresentazione soggettiva individuale⁶⁴, a maggior ragione se la soggettività è estesa, insieme con l'attributo del pensiero, anche al di fuori del solo genere umano.

È soprattutto in questa avversione per il primato soggettivistico che emerge già a partire dal *cogito* cartesiano, allora, che la filosofia di Leibniz non sfocerà in alcuna forma di soggettivismo antropocentrico⁶⁵.

Nonostante, dunque, i nodi di contrasto con Descartes siano senza dubbio presenti, è altresì necessario evidenziare come, in una prospettiva per certi versi *altra* rispetto al cartesianismo, la posizione di Leibniz si inserisca perfettamente nel solco centrale della questione che in questa prima parte del nostro lavoro stiamo cercando di indagare; a questo riguardo, infatti, Leibniz si propone di rettificare alcuni principi cardine di Descartes, e che in questo senso avvicinerrebbero le considerazioni del filosofo e matematico tedesco ad una certa impostazione pre-trascendentalista, seppur secondo disposizioni diverse rispetto a come il medesimo schema si configura in Descartes.

Cerchiamo di chiarire meglio questo punto: analogamente a quanto accade in Descartes, anche Leibniz attribuisce un certo primato al pensiero dell'*Io* e alla conoscenza di sé in quanto esseri pensanti per poter pensare ed accedere alla sostanza. Altrettanto similmente a Descartes, Leibniz definisce la conoscenza di sé in quanto essere pensante una “conoscenza intuitiva”, sottolineando come, da questo punto di vista, noi abbiamo una conoscenza intuitiva della nostra esistenza in quanto pensanti, al punto tale che l'evidenza immediata di Cartesio “*Io sono una cosa che pensa*”, proprio in ragione dell'impossibilità di essere dimostrata mediante ragionamento o argomentazione sillogistica, si presenta a noi come qualcosa di certo, o in altri termini, come una “verità razionale di fatto”⁶⁶.

In questo senso, allora, non è affatto per caso che Leibniz, nei *Nouveaux Essais*, chiarisca

⁶⁴ Cfr. E. GIANNETTO, *Sguardi sul pensiero contemporaneo*, cit., p. 57: molto interessante, a questo proposito, la lettura di Giannetto — mediata dalle considerazioni di Edward Arthur Milne e Herbert Wildon Carr — che vede la monadologia, a partire già dall'influenza di Giordano Bruno, come inserita nella tematizzazione della relatività generale del moto; in questa prospettiva, infatti, Giannetto nota come la struttura stessa del mondo non possa mai essere colta dall'insieme delle prospettive umane e per ciò stesso terrestri; ne segue necessariamente che nessuna delle singole soggettività monadiche possa vantare alcun primato eminente, né ontologico né gnoseologico in ordine ad una rappresentazione completa del mondo. Emerge qui quell'anti-cartesianismo che lo stesso Gilles Deleuze ravvisa tanto in Leibniz quanto in Spinoza — come avremo modo di vedere nel prossimo capitolo: a questo riguardo cfr. anche M. LÆRKE, *Five Figures of Folding: Deleuze on Leibniz's Monadological Metaphysics*, in «British Journal for the History of Philosophy», 23, 6, 2015.

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*

⁶⁶ M. IVALDO, *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 181-182: a partire dalla funzione epistemica fondamentale che Leibniz sembra attribuire alla conoscenza di sé in quanto essere pensante per l'accesso alla conoscenza della sostanza, Ivaldo giustifica, dunque, quello che in questa lettura di Leibniz sembra configurarsi nei termini di un semi-trascentalismo o pre-trascentalismo leibniziano, ancorché con esiti radicalmente diversi dalla lettura di Descartes come trascendentalista *ante-nomen* che abbiamo cercato di giustificare nel paragrafo precedente.

l'essenza eminentemente a priori della ragione stessa, identificandone il ruolo fondamentale genetico nei confronti della verità, alla stregua della funzione che in natura ha la causa nei confronti dei suoi stessi effetti⁶⁷.

2.1. Considerazioni trascendentali sul concetto di monade

In relazione all'intenzione globale del nostro studio, il concetto di *monade* è ciò su cui è necessario fare leva, soprattutto in ragione dell'interesse che tale nozione ha nella comprensione deleuziana del pensiero di Leibniz.

La *monade* è il concetto leibniziano che, nella sua tematizzazione organica più completa, appare solo nelle opere mature del filosofo tedesco, e cioè nella *Monadologia*⁶⁸ e ne *I principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*.

La *monade* è, a onor del vero, quel concetto che descrive sinteticamente quello che, fin dai testi più giovanili, Leibniz suole definire *sostanza individuale*, o *sostanza semplice*; la monade è, detto altrimenti, il soggetto di cui potenzialmente tutti i fenomeni sono predicati; o ancora, il nucleo autonomo di energia, il centro unitario o la sostanza di tutte le percezioni e di tutte le relazioni.

Più specificamente Leibniz descrive la monade come sostanza semplice, ovvero indivisibile, senza parti; ed è solo a partire dalla descrizione della sostanza semplice come indivisibile che è possibile concepire il composto come *aggregato* di sostanze semplici⁶⁹. Oltre a ciò, Leibniz caratterizza la monade come sostanza infinita, ovvero letteralmente senza alcun principio né fine⁷⁰.

In opposizione a ciò che, come vedremo, accade nella filosofia di Spinoza — ove non esiste altro che una sola ed univoca sostanza, che coincide tanto con Dio quanto con il piano della Natura — in Leibniz ogni monade è, dunque, una sostanza; non solo: ad ogni monade, in quanto tale, appartiene un corpo⁷¹. Ancor più specificamente, nonostante vi sia reale distinzione tra la monade e il

⁶⁷ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 508.

⁶⁸ *Monadologia* è la traduzione della prima edizione, che apparve nel 1720 in traduzione tedesca, di *Lehrsätze über die Monadologie*.

⁶⁹ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, trad. it., a cura di G. Preti, SE, Milano 2007, p. 11.

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*

⁷¹ Cfr. R. BOGUE, *The Force that Is but Does Not Act: Ruyer, Leibniz and Deleuze*, in «Deleuze studies», 11.4, 2017, p. 527.

suo corpo, essi risultano costitutivamente inseparabili, tanto che del corpo della monade si deve poter dire che esso si configura come il compimento della monade stessa o, che è lo stesso, come ciò che consente di definire la monade stessa in termini di *entelechia*: ogni monade, in quanto sostanza, è dunque una e completa in sé stessa⁷².

Così definita, allora, la monade si presenta in quanto sostanza che esiste non tanto per la semplice attuazione di tutte le sue possibilità intrinseche né come forma di una potenza, ma si costituisce piuttosto come *energia in esercizio* o, detto altrimenti, come attività reale (*energheia*)⁷³.

A tal proposito si deve necessariamente aggiungere che secondo Leibniz la monade risponde, altresì, al principio della *rappresentazione*, in forza del quale, per l'appunto, ogni monade "rappresenta più distintamente il corpo che le è più specificamente assegnato e di cui costituisce l'entelechia"⁷⁴. Ciò infatti è vero poiché, come vedremo meglio a breve, il rapporto tra la monade e il mondo è un rapporto espressivo e rappresentativo, allorché la monade rappresenta l'universo intero. Accade dunque che sotto l'insegna della monade in quanto *entelechia*, ciascun corpo creato costituisca, insieme alla monade a cui è assegnato, un *essere vivente*; ciò comporta inoltre che, essendo in natura ogni corpo un corpo organico, ogni *essere vivente* si costituisca come una sorta di "macchina divina" o automa naturale⁷⁵.

In conclusione, dunque, la monade, assolutamente compiuta, infinita ed indivisibile in sé stessa, si presenta come un punto metafisico o, ancor meglio, come quella soglia o punto fisso che non può mai essere raggiunto da una suddivisione infinita e che, per ciò stesso, racchiude lo spazio infinitamente diviso: così Deleuze vi si riferisce sinteticamente, richiamandosi all'interpretazione che fornisce al riguardo Michel Serres⁷⁶.

Ma ciò che qui più ci interessa rilevare è che, se consideriamo la monade in senso trascendentale o, più appropriatamente, dal punto di vista a partire dal quale è possibile collocare la riflessione di Leibniz nel solco di un pensiero pre-trascendentalista, essa deve costituirsi alla stessa stregua dell'atto del *cogito*, cioè come quell'atto mediante il quale l'io si riferisce a sé stesso e che fonda la coscienza di sé del soggetto pensante⁷⁷. In questo senso, allora, quella sostanza semplice e indivisa, ovvero quella monade che coincide con l'io, sarà propriamente l'elemento attraverso il quale

⁷² Cfr. *Ibid.*

⁷³ Cfr. M. IVALDO, *Fichte e Leibniz*, cit., pp. 173-174, *ultimo corsivo mio*.

⁷⁴ G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, cit., p. 31.

⁷⁵ Cfr. *Ivi*, p. 32.

⁷⁶ Cfr. G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il barocco*, trad. it. di V. Gianolio, Einaudi, Torino 1990, p. 43; cfr. anche M. SERRES, *Le système de Leibniz. Vol. II*, Presses Universitaires de France, Paris 1982, p. 762.

⁷⁷ Cfr. M. IVALDO, *Fichte e Leibniz*, cit., p. 114.

Leibniz cercherà di attraversare e superare le considerazioni cartesiane sull'evidenza immediata del *cogito* a sé stesso.

In fin dei conti sembra proprio essere questo il nucleo autenticamente propositivo della filosofia di Leibniz, nella differenza sostanziale con la formulazione del *cogito* cartesiano: Leibniz supera il modello del *cogito* proprio attraverso la teorizzazione dell'io-monade, il quale gli servirà per negare la coincidenza cartesiana di pensiero e coscienza e, ancor più radicalmente per guadagnare, così, l'autonomia dell'io-sostanza-monade in ordine alla continuità delle proprie percezioni⁷⁸.

A questo punto dell'argomentazione, Leibniz introduce ciò che egli stesso definisce “la ragione ultima delle cose”⁷⁹: Dio.

In Leibniz Dio è sostanza infinita e necessaria, assolutamente perfetta e sufficiente, proprio in ragione e in virtù del suo essere *ragion sufficiente*. Ciò significa, del resto, che tale Sostanza suprema, unica, universale e necessaria, è illimitata in quanto contiene tutta la realtà possibile; non esistendo nulla di indipendente da esso, neppure quella monade che abbiamo visto essere sostanza semplice, individuale e indivisibile, Dio è ciò che contiene tutta la realtà possibile, e che, per ciò stesso, è assolutamente perfetto; a questo proposito, infatti, la perfezione di Dio è la stessa perfezione che si deve dire della realtà positiva, a prescindere dalla finitezza delle cose; ciò è ancor più vero se rovesciamo il punto di vista, ovvero se consideriamo che le creature si dicono perfette in ragione dell'influsso della necessaria perfezione di Dio, mentre si dicono imperfette solo a cagione della loro propria natura costitutivamente limitata e finita⁸⁰.

L'argomento mediante il quale Leibniz testimonia l'esistenza di Dio è la prova ontologica: Dio, fonte tanto delle esistenze quanto delle essenze reali, è ciò su cui tutta la realtà si fonda, poiché per l'appunto, secondo la necessità di Dio l'essenza implica l'esistenza⁸¹.

In virtù della sua assoluta perfezione, Dio è quella sostanza che possiede tutte le differenti perfezioni di ciò che esiste singolarmente, ed ognuna di esse gli appartiene al massimo grado⁸².

Ma proprio a partire dall'argomentazione a priori dell'esistenza di Dio, Leibniz compie un ulteriore e considerevole passo, oltremodo rilevante per il nostro lavoro e per il progetto deleuziano

⁷⁸ Cfr. A. ROSSI, *Possibilità dell'io*, cit., pp. 98-99: come adeguatamente sottolinea Rossi, il prezzo metafisico da pagare per l'autonomia dell'io-monade, posta in questi termini, è l'abbandono di una coscienza assoluta. L'io-monade, infatti, considerato dal punto di vista “trascendentale”, e cioè come condizione di possibilità per la sua stessa continuità e autonomia rispetto alla necessità di Dio come suo stesso garante metafisico — come accade in Descartes —, deve potersi qualificare come alternanza di stati percettivi coscienti e di stati al di sotto della soglia di coscienza.

⁷⁹ G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, cit., p. 23.

⁸⁰ Cfr. *Ivi*, p. 24.

⁸¹ Cfr. *Ivi*, p. 25.

⁸² Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Discorso di metafisica*, in Id., *Monadologia e Discorso di Metafisica*, trad. it. di M. Mugnai, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1986, p. 59.

di rovesciamento e purificazione del *trascendentale*: Leibniz, cioè, concepirà Dio in quanto Sostanza necessaria e perfetta, come la sola Unità primitiva, o Sostanza semplice originaria⁸³. Dio è dunque modello assoluto, necessario, perfetto e sufficiente di tutte le monadi o sostanze semplici in cui il mondo si rispecchia, si esprime e si manifesta da un punto di vista singolare. Ancor più radicalmente, tutte le monadi create altro non sono che produzioni di Dio stesso, nate “per folgorazioni continue e istantanee della divinità”⁸⁴, per usare l’incantevole espressione letteraria mediante la quale lo stesso Leibniz le definisce.

Il carattere per certi versi “trascendentale” del Dio leibniziano risiede proprio nel suo essere Monade Assoluta, luogo della verità e della realtà del mondo, non meno che condizione di possibilità di ogni altra monade singolare, o di ogni cosa creata in cui si esprime la perfezione e la necessità di Dio stesso: Dio conosce a priori il mondo, lo conosce prima di crearlo, prima cioè di creare le singole Sostanze semplici in cui il mondo stesso si manifesterà e nelle quali esso si rispecchierà⁸⁵.

Ecco, allora, il frutto della dimostrazione leibniziana dell’armonia prestabilita: tutte le monadi ricevono la propria origine da Dio, ciascuna di esse vi dipende direttamente⁸⁶.

⁸³ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, cit., p. 26.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Proprio su questo asse si innesta il dissidio radicalmente inconciliabile tra la posizione di Leibniz e quella di Descartes. Come nota Gilles Deleuze, infatti, ciò che di Descartes più non convince Leibniz è proprio l’argomento mediante il quale egli confuta la possibilità del dio ingannatore; Leibniz crede, in tal senso, che l’unico argomento plausibile sia l’impossibilità che mondi possibili possano esistere in quanto impossibili con l’unico — il migliore — scelto da Dio, e che Dio conosce a priori in quanto lo crea. A questo riguardo cfr. G. DELEUZE, *La piega*, cit., pp. 94-95: «[...] Il fatto è che vorrebbe (Leibniz, *nda*) [...] che Dio facesse pervenire all’esistenza i mondi impossibili tutti insieme, invece di sceglierne uno, il migliore. E, senza dubbio, sarebbe globalmente possibile, poiché l’impossibilità è una relazione originale distinta dall’impossibilità o contraddizione. Ci sarebbero tuttavia contraddizioni locali, come tra Adamo peccatore e Adamo non peccatore. Ma soprattutto, ciò che vieta a Dio di far esistere tutti i possibili, anche impossibili, è il fatto che sarebbe un Dio menzognero, un Dio ingannatore, un Dio baro, simile al vagabondo di Maurice Leblanc. Leibniz, che diffida molto dell’argomentazione cartesiana del Dio non ingannatore, le conferisce un nuovo fondamento a livello dell’impossibilità: Dio gioca, ma impone delle regole al gioco [...]. La regola è che mondi possibili non possono pervenire all’esistenza, se essi sono impossibili con quello scelto da Dio stesso. [...]»

⁸⁶ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, cit., p. 469.

2.2. *Le monde e(s)t le plie. Il rapporto espressivo monade - universo nella lettura deleuziana*

La monade è punto metafisico ed indivisibile, l'unità minima senza misura che è condizione di possibilità di ogni misura possibile, fonte genetica non misurabile di tutto ciò che si può misurare, nucleo atomico non scomponibile grazie a cui è reso possibile ogni composto.

Monade come punto indipendente in cui è possibile scomporre il mondo intero, nella costituzione labirintica della sua trama.

Ma come è noto, l'interpretazione di Gilles Deleuze è chiara fin dal titolo del testo che egli dedica al filosofo e matematico tedesco e al suo rapporto con il Barocco: la *piega* è quell'unità per certi versi espressiva in cui il mondo, o per meglio dire la continuità labirintica della materia, si dispone. In Deleuze la *piega*, lungi dall'essere quell'atomo non ulteriormente divisibile in cui si può scomporre la materia — come la sabbia nei suoi granelli — è invece quel movimento infinito in cui la materia stessa si dispiega, proprio come è possibile idealmente suddividere in pieghe all'infinito e sempre più piccole un foglio di carta, una tunica o un ritaglio di stoffa⁸⁷.

Ma ciò che conta davvero è che in questa sorta di movimento infinito di *dispiegamento* della materia, il corpo o la materia stessa non si dissolvono mai in punti atomici considerati come unità minime; piuttosto l'infinito dispiegarsi della *piega* è ciò in cui si descrive l'intero e continuo labirinto della materia. Ecco dunque che per Deleuze, la *piega*, nel sistema leibniziano in relazione al Barocco, è per così dire la forma pura *a priori*, ovvero quella condizione di possibilità per mezzo della quale un solo e medesimo mondo si manifesta nella sua varietà ed eterogeneità infinita⁸⁸, ovvero nelle sue pieghe multiformi.

In questo senso, allora, nel mondo concretamente reale, nel mondo, cioè, dei fenomeni fisici, la *piega* si esprime come *piega della materia*. Ciò comporta che tutta la materia del mondo, nel sistema leibniziano, sia costituita e si presenti come materia *dispiegata* nelle sue stesse pieghe; e ciò è vero tanto per una roccia, per una pianta, per un corpo umano o per qualsiasi altro ordine di materia⁸⁹. Ecco allora che, in accordo con l'interessante lettura della filosofia di Leibniz operata da Gilles Deleuze, il mondo appare come una curvatura infinitamente *piegata* che si estende all'infinito,

⁸⁷ Cfr. G. DELEUZE, *La piega*, cit., p. 9.

⁸⁸ A questo riguardo si confronti il bel lavoro di F. AIGON, *Leibniz baroque? Sur Le Pli de Gilles Deleuze*, in «Philosophique», 15, 2012.

⁸⁹ Cfr. *Ibid.*

proprio perché per lo stesso Leibniz la materia appare, allo stesso tempo, come un *continuum* e come effettivamente ed illimitatamente divisibile nelle sue infinite pieghe.

Ma in che modo la questione relativa all'indagine della *piega* confluisce nella celebre tematizzazione leibniziana sulla monade? La comprensione dei concetti è strettamente correlata alla paradossalità di alcuni chiarimenti deleuziani.

Si deve innanzitutto dire che, come sottolinea precisamente Deleuze, in Leibniz la monade è il soggetto, l'anima, ovvero quel punto metafisico che fa unità con sé stesso avviluppando in sé una molteplicità la quale, a sua volta, sviluppa l'Uno che la monade esprime in una serie di elementi⁹⁰.

E se è vero che il mondo fa sì che esso si esprima, come in un rapporto speculare, nella specificità del punto di vista di ogni singola monade, ciò comporta, allora, che la piega infinita di cui consta il mondo non esista altro che nella monade stessa, ovvero nel soggetto, nell'anima.

Le pieghe sono innanzitutto nell'anima, in maniera tale per cui il mondo intero, nelle sue pieghe infinite, non sia altro che una pura *virtualità*, la quale esiste attualmente soltanto nelle pieghe dell'anima che lo esprime⁹¹. Così, la serie infinita delle curvature o inflessioni che costituiscono il mondo nella sua materialità è *virtuale*; il mondo è costituito da una curva illimitata, o dall'infinità delle pieghe, ma quelle pieghe si danno solo nella monade in quanto essa è anima o soggetto, poiché il rapporto tra il mondo e la monade è un rapporto espressivo e rappresentativo.

Ma se tutto ciò è vero, allora il Mondo, nella sua indiscutibile unità, esiste davvero?

Alla luce di questa domanda, si nasconde l'intricato e controverso rapporto che la filosofia di Deleuze intrattiene con quella di Leibniz. La rilettura deleuziana del pensiero leibniziano, infatti, è, come accade spesso nel pensiero del filosofo parigino, un tentativo di scardinamento, rovesciamento e ricomposizione.

In Deleuze si tratta, invero — come nota molto bene Davide Tarizzo — di privare l'ossatura del pensiero di Leibniz dei suoi due pilastri e postulati teologici: l'ipotesi di Dio e l'ipotesi del Mondo⁹².

⁹⁰ Cfr. G. DELEUZE, *La piega*, cit., p. 35. Questa, tuttavia, è solo una delle modalità in cui uno dei problemi centrali della filosofia di Deleuze — per sua stessa ammissione — si manifesta concretamente: cercare quella sorta di formula magica che consenta di dire immediatamente la molteplicità dell'Uno e l'unità del molteplice è ciò che tutti i filosofi di ogni tempo vanno cercando. Cfr. anche G. DELEUZE, *Mille piani*, cit., p. 60: «[...] Non invociamo un dualismo che per rifiutarne un altro. Ci serviamo di un dualismo di modelli solamente per arrivare a un processo che rifiuti ogni modello. Ogni volta occorrono correttori cerebrali che disfino i dualismi che non abbiamo voluto fare, attraverso i quali passiamo. Arrivare alla formula magica che cerchiamo tutti: PLURALISMO = MONISMO, passando per tutti i dualismi che sono il nemico, ma il nemico assolutamente necessario, il mobile che non cessiamo di spostare.»

⁹¹ Cfr. G. DELEUZE, *La piega*, cit., p. 34.

⁹² Cfr. D. TARIZZO, *La metafisica del caos*, in G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il barocco*, trad. it., a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. XXXIV.

Ma è proprio per mezzo di questa operazione, o per meglio dire, di questo esperimento filosofico, che la metafisica di Leibniz diviene una metafisica del caos⁹³, una sorta di anticipazione *in nuce* del *caosmo* deleuziano, seppur irrorato di divinità.

Così, dunque, affermare con Deleuze il carattere intrinsecamente e geneticamente caotico del Mondo significa, per certi versi, sostenere che il Mondo stesso non sia altro che una piega virtuale che, in quanto tale, come abbiamo visto, si dà solo nell'anima o nella soggettività della monade.

Ecco allora il rapporto espressivo che sussiste proprio tra quest'anima e il mondo, in forza del quale l'unità monadica dell'anima medesima esprime in sé stessa l'universo, o che è lo stesso, Dio⁹⁴. Ma se questo rapporto è possibile, è proprio grazie all'autonomia stessa della monade in quanto sostanza: come sostiene Leibniz, infatti, la monade è unità assolutamente autonoma, chiusa su sé stessa, in sé e per sé; la sostanzialità della monade, quindi, coincide per certi versi con la sua stessa autonomia; quando, del resto, Leibniz sostiene che la monade non ha né porte né finestre non sta ribadendo altro se non l'assoluta sostanzialità della monade medesima.

Nondimeno la monade, nel suo essere sostanza, e quindi assolutamente chiusa su sé stessa, senza nessuna possibilità di influsso e apertura sul mondo è, per l'appunto, espressione riflessiva di quello stesso mondo; viceversa il mondo si esprime in ciascuna monade ogni volta secondo un punto di vista specifico, così che ciò che accade in questa relazione tra la monade e il mondo sia pressappoco riconducibile, come precisa Leibniz, alla città e ai diversi modi mediante i quali ce la si può rappresentare, a seconda della posizione e del punto di vista adottati di volta in volta⁹⁵.

A partire dalla descrizione di questo rapporto espressivo si può affermare, altresì, che l'universo si moltiplichi per tante quante sono le sostanze, ovvero le monadi in cui esso s'esprime⁹⁶. Ciò che conta, tuttavia, è che in ogni monade non si esprime solo un aspetto particolare del mondo, ma il mondo intero dal punto di vista particolare incarnato dalla singola monade.

Ciò comporta, del resto, che la monade, nel suo essere punto di riflessione speculare del mondo intero, non soltanto esprime e rappresenta l'universo nella sua interezza, ma diviene a sua volta quello stesso universo, giunge a coincidervi.

Ci sentiamo di riconoscere che il principio di rappresentazione che governa i rapporti tra la monade e il mondo è, dunque, un principio d'essenza, nella misura in cui nel medesimo istante in cui la monade rappresenta l'universo secondo il proprio punto di vista, essa è quell'universo⁹⁷.

⁹³ Cfr. *Ibid.*

⁹⁴ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Discorso di metafisica*, cit., p. 97.

⁹⁵ Cfr. *Ivi*, p. 70.

⁹⁶ Cfr. *Ibid.*

⁹⁷ Cfr. G. PRETI, *Postfazione*, in G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, cit., p. 60.

Ma come spesso accade, è ancora una volta l'accurata lettura di Deleuze a fornirci il dettaglio per un'adeguata comprensione della relazione tra monade e universo, soprattutto alla luce di quell'armonia prestabilita che Leibniz ricorda sovente:

Vi è un secondo aspetto dell'armonia: le monadi non sono soltanto delle espressioni, ma esprimono lo stesso mondo che non esiste al di fuori delle sue espressioni. «Tutte le sostanze semplici avranno sempre un'armonia tra loro, perché rappresentano sempre lo stesso universo»; le monadi hanno un bel essere chiuse, non sono monacali, non sono cellule di monaci, poiché esse includono lo stesso mondo, solidali e non solitarie. Possiamo chiamare *concertazione* questo secondo aspetto, molti musicologi preferiscono però parlare di stile concertante piuttosto che di musica barocca. [...] ⁹⁸

L'universo espresso dalle monadi, dunque, non esiste altro che nelle monadi che lo esprimono. E l'assenza di ogni sorta di aperture esterne sul mondo che Leibniz intende, in realtà è ben lungi dall'implicare una chiusura claustrofobica della monade in sé stessa, poiché nonostante la sua pressoché completa autonomia, la monade inaugura la sua apertura e il suo rapporto con il mondo proprio in quella relazione espressiva, o per esser ancor più precisi, *speculare*.

Ma nonostante la monade rappresenti ed esprima il mondo intero in sé stessa, ciascuna di esse non opera nel medesimo modo di ogni altra: ciò che più interessa, dunque, non è tanto il *che cosa* la monade esprime, quanto il modo o la maniera in cui essa esprime il mondo nella sua interezza.

È precisamente alla luce di tutte le precedenti considerazioni, dunque, che deve essere collocato ed inteso il duplice e biunivoco rapporto tra la monade e il mondo, che Deleuze individua sinteticamente affermando che è vero tanto che il mondo è nella monade quanto che la monade è per il mondo⁹⁹, e ciò proprio perché ogni monade non esprime l'intero mondo in una sola e stessa maniera: ciò per cui le monadi si distinguono, allora, è quello che Deleuze definisce *dipartimento*, zona chiara della loro espressione¹⁰⁰ o, aggiungiamo ancora, curvatura dell'anima in cui la monade si esprime nella virtualità delle sue pieghe infinite: nonostante l'anima contenga in sé, come abbiamo avuto modo di vedere, l'infinità delle pieghe di cui il mondo intero consta, infatti, l'anima stessa non può che dispiegarne solo un numero limitato al suo interno, quelle cioè che, come ricorda Deleuze, vengono a costituire il suo dipartimento o il suo quartiere: in fin dei conti non è altro che questo l'intimo senso del rapporto espressivo della monade e del mondo, secondo il quale la monade

⁹⁸ G. DELEUZE, *La piega*, cit., p. 198.

⁹⁹ Cfr. *Ivi*, p. 76.

¹⁰⁰ Cfr. *Ivi*, p. 168.

non esprime che l'intero mondo dal punto di vista limitato e conchiuso della sua piccola e limitata regione in cui un numero esiguo delle infinite pieghe che costituiscono il mondo vi trova luogo.

In questa prospettiva, allora, la struttura originaria della realtà è costituita da una *relazione* di sostanze semplici, ovvero di monadi che intuiscono e rappresentano il mondo, ciascuna dal suo punto di vista particolare; e in quest'atto mediante il quale intuisce e rappresenta il mondo, ciascuna di esse concepisce le altre sostanze semplici, ovvero le altre monadi, come sostanze che intuiscono e rappresentano il mondo, al pari di ogni altra¹⁰¹.

2.3. Leibniz e Deleuze: contro la prospettiva del soggettivismo trascendentale

Il mondo è conosciuto a priori nella Monade assoluta di Dio; prima di attualizzarsi nella serie delle sue pieghe infinite, il mondo esiste nell'anima di ogni monade. Rapporto espressivo della monade e del mondo.

Ecco, per certi versi, le anticipazioni trascendentali sulle quali anche Deleuze, nel suo lavoro consacrato al filosofo e matematico tedesco, ha fatto leva.

Che si tratti di un pensiero autenticamente trascendentalista, ancorché in anticipo sulla tradizione formalmente inaugurata dal kantismo, o che si tratti di un autentico trascendentalismo *in nuce*, ciò che nella prospettiva del nostro lavoro crediamo sia doveroso sottolineare, è la possibilità di considerare una comprensione trascendentale della Sostanza semplice, o ancor più radicalmente, dell'intera *Monadologia*¹⁰².

Ma se le cose stanno davvero così, in che termini si manifesta, nell'orizzonte globale del suo pensiero, il pre-trascendentalismo di Leibniz? Come abbiamo già in parte avuto modo di testimoniare, la monade è assunta come il principio genetico fondante del sistema leibniziano alla luce dell'armonia prestabilita.

Non solo, ma nella presentazione del rapporto riflessivo ed espressivo tra le monadi e l'universo, è

¹⁰¹ Cfr. M. IVALDO, *Fichte e Leibniz*, cit., pp. 109-110.

¹⁰² Ciò che viene qui sinteticamente definito nei termini di "comprensione trascendentale della monadologia" deve essere soprattutto e debitamente considerato in relazione alla significativa presenza di Leibniz nella filosofia trascendentale di Johann Gottlieb Fichte. A tal proposito cfr. *Ivi*, in particolar modo le pp. 12-13. Quanto ai caratteri generali di una plausibile considerazione trascendentale della filosofia di Leibniz, cfr. G. DELEUZE, *La piega*, cit., in particolar modo pp. 179-180.

innegabile che la monade esprima in sé stessa il mondo intero dal suo particolare punto di vista; ma è altrettanto vero che il mondo intero non è altro che per la monade, e anzi, non si dà altrove se non nella monade; ancor più radicalmente la monade, nella rivelazione di questo rapporto, diviene essa stessa quell'universo che in essa si rappresenta, il migliore tra i possibili che Dio ha creato. Ecco dunque, il primato genetico e trascendentale della monade (nel caso specifico la Monade assoluta che abbiamo visto coincidere con Dio) prospettarsi quale anticipazione dell'istanza trascendentale dell'Io puro che Kant ha senz'altro avuto il merito di teorizzare, ma che, come abbiamo visto nella sezione precedente dedicata a Descartes, già il filosofo francese aveva a sua volta anticipato teorizzando la coincidenza di *essere e pensiero* nell'auto-evidenza immediata dell'*ego cogito*.

È per questa ragione, in fin dei conti, che nonostante per certi versi Leibniz cerchi di correggere il tiro rispetto ai principi fondamentali della filosofia di Descartes, ci sentiamo di condividere la tesi di Marco Ivaldo, secondo cui ogni tentativo di rettifica non può escludere una prossimità di Leibniz al solco trascendentale nel quale si inserisce la sua monadologia, e nel quale l'Io assume carattere filosoficamente e geneticamente costituente¹⁰³.

Ciononostante, però, se è davvero plausibile considerare in questi termini la filosofia di Leibniz, nella monadologia vi sono, a nostro avviso, alcuni irrefutabili indizi che scardinerebbero la portata soggettivistica di ogni concepibile forma di pre-trascendentalismo.

Cerchiamo di chiarire: come appare manifestamente anche nella lettura deleuziana di Leibniz, il mondo si rivela come prioritario rispetto ai soggetti, alle sostanze individuali o alle monadi. Il mondo è pre-stabilito in Dio, il quale lo concepisce *prima* che sia creata ognuna delle sostanze individuali che lo popolano. Ecco, dunque, che secondo Deleuze i mondi concepiti da Dio — tra i quali egli deciderà per il migliore — devono essere propriamente considerati come mondi senza soggetti, poiché tali mondi, intesi come pure serie di eventi ideali, non esistono altrove che nella mente stessa di Dio¹⁰⁴: celebre è l'esempio di Adamo che Deleuze riporta, evidenziando come, rispetto alla creazione dell'individuo Adamo, risulti anteriore la creazione di quel mondo nel quale Adamo è chiamato a peccare¹⁰⁵.

Dunque, lungi dall'esercitare un primato genetico trascendentale rispetto al mondo, le monadi, nel sistema leibniziano, figurano nella loro rilevanza solo ed esclusivamente in un momento secondario, cioè quando Dio, la Monade assoluta, condizione di ogni altra sostanza individuale, decide di creare uno dei mondi possibili, e nella fattispecie il migliore tra di essi.

¹⁰³ Cfr. *Ivi*, pp. 181-182.

¹⁰⁴ Cfr. M. LÆRKE, *Five Figures of Folding*, op. cit., p. 1203.

¹⁰⁵ Cfr. *Ibid.*

Va da sé, quindi, che il mondo non trovi affatto la sua giustificazione o fondazione genetica nel soggetto, poiché il soggetto non vanta alcun primato trascendentale nei confronti del mondo stesso. Piuttosto il soggetto, lontano dall'adesione al modello del soggettivismo trascendentale, entra in gioco in qualità di monade o sostanza individuale per incarnare la sequenza di eventi ideali che Dio concepisce ed ordina nella concezione di tutti i mondi possibili: così, dopo aver concepito l'idea di quel migliore tra i mondi possibili in cui si possa dare un Adamo peccatore o un Cesare che attraversi il Rubicone, Dio crea la monade Adamo per quel mondo in cui egli possa peccare, o la monade Cesare per quel mondo in cui egli possa attraversare il Rubicone¹⁰⁶.

Entra qui in gioco quella formula incisiva che Deleuze ripete a più riprese per indicare sinteticamente il rapporto espressivo tra il mondo e le sostanze individuali che lo popolano e nelle quali esso si manifesta interamente, e che recita più o meno così: il mondo esiste nella monade, ma la monade esiste *per* il mondo.

Questa espressione non sta ad indicare altro che la priorità logica del mondo rispetto al soggetto.

Ma non è tutto: questa breve formula, in realtà, nasconde l'essenza dell'interrogativo in relazione alla questione trascendentale, che qui è fortemente chiamata in gioco.

Perché partire dal mondo, e non dal soggetto, per la conoscenza stessa delle pieghe infinite in cui il mondo si traduce? Perché garantire la priorità logica e trascendentale del mondo per la conoscenza e la comprensione del rapporto espressivo tra il mondo stesso e la monade?

In questo passaggio Deleuze dà fondo all'ambiguità e alla paradossalità alla luce delle quali colloca il suo interesse per Leibniz.

Come abbiamo visto, da un lato il mondo dove Adamo pecca non esiste altro che nella monade-Adamo che concretamente pecca, non meno che negli altri soggetti-monadi che popolano e costituiscono quello stesso mondo. Ma d'altro canto, Dio crea prioritariamente il mondo in cui Adamo pecca, e non tanto, invece, l'Adamo peccatore¹⁰⁷.

Crediamo, allora, che se si dà una legittima e plausibile lettura non soggettiva del pre-trascendentalismo leibniziano, le sue stesse condizioni risiedano proprio in questo passaggio: se è vero che il mondo esiste concretamente nel soggetto che lo esprime, è altrettanto vero che il soggetto è tale solo *per* e a misura di quel mondo che egli popola e in cui esso è chiamato ad agire secondo il disegno divino di quello stesso mondo.

Ecco che la filosofia di Leibniz, secondo Deleuze, è una filosofia che, lungi dall'appiattirsi su una

¹⁰⁶ Cfr. *Ibid.*: «Strictly speaking, then, God does not create the best possible *world*. Rather, he creates the *substances* appropriate for realizing or incarnating that world.»

¹⁰⁷ Cfr. G. DELEUZE, *La piega*, cit., p. 38.

forma eminente di idealismo del soggetto o dell'Io, o detto altrimenti, su una forma di soggettivismo trascendentale, è altresì una filosofia che procede necessariamente dal mondo al soggetto¹⁰⁸, in maniera tale per cui il mondo non esiste altrove se non nei soggetti, ma che, viceversa, i soggetti nei quali il mondo intero si esprime siano concepiti *ad hoc* per quel mondo che è geneticamente *primo*. Come abbiamo già in qualche modo anticipato in relazione al problema della *piega*, e alla presenza *virtuale* delle pieghe infinite del mondo nella monade, si può altresì sostenere che se la priorità del mondo è di natura "trascendentale", anche la monade avanza delle istanze di priorità, bensì di tutt'altra natura. In termini propriamente deleuziani si può dire che, se il mondo è *primo* virtualmente, la monade è *prima* attualmente¹⁰⁹.

La posta in gioco della lettura deleuziana di Leibniz è, dunque, il soggetto. Un soggetto che, descritto dalla natura della monade, si inaugura come un punto di vista sulle cose, o ancor meglio, una prospettiva aperta sull'ordine delle cose stabilito dalle cose stesse. La soggettività della monade non è altro che pura ricettività, mera contemplazione dell'ordine delle cose¹¹⁰.

Nonostante la monade non disponga simbolicamente di aperture sul mondo, porte o finestre che siano, essa è l'incarnazione di un particolare punto di vista sul mondo stesso, del tutto autonomo seppur strettamente connesso alle altre monadi come gli atomi di una molecola, o come le singolarità di un composto.

La soggettività della monade non è più la soggettività del *sub-iectum*, non è l'idealità trascendentale che unifica e trasforma i dati molteplici del reale nell'idea di un Mondo a sua sola misura. La soggettività della monade è la soggettività del *super-iectum* puntualmente descritta da Alfred North Whitehead¹¹¹.

Il soggetto monadico è a misura dell'universo nel quale esso si rispecchia integralmente. È la pura ricettività di un'unità passiva che non interferisce col mondo, ma che ne sorvola il paesaggio per assolverne mutamente tutte le disposizioni.

¹⁰⁸ Cfr. *Ibid.*

¹⁰⁹ Cfr. *Ivi*, p. 78.

¹¹⁰ Cfr. D. TARIZZO, *La metafisica del caos*, cit., p. XXXVII.

¹¹¹ Cfr. G. DELEUZE, *La piega*, cit., p. 29.

3. *Le double Vent. Spinoza, filosofo dell'immanenza*

Nessun filosofo, prima di Spinoza, era mai riuscito a far interagire la propria scrittura con un pubblico così vasto, anche e soprattutto con chi non poteva disporre di una specifica preparazione né di una competenza strettamente filosofica; chiunque poteva ed avrebbe potuto leggerne traendone grandi emozioni, pur non comprendendone appieno il portato teoretico e speculativo.

È più o meno in questi termini che Deleuze, in diversi luoghi letterari del suo *corpus*, si riferisce all'opera di Spinoza, sottolineandone con favore quella libera accessibilità che si addice solo ai pensatori privati e ai grandi filosofi.

Come Deleuze infatti sostiene in una nota lettera a Réda Bensmaïa, ora consultabile in *Pourparler*, è più plausibile che proprio lo storico della filosofia sia colui che riesca con più fatica nella comprensione dei concetti spinoziani, poiché egli mancherebbe di quella seconda ala¹¹², di quella condizione non filosofica, o pre-filosofica, ovvero di quella sorta di innocenza fanciullesca in virtù della quale è possibile cogliere la molteplice semplicità del concetto; lo storico della filosofia sarebbe, in tal senso, proprio quella figura che, conoscendo soltanto una serie di pettegolezzi storicistici e non invece quella concettualità che si produce e si innerva nella storia, incontrerebbe i più invadenti limiti alla comprensione del testo spinoziano.

Nella sua appassionante ed appassionata lettura di Spinoza, Deleuze incontra la straordinarietà di una filosofia con la quale è possibile inaugurare un incontro immediato ed imprevedibile, come se in questa esperienza si venisse senza indugi catapultati in un sistema erudito, ma talmente consonante con le corde dell'animo da poterne godere nella violenza abbacinante di un lampo¹¹³.

Leggere Spinoza, secondo Deleuze, vuol dire scoprirsi immediatamente spinozisti, risucchiati ed avvolti dallo stile e dall'intreccio delle lingue che il filosofo olandese fa vibrare al di sotto dell'apparente univocità dello stile medesimo.

Ed in ciò Deleuze avverte tutta l'affinità con l'intensa ammirazione che anche Friedrich Nietzsche nutriva nei confronti del filosofo di Amsterdam¹¹⁴.

In una delle formulazioni filosofiche nella cui paradossalità e contro-intuitività Deleuze ama sintetizzare e ricondurre il compito precipuo dell'autentica filosofia speculativa, il filosofo parigino riconosce in Spinoza il tentativo più puro, casto ed innocente di pensare l'immanenza nella sua as-

¹¹² Cfr. la lettera indirizzata da Gilles Deleuze a Réda Bensmaïa, in G. DELEUZE, *Pourparler 1972-1990*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, p. 219.

¹¹³ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it., a cura di M. Senaldi, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, p. 121.

¹¹⁴ Cfr. *Ibid.*

solutezza, senza, cioè, la possibilità di contemplare alcuna traccia di trascendenza residuale¹¹⁵.

Ed è proprio in virtù di questo facoltà di pensare l'immanenza in sé stessa, senza ricondurla ad alcuna forma di trascendenza, che Deleuze conferisce a Spinoza il credito di *philosophe par excellence*, allorché, come sottolinea Anne Sauvagnargues, lo spinozismo si traduce in una metafisica risolutamente empirista¹¹⁶.

Inseguendo un'altra sua celebre distinzione, ossia quella che separa il pensatore privato dal professore pubblico, Deleuze annovera Spinoza in quella linea di “pensatori privati” — ancorché l'espressione non lo soddisfi appieno, a causa o in virtù del suo carattere costitutivamente controverso e ambiguo — che rovesciano i valori e fanno filosofia a colpi di martello¹¹⁷. Nella loro incolmabile distanza dai professori pubblici, ovvero coloro che hanno uniformato l'esercizio filosofico a mero artificio, apparato burocratico o funzione statale, il pensatore privato, pur nella definizione ingenuamente controversa che lo connota, è proprio colui che dischiude la dimensione privata del suo pensiero al *fuori* e all'ulteriore, e che così facendo riesce a tessere un legame tra l'intimità e l'apparente solitudine della propria riflessione e la molteplice alterità di un popolo inedito e di un sistema di valori e di pensiero che ancora non esiste se non *in nuce, virtualmente*.

Per Deleuze la filosofia di Spinoza è, dunque, l'indice di questa dimensione privata dell'esercizio filosofico, ancorché costitutivamente votata al *fuori*.

Si può dire, per certi versi, che nonostante Deleuze abbia dedicato attenzione chirurgica a molti autori all'interno della storia della filosofia che si sono configurati, presto o tardi, come fondamentali per la sua propria formazione, Spinoza è precisamente il punto cardinale imprescindibile a partire dal quale Deleuze svilupperà ed opererà la trasformazione della sua stessa filosofia¹¹⁸; è anche e soprattutto dalla matrice empirista ed immanente dello spinozismo, infatti, che Deleuze giungerà a costituire e formulare il suo proprio *empirismo trascendentale*.

¹¹⁵ Cfr. D. VOSS, *Intensity and the Missing Virtual: Deleuze's Reading of Spinoza*, in «Deleuze Studies», 11.2, 2017, p. 169, laddove l'autrice ricorda puntualmente che, in *Che cos'è la filosofia*, proprio in virtù delle caratteristiche che abbiamo sottolineato, Deleuze e Guattari eleggono Spinoza a “principe”, o ancor meglio a “Cristo dei filosofi”.

¹¹⁶ Cfr. A. SAUVAGNARGUES, *Spinoza pour Deleuze: immanence des signes*, in AA.VV., *Spinoza-Deleuze: lectures croisées*, sous la direction de P. Sévérac et A. Sauvagnargues, ENS, Lyon 2016, p. 167.

¹¹⁷ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 14.

¹¹⁸ Cfr. A. SAUVAGNARGUES, P. SÈVÉRAC, *Introduction*, in AA.VV., *Spinoza-Deleuze*, cit., p. 10.

3.1. Deus sive natura e Univocità dell'essere: il Dio-sostanza

Donde si giustifica tale idea deleuziana secondo cui lo spirito dello spinozismo incarnerebbe, nella sua intimità, l'acme di ogni tentativo messo in atto nella storia del pensiero per pensare l'immanenza in sé stessa?

La chiave risiede, come è evidente, nell'enunciato *Deus sive Natura*, il quale tratteggerebbe l'orizzonte globale di comprensione della filosofia di Spinoza.

Innanzitutto, Dio è Sostanza. Più precisamente, Dio è un essere assolutamente infinito, l'unica sostanza la quale è costituita da attributi infiniti¹¹⁹.

Ancor più radicalmente, l'identificazione e la traduzione di Dio in termini di sostanza assolutamente infinita ne implica necessariamente il carattere dell'unicità — o sarebbe meglio dire *univocità*, come si vedrà più adeguatamente attraverso la riflessione di Deleuze.

Per Spinoza, dunque, esiste un'unica ed univoca sostanza infinita che coincide con Dio stesso. *Natura naturans*: in prima battuta Dio si esprime in quanto infinita produzione di sé stesso attraverso gli enti e le cose di cui esso è composto e che ne manifestano l'essenza¹²⁰.

Per usare le parole di Deleuze, Dio si esprime innanzitutto costituendo per sé la *Natura naturans*, per poi prodursi ed esplicarsi attraverso la *natura naturata*¹²¹.

Dio è essenzialmente sostanza assolutamente infinita. E questo carattere che ne descrive l'essenza è ciò in virtù del quale se ne può affermare l'assoluta perfezione: secondo l'argomentazione spinoziana, infatti, la perfezione di una sostanza è tale per cui la sua causa non può essere individuata in alcunché di esterno ad essa, quanto piuttosto a sé stessa, o ancor meglio, dalla sua stessa esistenza¹²². L'infinità assoluta della sostanza ne garantisce la perfezione, e di conseguenza la necessità della sua stessa esistenza in quanto sostanza: Dio, in quanto sostanza assolutamente infinita, esiste necessariamente in virtù della sua perfezione, proprio perché tutto ciò che è perfetto, non può non avere il carattere dell'esistenza; vale invece esattamente il contrario per ciò che è imperfetto, poiché tale imperfezione, come ricorda Spinoza, toglie esistenza invece di confermarla¹²³.

¹¹⁹ Cfr. F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 111.

¹²⁰ Cfr. E. GIANNETTO, *Sguardi sul pensiero contemporaneo*, cit., p. 43.

¹²¹ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 2014, p. 10. Comincia a delinearsi, in queste primissime pagine del lavoro di Deleuze su Spinoza, il concetto di *espressione*. Per il momento lo si colga nella sua accezione letterale, mentre nel prosieguo del capitolo avremo modo di chiarire ed entrare con più precisione nella formulazione deleuziana di questo concetto, in riferimento all'orizzonte teoretico proposto da Spinoza.

¹²² Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, trad. it. di G. Durante, Bompiani, Milano 2009, p. 28.

¹²³ Cfr. *Ibid.*

In questo senso, essendo Dio, ovvero l'Essere assolutamente infinito, perfetto proprio in virtù della sua infinitezza, è proprio ciò sulla cui esistenza è impossibile osservare alcun dubbio, essendo la sua stessa esistenza necessaria per costituzione.

La sostanza infinita di Dio è costituita da una infinità di attributi, ed ognuno di tali attributi esprime in sé l'essenza eterna ed infinita di Dio stesso.

Ma qual è, più precisamente, la relazione che sussiste tra la sostanza e i suoi attributi?

Deleuze lo spiega molto bene, soprattutto in virtù di quel concetto di *espressione* attorno al quale egli leggerà l'interezza del progetto onto-teologico del filosofo olandese: ogni attributo, dice Deleuze, esprime l'infinità e la necessità dell'esistenza della sostanza¹²⁴. La sostanza si esprime in primo luogo negli attributi in cui essa stessa si manifesta, ma al contempo anche gli attributi si esprimono in sé.

Ancor più precisamente, la sostanza si esprime negli attributi, e gli attributi si esprimono secondo la logica della produzione della *natura naturata*, ovvero degli enti particolari e concreti in cui si manifesta, per l'appunto, l'essenza della sostanza infinita di Dio.

Ma ciò che ci interessa davvero sottolineare, nell'economia del nostro lavoro, è il carattere dell'auto-causalità del *dio-sostanza*.

Più precisamente, nella *Proposizione VII* della *Prima Parte* dell'*Etica*, Spinoza, sottolineando la costitutiva necessità dell'esistenza della sostanza, ricorda come una sostanza non possa essere prodotta da nient'altro che da sé stessa¹²⁵; l'essenza della sostanza, allora, essendo *ipso facto* causa di sé, risiede nella necessità della sua stessa esistenza: *essenza = esistenza*.

L'argomentazione spinoziana è stringente: se l'essenza di tutto ciò che è causa di sé implica la sua stessa esistenza, ciò comporta, in aggiunta, che non si dia alcuna distinzione reale tra essenza ed esistenza in ordine alla sostanza che è *causa sui*, ma piuttosto l'essenza della sostanza assoluta coincide immediatamente con la sua esistenza.

Nulla, al di fuori di Dio, può costituirsi come causa della sostanza che coincide con Dio medesimo. Dio è causato da sé stesso. È *causa sui*. E per dovizia di puntualizzazione generale, ciò comporta che non si dia alcun'altra sostanza al di fuori dell'unica che, in quanto tale, produce sé stessa¹²⁶.

Nella sostanza, in quanto causa di sé, allora, la relazione che coniuga e tiene insieme *essenza* ed *esistenza* ha il carattere di quella necessità in forza della quale non è possibile concepire alcuna sostanza se non esistente.

¹²⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 9.

¹²⁵ Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, cit., p. 15.

¹²⁶ Cfr. D. VOSS, *Intensity and the Missing Virtual*, cit., p. 157.

Con ciò si può comprendere come l'argomento a priori per mezzo del quale in Spinoza è possibile dimostrare l'esistenza di Dio, proceda dalla perfezione dell'essenza stessa del Dio-sostanza, la quale, se è davvero tale, non può che implicare, per ciò stesso, il carattere dell'esistenza¹²⁷. A tal proposito, Gilles Deleuze, nel testo del 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, prova a chiarificare la dimostrazione spinoziana della necessità dell'esistenza di Dio in quanto sostanza assolutamente infinita:

“[...] è sorprendente il modo in cui Spinoza dimostra *a priori* che l'assolutamente infinito, ossia una sostanza che consta di infiniti attributi, esiste necessariamente. La prima dimostrazione afferma: se non esistesse, non sarebbe una sostanza, poiché ogni sostanza esiste necessariamente. Seconda dimostrazione: se l'ente assolutamente infinito non esistesse, dovrebbe darsi una ragione della sua non esistenza; tale ragione dovrebbe essere interna, l'assolutamente infinito implicherebbe quindi contraddizione; “ma affermare questo dell'Ente assolutamente infinito e sommamente perfetto è assurdo”. È evidente che queste argomentazioni si fondano ancora sull'infinitamente perfetto. L'assolutamente infinito (la sostanza che consta ancora di infiniti attributi) esiste necessariamente, altrimenti non sarebbe una sostanza, né sarebbe infinitamente perfetto.”¹²⁸

Appartiene, dunque, alla sostanza di esistere necessariamente.

Nella fattispecie, è dalla considerazione secondo la quale la sostanza unica, infinita e necessaria di Dio è ciò che consta di infiniti attributi, che Deleuze desume la necessità di Dio sotto la forma della sua stessa potenza assolutamente infinita di esistere¹²⁹.

E degli infiniti attributi nei quali si esprime l'essenza infinita del Dio-Sostanza, l'eternità è senza ombra di dubbio il principale, come ammette lo stesso Spinoza.

L'eternità è quell'attributo in virtù del quale è possibile screditare ogni tentativo di inscrivere l'esistenza di Dio in una forma di durata, quale che sia: se, infatti, descriviamo la durata come ciò che può essere maggiore o minore a seconda del quantitativo di tempo implicativi, ciò significa che essa è costituita senz'altro da parti; e se è costituita da parti, allora, va da sé che essa non s'addica alla rappresentazione della natura divina, poiché come Spinoza puntualizza al riguardo, se Dio è

¹²⁷ Cfr. B. SPINOZA, *Pensieri metafisici*, in Id. *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 164.

¹²⁸ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 55.

¹²⁹ Cfr. *Ivi*, p. 69. Nella fattispecie, con *infinita potenza*, come sottolinea anche Deleuze, Spinoza non intende solo ed esclusivamente la natura assoluta ed infinita del dio-sostanza, ma anche quell'ordine di potenza che pertiene agli enti, ma solo nella misura in cui essi sono parte di un tutto, e nello specifico di quel tutto che coincide con l'unicità/univocità della sostanza. A tal proposito Deleuze, riferendosi al caso dell'essere umano, ricorda come noi siamo indubbiamente una parte della infinita potenza di Dio, ma solo in quanto tale potenza infinita si esprime e si esplica attraverso la nostra essenza. È chiaro come qui cominci a trasparire la lettura che vede nel *Deus sive natura* spinoziano e nell'univocità della sostanza quella prima formulazione dell'immanenza assoluta, che con Deleuze poi si radicalizzerà ulteriormente. Cfr. a tal proposito *Ivi*, p. 60.

sostanza assoluta e infinita, per ciò stesso la sua natura non può essere suddivisa in parti. Da ciò procede che l'essere di Dio è costitutivamente eterno¹³⁰, e che l'eternità è il principale degli attributi sotto il quale è possibile concepire la sua esistenza infinita.

Nell'eternità non si dà propriamente un *quando*, e neppure un *prima* e un *poi*. L'eternità non può essere, dunque, intesa negli stessi termini con cui definiamo una durata, seppur indeterminata.

L'eternità è quindi detta in primo luogo di Dio; e come abbiamo visto, da tale attributo deriva la comprensione della sua natura necessaria. In altre parole, la definizione della natura di Dio-sostanza in termini di eternità implica *necessariamente* l'esistenza.

E questo argomento spinoziano manifesta ulteriormente la sua chiarezza se si rovesciano i termini dell'inferenza: se dalla definizione dell'essenza di una cosa, infatti, segue che questa cosa esiste necessariamente, tale esistenza è eterna ed esaurisce interamente in sé stessa il concetto di *eternità*¹³¹.

L'eternità, in senso stretto, è poi attributo esclusivo di Dio. Su questo punto Spinoza è ancor più chiaro ed esaustivo, laddove, nel primo capitolo della seconda parte dei *Pensieri metafisici*, sottolinea come, proprio poiché a Dio appartiene essenzialmente l'esistenza infinita — cioè quell'esistenza infinitamente in atto, nella quale non è possibile stabilire un *prima* e un *poi*, un passato né un futuro — l'eternità è da attribuire propriamente e solo a Dio, e non invece ad alcuna delle cose create, anche qualora si desse qualcosa la cui durata fosse effettivamente senza fine¹³². Dio è, in altre parole, l'unica sostanza in virtù della quale è possibile riferirsi nei termini di quella natura eterna in cui si manifesta il carattere necessario della convergenza tra essenza ed esistenza.

Da ciò, altresì, deriva quell'enunciato spinoziano che sostiene come da questo argomento sia possibile dimostrare che tanto l'essenza quanto l'esistenza segnalano Dio nella sua *verità eterna*¹³³.

Si chiarisce, allora, il senso della sostanza in quanto *causa sui*, in forza della quale essa si presenta come eterna ed immutabile, non solcata dal tempo né da durata alcuna, ma connotata solo

¹³⁰ Cfr. B. SPINOZA, *Pensieri metafisici*, cit., pp. 178-179; per una chiarificazione puntuale della differenza tra *durata* e *tempo* in ordine agli attributi della sostanza divina, cfr. anche *Ivi*, p. 201: «[...] prima della creazione non ci possiamo immaginare il tempo né la durata; essi sono incominciati insieme con le cose. Infatti il tempo è misura della durata o piuttosto non è altro che un modo di pensare. Perciò non solo presuppone una cosa creata, ma soprattutto degli uomini pensanti. La durata poi cessa quando le cose create cessano di esistere, e comincia quando le cose create cominciano ad esistere. *Le cose create*, dico: che a Dio infatti non compete durata alcuna, ma solo l'eternità, l'abbiamo dimostrato precedentemente con estrema evidenza. [...]».

¹³¹ Cfr. F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, cit., p. 113.

¹³² Cfr. B. SPINOZA, *Pensieri metafisici*, cit., p. 180 e B. SPINOZA, *Etica*, cit., p. 53: nella *demonstratio* della *Propositio XX*, nella Prima parte dell'*Etica* dedicata alla trattazione del concetto di Dio, il filosofo olandese chiarisce la relazione tra Dio e i suoi infiniti attributi, nella misura in cui ognuno di essi spiega tanto l'essenza quanto l'esistenza eterna di Dio, evidenziando nuovamente la relazione necessaria che sussiste tra l'essenza e l'esistenza, sino al completo assorbimento e alla totale identificazione dell'una nell'altra: «[...] la medesima cosa che costituisce l'essenza di Dio, costituisce nello stesso tempo la sua esistenza, e quindi l'esistenza e l'essenza di Dio sono una sola e medesima cosa.».

¹³³ Cfr. *Ibid.*

da quella verità eterna che ne descrive e, per certi versi persino ne “esaurisce”, l’essenza — posto che comprendiamo l’intenzionale paradossalità dell’espressione inserita tra virgolette.

Ma non solo: in virtù di quella che, come vedremo meglio nell’approfondimento della lettura deleuziana di Spinoza, assume le sembianze di una teoria dell’*univocità* e dell’immanenza della sostanza, il carattere necessario di Dio si manifesta e si esplica nella necessità come unica e sola modalità dell’ente: come Deleuze comprende molto bene, infatti, in Spinoza “tutto ciò che è, è necessario, o per sé, o per la sua causa”¹³⁴.

Si profila ancor meglio, dunque, la chiarificazione di ciò che significa, nell’intimo della sua formulazione, l’enunciato *Deus sive natura*: a partire dalla sua stessa auto-causalità, ovvero dall’auto-produzione di sé stessa, l’unica sostanza che coincide con Dio o con la Natura si manifesta nella funzione *naturante* della Natura stessa (*Natura naturans*), ovvero sia, come ben ricorda Karl Löwith, in quella “forza vivente che produce ogni cosa”¹³⁵.

Alla luce di questa convergenza radicale tra il piano di Dio e il piano della Natura, in Spinoza tutto ciò che si dice dell’uno, nei termini dei suoi infiniti attributi, si deve poter dire dell’altro, in maniera assolutamente *immediata*. Ciò non significa altro se non che la Natura, lungi dall’essere il prodotto della creazione divina, è invece immediatamente coincidente con la potenza infinita di auto-produzione di Dio stesso e della sua sostanza infinita ed eterna.

Deus sive Natura: Dio è immediatamente Natura e la Natura è immediatamente Dio.

Ma evidentemente ciò non basta affinché si possa smascherare sin nel suo intimo l’equivocità costitutiva che connota questa relazione che, in fin dei conti, una relazione non lo è affatto.

Come sottolinea Gilles Deleuze a questo proposito, infatti, per chiarificare l’essenza dell’asserto *Deus sive Natura* non è affatto sufficiente ripiegare sulle accuse di panteismo ed ateismo che diffusamente sono state rivolte allo stesso Spinoza; non è dunque sufficiente dare rilievo all’impossibilità di riferirsi ad un Dio morale, creatore e trascendente per sperare nell’auto-evidenza della coincidenza tra Dio, Sostanza e Natura; si dovrebbe, piuttosto, prendere avvio dalla comprensione di come tutte le cose che esistono e che cristianamente chiamiamo “creature”, altro non sono se non modi degli infiniti attributi di Dio o modificazioni di quell’unica sostanza che si manifesta e si *esprime* attraverso quegli stessi modi¹³⁶.

L’immediatezza del rapporto tra Dio e Natura che Spinoza intende nella sua celebre formulazione, tuttavia, non contempla in essa il tentativo di traduzione dell’uno nell’altra; non si tratte-

¹³⁴ G. DELEUZE, *Spinoza*, cit., p. 85.

¹³⁵ K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo*, cit., p. 173.

¹³⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza*, cit., p. 19.

rebbe, cioè, di provare ad esprimere il concetto spinoziano di Dio nei termini con i quali è possibile parlare del concetto di Natura, né viceversa. Si tratta, invece, di farsi carico dell'ambiguità costitutiva che, come dice Karl Löwith, la formula lascia intendere¹³⁷, e di abbandonarsi all'impossibilità di pensare tanto il piano divino in termini di un dio personale, tanto il piano della Natura in termini di creazione divina. *Deus sive Natura*: nell'immediata coincidenza, esplicazione e manifestazione dell'uno nell'altra, e nell'altrettanto immediata implicazione della Natura in Dio, la Natura stessa consta di infiniti attributi nella medesima misura in cui Spinoza afferma ciò anche di Dio.

In questo senso, la definizione di Natura concorda perfettamente con la definizione di Dio¹³⁸.

Ma l'enunciato *Deus sive Natura* sottende anche l'impossibilità che si diano due sostanze uguali: se, infatti, esistessero due sostanze identiche, non si potrebbe certo dire dell'una quanto si dice dell'altra. Seguendo l'argomentazione spinoziana, ciò procede dal fatto che, essendo la sostanza assolutamente perfetta e infinita nella sua natura, laddove si desse il caso dell'esistenza di due sostanze uguali, l'una non potrebbe certo dirsi infinita in pari misura alla seconda, poiché l'una dovrebbe necessariamente porre delle limitazioni alla natura dell'altra: il Dio che è immediatamente Natura non si suddivide in sostanze separate e diverse, ma costituisce quell'unica ed univoca sostanza che consta di infiniti attributi.

Come vediamo nello *Scolio* della *Proposizione X* della *Prima parte* dell'*Etica* dedicata all'indagine della natura di Dio, infatti, Spinoza ammonisce i lettori anticipandone la principale delle plausibili obiezioni — quella che chiede conto della possibilità che in natura si diano sostanze diverse — e specificando come in natura non esista se non un'unica sostanza, la quale è assolutamente infinita¹³⁹, e che in quanto tale coniuga in sé stessa l'assoluta coincidenza tra Dio e Natura.

Non è tutto: come vedremo più accuratamente nelle pagine successive, tra la Natura e le cose è radicato un duplice rapporto di *esplicazione* e di *implicazione*, in forza del quale la Natura stessa comprende e contiene tutto, ma proprio per ciò stesso essa è esplicata ed implicata dalle cose: se è vero, infatti, che parlare di Dio e parlare della Natura, in Spinoza, significa parlare della medesima cosa, e se la Natura, come Dio, è ciò che consta di infiniti attributi, allora quegli stessi attributi implicano ed esplicano la sostanza, e la sostanza, dal canto suo, è ciò che comprende tutti gli attributi¹⁴⁰.

¹³⁷ Cfr. K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo*, cit., p. 166.

¹³⁸ Cfr. *Ivi*, p. 164.

¹³⁹ Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, cit., p. 23.

¹⁴⁰ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 12.

Come ebbe a dire Deleuze, la natura di Dio è intimamente espressiva in sé stessa, laddove con ciò il filosofo francese intese riferirsi a quel rapporto che sussiste tra l'essenza produttiva della natura e la natura intesa come prodotto della creazione: *Natura naturans*.

Non solo: ciò su cui Deleuze concentrerà maggiormente l'attenzione dei suoi studi spinoziani, ovvero la nozione di *espressione*, indica proprio la vita stessa di Dio, l'essenza assoluta della sua unica sostanza. Ancor meglio, non si tratta di riconoscere nel Dio spinoziano quella funzione eminente di produzione del mondo, dell'universo o della natura naturata, quanto piuttosto di riconoscerne l'essenza assolutamente infinita nell'espressione di sé stesso attraverso quegli infiniti attributi che lo costituiscono¹⁴¹.

In Spinoza, secondo Deleuze, si tratta, in fin dei conti, di evitare prontamente ogni rischio che possa derivare dal metodo analogico, attraverso cui si attribuiscono a Dio i caratteri degli attributi per mezzo dei quali Dio stesso si costituisce ed esprime; nello spinozismo i termini della questione sono sostanzialmente rovesciati, allorché evitando di prendere in prestito dalle creature alcune qualità per attribuirle a Dio in maniera equivoca ed eminente, si afferma, invece, l'identità formale fra Dio e le creature, ma non l'identità d'essenza¹⁴². A tal proposito, infatti, è vero che gli attributi costituiscono l'essenza della sostanza infinita, ma non costituiscono l'essenza delle creature: gli attributi definiscono e costituiscono l'unica sostanza assoluta e infinita che coincide con Dio e la Natura, ma non affatto l'essenza dei modi in cui questa sostanza assoluta e infinita si esprime.

Ancora una volta, dunque, ciò che Deleuze ravvisa in Spinoza sotto l'insegna dell'univocità, rimanda all'unicità della sostanza assoluta e infinita: *Deus sive Natura* trova il suo corrispettivo sistematico nella formulazione di un'ontologia dell'univocità.

Dio è unico, la Sostanza è unica, la Natura è unica. Non si dà se non una sola ed unica sostanza infinita.

¹⁴¹ Cfr. *Ivi*, p. 77.

¹⁴² Cfr. *Ivi*, p. 33. A tal proposito, Deleuze pone la questione del metodo analogico dal punto di vista, del tutto interessante, del rischio di un antropomorfismo sottile. Il filosofo parigino, infatti, pur riconoscendo nel metodo analogico la volontà di fuggire da ogni rischio di antropomorfismo, ne ravvisa comunque il pericolo, a causa dell'equivocità e dell'eminenza alla luce delle quali si attribuiscono le qualità delle creature all'essenza del creatore. Non è certo questo il luogo adatto per sviluppare tutte le implicazioni che la questione comporta, ma rimandiamo alle seguenti interessanti parole di Deleuze al riguardo: «[...] nel metodo analogico, ci si propone esplicitamente di evitare l'antropomorfismo: secondo san Tommaso, le qualità che attribuiamo a Dio non comportano una comunanza di forme fra la sostanza divina e le creature, ma solo un'analogia, una "convenienza" di proporzione o di proporzionalità. A volte Dio possiede formalmente una perfezione che rimane estrinseca nelle creature, a volte possiede eminentemente una perfezione che conviene formalmente con le creature. L'importanza dello spinozismo deve essere valutata a partire dal modo in cui rovescia questo problema. Ogniqualvolta si procede per analogia, si prende per così dire in prestito dalle creature un certo numero di qualità, e le si attribuisce a Dio in maniera equivoca ed eminente. Dio possiede così Volere e Intelletto, Bontà e Sagesza, ma sempre in modo equivoco o eminente. L'analogia non può fare a meno dell'equivocità e dell'eminenza, e nasconde quindi un antropomorfismo sottile, pericoloso come l'antropomorfismo ingenuo. [...]».

Da ciò procede che in Spinoza tutto risponde alla legge o al linguaggio dell'univocità: *univocità degli attributi, univocità della causa, univocità dell'idea*¹⁴³.

Ma perché univocità? E soprattutto che cosa, in particolare, è detto *uno* nell'univocità? Senz'altro è Dio ad esser detto *Uno*. Ma più in dettaglio, Spinoza avverte che solitamente Dio è detto *Uno* solo in quanto separato dagli altri enti. E proprio per questo, del resto, l'unicità di Dio, almeno sotto questo aspetto, è senz'altro impropria ed ambigua, poiché essa viene predicata solo in relazione alla molteplicità degli altri enti, ai quali apparentemente si contrappone.

Ma le cose, dal punto di vista dell'onto-teologia spinoziana, non stanno propriamente così: l'univocità è detta di quel Dio che è immediatamente Natura, e che costituisce l'unica sostanza. Se, infatti concentriamo la nostra attenzione sul rapporto tra Dio e gli enti scopriamo, con Spinoza, che i singoli enti, compreso ovviamente l'uomo, altro non sono che singole parti di quel tutto univoco della Natura, singoli modi degli infiniti attributi divini¹⁴⁴. Per usare altri termini, si può dire che noi siamo parte di Dio, la nostra essenza è parte dell'essenza di Dio, nella misura in cui quest'ultima si esplica (anche) per mezzo della nostra¹⁴⁵.

Questa comunanza, come abbiamo avuto già in parte modo di vedere, è allora una comunanza solo ed esclusivamente formale, e non sostanziale, essendo la sostanza unica: se è vero, infatti, che di Dio e delle creature si afferma la medesima identità formale, tuttavia essi differiscono quanto alla loro essenza — e dunque anche quanto alla loro esistenza, essendo le due legate da una relazione di necessità.

Tale differenza relativa all'essenza tra Dio e le creature, non deve, per questo, celare uno degli aspetti spinoziani di cui Deleuze riconosce ed ammette la grande originalità, ovvero, per l'appunto, proprio la loro assoluta comunanza formale; il merito di Spinoza, da questo punto di vista, è allora, quantomeno duplice: in primo luogo, chiarificando la comunanza formale tra Dio e le creature, infatti, Spinoza consente di non confondere analogicamente le loro reciproche essenze; in secondo luogo Spinoza riconduce al proprio rango legittimo sia le creature sia gli attributi divini, evitando anche in questo caso una confusione di piani¹⁴⁶.

Ciò che più interessa nell'economia di questo nostro lavoro è, dunque, la lettura che Gilles Deleuze opera relativamente agli aspetti univocisti dell'ontologia di Spinoza. Ancor più radicalmente, ciò che davvero ci interessa è capire in che senso l'univocità può essere la chiave di lettura de-

¹⁴³ Cfr. *Ivi*, p. 261.

¹⁴⁴ Cfr. K. LÖWITZ, *Dio, uomo e mondo*, cit., p. 164.

¹⁴⁵ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 243.

¹⁴⁶ Cfr. *Ivi*, p. 34.

leuziana dello spinozismo. Agli occhi di Deleuze, infatti, il pensiero di Spinoza racchiude il più elevato e il più compiuto esempio di ontologia univoca, laddove con questa espressione ci si intende riferire al fatto che l'essere della sostanza (infinito, eterno, assoluto, indivisibile) è lo stesso in tutti gli enti, e si predica nello stesso modo di tutti gli enti in cui l'essere della sostanza medesimo si esplica¹⁴⁷.

E tale univocità, che si oppone energicamente all'analogia, all'eminenza e all'equivocità, come peraltro abbiamo già in parte visto precedentemente, è ciò in forza di cui è possibile predicare il medesimo sia della sostanza infinita, ovvero Dio o la Natura, sia degli enti finiti, delle creature o dei modi in cui tale sostanza si manifesta.

Più chiaramente, la formula dell'univocità nello studio di Deleuze su Spinoza recita così: *l'ente si dice con lo stesso significato di tutto ciò che è, finito o infinito*¹⁴⁸. L'essere, dunque, non risulta essenzialmente suddiviso, nonostante si dia divisione formale fra gli attributi che si dicono dell'essere indiviso. Una sola sostanza per tutti gli infiniti attributi. E gli infiniti attributi si predicano di una sostanza assolutamente *una* che li possiede tutti.

Ben lungi dall'aver esaurito la questione, l'univocità mette altresì in gioco la nozione di *differenza*; pur ammettendo, a tal proposito, che si diano differenze reali tra gli enti naturali, lo *spinozismo* esclude categoricamente ogni disposizione gerarchica degli stessi. E come non esiste alcuna gerarchia nell'ordine delle cose della creazione — o per intenderci con il linguaggio dello spinozismo, della natura naturata — così non esiste alcuna gerarchia nemmeno tra l'essere infinito e i suoi modi finiti, o tra il pensiero e la materia¹⁴⁹.

Ciò che questa ontologia dell'univocità — che Deleuze ravvisa in Spinoza — garantisce, infatti, è l'uguaglianza ontologica di ogni cosa sul piano dell'essere. Nell'ontologia univocista, dunque, non esiste alcuna differenza, né di grado, né di genere, tra l'essere, le forme e i modi in cui esso si esprime e si manifesta¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Cfr. F. CERRATO, *Espressione, univocità e nozioni comuni. Lo spinozismo novecentesco di Deleuze*, in AA.VV., *Canone Deleuze*, cit., p. 82.

¹⁴⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 47; cfr. anche G. DELEUZE, *Spinoza*, cit., p. 62.

¹⁴⁹ È proprio questo, ad esempio, uno dei nodi polemici che oppone la filosofia di Spinoza a quella di Descartes. Si confronti a tal proposito *Ivi*, p. 132: «[...] Con Cartesio si passa dalla superiorità della causa alla superiorità di alcune forme dell'ente su altre, quindi all'equivocità o all'analogia del reale (dal momento che Dio contiene la realtà in una forma superiore a quella che si trova implicata nelle creature). Tale passaggio fonda il concetto dell'eminenza, ma è anche totalmente illegittimo. Contro Cartesio, Spinoza pone l'uguaglianza di tutte le forme dell'ente e l'univocità del reale che da questa uguaglianza deriva. [...]».

¹⁵⁰ Cfr. F. CERRATO, *Espressione, univocità e nozioni comuni*, cit., p. 86. Interessante, a questo proposito, sarebbe anche lo studio della matrice scotista del pensiero dell'univocità: Duns Scoto, infatti, per ammissione dello stesso Deleuze, sarebbe il primo ad aver pensato l'univocità in termini di neutralità tanto nei confronti dell'infinito quanto del finito. Cfr. a tal proposito *Ivi*, p. 88 e G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 57.

Ma il punto che riteniamo davvero determinante e focale per la questione che qui si sta cercando di approfondire riguarda soprattutto l'utilizzo che Deleuze ha operato dello spinozismo osservato dal punto di vista dell'univocità: l'affermazione dell'univocità della sostanza, e quindi dell'essere, a partire dall'uguaglianza ontologica e dall'infinità degli attributi che si dicono indifferentemente tanto di Dio quanto delle creature, ciò che così si dispiega, invero, è a tutti gli effetti un *piano di immanenza*; quel piano comune, cioè, nel quale stanno tutti i corpi, tutte le anime, tutti gli individui¹⁵¹.

In questo senso Spinoza sarebbe colui che, sostenendo ed argomentando la comunanza formale e l'uguaglianza di tutte le cose sul piano dell'essere, si prodiga nella costruzione di questo *piano di immanenza*. La Sostanza, questo *Deus sive Substantia sive Natura*, è allora, agli occhi di Deleuze, la prima grande formulazione di un piano di univocità assoluta, nel quale tutte le nature concordano in una sola e medesima sostanza¹⁵²; o, per usare altri termini, nel quale il molteplice è immediatamente univoco e l'univoco è immediatamente molteplice.

Ma non è tutto: quella filosofia dell'immanenza che, allo sguardo deleuziano comincia a tratteggiarsi a partire dalla riflessione di Spinoza, coincide a tutti gli effetti con una *filosofia dell'affermazione*, intendendo con ciò il tentativo inaugurato dal filosofo olandese di restituire all'essere quella piena ed assoluta positività che i procedimenti dell'analogia, dell'equivocità e dell'eminenza hanno provveduto a sottrargli.

Univocità significa dire Dio nello stesso identico senso in cui si dicono i suoi attributi infiniti. L'univocità nomina il carattere genetico di quel Dio che coincide con il piano della Natura. L'univocità è la condizione di possibilità per la determinazione geometrica di un piano di immanenza. E l'immanenza di tutto in seno al *Deus sive natura* è pura affermazione.

3.2. L'immanenza della Sostanza. Trascendentalismo ed espressione: verso una lettura deleuziana

L'immanenza assoluta è l'immanenza che non si definisce in relazione alla trascendenza che le si oppone di diritto, è quel piano che è definito e che si riferisce solo ed esclusivamente in relazione a

¹⁵¹ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza*, cit., p. 115.

¹⁵² Cfr. *Ivi*, p. 128.

sé stesso. Immanenza dell'immanenza, così come chiarisce Gilles Deleuze nell'ultimo breve testo in forma di compendio filosofico, *L'immanenza: una vita...*

In che senso può essere interpretato, dunque, quella sorta di piano di immanenza che si viene a delineare in Spinoza a partire dall'affermazione dell'univocità, della comunanza formale e dell'uguaglianza ontologica in seno alla Natura?

La sostanza spinoziana è ciò che esiste per sé, è ciò che si auto-produce da sé, è ciò la cui causa non risiede in altro se non in sé stessa: causalità immanente della sostanza.

Ancor di più, la sostanza è quel piano che deve già essere da sempre presupposto; è per certi versi quel campo trascendentale a partire dal quale ogni sapere e ogni conoscenza possono prendere avvio; ma costituendosi proprio come la ragione e la *conditio* di quel sapere, non si potrà affatto dare autentico sapere sulla sostanza; se è vero, infatti, che ogni sapere e ogni conoscenza richiedono un presupposto o un fondamento che ne garantiscano la possibilità, quel presupposto è ragionevolmente una soglia sostanzialmente invalicabile, prima della quale è dunque impossibile risalire¹⁵³, e che per ciò stesso si configura come limite o condizione trascendentale di possibilità di ogni sapere ulteriore.

Il piano della sostanza, come abbiamo già potuto in parte anticipare, è proprio ciò che si dà nella forma dell'immanenza, la quale a sua volta, nella lettura che Deleuze opera della filosofia spinoziana, si traduce nell'idea di *espressione*.

Ma che cos'è l'*espressione*, secondo Deleuze? Unità del molteplice, complicazione del molteplice ed esplicazione dell'Uno¹⁵⁴. Sotto l'insegna dell'*espressione*, Dio si esprime nel mondo, e il mondo è l'espressione immediata ed immanente di Dio, o della Sostanza, o della Natura.

L'espressione indica, cioè, la relazione tra la sostanza e i suoi attributi infiniti che si determina negli aspetti della *complicazione*, *esplicazione*, *inerenza* e *implicazione*¹⁵⁵, i quali costituiscono gli stessi aspetti delle categorie dell'immanenza. Così, nella lettura deleuziana l'immanenza è espressiva tanto quanto l'espressione è immanente, così che le due nozioni stesse di *espressione* e *immanenza* siano correlative¹⁵⁶, ovverosia che l'una non cessi mai di rimandare all'altra in un rapporto di necessaria e reciproca implicazione.

Per provare ad essere ancor più chiari, si può dire che Deleuze, quando utilizza la nozione di *espressione* per riferirsi all'immanenza della Sostanza spinoziana, intende sostenere che tutte le cose che

¹⁵³ Cfr. F. LEONI, *Descartes*, cit., p. 25.

¹⁵⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 138.

¹⁵⁵ Cfr. *Ibid.*

¹⁵⁶ Cfr. *Ibid.*

esistono ineriscono ad un Dio che le *complica* in sé, ma in un rapporto tale per cui è altrettanto vero anche il contrario, ossia che Dio stesso è *implicato* dalle cose nelle quali esso si *esplica*.

Implicazione ed esplicazione, dunque, sono le modalità o gli aspetti correlativi dell'*espressione*, e che quindi non si oppongono in seno alla nozione stessa di *espressione*, ma semplicemente ne descrivono la natura sotto un duplice punto di vista.

Da un lato, infatti, l'*espressione* è esplicazione, *explicatio*: l'univocità della Sostanza, l'Uno, si manifesta immediatamente nel molteplice, ovvero negli attributi, e gli attributi stessi si manifestano nei modi. Dall'altro lato, l'*espressione* è implicazione, poiché l'Uno è implicato in ciò che lo esprime, ovvero è immanente agli attributi (e conseguentemente ai modi) in cui esso si manifesta¹⁵⁷.

Dio è, dunque, *complicatio*: in questo termine, evidentemente ereditato dalla tradizione neo-platonica, è contenuto il riferimento della presenza immediata tanto dell'Uno nel molteplice quanto del molteplice nell'Uno. Ma non solo: la *complicatio*, configurandosi come principio sintetico in cui *implicazione* ed *esplicazione* sono tenuti insieme, è ciò che descrive la natura per l'appunto "complicativa" di Dio: come puntualmente chiarifica Deleuze, infatti, alla luce della nozione di *complicatio* — e al suo costitutivo rimando all'idea dell'univocità dell'essere —, Dio è ciò che *complica* ogni cosa, ma proprio nella misura in cui ogni cosa esplica ed implica in sé la natura stessa di Dio¹⁵⁸.

Per certi versi è sotto l'egida della tradizione medievale e rinascimentale neo-platonica che Spinoza, agli occhi di Deleuze, tratteggia la definizione di Dio mediante la nozione di *complicatio*: "Dio complica tutte le cose nel medesimo tempo in cui ogni cosa esplica e implica Dio"¹⁵⁹. Alla luce di queste considerazioni, quindi, appare ora chiaro come in natura ogni cosa sia prodotta e conservata nell'esistenza dall'azione reciproca del duplice movimento di *esplicazione* ed *implicazione*, che la nozione di *complicatio* adeguatamente restituisce. E si comprende, altresì, come la *complicatio* stessa si rispecchi nell'univocità dell'essere e nell'uguaglianza ontologica di tutti gli enti, o per dirla

¹⁵⁷ Cfr. *Ivi*, p. 11. Al riguardo dell'uso del termine *espressione* per definire il rapporto tra *esplicazione* ed *implicazione* nei suoi attributi e nei modi degli attributi infiniti, cfr. anche D. VOSS, *Intensity and the Missing Virtual*, cit., p. 158: «The aspect of immanence precisely manifests itself in the use of the term "expression", which characterises the relationship between Being and the multiplicity of beings. Key terms are the Latin verb forms *complicare*, *explicare* and *implicare*. Applied to Spinoza's ontology, this means the following: absolute and infinite substance complicates, that is, comprehends all finite beings or modes in itself, while the multiplicity of modes remains implicated in substances their immanent cause. At the same time it is said that the One explicates or unfolds itself in the Many, or in other words, substance is implicated in the essence of modes. The relation of implication is the most fundamental of those three, as complication is an implication in oneself, while explication is an implication in something else.».

¹⁵⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 12.

¹⁵⁹ G. DELEUZE, *Spinoza*, cit., p. 64.

con un'espressione deleuziana, in quella sorta di coronata anarchia in cui tanto la roccia che il giuglio, la bestia o l'uomo cantano in una sola ed identica maniera la gloria di Dio¹⁶⁰.

Il concetto filosofico di *espressione* è innervato dell'azione di *implicatio* ed *esplicatio*, e proprio nel legame necessario tra i due movimenti che descrivono la maniera in cui la Sostanza si manifesta, Deleuze individua il carattere immanente della filosofia di Spinoza. Ecco l'autentico pericolo filosofico cui il filosofo olandese si è esposto, e che lo stesso Deleuze non stenta ad ammettere: panteismo ed immanenza¹⁶¹. L'immanenza, cioè, indica tanto l'espressione della sostanza in ciò in cui essa si esprime, ovvero nei suoi infiniti attributi e nei modi di questi, quanto ciò che è espresso nell'espressione della sostanza medesima.

Oltre alla visione del concetto di *espressione* in questo quadro teorico, si deve dire che, fondamentalmente, la sua stessa struttura si presenta come triadica: nell'*espressione*, infatti, sono implicati la sostanza, gli attributi e l'essenza. A tal proposito, il contributo di Deleuze al rischiaramento della triplice e reciproca relazione tra i termini che costituiscono l'*espressione* è determinante: è innegabile che vi sia una distinzione tra sostanza, attributi ed essenza in seno al primo termine che li racchiude in sé, ovvero l'*espressione*, ma solo nella misura in cui "la sostanza *si esprime*, gli attributi sono *espressioni*, l'essenza è *espressa*"¹⁶².

Qual è il senso autentico di questa relazione? Ogni attributo infinito della sostanza *esprime* l'essenza, e l'essenza è sempre della sostanza, e non mai dell'attributo stesso; ciò comporta che l'essenza non esista mai al di fuori dell'attributo che la esprime, ma che, in quanto tale, essa non si riferisca altro che alla sostanza. Le parole di Gilles Deleuze al riguardo sono oltremodo limpide:

[...] È necessario distinguere tre termini: la sostanza che si esprime, l'attributo che l'esprime, l'essenza che è espressa. L'essenza si distingue dalla sostanza per mezzo degli attributi, ma è per mezzo dell'essenza che la sostanza è distinta dagli attributi. La triade è tale che ciascun termine, nei tre sillogismi, può fungere da termine medio per gli altri due. L'espressione conviene con la sostanza, poiché la sostanza è assolutamente infinita; conviene con gli attributi, poiché sono infiniti; e conviene con l'essenza, poiché ogni essenza è infinita in un attributo. Esiste quindi una natura dell'infinito.¹⁶³

In fin dei conti, allora, possiamo ritenere che sia proprio quest'aspetto della filosofia di Spinoza che tanto affascina Deleuze, e a cui lo stesso Deleuze, per l'appunto, riconduce la fascinazione

¹⁶⁰ Cfr. G. DELEUZE, *Due regimi di folli*, cit., p. 214.

¹⁶¹ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 253.

¹⁶² Cfr. *Ivi*, p. 19, corsivo mio.

¹⁶³ *Ivi*, p. 19.

universale che il filosofo olandese esercita in egual misura tanto tra gli spiriti filosofici — e tra questi, in particolar modo, coloro che egli identifica come pensatori privati — tanto tra i non filosofi: Spinoza accetta il pericolo filosofico del panteismo e dell'immanenza che la nozione di *espressione* porta irrimediabilmente con sé, e accetta altresì la scommessa che questa sfida comporta¹⁶⁴. Quello che, secondo Deleuze, è allora l'obiettivo dell'ontologia univocista di Spinoza, alla luce della nozione filosofica di *espressione*, pare dunque delinearci su una duplice linea di sviluppo: da un lato, infatti, si tratta di espellere e sospingere gli elementi della *creazione* e della *emanazione* nel campo dei segni inadeguati e dell'equivocità, piuttosto che riconciliarvisi; dall'altro si tratta, per mezzo dell'uguaglianza ontologica desunta dall'univocità, di fare dell'essere univoco l'oggetto di una pura affermazione, e non invece di promulgarne l'indifferenza e la neutralità nei confronti della cosiddetta *natura naturata*¹⁶⁵.

Ma come per certi versi anticipavamo in apertura di paragrafo, proponendo la sostanza come soglia e presupposto invalicabile, limite trascendentale o condizione di possibilità per il darsi di ogni sapere ulteriore alla sostanza stessa, anche l'*espressione* gioca un ruolo fondamentale in senso gnoseologico: nella lettura di Deleuze, infatti, se è vero che la conoscenza diventa una specie dell'espressione, ciò comporta strettamente che il rapporto tra la conoscenza delle cose naturali e la conoscenza di Dio sia un rapporto necessario, ed in particolare esso ricalcherebbe il rapporto che le cose hanno con Dio¹⁶⁶. Noi, infatti, possiamo acquisire sempre maggior conoscenza di Dio per mezzo dell'acquisizione di ulteriore conoscenza delle cose naturali, e ciò in ragione del rapporto *implicativo* ed *esplicativo* che le cose naturali inaugurano con Dio, alla luce della nozione filosofica di *espressione*.

A ciò si aggiunga il fatto che, essendo Dio non solo causa di sé stesso, ma anche causa di tutte le cose, e constando il sommo bene in null'altro se non nell'unità della conoscenza più salda e perfetta, ovvero nella conoscenza di Dio stesso, la tensione verso una perfetta conoscenza delle cose naturali ci proietta di diritto in quella massima beatitudine che consiste nella piena, totale e perfetta conoscenza di Dio¹⁶⁷, di quel Dio che è immanente, di quel Dio che si manifesta immediatamente nei suoi infiniti attributi, di quel Dio che è *Natura naturans* che si esprime nella natura naturata.

L'*espressione* di Dio è, dunque, la sua perfezione. Ma con ciò non significa certo che Dio necessiti di esprimersi per ottenere la sua stessa perfezione. Ciò significa, al contrario, che tutta la

¹⁶⁴ Cfr. *Ivi*, p. 262.

¹⁶⁵ Cfr. *Ibid.*

¹⁶⁶ Cfr. *Ivi*, p. 10.

¹⁶⁷ Cfr. B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, trad. it., a cura di A. Dini, Bompiani, Milano 2001, p. 179.

perfezione di Dio risiede nella sua essenza espressiva, cioè nel fatto che l'*espressione* racchiude la vita stessa di Dio, la sua essenza assoluta, infinita e perfetta. Dio non crea per risanare quelle mancanze che gli negherebbero il carattere della perfezione. È vero piuttosto che Dio non manca di nulla, e che la produzione di Dio, come puntualizza Deleuze nella sua lettura dell'*Etica*, non aggiunge nulla alla sua essenza¹⁶⁸. Si deve poter dire, piuttosto, che se la sostanza si esprime negli attributi che si costituiscono e che si predicano della *Natura naturans*, gli attributi stessi, nel loro grado secondario di espressione, si esprimono nei modi che costituiscono la *natura naturata*¹⁶⁹.

Nella filosofia di Spinoza, come abbiamo potuto verificare, tutto ciò costituisce la chiave di volta della *causalità immanente* che il filosofo olandese stesso teorizza ed attribuisce al Dio-Sostanza-Natura.

Ma che cosa significa davvero *causalità immanente*? Una delle definizioni spinoziane, quella che, nello specifico è contenuta nella Proposizione XVIII della prima parte dell'*Etica*, oppone la causalità immanente relativa a Dio alla causalità transitiva e transeunte: “*Dio è causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose*”¹⁷⁰: ciò comporta, più precisamente, che tutto ciò che è, è in Dio e deve essere concepito per mezzo di Dio¹⁷¹. Questo è propriamente il senso di ciò che si intende quando si sostiene, con Spinoza, che Dio è parimenti sia causa di tutte le cose che causa di sé, e che dunque la sua causalità non può che esprimersi in sé stesso.

La *causa immanens* che descrive globalmente la natura e la produzione di Dio si ritraduce nel mondo della natura che gli è del tutto immanente. Affermando, dunque, che Dio è causa di tutto si afferma, per ciò stesso, che Dio è causa anche di sé. Ma il senso di quell'univocità dell'essere che procede dalla *causalità immanente* di Dio stesso si chiarisce soprattutto nella formulazione inversa di tale dimostrazione, ovvero che l'affermazione di Dio come causa di sé coincide *ipso facto* con l'affermazione di Dio come causa di ogni cosa, coincidendo Dio stesso con il piano di tutta la natura: tutto l'essere è immanente in Dio, il quale è immanente alle cose per mezzo delle quali egli stesso si manifesta e si esprime¹⁷².

Ma ciò che più conta per noi, nello sviluppo delle implicazioni correlate alla causalità immanente di Dio, è la comprensione di quella sorta di *immanenza espressiva* sulla quale Gilles Deleuze fa leva nella sua lettura ed interpretazione del pensiero spinoziano come formulazione di un'immanenza assoluta *in nuce*.

¹⁶⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 77.

¹⁶⁹ Cfr. *Ibid.*

¹⁷⁰ B. SPINOZA, *Etica*, cit., p. 51.

¹⁷¹ Cfr. *Ibid.*

¹⁷² Cfr. P. DI VONA, *Spinoza e i trascendentali*, Morano, Napoli 1977, p. 59.

In questo senso non basta sostenere che Dio è tanto causa di sé quanto causa di tutte le cose, ma si deve aggiungere quel dettaglio irrinunciabile in virtù del quale si può cogliere davvero il nucleo immanente dell'univocità in Spinoza: Dio si dice causa di tutte le cose *nel medesimo senso* di cui si dice causa di sé. E come sottolinea Deleuze al riguardo, non vi è che una sola causa in Spinoza, e questa causa è Dio, il quale si dice in un solo senso e in una sola modalità per tutte le figure della causalità: l'immanenza riferita alla causa sta ad indicare il fatto che causa ed effetto stanno su un solo, identico ed univoco piano, e che si dicono e si predicano in un solo ed identico senso¹⁷³.

Natura naturans in quanto sostanza e causa, e *Natura naturata* in quanto effetto e modo, sono vincolate in un legame di reciproca immanenza¹⁷⁴; ciò significa, dunque, che in Spinoza la causa produce un effetto non trascendente rispetto alla causa stessa, e che in quanto tale non si produce al di fuori di essa, ma al suo interno, sul medesimo piano.

Alla luce di ciò, *causa sui* e *causa efficiens* si dicono in un solo e stesso senso di ciò di cui sono causa: immanenza dell'univocità, univocità del piano di immanenza.

È proprio questo, in fin dei conti, il significato ontologico di cui Deleuze, nella sua appassionata ed appassionante lettura dell'opera spinoziana, è alla ricerca: l'unità di senso di una *pluralità reale*, la cui causa non risiede altrove se non in sé stessa¹⁷⁵.

Ma non può essere considerato secondario, del resto, neppure quell'aspetto, derivante dall'implicazione reciproca e strutturale di *causa efficiens* e *causa finalis*, che in Spinoza assume i tratti di una negazione della finalità propria e costitutiva di Dio e della sua creazione; si può dire, in altre parole, che con la sua concezione univoca ed immanente della sostanza e della causalità di Dio, Spinoza non solo costituisce il dentello più solido per lo sviluppo del pensiero deleuziano sull'immanenza assoluta, ma altresì si oppone radicalmente alla concezione biblica di una creazione divina indirizzata verso un fine, ancorché, come puntualizza anche Karl Löwith, il filosofo olandese

¹⁷³ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza*, cit., p. 56; cfr. anche G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 132.

¹⁷⁴ G. DELEUZE, *Spinoza*, cit., p. 84.

¹⁷⁵ Cfr. P. MONTEBELLO, *Métaphysiques cosmomorphes*, cit., pp. 176-177: «À partir de Spinoza, Deleuze a en effet proposé de comprendre ainsi la signification de l'ontologie univoque: *unité de sens d'une pluralité réelle* (l'être se dit en un seul sens de ses différences modales) et *pluralité de sens pour un même être*. Si nous transposons en anthropologie, un même sens d'être traverse la pluralité réelle («humanité immanente»), une pluralité de sens (perspectives) traverse l'être.».

non si sia spinto sino alla svolta decisiva di un'ontologia senza Dio¹⁷⁶.

L'immanenza in Spinoza si configura altresì, nei termini di una critica nei confronti di ogni eminenza della causa: alla luce dell'eminenza, infatti, come abbiamo avuto in parte modo di vedere, ciò che viene postulato è un Dio radicalmente trascendente, che non può che essere compreso equivocamente¹⁷⁷, ovvero analogicamente, e cioè in un senso proiettivamente antropomorfo.

A tal proposito, infatti, come sottolinea anche lo stesso Deleuze, ciò che Spinoza non può accettare e condividere, in relazione alla nozione di *eminenza*, è proprio la pretesa di salvaguardare la specificità di Dio nei confronti della totalità naturale, ma persistendo nell'attribuirgli caratteri antropomorfi, e confondendo, dunque, l'essenza del modo con l'essenza della sostanza¹⁷⁸.

Ecco allora che l'immanenza che Deleuze ravvisa in Spinoza si contrappone ad ogni eminenza della causa, proprio perché "nell'immanenza tutto è affermazione"¹⁷⁹.

E tutto è affermazione proprio perché nell'univocità del piano di immanenza che l'essere incarna nella filosofia spinoziana, non esiste alcun centro eminente da cui scaturisca tutto il resto; comprendendo la necessaria paradossalità della metafora, è possibile definire l'essere univoco come un cerchio il cui centro non sia collocato precisamente in alcun luogo, ma che sia, invece, diffuso in ogni suo punto, e nello stesso identico modo in ognuno di essi; ma un cerchio che, nel medesimo istante, non abbia alcuna circonferenza che ne delimiti l'area¹⁸⁰.

Ma secondo Deleuze, il portato davvero affermativo della filosofia di Spinoza, si manifesta concretamente nell'innocenza del suo vitalismo, ovvero in quella fuga dalle passioni tristi e nella denuncia di tutti i fantasmi del negativo che tanto Hegel gli rimproverava, e che in Spinoza altro non sono se non destituzioni del potere vitale dell'esistenza che tramano all'ombra della vita stessa:

Vi è dunque una filosofia della «vita», in Spinoza: essa consiste nel denunciare tutto ciò che ci separa dalla vita, tutti questi valori trascendenti rovesciati contro la vita, legati alle condizioni e alle illusioni della nostra coscienza. La vita è avvelenata dalle categorie di Bene e

¹⁷⁶ Cfr. K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo*, cit., p. 152; tuttavia, non possiamo però del tutto concordare con Löwith, laddove egli sostiene, coadiuvato dal dubbio nietzscheano al riguardo, che si possa pensare più adeguatamente la formula spinoziana *Deus sive Natura* rovesciandola in *Natura sive Deus*; nonostante non sia questa la sede adeguata per argomentare e giustificare le nostre perplessità a questo proposito, si deve comunque poter dire che esse sono dovute, in generale, alla difficoltà con cui il rovescio della formula spinoziana restituirebbe l'intima complessità dell'univocità e del carattere immanente di quell'*espressione* nella quale Deleuze identifica l'immediata complicazione e coincidenza dell'Uno nei molti e dei molti nell'Uno.

¹⁷⁷ Cfr. A. SAUVAGNARGUES, *Spinoza pour Deleuze*, cit., p. 174.

¹⁷⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza*, cit., pp. 61-62.

¹⁷⁹ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 137.

¹⁸⁰ Cfr. *Ivi*, p. 139.

di Male, di colpa e di merito, di peccato e di riscatto. Ciò che avvelena la vita è l'odio, ivi compreso l'odio ritorto contro se stessi, il sentimento della colpevolezza.¹⁸¹

Ecco tornare qui in gioco quella sorta di purezza e candore innocente con cui abbiamo avviato la nostra ricognizione nella lettura spinoziana di Deleuze, sotto la cui luce lo stesso filosofo parigino ha collocato il tentativo del filosofo olandese di pensare l'immanenza.

Vitalismo spinoziano: solo l'uomo libero pone la propria sapienza nella meditazione della vita e non della morte, della potenza dell'affermazione del tutto in tutto, e non della violenza destituente del negativo.

Così l'*Etica* di Baruch Spinoza, in fin dei conti, non è che il testo sacro dell'affermazione pura, del suo vitalismo e del suo naturalismo, non meno che della gioia che per certi versi vi coincide¹⁸².

Nell'itinerario solcato dall'*Etica*, si manifesta lo sviluppo dell'immanenza e risuona la gioia della potenza affermativa della vita.

E nell'eco di questa vibrazione, *Deus sive Natura, espressione ed univocità* non sono altro che le note collocate su un solo ed identico pentagramma, quelle note che, intonate all'unisono in una medesima melodia, cantano insieme la gloria di un Dio radicalmente immanente.

¹⁸¹ G. DELEUZE, *Spinoza*, cit., p. 27.

¹⁸² Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 213.

CAPITOLO 2. KANTISMO, POST-KANTISMO E ROVESCIAMENTO DEL SOGGETTIVISMO TRASCENDENTALE.

A tutti coloro che vogliono ancora parlare dell'uomo, del suo regno, e della sua liberazione, a tutti coloro che pongono ancora domande su ciò che l'uomo è nella sua essenza, a tutti coloro che vogliono muovere da lui per accedere alla verità, a tutti coloro che reciprocamente riconducono ogni conoscenza alle verità dell'uomo stesso [...] che non vogliono pensare senza pensare subito che è l'uomo che pensa, a tutte queste forme di riflessione maldestre e alterate, non possiamo che contrapporre un riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso.

Michel Foucault

1. Impostazione generale del problema: il metodo trascendentale

Secondo le parole in qualche modo profetiche di Michel Foucault, un giorno il secolo sarebbe stato deleuziano¹. Non possiamo certo sostenere con certezza che quel giorno sia già arrivato, o che mai giungerà davvero, ma senza ombra di dubbio, nella complessità dei significati sottesi all'elevatissimo valore profetico della predizione foucaultiana, non può non essere stato tenuto in debito conto, come avemmo già modo di sostenere altrove², il segno ormai indelebile di un'assunzione della filosofia e di un rovesciamento delle sue istanze trascendentali da parte di Deleuze, analogamente a come lo stesso Kant — cui il filosofo parigino tributa molte lezioni e numerosissime pagine del suo *corpus* — fece nel suo secolo attraverso quell'operazione critica che debitamente viene nominata e riconosciuta come *rivoluzione copernicana*.

Come abbiamo già avuto sinteticamente modo di delineare in sede introduttiva, in Deleuze il medesimo intento che sottende ad un'operazione filosoficamente rivoluzionaria, assume tratti che è possibile individuare in una formula tanto epigrafica quanto efficace: *dalle condizioni dell'espe-*

¹ Cfr. M. FOUCAULT, *Theatrum philosophicum*, in «Aut Aut», 277-278, 1997, pp. 54-74.

² Ci sia permesso di richiamarci all'*incipit* del nostro *L'immanenza del cogito. Per una genealogia del trascendentale deleuziano*, in AA.VV., *Di stelle, atomi e poemi. Verso la physis. Volume 2*, a cura di E. Giannetto, Aracne, Roma 2019, p. 125.

rienza possibile alle condizioni dell'esperienza reale. È innegabile che, ai fini del nostro studio, ciò che questa formula intende risiede maggiormente in ciò che essa non dice, rispetto a quanto invece essa esprime manifestamente: si tratteggia qui, la trasformazione che investe il paradigma relativo alla nozione di *trascendentale*. Se tale concetto, infatti, per come fu introdotto da Kant — per lo più in forma aggettivata — indica tutte quelle discipline attraverso le quali ci è consentito studiare e descrivere le condizioni di possibilità della nostra esperienza, non meno che della conoscenza umana, in Deleuze il paradigma nel quale tale nozione è inserita vive un radicale rovesciamento: ciò che più interessa al filosofo francese, del resto, seppur in una disposizione autenticamente e genuinamente kantiana del suo stesso lavoro filosofico, è l'individuazione delle condizioni genetiche di quell'esperienza che non può dirsi altro che reale.

Le conseguenze dell'impostazione dell'empirismo trascendentale di Deleuze, radicalmente diversa rispetto all'orientamento dischiuso a partire dal kantismo — fatte salve le anticipazioni storiche di cui già ci siamo occupati nel primo capitolo — costituiscono uno dei maggiori obiettivi di questo lavoro, per il chiarimento del quale sarà necessario approssimarsi al nocciolo della questione con la cautela che il tema stesso impone.

Prima ancora che concetto autonomo, dunque, il *trascendentale* kantiano è un modello di indagine che innanzitutto risponde e si risolve in un preciso orizzonte metodologico, il quale investe, in buona sostanza, tutte le dimensioni in cui si configurano le possibili modalità di essere dell'uomo e che, per ciò stesso, coincide con il progetto globale della filosofia critica: dalla sfera della conoscenza alla dimensione etica, dal campo estetico a quello religioso³.

Coerentemente con quanto sostenevamo poco sopra in relazione alla prevalente valenza aggettivata del termine, il *trascendentale* identifica così una precisa strategia metodologica⁴.

Nell'orizzonte del criticismo kantiano, l'indagine filosofica assume i tratti di una metodologia trascendentale, il cui scopo precipuo è la ricerca del fondamento; si può anzi dire, ancor più radicalmente, che l'oggetto stesso di tale metodologia si identifica puntualmente con lo scopo stesso del criticismo, nella misura in cui *cercare il fondamento* significa cercare di trovare una risposta adeguata alla domanda *come è possibile che...?*⁵.

Ancor più precisamente, si tratta di identificare il principio che consenta di rappresentare la condizione universale a priori sotto la quale le cose e gli oggetti possono diventare oggetti della no-

³ Cfr. M. R. PUDDU, *L'indagine trascendentale nel discorso etico*, in AA.VV., *Ricerche sul trascendentale kantiano*, a cura di A. Rigobello, Antenore, Padova 1973, p. 25.

⁴ Cfr. *Ibid.*

⁵ Cfr. *Ivi*, p. 31.

stra esperienza, o ancor meglio, oggetti della conoscenza in generale: tale principio sarà detto, *principio trascendentale*⁶.

È possibile ottenere, nell'impostazione globale del criticismo kantiano o, che è lo stesso, nel progetto della cosiddetta *rivoluzione copernicana*, ricavare una legge che consenta di tratteggiare e stabilire definitivamente il rapporto che intrattiene il soggetto che conosce con l'oggetto conosciuto?

L'idea che alberga nella nozione kantiana di *trascendentale* è che l'oggetto debba necessariamente essere sottomesso al soggetto. Per utilizzare le parole del Deleuze lettore di Kant, tale principio di sottomissione dell'oggetto al soggetto implica di per sé la subordinazione dei dati dell'esperienza alle nostre rappresentazioni *a priori*⁷.

Come avremo parzialmente modo di vedere a questo scopo, il nome preciso con cui Kant identifica il rapporto di subordinazione dell'oggetto alle rappresentazioni a priori del soggetto è *appercezione trascendentale*: ecco allora che, se è vero che tali considerazioni vanno inserite in un ambito di realtà non empirica, ma trascendentale, ciò comporta necessariamente che l'oggetto che qui si sta cercando di identificare è l'*oggetto trascendentale*, ovvero il correlato dell'unità di quella funzione del soggetto che va sotto il nome, per l'appunto, di *appercezione trascendentale*⁸.

Ma quanto alla questione metodologica, non è tutto: il *trascendentale*, nel suo valore d'aggettivo, descrive soprattutto la dottrina gnoseologica che costituisce l'ossatura speculativa del kantismo. E ciò emerge in modo particolare nella *Critica della ragion pura*: trascendentale è, infatti, anche la dottrina idealistica in cui Kant annovera la cifra speculativa del proprio lavoro.

Ma che significa *idealismo trascendentale*? Kant lo dice a chiare lettere e senza circonvoluzioni terminologiche: l'idealismo trascendentale è quella dottrina per la quale “tutti gli oggetti di una esperienza per noi possibile, non sono altro che fenomeni, cioè semplici rappresentazioni, le quali, così come sono rappresentate in quanto esseri estesi o serie di cangiamenti, non hanno fuori del nostro pensiero nessuna esistenza che sia fondata in sé”⁹.

È chiaro, dunque, che la chiave di volta dell'idealismo kantiano, non è che il soggetto umano. E ciò è ancor più manifesto nella misura in cui, qualora potessimo pensare di abolire il soggetto stesso, nulla più resterebbe di quelle rappresentazioni fenomeniche che si formano nell'intelletto.

Ciò comporta, come ben si conosce, che secondo la dottrina dell'idealismo trascendentale kantiano la *cosa in sé* sia inaccessibile all'uomo, e la sua conoscenza per ciò stesso negata. Ancora meglio,

⁶ Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio. Volume primo*, trad. it., a cura di L. Amoroso, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2007, p. 99.

⁷ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 48.

⁸ Cfr. V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Félix Alcan, Paris 1969, p. 199.

⁹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 325.

secondo l'idealismo kantiano, si deve dire che noi possiamo conoscere le cose solo ed esclusivamente in rapporto a noi stessi, ovvero come rappresentazioni, come fenomeni. Ecco dunque che Kant, pur collocando nel soggetto la chiave di volta del suo sistema di pensiero, limita fortemente la possibilità della conoscenza delle cose al solo aspetto fenomenico¹⁰.

Ciò che più conta, a tal proposito, è che la *cosa in sé*, nell'idealismo trascendentale, è assolutamente contemplata e supposta, ma mai accessibile alla conoscenza umana, la quale si rapporta con null'altro se non con i dati dell'esperienza in quanto fenomeni¹¹.

È proprio in questa prospettiva, allora, che si deve considerare come l'idealismo *formale* di Kant (così egli lo definisce altrimenti) superi i limiti logici ed ontologici costitutivi tanto dell'idealismo materiale cartesiano — secondo cui è da rigettare come dubbia e indimostrabile o falsa e impossibile l'esistenza degli oggetti nello spazio esteso al di fuori di noi — quanto dell'idealismo dogmatico di Berkeley — secondo cui lo spazio e le cose che gli sono inseparabilmente inerenti, risultano impossibili in sé stesse, archiviabili come mere immagini¹².

Si deve ancora chiarire, tuttavia, che cosa sia e di cosa si occupi la filosofia trascendentale. Per farlo bisogna prendere avvio dalle parole dello stesso Kant nella *Critica della ragion pura*, senza alcun dubbio le più celebri e precise al riguardo:

Chiamo *trascendentale* ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve esser possibile a priori. Un sistema di siffatti concetti si chiamerebbe *filosofia trascendentale*. [...] La filosofia trascendentale è l'idea d'una scienza, di cui la critica della ragion pura deve architettonicamente, cioè per principi, abbozzare il disegno intero, con piena garanzia di solidità e sicurezza di tutte le parti che compongono un tale edificio. Essa è il sistema di tutti i principi della ragion pura.¹³

Non è certo questa la sede per affrontare puntualmente ognuno dei significati e degli orizzonti di senso implicati dai termini e dai concetti chiamati in causa in questa formulazione. Ciononostante si deve poter dire che, nella prossimità tra critica e filosofia trascendentale, ciò che emerge è il tentativo kantiano di disegnare il progetto di una scienza metafisica sulle solide fondamenta della filosofia

¹⁰ Cfr. E. BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1968, pp. 106-107.

¹¹ Cfr. a tal proposito *Ivi*, p. 111: «[...] la chose en soi existe, et l'idéalisme transcendantal la suppose. Quant à la part qu'elle peut avoir dans la connaissance, nos facultés ne nous permettant pas de la déterminer. Au delà du donné nous ne pouvons remonter, et le donné, pour nous, c'est déjà nous-mêmes.»

¹² Cfr. I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che possa presentarsi come scienza*, trad. it., a cura di R. Pettoello, La Scuola, Brescia 2016, p. 200.

¹³ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 48.

trascendentale e della sua propria metodologia.

Non solo: se il compito precipuo della *Critica* consiste nell'identificazione delle forme, dei concetti, dei principi e delle idee che permettono la costituzione dell'esperienza, il compito preliminare, originario — ancorché ad esso strettamente connesso — della filosofia trascendentale consiste nel tentativo di risalire fino alla sorgente, o alla fonte, di tutte queste forme, concetti, principi ed idee, e di inserirli in un sistema¹⁴.

Con una formula ancor più sintetica, si potrebbe dire, dunque, che la filosofia trascendentale coincide con il progetto teorico di mostrare le ragioni fondative ed originarie per le quali è possibile fare esperienza di qualche cosa.

Ma se per ragioni di semplificazione una formula simile potrebbe essere sufficiente, nella realtà il progetto di Kant è ben più articolato: nelle intenzioni profonde della *Critica della ragion pura*, infatti, la filosofia trascendentale — che, come abbiamo già in parte osservato, dal punto di vista globale del *corpus* kantiano coincide con il criticismo *tout court* — è propedeutica alla fondazione di una nuova metafisica come scienza (problema che, in qualche modo, costituì l'unica autentica ossessione filosofica di tutta l'esistenza del filosofo di Königsberg). Da qui l'importanza della filosofia trascendentale non tanto in sé e per sé, quanto piuttosto in funzione di quella scienza autentica che, agli occhi di Kant, è la metafisica medesima.

Non va certo dimenticato che Kant è in cerca delle condizioni dell'esperienza possibile. In questa prospettiva, infatti, l'oggetto dell'indagine della filosofia trascendentale è costituito da tutti quei principi dell'esperienza che, in quanto leggi universali della natura, possono essere conosciute *a priori*, ovvero a prescindere dall'esperienza stessa¹⁵.

Come è noto, del resto, sono proprio quei principi e quei concetti puri dell'intelletto a rendere possibile la semplice esperienza, tanto che, se idealmente trascurassimo questa condizione, tali concetti altro non sarebbero che scatole vuote, prive di alcun significato e di alcun oggetto di riferimento¹⁶.

Ecco allora che, analogamente a quanto intendevamo dire quando cercavamo di chiarificare introduttivamente la nozione di *trascendentale*, il compito della filosofia trascendentale risiede nel tentativo di scoprire, all'interno delle condizioni di possibilità dell'esperienza, i principi che rendono possibile la scienza e la morale, non meno che l'esperienza estetica e quella religiosa¹⁷.

Così come sottolinea adeguatamente anche Émile Boutroux, infatti, l'unica fonte di tutta la cono-

¹⁴ Cfr. R. DAVAL, *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1951, p. 269.

¹⁵ Cfr. I. KANT, *Prolegomeni*, cit., p. 139.

¹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 225.

¹⁷ Cfr. E. BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, cit., p. 10.

scienza è l'esperienza stessa¹⁸. Ciò significa che l'esperienza coincide esattamente con il dominio dell'intero mondo sensibile. Non solo: ciò comporta, altresì, che l'esperienza non si delimiti da sé stessa, ma che essa, come sostiene Kant, passi “sempre soltanto da un condizionato ad un altro condizionato”¹⁹, così che ciò che può circoscrivere e tracciare un limite all'esperienza non può che trascenderla. È così che si entra in quello che Kant definisce il campo dei puri enti intelligibili²⁰ — la realtà *noumenica*, la *cosa in sé* — ovvero in un campo di trascendenza che oltrepassa i limiti dell'esperienza stessa e che al contempo la circoscrive²¹.

Eppure, a ben guardare, le cose in Kant si complicano ulteriormente: se è vero, infatti, che la fonte di ogni conoscenza è l'esperienza, e che dunque ogni nostra conoscenza comincia con l'esperienza, è altrettanto vero che non tutta la conoscenza deriva dall'esperienza.

È proprio in ciò che risiede la celebre distinzione tra conoscenze pure e conoscenze empiriche, a cui Kant dedica le primissime pagine della *Sezione prima* dell'*Introduzione* alla *Critica della ragion pura*. Vi sono, dice Kant, conoscenze pure e conoscenze empiriche: le prime sono a priori, mentre le seconde hanno la loro origine a posteriori, cioè nell'esperienza. Non solo, quando Kant sostiene che non tutta la conoscenza deriva dall'esperienza, intende dire che nulla vieta che ciò che noi intendiamo definire con conoscenza empirica, cioè a posteriori rispetto all'esperienza, sia in realtà un composto di ciò che noi riceviamo dalle impressioni dei dati sensibili e di ciò che la nostra facoltà di conoscere vi aggiunge da sé (conoscenze pure, a priori)²².

A ciò è altresì intimamente connesso il problema dell'*intuizione a priori*. Come è possibile, infatti, si chiede Kant, intuire qualcosa a priori?

Una delle questioni inerenti la filosofia trascendentale è quella che consiste, per l'appunto, nell'interrogarsi sulla possibilità di un'intuizione dell'oggetto che sia precedente rispetto all'oggetto medesimo. La questione pare irrisolvibile, o comunque destinata alla sua stessa radicale impossibilità, ma la prospettiva del trascendentalismo kantiano non lascia spazio a dubbi: l'*intuizione a priori*, ovvero quell'intuizione che precede la realtà effettiva dell'oggetto e ha luogo come conoscenza *a priori*, è possibile solo in un modo, e cioè solo se il contenuto di questa intuizione non è altro che la

¹⁸ Cfr. *Ibid.*

¹⁹ I. KANT, *Prolegomeni*, cit., p. 243.

²⁰ Cfr. *Ibid.*

²¹ Cfr. *Ibid.*: «[...] Questo però è per noi uno spazio vuoto, in quanto, trattandosi della *determinazione* della natura di questi enti intelligibili, e in quanto si è mirato a concetti determinati dogmaticamente, non possiamo oltrepassare il campo dell'esperienza possibile.». Come avremo modo di vedere nel prosieguo del capitolo, questo sarà uno dei punti di maggior frizione tra Deleuze e Kant, nella misura in cui per Deleuze, nell'ottica dell'empirismo trascendentale, e dunque contrariamente al trascendentalismo kantiano, recuperare le condizioni dell'esperienza reale significa trovare una condizione che non sia più larga del condizionato.

²² Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 34.

forma della sensibilità che nel soggetto precede — trascendentalmente — tutte le impressioni sensibili effettive dalle quali il soggetto stesso viene affetto attraverso gli oggetti²³.

In fin dei conti, dunque, quali sono il senso e il contenuto autentici della cosiddetta *rivoluzione copernicana* del pensiero messa in atto da Kant? È su questo punto che entrano finalmente in gioco Deleuze e la sua minuziosa lettura del kantismo. Secondo Deleuze l'idea fondamentale — nella quale risiede anche la genialità dell'operazione compiuta dal filosofo tedesco — consiste nel rovesciamento della teoria della conoscenza promossa da un certo razionalismo dogmatico, che scorgeva nella corrispondenza tra soggetto ed oggetto il nucleo teoretico della propria proposta; con la rivoluzione kantiana, secondo Deleuze, cade quell'*accordo* tra l'ordine delle idee e l'ordine delle cose, e ad esso si sostituisce il principio della subordinazione necessaria dell'oggetto al soggetto²⁴. Analogamente a quanto intese fare David Hume negando la fondazione della conoscenza in Dio e ponendola nell'uomo, in Kant la facoltà di conoscere diviene assoluta legislatrice in relazione al rapporto tra il soggetto e l'oggetto. La fondazione della conoscenza, per Kant, non è da riscontrare nell'oggettività assoluta degli oggetti esterni o, se si vuole, nella Natura, quanto piuttosto nello stesso soggetto umano di conoscenza²⁵.

Ciò significa che la realtà diviene tale solo a partire dalla facoltà della conoscenza che risiede nell'intelletto umano, e che essa si costruisce soltanto a partire dall'intervento di quest'ultimo²⁶.

Non è altro che questo, in definitiva, il compito di quella rivoluzione copernicana del pensiero in funzione della fondazione di una nuova metafisica.

Ed è proprio in tale rapporto di subordinazione, così efficacemente rilevato da Deleuze, che il soggetto, secondo Kant, da puro atto logico senza contenuto quale era il *cogito* cartesiano, diviene a tutti gli effetti condizione di possibilità *a priori* dell'oggetto: è questa la costituzione originaria del *soggetto trascendentale*²⁷.

Ma è proprio in questi passaggi che emergono progressivamente i limiti e le aporie intrinseche al progetto del criticismo kantiano, e contestualmente, alla metodologia trascendentale della sua spe-

²³ Cfr. I. KANT, *Prolegomeni*, cit., pp. 86-88. Tuttavia, è nella *Critica della ragion pura* che il filosofo di Königsberg fornisce una definizione chiara e puntuale dell'*intuizione pura*; cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 54: «Tutte le rappresentazioni, nelle quali non è mescolato nulla di ciò che appartiene alla sensazione, le chiamo pure (in senso trascendentale). Quindi la forma pura delle intuizioni sensibili in generale, in cui tutta la varietà dei fenomeni viene intuita in determinati rapporti si troverà a priori nello spirito. Questa forma pura della sensibilità si chiamerà essa stessa intuizione pura.»

²⁴ Cfr. G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, cit., p. 68.

²⁵ Cfr. E. GIANNETTO, *Sguardi sul pensiero contemporaneo*, cit., p. 59.

²⁶ Cfr. *Ivi*, p. 60.

²⁷ Cfr. J. VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1954, pp. 141-142 e R. DAVAL, *La métaphysique de Kant*, cit., p. 300.

culazione. Quando lo stesso filosofo tedesco presenta il suo progetto come una critica della ragione su sé stessa e sulle sue stesse facoltà, in connessione al metodo trascendentale dell'indagine, tratteggia i limiti di un progetto per certi versi grandioso, seppur non scevro da dubbi relativi all'effettiva radicalità delle intenzioni profonde di questo programma.

Chi, forse più di tutti, ha saputo apprezzare l'immenso merito che Kant ha avuto in questi termini è lo stesso Gilles Deleuze, che proprio per le medesime ragioni ha saputo cogliere anche quanto Kant non sia riuscito a spingere sino alle estreme conseguenze la sua rivoluzione copernicana, che si è così arenata su un punto che per il filosofo parigino è decisamente cruciale; se infatti Deleuze riconosce a Kant il grande merito di aver concepito, nella *Critica della ragion pura*, il progetto di una critica immanente della ragione, ovvero una critica che la ragione muove a sé stessa, ravvisa in questa prospettiva la grande contraddizione e l'inaggirabile limite della filosofia trascendentale: a fronte della critica immanente della ragione, ovvero dell'assunzione della ragione al ruolo di giudice ed imputato nel medesimo istante e nel medesimo processo, viceversa la filosofia trascendentale — la quale, in estrema sintesi, vuole studiare e cogliere le condizioni di possibilità dell'esperienza — scopre in realtà delle condizioni che restano esterne al condizionato, che trascendono l'esperienza stessa²⁸. Queste le parole di Deleuze al proposito:

Kant non possedeva un metodo che consentisse di giudicare la ragione dall'interno senza affidarle il compito di essere giudice di sé stessa; di fatto quindi Kant non realizza il progetto della critica immanente, in quanto la filosofia trascendentale scopre condizioni che restano ancora esterne al condizionato, mentre i principi trascendentali riguardano il condizionamento e non la genesi interna; noi invece ricerchiamo una genesi della ragione, una genesi dell'intelletto e delle sue categorie: quali sono le forze della ragione e dell'intelletto? Quale volontà si cela e si manifesta nella ragione? Chi sta dietro la ragione, dentro la ragione stessa?²⁹

²⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 136.

²⁹ *Ibid.* Pur essendo convinto che Kant incarni perfettamente la falsa critica, Gilles Deleuze non sminuisce affatto la fascinazione che lui stesso nutre per un autore autenticamente geniale quale è stato il filosofo di Königsberg. Ci permettiamo qui di fare nostre alcune parole dello stesso Deleuze al riguardo dei limiti della filosofia kantiana, e nelle quali avvertiamo risuonare una intima affinità, non solo limitatamente al caso del filosofo tedesco, ma che invece riteniamo universalmente condivisibili; cfr. *Ivi*, p. 303: «[...] quando ci si trova di fronte all'opera di un tale genio non ha alcun senso dire che non si è d'accordo. Anzitutto bisogna saper ammirare; bisogna ritrovare i problemi che pone, il suo meccanismo. È a forza di ammirare che si scopre la vera critica. Il guaio di oggi è che non si sa più ammirare niente: oppure ci si schiera "contro", tutto viene ridotto alla propria taglia, e si chiacchiera, e si sta a guardare. Non è così che si deve procedere: occorre invece risalire sino ai problemi posti da un autore di genio, sino a ciò che egli non dice *in* ciò che dice, per ricavarne qualcosa per cui saremo sempre in debito con lui, e pronti al tempo stesso a ritorcerglielo contro. Dobbiamo essere ispirati, colpiti dai geni che vogliamo criticare.»

A questo punto è necessario per noi tornare, seppur brevemente, all'intuizione e alla sua centralità nella filosofia trascendentale di Kant. Più nello specifico, si tratta di toccare un punto delicato che riguarda intimamente la conoscenza trascendentale. Come è già stato anticipato, una delle questioni nodali della filosofia trascendentale kantiana, la quale traccia i limiti della conoscenza umana, è l'impossibilità per l'umano di conoscere la realtà come essa è in sé stessa. La filosofia di Kant è una filosofia del limite, e il limite è segnato, nella fattispecie, dall'impossibilità di accedere al *noumeno*. Ecco dunque che tale impossibilità è strettamente correlata alla negazione e al rifiuto kantiani dell'intuizione intellettuale: noi non disponiamo di un'intuizione intellettuale, e per ciò stesso la conoscenza delle cose in sé stesse ci è preclusa; tutto ciò che noi possiamo conoscere altro non sono che fenomeni, niente più che rappresentazioni soggettive³⁰.

È questo uno dei problemi fondamentali che Kant analizza e sviluppa nell'*Estetica trascendentale*, e che tocca nell'intimo la natura della conoscenza. Come sostiene lo stesso filosofo tedesco a tal riguardo, tutta la conoscenza teorica necessita di concetti e di intuizioni; ma è propriamente dalla natura dell'intuizione che dipende la sorte della nostra conoscenza: se la nostra intuizione ha come oggetto qualcosa che esiste in sé stesso, essa sarà un'intuizione intellettuale e consentirà la conoscenza del *noumeno*, della *cosa in sé*; in caso contrario l'intuizione resterà chiusa nel fenomeno, nella rappresentazione soggettiva e sarà un'intuizione sensibile.

Uno dei compiti dell'*Estetica trascendentale*, in tal senso, è proprio quello di dirimere la questione relativa all'ammissibilità per l'uomo di un'intuizione intellettuale, o al rigetto della stessa per l'ammissibilità della sola intuizione sensibile.

In questo senso, allora, trova ragion d'essere la definizione della filosofia di Kant come filosofia del limite: il carattere sensibile della nostra intuizione determina, per ciò stesso, i limiti dell'esperienza, ovvero i limiti di ciò che può divenire oggetto di conoscenza, o per meglio dire *fenomeno* per noi. Ecco dunque il ruolo in qualche modo primigenio dell'intuizione, nella misura in cui è solo mediante essa che noi possiamo riferirci in modo passivo o ricettivo a oggetti di esperienza³¹.

Kant, dunque, nega categoricamente alla conoscenza dell'uomo ogni possibilità di intuizione intellettuale. Logica conseguenza di tale rifiuto è l'impossibilità di una conoscenza a priori delle *cose in sé*, poiché tale conoscenza suppone quell'intuizione intellettuale che, per l'appunto, allo spirito

³⁰ Cfr. X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, trad. it., a cura di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2001, p. 17.

³¹ Cfr. G. GREEN, *La teoria del tempo in Kant e in Fichte: un'eredità fenomenologica*, in AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale*, cit., p. 17.

umano è negata³². Peraltro è importante sottolineare come, in funzione di questa negazione, Kant usi descrivere l'intelletto in termini negativi, ovvero sostenendo come l'intelletto sia una facoltà di conoscenza che non procede dalla sensibilità; e ripartendo da questa definizione, Kant esclude la possibilità per l'uomo di avere alcuna intuizione del tutto indipendente dalla sensibilità. Da ciò un'ulteriore ed essenziale distinzione che Kant opera tra conoscenza mediante intuizione sensibile e conoscenza discorsiva e non intuitiva mediante concetti³³.

Differentemente dall'intuizione sensibile, allora, l'intuizione intellettuale è quell'intuizione originaria e creatrice del suo stesso oggetto. Con la medesima fermezza con cui Kant ammette per la conoscenza intuitiva dell'uomo la sola intuizione intellettuale, il filosofo tedesco sostiene che l'intuizione intellettuale, alla luce di quanto detto, è quell'atto originario mediante il quale Dio crea e conosce il proprio oggetto; è, in altre parole, il principio o l'archetipo dell'oggetto medesimo³⁴.

Il carattere divino dell'intuizione originaria, dunque, è tale per cui Dio possiede la visione delle cose in quanto ne è l'autore³⁵, così che conoscenza intuitiva della *cosa in sé* e facoltà creatrice giungano a coincidere perfettamente nell'intuizione intellettuale medesima.

Così, l'idea che Kant possiede dell'intelletto intuitivo è sostanzialmente teologica³⁶: come avremo modo di vedere ancor meglio a breve, la differenza fondamentale tra intuizione sensibile e intuizione intellettuale consiste nel fatto che la prima consente di vedere e conoscere le cose quali esse appaiono, e quindi nella loro natura fenomenica e rappresentativa, mentre la seconda consente di vedere — e creare — le cose quali esse sono, ovvero secondo quella natura che Kant definisce *noumenica*.

Ecco dunque che se noi disponessimo di una simile facoltà conoscitiva, noi avremmo modo di comprendere ed intuire le cose e noi stessi come esse effettivamente sono e come noi stessi siamo; non solo, ma come sostiene anche Paolo Manganaro in termini suggestivi ma non per questo

³² Cfr. V. DELBOS, *Da Kant ai Postkantiani*, trad. it., a cura di R. Pettoello e F. Botticchio, La Scuola, Brescia 2016, p. 34.

³³ Distinzione sulla quale non possiamo soffermarci per ovvie ragioni di spazio e di coerenza con il tema centrale della nostra ricerca, ma per il quale rimandiamo alle precise osservazioni in S. MARCUCCI, *Guida alla lettura della "Critica della ragion pura" di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 49.

³⁴ Cfr. R. DAVAL, *La métaphysique de Kant*, cit., p. 288.

³⁵ Cfr. X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, cit., p. 39. Cfr. anche I. KANT, *Forma e principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile*, trad. it., a cura di A. Lamacchia, Rusconi, Milano 1995, p. 89: «L'intuizione della nostra mente è sempre passiva e perciò è possibile solo in quanto qualche cosa può colpire i nostri sensi. L'intuizione divina, invece, che è il principio (*principium*) degli oggetti e non il loro effetto (*principiatum*), poiché è indipendente, è archetipo (*archetypus*) ed è per questo perfettamente intellettuale.»

³⁶ Cfr. *Ivi*, p. 305.

meno precisi, noi ci vedremmo così in un mondo di nature spirituali ed eterne³⁷, esattamente come Kant intende la natura effettiva della *cosa in sé*.

Quanto, invece, alla forma intuitiva della conoscenza umana, essendo tutte le intuizioni riconducibili alle forme pure di spazio e tempo — come avremo modo di vedere nel prosieguo del nostro lavoro — per ciò stesso tutte le nostre intuizioni altro non sono se non intuizioni sensibili³⁸.

Ma come Kant descrive allora, nello specifico, la natura dell'intuizione sensibile?

Egli fornisce piuttosto un quadro delle sue stesse condizioni di possibilità: essa si dà soltanto quando qualcosa colpisce i nostri sensi, ed è *ipso facto* passiva, ricettiva; non solo, ma essa richiede, come abbiamo visto, lo spazio e il tempo come condizioni necessarie per le quali qualcosa possa essere oggetto dei sensi: del resto non si dà nulla di reale che si esponga alla nostra sensibilità, che non si dia secondo precise coordinate spazio-temporali.

1.1. Spazio, tempo, appercezione. Considerazioni deleuziane sulle idealità trascendentali di Kant

È proprio sulle nozioni di spazio e tempo che conviene ora soffermarsi. In ordine al tentativo di comprendere e di cogliere adeguatamente le istanze trascendentali della filosofia di Kant, lo spazio e il tempo interpretano, senza ombra di dubbio, un ruolo centrale.

A tal riguardo avremo modo, nel prosieguo del lavoro, di individuare e giustificare l'importanza e l'assoluta imprescindibilità del tempo, più ancora che dello spazio, in particolar modo relativamente alla comprensione deleuziana della filosofia critica e dei proponimenti generali del trascendentalismo kantiano.

Ma procediamo con ordine, e vediamo come Kant presenta le due nozioni nel suo *corpus*, prendendo avvio dalla descrizione che lo stesso filosofo di Königsberg propone nella sua *Dissertazione del 1770*: qui Kant, infatti, illustra il tempo come principio formale del mondo sensibile³⁹. Così facendo egli attribuisce un ruolo originario e genetico al tempo medesimo. Ma in che senso?

³⁷ Cfr. P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983, p. 283.

³⁸ Cfr. S. MARCUCCI, *Guida alla lettura della "Critica della ragion pura" di Kant*, cit., p. 13.

³⁹ Cfr. I. KANT, *Forma e principi*, cit., p. 105.

L'oggetto di esperienza si forma, secondo Kant, all'interno delle forme pure di spazio e tempo, sicché al di fuori di esse non si dà alcun oggetto alla nostra esperienza. Ciò comporta, dunque, che spazio e tempo costituiscono la forma pura dell'intuizione mediante la quale riceviamo le impressioni sensibili.

In questa prospettiva trascendentale, dunque, noi possiamo conoscere alcuni caratteri dell'oggetto di cui facciamo esperienza anche a prescindere dall'esperienza medesima; precisamente possiamo conoscere a priori tutti quei caratteri che l'oggetto assume nella misura in cui essi dipendono dalle forme di spazio e tempo mediante le quali l'oggetto stesso ci è dato.

Ecco allora che sia lo spazio che il tempo possono definirsi *trascendentali* nella misura in cui, ricevendo noi il materiale sensibile secondo le forme pure dello spazio e del tempo, essi divengono condizione di possibilità tanto dell'esperienza quanto di una conoscenza a priori.

Ma non è tutto: come vedremo più precisamente, spazio e tempo, in quanto condizioni trascendentali di possibilità dell'esperienza, non si danno altrove che nel soggetto, tanto che, unitamente alle categorie dell'intelletto, essi esprimono la natura del soggetto medesimo⁴⁰.

Ancora nella celebre *Dissertazione del 1770*, Kant vuole dimostrare, infatti, che lo spazio e il tempo, ovvero i principi formali del mondo fenomenico, nel loro carattere trascendentale in riferimento all'esperienza, costituiscono a tutti gli effetti le condizioni per le quali all'uomo è dato conoscere gli oggetti sensibili⁴¹. A questo riguardo, se è vero, come abbiamo anticipato, che non esiste fenomeno che non si dia in precise coordinate spazio-temporali, allora lo spazio e il tempo sono, nella filosofia kantiana, niente meno che le condizioni di possibilità dei fenomeni stessi; se, come avremo modo di vedere ancor più approfonditamente, spazio e tempo sono le forme pure della nostra intuizione sensibile, essi, insieme al contenuto di queste forme, non esistono secondo il modo di essere oggettivo ed assoluto della *cosa in sé*, ma esistono in quanto appartenenti ai fenomeni che si manifestano in essi e di cui essi stessi tracciano le condizioni di possibilità⁴².

Nei *Prolegomeni*, rivolgendosi polemicamente a coloro che non riescono a rinunciare all'idea che spazio e tempo siano oggetti reali, o caratteristiche intimamente inerenti alle cose in sé stesse, Kant propone dunque di “ridurre” queste due nozioni a semplici forme della nostra intuizione sensibile, la quale, come abbiamo visto in precedenza, è l'unica forma di intuizione che Kant riconosce ed attribuisce all'uomo⁴³. Va da sé, dunque, che Kant non possa riferirsi allo spazio e al tem-

⁴⁰ Cfr. V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, cit., p. 217.

⁴¹ Cfr. I. KANT, *Forma e principi*, cit., p. 93.

⁴² Cfr. I. KANT, *Prolegomeni*, cit., p. 269.

⁴³ Cfr. *Ivi*, p. 96.

po in termini di forme pure dell'intuizione, e non invece in termini di cose in sé stesse, pena la contraddizione in seno alla negazione dell'intuizione intellettuale che sola consente a Dio la visione e la conoscenza delle cose intelligibili.

Sottolineando una volta di più il ruolo autenticamente trascendentale dello spazio e del tempo nella costituzione dell'esperienza, il filosofo tedesco riconduce le due nozioni al regno delle rappresentazioni soggettive, al di fuori delle quali esse non sussistono affatto:

Ora di ciò che penso nello spazio o nel tempo, anche senza questo mio pensiero, non debbo dire che è in sé stesso nello spazio e nel tempo; infatti allora mi contraddirei, perché spazio e tempo, insieme ai fenomeni che si trovano in essi, non sono nulla di esistente in sé stesso, al di fuori delle mie rappresentazioni, bensì soltanto modi di rappresentare, ed è palesemente contraddittorio dire che un semplice modo di rappresentare esisterebbe anche al di fuori della nostra rappresentazione. Gli oggetti dei sensi dunque esistono soltanto nell'esperienza; invece riconoscere loro una propria esistenza sussistente di per sé, anche senza di essa o prima di essa, significa nientemeno che immaginare che l'esperienza sia reale, anche senza esperienza o prima di essa.⁴⁴

Nella *Critica della ragion pura*, ed in particolar modo nelle righe conclusive dell'*Estetica trascendentale*, Kant fornisce alcune importanti precisazioni proprio a questo proposito: proprio perché la nostra intuizione non è originaria (poiché essa, per quanto ci è dato intendere, può appartenere solo a Dio, l'Essere supremo), spazio e tempo non possono essere intesi come forme oggettive di tutte le cose esistenti, ma solo forme soggettive della nostra intuizione, sia essa esterna nel caso dello spazio, sia interna nel caso del tempo⁴⁵.

Idealità trascendentali: è così che possono essere definite, nell'economia dell'idealismo trascendentale kantiano, le nozioni di spazio e tempo, allorché esse non si trovano altrove se non in noi stessi⁴⁶.

Richiamarsi allo spazio e al tempo in termini di idealità trascendentali significa così, nell'opera di Kant, riconfermare il ruolo centrale ed attivo del soggetto di conoscenza nella costituzione delle rappresentazioni spaziali e temporali. Ma oltre alla comprensione che spazio e tempo non sono nulla al di fuori di noi stessi, come Kant afferma piuttosto chiaramente nell'*Estetica trascendentale*, che significa tutto ciò?

⁴⁴ *Ivi*, p. 209.

⁴⁵ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 74.

⁴⁶ Cfr. *Ivi*, p. 557.

In fondo si può dire che, in virtù delle forme pure di spazio e tempo, le intuizioni non siano il prodotto dell'oggetto, ma si diano esclusivamente a partire dal soggetto di conoscenza⁴⁷.

Dunque qual è il senso concreto di considerare lo spazio e il tempo come idealità trascendentali? Come forse abbiamo già compreso, l'*idealità trascendentale* si contrappone precisamente alla *realtà empirica*, indicando cioè l'esclusione dello spazio e del tempo dal regno degli oggetti tra gli oggetti⁴⁸, e contrassegnando piuttosto la forma pura del nostro modo soggettivo di cogliere, intuire, conoscere e fare esperienza degli oggetti in quanto fenomeni.

Cerchiamo di osservare più da vicino, seppur molto rapidamente, come stanno precisamente le cose sia nei confronti dello spazio sia nei confronti del tempo.

Quanto alla prima nozione Kant, nella *Critica della ragion pura*, individua lo spazio con una celebre definizione, ovvero come *forma del senso esterno*. Traduce, altresì, ciò che abbiamo visto essere l'idealità trascendentale dello spazio sottolineando l'impossibilità, per lo spazio stesso, tanto di essere intuito come un oggetto qualunque quanto di essere assimilato ai fenomeni come un loro termine correlativo o una connotazione qualitativa. Non è, dunque, lo spazio come cosa in sé a determinare gli oggetti, ma solo gli oggetti a determinare uno spazio: è questo il senso autentico di ciò che Kant esprime quando sostiene che lo spazio è la forma (trascendentale) di oggetti possibili⁴⁹.

Più precisamente, allora, lo spazio non è esso stesso né un'intuizione sensibile e tantomeno un'intuizione intellettuale, ma un'intuizione pura, propriamente trascendentale nella misura in cui, essendo concepita indipendentemente dalle sensazioni empiriche, ne garantisce la forma fondamentale a priori⁵⁰.

Quanto alla seconda nozione — come tuttavia avremo modo di argomentare con più precisione nella seconda parte del nostro lavoro — Kant individua invece il tempo con un'altrettanto celebre formula, ovvero come *forma del senso interno*.

Analogamente a quanto accade per lo spazio, come abbiamo visto, anche il tempo, in quanto idealità trascendentale, non è nulla in sé stesso, oggettivamente, al di fuori del soggetto; e proprio per questo, la trascendentalità del tempo ne individua la natura di condizione soggettiva, trascendentale

⁴⁷ Cfr. R. DAVAL, *La métaphysique de Kant*, cit., p. 287; cfr. anche M. É. BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, cit., p. 265: «Les formes de la sensibilité sont l'espace et le temps; elles sont relatives à notre intelligence, à notre constitution, elles n'appartiennent pas à tout intelligence, c'est notre manière de voir les choses, notre point de vue.»

⁴⁸ Cfr. A. RIGOBELLO, *I limiti del trascendentale in Kant*, cit., p. 110.

⁴⁹ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 293.

⁵⁰ Cfr. I. KANT, *Forma e principi*, cit., p. 23. Sullo spazio come *intuizione pura* si confronti anche S. MARCUCCI, *Guida alla lettura*, cit., p. 50 e H. J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant. Tome premier: la déduction transcendentale avant la Critique de la Raison pure*, Leroux, Paris 1934-1937, p.160.

per l'appunto, della nostra umana intuizione sensibile⁵¹.

Non solo: come Kant ricorda nella *Dissertazione del 1770*, anche il tempo, così come lo spazio, è un'*intuizione pura*, poiché esso è concepito prima (in senso aprioristico, trascendentale) rispetto alla sensazione, ed anzi esso altro non è che condizione soggettiva necessaria alla coordinazione dei rapporti tra gli oggetti della sensibilità⁵².

Con queste parole Kant dimostra e giustifica ciò che egli intende identificando il tempo come *idealità trascendentale*:

[...] E poiché la nostra intuizione è sempre sensibile, così non può esserci dato mai nell'esperienza un oggetto, che non sia soggetto alla condizione del tempo.

Per contro noi contestiamo al tempo ogni pretesa a realtà assoluta, nel senso che, anche indipendentemente dalla forma della nostra intuizione sensibile, inerisca assolutamente alle cose come loro condizione o qualità. Tali proprietà, spettanti alle cose in sé, non potranno mai esserci date mediante i sensi. In ciò dunque consiste l'idealità trascendentale del tempo, secondo la quale esso non è niente, ove si prescindano dalle condizioni soggettive dell'intuizione sensibile, e non può esser considerato né come sussistente né come inerente agli oggetti in sé stessi (senza rapporto alla nostra intuizione).⁵³

Lungi dalla considerazione dell'inesistenza in sé del tempo, non si deve affatto trascurare che Kant non riconosce alcuna difficoltà nell'ammettere la realtà effettiva del tempo stesso. Tuttavia, tale realtà è del tutto inerente al soggetto, nella misura in cui il tempo è forma reale dell'intuizione interna. Questo Kant lo dice a chiare lettere quando afferma che "io ho realmente la rappresentazione del tempo e delle mie determinazioni in esso"⁵⁴: la realtà del tempo, in questa prospettiva, è allora la realtà dell'intuizione del soggetto e delle sue rappresentazioni.

Ma come si passa dalle forme pure di spazio e tempo all'unificazione dei dati sensibili che in tali forme pure sono contenuti?

Secondo Kant, è questo il compito della logica trascendentale, che trova innanzi a sé il molteplice della sensibilità a priori che l'estetica trascendentale le presenta secondo le forme pure dell'intuizione sensibile, per l'appunto. Ma la domanda deve essere ancor più radicale: come si passa dalle forme pure di spazio e tempo alla facoltà unificatrice dell'*Io penso*? E dunque, a quali condizioni si costituisce una conoscenza e, correlativamente, un oggetto di conoscenza? La risposta a questa domanda è da ravvisarsi in ciò che Kant chiama *sintesi*, ovvero quell'atto che consiste nell'unire di-

⁵¹ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 64.

⁵² Cfr. I. KANT, *Forma e principi*, cit., p. 23 e pp. 96-97.

⁵³ I. KANT, *Critica della ragione pura*, cit., p. 64.

⁵⁴ *Ivi*, p. 65.

verse rappresentazioni comprendendo la molteplicità sensibile che le costituisce in una conoscenza⁵⁵. In questo senso, data una certa molteplicità sensibile che si offre all'intuizione secondo le forme pure di spazio e tempo, la conoscenza si costituisce attraverso quell'atto sintetico che unifica tale molteplicità per ordinarla in un contenuto⁵⁶. E tale attività sintetica è, dunque, facoltà del soggetto, o per intenderla più precisamente, quella rappresentazione originaria che coincide con l'*Io penso*.

Quindi, ogni molteplice dell'intuizione sottostà alle condizioni della unità sintetica originaria di quella facoltà che Kant definisce precisamente *appercezione*⁵⁷. Con ciò, l'unificazione della molteplicità dei dati sensibili dell'intuizione è la condizione necessaria per la costituzione dell'oggetto di conoscenza, e dunque di esperienza.

Il molteplice dato in una intuizione sensibile è subordinato necessariamente all'unità sintetica originaria dell'appercezione; ed in quanto rappresentazione, tale unificazione è prodotta dal soggetto⁵⁸.

Appercezione: è questo il nome preciso per quella facoltà che risiede nel soggetto e che coincide con ciò che Kant definisce *Io penso*. Ma cos'è, allora, nello specifico l'*Io penso*?

Celebre è una delle formule con cui Kant ne sviluppa la nozione: "L'*Io penso* deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; ché altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato, il che poi significa appunto che la rappresentazione o sarebbe impossibile, o, almeno per me, non sarebbe"⁵⁹.

Con ciò si comincia ad intuire il carattere originario dell'*Io penso*, senza il quale, per l'appunto, non potrebbe esser rappresentato alcunché nel pensiero e, per ciò stesso, sarebbe impossibile produrre alcuna conoscenza.

Ecco allora che ogni molteplice dato nell'intuizione sensibile è in relazione necessaria con l'*Io penso*. Si chiarisce così la ragione per cui Kant definisce l'*Io penso* anche *appercezione pura* (distinguendola così dalla percezione empirica), o *appercezione originaria*, a sottolinearne il carattere trascendentale in ordine alla possibilità di una conoscenza a priori⁶⁰.

In questa prospettiva, si traccia ulteriormente il confine tra *empirico* e *trascendentale*: l'espressione kantiana *Io penso*, infatti, nella sua costituzione trascendentale, non ha alcuna ingerenza nel campo empirico, per cui è totalmente indipendente e radicalmente altra rispetto tanto al soggetto inteso

⁵⁵ Cfr. *Ivi*, p. 94.

⁵⁶ Cfr. *Ivi*, p. 95.

⁵⁷ Cfr. *Ivi*, p. 113.

⁵⁸ Cfr. *Ivi*, p. 116.

⁵⁹ *Ivi*, p. 110.

⁶⁰ Cfr. *Ivi*, p. 111.

empiricamente quanto ai suoi stati psicologici⁶¹.

In definitiva, l'*Io penso* incarna la condizione di possibilità di tutti i concetti trascendentali, non meno che della conoscenza a priori degli oggetti a partire dalla molteplicità dei dati ricevuti attraverso l'intuizione sensibile.

Al riguardo del carattere trascendentale dell'appercezione originaria, la quale produce la rappresentazione altrettanto originaria "*Io penso*", si deve dire che senza di essa, e senza la sua attività sintetica ed unificatrice, non si darebbe la possibilità di alcuna conoscenza; non solo, ma senza di essa nemmeno l'unità dei concetti a priori di spazio e tempo sarebbe altrimenti possibile, se non in riferimento all'originarietà dell'appercezione trascendentale stessa⁶².

In altre parole, l'unità sintetica originaria che appartiene al nostro intelletto nella forma dell'appercezione trascendentale, non essendo di origine empirica, non è essa stessa una forma del pensiero, poiché essa è, invece, la condizione di possibilità di ogni pensiero. In questo senso, anche l'appercezione trascendentale costituisce una intuizione pura, nella misura in cui in essa — e nei suoi riferimenti ad una forma di soggettività trascendentale — si danno le condizioni di possibilità del conoscere universale e necessario⁶³, e dunque dell'esperienza medesima.

Una delle questioni fondamentali che qui emergono è, in definitiva, la questione del soggetto: che cosa è il soggetto in Kant? E correlativamente a ciò, come deve essere inteso l'Io, o la coscienza di sé, in rapporto all'appercezione originaria che ne è condizione?

Seguendo le considerazioni relative alla sintesi e all'unità originaria del molteplice, ovvero l'*Io penso*, perché si possa dare pensiero in senso proprio, come abbiamo visto, è necessario che l'Io abbia già in sé stesso quella facoltà unificatrice per mezzo della quale esso possa unificare i dati delle intuizioni in una coscienza; ma se questa coscienza è una coscienza empiricamente intesa, la facoltà che le consente di essere tale è una facoltà trascendentale; in questo senso, allora, la questione kantiana del soggetto può essere parzialmente risolta considerando che nella filosofia trascendentale di Kant il soggetto, prima di essere considerato un soggetto empirico, deve essere trattato nella sua

⁶¹ Cfr. A. RIGOBELLO, *I limiti del trascendentale in Kant*, cit., p. 143. Come avremo modo di indagare più approfonditamente nel prosieguo, Gilles Deleuze, rileggendo queste pagine di Kant, ricalca la distinzione tra empirico e trascendentale sulla scorta del ruolo originario dell'appercezione trascendentale teorizzato dal filosofo di Königsberg; a tal proposito cfr. G. DELEUZE, *Fuori dai cardini del tempo*, cit., p. 59: «Si dà un certo soggetto, dirà Kant, che resta subordinato alle apparenze e che cade nelle illusioni sensibili; lo si chiamerà soggetto empirico. Ma si dà un altro soggetto, irriducibile ad alcun soggetto empirico, che sarà pertanto chiamato soggetto trascendentale, in quanto è l'unità di tutte le condizioni sotto cui qualcosa si manifesta, si manifesta a ciascun soggetto empirico.»

⁶² Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 531; per un maggiore e più approfondito chiarimento sul ruolo originario dell'appercezione trascendentale cfr. anche S. MARCUCCI, *Guida alla lettura della "Critica della ragion pura" di Kant*, cit., p. 90.

⁶³ Cfr. A. RIGOBELLO, *I limiti del trascendentale in Kant*, cit., p. 145.

funzione costitutiva, ovvero come *unità sintetica primordiale d'appercezione*⁶⁴.

Proprio per queste ragioni, l'*Io penso* non può affatto essere inteso come una forma di coscienza immediata; si tratta, piuttosto, di una coscienza a priori. Tuttavia, essendo l'*Io penso* la rappresentazione di un atto sintetico dei dati dell'intuizione sensibile da parte dell'intelletto, esso non può giungere a coscienza senza il contributo dell'empirico, pur non riducendosi affatto⁶⁵.

Esiste una sorta di ambiguità costitutiva al rapporto tra la coscienza empirica e l'*Io penso* come forma di appercezione trascendentale: se, infatti, quest'ultima è condizione trascendentale della coscienza empirica, è altrettanto vero che senza la coscienza empirica l'*Io penso* non emergerebbe a coscienza⁶⁶.

L'*Io kantiano* è dunque da intendersi in senso propriamente moderno, cioè come soggetto-sostanza; o, per essere più precisi, come soggetto nel quale risiedono tutte le facoltà e tutte le operazioni che consentono l'organizzazione dell'esperienza e che costituiscono le condizioni dell'esperienza⁶⁷. Ma non è tutto: la sostanzialità dell'*Io-soggetto* in Kant è consustanziale e del tutto simultanea alla sua facoltà di organizzazione dei fenomeni e di unificazione dei dati provenienti dalle intuizioni sensibili secondo le forme pure di spazio e tempo⁶⁸.

Come vedremo meglio a questo riguardo, con Kant il *trascendentale* risiede nel soggetto, e il soggetto stesso, inteso modernamente nella sua sostanzialità, diviene allora innanzitutto *subjectum*, soggetto trascendentale.

Nella globalità della prospettiva dischiusa dall'introduzione da parte di Kant dell'*Io penso* come facoltà di unificazione sintetica dei contenuti sensibili dell'intuizione, Gilles Deleuze legge tale facoltà nella sua funzione autenticamente trascendentale.

Alla luce della sua sterminata ammirazione per le operazioni magistrali di tutte quelle figure della storia della filosofia che hanno reso grandi il pensiero nonostante alcune incompatibilità insanabili, secondo Deleuze l'assoluto merito di Kant in questo senso risiede soprattutto nell'attenzione grazie alla quale egli ha saputo evitare il rischio di lasciare sola nella sua molteplice complessità la facoltà conoscitiva, e dunque di delocalizzare semplicemente la molteplicità disordinata dei dati sensibili al livello del soggetto⁶⁹. A fronte di quelle sue numerose critiche che investiranno il trascendentalismo

⁶⁴ Cfr. M. É. BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, cit., p. 94.

⁶⁵ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 340.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*

⁶⁷ Cfr. C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003, p. 35; per una ricostruzione articolata e puntuale della genesi del *subjectum* kantiano a partire dall'*ego cogito* cartesiano (e per un preciso raffronto tra i due) cfr. anche *Ivi*, p. 38.

⁶⁸ Cfr. *Ivi*, p. 41.

⁶⁹ Cfr. G. RAMETTA, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, cit., pp. 345-346.

kantiano, Deleuze riconosce alla soluzione del filosofo tedesco relativamente all'introduzione dell'*Io penso* una grande dote: essere quel principio, o quella funzione trascendentale in virtù della quale il molteplice disordinato della sensibilità viene a priori organizzato, ordinato ed unificato per la facoltà conoscitiva in generale⁷⁰.

V'è di più: in relazione a ciò, Deleuze fa leva soprattutto sull'aspetto dell'*Io penso* secondo il quale esso sarebbe la condizione trascendentale di possibilità dell'accordo tra le facoltà della conoscenza; ed in questo senso, ne *La philosophie critique de Kant*, prova ad esplicitare con più precisione le relazioni che necessariamente sussistono tra le facoltà implicate nella conoscenza e l'oggetto conosciuto; egli ricorda, così, che “la conoscenza non è semplicemente l'atto attraverso il quale si fa la sintesi del diverso” — poiché se così fosse, come abbiamo già visto, non si farebbe altro che allocare il diverso all'altezza del soggetto, e null'altro — “ma l'atto attraverso il quale il diverso rappresentato è messo in relazione con un oggetto”⁷¹.

A livello dell'appercezione trascendentale e della sua attività sintetica, dunque, il diverso che le rappresentazioni sintetizzano nella coscienza, accompagnate dalla rappresentazione originaria *Io penso*, deve essere necessariamente riferito ad un *oggetto qualunque*, di cui esso è il correlato, così come ricorda Deleuze:

L'*oggetto qualunque* è il correlato dell'*Io penso*, ovvero dell'unità della coscienza, è l'espressione del *Cogito*, la sua oggettivazione formale. Così la vera formula (sintetica) del *Cogito* è: io mi penso e, pensandomi, penso l'oggetto qualunque al quale riferisco una diversità rappresentata.⁷²

Ma non è tutto, perché secondo Deleuze l'*Io penso* non è soltanto la condizione trascendentale dell'accordo tra le facoltà della conoscenza, ma in quanto tale esso è anche “il principio più generale della rappresentazione”⁷³, come egli stesso scrive in *Differenza e ripetizione*. E ciò perché l'*Io penso* è fonte degli elementi e l'unità di tutte le facoltà della conoscenza.

A seguito delle debite considerazioni sulle condizioni di possibilità della conoscenza a partire dalle forme pure dell'intuizione sensibile, all'attività sintetica dell'appercezione trascendentale e alle considerazioni deleuziane sull'*Io penso*, sarà per noi utile ora concentrare l'attenzione sulle im-

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*

⁷¹ G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, cit., p. 70.

⁷² *Ibid.*

⁷³ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 180: è interessante rilevare che in queste pagine del capitolo dedicato a “L'immagine del pensiero”, Deleuze identifica la *rappresentazione* come identità nel concetto, opposizione nella determinazione del concetto, analogia nel giudizio, e somiglianza nell'oggetto.

plicazioni generali relative alla nozione generale del *trascendentale*, come essa si configura nelle intenzioni globali della filosofia di Kant.

1.2. Soggettivismo trascendentale kantiano

Condizione universale e necessaria della conoscenza a priori, il *trascendentale* kantiano indica una forma di conoscenza non deducibile dall'esperienza⁷⁴. In tal senso il *trascendentale* è ciò che di diritto precede l'esperienza e che, al contempo, consente di stabilire le condizioni di possibilità dell'esperienza medesima e della conoscenza.

Ma ciò che più conta, nell'economia del nostro lavoro, è che, come abbiamo già in parte avuto modo di verificare, l'orizzonte concettuale relativo alla nozione di *trascendentale* è inequivocabilmente radicato nella forma della soggettività umana, una soggettività non certo intesa canonicamente in senso empirico-psicologico, quanto invece in senso, per l'appunto, trascendentale. Ed è possibile attestare la verità di questa affermazione nella misura in cui Kant sostiene che, se noi potessimo idealmente sopprimere la costituzione soggettiva della percezione — ovvero la forma soggettiva dell'intuizione sensibile — il ruolo originario e costitutivo attribuito al *trascendentale* non sussisterebbe affatto⁷⁵.

Dunque, il *trascendentale* indica in primo luogo quelle conoscenze per mezzo delle quali comprendiamo come certe rappresentazioni, siano esse intuizioni o concetti, siano possibili esclusivamente a priori rispetto all'esperienza; in altre parole, il *trascendentale* indica le condizioni di possibilità della conoscenza, e di come essa sia possibile a priori⁷⁶. Trascendentale è la ricerca dell'origine non empirica delle rappresentazioni, e della possibilità che tali rappresentazioni hanno di riferirsi a priori agli oggetti dell'esperienza⁷⁷.

Emerge, in questo senso, l'origine assolutamente a priori del *trascendentale* rispetto all'esperienza, ma grazie alla quale tale nozione traccia le condizioni fondamentali della conoscibilità degli oggetti d'esperienza⁷⁸.

⁷⁴ Cfr. A. RIGOBELLO, *I limiti del trascendentale in Kant*, cit., p. 108.

⁷⁵ Cfr. A. GENTILE, *Ai confini della ragione*, cit., p. 47.

⁷⁶ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 80.

⁷⁷ Cfr. *Ibid.*

⁷⁸ Cfr. L. DE BLASI, *Il problema del trascendentale*, cit., p. 1.

In questa prospettiva, allora, sembra plausibile credere, come spesso accade nei lavori manualistici, che *trascendentale* e *a priori* siano sostanzialmente sinonimi. Ma la questione al riguardo è molto intricata, tanto che molti studiosi del pensiero di Kant vi hanno dedicato pagine importanti⁷⁹.

Tuttavia, se qualcosa si può dire a proposito è che, se da un lato, senza alcun dubbio, *trascendentale* e *a priori* sembrano indicare la stessa cosa, ovvero l'insieme dei principi a priori che rendono possibili la nostra conoscenza e dunque la nostra esperienza, dall'altro il *trascendentale* non coincide con una conoscenza a priori generale, ma con quella forma di riflessione per mezzo della quale è possibile capire come certe rappresentazioni siano possibili e applicabili agli oggetti dell'esperienza⁸⁰.

Per proporre un riferimento esemplificativo che lo stesso Kant riporta, non è appropriato definire rappresentazioni trascendentali le forme pure dell'intuizione sensibile — ovvero lo spazio e il tempo —, ma è corretto, invece, definire *trascendentale* la conoscenza dell'origine non empirica di tali rappresentazioni, nonostante possano riferirsi a priori ad oggetti dell'esperienza⁸¹.

In ogni caso, indipendentemente da studi più approfonditi sulla sinonimia dei termini qui brevemente presi in esame, va da sé che nel vocabolario kantiano *a priori*, *puro* e *trascendentale* sussistano in un medesimo insieme semantico, e tra di essi scorra inequivocabilmente un forte legame.

Ma l'aspetto ancor più rilevante, dal punto di vista introduttivo alla nozione di *trascendentale* — con la quale, non dimentichiamolo, lo stesso Deleuze inaugurerà un delicato confronto-scontro concettuale — è il suo utilizzo aggettivato: ciononostante, resta fermo il fatto che, in tutte le forme composte in cui esso compare (*filosofia trascendentale*, *dottrina trascendentale*, *conoscenza trascendentale*, *idealità trascendentale*, etc.) esso si riferisce sempre alla condizione universale e necessaria del conoscere, e per questo non deducibile dall'esperienza, ma costitutiva dell'esperienza medesima⁸².

Ancor più radicalmente, allora, la natura specifica del *trascendentale* consiste nel suo esser forma pura, ovvero condizione a priori di un contenuto, ovvero di quel condizionato di natura empirica che è l'esperienza.

Cosa ancor più importante per noi, come già accennato in varie occasioni precedentemente,

⁷⁹ Si faccia riferimento, ad esempio, ai seguenti lavori: H. J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*, cit.; H. J. PATON, *Kant's Metaphysics of Experience. Vol. I*, Read Books, London 1951; F. BARONE, *Logica formale e logica trascendentale. Vol. I*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1964.

⁸⁰ Cfr. S. MARCUCCI, *Guida alla lettura della "Critica della ragion pura" di Kant*, cit., p. 40 e F. BARONE, *Il trascendentale kantiano e l'epistemologia*, cit., p. 225.

⁸¹ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 80.

⁸² Cfr. A. RIGOBELLO, *I limiti del trascendentale in Kant*, cit., p. 108.

è che, dopo i numerosi aspetti presi in esame da Kant in relazione al *trascendentale*, esso viene ineluttabilmente ricondotto alla dimensione della coscienza, o della soggettività, ma di quella forma di soggettività originaria e costitutiva che si scopre, per l'appunto, come facoltà trascendentale⁸³.

Come ritiene anche lo stesso Deleuze, ciò comporta che in Kant, tra soggetto e oggetto non vi sia eterogeneità reciproca; il rapporto vigente tra soggetto e oggetto si inaugura, piuttosto, all'interno di una dimensione comune, o per meglio dire, entro i limiti di un orizzonte unitario⁸⁴, ancorché a livello di anteriorità e importanza genetica e costituente, il primato appartenga di diritto al soggetto. Più precisamente ciò significa che secondo l'istanza trascendentale, l'oggetto di esperienza divenga oggetto di conoscenza non per rapporto immediato con il soggetto, ma perché il soggetto stesso, nelle sue facoltà trascendentali, lo costruisce e struttura secondo le funzioni a priori del soggetto medesimo; va da sé, dunque, quel privilegio metodologico del soggetto rispetto all'oggetto, cui abbiamo accennato poc'anzi⁸⁵.

Così uno dei nodi più problematici e che, per certi versi, costituirà il fulcro della critica deleuziana, è incarnato proprio dal tarlo della trascendenza in seno alla soggettività trascendentale e al suo ruolo di principio costitutivo, strutturale e creatore, tanto in riferimento a sé stesso quanto in riferimento a Dio (che in Kant non è altro che un postulato della ragione pratica) e al mondo (che diverrà niente più che una mera idea regolativa cui non corrisponde alcuna realtà effettiva).

Come ricorda anche Roger Daval, in Kant è il soggetto trascendentale che, ponendo innanzitutto sé stesso ed oggettivandosi come tale, costruisce a tutti gli effetti l'universo⁸⁶, tanto che l'intero mondo dei corpi scomparirebbe se noi potessimo idealmente abolire il soggetto trascendentale, o prescindere in qualche modo da esso⁸⁷.

Ed in fin dei conti, la critica che muoverà Deleuze al soggettivismo trascendentale kantiano segue proprio il tracciato del suo ruolo costitutivo in relazione all'universo: infatti lo stesso Kant, nel proposito di liberarsi dalle catene del cogito cartesiano e della coincidenza tra essere e pensiero, non

⁸³ Come ricorda adeguatamente L. DE BLASI, in *Kant, il problema trascendentale e della Teologia fondata sulla trascendentalità*, cit., p. 4, uno dei primi pensatori ad accorgersi dello stretto rapporto vigente tra la coscienza e la trascendentalità è stato Edmund Husserl, il quale ha capito, forse più di altri, che il nocciolo della problematica relativa al *trascendentale* ruota attorno all'istanza dell'*Ego*. Ci permettiamo, tuttavia, di aggiungere che anche lo stesso Deleuze, come avremo modo di vedere più da vicino, nella sua polemica spesso anche feroce contro la fenomenologia, ha perfettamente capito tutto questo, al punto tale che è proprio nel ricorso kantiano alla soggettività trascendentale che egli scorge il pericolo del ritorno di una forma di trascendenza della quale ci si voleva, in fin dei conti, liberare.

⁸⁴ Cfr. L. FEROLDI, *Postfazione. Il pensiero kantiano tra "critica" e "genealogia"*, in G. DELEUZE, *La passione dell'immaginazione. L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, trad. it, Mimesis, Milano 2000, p. 58.

⁸⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 58-59.

⁸⁶ Cfr. R. DAVAL, *La métaphysique de Kant*, cit., p. 276. Cfr. anche *Ivi*, p. 282: «La philosophie transcendantale, non contente d'introduire le sujet dans le système du monde, en fait l'agent de sa constitution.»

⁸⁷ Cfr. M. È. BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, cit., p. 108.

porta agli esiti estremi la sua rivoluzione copernicana, e ricade, altresì in una forma di metafisica del soggetto, secondo la quale esso viene oggettivizzato nel suo ruolo trascendentale nei confronti dell'esperienza⁸⁸.

Dal soggetto empirico al soggetto trascendentale, dunque: se il soggetto empirico, in Kant, è una sostanza empirica, cioè un fenomeno connotato dalle proprie rappresentazioni coscienti, il soggetto trascendentale — che, come abbiamo visto, può essere ricondotto alle facoltà conoscitive a priori dell'*Io penso* — non è che un principio sintetico formale puro.

Sotto questa luce, allora, la facoltà conoscitiva umana diviene funzione di un soggetto non più empirico e psicologico, ma facoltà di un soggetto inteso nella sua funzione trascendentale, cioè di quel soggetto che, “prima” di esser considerato nella sua natura eminentemente umana, è considerato nella sua funzione di condizionare a priori ogni esperienza possibile⁸⁹.

Così Gilles Deleuze, analizzando la rottura che si instaura tra Hume e Kant — allorché già il filosofo scozzese pensava che la conoscenza implicasse principi soggettivi, ma compresi nella loro inerzia alla natura propriamente umana del soggetto medesimo — intende il soggetto trascendentale nella sua radicale differenza rispetto al soggetto empirico:

È chiaro su quale punto avviene la rottura di Kant con Hume. Hume aveva capito che la conoscenza implica dei principi soggettivi attraverso i quali noi oltrepassiamo il dato. Ma gli sembrava che questi fossero soltanto principi della *natura umana*, principi psicologici d'associazione propri delle nostre rappresentazioni. Kant trasforma il problema: ciò che si presenta a noi in modo da formare una Natura deve necessariamente obbedire a principi dello stesso genere (anzi, agli *stessi principi*) di quelli che regolano il corso delle nostre rappresentazioni. Sono gli stessi principi che debbono render conto sia dei nostri processi soggettivi sia del fatto che il dato si sottomette ad essi. Come dire che la soggettività dei principi non è una soggettività empirica o psicologica, ma una soggettività «trascendentale».⁹⁰

Tuttavia, come Deleuze stesso puntualizza, Kant non disconosce l'esistenza del soggetto empirico; esso piuttosto, fenomeno tra i fenomeni, resta subordinato alle apparenze e cade nelle illusioni sensibili, diversamente dal soggetto trascendentale il quale è, invece, unità e sintesi di tutte le condizioni necessarie ed universali sotto cui qualcosa si manifesta a ciascun soggetto empirico⁹¹.

⁸⁸ Cfr. E. GIANNETTO, *Sguardi sul pensiero contemporaneo*, cit., p. 58.

⁸⁹ Cfr. G. RAMETTA, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, cit., p. 345.

⁹⁰ G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, cit., p. 67.

⁹¹ Cfr. G. DELEUZE, *Lezione del 14 Marzo 1978. Sintesi e tempo*, in Id., *Fuori dai cardini del tempo*, cit., p. 59.

Ecco, dunque, che si comincia a delineare il nucleo fondamentale di ciò che Deleuze rimprovera al *trascendentale* kantiano, ma anche ciò che Deleuze considera a tutti gli effetti nei termini di un guadagno del trascendentalismo kantiano: se, infatti, l'istanza trascendentale della rivoluzione copernicana inaugurata da Kant è protesa all'indagine delle condizioni necessarie, universali e a priori per le quali l'esperienza si dà come possibile, rigettando così il reale noumenico della *cosa in sé* nella sfera di ciò che è del tutto inconoscibile secondo l'intuizione sensibile che sola è data all'uomo, Deleuze ritiene invece che l'istanza trascendentale debba rovesciare i rapporti di costituzione tra il soggetto e il dato, eliminando il privilegio idealistico del soggetto stesso, per il quale ogni determinazione viene assicurata al potere genetico e costitutivo della soggettività trascendentale⁹².

D'altro canto, come anticipavamo, Deleuze non trascura di riconoscere a Kant i meriti che obiettivamente ha, valutando la scoperta kantiana del *trascendentale* come un tentativo di superamento degli elementi dell'antico dualismo di matrice platonica — che opponeva apparenza ed essenza — e sostituendo ad essi l'opposizione tra manifestazione e condizioni di questa manifestazione⁹³.

Cercheremo ora di approfondire proprio questi aspetti, a partire dalla valutazione deleuziana degli aspetti costruttivi e positivi del pensiero di Kant, in ordine al progetto dell'empirismo trascendentale.

1.3. La lettura deleuziana del trascendentalismo kantiano: antropocentrismo e psicologismo

L'aspetto che, forse più di ogni altro, connota la grandiosità del progetto rivoluzionario di Kant, risiede, agli occhi di Gilles Deleuze, nel carattere assai ambizioso dei suoi obiettivi fondamentali.

E secondo quanto abbiamo avuto modo di osservare, Deleuze non fatica affatto a riconoscerlo.

⁹² Pur con le debite distinzioni, ci sentiamo di dire che questa critica è stata, seppur solo parzialmente, mossa a Kant anche dallo stesso Hegel, secondo il quale la filosofia kantiana, mantenendo l'opposizione tra coscienza e contenuto, ed assimilando ogni determinazione all'Io — in quanto circoscritto al solo polo soggettivo del rapporto soggetto-oggetto —, produce un pensiero della cosa in sé alla luce del quale essa è, per sua stessa costituzione, ciò che massimamente è inconoscibile ed inattuabile dall'intelletto umano, al quale, come abbiamo visto, è negata ogni forma di intuizione intellettuale. Per un approfondimento su questa critica hegeliana alla filosofia di Kant, cfr. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1996, e D. DE PRETTO, *Hegel: riflessione speculativa contro riflessione trascendentale*, in AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale*, cit., p. 102.

⁹³ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., pp. 197-198. Per un approfondimento a questo riguardo cfr. anche G. DELEUZE, *Lezione del 14 Marzo 1978*, cit., p. 58.

Si tratta in primo luogo di provare a ricollocarsi in quel grande orizzonte che comprende l'integrità della filosofia kantiana: il progetto della *Critica*. Deleuze, infatti, nota come in Kant la critica possa essere tale solo se radicale, totale, positiva, tanto perché nulla deve sfuggire alla sua presa quanto perché il suo stesso esercizio deve poter liberare potenzialità sino ad ora trascurate⁹⁴.

Ma se Deleuze riconosce placidamente a Kant i suoi meriti, altrettanto severamente ne testimonia i limiti: tanto grandioso il progetto, tanto esigui le intenzioni particolari e i risultati.

Ecco allora che Deleuze, servendosi delle intuizioni di Nietzsche, attesta come in realtà gli esiti della critica kantiana tradiscano un'idea molto vecchia della stessa, poiché Kant "ha inteso la critica come una forza che doveva prendere di mira tutte le pretese di conoscenza e verità"⁹⁵, lasciando purtroppo però assolutamente inviolate la conoscenza e la verità medesime.

A questo proposito, infatti, secondo l'opinione di Deleuze e come ricorda puntualmente anche Rocco Ronchi, se Kant avesse davvero portato a pieno compimento gli esiti radicali prospettati dalla sua rivoluzione, sarebbe approdato per ciò stesso alla fondazione di una filosofia autenticamente trascendentale, intendendo però con ciò una filosofia dell'immanenza assoluta⁹⁶.

Alla luce di queste premesse, uno dei pericoli maggiori che Deleuze intravede nel trascendentalismo kantiano, come abbiamo in parte già osservato nell'introduzione di questo nostro lavoro, è il rischio del ricalco del *trascendentale* sull'*empirico*. Ma che cosa significa?

Secondo Deleuze uno dei limiti intrinseci del *trascendentale* kantiano consiste nella sua costitutiva impossibilità a certificare e restituire la singolarità dell'esperienza reale e sensibile, proprio a causa di una somiglianza illegittima che unirebbe la condizione e il condizionato, o in altri termini, il *trascendentale* e l'*empirico*⁹⁷. In questa fallacia si riassume, per certi versi, l'inconciliabilità tra il filosofo parigino e il filosofo tedesco, al netto della fascinazione e dei meriti che, come abbiamo detto, il primo innegabilmente riconosce al secondo.

Dunque, quando muove a Kant la critica secondo cui egli avrebbe "ricalcato" il *trascendentale* sull'*empirico*, Deleuze non fa che denunciare la teorizzazione di un *trascendentale* piegato sugli atti empirici di una coscienza psicologica⁹⁸.

⁹⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 133. Sulla mancata messa in discussione della verità da parte di Kant secondo Deleuze cfr. anche *Ivi*, p. 141: «Kant è l'ultimo dei filosofi classici perché non pone mai in questione il valore della verità, né le ragioni della nostra sottomissione al vero. Sotto questo aspetto egli non è meno dogmatico di quanti, come lui, non si chiedono chi cerchi la verità, ovvero cosa voglia colui che cerca la verità, quale sia il suo tipo o la sua volontà di potenza. È bene quindi tentare di comprendere la natura di questa manchevolezza della filosofia. [...]».

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Cfr. R. RONCHI, *Il canone minore*, cit., p. 56.

⁹⁷ Cfr. F. TREPIEDI, *Le condizioni dell'esperienza reale*, cit., p. 9.

⁹⁸ Cfr. *Ivi*, p. 56.

Si tratta, detto in altri termini, dell'accusa di psicologismo, che Deleuze avanza in *Differenza e ripetizione*, laddove la presunta validità universale e necessaria del *trascendentale* medesimo viene ricavata e ricalcata da un'insieme di operazioni psicologiche⁹⁹, nonostante Kant neghi, come abbiamo visto, qualsiasi identificazione tra soggetto empirico e soggetto trascendentale.

Nella prospettiva di questa argomentazione fallace, che Deleuze riscontra in seno al trascendentalismo kantiano, egli, riprendendo la critica mossa a Kant anche in *Logica del senso*, ritiene necessario purificare il *trascendentale* da ogni somiglianza all'*empirico*, così da evitare il rischio che la condizione venga concepita ad immagine e somiglianza del condizionato: questo è, in definitiva, il compito di ogni filosofia che non voglia precipitare nella trappola della coscienza, o del *cogito*¹⁰⁰. È proprio in tal senso che Deleuze intende dire che il *trascendentale* kantiano sarebbe, in fin dei conti, sostanzialmente di natura psicologica, o quanto meno piegato sulla dimensione psicologica del soggetto empirico; ed è, altresì, su questo aspetto che farà leva l'empirismo trascendentale per operare un rovesciamento dei termini ed una radicalizzazione del campo trascendentale, così che esso sia del tutto svincolato da ogni riferimento originario ad una coscienza¹⁰¹.

Questo è un punto cardine nell'aspro confronto che Deleuze inaugura con Kant, poiché il riferimento originario del *trascendentale* alla forma della coscienza costituirebbe quel varco attraverso il quale il filosofo tedesco reintrodurrebbe veneficamente una trascendenza che, in una autentica radicalizzazione dei proponimenti originari della *critica*, agli occhi di Deleuze avrebbe dovuto dissolversi in un piano di immanenza assoluta.

Nello specifico il problema di Deleuze in relazione all'accusa di psicologismo che egli muove nei confronti del kantismo, consiste nel fatto che la filosofia di Kant salverebbe la trascendenza riconducendola all'io. E questa trascendenza, pur non essendo una trascendenza di natura metafisica, andrebbe intesa, sulla scorta del ricalco del *trascendentale* sull'*empirico*, come chiusura in un io pensato nella forma di una coscienza costitutiva della forma dell'oggettività di ciò che si manifesta a colui al quale si manifesta¹⁰²: sia sufficiente pensare, in tal senso, all'istanza trascendentale dell'*io penso* come forma nel quale il molteplice delle intuizioni sensibili trova sintesi ed unità.

⁹⁹ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 177.

¹⁰⁰ Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 92; per un approfondimento della questione cfr. anche S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 127.

¹⁰¹ Molto precise e puntuali le parole di Sandro Palazzo al riguardo del progetto deleuziano di un empirismo trascendentale che, sfuggendo alle maglie dell'argomento fallace del "ricalco", possa essere davvero in grado di rinvenire le condizioni di possibilità dell'esperienza reale in seno all'esperienza stessa; cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 218: «[...] Lo stesso progetto di un empirismo trascendentale lascia intendere che sia possibile un empirismo che sfugga alla figura del ricalco, e che dunque il vero snaturamento del trascendentale non risieda nell'empirismo *tout court*, ma nell'empirismo in quanto psicologismo. [...]».

¹⁰² Cfr. *Ivi*, pp. 219-220.

Ma non è tutto. Se si presta attenzione, l'ormai acclarata accusa di psicologismo mossa da Deleuze va di conserva ad una certa possibile lettura antropologica del soggettivismo trascendentale kantiano, al netto di ogni discrimine assodato tra soggetto (o coscienza) empirico e soggetto trascendentale: se si prendono nuovamente le mosse dall'*Io penso* in quanto funzione formale delle relazioni tra soggetto e oggetto, si accede ad un territorio che è di stretta competenza dell'antropologia, non meno che per un discorso filosoficamente fondato sull'uomo e sulle sue facoltà di conoscenza.

Sin qui non vi sarebbe alcun problema, non fosse però che Deleuze, nella prospettiva dell'empirismo trascendentale secondo cui non è il dato ad esser generato nel soggetto ma il soggetto nel dato, il principio genetico non può avere nulla di antropomorfo nella sua natura.

Ecco invece che, secondo Deleuze, Kant resta radicato nell'antropologia, in un modo tale per cui il fatto della soggettività diviene l'oggetto principale di un discorso umano sull'uomo¹⁰³. Ed in fin dei conti è proprio con l'elevazione della soggettività a fatto che nella storia della filosofia si inaugura a buon diritto l'accesso all'età moderna del pensiero.

Così, ciò che Deleuze non può affatto condividere degli esiti ultimi della filosofia di Kant, è che nella prospettiva antropologica dischiusa dall'idealismo trascendentale, l'uomo viene trasformato in quello che ad esempio Karl Löwith definisce come *principium originarium* dei fenomeni¹⁰⁴.

L'uomo è dunque l'unico essere che potendo, per mezzo della ragione, farsi un concetto di fine, Kant intende come il fine ultimo della creazione e della natura¹⁰⁵.

Come si capisce, l'uomo occupa per Kant un posto privilegiato nell'ordine della creazione, e ciò proprio poiché esso è, per definizione, l'unico essere che ha il suo fine in sé stesso.

Non solo: in questa prospettiva, il rapporto di eterogeneità tra uomo e natura è tale per cui tanto la natura quanto ogni conoscenza naturale, devono trovare il loro reciproco culmine e punto di soluzione nell'uomo¹⁰⁶.

In più, come abbiamo avuto sinteticamente modo di accennare, il posto assolutamente centrale che l'uomo occupa nel sistema kantiano è determinato anche dal suo ruolo di unificazione e congiunzione tra Dio e il mondo¹⁰⁷.

È così che il soggetto umano, nella filosofia di Kant, oltre che essere rappresentato come quel fenomeno in cui risiedono le facoltà trascendentali universali e necessarie della conoscenza, è

¹⁰³ Cfr. G. DELEUZE, *Jean Hyppolite. Logica ed esistenza*, in Id., *L'isola deserta e altri scritti*, cit., pp. 10-11.

¹⁰⁴ Cfr. O. FRANCESCHELLI, *Eclissi di Dio e ritorno alla natura*, in K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo*, cit., p. XVII.

¹⁰⁵ Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio. Volume secondo*, cit., p. 733.

¹⁰⁶ Cfr. P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, cit., p. 57.

¹⁰⁷ Cfr. *Ivi*, p. 9.

presentato come quello scopo finale che ha in sé la sua stessa ragione d'essere, ovvero come quell'essere che, essendo il solo a farsi un concetto dei fini, trova il fine della esistenza non altrove che in sé stesso¹⁰⁸: antropocentrismo kantiano.

2. Oltre Kant e il condizionamento. L'esigenza genetica della filosofia trascendentale in Salomon Maimon

Nel dibattito post-kantiano, soprattutto relativamente alla ricezione, all'elaborazione e allo sviluppo della filosofia trascendentale, un posto d'onore è occupato dalla figura di Salomon Maimon.

La consistenza del suo lavoro è innegabile soprattutto per quanto riguarda la centralità che in Kant, come abbiamo visto, viene ad assumere l'Io in quanto istanza soggettiva nella quale vengono sintetizzate le facoltà trascendentali, e della quale Maimon stesso, come vedremo, cercherà di smorzare l'importanza. Questo aspetto si riverbera anche sulla fondamentale rilevanza che l'uomo assume nel sistema kantiano; rilevanza che, così ci sembra, viene calmierata e ridimensionata nelle intenzioni maimoniane.

Sono queste solo alcune delle ragioni che muovono l'interesse di Gilles Deleuze — e di quella che prenderà le forme di una *filosofia della differenza* — alla figura e all'opera del filosofo tedesco di origine ebraica¹⁰⁹.

Pressoché storicamente trascurato nella sua geniale originalità filosofica, rispetto al più celebrato e conosciuto suo maestro Immanuel Kant, Salomon Maimon si dedicò perlopiù ad una vita sfrenata, priva di controllo e dissoluta; la sua reticenza rispetto ad ogni regola imposta e alle convenzioni della vita ordinaria gli comportò l'opposizione e il boicottaggio dell'alta società, conducendolo presto ad una vita fatta di solitudine e misantropia¹¹⁰.

¹⁰⁸ Cfr. G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, cit., pp. 136-137.

¹⁰⁹ Cfr. C. KERSLAKE, *Immanence and the vertigo of philosophy. From Kant to Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009, p. 10.

¹¹⁰ Cfr. S. H. BERGMAN, *The Philosophy of Solomon Maimon*, The Magnes Press, Jerusalem 1967, pp. 1-3.

All'isolamento in vita — ulteriormente funestato da un tentativo incompiuto di suicidio¹¹¹ — corrispose un colpevole e quasi assoluto silenzio da parte della storia della filosofia moderna, la quale recò per lungo tempo in oblio le brillanti intuizioni del suo lavoro speculativo, in particolar modo per ciò che attenne il suo acuto confronto talvolta polemico — seppur non esente da una certa fascinazione — con la filosofia trascendentale di Kant.

Ma Kant non è certo il solo ad aver esercitato influenza sul pensiero di Maimon: ad uno sguardo attento che rilevasse come nell'intimità dell'ossatura speculativa dell'Idealismo tedesco, da Fichte sino ad Hegel, risuonino temi spinoziani, leibniziani, humeani e kantiani, non sfuggirebbe certo che Maimon stesso fu il primo a creare un sistema filosofico in qualche modo nutrito da tutte queste istanze e suggestioni¹¹². Del resto fu egli stesso a descrivere il proprio sistema filosofico come un organismo in cui Leibniz, Hume e Kant vivono in coalescenza.

E ciò che sconcertera davvero, a questo proposito, è proprio quell'oblio a cui la storia l'ha condannato per lungo tempo nonostante la sua notevole conoscenza della scena filosofica dell'epoca, per quanto spesso trascurata¹¹³.

A dispetto di ciò, Maimon si è rivelato tuttavia un vero e proprio maestro, nella misura in cui, come avremo modo di saggiare brevemente, molte questioni da lui sollevate, per lo più nel confronto serrato con la filosofia kantiana, sono rimaste inevase dal movimento filosofico dell'epoca¹¹⁴; questo costituisce, per lo stato dell'arte della ricerca filosofica contemporanea, una sfida sicuramente intrigante, dalla quale riteniamo che anche lo stesso Deleuze sia rimasto in qualche modo folgorato.

¹¹¹ Cfr. S. MAIMON, *Storia della mia vita*, trad. it. di E. Sola, a cura di G. Scarpelli, Edizioni E/o, Roma 1989, p. 122: «Alla fine del pranzo, a mezzanotte circa, tornai verso casa; in Olanda, com'è noto, vi son dappertutto canali e io dovevo seguirne uno: esso mi parve molto comodo per mettere in esecuzione il mio proposito. Pensavo tra me: la mia vita mi è di peso; è vero che ora non mi manca nulla, ma come andranno le cose in seguito? E con che cosa manterrò io la mia vita, giacché non son buono a nulla in questo mondo? Ho già diverse volte a mente fredda deciso di porvi fine, e solo la mia viltà finora mi ha trattenuto; ma ora, poiché sono mezzo ebbro, sull'orlo di un fosso profondo, la cosa può realizzarsi con facilità. E curvavo già il mio corpo sul canale, per gettarmi. Ma solo la parte superiore del corpo seguì il comando dell'anima, poiché si fidava della parte inferiore che non si sarebbe certo prestata alla cosa; rimasi per un po' di tempo in questa posizione con metà del corpo curvo sull'acqua. Puntellai per bene le gambe a terra, cosicché si sarebbe potuto credere che facessi la riverenza all'acqua. Questo indugio annullò il mio progetto. Ero nello stato d'animo di uno che deve prendere una medicina e, poiché non ne ha il coraggio, accosta alla bocca e allontana più volte la coppa. Infine mi misi a ridere di me stesso; mi rendevo conto che il mio desiderio di uccidermi dipendeva solo da un'abbondanza presente e da un'immaginaria penuria futura. [...]».

¹¹² Cfr. *Ivi*, p. 216.

¹¹³ D. VOSS, *Maimon and Deleuze: the viewpoint of internal genesis and the concept of differentials*, in «Parrhesia», 11, 2011, p. 62; per quanto riguarda la definizione del sistema filosofico di Maimon come una coalescenza di temi leibniziani, humeani e kantiani, cfr. S. MAIMON, *An Autobiography*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago 2001, pp. 279-280.

¹¹⁴ E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna 3*, trad. it. di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1952, p. 169.

Ma cosa connota la filosofia di Maimon, e come elabora egli le istanze trascendentali provenienti dal kantismo?

In primo luogo, per Maimon la filosofia è quell'attività intellettuale e naturale al più alto grado, che si traduce immediatamente nella forma più elevata di verità; a questo riguardo, egli si riferisce alla filosofia come all'espressione migliore della forza vitale, o per dirla spinozianamente, del *conatus essendi*. Ma non è tutto: la filosofia, per Maimon, è soprattutto una forma di conoscenza disinteressata orientata alla ricerca dell'assoluto, considerato in termini negativi come quell'oggetto trascendentale della conoscenza del tutto indipendente dalla sua concrezione empirica, ed in termini positivi come quel fondamento autosufficiente delle cose conosciute nelle loro reciproche relazioni e al contempo nella loro totalità¹¹⁵.

Nel suo *Versuch über die Transzendentalphilosophie (Saggio sulla filosofia trascendentale)* Maimon, analogamente a quanto ritiene Kant al riguardo, sostiene che le proposizioni in cui la filosofia trascendentale si articola, si riferiscano innanzitutto a determinati oggetti, e così alle intuizioni; solo successivamente tali proposizioni si riferiscono ad oggetti determinati *a priori*: da ciò deriva che la condizione necessaria affinché le proposizioni della filosofia trascendentale, nel solco delle teorie acquisite a partire da Kant, possano dirsi tali, è la loro universalità. Queste sono, per certi versi, le premesse che lo stesso Maimon formula nel suo saggio, a partire dalle quali solo il lettore potrà attentamente giudicare se la filosofia di Maimon possa essere a rigore una forma di kantismo, o al contrario un anti-kantismo, o ancora, nessuno dei due¹¹⁶.

Nel solco di questa prospettiva, come avremo modo di vedere meglio nel confronto con Deleuze, Maimon descrive il suo progetto come una ontologia; ma una ontologia che, lungi dal riferirsi alle cose in sé stesse¹¹⁷, si riferisca invece solo ai fenomeni, alle apparenze, e alle loro condizioni di possibilità.

In fin dei conti, se si vuol osservare il rapporto tra Kant e Maimon sotto la lente delle differenze, è proprio questo l'aspetto che più divide i due: l'ontologia è, secondo Maimon, la scienza delle proprietà più generali delle cose; non tanto, dunque, la scienza delle proprietà di un oggetto qualunque, o delle cose in generale, ma la scienza delle proprietà di ogni cosa determinata *a priori*¹¹⁸.

Dunque la *cosa in sé*, per Maimon, non soltanto non è conoscibile, così come peraltro accade anche in Kant. La *cosa in sé* viene, piuttosto, eliminata ai fini della spiegazione della conoscen-

¹¹⁵ S. ZAC, *Salomon Maïmon. Critique de Kant*, Les Éditions du Cerf, Paris 1988, pp. 245-247.

¹¹⁶ Cfr. S. MAÏMON, *Essay on Transcendental Philosophy*, Continuum, New York 2010, pp. 8-9.

¹¹⁷ La *cosa in sé* è, peraltro, uno dei concetti principali attorno ai quali si impernia la lettura critica del kantismo da parte di Maimon, in particolar modo in relazione alla nozione di *differenziale*.

¹¹⁸ Cfr. S. MAÏMON, *Essay on Transcendental Philosophy*, cit., pp. 126-127.

za. In questo senso, ciò che Maimon ritiene sia il compito e la necessità prima e reale della filosofia trascendentale consiste nel tentativo di fissare il punto di partenza nella funzione suprema della facoltà di conoscere, in particolar modo in una certa forma di coscienza, e farne il principio di unità¹¹⁹.

Ecco allora che tale principio di unità, al quale deve rispondere l'intera filosofia trascendentale, non può essere un principio puramente formale (come lo è l'*Io penso* in Kant, ad esempio), ma deve permettere all'interno del soggetto una determinazione *a priori* degli oggetti stessi nella loro materialità. Non solo: tale principio deve consentire di fondare il rapporto che sussiste tra soggetto e oggetto in una maniera assolutamente immanente alla coscienza stessa¹²⁰.

Ciò che sembra interessare prioritariamente Maimon, dunque, è una *logica trascendentale dell'oggetto*. Si tratta, cioè, del tentativo di fondare l'analisi a priori delle relazioni immanenti tra il soggetto e l'oggetto, o detto altrimenti, tra la coscienza e i suoi contenuti¹²¹.

Tuttavia, ciò che qui più ci preme rilevare, in ordine alle differenze e alle analogie tra Maimon e il suo maestro Kant, è un aspetto particolare che tocca la questione del *trascendentale* nelle sue corde più profonde, e che lo stesso Gilles Deleuze ha sapientemente riconosciuto e sottolineato. Si tratta della possibilità e dell'esigenza di un metodo genetico autenticamente trascendentale, questione che secondo i post-kantiani — in particolar modo Maimon e Fichte — Kant avrebbe ignorato. Come sostiene Deleuze al riguardo, infatti, la questione nodale del trascendentalismo kantiano assume le forme di un mero condizionamento, e non di una genesi vera e propria. Spieghiamoci meglio: il *trascendentale* kantiano, come abbiamo visto, oltre che piegato completamente sul soggetto, si appoggia su fatti di cui cerca soltanto le condizioni, richiamandosi peraltro a facoltà già costituite e che, in qualche modo, siano già capaci di un'armonia, quale che sia. D'altro canto Deleuze stesso riconosce che Kant sembra così anticipare, per certi versi, alcune di queste obiezioni che i cosiddetti post-kantiani, ed in modo particolare Maimon, gli muovono; se, infatti, con le prime due *Critiche*, il filosofo di Königsberg cercava in facoltà già formate la condizione di possibilità dei fatti dell'esperienza, nella *Critica del Giudizio*, invece, Kant “pone il problema di una genesi delle facoltà nel loro libero accordo originario”¹²², scoprendo e anticipando, così, il tema maimoniano di una fondazione e di una genesi trascendentale.

¹¹⁹ Ciò in netta divergenza con ciò che accade in Kant, ove ammettendo facoltà conoscitive diverse ed irriducibili si corre il rischio di inoltrarsi in un ginepraio inestricabile di difficoltà; cfr. V. DELBOS, *Da Kant ai Postkantiani*, cit., p. 70.

¹²⁰ Cfr. M. GUEROULT, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, Alcan, Paris 1929, p. 20.

¹²¹ Cfr. K. L. REINHOLD, G. E. SCHULZE, J. G. FICHTE, S. MAIMON, *Modelli postkantiani del trascendentale*, a cura di F. Gallo, Unicopli, Milano 1993, p. 108.

¹²² G. DELEUZE, *L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, in Id., *L'isola deserta e altri scritti*, cit., p. 74.

Facendo leva proprio su questa sorta di cambio di passo tra le prime due *Critiche* e la terza, uno dei più rilevanti proponimenti di Salomon Maimon consiste nel radicalizzare l'istanza trascendentale del mero condizionamento in direzione di un'esigenza più propriamente genetica. Come sottolinea a tal riguardo proprio Gilles Deleuze, infatti, la genialità di Maimon risiede soprattutto nella dimostrazione di “quanto il punto di vista del condizionamento sia insufficiente per una filosofia trascendentale”¹²³.

Più nello specifico, ciò che Maimon si propone di fare cercando di superare la struttura di condizionamento che Kant tratteggia nella *Critica della ragion pura*, consiste nella produzione di un principio che non sia meramente formale, ma che possa collocarsi a fondamento di un essere determinato in sé stesso¹²⁴; ed in un certo senso il nucleo di questo tentativo risiederà, come meglio vedremo nel prosieguo, nella teorizzazione di un intelletto superiore, o infinito.

In altre parole, si può dire che una delle differenze sostanziali che sussistono tra Kant e Maimon dimori nel principio della conoscenza: se nel pensiero del filosofo di Königsberg il punto di partenza è nella molteplicità dei dati della sensibilità che vengono successivamente messi in relazione e sintetizzati dal soggetto attraverso le forme a priori dell'intuizione sensibile, in Maimon è la stessa relazione tra i dati molteplici ad essere individuata come punto iniziale della conoscenza¹²⁵.

In questa prospettiva, ciò che di Maimon più affascina Deleuze è l'importanza storico-teoretica che egli ha assunto per la formulazione di una filosofia dell'immanenza. Ed è proprio lo stretto rapporto con la filosofia di Kant a tracciare profondamente il segno di questa rilevanza.

Se è vero, infatti, che lo spirito rivoluzionario copernicano che ammanta l'opera, il metodo e le intenzioni di Kant sono l'aspetto che Maimon stesso non può altro che condividere, ciò che invece lo stesso filosofo di origine ebraica combatte del kantismo è l'illegittimità di ogni pur minimo residuo

¹²³ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 226.

¹²⁴ Cfr. F. MOISO, *La filosofia di Salomone Maimon*, Mursia, Milano 1972, p. 85.

¹²⁵ Cfr. G. VALPIONE, *Il concetto di “trascendentale” nel Versuch di S. Maimon*, in AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale II*, cit., p. 22. Bisogna inoltre rilevare come alle critiche che Maimon gli rivolge, Kant non resta affatto indifferente. In tutta risposta il filosofo di Königsberg accusa lo stesso Maimon di aver formulato l'ipotesi di un *intelletto intuitivo* — o, che è lo stesso, di un *intuizione intellettuale* — come scaturigine non solo di ogni forma sensibile, ma anche di ogni materia ad esse relative; tutto ciò, come già abbiamo anticipato, ma come avremo modo di dimostrare più precisamente, risiede nell'idea maimoniana di un intelletto superiore, o infinito. Come ben sappiamo, per Kant, l'idea di un intelletto intuitivo, o di un'intuizione intellettuale, è totalmente assurda per l'uomo, poiché egli accetta ed attribuisce all'uomo la sola intuizione sensibile. A questo riguardo si confrontino le precise osservazioni di D. VOSS, *Maimon and Deleuze*, cit., p. 64.

di trascendenza, e che, in linea con le acerrime critiche di Deleuze, arriva ad investire il soggetto trascendentale¹²⁶.

Alla luce di questa feroce opposizione, Maimon individua nel concetto di *cosa in sé* — ed in particolar modo nella sua assoluta inconoscibilità e nella sua netta separazione rispetto al mondo dei fenomeni e della rappresentazione — uno degli elementi prioritari per mezzo dei quali Kant introduce la trascendenza in seno al suo sistema di pensiero: la *cosa in sé* è infatti assolutamente distante e del tutto trascendente ed esteriore rispetto all'immanenza del campo della coscienza. E se è chiaro che è proprio in questo senso che Deleuze scorge in Maimon un validissimo alleato contro gli elementi di trascendenza che Kant introduce in filosofia, tuttavia, come vedremo, la critica di Deleuze non si accontenterà di ingaggiare una battaglia contro la trascendenza della *cosa in sé* rispetto all'immanenza della coscienza: nell'ottica di una filosofia dell'immanenza assoluta, infatti, non sarà sufficiente negare la *cosa in sé* per negare ogni forma di trascendenza, ma sarà necessario rifiutare anche qualsiasi forma di immanenza — come quella kantiana — che sia soltanto relativa al soggetto o alla coscienza¹²⁷.

Ciononostante, come vedremo, Maimon resta un modello per Deleuze e per la sua lotta contro quegli elementi kantiani di trascendenza che il progetto di una filosofia dell'immanenza assoluta non può costitutivamente condividere.

E allora l'operazione di Maimon è finalizzata ad eliminare quella separazione che oppone radicalmente la sfera inconoscibile della *cosa in sé* e la coscienza. Ciò in cui Maimon, su questo aspetto, non può affatto seguire Kant consiste nell'attribuire alla *cosa in sé* un'aura di silenzio ed oscurità dovuta alla sua inaccessibilità da parte delle facoltà conoscitive umane. Riconoscendo l'assurdità di ipotizzare qualcosa che sia oltre il pensiero, Maimon riconduce ogni cosa al pensiero stesso, anche l'insieme di tutto ciò di cui la conoscenza umana non può avere immediata contezza, come ad esempio, per l'appunto, le *cose in sé*¹²⁸.

Ancor più radicalmente, la critica che Maimon muove in riferimento alla *cosa in sé* fa leva sull'impossibilità di provare l'esistenza di qualcosa che sia al di fuori delle possibilità del pensiero e della conoscenza, e che dunque si mostra, ai suoi occhi, come niente più di una parola vuota, senza alcun significato¹²⁹.

¹²⁶ Cfr. D. W. SMITH, *Genesis and Difference: Deleuze, Maimon, and the Post-Kantian Reading of Leibniz*, in AA.VV., *Deleuze and the Fold. A critical reader*, edited by S. Van Tuinen and N. McDonnell, Palgrave Macmillan, London 2009, p. 133.

¹²⁷ Cfr. *Ibid.*

¹²⁸ Cfr. G. VALPIONE, *Il concetto di "trascendentale" nel Versuch di S. Maimon*, cit., p. 42.

¹²⁹ Cfr. S. ZAC, *Salomon Maimon*, cit., p. 142.

Ecco allora che in Maimon, *cosa in sé e rappresentazione* divengono una sola e medesima cosa, a condizione, tuttavia, di non considerare più la *cosa in sé* alla maniera kantiana, cioè come quella realtà inconoscibile che è condizione necessaria di possibilità per la conoscenza dei fenomeni stessi. Alla luce di questa sostanziale equivalenza, allora, secondo Maimon non v'è altro mondo che il mondo dei fenomeni¹³⁰.

Qual è, in ultima istanza, il compito definitivo della filosofia trascendentale, secondo Maimon?

Nell'acerrima disputa contro il primato e l'egemonia del soggetto nell'orizzonte della conoscenza, il compito della filosofia trascendentale consiste nel tentativo di indagare la natura della ragione umana, secondo due direzioni: da un lato, infatti, si tratta di mostrare le intrinseche imperfezioni della ragione umana; dall'altro si tratta, invece, di indicare come l'uso imperfetto della ragione non sia altro che un uso determinato e particolare di una ragione molto più grande e infinita, che si traduce nell'uso perfetto di un intelletto infinito¹³¹, al quale, tuttavia, l'intelletto finito risultare essere immanente.

2.1. *L'intelletto infinito e l'intuizione intellettuale. Per un trascendentale maimoniano*

Qual è, alla luce delle considerazioni osservate sulle principali differenze ed analogie tra Kant e Maimon e sul rifiuto della trascendenza della *cosa in sé*, la natura intima del concetto maimoniano di *trascendentale*?

Si deve dire, in prima istanza, che la connotazione trascendentale della soggettività, perde molta della rilevanza che essa assume, invece, nel pensiero di Kant.

Il *trascendentale* nel pensiero di Maimon, dunque, è tale per cui esso non possa più riferirsi esclusivamente a condizioni di possibilità dell'esperienza meramente soggettive. In questo senso, infatti, non è più necessario, come accadeva in Kant, dissociare realtà sensibile e realtà intelligibile, ovvero *fenomeno e cosa in sé*. Come abbiamo visto in precedenza, del resto, l'oggetto totalmente intelligibile e totalmente compreso e conosciuto è la stessa *cosa in sé* nella misura in cui essa, non più trascendente rispetto alle facoltà di conoscenza dell'uomo, è totalmente immanente al sapere e alla co-

¹³⁰ Cfr. *Ivi*, p. 144.

¹³¹ Cfr. G. VALPIONE, *Il concetto di "trascendentale" nel Versuch di S. Maimon*, cit., p. 41.

scienza medesima¹³².

È proprio a questo proposito che Maimon, infatti, introduce l'elemento trascendentale dell'*oggetto in generale*, come condizione necessaria di ogni particolare oggetto conosciuto. Ma che cosa significa?

Se è vero, come lo stesso Maimon in parte condivide, che nella filosofia trascendentale il principio della conoscenza consiste nell'unità di un molteplice, allora non si dà alcuna forma di unità più originaria di quella che si dà nell'*oggetto in generale*¹³³, poiché secondo lo stesso filosofo tedesco di origine ebraica, la datità e il pensiero di oggetti particolari sono presupposti all'*oggetto in generale* medesimo. In altre parole, la questione del *trascendentale* maimoniano ha intimamente a che vedere con la nuova considerazione che Maimon stesso assume della nozione kantiana di *cosa in sé*, tanto che, come sottolinea puntualmente Francesco Moiso, se di *cosa in sé* si vuol continuare a parlare, questa non può che essere il concetto determinato di un *oggetto in generale* che, come tale, sia presente e, come abbiamo visto, sia del tutto immanente al sapere e alla coscienza stessi¹³⁴.

È a questo punto che entra in gioco, nella filosofia di Maimon, l'elemento centrale per la formulazione della questione del *trascendentale*, ovvero l'*intelletto infinito*, o *superiore*. Questo elemento è centrale soprattutto in riferimento alla nozione di *cosa in sé*, poiché secondo Maimon tale è l'oggetto così come esso è per l'intelletto infinito; la *cosa in sé* maimonianamente intesa è, dunque, quell'oggetto del pensiero che è immanente all'atto di conoscenza mediante il quale l'*intelletto infinito* lo pone.

Contravvenendo a quel dualismo kantiano che oppone sensibilità ed intelletto, forma e materia, o ancora il fenomeno e il *noumeno*, nell'intelletto infinito teorizzato da Maimon si dilegua ogni sorta di distinzione tra l'oggetto e la sua rappresentazione¹³⁵.

Torna qui alla luce una delle questioni essenziali che connotano nuovamente la differenza tra il *trascendentale* kantiano e il *trascendentale* maimoniano, ovvero la questione di un'esigenza genetica in seno alla filosofia trascendentale stessa, rispetto al tema di un mero condizionamento che ritroviamo nelle *Critiche* kantiane. Come sottolinea anche lo stesso Gilles Deleuze al riguardo, infatti, la filosofia post-kantiana, ed in particolar modo quella riconducibile al pensiero di Salomon Maimon, rivendica un principio che non sia solo condizione, ma vera e propria genesi e produzione dell'oggetto. Questa genesi è ciò che Deleuze nomina *principio di differenza o di determinazione in-*

¹³² Cfr. S. ZAC, *Salomon Maimon*, cit., p. 142.

¹³³ Cfr. F. MOISO, *La filosofia di Salomone Maimon*, cit., p. 23.

¹³⁴ Cfr. *Ivi*, p. 63.

¹³⁵ Cfr. S. H. BERGMAN, *The Philosophy of Solomon Maimon*, cit., p. 16.

terna¹³⁶, ed è proprio la funzione incarnata dall'ipotesi dell'intelletto infinito.

Non solo, ma per Deleuze l'introduzione di questo principio genetico costitutivo è a tutti gli effetti ciò che manca alla filosofia kantiana per essere radicalmente ciò che essa si propone, ovvero una critica immanente¹³⁷.

Come sostiene sapientemente Martial Gueroult, scrupoloso lettore di Maimon, l'intelletto infinito possiede il potere di generare da sé stesso gli oggetti reali¹³⁸, così che, alla luce dell'immanenza della *cosa in sé* all'atto di conoscere, l'oggettività dell'oggetto reale prodotto dall'intelletto non lasci spazio a residui di trascendenza di realtà inaccessibili al sapere umano. L'oggettività dell'oggetto è tutto ciò che v'è da conoscere.

Lungi da ciò che accade in Kant, dove l'intelletto umano non può che ricorrere ai dati che gli provengono dalle intuizioni sensibili per ricevere il molteplice dell'esperienza, in Maimon l'intelletto infinito non ricorre necessariamente alla sensibilità; da ciò deriva, altresì, il suo carattere "superiore" rispetto all'intelletto finito umano.

L'intelletto infinito, nella sua natura di finzione o ipotesi strumentale alla filosofia trascendentale di Maimon, crea il proprio oggetto di pensiero direttamente, senza l'interlocuzione o la presupposizione di altre facoltà; esso è dunque propriamente da intendersi come unione di *soggetto pensante*, *pensiero* e *oggetto*¹³⁹. La funzione dell'intelletto infinito stesso, inoltre, non si esaurisce nei singoli oggetti che esso pone, ma abbraccia tutti gli enti nelle loro reciproche differenze.

Ma che differenza c'è, dunque, tra l'intelletto infinito che pone e produce da sé gli oggetti del pensiero e l'intelletto finito umano?

Secondo Maimon l'intelletto finito funziona analogamente all'idea dell'intelletto infinito, ma in un modo più limitato. V'è una certa omogeneità tra intelletto infinito ed intelletto finito, la quale permette, oltretutto, di risolvere una questione fondamentale tanto per Maimon quanto per Kant, ovve-

¹³⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 77-78.

¹³⁷ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 90.

¹³⁸ Cfr. M. GUEROULT, *La philosophie transcendentale de Salomon Maimon*, cit., p. 79.

¹³⁹ Cfr. G. VALPIONE, *Il concetto di "trascendentale" nel Versuch di Salomon Maimon*, cit., p. 17. Per quanto riguarda l'inconsistenza del ruolo della sensibilità per la produzione degli oggetti da parte dell'intelletto infinito, si osservino le precise parole in *Ivi*, pp. 18-19: «[...] Allo stesso modo in cui non riceviamo i numeri dall'esterno, ma li creiamo mediante delle regole precise, nel pensiero perfetto dell'intelletto infinito non è presente una molteplicità iniziale recepita mediante la sensibilità e poi sottoposta a sintesi. Se il nostro intelletto fosse infinito, potremmo conoscere immediatamente tutte le caratteristiche degli oggetti della nostra conoscenza: non avremmo più proposizioni sintetiche, ma solo analitiche. In tal caso, per esempio, dal solo pensiero di una linea potremmo dedurre tutte le sue caratteristiche. Conseguentemente, il giudizio "la linea più corta tra due punti è retta", contrariamente da ciò che sostiene Kant, non è realmente sintetico, bensì analitico". In tale intelletto perfetto sono presenti tutte le determinazioni degli oggetti che noi, invece, riteniamo di ricevere dall'esterno: quando crediamo di procedere sinteticamente stiamo semplicemente riscoprendo il legame tra un soggetto e un predicato, i quali in origine si trovavano uniti analiticamente.»

ro la questione *quid juris* (alla quale, per esigenze di spazio, non possiamo dedicare qui tutta l'attenzione che comunque meriterebbe): tornando ad uno dei nodi essenziali che divide teoreticamente Kant da Maimon, per quest'ultimo è necessario fondare il piano del *trascendentale* kantiano (ovvero il piano del mero condizionamento) su di un piano autenticamente genetico, "in cui il molteplice empirico è ricondotto ai principi del suo sorgere in un intelletto infinito"¹⁴⁰.

Dunque, la differenza sostanziale che sussiste tra intelletto infinito e intelletto finito consiste nel fatto che, quanto all'intelletto infinito, esso produce e contempla in sé stesso il tutto che è presente al pensiero nella sua interezza; per contro, l'intelletto finito è ciò che contempla soltanto quel che gli perviene e che gli si presenta nell'intuizione¹⁴¹.

In definitiva, allora, se in Kant il *trascendentale* ha ineluttabilmente a che vedere con una forma di soggettività non empirica (e pur tuttavia finita), in Maimon il *trascendentale* è da ricondursi niente meno che a questo intelletto infinito; a questo cambio di rotta procede anche una profonda riforma della concezione stessa del *trascendentale* che, da indice di *condizionamento* (il *trascendentale* come studio delle condizioni a priori di possibilità dell'esperienza) diviene principio di *genesì*¹⁴².

Guardando la questione da un'angolazione differente, in Maimon si realizza l'oggetto dell'accusa che Kant gli muove: l'intelletto infinito diviene l'elemento teoretico in cui si sostanzia l'intuizione intellettuale. Se, come abbiamo visto, è vero infatti che per l'intelletto infinito il mondo non è che un sistema già perfettamente chiaro a partire dai suoi principi ideali sin nella singola e particolare esistenza individuale, allora questa forma di intelletto, sia pur formulata come idea o come ipotesi strumentale, risponde perfettamente all'istanza dell'intuizione intellettuale per mezzo della quale, cioè, l'intelletto concepisce e conosce nel medesimo istante il mondo che esso stesso produce¹⁴³.

L'introduzione da parte di Maimon dell'intelletto infinito, dunque, non solo permette di risolvere la questione *quid juris*, ovvero la questione di un'esigenza autenticamente genetica in seno al concetto di *trascendentale*, ma permetterebbe di spiegare il legame necessario, e non contingente, tra un soggetto e il suo predicato. Non solo, ma la soluzione dell'intelletto infinito, da questo punto

¹⁴⁰ S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 91.

¹⁴¹ Cfr. F. MOISO, *La filosofia di Salomone Maimon*, cit., p. 41.

¹⁴² Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 95.

¹⁴³ Cfr. E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna 3*, cit., p. 132. A questo riguardo cfr. anche le parole di M. GUEROULT, *La philosophie transcendentale de Salomon Maimon*, cit., p. 75: «Le monde (comme monde intellectuel) est l'ensemble de tous les objets possibles qui peuvent être produits par tous les rapports possibles pensés par l'entendement; l'âme est un entendement (faculté de penser) qui se rapporte à ce monde, si bien que tous ces rapports possibles peuvent être pensés par lui [...] DIEU est l'entendement qui pense effectivement tous ces rapports: ces trois termes n'en font qu'un, celui d'*ens realissimum*.».

di vista, rende completamente inutile il ruolo del kantiano *Io penso*, dacché nell'intelletto infinito stesso non v'è bisogno di far confluire il molteplice della sensibilità per una sintesi mediante le forme pure dell'intuizione. Nell'intelletto infinito, infatti, è già presente analiticamente tutta la conoscenza; forma e materia della conoscenza non sono, dunque, affatto separate all'interno dell'intelletto infinito, ma si danno unitariamente¹⁴⁴.

In quanto intuizione intellettuale, l'intelletto infinito è in grado di comprendere il mondo nella sua integrità, laddove invece l'intelletto finito umano è in grado di cogliere solo parti del mondo, o per meglio dire, soltanto aspetti parziali di un oggetto: come sottolinea adeguatamente Samuel Hugo Bergman al riguardo, ciò significa che dietro il lato illuminato di ogni cosa resta uno sfondo buio¹⁴⁵. Il funzionamento dell'intelletto umano, nella sua radicale differenza rispetto all'intelletto superiore o perfetto, può essere spiegato riferendosi all'esperienza esemplificativa dell'osservazione visiva di un dado in prospettiva centrale: le facce del dado a noi visibili senza necessità di muovere l'oggetto saranno sempre e soltanto tre, e resteranno a noi oscure ed invisibili le altre tre.

Come dicevamo, invece, l'intelletto infinito nella sua natura genetica e dunque produttiva, comprende già in sé stesso tutta la conoscenza possibile dell'oggetto e l'ha presente a sé tutta insieme. Del resto, come accennavamo nelle righe di apertura di questa sezione dedicata al filosofo tedesco di origine ebraica, è proprio questo uno dei temi della filosofia di Leibniz — sia per quanto riguarda la monade come sostanza individuale che porta ad espressione in sé stessa il mondo nella sua interezza, sia per quanto riguarda la teorizzazione di un intelletto divino che conosce il concetto completo di una sostanza individuale nell'istante stesso in cui la crea — che ritornano e che innervano la filosofia trascendentale dello stesso Maimon.

Determinate in questo modo le differenze reciproche, Maimon definisce l'intelletto finito umano come uno *schema* dell'idea dell'intelletto infinito¹⁴⁶.

Si può dunque sostenere, in conclusione, che è proprio alla luce di queste considerazioni che Maimon ammette e riconosce nell'uomo la possibilità dell'intuizione intellettuale.

Ma non è tutto. Se è vero, infatti che esso è considerato da Maimon come una sorta di schema, o modello perfetto e superiore dell'intelletto infinito, l'intelletto finito è allora immanente all'intelletto infinito medesimo.

Ci spieghiamo meglio. Lungi dal tentativo di fondare un intelletto di natura divina — come peraltro fece lo stesso Leibniz — Maimon è invece interessato alla modalità della sola conoscenza umana,

¹⁴⁴ Cfr. G. VALPIONE, *Il concetto di "trascendentale" nel Versuch di S. Maimon*, cit., pp. 19-20.

¹⁴⁵ Cfr. S. H. BERGMAN, *The Philosophy of Solomon Maimon*, cit., p. 31.

¹⁴⁶ Cfr. *Ivi*, p. 32.

nella quale riconosce un certo carattere di infinità e di absolutezza, proprio perché l'intelletto finito, in fin dei conti, non è altro che un modello particolare dell'intelletto infinito.

Non concependo leibnizianamente alcuna forma di intelletto divino che sia totalmente esterno e trascendente rispetto all'intelletto umano, Maimon teorizza invece una continuità assoluta tra l'intelletto infinito e l'intelletto finito; come ricorda adeguatamente anche Daniela Voss, è solo garantendo questa continuità e questa immanenza dell'uno nell'altro che si può altresì assicurare all'intelletto infinito l'esigenza genetica ed il ruolo autenticamente trascendentale — seppur non più meramente soggettivo, come accade invece in Kant — che gli compete¹⁴⁷.

Concetto “bastardo”, così come lo definisce Martial Gueroult¹⁴⁸, l'intelletto infinito è irrorato della finitezza che connota l'intelletto umano. Nella sua continuità con l'intelletto finito umano a cui esso è immanente, l'intelletto superiore è *mélange* di infinito e finito.

2.2. Differenziale e genesi trascendentale

L'immanenza è un concetto post-kantiano. Almeno per quanto riguarda quell'immanenza che tanto ha a cuore Gilles Deleuze. Ed è precisamente nella filosofia di Salomon Maimon che emergono le istanze più radicali di un certo immanentismo.

Non è dunque per caso che Gilles Deleuze sia stato uno dei pochissimi filosofi che abbia saputo riconoscere la rilevanza degli esiti della filosofia maimoniana. E ciò è vero nonostante le pagine espressamente dedicate da Deleuze al filosofo tedesco di origine ebraica non siano in gran numero: Deleuze infatti rivolge poche righe al pensiero di Maimon nel suo capolavoro *Differenza e ripetizione*, ma ne parla anche in *Nietzsche e la filosofia*, ne *L'idea di genesi nell'estetica di Kant* e ne *La piega*.

Ma ciò che in qualche modo tiene avvolti i destini filosofici dei due risiede nelle intenzioni di sottolineare e sopperire ad una certa inadeguatezza degli esiti della filosofia trascendentale così come essa viene a conformarsi nel pensiero di Kant. Deleuze rileva, innanzitutto, come grazie alla grandezza e al genio filosofico di Maimon si passi da una filosofia trascendentale ad una filosofia propriamente genetica. È nella prospettiva dischiusa da questo cambio di paradigma che l'apprezza-

¹⁴⁷ Cfr. D. VOSS, *Maimon and Deleuze*, cit., p. 69.

¹⁴⁸ Cfr. M. GUERULT, *La philosophie transcendente de Salomon Maimon*, cit., p. 84.

mento di Deleuze per la filosofia di Maimon recupera tutta la pregnanza del suo significato: se infatti in Kant la filosofia trascendentale si traduce nell'istanza del *condizionamento*, secondo la quale il *trascendentale* indicherebbe condizioni esterne al condizionato, ovvero all'esperienza, in Maimon si cerca di formulare un modello di *genesì interna* fondato sull'ipotesi di un intelletto infinito di natura non divina, ma immanente al reale stesso che esso produce.

In questo senso, allora, Maimon è per certi versi il vero e proprio anticipatore e precursore di molti dei temi deleuziani soprattutto nella misura in cui nel suo pensiero risuonano temi di autori che anche per lo stesso Deleuze figurano come suggestioni ed influenze innegabili¹⁴⁹.

Maimon può così essere uno degli autori principali grazie a cui quella che abbiamo visto essere la più esaustiva formula del trascendentalismo deleuziano acquisisce chiarezza: ancora una volta è il passaggio *dalle condizioni dell'esperienza possibile alle condizioni dell'esperienza reale* ad essere chiamato in causa.

In questa prospettiva, allora, ciò che del pensiero maimoniano tanto affascina Deleuze — e che per certi versi costituisce anche la duplice componente del suo stesso empirismo trascendentale — è, da un lato, proprio la ricerca di elementi genetici dell'esperienza reale che non si riducano a mere condizioni di un'esperienza possibile, e dall'altro la concretizzazione di un principio di *differenza* come realizzazione di queste stesse condizioni, laddove la categoria dell'identità è la condizione del possibile, mentre la *differenza*, deleuzianamente intesa, è la condizione del reale¹⁵⁰.

Queste le parole di Gilles Deleuze al riguardo del problema del *condizionamento* e della *genesì* del reale:

Si deve a Salomon Maimon la proposta di una modificazione fondamentale della Critica che superi la dualità kantiana del concetto e dell'intuizione. Una tale dualità, infatti, ci rimanda al criterio estrinseco della costruttività, e ci lascia in un rapporto esterno tra il determinabile (lo spazio kantiano come puro dato) e la determinazione (il concetto in quanto pensato). Che l'uno si adatti all'altro attraverso la mediazione dello schema, rafforza ancora il paradosso di un'armonia soltanto esteriore nella dottrina delle facoltà: donde la riduzione dell'istanza trascendentale a un semplice condizionamento e la rinuncia a ogni esigenza genetica. In Kant la differenza resta dunque esterna, e come tale impura, empirica, sospesa all'esteriorità della costruzione, "tra" l'intuizione determinabile e il concetto determinante. La genialità di Maimon sta nel mostrare quanto il punto di vista del condizionamento sia insufficiente per una filosofia trascendentale: i due termini della differenza devono essere

¹⁴⁹ Cfr. D. W. SMITH, *Genesis and Difference*, cit., p. 133.

¹⁵⁰ Cfr. *Ivi*, p. 132.

ugualmente pensati, ossia la determinabilità deve a sua volta essere pensata come superante verso un principio di determinazione reciproca.¹⁵¹

Cominciamo così ad avvicinarci gradualmente a quello che si costituisce come un ulteriore elemento fondamentale tanto per la filosofia di Maimon quanto per l'empirismo trascendentale di Deleuze. L'esigenza genetica della filosofia trascendentale maimoniana si fonda, infatti, su un concetto cardine, che l'empirismo trascendentale deleuziano saprà portare a massima espressione e sviluppo: la *differenza* e i *differenziali* intesi come idee dell'intelletto.

Nella fattispecie, sviluppato sulla base di un modello matematico ed integrato in un orizzonte concettuale filosofico-metafisico, il concetto di *differenziale* indica l'infinitamente piccolo di ogni intuizione sensibile e delle sue forme, il quale consente alla materia di spiegare il modo in cui sorgono e si generano gli oggetti¹⁵².

Proviamo a spiegarci in altre parole: i *differenziali* sono quegli elementi delle intuizioni che esprimono la datità degli oggetti, o ancora, quelle leggi interne all'intelletto che consentono di spiegare l'affinità immanente che sussiste tra gli oggetti del mondo nella loro materia e l'intelletto stesso¹⁵³. Si deve dire, altresì, che i *differenziali*, così come sono concepiti da Maimon, non sono propriamente oggetti della coscienza, ma concetti-limite (in questo senso costituiscono l'infinitamente piccolo, o il limite inferiore dell'intuizione) o idee dell'intelletto che non sono percepite tramite intuizione. Come ricorda Bergman, tuttavia, essi non sono delle mere finzioni, ma esprimono invece le regole di produzione degli oggetti da parte dell'intelletto infinito, esattamente come noi siamo in grado di avere pieno concetto di un oggetto geometrico soltanto quando comprendiamo le regole necessarie a costruirlo, o a disegnarlo¹⁵⁴.

Il concetto di *differenziale*, dunque, è l'elemento che consente all'intelletto infinito e alla sua capacità di produzione immanente degli oggetti di pensiero di risolvere il mondo intero in un sistema di regole e di relazioni reciproche tra queste regole¹⁵⁵. Bisogna altresì dire che questa operazione non è possibile alla finitezza dell'intelletto umano, a causa della sua impossibilità di cogliere gli aspetti del mondo in una sola volta. Alla luce di ciò, dunque, i *differenziali*, in quanto elementi qualitativi del mondo, non coincidono con le parti concrete degli oggetti di cui è costituito il mondo, ma incarnano le qualità intensive che esprimono i rapporti tra gli oggetti del mondo stesso.

¹⁵¹ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 226.

¹⁵² Cfr. D. VOSS, *Maimon and Deleuze*, cit., p. 67.

¹⁵³ Cfr. S. H. BERGMAN, *The Philosophy of Solomon Maimon*, cit., p. 59.

¹⁵⁴ Cfr. *Ivi*, p. 64.

¹⁵⁵ Cfr. *Ibid.*

Si deve anche aggiungere che secondo Maimon noi non abbiamo appunto facoltà di conoscere direttamente né di fare esperienza dei *differenziali*, poiché per la capacità di conoscenza dell'intelletto umano essi non sono altro che idee-limite. Tuttavia, alla luce dei *differenziali* intesi come leggi che governano il rapporto tra l'intelletto produttivo e gli oggetti prodotti, si può comprendere come un'idea o una legge dell'intelletto si realizzi in un fenomeno dato¹⁵⁶.

Il *differenziale* si traduce, dunque, in una grandezza intensiva, ovvero in quell'infinitamente piccolo che, pur non considerando le dimensioni o qualità estensive di un oggetto, mantiene invece quelle relazioni tra qualità che lo connotano specificamente. Si faccia l'esempio di una qualsivoglia figura geometrica, e si immagini di poterla rimpicciolire a piacimento, sino a giungere idealmente ad una dimensione infinitamente piccola; ciò che in questo processo viene mantenuto assolutamente identico sono le proporzioni e le relazioni tra i lati e gli angoli di quella figura geometrica — si ponga ad esempio il caso di un triangolo — che fanno sì che essa possa continuare a dirsi tale, anche se ipoteticamente rimpicciolito all'infinito. Il *differenziale*, dunque, è quella grandezza intensiva che stabilisce le regole e le relazioni tra gli aspetti di un oggetto nell'intelletto, i quali fanno sì che esso possa distinguersi a prescindere dalle sue qualità estensive. Ecco dunque il motivo per il quale, secondo Maimon — e diversamente da Kant — ad essere percepiti sono prioritariamente proprio i *differenziali*, e non gli oggetti stessi¹⁵⁷.

Il *differenziale* è la fonte della produzione degli oggetti reali¹⁵⁸; è con queste parole che Deleuze sottolinea il carattere radicalmente trascendentale del *differenziale*, secondo l'esigenza radicalmente genetica che Maimon ha magistralmente saputo interpretare, a differenza di Kant.

Come idee dell'intelletto e regole di produzione degli oggetti nell'intelletto infinito, i *differenziali* sono detti da Maimon *noumeni*, posto che, come abbiamo già in parte visto, il dualismo kantiano tra fenomeno e noumeno non vige più. L'equivalenza tra *differenziale* e *noumeno*, nel caso di Maimon, è tesa a localizzare nel *noumeno* stesso la fonte dei fenomeni che appaiono nell'intuizione¹⁵⁹; non solo, ma lo stesso Deleuze, quando sostiene che le qualità intensive dovrebbero essere considerate nel loro significato *noumenico*, intende riferirsi proprio alla medesima valenza che Maimon ravvisa nella nozione di *differenziale*¹⁶⁰.

In conclusione, è proprio l'immanenza dell'intelletto finito all'intelletto infinito e la profon-

¹⁵⁶ Cfr. S. ZAC, *Salomon Maïmon*, cit., pp. 162-163: «La différentielle est réelle; elle jouit même, dit Maïmon, d'une réalité absolue, bien qu'elle se révèle intuitivement par des intégrales accessibles à la conscience humaine.»

¹⁵⁷ Cfr. G. VALPIONE, *Il concetto di "trascendentale" nel Versuch di S. Maimon*, cit., pp. 25-27.

¹⁵⁸ G. DELEUZE, *La piega*, cit., pp. 132-133.

¹⁵⁹ M. GUEROULT, *La philosophie transcendente de Salomon Maimon*, cit., p. 60.

¹⁶⁰ Cfr. C. KERSLAKE, *Immanence and the vertigo of philosophy*, cit., p. 145.

da affinità tra i due a garantire la continuità — e non la distinzione dualistica — tra il *fenomeno* e il *noumeno* nella proposta di Maimon, ancorché l'opposizione tra i due rimanga. Tuttavia, tale opposizione si gioca tutta nell'immanenza del *noumeno* al piano della conoscenza, così che il *noumeno* stesso non si trovi al di fuori del fenomeno, ma ne sia piuttosto il fondamento immanente.

Maimon, dunque, con *noumeno* non intende più un elemento eterogeneo e trascendente rispetto al fenomeno come manifestazione sensibile. Egli intende piuttosto il *noumeno*, e dunque il *differenziale*, nella sua immanenza al piano della conoscenza, seppur ai suoi limiti. Nondimeno, il *noumeno* non corrisponde più alla kantiana *cosa in sé*. Piuttosto entrambi segnano i limiti del processo della conoscenza¹⁶¹.

Dall'istanza di *condizionamento* alla *genesi* trascendentale del mondo, l'immanenza innerva la lettura deleuziana della filosofia trascendentale post-kantiana.

Ed è proprio al livello di una certa immanenza che si situa quel filo di Arianna che conduce Deleuze a Maimon: immanenza del finito nell'infinito, immanenza del *noumeno* nel sapere.

O ancora, immanenza dell'istanza genetica nel reale stesso.

¹⁶¹ Per un approfondimento puntuale della questione relativa al procedimento della conoscenza in Maimon — dai *noumeni* alle *cose in sé* — cfr. G. VALPIONE, *Il concetto di "trascendentale" nel Versuch di Salomon Maimon*, cit., p. 32.

CAPITOLO 3. DELEUZE, FICHTE, SCHELLING: UNA RICOGNIZIONE NELL'IDEALISMO TRASCENDENTALE.

La filosofia si orienta in maniera strana: l'uomo è un ente finito, non è Dio, ma contemporaneamente costituisce mondo.

Gilles Deleuze

1. *Dall'auto-posizione dell'Io all'armonia tra il trascendentale e l'immanenza*

Condizione irrinunciabile della filosofia è che essa sia innanzitutto una. Non si può dare filosofia che sia vera o falsa, poiché a buon diritto negheremmo a quella che si presenta falsa al nostro giudizio lo statuto di filosofia.

Non si deve nascondere, nondimeno, che chiunque creda di possedere la verità proponga la propria filosofia come l'unica possibile, destituendo coloro che non ne condividano i fondamenti del titolo di filosofo nel quale essi, quantomeno incautamente, si riconoscono.

Di filosofia ve n'è solo una, e se essa è davvero tale, non può che essere vincolante nei confronti di chiunque altro. E anche ove essa non lo fosse, ciò non le leverebbe certo il diritto di esercitarsi come filosofia *tout court*, a prescindere dal riconoscimento universale e dall'appropriazione di ciascun uomo che ne abbia a cuore le sorti¹.

È all'incirca con queste franche parole che Johann Gottlieb Fichte allude al proprio progetto di fondazione di una filosofia come scienza. Ed è nel solco tracciato dalle parole del celebre filosofo tedesco che il nostro lavoro deve necessariamente inserirsi.

Il programma filosofico della *Wissenschaftslehre* coincide con il proposito essenziale di fondare quell'unica filosofia che possa essere degna di riconoscersi nel suo stesso nome, e che sia dunque filosofia *tout court*.

Che la si chiami scienza delle scienze, o scienza arcontica, la filosofia di Fichte deve riconoscersi

¹ Cfr. J. G. FICHTE, *Seconda Introduzione*, in Id., *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, trad. it., a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 93-94.

nella *Dottrina della scienza*; e la *Dottrina della scienza* altro non è che filosofia autenticamente trascendentale².

Avremo modo di vedere più da vicino quali siano le implicazioni specifiche dell'equivalenza tra *Dottrina della scienza* e filosofia trascendentale in seno al pensiero di Fichte; per il momento sia sufficiente dire che uno dei compiti fondamentali di una filosofia concepita come scienza deve necessariamente essere un compito *fondativo*, che consista, cioè, nell'esplicitazione e nella conduzione a piena consapevolezza delle ragioni che rendono possibile la conoscenza³.

Se sotto quest'aspetto Kant è ancora maestro originario, allora si deve riconoscere che la filosofia non può che essere al tempo stesso anche filosofia della filosofia, ovvero una riflessione in potenza al quadrato su sé stessa; è in questa prospettiva dunque che, nell'orizzonte speculativo in cui si colloca la *Dottrina della scienza* di Fichte, riemerge il carattere trascendentale della filosofia.

A questo riguardo Fichte è infatti molto chiaro: nonostante l'opera di Kant, e quella di suoi celebri seguaci — tra i quali spicca certamente il nome di Salomon Maïmon — la filosofia non è tuttavia ancora pervenuta al livello di una scienza evidente⁴.

Dunque non si tratta tanto di elevare la filosofia al rango di scienza, ma di riconoscere che non si può dare altra filosofia che non sia scienza essa stessa. Secondo Fichte, il fatto che la filosofia sia una scienza è un'evidenza chiara a tutti i differenti tentativi di definizione della filosofia medesima. Se vi è disaccordo, infatti, non è certo su questo piano, quanto piuttosto sulla determinazione di quale sia l'oggetto di questa particolare scienza tra le scienze⁵. Una filosofia determinata in questi termini, ovvero nei termini della *Dottrina della scienza*, dovrebbe a buon diritto vantare il nome di *scienza di una scienza in generale*, sia per l'obiettivo di fondare tutte le possibili scienze particolari, sia per il compito di tracciarne i limiti e le condizioni di possibilità: *filosofia trascendentale*.

² Non possiamo che condividere, in questa sede, l'idea enunciata da Alessandro Bertinetto che riconosce la globalità del pensiero fichtiano — a prescindere dalle indubitabili modifiche che esso ha vissuto nel corso della vita dello stesso autore — come filosofia trascendentale: cfr. A. BERTINETTO, *Presentazione*, in AA.VV., *Leggere Fichte. Volume 1. La fondazione del sapere e l'ontologia trascendentale*, a cura di A. Bertinetto, EurOPhilosophie Éditions, Toulouse 2017, p. 5; cfr. anche M. IVALDO, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987.

³ Si vedano a questo riguardo le interessanti parole spese da Luigi Pareyson nei confronti del grande storico e studioso della filosofia trascendentale — e di Fichte in particolar modo — Reinhard Lauth, ove l'autore italiano individua nell'istanza fondatrice il compito della filosofia trascendentale. Si confronti la prefazione di Luigi Pareyson al testo di R. LAUTH, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, trad. it., a cura di C. Cesa, Guida, Napoli 1986, p. 15: «[...] a me è parso che l'aspetto più attuale e più utilizzabile della filosofia di Fichte fosse la sua idea che il pensiero filosofico non estende la conoscenza, ma la fonda, assumendo un carattere ch'io definivo puramente "rappresentativo", adatto a un concetto della filosofia come quella che non dice se non ciò che l'uomo già sa (ma l'ha dimenticato), e che non parla direttamente dell'essere, ma del sapere che dell'essere l'uomo ha, anzi di quel rapporto con l'essere che l'uomo è. [...]».

⁴ Cfr. J. G. FICHTE, *Prefazione alla prima edizione*, in Id., *Dottrina della scienza*, trad. it. di A. Tilgher, Laterza, Bari 1987, p. 5.

⁵ Cfr. *Ivi*, p. 15.

Così, dunque, ciò che connota peculiarmente la *Dottrina della scienza* non è l'assunzione di un oggetto e la determinazione di un metodo rigoroso teso alla sua comprensione scientifica. Piuttosto, la *Dottrina della scienza* si istituisce a tutti gli effetti come una forma di riflessione radicale su sé stessa in quanto scienza; ed in quanto tale, essa, come ben sottolinea Reinhard Lauth, “coglie radicalmente il carattere del sapere”⁶.

Secondo l'ordine dei suoi principi⁷, si può dire che l'obiettivo della *Dottrina della scienza* sia la concettualizzazione del sapere, così che essa si configuri a tutti gli effetti come un esercizio in atto di “sapere sul sapere”⁸.

Ma v'è di più: i principi della *Dottrina della scienza*, cioè della filosofia trascendentale a fondamento di ogni sapere, segnano i limiti stessi oltre i quali non è possibile spingere il pensiero: a questo riguardo, come avremo modo di vedere, sarà l'*Io* quell'istanza che si configurerà come principio primo e orizzonte ultimo della *Dottrina della scienza*.

Ed è proprio a partire dal nodo teoretico dell'*Io* come primo principio che possiamo ulteriormente riconoscere, nelle sue pieghe più intime, la connotazione trascendentale della filosofia di Fichte: spiegare la coscienza con qualcosa che è presente indipendentemente da ogni singola coscienza⁹.

Procediamo con ordine. Innanzitutto, se è vero che Kant, quanto alla connotazione trascendentale della filosofia, è il primo indubitabile maestro nel cui pensiero anche Fichte si rispecchia, è altrettanto innegabile che, per colmare le lacune del filosofo di Königsberg in ordine ad una filosofia che non sarebbe riuscita a raggiungere il rango di scienza, è a Descartes — ed in particolare al *cogito* — che Fichte stesso volge il suo sguardo per capire che cosa si deve intendere con il termine *principio*: da questo punto di vista, infatti, il *cogito ergo sum* cartesiano può essere assimilato a tutti gli effetti all'*Io* come primo principio della *Wissenschaftslehre*, ovvero ad una auto-evidenza che non sia l'esito o il risultato di un'altra proposizione né la conclusione di un ragionamento sillogistico; in questo *tournant* fichtiano verso Descartes, si deve riconoscere il tentativo di ravvisare un antecedente

⁶ R. LAUTH, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, cit., p. 25.

⁷ Come si sa, i principi fondamentali della *Dottrina della scienza* sono tre, e per ognuno di essi, in diversi luoghi letterari della celebre opera fichtiana, l'autore tedesco fornisce più enunciazioni. Possiamo qui riportare sinteticamente le più frequentate dagli studiosi, dalla manualistica e dalla critica in generale: 1. L'io pone sé stesso; 2. L'io oppone a sé un non-io; 3. L'io oppone nell'io all'io divisibile un non-io divisibile.

⁸ M. V. D'ALFONSO, *La fondazione delle scienze. Fichte 1794-1811*, in AA.VV., *Leggere Fichte*, cit., p. 13.

⁹ Cfr. *Ivi*, p. 230.

te autorevole contro le manchevolezze di Kant, ove, per l'appunto, tanto l'*Io* di Fichte quanto l'*ego cogito* di Descartes possono essere considerati come un mero fatto immediato di coscienza¹⁰.

Sostenere, come abbiamo già detto con le parole di Fichte, che l'*Io* sia il principio primo e l'orizzonte invalicabile della filosofia trascendentale, significa per ciò stesso dire che non si può far astrazione dall'*Io*. In questo preciso punto del suo *corpus* filosofico — che nello specifico appartiene alla *Seconda Introduzione alla Dottrina della Scienza* — Fichte incontra ancora una volta Kant: cosa altro indica, infatti, l'affermazione secondo la quale non si può fare astrazione dall'*Io*, se non un altro modo per sostenere che tutte le mie rappresentazioni debbono poter essere accompagnate dalla rappresentazione *Io penso*?

“Noi non abbiamo mai altra rappresentazione che noi stessi; per tutta la nostra vita, in tutti i momenti di essa, noi pensiamo sempre: Io, Io, Io e niente altro che Io”¹¹. Così Fichte dà voce alla coscienza comune, dona ragionevolmente voce alla prospettiva silente e costitutivamente narcisistica del buon senso; difficilmente si potrebbe essere in disaccordo.

Ma dal punto di vista della filosofia trascendentale, l'impossibilità di fare astrazione dall'*Io* comporta, di nuovo kantianamente, che l'*Io* si aggiunge necessariamente ad ogni ulteriore pensiero che si presenti nella coscienza; si può dire, in altro modo, che tutto ciò che si presenta come pensiero alla coscienza, non può che essere per l'*Io*, e nient'altro.

Così, il primo principio della *Dottrina della scienza*, “l'*Io* pone sé stesso”, chiarifica il suo valore e il suo senso. Non si dà alcun pensiero che non sia per l'*Io*, ma soprattutto che non sia posto dall'*Io* a partire da quell'atto con cui l'*Io* pone, prima di ogni cosa, sé medesimo.

Ma cosa significa, più precisamente, che “l'*Io* pone sé stesso”? Crediamo che ciò si chiarirà ulteriormente quando affronteremo, seppur sinteticamente, il tema dell'*intuizione intellettuale*; non pos-

¹⁰ Questa è l'opinione di Jean-Cristophe Goddard, il quale considera le analogie tra Fichte e Descartes come prevalenti rispetto alle difformità; cfr. a questo riguardo J. C. GODDARD, *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1999, pp. 61-62: «[...] c'est vers Descartes que Fichte se tourne pour corriger l'insuffisance kantienne et préciser ce qu'il faut entendre sous le terme de “principe”. Si Kant a correctement saisi à travers l'analyse qu'il fait de l'aperception pure le contenu *matériel* de l'intuition intellectuelle, il a manqué de lui assigner son statut formel de principe. Quant à Descartes, s'il a bien proposé, avec la proposition *cogito, ergo sum*, “un principe” *formellement* “semblable au premier principe de la Doctrine de la science”, c'est-à-dire une proposition “qui n'est pas le résultat d'une autre proposition ou la conclusion d'un syllogisme”, mais doit être considérée “comme un fait immédiat de la conscience”. [...]». Di tutt'altro avviso pare essere invece Claudio Cesa, per il quale le differenze sono più rilevanti delle somiglianze. Cfr. C. CESA, *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 130: «Il “cogito” cartesiano è stato spesso evocato come il precedente più rilevante dello “io è” o dello “io sono io” di Fichte. Ma la differenza, credo, è più rilevante della analogia. Il “pensare” appare sempre, in queste formulazioni fichtiane, come una determinazione essenziale, ma non primaria; esso, inoltre, è inconcepibile senza un non-io che gli sia contrapposto. [...] Si aggiunga ancora che l'io ha, come carattere essenziale, non la soggettività, ma l'attività, l'essere principio o causalità — tanto che, precisa il filosofo, se si attribuisce una causalità dello stesso tipo al non-io, esso diventerebbe io; [...]».

¹¹ J. G. FICHTE, *Seconda Introduzione*, cit., p. 82.

siamo nascondere, tuttavia, che questo è uno dei passaggi cruciali per collocare correttamente quell'aspetto di Fichte che Deleuze ha individuato come il tentativo *in nuce* di pensare in continuità il *trascendentale* e l'immanenza.

Per questa ragione dobbiamo dire che l'auto-posizione dell'*Io* risponde alla formula *Io sono Io, Io sono perché sono*¹². Di nuovo, ecco tornare quell'evidenza cartesiana che, così radicalmente, connotava l'*ego cogito*. Il primo principio della *Dottrina della scienza* esprime l'auto-posizione dell'*Io*, ovvero quell'atto (intuitivo) mediante il quale l'*Io* è posto da sé stesso incondizionatamente e assolutamente, o per usare un altro termine, trascendentalmente.

In questo senso, allora, l'*Io* è l'assoluto fondamento che si pone a fondamento di sé stesso e di ogni altro contenuto nella coscienza. Il fatto che esso si ponga *assolutamente* indica che esso pone sé stesso senza riferimento ad alcunché d'ulteriore poiché, in quanto sempre uguale a sé, sempre uno e sempre identico, esso ha in sé — o per meglio dire, esso è — il suo stesso principio.

Non solo: ancor più radicalmente si deve sostenere che nella prospettiva della *Dottrina della scienza* in quanto filosofia trascendentale, il principio supremo o l'autentico fondamento trascendentale a partire dal quale si può dedurre l'intero mondo dell'esperienza, è l'*Io*, il Soggetto assoluto, purché inteso non come sostanza ontologica, ma come assoluta attività, atto del pensiero a fondamento di sé stesso, atto genetico¹³.

Tathandlung: è questo il termine, per certi versi quasi intraducibile, che pur tuttavia possiamo indicare come *genesì*, o *azione in atto*. *Tathandlung* esplicita, chiarifica e sintetizza, dunque, il primo principio della *Dottrina della Scienza* secondo cui l'*Io* pone sé stesso: l'*Io* coincide con un atto libero che ha il proprio fondamento esclusivamente in sé stesso e non è condizionato da altro. In ciò si riconosce l'atto di auto-posizione dell'*Io* come principio della filosofia¹⁴.

Tathandlung, detto altrimenti, è l'indice dell'autocoscienza; non, dunque, un fatto di coscienza, ma l'atto, o l'attività, che fonda e rende possibile la coscienza medesima:

L'*Io*, come si sa, è ciò che è attivo per opera propria, e che vuole in grazia di questa attività su di sé. L'*io* trova se stesso, significa evidentemente che egli trova sé attivo su se stesso; che l'*Io*, in questa attività su se stesso, trovi sé come volente, deriva dal fatto che la sua essenza originaria, non derivabile da altro, e anzi presupposto di ogni spiegazione, è un

¹² Cfr. J. G. FICHTE, *Dottrina della scienza*, cit., p. 43.

¹³ Cfr. E. OPOCHER, *G. A. Fichte e il problema dell'individualità*, Cedam, Padova 1944, p. 79.

¹⁴ Cfr. K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo*, cit., p. 69; a questo proposito, cfr. anche J. C. GODDARD, *La philosophie fichtéenne de la vie*, cit., p. 38.

volere; ogni oggetto della libera riflessione su sé stesso deve pertanto diventare il suo volere.¹⁵

Con queste parole Fichte descrive quell'atto assoluto, geneticamente trascendentale, e che opportunamente è possibile intendere come assolutamente coincidente con l'istanza dell'*Io*, per mezzo del quale l'*Io* stesso si auto-pone. In questo senso, allora, l'atto — *tathandlung* — è a tutti gli effetti condizione di possibilità del soggetto¹⁶.

Si può capire quindi che, nella prospettiva di questa attività assoluta e incondizionata, l'*Io* che si auto-pone è, nel medesimo istante, soggetto e predicato: l'*Io* è, infatti, soggetto nella misura in cui è da esso che ha attivamente origine il movimento di auto-posizione; è al contempo predicato se con ciò intendiamo riferirci alla necessità della sua esistenza, senza la quale non vi sarebbe attività alcuna¹⁷. Detto altrimenti, l'*Io* da cui muove l'intenzione teoretica profonda della *Dottrina della Scienza* è perfetta coincidenza ed assoluta identità di soggetto e oggetto.

“Presta attenzione a te stesso: distogli il tuo sguardo da tutto ciò che ti circonda, e volgilo dentro di te; questa è la prima richiesta che la filosofia rivolge a chi incomincia a dedicarsi a lei. Non si parla di niente che sia fuori di te, ma soltanto di te stesso”¹⁸.

Non v'è altro punto di partenza nel pensiero che non sia l'*Io*, secondo Fichte. È necessario prendere le mosse dall'*Io*, è necessario pensarlo nell'atto per mezzo del quale egli pone sé stesso e determina le cose della realtà. Tutto è per l'*Io* e proviene dall'*Io*, principio apodittico di ogni cosa¹⁹, dice chiaramente Fichte.

Questo *Io*, del resto, non è l'io della coscienza reale, l'io empirico, ma l'*Io puro*. E ciò che più connota l'*Io puro* è proprio quell'unità ed identità di soggetto cosciente ed oggetto di tale coscienza. In questo senso, l'*Io puro* si presenta come *Ichheit*, *egoità*.

Ed in fin dei conti è proprio questo l'autentico carattere della filosofia di Fichte: si tratta, cioè, di declinare la dimensione egologica in chiave trascendentale. Ciò significa che si deve intendere l'*Io* non tanto, o non solo, in termini kantiani come una rappresentazione che debba poter accompagnare

¹⁵ J. G. FICHTE, «Dictate» 1798-1799, in Id., *Prima e seconda introduzione*, cit., p. 112.

¹⁶ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 106.

¹⁷ Cfr. P. VODRET, *L'impostazione logica della teoria dei principi nella Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre e il rapporto con una possibile ontologia*, in AA.VV., *Leggere Fichte*, cit., p. 47.

¹⁸ J. G. FICHTE, *Prima introduzione*, in Id., *Prima e seconda introduzione*, cit., p. 7.

¹⁹ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 255.

tutte le altre, o ancora come una copula tra Dio e il Mondo, quanto piuttosto intenderlo a tutti gli effetti come un *Io assoluto* che determina il mondo stesso²⁰.

Ancor più radicalmente, la necessità dell'*Io puro* è intramontabile ed imprescindibile nella misura in cui nessun oggetto potrebbe effettivamente sussistere se non si desse quell'attività pura che consente all'*Io* stesso di darsi ed esistere in sé. Ogni realtà, detto altrimenti, è posta nell'*Io* dall'*Io* stesso, ed in esso è posta ogni attività²¹.

Così per Fichte l'*Io* è davvero fonte di ogni realtà, poiché solo con l'*Io* è dato il concetto stesso di realtà. In questo senso, se l'*Io* è davvero in quanto si auto-pone (e ponendo sé stesso determina anche il *non-io*), allora in quell'attività genetica di auto-posizione (*tathandlung*) *porsi ed essere* sono una sola e medesima cosa²².

Ma a quale *Io* si riferisce Fichte in questi termini? Bisogna tenere in debita considerazione un aspetto fondamentale che connota l'*Io puro*, o il Soggetto assoluto, e che lo distingue radicalmente dal soggetto senziente, empirico, comunemente inteso: non è qui di nostra competenza approfondire i tre principi della *Dottrina della scienza*, né di indagare le relazioni tra di essi, ma si deve pur tuttavia ricordare che il soggetto senziente, lungi dall'essere fonte delle determinazioni della realtà, è al contrario un prodotto e una determinazione dell'*Io puro* — considerato in quanto principio trascendentale — e che si effettua solo a seguito dell'urto contro il *non-io*, senza il quale esso non si darebbe affatto. Questa è, allora, la differenza che contraddistingue l'*Io* considerato nella sua absolutezza dall'*Io* o dal soggetto empirico comunemente inteso²³.

E quest'*Io assoluto*, ben distinto dall'*Io* dato nella coscienza reale, il quale non è mai dato in maniera assoluta in senso proprio, perché è fondato e determinato da qualcosa al di fuori di sé stesso, è invece proprio ciò che non ha alcun “fuori di sé”²⁴, in quanto esso è in sé stesso tutto il suo possibile fuori.

Va ricordato, invero, che per Fichte quest'*Io assoluto*, per quanto principio primo e trascendentale di ogni filosofia, non può essere considerato in termini ontologici come un essere o una sostanza che porti con sé implicitamente la totalità della realtà; come abbiamo già visto si tratta, piuttosto, di

²⁰ Cfr. K. LÖWITZ, *Dio, uomo e mondo*, cit., p. 72 e K. L. REINHOLD, G. E. SCHULZE, J. G. FICHTE, S. MAIMON, *Modelli postkantiani del trascendentale*, cit., p. 88.

²¹ Cfr. J. G. FICHTE, *Dottrina della scienza*, cit., p. 116; sul carattere necessario — e per certi versi cartesiano — dell'evidenza dell'*Io* nella filosofia di Fichte cfr. anche V. DELBOS, *Da Kant ai Postkantiani*, cit., p. 103.

²² Cfr. *Ivi*, p. 112.

²³ Cfr. P. VODRET, *L'impostazione logica della teoria dei principi*, cit., pp. 42-50.

²⁴ J. C. GODDARD, *Moi absolu et réflexivité récursive. Fichte saisi par la théorie de l'auto-organisation*, in AA.VV., *Fichte: la philosophie de la maturité. Tome III*, EurOPhilosophie Éditions, Toulouse 2017, p. 132.

un principio che è tale in virtù della sua attività di auto-posizione, e che per ciò stesso è sintesi di intuizione e pensiero²⁵.

L'*Io* che costituisce l'autentico punto di partenza teoretico della *Dottrina della Scienza* coincide precisamente con ciò che Fichte chiama *intuizione intellettuale*; nell'*intuizione intellettuale* infatti riconosciamo l'evidenza di quell'*Io puro*, quell'*egoità assoluta* del tutto superiore all'*Io* della coscienza reale, all'*Io* dell' "*Io sono*".

Come già ebbe puntualmente modo di sostenere anche Henri Bergson nel suo corso per l' "*agrégation*" dedicato alla *Destinazione dell'uomo* di Fichte e più ampiamente all'intera opera del filosofo tedesco, nell'*intuizione intellettuale* riconosciamo, cioè, l'attività assoluta dell'*Io*²⁶. L'*intuizione intellettuale*, in questo senso, non indica altro che la funzione di porre e di porsi da parte dell'*Io assoluto*.

Si può dire, in altri termini, che nel legame che tiene insieme l'*intuizione intellettuale* e l'istanza trascendentale dell'*Io*, quest'ultimo risulti come la fonte dell'*intuizione intellettuale* stessa, e che tale prospettiva in cui si colloca la riflessione di Fichte sia, per certi versi, parzialmente riconducibile alla preziosa eredità neo-kantiana di Salomon Maimon²⁷.

È dunque proprio grazie all'*intuizione intellettuale* ammessa da Fichte che l'*Io*, inteso non come soggettività empirica, finita, quanto piuttosto come *pura intelligenza*, o ancor meglio *puro atto*, può considerarsi in sé stesso come attività autonoma, del tutto indipendente dalla relazione con un soggetto pensante o con l'oggetto del suo pensiero.

Così, l'*intuizione intellettuale* è un'intuizione trascendentale in pieno senso con la quale si designa quell'atto assoluto ed incondizionato, per certi versi intraducibile, che Fichte individua con *tathandlung*, auto-posizione dell'*Io*²⁸.

Ancor più radicalmente, sostenere che l'*intuizione intellettuale* permetta di pensare l'attività assoluta dell'*Io* per mezzo della quale esso si auto-pone, significa in verità pensare l'esperienza del primo principio della *Dottrina della Scienza* non tanto come essenza statica, immobile, determinata una volta per tutte; significa certo pensare l'auto-posizione dell'*Io*, ma nell'atto del suo infinito ed assoluto porsi.

²⁵ Cfr. C. CESA, *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, cit., p. 26.

²⁶ Cfr. H. BERGSON, *La destinazione dell'uomo di Fichte*, Guerini e Associati, trad. it., a cura di F. C. Papparo, Milano 2003, p. 56.

²⁷ Cfr. a tal proposito M. GUEROULT, *La philosophie transcendentale de Salomon Maimon*, cit., p. 71.

²⁸ Cfr. J. C. GODDARD, *Fichte. L'émancipation philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, p. 105; a questo riguardo cfr. anche il preciso ed interessante studio di X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, cit., in particolar modo p. 306.

Si comincia a delineare, in questo senso, una prospettiva assai preziosa nell'economia della nostra ipotesi di lavoro; la dottrina dell'*intuizione intellettuale*, infatti, permette di tracciare il profilo del funzionamento della nozione di *trascendentale* nel pensiero fichtiano, una nozione che assume tratti molto diversi da come essa si è generata nel kantismo, e che, dovendo individuare una filiazione, riscontrerebbe più alleanze nel pensiero di Maimon che non in quello del celebre filosofo di Königsberg.

Del resto, l'*intuizione intellettuale*, in quanto intuizione trascendentale, consente di individuare nella filosofia di Fichte un preciso e rigoroso metodo *genetico*, teso a ricostruire radicalmente il mondo a partire dall'*Io*²⁹: un *trascendentale* egologico, ancorché la funzione principale dell'*Io* non coincida affatto, come detto, con l'*Io* di una coscienza empirica.

In quanto coincidente con l'attività di auto-posizione dell'*Io*, l'*intuizione intellettuale* è dunque *sapere assoluto*, sapere nella sua auto-comprensione; e la *Wissenschaftslehre*, da questo punto di vista, non è altro che il tentativo di intuire l'unità assoluta del sapere nell'*intuizione intellettuale*³⁰.

Qual è allora uno dei compiti precipui della filosofia trascendentale di Fichte, se non lo sviluppo del carattere genetico dell'*intuizione intellettuale* stessa? Identità originaria di soggetto ed oggetto, unità in atto di pensiero ed intuizione fusi entrambi nella forma pura dell'*egoità*.

Ma è a questo punto dell'indagine nella filosofia trascendentale di Fichte che qui proponiamo che è necessario per noi intraprendere un sentiero divergente, imboccare una strada parallela seppur contigua a quella sinora affrontata, un itinerario che condurrà le vie di Deleuze e di Fichte ad incontrarsi e talora a scontrarsi.

Questa volta, tuttavia, dobbiamo cercare di condurci a questo crocevia attraverso una soglia laterale offerta dall'*intuizione intellettuale*, quel valico a partire dal quale è possibile leggere l'*intuizione intellettuale* nella prospettiva deleuziana del *campo trascendentale*.

Nonostante la molteplicità delle suggestioni, dobbiamo procedere con ordine. Come abbiamo avuto modo di sostenere a più riprese, l'*intuizione intellettuale* è ciò che ci permette di pensare l'unità dell'attività costantemente in atto mediante la quale l'*Io* pone sé stesso; e l'attività di questo *Io*, considerato trascendentalmente come principio primo di ogni realtà, deve essere nettamente altra — se non addirittura superiore — a quello di ogni *Io* empirico, cosciente, individuale. L'attività assoluta dell'*Io puro* è qualcosa di radicalmente altro rispetto al nostro modo di pensare l'identità di un soggetto personale. A questo punto si deve poter dichiarare che come tale l'*intuizione intellettuale* ficht-

²⁹ Cfr. A. ACERBI, *Fichte e Jacobi interpreti dell' "Io penso" di Kant. Autocoscienza, esistenza, persona*, in AA.VV., *Leggere Fichte. Volume III. Fichte e i suoi contemporanei*, a cura di A. Bertinetto, EuroPhilosophie Éditions, Toulouse 2017, p. 46.

³⁰ Cfr. a questo riguardo M. IVALDO, *I principi del sapere*, cit., p. 214 e Id., *Fichte e Leibniz*, cit., p. 292.

tiana non sia altro che l'intuizione di una attività pura, impersonale e pre-individuale³¹, o per meglio dire, sopra-individuale.

È a partire da questo nodo teoretico che prenderemo le mosse per dirigerci verso quella svolta, per noi così importante, in cui si tradurrà il tentativo di pensare la filosofia di Fichte come anticipazione di quell'armonia radicale di *trascendentale* ed *immanenza* che ha costituito, per lo stesso Deleuze, uno degli sforzi più estremi.

1.1. La connotazione "genetica" del trascendentale

Il pensiero di Fichte è a tutti gli effetti una filosofia trascendentale. È in esso che, per Reinhard Lauth, trova compiuta realizzazione il progetto, prima cartesiano e poi kantiano, della fondazione del sapere su un'evidenza suprema, immediata ed indiscutibile. Non solo, ma perché il progetto di una filosofia trascendentale possa completarsi, esso deve essere in grado di dedurre il sapere per mezzo dei suoi principi³².

Ma ciò che qui qualifica a tutti gli effetti la filosofia di Fichte come trascendentale in senso proprio è la connotazione specifica dell'evidenza sulla quale essa fonda il suo proprio principio primo: la filosofia trascendentale, infatti, non può certo accontentarsi di un'evidenza fattuale o apodittica, ma deve costruire la sua argomentazione su un'evidenza genetica. E tale evidenza è quella che rende conto della domanda che chiede come si possa pensare ciò che si afferma³³, ovvero delle condizioni di possibilità di un sapere assoluto.

Così, allora, se la *Wissenschaftslehre* risponde davvero al progetto di una filosofia trascendentale, ciò significa che essa si occupa di pensare e rendere conto delle condizioni di possibilità del

³¹ Cfr. J. C. GODDARD, *La philosophie fichtéenne de la vie*, cit., pp. 65-67: «L'intuition intellectuelle consiste donc à "être en sa propre personne l'absolu et la vie" [...]. Ce que nous avons appelé "le champ transcendantal", et décrit comme un espace dépolarisé et constitué par la déterritorialisation de l'humain et du divin, consiste précisément dans cette réalité paradoxale de la vie, qui n'est ni une réalité en soi ni une simple existence phénoménale, mais ce en quoi l'Être accède à l'existence et l'existence se sait comme être-là-de l'Être. Cet espace est l'espace d'une présence non-spatiale, d'un être-là absolu, factuel, qui constitue le contenu du cogito comme expérience existentielle pure. Par là se marque l'effort de la philosophie transcendantale pour établir dans l'expérience d'une réalité indubitable, non-catégoriale — pre-catégoriale, puisqu'elle fonde le droit d'appliquer la catégorie de réalité —, un fondement non-ontologique du savoir; l'ontologie, nous l'avons vu, ne pouvant manquer de se savoir elle-même comme un savoir relativisant l'être à ses propres formes.»

³² Cfr. R. LAUTH, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, cit., p. 15.

³³ Cfr. *Ibid.*

sapere, che essa propriamente individua nella coscienza finita e nel mondo che ad essa è intimamente correlato³⁴.

È proprio in questo passaggio che si deve riconoscere, al netto delle indiscutibili dissomiglianze, la profonda e fondamentale unità delle intenzioni di Kant e di Fichte. Senza ombra di dubbio, ciò che unisce i due autori è la prospettiva trascendentale, nella misura in cui lo stesso iniziatore dell'idealismo tedesco assume il pensiero del filosofo di Königsberg come la prima originale formulazione della filosofia trascendentale³⁵. Lo stesso Gilles Deleuze, nel suo acuto sguardo filologico oltre che speculativo scorge nel pensiero di Fichte — e contestualmente anche di Maimon — il tentativo di realizzazione di quel progetto *critico* che Kant, a suo modo di vedere, non è riuscito a portare ad adeguato compimento, nonostante abbia avuto certamente l'impagabile merito di aver scoperto e portato ad emersione l'importanza essenziale del *trascendentale*³⁶.

Nella prospettiva che qui abbiamo cercato di dischiudere, allora, il *proprium* della filosofia trascendentale di Fichte risiede nel tentativo di fondare e di porre l'assoluto nell'unione della cosa e del sapere della cosa³⁷. Cerchiamo, a questo proposito, di fare ulteriore chiarezza: se, come abbiamo detto, la filosofia trascendentale si propone di rispondere a quella domanda che si interroga sulle condizioni di possibilità di un sapere assoluto, ciò comporta che si tratti di rinvenire tali condizioni non tanto — o non solo — in una coscienza o nell'oggetto della coscienza, quanto piuttosto nell'unità originaria che tiene insieme coscienza e mondo, o pensiero ed essere: questo è, in fin dei conti il vero e proprio compito della filosofia trascendentale di Fichte³⁸.

Il concetto di *trascendentale*, in Fichte, assume determinate accezioni che però si riconducono tutte ad univoco orizzonte di senso: nello specifico il *trascendentale*, in Fichte, diviene per certi versi sinonimo di *genetico*, col che si deve intendere il procedimento della riconduzione del *molteplice* ad *unità*, al concetto del sapere assoluto, o sapere del sapere.

Se, dunque, la nozione di *trascendentale*, nella sua connotazione propriamente *genetica*, ha la funzione di cogliere e rendere conto dell'unità delle leggi e delle condizioni di possibilità di un fatto, o del sapere di questo fatto, allora si può capire meglio che cosa intendevamo dire quando poc'anzi sostenevamo l'impossibilità di ricondurre il *trascendentale* tanto al solo polo soggettivo quanto a quello oggettivo del *sapere-di* qualcosa in generale.

³⁴ Cfr. M. IVALDO, *I principi del sapere*, cit., p. 12.

³⁵ Cfr. *Ivi*, p. 25; a questo riguardo cfr. anche C. CESA, *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, cit., p. 150.

³⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Che cos'è fondare?*, in Id., *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, trad. it., a cura di G. Bianco e F. Treppiedi, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 183.

³⁷ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 106.

³⁸ Cfr. E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna 3*, cit., p. 236.

Secondo Deleuze, dunque, ciò che Fichte più rimprovera a Kant è proprio la sua profonda indifferenza verso l'instaurazione di un metodo genetico: ciò significa, più precisamente, che Kant non avrebbe colto sin nel profondo, le potenzialità della nozione di *trascendentale* che egli stesso ha offerto alla filosofia:

Kant ha avuto il merito di scoprire il trascendentale, ma non ne ha compreso la natura. Secondo Fichte deve esserci una *genesi* trascendentale. Il trascendentale non deve soltanto cercare le condizioni dei fatti presupposti, ma essere anche la genesi del condizionato, piuttosto che darselo bello e fatto. [...]³⁹

Lungi dal richiamarsi alle sole condizioni di possibilità del dato, come accade in Kant, in Fichte — ma anche parzialmente in Maïmon, come già abbiamo avuto modo di vedere — il *trascendentale* è indice di una costruzione del dato.

Per utilizzare le parole di Ernst Cassirer si può dire che ciò che allo sguardo comune si presenta come un semplice dato, evidente nella sua immediatezza fattuale, al procedimento genetico della *Dottrina della scienza* esso si presenta come qualcosa che è condizionato e che deve essere costruito per esser reso possibile in base al significato della sua stessa costruzione⁴⁰.

Ciò che più ci interessa sottolineare in questa sede e a questo riguardo, allora, è ciò che ad un occhio poco attento potrebbe apparire come profondamente contraddittorio, ma che tale non è affatto: rispetto alla connotazione kantiana — ed in qualche modo *ante-litteram* anche cartesiana — con Fichte si assiste ad una *de-soggettivizzazione* del *trascendentale*, nella misura in cui, ancorché nella *Dottrina della scienza* il principio primo sia irrefutabilmente l'*Io* colto nella sua attività assoluta di *auto-posizione*, non è in ogni modo possibile ricondurre il principio unificante della realtà alla forma della soggettività se non in senso lato, poiché, come già abbiamo accennato, il carattere trascendentale della coscienza è tale nella misura in cui viene considerata nella sua unità immanente ed impersonale, *prima* della sua duplice costituzione in soggetto ed oggetto⁴¹.

Se come avremo modo di vedere, dunque, Gilles Deleuze vede soprattutto nell'ultimo Fichte un appiglio per la possibilità di teorizzare l'immanenza del campo trascendentale, al contrario ciò che la prospettiva dell'empirismo trascendentale non potrebbe affatto condividere con Fichte è il fatto che secondo quest'ultimo, l'essenza stessa della filosofia richiede che il principio di ogni espe-

³⁹ G. DELEUZE, *Che cos'è fondare?*, cit., p. 183.

⁴⁰ Cfr. E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna 3*, cit., p. 216.

⁴¹ Cfr. J. C. GODDARD, *Fichte 1804-1805. La désobjectivisation du transcendantal*, in «Archives de philosophie», 3, 2009, p. 426.

rienza sia necessariamente esterno ad essa, e che l'oggetto di ogni filosofia, come principio di spiegazione dell'esperienza, non possa che collocarsi al di fuori dell'esperienza medesima, o in altri termini, che il principio sia ineluttabilmente esterno al principiato⁴².

È proprio nell'ultima fulminea opera in forma di compendio, *L'immanenza: una vita...* che Deleuze più fa leva sulle riflessioni dell'ultimo Fichte in ordine al tentativo di pensare e comprendere la vita come pura immanenza. E nelle pochissime righe che Deleuze dedica al filosofo tedesco in quest'opera, sembrano affiorare i caratteri peculiari di una linea comune in cui si sostanzierebbe quell'identità filosofica radicalmente paradossale che tiene insieme i fondamenti del pensiero di tutti quei filosofi a cui Deleuze nel tempo ha dedicato la propria attenzione da storico della filosofia, non meno che da teoretica: da Fichte a Bergson, da Spinoza a Nietzsche, da Artaud a Bacon⁴³.

Nell'ultima fase della riflessione filosofica di Fichte, Deleuze, come abbiamo già avuto in parte modo di testimoniare, riconosce nella posizione di una coscienza intesa come *campo trascendentale* considerato nella sua unità immanente ed impersonale anteriore ad ogni concretizzazione in un Io empirico, quella nozione a cui è necessario riferirsi per poter pensare un *trascendentale* che non metta più capo né a condizioni soggettive né a condizioni oggettive, e che quindi trovi nell'unità dell'uno e dell'altro la possibilità di superare le aporie di soggetto e oggetto: in fondo non si tratta che di questo quando si sottolinea il carattere marcatamente *genetico* del *trascendentale* fichtiano.

Con queste note parole, Deleuze celebra il contributo di Fichte per la possibilità di un pensiero dell'immanenza assoluta:

Diciamo che la pura immanenza è UNA VITA, e nient'altro. Non è immanenza alla vita, ma l'immanente che non è in niente è una vita. Una vita è 'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: è completa potenza, è completa beatitudine. La filosofia più tarda di Fichte, nella misura in cui supera le aporie del soggetto e dell'oggetto, intende il campo trascendentale come *una vita*, che non dipende da un Essere e non è sottoposta a un Atto: coscienza immediata assoluta, la cui attività non rimanda più a un essere, ma non cessa di porsi in una vita.⁴⁴

Ecco allora tornare il motivo della coscienza intesa come *coscienza assoluta*, soprattutto se posta in relazione ad uno degli obiettivi principali della filosofia trascendentale di Fichte, ovverosia il tentativo di costruire e fondare le condizioni di possibilità per un sapere assoluto nell'unione originaria di *cosa e sapere sulla cosa*: si deve poter pensare il piano della coscienza come *coscienza assoluta*,

⁴² Cfr. J. G. FICHTE, *Prima Introduzione*, cit., p. 14 e p. 33.

⁴³ Cfr. J. C. GODDARD, *Fichte*, cit., p. 6.

⁴⁴ G. DELEUZE, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 9.

così come suggerisce anche Jean Hyppolite, in particolar modo quando traccia una linea di continuità tra il *trascendentale* fichtiano e la riduzione fenomenologica husserliana. Così, il piano della coscienza assoluta, in Fichte, si pone deleuzianamente come il tentativo di pensare un campo trascendentale *sans sujet*⁴⁵, interpretazione cui lo stesso Deleuze farà assoluto riferimento, radicalizzandone la portata in chiave immanentista.

L'orizzonte globale della lettura deleuziana della filosofia di Fichte può essere dunque sintetizzato nel tentativo di pensare in unità e in continuità il *trascendentale* e l'immanenza.

Nella fattispecie, come abbiamo già avuto modo di saggiare, ciò comporta lo sforzo di pensare l'immanenza nei termini di una coscienza assoluta. Ancor più precisamente, si tratta di pensare la coscienza nella sua immanenza ontologica, ovvero nella sua immanenza al piano dell'essere; questo è ciò che precisamente intende Fichte nell'*Introduzione alla vita beata*, laddove egli sostiene che l'essere, considerato al tempo stesso come coscienza ed autocoscienza, è al tempo stesso uno ed identico a sé stesso⁴⁶. Crediamo che sia proprio su questo punto che Gilles Deleuze faccia leva per collocare le intenzioni della filosofia di Fichte — in particolar modo quella che può essere annoverata nel suo pensiero più tardo — nel solco del tentativo di pensare in continuità il *trascendentale* — determinato nella forma di un campo trascendentale impersonale a-soggettivo, e l'immanenza.

Ma non è tutto: per Fichte ciò che più è rilevante in questo senso è la tesi che stabilisce una profonda coincidenza tra il piano dell'essere come coscienza/autocoscienza e la *vita*. Ma questa vita, secondo la connotazione genetica dell'impresa trascendentale fichtiana, è la vita *prima* di ogni individuazione empirica, è il piano genetico — o per meglio dire *ontogenetico* — di una vita assoluta, è il campo trascendentale di quell'essere immanente che coincide con “l'esistenza vivente e possente dell'assoluto stesso”⁴⁷. L'assoluto è nell'essere stesso della coscienza, ed è nell'immanenza di questa prospettiva che si può riconoscere la plausibilità della lettura deleuziana, nella misura in cui al di fuori dell'essere nulla si può dare, nulla c'è, nulla esiste realmente ed in senso proprio⁴⁸.

Questa coscienza assoluta, dunque, nella misura in cui coincide con il piano assoluto dell'essere medesimo e non ha nulla al di fuori di sé, consente di considerare il *trascendentale* fichtiano come *vita*, al di là di ogni distinzione empirica, al di là di ogni distinzione tra interno ed esterno, al di là di

⁴⁵ Cfr. a questo riguardo J. C. GODDARD, *1804-1805*, cit., p. 423. Al riguardo del parallelismo tra Edmund Husserl e Johann Gottlieb Fichte in relazione al tentativo di identificare una via di accesso ad una vita impersonale e non sostanziale cfr. anche J. HYPOLITE, *Figures de la pensée philosophique I*, Presses Universitaires de France, Paris 1971, pp. 21 ss.

⁴⁶ Cfr. J. G. FICHTE, *Introduzione alla vita beata*, trad. it., a cura di G. Boffi e F. Buzzi, San Paolo, Milano 2004, p. 171.

⁴⁷ *Ivi*, p. 199.

⁴⁸ Cfr. *Ibid.*

soggetto ed oggetto, di attivo e passivo⁴⁹: puro *fuori*.

In questo senso, come sottolinea puntualmente Jean-Christophe Goddard, anche *Io* e *Non Io*, intesi come i due principi della *Dottrina della scienza* non appaiono altro che come due punti di vista su di una sola e medesima realtà, quella dell'*Ego* assoluto come campo trascendentale o piano di immanenza assoluta⁵⁰.

In fin dei conti è proprio questa la prospettiva fichtiana che più ci interessa rilevare e determinare in chiave deleuziana: l'immanenza dell'*Io assoluto* come condizione trascendentale di possibilità e sorgente vitale di ogni individuazione empirica, o coscienza reale.

Tuttavia, come avremo modo di vedere più da vicino nel capitolo dedicato a Deleuze in questa prima parte del nostro lavoro, ciò che Deleuze non può affatto condividere della prospettiva di Fichte è una certa soggettivazione della coscienza: se è vero, infatti, che con l'interpretazione di Jean Hyppolite — che Deleuze in molti punti nevralgici farà sua — la coscienza assoluta di Fichte coinciderà con il campo trascendentale e con la sorgente originaria della vita, ciò che il filosofo parigino al riguardo avvertirà come un'esigenza irrinunciabile, sarà proprio la necessità di sottolineare il carattere propriamente impersonale della vita assoluta della coscienza intesa come *egoità* trascendentale. Ciò che Deleuze vuole testimoniare a questo proposito, in altri termini, è una certa esperienza *a-coscientiale* della vita stessa, solo secondo la quale tutta la potenza creativa e per certi versi ontogenetica della vita può autenticamente esprimersi: questo è, in fin dei conti, il senso profondo dell'espressione “*una vita...*” che Deleuze adotta frequentemente, sin dal titolo, nel suo ultimo scritto *L'immanenza: una vita...*⁵¹.

Si capisce in questo modo il motivo principale per cui Deleuze abbia così a cuore — ancorché alcune differenze restino profondamente inconciliabili — la riflessione tarda di Fichte: in particolar modo nell'*Introduzione alla vita beata*, infatti, sembra che il soggetto, o l'*Io*, abbandonino poco a poco la scena e si svestano del ruolo di fondamento metafisico o principio assoluto del reale, per cedere invece il passo ad un assoluto concepito nei termini di un divenire impersonale: è in questo senso, allora, che l'*Io*, lungi dall'esercitare a pieno titolo ancora il ruolo principale che esso aveva nella *Wissenschaftslehre*, passa dall'essere condizione a condizionato, ovvero niente più che una temporanea cristallizzazione di un divenire impersonale, a-soggettivo. Assoluto non è più l'*Io* del primo principio della *Dottrina della scienza*; assoluto è quel piano trascendentale in cui l'essere,

⁴⁹ Cfr. J. C. GODDARD, *Moi absolu et réflexivité recursive*, cit., p. 131.

⁵⁰ Cfr. *Ivi*, p. 136.

⁵¹ Cfr. G. RAMETTA, *Biopolitica e coscienza. Riflessioni intorno all'ultimo Deleuze*, in «Filosofia politica», 1, 2006, p. 32.

spinozianamente inteso nella sua unità ed univocità, è immanente alla *vita*⁵². E la *vita*, intesa in questa chiave, non è declinabile nella forma della persona, ma richiede piuttosto il modo impersonale dell'infinito; ciò che tuttavia resta per certi versi ampiamente paradossale è il fatto che tale riferimento impersonale del campo trascendentale della *vita* non possa che darsi, in Fichte, ancora e sempre nella forma di una coscienza, ancorché intesa nella sua assolutezza rispetto ad ogni identità empirica.

Nell'orizzonte dischiuso dalla lettura che Deleuze opera della tarda filosofia di Fichte, la coscienza, dunque, non è che un campo od uno spazio vuoto, un varco mediante il quale la vita, nella sua potenza creativa, genetica, impersonale, trascendentale in senso effettivo, può irrompere e manifestarsi⁵³.

Non l'individuo vive, non la singola coscienza empirica, reale, ma la vita vive, l'atto puro del vivere che si dà in una coscienza assoluta.

2. Schelling con Deleuze: prodromi di un empirismo superiore

I più attenti ed oculati lettori e studiosi del pensiero di Schelling sanno bene che ad un certo punto del suo stesso sviluppo, la riflessione modifica i suoi tratti, cambia direzione, inaugura una rottura tra il prima e il dopo.

Quegli stessi premurosi lettori e fini studiosi sono anche coloro che non perdonano a Schelling le conseguenze di quella svolta radicale, ovvero di quel cambio di rotta che per certi versi sembra revocare in dubbio persino i fondamenti dell'idealismo nel quale, di diritto, la storia della filosofia annovera il pensiero del filosofo tedesco.

È in questa fenditura attraversata da paradossi e anche da contraddizioni che la filosofia di Deleuze incontra la riflessione di Schelling. Si tratta, come avremo modo di verificare, dello Schelling della *Filosofia dell'Identità*, che Deleuze legge attraverso gli schemi concettuali dell'univocità, dell'immanenza e dell'affermazione. Ed è proprio su questa via che il filosofo francese incontra il suo pre-

⁵² Non è questa la sede, ma sarebbe interessante, oltretutto, notare tutte le possibili implicazioni delle analogie tra l'identificazione fichtiana di *essere* e *vita* e l'impostazione del problema relativo alla determinazione dell'*una* vita nell'ultimo scritto di Deleuze, soprattutto in riferimento a ciò che, nella *Prima lezione dell'Introduzione alla vita beata*, cit., p. 95, Fichte intende quando sostiene che *vita* e *beatitudine* costituiscano nientemeno che una sola ed unica realtà.

⁵³ Cfr. *Ibid.*

cursore tedesco — almeno per l'affinità su alcune questioni.

Si deve dire, nondimeno, che a differenza di altri autori a cui Deleuze dedica esplicitamente molte pagine e finanche interi testi, i riferimenti a Schelling nel *corpus* deleuziano sono rari ed occasionali, ancorché senz'altro benevoli⁵⁴.

In modo particolare, ciò che Deleuze più ammira del filosofo tedesco è proprio quella sua svolta verso il reale, e ancor più radicalmente il ruolo metafisico della nozione di *Ungrund*, ovvero del *senza-fondo*, nella quale, come cercheremo di testimoniare, sarà per noi utile riconoscere quella emblematica risonanza con la formula dell'univocità secondo cui l'*Uno* è immediatamente i *Molti* e i *Molti* sono immediatamente l'*Uno*.

In buona sostanza, Deleuze prende estremamente sul serio quanto Schelling dice a proposito della sua stessa filosofia: se è vero, infatti, che rispetto alle intenzioni profonde del trascendentalismo kantiano, Deleuze intende pervenire alle condizioni dell'esperienza reale, per larga parte già la filosofia di Schelling in questa prospettiva non può che assolvere a questo stesso compito, nella misura in cui il filosofo di Leonberg definisce sinteticamente il proprio pensiero come una forma di *empirismo superiore*⁵⁵.

Dobbiamo necessariamente procedere dall'interrogazione che muove l'intera filosofia, in particolar modo secondo quella determinazione trascendentale che qui ci preme mettere in luce: *come è possibile un mondo fuori di noi*, e come è possibile, altresì, far sì che questo mondo, una volta determinato, possa essere oggetto della nostra conoscenza? Non altro che questo quesito, secondo Schelling, è ciò che dobbiamo riconoscere all'origine della filosofia⁵⁶.

Ma non è tutto: a partire da questa considerazione e procedendovi oltre, Schelling opera una suddivisione interna alla filosofia stessa, quanto ai diversi casi in cui si può operare questa determinazione.

Che cosa è, in fondo, l'*idealismo* trascendentale? Sostiene Schelling che nel sistema totale della filosofia due sono i casi e le vie a disposizione: o si stabilisce come primo l'oggettivo e ci si interroga su come un soggettivo gli sopraggiunga e si adegui ad esso, oppure vien stabilito come primo

⁵⁴ Cfr. C. GROVES, *Ecstasy of Reason, Crisis of Reason: Schelling and Absolute Difference*, in «Pli», 8, 1999, p. 25; diversi sono i riferimenti portati come esempio in tal senso: basti pensare a *Differenza e ripetizione*, dove Deleuze sottolinea la superiorità di Schelling rispetto a Hegel, o a *Logica del senso* in cui viene riconosciuto il modo straordinario in cui Schelling si occupa della nozione di *Ungrund*.

⁵⁵ Cfr. G. DELEUZE, *La concezione della differenza in Bergson*, in Id., *L'isola deserta e altri scritti*, cit., p. 38.

⁵⁶ Cfr. F. W. J. SCHELLING, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, trad. it. di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 2.

il soggettivo e ci si interroga su come sopraggiunga un oggettivo che si adegui ad esso⁵⁷.

Ciò che qui Schelling in altre parole si sta chiedendo è dove sia necessario collocare il *trascendentale*. Nel primo caso il *trascendentale* sarà a livello dell'oggettivo, ovvero del mondo; nel secondo caso, il *trascendentale* sarà eminentemente soggettivo.

L'alternativa non è indifferente e il problema è sostanziale, poiché ciascuna delle due vie fonda due diversi indirizzi filosofici: "fare dell'*oggettivo* il primo e derivarne il soggettivo è [...] compito della *filosofia della natura*⁵⁸. Ma almeno per ora, se il problema di Schelling consiste nel tentativo di determinare che cosa sia l'idealismo trascendentale, la via della filosofia della natura non è appropriata.

Piuttosto, se una *filosofia trascendentale* esiste davvero, essa non potrà che procedere dal *soggettivo* in quanto *primo e assoluto*, e derivarne l'*oggettivo*⁵⁹. Come annota lo stesso Schelling, infatti, la posta in gioco della distinzione tra la *filosofia della natura* e la *filosofia trascendentale* risiede tutta in questa duplicità del *prius*. In questa prospettiva spetta dunque alla *filosofia trascendentale* derivare una natura a partire dall'originarietà del soggetto o, per meglio dire, dell'intelligenza.

Solo nella duplice prospettiva enucleata da Schelling si può, dunque, comprendere come lo scopo del *Sistema dell'idealismo trascendentale* consista, a tutti gli effetti, nella determinazione di un sistema di tutto il sapere che possa estendere i suoi principi a tutti i problemi possibili che riguardino i principali oggetti del sapere⁶⁰.

In quanto scienza del sapere, allora, la filosofia trascendentale si esercita, secondo Schelling, attraverso un atto di auto-limitazione per mezzo del quale, a partire dal soggettivo come principio, si genera il complesso di un mondo oggettivo⁶¹.

Non si dimentichi, del resto, che per ciò stesso la filosofia trascendentale, in funzione del *soggettivo* in quanto principio, non fa che revocare in un dubbio universale la realtà dell'oggettivo; non certo secondo l'indirizzo cartesiano del dubbio metodico, quanto piuttosto come modalità per tenere separata la produzione dell'oggettivo dal principio produttivo del soggettivo. In altre parole, il filoso-

⁵⁷ Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. it., a cura di G. Boffi, Rusconi, Milano 1997, p. 57; a questo riguardo cfr. anche F. W. J. SCHELLING, *Esposizione del mio sistema filosofico*, trad. it., Laterza, Bari 1969: «Nel concetto di Schelling [...] la filosofia della natura costituisce soltanto un lato del sistema totale della filosofia. L'altro lato è la filosofia trascendentale, l'*idealismo* inteso appunto come riflessione sul trascendentale, sulla coscienza, sull'io quale principio soggettivo del sapere.».

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*

⁶⁰ Cfr. *Ivi*, p. 45.

⁶¹ Cfr. E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna 3*, cit., p. 309.

fo trascendentale non è altri che colui che cerca di evitare massimamente ogni sorta di commistione tra l'oggettivo e il suo stesso principio soggettivo⁶².

Nonostante il tempo della svolta schellinghiana che tanto interessa a Deleuze non si sia ancora verificato, cominciano progressivamente a chiarirsi, così, le ragioni per le quali lo stesso filosofo parigino intende sottolineare come la filosofia di Schelling possa essere davvero sinteticamente — ancorché appropriatamente — definita nei termini di una forma superiore di empirismo: in quest'ottica, del resto, che cos'è l'empirismo se non l'apertura di un campo di indagine che, partendo dal fatto — o dal problema — della conoscenza, possa risalire fino alla determinazione delle sue condizioni di possibilità, o dei suoi presupposti impliciti?⁶³

Ancor più radicalmente, si deve tenere in adeguata considerazione l'orizzonte complessivo entro cui è possibile leggere la filosofia di Schelling nella prospettiva di un *fil rouge* che proceda sino ad incontrare l'empirismo trascendentale deleuziano: la dottrina della *costruzione*.

Come vedremo sin d'ora, la *costruzione* in Schelling è ciò alla luce della quale è possibile focalizzare l'attenzione dell'indagine sulla definizione dell'autentico fondamento a partire dal quale è possibile sapere ciò che si sa. La *costruzione*, o *produzione*, in filosofia è lo strumento che permette di penetrare sino al puro Assoluto, ovvero a quel fondamento a cui non è possibile opporre alcunché⁶⁴. In altre parole, la *costruzione* giunge a coincidere con la filosofia stessa, nella misura in cui essa procede alla ricerca di un sapere assoluto, costruendo la costruzione stessa, definendo la definizione stessa.

Ma allora che cosa indica in filosofia il metodo della *costruzione* se non, come sostiene precisamente Schelling, l'esposizione del particolare e del finito nell'Assoluto?⁶⁵ Non si tratta, come accade invece nella filosofia critica di Kant, della mera rappresentazione del particolare nell'universale, ma del tentativo di comprendere come, per Schelling, si tratti di concepire l'Assoluto come l'unità di universale e particolare nell'assoluta indifferenza dei due.

Come avremo modo di vedere e di testimoniare più accuratamente nel prosieguo, è proprio a partire da questa svolta per certi versi radicale con cui si inaugura il passaggio dall'idealismo trascendentale alla filosofia della natura, ovvero dall'Io come principio della filosofia all'Assoluto come indiffe-

⁶² Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit.

⁶³ Cfr. G. PRETI, *Presentazione*, in F. W. J. SCHELLING, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, cit., p. VII.

⁶⁴ Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, trad. it., a cura di C. Tatasciore, Guerini e Associati, Milano 2002, p. 179.

⁶⁵ Cfr. a questo proposito P. SALVUCCI, *Grandi interpreti di Kant. Fichte e Schelling*, Università degli Studi di Urbino, Urbino 1984, p. 116.

renziato, che la filosofia di Gilles Deleuze saprà riconoscere una parte del suo debito alla riflessione schellinghiana.

Ciò che è interessante notare a questo riguardo è che la filosofia della natura di Schelling, intesa come *costruzione*, è tesa all'investigazione di una natura non più concepita in termini di un fenomeno esterno al soggetto, ovvero nei termini di una natura trascendente, quanto piuttosto intesa dal punto di vista della produzione stessa, ovvero dal punto di vista di una genesi autentica. Qui, ancora una volta, il *trascendentale* è indice di una genesi produttiva. In altre parole, ciò che a Schelling interessa — e che, seppur in altri termini, interesserà anche Deleuze — è la comprensione della produzione genetica della natura nel suo “momento impersonale”, in virtù del quale la nozione schellinghiana stessa di *costruzione* troverà il suo corrispettivo teoretico nella nozione deleuziana di *piano di immanenza*⁶⁶.

Se è vero, come sostiene Schelling, che filosofare sulla natura significa crearla, con ciò tuttavia non si deve semplicemente intendere che il compito della filosofia consista nella creazione *ex nihilo* del proprio oggetto di riflessione.

Si tratta, piuttosto, di riuscire a comprendere che la natura è il fondamento necessario di tutto ciò che l'uomo vi ha sempre pensato⁶⁷.

Così, la *costruzione*, o *produzione*, non colloca il *trascendentale* al livello della soggettività, quanto piuttosto al livello di quell'identità di soggetto e oggetto che in Schelling, come vedremo meglio, acquista il nome di natura⁶⁸.

⁶⁶ Cfr. A. TOSCANO, *Fanaticism and Production: on Schelling's Philosophy of Indifference*, in «Pli», 8, 1999, p. 70; cfr. anche A. NÚÑEZ GARCÍA, *La grieta del sistema. Hölderlin entre Schelling y Deleuze*, in «Logos. Anales del Seminario de Metafísica», 45, 2012, p. 147.

⁶⁷ Cfr. I. HAMILTON GRANT, *Filosofie della natura dopo Schelling*, trad. it., a cura di E. C. Corriero, Rosenberg & Selier, Torino 2017, p. 35.

⁶⁸ Così come accade nella *costruzione* della natura nella filosofia di Schelling, Deleuze e Guattari riconoscono che anche per quanto concerne la *costruzione di concetti* la condizione di possibilità è una certa identificazione di soggettivo e oggettivo. Non a caso gli stessi autori francesi riconoscono che tra coloro che hanno consacrato la maggior attenzione alla realtà filosofica del concetto sono proprio Schelling e Hegel. Cfr. a questo riguardo G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. XX.

2.1. Filosofia trascendentale: l'Io come principio

Nei fondamenti dell'idealismo trascendentale schellinghiano, l'Io è il principio generale dell'intera filosofia. L'Io deve essere inteso, cioè, alla luce di quell'atto di libertà assoluta mediante il quale esso si auto-produce da sé. Per utilizzare le parole dello stesso Schelling, dunque, l'Io non è che quell'"attività infinita che mostra sé oggettivandosi e divenendo finita"⁶⁹.

Ciò che qui è particolarmente interessante rilevare, a questo proposito, è che Schelling intende l'Io e il suo ruolo principiale come libera attività, o per meglio dire come attività *infinita*, che mediante l'atto di prodursi da sé si auto-limita: ciò fa sì che l'Io sia al tempo stesso il produttore e il prodotto di questa sua libera attività.

Nell'evidenza dell'Io in quanto primo principio della filosofia, dunque, secondo Schelling risiede già tutta la chiara essenza dell'idealismo trascendentale: la libera attività dell'Io si esplica nella verità immediatamente evidente comprensibile nella proposizione "io sono". "Io sono" è, cioè, la proposizione nella quale si sintetizza il principio di ogni filosofia, e secondo cui l'Io è innanzitutto per sé stesso. Viceversa, tutto ciò che è, in generale, non può che essere per l'Io.

Sino a questo punto si deve senz'altro riconoscere, come anche lo stesso Schelling fa, che nulla di particolarmente originale è stato pronunciato rispetto a quanto Fichte ha già dichiarato nella *Dottrina della scienza*. Ciò che tuttavia maggiormente interessa Schelling e che per certi versi ne costituisce invece i tratti originali rispetto a Fichte è che a partire dall'evidenza dell'Io che già fu oggetto delle riflessioni fichtiane, si deve poter derivare l'intero sistema del sapere secondo i principi dell'idealismo trascendentale⁷⁰.

Così dunque l'Io, in quanto oggetto della sua stessa costruzione, essendo al tempo stesso produttore e prodotto e costituendo così l'autentico principio dell'intera filosofia, è veramente *trascendentale* in pieno senso.

Collocato a livello dell'Io, il *trascendentale* permette di fondare la più irrevocabile delle verità, condizione necessaria per affermare l'esistenza di tutto ciò che è al di fuori di noi, e che tuttavia esiste solo *per* noi. In altri termini, la proposizione per mezzo della quale si afferma l'esistenza di una realtà esterna a noi non potrebbe essere sostenibile senza l'evidenza della verità e dell'identità con la proposizione "*Io sono*".

In questa prospettiva l'Io, allora, non è che un *costrutto*, il prodotto di un'attività che fluisce entro i limiti dell'Io stesso. Come abbiamo già avuto modo di testimoniare in relazione alla *costru-*

⁶⁹ F. W. J. SCHELLING, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 12.

⁷⁰ Cfr. *Ivi*, p. 125.

zione come connotazione fondamentale della filosofia schellinghiana, ciò che sancisce il *fatto trascendentale* è che l'Io non è che originaria costruzione di sé stesso⁷¹.

Siamo qui sulla labile soglia che distingue filosofia trascendentale e filosofia della natura, ancorché tuttora entro i confini della prima. Ma di quale Io si parla, precisamente, quando, lo si individua nei termini di una libera attività di costruzione di sé stesso? Non certo di un Io empirico, o di una coscienza effettiva, quanto piuttosto di un *Io puro*, di una *pura intelligenza*, mera forma dell'intelligenza, o ancora, di quell'Io che, in quanto costruzione di sé stesso, non si darà altro che nella forma dell'identità di soggetto e oggetto⁷².

Ancor più chiaramente Schelling descrive l'atto assoluto tramite il quale ogni cosa è posta per l'Io nei termini di *autocoscienza*: "atto originario, assolutamente libero perché da nulla determinato al di fuori dell'io, assolutamente necessario perché proveniente dall'intrinseca necessità della natura dell'io"⁷³.

Ma non è tutto: non solo l'Io è, come abbiamo visto, originaria, continua ed illimitata produzione e costruzione di sé stesso così che in esso giungano a coincidere soggetto della produzione ed oggetto prodotto; più propriamente, nella filosofia trascendentale l'Io produce la natura; l'Io, cioè, basterebbe in sé stesso a spiegare integralmente la natura medesima. In questo senso, come ricorda adeguatamente Xavier Tilliette nella seconda delle sue *lezioni torinesi*, la filosofia della natura non sarebbe altro che una prolunga o un ampliamento della filosofia trascendentale⁷⁴.

L'Io, in altre parole, è *intuizione intellettuale*. Ed in virtù della natura costruttiva della filosofia e dell'Io in quanto principio, l'intuizione intellettuale, come puntualizza Schelling, non è altro che la facoltà di vedere l'universale nel particolare, l'infinito nel finito, l'indifferenza nella differenza, sino alla coincidenza del tutto in un'unità vivente.

Nell'Io concepito in quanto intuizione intellettuale, allora, si afferma la stessa natura costruttiva della filosofia, quel sapere, cioè, che produce liberamente il proprio oggetto e nel quale l'attività intuitiva coincide con l'oggetto intuito — in netta contrapposizione all'intuizione sensibile che, al contrario, non è affatto produttrice del proprio oggetto poiché in essa l'*intuire* è altro dall'intuito⁷⁵.

L'intuizione intellettuale schellinghiana è l'indice di un Io che, nella sua libera ed assoluta attività produttrice, diviene oggetto a sé medesimo. In quanto principio della filosofia, esso non può affatto

⁷¹ Cfr. M. DALLA VALLE, *Schelling: dall'io all'universo. Il soggetto e la costruzione della scienza*, in AA.VV., *Meta-morfosi del trascendentale*, cit., p. 63.

⁷² Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della natura e dell'identità*, cit., p. 197.

⁷³ F. W. J. SCHELLING, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 159.

⁷⁴ Cfr. X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, trad. it., a cura di N. De Sanctis, U. Mursia & C., Milano 1972, p. 38.

⁷⁵ Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 107.

essere dimostrato, ma si dà piuttosto nella sua natura di postulato: questa è, a tutti gli effetti, la traduzione operativa della filosofia trascendentale che postula il suo stesso principio come qualcosa che si può dare soltanto nella sua libera attività produttiva, o costruzione⁷⁶.

A questo proposito, Schelling non esita a riconoscere che tutto è già stato per certi versi intuito e colto dallo stesso Kant, nella misura in cui egli descrive il principio della costruzione come identificazione di *concetto* e *intuizione*, la quale per ciò stesso richiede l'intervento di una intuizione non empirica. V'è da sottolineare, tuttavia, che la perspicacia kantiana cade sotto i suoi stessi vizi allorquando lo stesso filosofo di Königsberg nega la possibilità della costruzione in filosofia poiché essa avrebbe a che fare solo con concetti puri senza intuizione⁷⁷.

Per Schelling, invece, l'attività di costruzione dell'Io — che si radicalizza nella produzione dell'Io in quanto oggetto per sé stesso — è un'attività originaria, assoluta: intuizione pura. Di essa, contrariamente a quanto ritiene Kant⁷⁸, non si può fare a meno poiché, come ricorda lo stesso filosofo di Leonberg, è strumento imprescindibile per la fondazione del sapere e di tutta quanta la filosofia trascendentale:

L'io [...] (l'oggetto) sorge solamente *col sapere che l'io ha di sé medesimo*. Non essendo infatti l'io (in quanto oggetto) null'altro che il *sapere di sé stesso*, ecco allora che l'io sorge proprio esclusivamente *in quanto sa di sé: l'io medesimo* è pertanto un sapere che insieme produce se stesso (come oggetto).

L'intuizione intellettuale è l'organo di tutto il pensiero trascendentale. Infatti, il pensiero trascendentale mira proprio a darsi per oggetto, tramite la libertà, ciò che altrimenti non è oggetto: presuppone una capacità di produrre e insieme intuire certe azioni dello spirito, dimodoché il produrre l'oggetto e l'intuire stesso siano assolutamente *uno*; ma proprio questa capacità è la facoltà dell'intuizione intellettuale.⁷⁹

Ma come è possibile mettere in atto, o quantomeno scorgere all'opera l'intuizione intellettuale? Come ricorda Martin Heidegger nel suo mirabile studio su Schelling, il primo presupposto è la liberazione dall'ordinario atteggiamento o procedimento empirico con cui quotidianamente si ha conoscenza delle cose del mondo: ciò da cui in particolare è necessario prendere congedo è l'atteggiamento secondo il quale ogni cosa della realtà può essere duplicemente scomposta in causa ed effetto. Al contrario, nella connotazione dell'intuizione intellettuale quale modalità di considerare la

⁷⁶ Cfr. *Ivi*, p. 111.

⁷⁷ Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della natura e dell'identità*, cit., pp. 181-182.

⁷⁸ Bisogna pur tuttavia riconoscere che, se è vero che Kant nega con forza l'intuizione intellettuale nella costruzione filosofica, è costretto ad ammetterla di fatto nella costruzione matematica. Non essendo questo il luogo per approfondire il problema, rimandiamo a questo proposito al preciso studio di P. SALVUCCI, *Grandi interpreti di Kant*, cit., pp. 84 ss.

⁷⁹ F. W. J. SCHELLING, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 109.

continuità tra il *pensare* e l'*intuire* non meno della possibilità di cogliere l'universale nel particolare, o ancora l'unità e l'indifferenza degli opposti, si deve scorgere il primo passo verso quella svolta che consentirà allo stesso Deleuze di innestare il suo discorso nel solco della riflessione schellinghiana: lungi dalla smania di voler spiegare tutto e di non prendere nulla così com'è, sostiene Heidegger, l'intuizione intellettuale non è altro che "quell'apprensione in cui il pensiero è intuitivo e l'intuizione pensante"⁸⁰, ovvero ciò in cui la totalità del differente giunge a coincidere nell'Uno: unità del molteplice, molteplicità dell'Uno.

Ma con ciò non è ancora detto tutto. Già abbiamo dimostrato perché la forma originaria dell'intuizione intellettuale sia l'Io assoluto. Ma a sua volta, qual è la forma originaria dell'Io, se non quella dell'Essere puro, eterno? Schelling lo dice a chiare lettere, quando sostiene che all'Io puro in quanto pura attività di auto-costruzione, o intuizione intellettuale, non ci si può che riferire al tempo presente, ma solo ad un presente inequivocabilmente infinito, costitutivamente eterno in sé stesso. L'Io è, *puramente e semplicemente*, al di fuori di ogni tempo. La forma dell'attività dell'Io che si dà nell'intuizione intellettuale è, come riferisce puntualmente Xavier Tilliette, *eternità*⁸¹.

Si può dire, in altre parole, che l'Io puro sia eterno, senza durata alcuna, e che esso non sia propriamente in nessun tempo poiché il tempo non gli appartiene.

Trascendentalità temporale dell'Io puro nell'atto di prodursi da sé come oggetto di sé stesso: la pura autocoscienza si risolve, più semplicemente, in un atto che è posto costitutivamente al di fuori di ogni tempo proprio perché è condizione della costituzione di ogni tempo. Nella sua alterità rispetto all'Io puro in quanto autocoscienza, la coscienza empirica non è altro che ciò che si produce nel tempo in virtù di esso. L'atto con cui l'autocoscienza si produce come oggetto a sé stesso, è dunque un atto trascendentale che, *ipso facto*, è sostanzialmente intemporale; esso si presenta oggettivamente come *eterno divenire* e soggettivamente come *infinita produzione*⁸².

Nella prima riflessione di Schelling relativa, dunque, alla considerazione dell'Io come principio della filosofia, il filosofo tedesco non si pone il problema dell'essenza del tempo, come riconosce nuovamente Tilliette, poiché il tempo non è che la forma del finito, del cambiamento, del condizionato, in contrapposizione alla forma intemporale ed eterna dell'Io assoluto⁸³. Ma d'altro canto, in funzione di quella svolta radicale di cui abbiamo detto in apertura e che approssimerà Deleuze a Schelling, se si vuole che esso aspiri all'identificazione con l'Io assoluto, l'Io finito deve

⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, trad. it., a cura di E. Mazzarella e C. Tatasciore, Guida, Napoli 1994, pp. 95-96.

⁸¹ Cfr. X. TILLIETTE, *Dall'idea di eternità al pensiero del tempo*, in Id., *Attualità di Schelling*, cit., p. 119.

⁸² Cfr. F. W. J., *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 119.

⁸³ Cfr. X. TILLIETTE, *Dall'idea di eternità al pensiero del tempo*, in Id., *Attualità di Schelling*, cit., p. 118.

tendere alla pura eternità, e lo può fare solo ponendosi come eternità in divenire, ovvero attribuendosi una durata empirica infinita⁸⁴.

Il problema relativo all'intuizione intellettuale in Schelling, allora, consiste propriamente nel tentativo di identificare il punto in cui il soggetto e l'oggetto divengono immediatamente una sola cosa. E ciò, come abbiamo detto, è possibile solo nella misura in cui nell'intuizione l'intuente è anche immediatamente l'intuito, e viceversa. Ecco le basi dell'idealismo immanentista di Schelling, e di cui Deleuze saprà osservare l'estrema rilevanza per il suo stesso pensiero.

Come abbiamo visto, per mezzo dell'intuizione intellettuale, dunque, l'Io sorge come prodotto *di e da sé* stesso, come *produttore* e *prodotto* nel medesimo tempo. La proposizione *Io = Io* non indica altro se non questa identità dell'Io in quanto soggetto ed oggetto della produzione, nella coincidenza dei quali risiede l'uguaglianza dei termini opposti⁸⁵. Di più: l'Io, non essendo nulla al di fuori del suo stesso pensiero, non è che oggetto *per sé stesso*, e dunque, come ricorda Schelling, esso non rientra a pieno titolo nel mondo degli oggetti, ma diviene tale solo per sé stesso, e non già per qualcosa di esterno ed altro da sé: è questo il principio della costruzione dell'Io nell'intuizione intellettuale⁸⁶; immanentismo, o panenteismo schellinghiano, in linea con il pensiero di quegli autori verso i quali Schelling, come rileva Tilliette, nutriveva indubbia stima: Scoto Eriugena, i mistici renani, Angelo Silesio, Malebranche e Fénelon su tutti.

Non è certo questa l'occasione per questo tipo di approfondimento, ma proprio in relazione alla prospettiva panenteistica o immanentista dischiusa dalle riflessioni schellinghiane, non si deve dimenticare che quando lo stesso Schelling rivolge la propria attenzione teoretica alla questione di Dio, lo fa sottolineando il suo *essere originario*: così come ricorda adeguatamente anche Martin Heidegger, infatti, l'essenza di Dio è *prima* tanto di ogni fondamento quanto di ogni esistente, ovvero *prima* di ogni dualità, quale che sia⁸⁷.

Forse allora è proprio questo l'autentico punto di svolta che, in qualche modo segna il passaggio dalla filosofia trascendentale alla filosofia dell'identità e alla filosofia della natura: se è vero che

⁸⁴ Cfr. *Ibid.*; Xavier Tilliette descrive molto bene la *tensione* (*Streben*) che l'Io finito assume nei confronti dell'eternità trascendentale dell'Io assoluto, ancorché tale tensione si dia nella dimensione empirica di una temporalità finita: «L'immortalità, la "sopravvivenza infinita" dell'Io, è la conseguenza diretta di un tale *Streben* [...]: "Sforzati di metterti nella sfera dell'Essere assoluto, libero dalle vicende temporali. Lo sforzo è possibile solo nel tempo, per conseguenza lo sforzo di porsi *al di fuori* di ogni avvenimento temporale, è uno sforzo *in ogni tempo*."».

⁸⁵ Cfr. F. W. J., *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 113.

⁸⁶ Cfr. *Ivi*, p. 105. A questo proposito cfr. anche I. HAMILTON GRANT, *Filosofie della natura dopo Schelling*, cit., p. 270: «Abbiamo già osservato, per esempio, che il concetto di *Ich* è un *prodotto*, e consiste precisamente e soltanto nel "divenire oggetto a sé stesso"; la produzione del concetto non è perciò autonoma, ma richiede una costruzione per divenire così com'è.».

⁸⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Schelling*, cit., p. 208.

Schelling definisce Dio nei termini dell'autentico *fondamento originario*, o *assoluta indifferenza* in cui ogni dualità viene assorbita, ciò significa che l'Assoluto si identifica propriamente con l'assenza di predicato. Dio è assoluta identità degli opposti, assoluta identità del Soggetto e dell'Oggetto, di Ideale e Reale, di Finito e Infinito⁸⁸. Unità, o unitotalità di Dio: è questa, forse, la soglia effettiva che consente di pensare davvero la prospettiva immanentista o panenteista di Schelling, soprattutto in relazione alla lettura che Deleuze opererà, in particolar modo riferendosi alle riflessioni tarde del filosofo di Leonberg.

Come avremo infatti modo di vedere a breve, ciò che interesserà maggiormente l'attenzione dialettica di Deleuze della prospettiva immanentista schellinghiana sarà proprio la sovversione dei rapporti tra il trascendentale e l'empirico, tanto rispetto a Kant quanto a Fichte: nella sua indifferenza di soggettivo ed oggettivo e nella sua unità di reale e ideale, l'Assoluto sarà sovrapposizione e compenetrazione di reale e formale, di empirico e trascendentale.

Così, si dà solo un punto di vista adeguato al sapere dell'assoluto, ed è il punto di vista dell'Assoluto stesso come negazione di ogni punto di vista specifico, od orientamento prospettivo parziale, come identità o indifferenza assoluta di universale e particolare⁸⁹.

L'Uno è immediatamente i molti, i molti sono immediatamente l'Uno: ecco la formula dell'univocità dell'essere, la traduzione embrionale dell'immanenza deleuziana.

2.2. Verso il campo trascendentale: per una filosofia della (in)differenza

I più grandi filosofi della storia sono coloro che non hanno mancato di ergere un apparato di dualismi e di opposizioni categoriali solo per dimostrare come queste stesse opposizioni vengano ricomposte entro quel punto di sottrazione nel quale esse si riassorbono in unità. Qui è Alain Badiou che parla, soprattutto facendo riferimento a quel Deleuze che ben conosce il pensiero di Schelling⁹⁰.

⁸⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 208-209. A questo riguardo cfr. anche F. W. J. SCHELLING, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, cit., p. 183.

⁸⁹ Cfr. M. DALLA VALLE, *Schelling: dall'io all'universo*, cit., p. 69.

⁹⁰ Cfr. A. BADIOU, *De la vie comme nom de l'Etre*, in É. ALLIEZ, *Gilles Deleuze. Immanence et Vie*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, p. 27. Sul confronto tra Schelling, Badiou e Deleuze cfr. anche A. TOSCANO, *Fanaticism and Production*, cit., p. 46.

In un certo senso, l'unità degli opposti è uno dei procedimenti concreti in cui si traduce il passaggio dalla filosofia trascendentale alla filosofia della natura: *sistema dell'identità*.

Da questo punto di vista, infatti, la filosofia dell'identità di Schelling è ciò che dischiude la possibilità per una autentica destituzione della *metafisica della soggettività*.

Ma cerchiamo di chiarire: una volta individuato ed affermato l'Io come il principio trascendentale di tutta la filosofia, ciò che ora più interessa a Schelling, nel solco dell'idealismo immanentista di cui abbiamo detto, è il tentativo di costituire una filosofia che sia in grado di indagare l'aspetto impersonale della produzione, della genesi trascendentale, dell'individuazione⁹¹. Come vedremo, questo tentativo verrà inaugurato cercando di concepire l'Assoluto come quel punto di indifferenza, o quel *sans fond* entro il quale vengono riassorbite e ricomposte tutte le opposizioni.

Qual è, allora, il compito autentico della filosofia della natura di Schelling? Non è difficile comprenderlo se prendiamo alla lettera le parole dello stesso autore tedesco. Innanzitutto per Schelling la vera filosofia non può che coincidere con la conoscenza del "tutto", il che costituisce la filosofia stessa come "scienza infinita". Come puntualmente sottolinea Iain Hamilton Grant, nulla è possibile eliminare dalla sfera di competenza della filosofia senza che essa cessi di definirsi tale; la filosofia di Schelling, in generale, è dunque una filosofia dell'Assoluto, dell'Incondizionato⁹².

In questo l'intero che costituisce la filosofia come conoscenza del tutto è determinato dall'unità del finito e dell'infinito, del particolare e dell'universale, seppur non intese nell'unità della loro differenza, quanto piuttosto nell'indifferenza delle loro unità⁹³.

Ma come concepisce Schelling davvero l'Assoluto? Assoluta indifferenza o unione dei due momenti strutturalmente opposti di Soggettivo e Oggettivo, talché considerati in sé stessi, Soggettivo e Oggettivo sono della medesima essenza nell'unità dell'Assoluto: ci sono una Soggettività e un'Oggettività in quanto l'Assoluto, né Soggettività né Oggettività, introduce sé stesso nell'una e nell'altra secondo la sua stessa assolutezza⁹⁴.

Come abbiamo già in parte accennato, allora, dell'Assoluto non si dà punto di vista che non sia negazione di ogni orientamento prospettico parziale. L'Assoluto non è né universale né particolare. L'Assoluto è Uno. Ma questo Uno può essere ora colto sotto la determinazione dell'universalità, ora

⁹¹ Cfr. A. TOSCANO, *Fanaticism and Production*, cit., p. 46.

⁹² Cfr. I. HAMILTON GRANT, *Filosofie della natura dopo Schelling*, cit., p. 63.

⁹³ Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della natura e dell'identità*, cit., p. 91: «Infatti, riguardo a quest'ultimo punto, tanto l'unità *nel finito* quanto l'unità *nell'infinito* sono tali solo per la determinazione ideale, ma in sé, o nell'Assoluto, sono entrambe assolute. È quindi anche soltanto per la determinazione ideale che esse formano, ognuna per sé, punti di indifferenza relativa, come i due fuochi dell'orbita ellittica [...], mentre l'Assoluto, ovvero ciò in cui anche queste due unità sono realmente identificate, è il punto centrale o il punto di indifferenza assoluta.»

⁹⁴ Cfr. F. W. J. SCHELLING, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, cit., pp. 53-54.

sotto la determinazione della particolarità, pur non venendo meno la sua natura originaria. Così, in senso proprio non esistono un soggettivo o un oggettivo, bensì, come ricorda Schelling, una soggettività e un'oggettività come determinazioni opposte di un solo e medesimo Assoluto⁹⁵.

È proprio a questo punto che appare per noi tutta l'importanza della nozione di *Indifferenza* schellinghiana. Si può dire, in generale, che il concetto di *Indifferenza* permette a Schelling, in primo luogo di superare la costitutiva limitatezza di ogni prospettiva dicotomica e dualistica, e proporre, invece, un *continuum* che sappia procederne oltre. Come sostiene anche Alberto Toscano, questo permette a Schelling di aprire un'unica via per un duplice compito: comprensione della genesi di soggetto ed oggetto su di un medesimo campo trascendentale — per utilizzare i termini deleuziani — dal quale è possibile considerare entrambi quali principi costitutivi della realtà, ma che tuttavia non possono essere definiti isolatamente nell'orizzonte univoco dell'Assoluto.

È a partire da queste considerazioni che Gilles Deleuze, nelle sue rare ma dense incursioni nel pensiero di Schelling — in particolar modo a partire dalla svolta della filosofia della natura e dell'identità — includerà il *senza fondo* dell'Indifferenza nella formulazione del suo *campo trascendentale*.

Ma giunti ormai a questo livello dell'indagine, è interessante per noi rilevare come in realtà, quella svolta del pensiero di cui abbiamo detto sin dall'inizio può essere intesa tale solo in senso lato; Schelling infatti non manca di presentare tanto l'Idealismo trascendentale quanto la Filosofia della Natura come approcci complementari alla comprensione di un Assoluto concepito come Indifferenza di Soggettivo e Oggettivo, o ancor meglio come indifferenza tra quella dottrina che intende derivare il Soggettivo dall'Oggettivo e quella che, viceversa, ordina di derivare l'Oggettivo dal Soggettivo. Non l'una esclude l'altra, dunque: se non c'è duplice prospettiva, infatti, anche il senso di quella che noi abbiamo identificato in apertura nei termini di una svolta nel pensiero schellinghiano rischia di non avere alcuna validità effettiva sul piano teoretico. Filosofia trascendentale e Filosofia della Natura stanno su un punto di indifferenza, su quel punto sul quale si staglia l'Assoluto medesimo, che esse colgono mediante approcci differenti.

Gilles Deleuze muove le proprie riflessioni proprio a partire da questo *punto di indifferenza* nel sistema dell'identità degli opposti. A questo riguardo, i riferimenti positivi di Deleuze a Schelling concernono soprattutto la nozione di *Ungrund* i cui caratteri fondamentali, nel pensiero deleuziano, assumono diverse denominazioni: *campo trascendentale*, *virtuale*, *evento*, *piano di consistenza*, *piano di immanenza*, *vita*.

⁹⁵ Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della natura e dell'identità*, cit., p. 136.

Evidentemente, al di là delle formule entro cui Deleuze elabora alcuni principi cardine della filosofia di Schelling (ancorché l'orizzonte concettuale di Deleuze sia dovuto, come ben si conosce, alla rielaborazione di concetti di molti autori con cui lo stesso filosofo francese si è confrontato), l'intenzione teoretica profonda che il filosofo francese condivide con il pensiero tardo dell'autore tedesco è legato all'affermazione dell'univocità dell'essere: se è vero, come infatti vedremo, che in Schelling ciò che egli definisce come *Ungrund* è fondamento originario determinato secondo il principio dell'Indifferenza assoluta, Deleuze ritiene sia possibile radicalizzare ulteriormente quest'idea liberando l'essere univoco da questo stato di indifferenza per farne, invece, l'oggetto di una pura affermazione, per pervenire così ad una sorta di panteismo spinozista, o ancor più appropriatamente, di immanenza assoluta.

Ma procediamo con ordine. Come è possibile, infatti, fare del principio dell'indifferenza, un oggetto di affermazione assoluta?

Per Schelling, innanzitutto, il compito della filosofia della natura nel sistema dell'identità, consiste nella dissoluzione di ogni confine, nell'eliminazione di ogni opposizione, nella risoluzione di ogni dualismo in seno alla natura. Si tratta, in altre parole, di scorgere l'Uno nei Molti, l'infinito nel finito, l'eterno nel transeunte, nelle modalità finite di cogliere l'infinito.

L'*Ungrund* in quanto fondamento originario o principio di indifferenza assoluta è, come tale, unità di finito e infinito; e tale unità non fa che costituire l'essenza stessa di questo fondamento, in cui finito e infinito non sono mai colti singolarmente come tali, ma sempre nella loro eterna ed assoluta unità reale⁹⁶.

Si tratta, dunque, di procedere verso una concezione *univocista* dell'essere reale: in questo senso l'identità è identità in seno alla natura stessa, è l'identità e l'unità di una vita universale che, tuttavia, si rivela alla conoscenza sotto forme molteplici individuali.

Ogni individuo finito, cioè, racchiude in sé stesso l'intero universo infinito. Ogni universo individuale è identico al grande *multiverso* assoluto⁹⁷. Più semplicemente, si può dire che gli individui altro non siano che espressioni differenti, eppure tutte adeguate, dell'assoluto, ovvero di quell'assoluto che si dà come indifferenza ed identità degli opposti.

Come nota Schelling, allora, tutto ciò che è nell'ordine dell'identità assoluta. E tale identità non può che essere infinita, necessaria ed ineliminabile in quanto tale⁹⁸.

⁹⁶ Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della natura e dell'identità*, cit., p. 85.

⁹⁷ Cfr. M. DALLA VALLE, *Schelling: dall'io all'universo*, cit., pp. 66-67.

⁹⁸ Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Esposizione del mio sistema filosofico*, cit., p. 36.

Ma ciò che più interessa, nell'orizzonte deleuziano di comprensione della filosofia di Schelling è che l'identità assoluta è l'unico (e univoco) piano di tutto ciò che è.

Nella filosofia dell'identità si scorge, dunque, il nucleo essenziale dell'univocità, o di quello che in Deleuze assumerà le fattezze della nozione di *immanenza assoluta*: l'identità assoluta, cioè, è infinita nella misura in cui si pone infinitamente come soggetto e oggetto nel medesimo istante.

$A = A$: è questa la proposizione in cui si traduce sinteticamente la forma dell'essere univoco quale formula dell'identità assoluta⁹⁹.

Così, sotto l'insegna dell'unità, o più precisamente dell'univocità, la Natura costituisce una sola e stessa linea continua, un *continuum* indifferenziato in cui il soggettivo e l'oggettivo si identificano, nel quale reale e ideale, finito e infinito, Uno e Molti divengono il medesimo.

Come infatti sottolinea Alberto Toscano relativamente alle considerazioni deleuziane sulla filosofia dell'identità, l'identità assoluta di soggettivo e oggettivo, o più specificamente il principio dell'indifferenza assoluta, non può più essere pensato in termini di "sintesi" o "equilibrio" degli opposti. Esso deve piuttosto essere deleuzianamente (o anche spinozianamente, in relazione al *Deus sive Natura*) concepito come un unico ed univoco "Essere-Uno"¹⁰⁰. Nell'economia della nostra proposta di ricerca, allora, ciò che più è interessante rilevare in prospettiva deleuziana è la collocazione dell'Assoluta Indifferenza sul piano di un *trascendentale* radicalmente trasfigurato rispetto all'Io considerato come principio assoluto dell'intera filosofia all'interno dell'idealismo trascendentale.

Ciò detto, tuttavia, non si è ancora risolto alcunché. Si tratta, invece, di affrontare il problema di petto, di formularne il quesito avviluppandosi alle contraddizioni che in esso vivono senza apparente possibilità di conciliazione.

E il problema della filosofia dell'identità è proprio questo: se il principio non è più l'Io, come si conviene nella filosofia trascendentale, ma l'Assoluta Indifferenza, come è possibile assicurarne l'unità? Così come anche Deleuze riconosce, siamo qui di nuovo proiettati nell'eterno problema della filosofia, che lungi dall'essere risolto, deve essere invece ancora formulato adeguatamente per poter essere compreso: si deve poter, cioè, spiegare la genesi del molteplice dall'Uno e la genesi della differenza dall'identità. Non è infatti sufficiente ammetterne, in forma di teorema, l'immediata coincidenza per scioglierne ineluttabilmente tutte le aporie.

⁹⁹ Cfr. *Ivi*, p. 41.

¹⁰⁰ A. TOSCANO, *Fanaticism and production*, cit., p. 66; a questo riguardo cfr. anche C. GROVES, *Ecstasy of Reason, Crisis of Reason*, cit., p. 30: «In 1799, Schelling writes that Absolute Indifference considered in its natural aspect, as the in-itself of nature, that is, as the supra-temporal, non-conscious, ontological condition of our experience of natural objects, is somewhat like Spinoza's *natura naturans*, being an ontological unity which Schelling calls "absolute productivity" or primordial Life.».

Se è vero, allora, che gli opposti (l'Uno e il molteplice) non possono essere compresenti nell'unità del principio (l'*Ungrund*, il *senza-fondo*, l'assoluta Indifferenza), è necessario che gli opposti, presi singolarmente, siano uguali all'Uno, e che anzi, essi siano l'Uno stesso. Come afferma correttamente Martino Dalla Valle a questo riguardo, infatti, l'unica soluzione possibile per tal fine è l'introduzione della *disgiunzione*, in virtù della quale gli opposti possono essere affermati nella disgiunzione e ciascuno per sé¹⁰¹.

Come nella già citata “formula magica” di cui Deleuze, alla stessa stregua della totalità della filosofia sin dalle sue origini, è alla ricerca, non v'è mediazione dialettica nella compresenza degli opposti nell'Uno. E ciò è altrettanto vero anche nel caso di Schelling. L'assenza di mediazione dialettica, in fin dei conti, significa che non c'è alcun passaggio tra gli opposti, poiché si è già da sempre in quel particolare punto di vista — detto impropriamente — dell'infinito che in sé stesso comprende il finito in una totalità unica ed indivisa.

Per approssimarci nuovamente all'interpretazione deleuziana dell'*Ungrund* schellinghiano come forma embrionale di *piano di immanenza* o *campo trascendentale impersonale*, si deve aggiungere che l'Indifferenza assoluta, come principio, non si lascia determinare né come oggetto né come soggetto, il che significa che esso, in quanto indifferenza di soggetto e oggetto, ne comprende invece l'assoluta identità¹⁰². Uno e Tutto dell'Assoluto.

Si può dire, in altre parole, che se è vero che il compito dell'intera filosofia in Schelling è un compito “costruttivo”, allora il compito di questo apparato di costruzione, a seguito della svolta della filosofia dell'identità, dà luogo ad una forma di *molteplicità unica*, od *univoca*¹⁰³.

Ma che cos'è, allora, l'*Ungrund* nel pensiero di Schelling, e come si determina?

In primo luogo, bisogna dire che se è vero che l'identità è sempre l'identità degli opposti, ovvero identità dell'identità e della differenza, è necessario, per Schelling, postulare un nucleo unitario iniziale che impedisca il *regressus ad infinitum*¹⁰⁴. Questo è, *de facto*, l'argomento implicito che motiva la necessità dell'*Ungrund* come postulato della ragione.

La disposizione autenticamente trascendentale dell'*Ungrund* ne sancisce, altresì, lo statuto di fondamento originario. Ciò significa, nello specifico, che l'*Ungrund* diviene fondamento in generale, fondamento realmente originario, l'essere prima di ogni fondamento e di ogni esistente, e quindi prima di ogni dualità¹⁰⁵. Per questo non si può dire che esso sia in senso proprio il fondamento, in

¹⁰¹ Cfr. M. DALLA VALLE, *Per farla finita con l'identità*, cit., p. 162.

¹⁰² Cfr. V. DELBOS, *Da Kant ai postkantiani*, cit., p. 90.

¹⁰³ Cfr. A. NÚÑEZ GARCÍA, *La grieta del sistema*, cit., p. 148.

¹⁰⁴ Cfr. M. DALLA VALLE, *Per farla finita con l'identità*, cit., p. 162.

¹⁰⁵ Cfr. I. HAMILTON GRANT, *Filosofie della natura dopo Schelling*, cit., p. 281.

quanto è la causa trascendentale di ogni possibile fondamento, ovvero il *senza-fondo*, o ancor meglio quel piano incondizionato dell'essere che si determina in quanto condizione di possibilità di ogni esistente.

Il *senza-fondo* è dunque un *prius* costitutivamente anteriore ad ogni esistente, un fondamento il cui piano coincide con uno spazio in cui fondamento ed esistente, come ad esempio ben intende Heidegger, riposano nell'assoluta indifferenza di entrambi¹⁰⁶.

L'*Ungrund*, in quanto Assoluto, non può dunque essere pensato come determinato da una causa esterna ad esso; esso deve necessariamente essere pensato come ciò che è autenticamente *incondizionato*, ovvero come ciò che non è determinato né generato da alcunché di esterno ad esso, come fosse un oggetto naturale. L'Assoluto deve cioè essere pensato nella causalità immanente di sé stesso e della nostra esperienza.

L'assoluta indifferenza in cui tutti gli opposti vengono assorbiti ad unità risiede dunque in quel fondamento che è, in senso proprio, assenza di ogni fondamento, o che è, più precisamente, anteriore ad ogni fondamento. Così Schelling al riguardo:

L'indifferenza non è un prodotto degli opposti, né questi son contenuti *implicite* in quella, ma è un essere particolare, staccato da ogni opposizione, tale che in esso tutti gli opposti s'infrangono, non essendo altro che il non-essere loro, e non avendo perciò altro predicato che proprio l'assenza di predicati, senza essere per altro un nulla, o una non-cosa. [...] L'essenza del fondamento, come dell'esistente, non può essere se non *anteriore* a ogni fondamento, non può essere dunque se non l'Assoluto schiettamente considerato, il non-fondamento.¹⁰⁷

Il *senza-fondo* si configura come l'inaccessibile origine di tutto; inaccessibile proprio perché esso, in quanto Assoluto, non può essere assimilato alle condizioni operative del pensiero, rimanendo come una sorta di eccesso traumatico, rispetto alle potenzialità dell'intelletto umano.

È innegabile, tuttavia, che nell'*Ungrund*, in quanto fondamento originario di ogni ulteriore fondamento e di ogni esistenza, risiedano le condizioni trascendentali di possibilità della vita stessa.

Per queste ragioni, le considerazioni sull'universo concettuale relativo all'*Ungrund* ci permettono di capire meglio come mai questa nozione abbia fortemente influenzato in generale il pensiero metafisico post-soggettivistico e abbia altresì dato un ampio contributo alla progressiva purifi-

¹⁰⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Schelling*, cit., p. 11.

¹⁰⁷ F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana. E gli oggetti che vi sono connessi*, trad. it, a cura di F. Moiso e F. Viganò, Guerini e associati, Milano 1997, pp. 100-101.

cazione del concetto di *trascendentale* da ogni connotazione soggettiva, così come avviene nell'empirismo trascendentale di Gilles Deleuze.

D'altro canto Deleuze ha ben chiaro il problema del fondamento. Se è vero, infatti, come egli sostiene, che fondare significhi determinare l'indeterminato, è altrettanto vero che il problema non è di facile soluzione. L'individuazione del *senza-fondo* come ciò che si costituisce quale fondamento originario, comporta, secondo Deleuze, la determinazione di un piano senza confini, o di un'esistenza autonoma senza volto, per usare le sue stesse parole. Fondamento impersonale che non si lascia ricondurre ad alcun principio, né soggettivo né oggettivo, pura esistenza, base senza forma¹⁰⁸. Qui il linguaggio di Deleuze si fa criptico, ma non del tutto incomprensibile: nell'*Ungrund*, nel fondamento originario, nel piano di immanenza o nell'indeterminato in quanto origine di ogni determinazione, tutte le forme si decompongono, tutti i volti muoiono, viene meno l'identità soggettiva, il lampo è uguale alla notte¹⁰⁹. Nell'indeterminato, il pensiero così come la vita stessa, incontra la propria origine germinale, l'auto-fondazione dell'indeterminato che si determina in sé stesso.

Le opposizioni si ricompongono nell'unità dell'Indifferenza: immanenza assoluta.

Ma in questa prospettiva Deleuze procede inevitabilmente oltre lo stesso Schelling. In linea con quanto ci siamo proposti di testimoniare in questo lavoro, infatti, si deve riconoscere che l'*Ungrund* schellingiano si definisce, nel pensiero di Deleuze come un campo autenticamente — ancorché in un certo senso paradossalmente — trascendentale, ancorché esso si riferisca ad una nozione pressoché “purificata” di *trascendentale*¹¹⁰. Esso infatti, in quanto fondamento originario, o *senza-fondo* di ogni esistenza, non è che la condizione originaria della genesi dell'essere medesimo. Per ciò stesso l'interpretazione deleuziana procede nella direzione della produttività stessa del *senza-fondo* originario: così connotato, esso allora non è, come vede Schelling, puro e semplice incondizionato e indifferenziato, ma è produttivo (o *espressivo*) in senso letterale, poiché in esso vive dinamicamente quel principio della differenza che è condizione genetica dell'essere medesimo. Che assuma il nome del *virtuale*, o del *piano di consistenza*, o ancora del *piano di immanenza*, esso descrive la condizione genetica e trascendentale del fondamento originario, indifferenza assoluta che conduce nel suo seno il principio della differenza.

Ciò che più distingue, allora, in questo passaggio fondamentale, la concezione di Schelling dall'interpretazione deleuziana è proprio la nozione di *differenza*. Se è vero, infatti, che secondo Schelling l'*Ungrund* è il fondamento originario in quanto principio dell'indifferenza assoluta dei

¹⁰⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 353.

¹⁰⁹ Cfr. *Ibid.*

¹¹⁰ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze: La passion de la pensée*, Vrin, Paris 2008, p. 98.

termini opposti in cui viene assorbita ogni dicotomia, per Deleuze il fondamento originario in quanto campo trascendentale non soggettivo né oggettivo è quel piano genetico, condizione di possibilità dell'essere, in cui la differenza è sempre in atto.

Ci spieghiamo meglio. Come abbiamo avuto modo di anticipare, per cercare di risolvere il problema della compresenza degli opposti nell'unità originaria, Schelling introduce la disgiunzione, per la quale il *senza-fondo* si determina, al livello "logico", nelle due serie del *fondo* e del *fondato*, del *reale* e dell'*ideale*, del *soggettivo* e dell'*oggettivo*, e al livello "ontologico" all'interno di ciascuna serie come *gradazione* o *successione di potenze*¹¹¹.

Ma se questo è vero, allora ciò significa che l'indifferenza è l'auto-differenziazione dell'universo, e che dunque il principio dell'indifferenza nell'Assoluto non è un principio statico, ma un principio dinamico in virtù del quale la differenza è sempre all'opera nell'indifferenza. L'indifferenza, in questo senso, coincide con quanto Deleuze intende con la nozione di *virtuale*: l'indifferenza è l'essere colto sul nascere, è l'essere in via di attualizzazione, è l'infinito divenire dell'intervallo tra l'*informe* e la *forma*.

L'indifferenza, altrimenti detto, non è altro che la condizione trascendentale di possibilità di una differenza sempre all'opera, eternamente sul punto di "farsi", in procinto di differenziarsi. D'altro canto è proprio questo ciò che, sotto certi rispetti, accomuna le intenzioni di Deleuze al sistema schellinghiano dell'identità: trasfigurazione del *trascendentale* nell'ordine di una genesi impersonale dell'essere. Ontogenesi: dal *senza-fondo* alle forme, dall'oscurità alla luce¹¹².

Dal *virtuale* all'*attuale*.

¹¹¹ Cfr. M. DALLA VALLE, *Per farla finita con l'identità*, cit., p. 164.

¹¹² Cfr. *Ibid.*

CAPITOLO 4. PURIFICAZIONE DEL TRASCENDENTALE ED IMMANENZA ASSOLUTA NELL'EMPIRISMO DELEUZIANO.

Se l'Io è la misura di tutte le cose, allora la filosofia non vale un quarto d'ora di fatica. Essa ha senso solo per tutto ciò che, nell'ordine del pensiero, eccede le nostre ineluttabili piccole faccende. La filosofia non è affatto destinata al nostro soddisfacimento.

Alain Badiou

1. Introduzione. Creazione di concetti e immagine del pensiero

Giunti alla chiave di volta dell'ipotesi di ricerca che qui proponiamo, ci deve ora guidare quella considerazione che, nel suo movimento carsico, tenta di erodere le poche certezze che abbiamo: nella filosofia di Deleuze, una filosofia che disconosce costitutivamente ogni adesione ad un pensiero uniforme o a qualsiasi logica del *fil rouge* che diriga le strutture dell'argomentazione, esiste ciononostante un fondamento indubitabile; riteniamo, infatti, che l'autentica posta in gioco che torna ossessivamente in ogni concetto creato da Deleuze sia proprio la *temporalità*; la temporalità è ciò che viene messo in questione da ogni e in ogni orizzonte concettuale dischiuso da quella creazione eminentemente filosofica che irrompe nel piano di immanenza dei concetti — *planomeno*, come lo appella Deleuze.

Si tratta, tuttavia, di un tempo difficilmente identificabile, poiché per lo più non si riconosce negli effetti della sua azione su ciò che in esso “scorre”, come si suole abitualmente intendere.

Vedremo come sussista una relazione del tutto particolare tra la temporalità e il soggetto, nella misura in cui l'indagine sulla temporalità richiederà necessariamente una revisione radicale della nozione di soggettività, in particolar modo legata alla trasfigurazione della nozione kantiana — e più in generale moderna, o ancor meglio “classica” — di *trascendentale*.

Nell'unione genetica degli sviluppi che il *trascendentale* e il *tempo* acquisiscono nella filosofia deleuziana, si tratterà per noi di comprendere come al di sotto di quella che noi abbiamo inteso come l'autentica posta in gioco della filosofia di Deleuze, ovvero la questione della *temporalità*, si na-

sconda una posta ulteriore, ancor più genuina e fondamentale, in virtù della quale sia possibile pensare l'origine inorganica della vita al di là della finitezza della condizione umana e al di qua di ogni reale egemonia antropocentrica. Si tratterà, in fin dei conti, di provare a restituire la necessità ormai davvero epocale di quell'auspicio foucaultiano secondo il quale la filosofia di Deleuze avrebbe un giorno ineluttabilmente ed irreversibilmente segnato il secolo, guardando alla temporalità elevata — o ridotta? — a forma pura e vuota come a quell'elemento concettuale che consenta di rompere i legami con una temporalità pensata come uno dei segni più inequivocabili del soggetto umano. Se il tempo, dunque, è per così dire *res humanae*, come può la temporalità che emerge nella filosofia deleuziana, in accordo con il processo di revisione della nozione classica di *trascendentale*, solcare la vita nella sua componente originariamente inorganica?

Procediamo con ordine. Come approfondiremo nella seconda parte del nostro lavoro, se Deleuze riconosce a Kant il merito di aver posto il tempo come problema radicale, egli fa giocare la temporalità medesima con l'empirismo quale metodo generale del suo stesso procedimento filosofico. Non solo: Deleuze, mette in gioco l'empirismo con la sua matrice trascendentale, eludendo, per certi versi, il pericolo di un manifesto ossimoro e cercando, dunque, di portare alle più radicali conseguenze quella rivoluzione copernicana inaugurata da Kant e rimasta, agli occhi del filosofo parigino, troppo tiepida nel perseguimento dei suoi obiettivi. Si tratta, in fin dei conti, di mettere in questione lo statuto stesso della filosofia nella misura in cui essa si voglia configurare come filosofia trascendentale¹.

Nel tentativo di appropriarsi a pieno titolo dei concetti creati nell'alveo della filosofia deleuziana, si deve tuttavia riconoscere un duplice rischio: da un lato, infatti, non è peregrino scontrarsi con la difficoltà di una prosa intricata e talora controintuitiva, sovente involuta e criptica. D'altro canto, a fronte dell'apparente inintelligibilità del linguaggio deleuziano, delle modalità in cui i concetti prendono forma, e dell'intenzione di sciogliere la nebulosità delle sue stesse argomentazioni, si rischia di fare il verso a dei concetti oscuri lasciandone intatta l'incomprensibilità, come se quegli stessi concetti siano in realtà assolutamente chiari ed effettivamente auto-evidenti. Si tratta, in altre parole, del rischio che François Zourabichvili, uno dei più stimabili, attenti ed oculati lettori ed interpreti del pensiero deleuziano, vede nella seduzione verbale dei concetti di Deleuze: chi resta avviluppato in questo tipo di fascinazione, infatti, non porta a compimento lo sviluppo delle implicazioni che ogni concetto porta irrimediabilmente con sé, trattando i concetti deleuziani stessi come se

¹ Cfr. S. PALAZZO, *Sintesi e tempo. Trasformazione del trascendentale kantiano nella filosofia di Deleuze*, in «Dianoia», 16, 2011, p. 151.

fossero del tutto familiari o, al contrario, arrendendosi alla loro impenetrabilità logica², annoverando il progetto di Deleuze nella sua interezza nell'ordine di uno sterile vaniloquio, o più propriamente di una sperimentazione concettuale del tutto fine a sé stessa.

Eppure, secondo l'avviso della nostra proposta di lavoro, nella creazione concettuale deleuziana ben altre sono le intenzioni, così come gli orizzonti di pensiero dischiusi: come già ebbe a dire Alain Badiou, infatti, la filosofia come creazione non deve affatto consentire di "riflettere su"; ovvero, la filosofia come creazione non deve certo installarsi in una relazione di trascendenza tra il concetto e uno stato di cose, o più precisamente tra il concetto e il suo problema; essa deve piuttosto inaugurarsi come effettiva prassi creatrice, autentica creazione di concetti che si instaurino in un univoco campo di immanenza³.

Ciò significa, più radicalmente, che l'esercizio creativo a cui la filosofia deve corrispondere non può essere risolto nella mera comunicazione; la comunicazione — così come la discussione — è, infatti, il nemico assoluto dell'istante creativo della filosofia, poiché in fin dei conti, costringe il pensiero alla parola anche qualora ogni silenzio sarebbe non solo auspicabile, ma finanche necessario⁴.

Così, allora, lungi dall'essere una prassi di comunicazione, di discussione e di messa in prospettiva del sapere e dell'esercizio del pensiero, la filosofia secondo Deleuze deve essere invece opera di invenzione, prassi veramente creatrice di concetti che, per ciò stesso, si deve tradurre in un'impresa di liberazione del pensiero in un piano assoluto di immanenza costituito dai concetti medesimi⁵.

A tutti gli effetti, si può sostenere, dunque, che se la filosofia di Deleuze non è ascrivibile al registro della comunicazione e tantomeno a quello della discussione su di un sapere costituito, essa

² Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Il vocabolario di Deleuze*, trad. it. di C. Zaltieri, Negretto, Mantova 2012, p. 19: è per le ragioni esposte, infatti, che Zourabichvili si permette di sostenere come nella realtà, se è vero che non mancano certo monografie su Gilles Deleuze, non ve ne sono invece di effettivamente consistenti, ovvero che siano in grado di esporre efficacemente i suoi concetti.

³ Cfr. A. BADIOU, *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, trad. it., a cura di T. Ariemma e L. Cremonesi, Ombre Corte, Verona 2007, p. 115.

⁴ A questo riguardo si confrontino le interessantissime parole che Deleuze pronuncia a proposito di tutte quelle esperienze che, a suo modo di vedere, allontanano il pensiero dall'autentico esercizio filosofico della creazione di concetti, in G. DELEUZE, *Pourparler*, cit., pp. 157-158: «Le vite dei professori sono raramente interessanti. Certo, ci sono i saggi, ma i professori pagano i loro viaggi con parole, esperienze, colloqui, tavole rotonde, parlare, sempre parlare. Gli intellettuali hanno una cultura formidabile, hanno un'opinione su tutto. Io non sono un intellettuale, perché non ho cultura di scorta. Quello che so, lo so solo perché mi è necessario nel lavoro in corso, e se ci ritorno qualche anno dopo, ho bisogno di riapprendere di nuovo tutto. È molto piacevole non avere opinioni o idee su questo o quello. Non è vero che soffriamo di incomunicabilità; viceversa soffriamo per tutte le forze che ci costringono ad esprimerci quando non abbiamo granché da dire. Viaggiare significa andare a dire qualcosa altrove e ritornare per dire qualcosa qui. A meno di non ritornare, di piantare laggiù la propria tenda. Così io sono poco incline a viaggiare, non bisogna muoversi troppo, per non spaventare i divenire. [...]»

⁵ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit., p. 243.

non ha alcunché come suo oggetto di riferimento stabilito: essa, piuttosto, si “risolve” in quell’esercizio di creazione di concetti per mezzo del quale il mondo viene “effettuato” altrimenti, come dice Jean-Luc Nancy a questo riguardo⁶; a buon diritto non è impreciso affermare che la filosofia di Deleuze in quanto creazione di concetti non si occupa propriamente di alcunché, poiché non giudica e non trasforma il mondo⁷, ma soltanto effettua il reale secondo nuove combinazioni e variazioni virtuali indicate da concetti sempre nuovi.

Si tratta per noi di occuparci del concetto di *trascendentale* e di *tempo* in Deleuze proprio nella prospettiva delineata dal suo stesso *modus operandi*: se è vero, infatti, che nessuno al mondo ha bisogno della filosofia per discutere d’alcunché, non si tratta certo di interpretare il reale ipostatizzandolo, ma effettuarlo altrimenti per mezzo della creazione di concetti⁸.

Se senza ombra di dubbio l’essenza della filosofia di Deleuze si risolve in una prassi inventiva e creatrice di concetti, il problema autentico della filosofia è nondimeno quello che il pensatore parigino identifica nell’espressione “*immagine del pensiero*”. Non uno dei problemi tra gli altri, ma *il* problema della filosofia, la questione essenziale con la quale la filosofia deve preliminarmente fare i conti per poter *cominciare*. In qualche modo l’*immagine del pensiero* è il concetto dei concetti, ovvero quel nucleo dal quale promanano tutti i problemi e i concetti che emergono nel solco della riflessione di Deleuze⁹. È proprio per questa ragione, del resto, che il filosofo francese sottolinea come il capitolo dedicato all’*immagine del pensiero* in *Differenza e ripetizione* sia “il più necessario e concreto, che introduce i libri successivi”¹⁰.

Ma perché la questione relativa all’*immagine del pensiero* è, per Deleuze, la sola, autentica e più importante questione della filosofia? Perché, sostiene Deleuze, è la questione che risponde alla domanda “che cosa significhi pensare?”. Chiedersi cosa significhi pensare, è in fin dei conti, la domanda filosofica *par excellence*; e cercare di dare una risposta ad una simile domanda significa, altresì, ricercare una *immagine del pensiero*. Nonostante quest’ultima espressione non compaia spesso nell’intero *corpus* deleuziano, il filosofo francese fornisce diverse risposte a questo problema, innanzitutto sostenendo che l’immagine fondamentale del pensiero in filosofia è quella secondo cui

⁶ Cfr. J. L. NANCY, *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, trad. it., a cura di T. Ariemma e L. Cremonesi, Ombre Corte, Verona 2008, p. 16.

⁷ Cfr. *Ibid.*

⁸ Cfr. G. PUGLISI, *Critica della cultura e crisi dei saperi*, in AA.VV., *Il secolo deleuziano*, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano 1997, p. 9.

⁹ Cfr. F. TREPIEDI, *Differenti ripetizioni. Pensare con Deleuze*, Kaiak Edizioni, Tricase 2015, p. 36.

¹⁰ D. DE PRETTO, “*Il genio del foggiar nubi*”. *Hegel e l’immagine del pensiero secondo Deleuze*, in AA.VV., *Meta-morfosi del trascendentale II*, cit., p. 117.

pensare significa creare concetti¹¹.

Ma sussiste un rischio non da poco, quando la risposta alla domanda “che cosa significa pensare?” è implicita in un’immagine precostituita, naturale, prefilosofica, dogmatica, quell’immagine, cioè, secondo cui chiunque saprebbe intuitivamente cosa significhi pensare.

Proprio a questo proposito, uno dei pericoli maggiori relativi all’idea di una siffatta *immagine dogmatica del pensiero* è legato all’omologazione del procedimento creativo della filosofia, nella misura in cui, se il pensiero filosofico in quanto creazione di concetti ha come presupposto implicito un’*immagine del pensiero* non filosofica — o per meglio dire *pre-filosofica* — il momento creativo della filosofia rischia di essere asservito ad un’immagine morale, ortodossa, dogmatica appunto; rischia, cioè, di essere appiattito sul senso comune¹².

Al netto del rischio che comporta l’idea di un’immagine precostituita di ciò che significhi pensare, ciononostante, ciò che Deleuze nomina *immagine del pensiero* porta con sé un’esigenza eminentemente trascendentale: costituire la condizione di possibilità per la totalità di ciò che è pensabile, formare un’immagine trascendentale di tutto ciò che è pensabile per il pensiero. L’immagine del pensiero, così come sottolinea precisamente Pierre Montebello, tratteggia le condizioni entro cui il pensiero può e deve pensare ciò che può e deve pensare¹³.

Gilles Deleuze sembra dunque intendere che non possa sussistere alcun pensiero che non si dia entro i limiti trascendentali determinati da un’*immagine del pensiero*. Di più: solo entro tali limiti, ovvero entro questo piano di immanenza, il pensiero può effettivamente darsi nella sua matrice eminentemente creatrice.

Ma istituire tale piano di immanenza di concetti in cui il pensiero può davvero pensare, significa per certi versi eliminare tutti i presupposti oggettivi inerenti ad un’immagine dogmatica, pre-filosofica, asservita al senso comune, ovvero quell’immagine che aderisce precisamente alla forma ortodossa dell’opinione, della *δόξα (doxa)*¹⁴. Soltanto attraverso questa operazione per Deleuze la filosofia può *cominciare* a tutti gli effetti ed instaurarsi nella sua purezza, entro l’orizzonte trascendentale della sua stessa possibilità.

¹¹ Cfr. P. MENGUE, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Éditions Kimé, Paris 1994, p. 15. Si devono pur tuttavia notare le numerose incongruenze di Deleuze relativamente all’idea di *immagine del pensiero*; si confronti, a questo riguardo, il breve ma puntuale confronto ad opera di Sandro Palazzo tra alcuni diversi testi di Deleuze in cui compare variamente questa idea: S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., pp. 137-138.

¹² Cfr. F. POLIDORI, *L’invenzione della filosofia*, in «Aut Aut», 276, 1996, p. 8.

¹³ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit., p. 37.

¹⁴ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 140. Cfr. anche G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 172.

Ciò che Deleuze, dunque, non può accettare dell'immagine dogmatica del pensiero, cioè di un'idea precostituita, ortodossa e non autenticamente trascendentale di ciò che significhi pensare, è il suo ruolo per certi versi repressivo, persino intimidatorio. Deleuze propone a questo riguardo l'esempio della storia della filosofia come elemento di potere nella filosofia stessa, e più generale nel pensiero: sovente infatti ci si chiede come si possa credere di poter davvero pensare "senza avere letto Platone, Cartesio, Kant e Heidegger, e neanche il libro di questo o di quell'autore su di loro"¹⁵. È in questo modo che, attraverso l'istituzionalizzazione dell'importanza imprescindibile della storia della filosofia, si è attribuita alla filosofia medesima un'immagine ortodossa e dogmatica la quale, invece di costringere il pensiero a pensare, impedisce repressivamente alla gente di pensare davvero¹⁶.

Ma dove si situa il potere veramente repressivo e per certi versi intimidatorio dell'immagine dogmatica della filosofia, posta in questi termini la questione?

Attraverso la rivendicazione dell'importanza del metodo storico-filosofico per l'avvenire del pensiero, ad esempio, si stabilisce la storia della filosofia quale forma più autentica del pensiero, ed in quanto tale detentrica della verità; se la storia della filosofia viene dunque eretta a unica forma vera di pensiero, si costituisce un'immagine dogmatica che sancisce una volta per tutte quali sono gli orientamenti e le coordinate che il pensiero deve seguire per esercitarsi effettivamente. Ciò che costituisce l'oggetto della feroce critica di Deleuze sull'immagine dogmatica del pensiero è, allora, proprio il fatto che, se alla luce di tale immagine si sa già come e cosa il pensiero debba pensare, ogni autentico incontro con nuovi problemi che avanzano verrà ostacolato, e con esso anche la creazione di concetti adatti ad affrontare quegli stessi problemi emergenti.

Non è nostro compito sviscerare tutte le implicazioni del problema relativo all'*immagine del pensiero* in Deleuze, ma è sicuramente questa una delle ragioni principali per le quali, secondo il filosofo francese, il pensiero è innanzitutto un gesto politico, allorché pensare significa soprattutto fare i conti con l'immagine dominante e repressiva del pensiero stesso¹⁷.

Deleuze lo dice a chiare lettere: è dunque l'immagine del pensiero a guidare la creazione dei concetti¹⁸. Quindi, rompere i vincoli della filosofia con la sua immagine precostituita che le deriva per lo più dal senso comune significa soprattutto segnare ogni volta una direzione differente all'i-

¹⁵ Cfr. G. DELEUZE, C. PARNET, *Conversazioni*, cit., pp. 17-18.

¹⁶ Per un approfondimento sul rapporto tra l'immagine dogmatica della filosofia e il ruolo dei cosiddetti "professori pubblici" cfr. *Ivi*, p. 18.

¹⁷ Cfr. A. MUHO, *Ripetere per creare: storia della filosofia come (ri)attualizzazione delle virtualità concettuali*, in AA.VV., *Canone Deleuze*, cit., p. 135.

¹⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Pourparler*, cit., p. 169.

stanza creatrice del pensiero, votarlo al fuori, all'incontro con la differenza o con l'imprevedibilità costitutiva dell'evento. Significa, in altre parole, permettere alla filosofia e al pensiero che le è adeguato di cominciare per davvero. Non certo ricalcando i postulati da cui prendono piede i concetti filosofici nuovamente sul senso comune, quanto piuttosto mettendo in questione la presunta verità di quegli stessi postulati. Come sostiene Montebello, del resto, la filosofia è piena di falsi cominciamenti, di pre-comprensioni che trovano linfa vitale nella considerazione secondo cui chiunque sa che cosa significhi pensare: dal *cogito* cartesiano al *soggetto trascendentale* kantiano o al *Dasein* heideggeriano¹⁹, *faux départs* di un pensiero non geneticamente fondato, ma soltanto presupposto in funzione di un'immagine dogmatica che indica per sé la direzione di un pensiero retto e vero.

L'immagine dogmatica del pensiero è, allora, un dispositivo che, lungi dal costringere il pensiero a pensare, orienta invece il pensiero stesso verso ciò che non lo sollecita a pensare, ma che piuttosto offre modelli di pensiero precostituiti, configurandosi così a pieno titolo come un dispositivo di potere repressivo, e distogliendo il pensiero dalla possibilità di incontrare il nuovo, la *differenza in sé*²⁰.

In altre parole, il pensiero si attribuisce da sé un'immagine, ovvero quell'immagine secondo cui il pensiero sarebbe naturalmente votato alla verità e alla rettitudine; è proprio nella fallacia di questa precomprensione che Deleuze vede quel tarlo che impedirebbe di cominciare davvero a pensare, poiché il pensiero, in questa prospettiva, altro non sarebbe che l'espressione di un sistema di potere che impedirebbe di *conoscere* davvero (ovvero di inaugurare un incontro con la *differenza in sé*), e che invece consentirebbe solo di *riconoscere* ciò che è già conosciuto²¹.

È a questa immagine dogmatica che Gilles Deleuze, in particolar modo nel terzo capitolo di *Differenza e ripetizione*, è pronto a dare battaglia, ad inaugurare una lotta rigorosa, a criticare radicalmente tutti i suoi presupposti. In questa furia solo apparentemente reazionaria, dunque, Deleuze è pronto a minare il sistema di potere che regge l'immagine dogmatica del pensiero, per poter creare le più autenticamente genetiche condizioni di possibilità per il pensiero stesso: critica trascendentale dell'immagine ortodossa di ciò che significhi pensare.

Ma come si traduce, in effetti, questa critica? La narrativa sottesa all'idea dell'immagine dogmatica, secondo Deleuze, è tale per cui tra il pensiero e la verità ci sarebbe una affinità del tutto naturale, quasi come se al pensiero fosse in qualche modo già data la verità sin dall'inizio, in una

¹⁹ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit., p. 99.

²⁰ Cfr. T. ARIEMMA, *Logica della singolarità. Antiplatonismo e ontografia in Deleuze, Derrida, Nancy*, Aracne, Roma 2009, p. 17.

²¹ Cfr. P. VIGNOLA, *Lo specchio di Deleuze*, in F. TREPIEDI, *Differenti ripetizioni*, cit., p. 18.

sorta di attrazione reciproca non ulteriormente spiegabile. La critica trascendentale che Deleuze metterà in atto, in particolar modo nel terzo capitolo di *Differenza e ripetizione*, si tradurrà nella messa in questione di questa affinità naturale, di questa vocazione originaria del pensiero alla verità. Seguendo le orme di Nietzsche e radicalizzandone ulteriormente le intenzioni, Deleuze si opporrà risolutamente all'idea che il filosofo sia per natura amico della verità, ed anzi, insisterà sul fatto che non siamo naturalmente propensi a pensare²²; infatti, se si ritiene che il pensiero sia per natura affine e costitutivamente votato alla verità, è solo perché l'immagine dogmatica trasporta nella filosofia un diffuso pregiudizio del senso comune²³.

In contrapposizione a questa immagine dogmatica, allora, Deleuze riconosce in Nietzsche una nuova immagine che disconosca la vocazione del pensiero al vero quale suo elemento naturale. O ancora, attraverso Marcel Proust, attesta che il pensiero non ha un'immagine essenziale se non al di fuori di sé stesso, ovvero nel segno che costringe dal suo fuori il pensiero a pensare, e quindi a costituirsi come effettivo atto di creazione.

E allora la critica deleuziana dell'*immagine del pensiero* è un'autentica critica trascendentale nella misura in cui essa mira a cercare le radicali e trascendentali condizioni di possibilità del pensiero, autenticamente genetiche. Come vedremo ancor meglio nel prosieguo, allora, liberare il pensiero dalla sua naturale affinità al vero significa, in fin dei conti, liberare il pensiero stesso dai vincoli della rappresentazione²⁴.

Quali sono le più genuine condizioni di possibilità della filosofia, del pensiero, e della sua stessa prassi inventiva e creatrice? Secondo Deleuze la filosofia non può cominciare se non mediante l'eliminazione di ogni presupposto, di ogni pregiudizio e di ogni precomprensione che le giunga dal senso comune, e che sia quindi, in senso proprio, pre-filosofica. E per far ciò non basta certo affidarsi all'ipotesi di una nozione apparentemente originaria e prima, quale il *cogito* cartesiano o l'*appercezione trascendentale* kantiana appunto, poiché non sarebbero sufficienti per esentarsi dal rischio di fondare il proprio sapere su presupposti di senso comune, per i quali si potrebbe supporre che ciascuno sappia, per esempio, che cosa sia un Io o che cosa si intenda con il termine *pensiero*. Ecco allora che, se è vero che nel momento in cui la filosofia crede di aver trovato la propria autentica fondazione, il proprio autentico cominciamento, proprio in quel frangente essa precipita nel

²² Cfr. M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero. Deleuze filosofo dell'immanenza*, Mimesis, Milano 2007, p. 14.

²³ Cfr. V. SONNA, *Deleuze lector de Platón*, in «Praxis Filosófica», 38, 2014, p. 203.

²⁴ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 144. Cfr. anche P. VIGNOLA, *Lo specchio di Deleuze*, cit., p. 16.

pre-filosofico²⁵.

Si tratta perciò di invocare un pensiero senza immagine, così come lo stesso Deleuze propone in *Différence e ripetizione*. Pensare senza alcuna immagine precostituita e preconcepita di ciò che significhi pensare, pensare senza presupposti oggettivi o soggettivi: tutto ciò, come sottolinea Miguel de Beistegui, significa intendere il pensiero come ciò che nulla ha a che vedere con la rappresentazione²⁶, ovvero con un principio di natura idealistica secondo cui il pensiero altro non sarebbe che la traduzione o la copia immanente di un principio trascendente, quale che sia.

Ipotizzare e proporre un pensiero senza immagine significa, in altre parole, determinare un piano trascendentale del pensiero stesso che ne stabilisca le condizioni di possibilità.

E come vedremo più avanti, questo piano coinciderà con l'immanenza. Non essendo, infatti, un concetto, ma la condizione di possibilità di tutti i concetti, o ancor meglio il piano assoluto di instaurazione di ogni concetto, l'immanenza si costituirà, seppur paradossalmente, come l'immagine di un pensiero senza immagine. Del resto, se fondare il pensiero in una sua immagine o idea preconcepita comporta l'iscrizione della trascendenza e della rappresentazione del pensiero stesso in un modello ideale, fondare un pensiero senza immagine consiste, in altri termini, nel tentativo di instaurare un piano di immanenza assoluta che sia condizione trascendentale di possibilità del pensiero medesimo.

Ciononostante, in *Che cos'è la filosofia?*, come riferisce puntualmente François Zourabichvili, Gilles Deleuze e Felix Guattari argomentano ulteriormente la posizione speculativa relativa alla nozione di *immagine del pensiero*. Fatte salve le considerazioni precedenti, non si può certo ritenere che ogni filosofia possa serenamente rinunciare ad un'immagine del pensiero; piuttosto ogni filosofia ha inevitabilmente dei presupposti che, tuttavia, non costituiscono in quanto tali un'opinione o un postulato di trascendenza, poiché tali presupposti, in un'immagine del pensiero che sia propriamente filosofica e non asservita alla *doxa*, alle credenze e alle opinioni del senso comune, emergono e si costruiscono insieme ai concetti: si può dunque dire che, al netto dell'auspicio che Deleuze manifestamente propone relativo all'instaurazione di un piano di immanenza dei concetti che consenta un pensiero senza immagine, si tratta pur sempre di considerare come il pensiero che crea concetti senza aderire ad un'immagine preconcepita di cosa significhi pensare, tracci, nonostante tutto, una nuova immagine del pensiero²⁷.

Così, il tentativo rivoluzionario di costruire un pensiero senza immagine, si traduce in un pensiero

²⁵ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze*, cit., p. 18.

²⁶ Cfr. M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit., p. 22.

²⁷ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze*, cit., p. 67.

che nasce nel pensiero medesimo, in un atto di pensiero generato da sé stesso, un pensiero che sorge dall'immanenza assoluta del suo esercizio, nella sua effettiva *genitalità*²⁸.

È ovviamente evidente che il movimento legato all'immagine dogmatica del pensiero trae le mosse da Platone, che Deleuze considera a buon diritto come il punto di scaturigine di una metafisica della rappresentazione che assoggetta il pensiero ad una precomprensione non filosofica, o per meglio dire, pre-filosofica.

Ecco, dunque, dove si attaglia la feroce critica di Deleuze, che poi assumerà il risvolto di un effettivo rovesciamento: è a partire da Platone che il pensiero viene considerato come immediatamente — ed immotivatamente — predisposto alla verità, secondo un'affinità elettiva tanto naturale quanto inspiegabile²⁹. *Immagine dogmatica del pensiero*.

È in Platone, detto altrimenti, che Gilles Deleuze identifica il punto di origine di un pensiero rappresentativo, per almeno due ordini di ragioni: in primo luogo ed in particolare poiché Platone colloca l'idea del Bene come assoluto Fondamento, in secondo luogo e più in generale perché il concetto platonico di *Idea* è il punto di partenza, o il modello assoluto, a partire dal quale è possibile costruire il concetto di *oggetto*³⁰.

A partire da Platone, di nuovo, la metafisica della rappresentazione ordina la subordinazione delle cose alle Idee in base alla somiglianza essenziale che esse hanno nei loro confronti, riducendo gli enti stessi a icone, copie, simulacri; il mondo, detto altrimenti, sarebbe la copia materiale, o più precisamente l'immagine di una *Idea* originaria, trascendente, nella quale si racchiude la realtà più vera ed essenziale³¹.

In questa prospettiva, ciò che Deleuze non può affatto condividere con la metafisica platonica della rappresentazione è, in qualche modo, l'asservimento della differenza all'identità, allo Stesso, al Medesimo, al Senso, alla Verità; in una parola, alla trascendenza di un'immagine dogmatica del pensiero a cui il pensiero stesso deve potersi uniformare. E tutto ciò, come vedremo, a svantaggio della differenza in sé e delle molteplici singolarità di cui è fatta la vita³²; infatti, secondo Deleuze, in Platone la rappresentazione è tale per cui la molteplicità di ciò che appare è riferita tanto all'identità

²⁸ Cfr. R. SASSO, *Image de la pensée*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Centre de Recherches d'Histoire des Idées, Nice 2003, p. 184.

²⁹ Cfr. T. ARIEMMA, *Logica della singolarità*, cit., p. 18.

³⁰ Deleuze osserva come, a partire da Platone, l'assoggettamento dell'oggetto all'Idea sia quella relazione che consente di cogliere la filosofia come l'ambito della rappresentazione, ovvero quell'ambito in cui, come avremo modo di vedere più approfonditamente nel prosieguo del lavoro, la differenza si subordina all'identità. A questo proposito cfr. V. SONNA, *Deleuze lector de Platón*, cit., p. 203.

³¹ Cfr. E. GIANNETTO, *Sguardi sul pensiero contemporaneo*, cit., p. 279.

³² Cfr. C. DI MARCO, *Deleuze e il pensiero nomade*, Franco Angeli, Milano 1995, p. 114.

di un oggetto e al concetto che gli è adeguato, quanto all'identità di un soggetto in grado di cogliere l'essenza di quello stesso concetto: il primato della categoria di identità — come sostiene Deleuze a chiare lettere nella Prefazione a *Differenza e ripetizione* — definisce il mondo della rappresentazione³³.

Rovesciare il platonismo: è all'insegna di questo celebre proponimento che Deleuze intende farla finita con la supremazia della rappresentazione in quanto modello epistemico; rovesciare il platonismo significa superare Platone con le sue stesse armi, liberare la differenza in sé dalla schiavitù dell'identità, assecondare la possibilità di incontrare il reale, di effettuarlo altrimenti, di liberare le possibilità ontogenetiche del mondo.

Rovesciare il platonismo significa demolire quella barriera di trascendenza che separa l'intelligibile dal sensibile, l'Idea dal simulacro, il modello dalla copia. Rovesciare il platonismo significa ribaltare l'immagine tradizionale del pensiero, per giungere ad un pensiero senza immagine.

Come si sa, infatti, in Platone la trascendenza segna la distanza tra la cosa stessa e i suoi simulacri, per usare la terminologia a cui anche lo stesso Deleuze fa riferimento³⁴. Queste le parole del filosofo parigino a tal riguardo:

[...] tutto il platonismo è dominato dall'idea di una distinzione tra “la cosa stessa” e i simulacri. Anziché pensare la differenza in sé, il platonismo la riferisce a un fondamento, la subordina allo stesso e introduce la mediazione sotto una forma mitica. Rovesciare il platonismo significa negare il primato di un originale sulla copia, di un modello sull'immagine, glorificare il regno dei simulacri e dei riflessi. [...] Ciò che è o ritorna non ha nessuna identità preliminare e costituita: la cosa è ridotta alla differenza che la scompone e a tutte le differenze in essa implicite, per le quali passa.³⁵

Se si tratta di rovesciare il platonismo, si deve allora opporre all'immagine dogmatica del pensiero la liberazione della differenza in sé, favorirne l'incontro, sostenere, con Nietzsche, la possibilità di una ripetizione affermativa di una differenza non più soggetta ai vincoli dell'identità, dello Stesso, del Medesimo, dell'idealismo trascendente dell'originale rispetto alla copia, della cosa stessa rispetto all'apparenza e al simulacro. Pensare, cioè, la differenza non più come differenza *tra* qualcosa, *di* qualcosa o *in* qualcosa, ma come differenza pura, differenza in sé³⁶, differenza del molteplice che è l'essere senza gerarchie, differenza che, come vedremo, è pura immanenza.

³³ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 1.

³⁴ Cfr. *Ivi*, p. 91.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cfr. C. DI MARCO, *Deleuze e il pensiero nomade*, cit., p. 114.

In definitiva, allora, rovesciare il platonismo significa strappare le cose dal non-essere, dal negativo; disconoscere ogni gerarchia in seno all'essere, affermarne positivamente l'univocità nel molteplice; significa ridare dignità al mondo dei fantasmi-simulacri ma non più come tali, quanto piuttosto come l'essere reale o la differenza in sé, questa volta non più misurata idealisticamente, o rappresentativamente, in funzione di un fondamento trascendente.

Contrariamente al platonismo, allora, che incoronando la trascendenza del fondamento rispetto alla copia che vi partecipa e garantendo la supremazia del fondamento rispetto al fondato inaugura uno sviamento del pensiero che ha segnato e continua a segnare, per certi versi, la metafisica occidentale della rappresentazione³⁷, il tentativo deleuziano di rovesciamento del platonismo risuona come un autentico monito, o almeno come un auspicio per rinunciare alla trascendenza del fondamento e rendere così possibile un nuovo e più genetico pensiero: un pensiero senza immagine.

Un pensiero che abbia intimamente a che fare con la questione di ciò che significa *cominciare* in filosofia: come si può, d'altro canto, cominciare in filosofia rinunciando ad ogni fondamento, ad ogni causa, ad ogni principio assoluto e originario che non sia l'assoluta violenza di un segno, o ancor meglio di un evento, che costringe il pensiero al suo stesso esercizio? In Deleuze, in fin dei conti, si tratta proprio di questo: rinunciare all'illusione di un cominciamento filosoficamente ben fondato per accettare l'eterogeneità radicale di un evento che muova violenza al pensiero³⁸.

D'altro canto una delle occupazioni precipue della filosofia è sempre consistita nel tentativo di cercare per sé un buon principio, una valida causa, un fondamento trascendentale a partire dal quale si possa effettivamente cominciare a pensare, o ancor più radicalmente, a partire dal quale si possa effettivamente abbandonare il regno della mera opinione (*δόξα*) e iniziare a pensare davvero (*ἐπιστήμη*).

Ma per Deleuze il problema del cominciamento non è che, in fin dei conti, un falso problema, poiché non esiste pensiero autentico che possa davvero cominciare e finire: ogni pensiero che derivi, per così dire, da un atto di violenza esercitato da un segno o da un evento che costringa il pensiero stesso a pensare, non può che essere costitutivamente *nel mezzo (au milieu)* di tutte le cose. E l'immanenza, come immagine superiore e non dogmatica di un pensiero senza immagine è ciò che risponde adeguatamente all'idea di un pensiero che si installa nel mezzo del suo infinito e libero movimento.

È proprio in questo movimento incessante del pensiero, liberato dalla verità come suo presupposto

³⁷ Cfr. *Ivi*, p. 117.

³⁸ Cfr. M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Éditions Kimé, Paris 1999, p. 13.

naturale, che il pensiero medesimo conquista una potenza immanente di creazione dei concetti³⁹.

Uno dei nostri compiti sarà proprio, a questo riguardo, quello di comprendere come, a partire dalla proposta deleuziana di rovesciamento del platonismo, e quindi di un'immagine rappresentativa del pensiero come naturalmente votato alla verità e alla sua buona volontà, si declinerà la nozione di *trascendentale* in relazione al concetto di *immanenza assoluta* quale immagine del pensiero più profonda e più originariamente genetica, quale autentico nome del cominciamento in filosofia, quale atto veramente inaugurale della filosofia *tout court*⁴⁰.

2. Verso una revisione del trascendentale: dalle condizioni dell'esperienza possibile alle condizioni dell'esperienza reale

La filosofia può *cominciare* davvero se e solo se si propone come pensiero puro, pensiero assoluto, svincolato cioè da ogni suo possibile presupposto empirico, da ogni sua immagine dogmatica e per ciò stesso *doxastica*. “Concetti contro-intuitivi, paradossali, in rotta con l'esperienza ordinaria”⁴¹, così come descrive accuratamente Rocco Ronchi, segnano l'esperienza della filosofia come pensiero speculativo, e dunque come prassi genuinamente trascendentale.

Ma come si declina e articola, nello specifico, la connotazione trascendentale della filosofia di Deleuze, in relazione alle istanze del trascendentalismo moderno inaugurato da Kant? Se è vero, come abbiamo avuto modo di vedere, che nella sua storia la genesi della nozione di *trascendentale* è sostanzialmente legata a quella di *soggettività* — malgrado le numerose trasformazioni che nel

³⁹ Cfr. É. ALLIEZ, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, J. Vrin, Paris 1995, p. 72.

⁴⁰ Cfr. P. MONTEBELLO, *Le plan d'immanence chez Deleuze*, in AA.VV., *Technique, monde, individuations*, édité par J. M. Vaysse, Olms 2006, web: https://www.academia.edu/23940219/Le_plan_d'immanence_cher_Deleuze: «L'immanence sera [...] une image de la pensée plus profonde que toute image, le surgissement d'une pensée plus profonde que toute réalité pensée, l'apparition d'un dehors ontologique plus lointain que toute Nature empirique, “à la fois le plus intime dans la pensée, et pourtant le dehors absolu”. Si l'immanence est le vrai nom du commencement en philosophie, ce sera au sens où nécessairement, pour commencer, l'être et la pensée passent l'un dans l'autre, et forment d'une part une *Image de la pensée* qui est l'exigence du Penser en sa plus haute teneur, en sa plus immense validation de droit, la pure réflexion de ce qui ne peut être *que* pensé, et jamais autre chose que pensé parce que sans double empirique, et d'autre part une “*matière de l'être*” qui est l'essence de la nature, l'ontologie matérielle de la nature, plus lointain que toute nature, plus inaccessible que tout naturalisme. En ce double sens l'immanence est l'acte inaugural de la philosophie, *l'institution de la réciprocité qui forme un pli double, le monde dans la pensée, la pensée dans le monde.*».

⁴¹ Cfr. R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 10.

corso della storia della filosofia moderna, almeno da Descartes in poi, tale concetto ha vissuto — in Deleuze si assiste ad una radicale de-soggettivizzazione del *trascendentale*, in nome di una de-personalizzazione dell'idea di esperienza, non più legata dunque alla correlazione presunta originaria tra un soggetto ed un oggetto, ma pensata come nucleo impersonale di una filosofia come immanenza assoluta⁴².

Come abbiamo già parzialmente osservato in precedenza, tra i meriti che con onestà Gilles Deleuze riconosce a Kant è da annoverarsi quello secondo cui il filosofo di Königsberg scopre il prodigioso dominio del *trascendentale*. Ciò che, tuttavia, Deleuze non può condividere con Kant in merito alla innegabile grandiosità di questa sua operazione — che lo stesso Deleuze equipara a quella di un grande esploratore — e che vizia la scoperta del *trascendentale* dal suo interno, è che le strutture trascendentali vengono ricalcate sugli atti empirici di una coscienza psicologica, schiacciando così il fondamento su ciò che esso pretenderebbe fondare⁴³.

Ma procediamo con ordine. Se è vero, come crediamo, che la genesi del *trascendentale* kantiano procede di pari passo con l'instaurazione di un'idea di soggettività che si sarebbe consolidata dalla riflessione cartesiana in poi, Deleuze non fa altro che porre in questione una certa metafisica della soggettività. In questo senso si può effettivamente sostenere che, se una delle cifre caratteristiche della filosofia francese del secondo Novecento risiede nell'aver inaugurato un dibattito con Descartes e la sua idea di soggettività⁴⁴, Deleuze non soltanto si colloca a pieno titolo nel solco della polemica contro la metafisica del soggetto cartesiano e successivamente del soggetto *trascendentale* kantiano, ma procede oltre rovesciando per certi versi la concezione classica del *trascendentale*, divincolandolo da ogni precipuo riferimento al soggetto.

D'altro canto, quando Deleuze mette in discussione l'originarietà della soggettività trascendentale

⁴² Si confronti a questo riguardo il pensiero di R. RONCHI, *Il canone minore*, cit., p. 56 sull'esperienza pura e su come questa idea, di natura originariamente bergsoniana e jamesiana, abbia senza ombra di dubbio esercitato la sua influenza su Deleuze, che ne ha radicalizzato e portato a compiuta espressione tutti i proponimenti: «L'empirismo radicale di James, che Bergson definisce empirismo *vero*, sarà perciò coerentemente riportato da Deleuze al piano schiettamente *trascendentale*. Sarà, infatti, proprio muovendo dalla posizione bergsoniana di un campo originario di pura esperienza (l'immagine in sé) che inizierà il corpo a corpo deleuziano con la filosofia di Kant. Deleuze riteneva che Kant avesse avviato una rivoluzione ma che poi l'avesse interrotta sul più bello. La rivoluzione, se fosse stata compiuta, avrebbe dovuto portare alla fondazione di una filosofia veramente trascendentale che era una filosofia dell'immanenza assoluta. L'esperienza pura è infatti il trascendentale, ma è un trascendentale radicalmente desoggettivizzato, che, dunque, non rischia di essere vittima delle aporie che saranno subito denunciate dai post-kantiani, da Maimon a Fichte, e che Gilles Deleuze rilancia, appoggiandosi sulle letture di Maimon e Fichte fatte dai suoi maestri Gueroult e Hyppolite.»

⁴³ Cfr. G. LEBRUN, *Le transcendantal et son image*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'É. Alliez, Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson 1998, pp. 207-208.

⁴⁴ Cfr. A. BADIOU, *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, trad. it., DeriveApprodi, Roma 2013, pp. 8-9.

sul piano ontologico, sta ponendo sotto scacco il mondo dell'uomo-soggetto⁴⁵, o ancor più precisamente, l'idea che il mondo sia a misura dell'uomo-soggetto.

In altre parole, quello che Pierre Montebello ha identificato come il *progetto di rinnovamento del trascendentale* inaugurato da Gilles Deleuze, si pone come obiettivo la messa in questione della sottomissione della soggettività ad una struttura razionale universale che assurga a fondamento. Nella funzione trascendentale della soggettività, come abbiamo visto in Kant — e *in nuce* anche in Descartes — ciò che è in gioco è dunque l'idea di un mondo "a misura d'uomo", al netto dell'ambiguità che tale espressione porta con sé; questa prospettiva si radicalizzerà ulteriormente con Husserl e poi ancora con Heidegger, nella misura in cui l'idea di un mondo a misura d'uomo si tramuterà nell'idea di un mondo in funzione dei progetti di senso che investono il *Dasein* in forma destinale⁴⁶.

Per queste ragioni, allora, se di *trascendentale* in Deleuze sarà ancora possibile parlare — riferito per lo più all'empirismo che connota il suo stesso procedimento filosofico — esso dovrà darsi come condizione di possibilità dell'esperienza reale.

Non solo: nel suo accurato studio sulla filosofia kantiana, Gilles Deleuze ricorda in particolar modo la distinzione concettuale tra la nozione di *a priori* in quanto riferita a rappresentazioni che non derivano dall'esperienza, e la nozione di *trascendentale* in quanto riferita al principio in virtù del quale l'esperienza è necessariamente subordinata alle nostre rappresentazioni *a priori*. In questo senso, ciò che della trattazione kantiana è per Deleuze oltremodo rilevante ai fini del suo progetto di rivisitazione, è che il *trascendentale* si definisce come un principio di subordinazione — necessario ed universale — dei dati molteplici dell'esperienza alle nostre rappresentazioni *a priori*, e allo stesso modo di un'applicazione delle nostre rappresentazioni *a priori* a garanzia e a condizione di possibilità dell'esperienza medesima⁴⁷. In altre parole, ciò su cui Deleuze concentra maggiormente la sua attenzione analitica nell'indagine dei fondamenti della filosofia critica kantiana, riguarda la subordinazione dell'esperienza alle facoltà trascendentali del soggetto, le quali, retroflettendosi sull'esperienza stessa, pretendono costituirvisi come garanzia e condizione di possibilità.

Ciò che tuttavia si dovrà cercare di sostenere, in linea generale, quanto alla rivisitazione del paradigma relativo alla nozione di *trascendentale* nello scarto radicale rispetto all'impostazione kantiana del medesimo problema, è che il *trascendentale* in Deleuze assumerà invece un portato

⁴⁵ Cfr. M. RUGGENINI, *Il trascendentale e la differenza*, in «Giornale di metafisica», XXIX, 2007, p. 241.

⁴⁶ Cfr. *Ivi*, p. 244.

⁴⁷ Cfr. G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, cit., p. 67.

eminentemente ontologico, allorché il *trascendentale* stesso si riferirà alla differenza intesa come differenza pensiero-essere⁴⁸.

In questo senso, il *trascendentale* assumerà tutto il senso del suo portato genuinamente ontologico solo come connotazione di un certo empirismo radicale deleuziano, e ancor più in relazione alla questione dell'immanenza assoluta.

Ma cos'è, dunque, che è detto "trascendentale" in Deleuze? Certo il metodo, l'empirismo come procedimento. Ma anche l'oggetto stesso di questa ricerca e di questo procedimento. Se si tratta di cercare le condizioni di possibilità di un'esperienza che non sia solo possibile ma reale, allora quelle condizioni dovranno esser dette trascendentali.

Il *trascendentale* non è l'empirico, *ça va sans dire*. Ma ciò significa, più precisamente, che se è vero che il *trascendentale* non è riducibile e non è ricavabile né ricalcabile sull'empirico, come vedremo, esso deve essere piuttosto inteso come la condizione in virtù della quale ogni fenomeno, o determinazione empirica, possa essere pensato⁴⁹.

Proprio a questo proposito, allora, l'intenzione profonda di Deleuze si concretizza nel tentativo di denunciare quella che possiamo definire un'autentica "fallacia del ricalco del *trascendentale*" sull'empirico⁵⁰, e nella fattispecie come tale fallacia prenda forma nel trascendentalismo kantiano.

Del resto, il nodo cruciale su cui si innesta la critica di Deleuze è costituito dall'aver copiato le strutture trascendentali dell'esperienza sul modello formale, ideale e per certi versi dogmatico di un soggetto cosciente — e quindi empirico — e nella correlazione della coscienza soggettiva ad un oggetto: ciò a cui Deleuze sta pensando, in relazione a ciò, è ovviamente la dottrina delle facoltà che operano nelle funzioni sintetiche dell'appercezione trascendentale; e d'altro canto, proprio la dottrina delle facoltà sarà l'oggetto di una riabilitazione teoretica in funzione della formulazione del concetto di campo trascendentale impersonale⁵¹ — che Deleuze proporrà a partire da Sartre.

Ecco allora che definire il *trascendentale* sulla forma di una coscienza, nell'orizzonte teoretico di Deleuze, significa, per dirlo altrimenti, duplicare il piano del *trascendentale* stesso costruendolo a perfetta immagine e somiglianza di ciò di cui si pretende esso sia fondamento; il rischio è, per usare altre parole, quello di reduplicare il piano empirico⁵², avviluppandosi sempre più in quella spirale speculativa dalla quale invece si sta cercando di uscire in ogni modo. La colpa ulteriore di ogni filosofia trascendentale, dunque — e non solo di quella kantiana — per Deleuze consiste nel fatto che

⁴⁸ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 23.

⁴⁹ Cfr. *Ivi*, p. 286.

⁵⁰ Cfr. V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris 2001, p. 54-55.

⁵¹ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Il vocabolario di Deleuze*, cit., p. 41.

⁵² Cfr. K. A. PEARSON, *Germinal life*, cit., p. 87.

essa, in funzione di questa fallacia (onto)logica, non sarebbe in grado di pensare la singolarità se non imprigionandola nei confini empirici di un soggetto, quale è, ad esempio, quell'Io superiore che si sostanzia nelle funzioni trascendentali dell'*Io penso*.

Per dirla con altre parole ancora, se originariamente il *trascendentale* deve poter indicare le condizioni di possibilità dell'esperienza — e del soggetto che la fa — secondo Deleuze Kant non fa altro che duplicare il piano empirico a figura e forma di una coscienza soggettiva, la quale dovrebbe essere invece, *in primis*, l'oggetto di tale condizionamento.

Nell'atteggiamento kantiano denunciato da Deleuze, come riferisce adeguatamente Fabio Treppiedi, si assiste ad un ripartizione confusa ed inopportuna tra il registro del *trascendentale* e quello dell'empirico, al punto tale da snaturare del tutto tanto l'impresa trascendentale kantiana quanto l'essenza del concetto medesimo⁵³.

Nella sua strenua lotta contro ogni forma di soggettivismo e di psicologismo, ciò che dunque Deleuze non può affatto condividere del *trascendentale* kantiano è la sua trasformazione in un doppio del soggetto empirico, e che per ciò stesso perde ogni grado di efficacia e di consistenza autonoma, in special modo sul piano ontologico.

La vera posta in gioco in questa prospettiva è allora la ricerca di un condizionamento dell'esperienza che non sia soltanto tale, ma che si costituisca come un fondamento trascendentale genetico a pieno titolo, il quale non può essere certo ricavato dal dispositivo della Persona, o tantomeno dalla forma di una coscienza di un soggetto o di un Io superiore, così come riferisce molto precisamente anche Pierre Montebello⁵⁴. E questa vera genesi non potrà che riferirsi, nelle more della filosofia deleuziana, alla sfera impersonale e pre-individuale di un *campo trascendentale* reale.

Del resto, il fondamento non può certo essere a immagine e somiglianza del fondato, a meno che non ci si decida per porre tra parentesi la questione di una genesi autentica e ci si accontenti di un mero condizionamento trascendentale, pur nella consapevolezza di non poter sfuggire alla fallacia di quel circolo vizioso a causa del quale “la condizione rinvia al condizionato di cui essa ricalca l'immagine”⁵⁵. L'empirismo trascendentale deleuziano, da par suo, pur nell'iperbolico ossimoro che ne caratterizza l'espressione, evitando ogni forma di ricalco del *trascendentale* sull'empirico, si

⁵³ Cfr. F. TREPPIEDI, *Incidenza di Hume nell'empirismo trascendentale di Deleuze*, in «Esercizi filosofici», 8, 2013, p. 136. A questo riguardo cfr. anche G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 176-177.

⁵⁴ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit.: «Ce point de vue génétique est tout à fait décisif. Nous l'avons dit: *est transcendantale la pensée qui découvre les conditions d'une vraie genèse*. Personne et Moi, Individu et Je imposaient une genèse qui n'était que le décalque du transcendantal sur la conscience empirique.»

⁵⁵ K. ROSSI, *L'estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e fenomenologia a confronto*, Pendragon, Bologna 2005, p. 98.

proporrà di giungere ad una genesi autentica, scoprendo nel sensibile, ovvero nell'esperienza reale, l'essere stesso del sensibile. Connotazione ontologica del *trascendentale*.

Se si è potuta comprendere la natura fallace del ricalco, e dunque l'essenza della critica deleziana a questo riguardo, non possiamo non riconoscere, in questa duplicazione del *trascendentale* sull'empirico, l'ombra di quell'immagine dogmatica del pensiero che abbiamo tentato di descrivere in precedenza. Le due questioni sono intrinsecamente ed ineluttabilmente correlate: d'altro canto, preformare il *trascendentale* ripiegandolo su di una forma originaria precostituita, a che altro equivale se non ad assoggettarlo nuovamente al registro della rappresentazione, e quindi ad un'immagine già prefigurata e consolidata del pensiero, che di certo non mette in moto e non costringe il pensiero a pensare⁵⁶; al contrario, la fallacia del ricalco schiaccia il *trascendentale* sotto il peso dell'immagine dogmatica. Non solo: sotto l'egida del ricalco si trasferiscono aspetti dell'esperienza umana al piano trascendentale, ovvero a ciò che spetterebbe di diritto al pensiero secondo un'immagine dogmatica e precostituita di ciò che significherebbe pensare⁵⁷. Determinando, infatti, le condizioni dell'esperienza possibile non si fa che lasciare pressoché inviolata l'esperienza reale.

Attribuito al procedimento filosofico *tout court* di Deleuze, allora, il *trascendentale* come forma di empirismo è l'unica arma adeguata contro ogni tentativo di esaurire la scoperta delle condizioni di possibilità dell'esperienza nei dispositivi soggettivi:

Se l'esercizio trascendente non va ricalcato sull'esercizio empirico, ciò dipende proprio dal fatto che esso apprende ciò che non può essere colto dal punto di vista di un senso comune, il quale misura l'uso empirico di tutte le facoltà secondo la parte di ciascuna nella forma della loro collaborazione. Questo spiega perché il trascendentale dal canto suo va fatto rientrare in un empirismo superiore, l'unico in grado di esplorarne il campo e le regioni, poiché, contrariamente a quanto poteva supporre Kant, l'empirismo trascendentale non può essere indotto dalle forme empiriche ordinarie così come appaiono nella determinazione del senso comune. Il discredito in cui versa oggi la dottrina delle facoltà, parte tuttavia assolutamente necessaria nel sistema della filosofia, si spiega col disconoscimento di questo empirismo propriamente trascendentale, a cui invano si sostituiva un ricalco del trascendentale sull'empirico. [...] l'empirismo trascendentale è il solo mezzo di non ricalcare il trascendentale sulle figure dell'empirico.⁵⁸

Con questa lunga puntualizzazione, Gilles Deleuze appone un punto risolutivo alla possibilità di tenere insieme la formulazione e l'adesione ad una forma radicale e superiore di empirismo e la necessità di non duplicare l'empirico (in particolare nelle sue declinazioni soggettive, psicologiche,

⁵⁶ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)*, in «Aut Aut», 276, 1996, p. 73.

⁵⁷ Cfr. P. VIGNOLA, *Lo specchio di Deleuze*, cit., p. 21.

⁵⁸ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 186-187.

coscienzialistiche) sotto l'insegna del *trascendentale*.

In questo senso, "empirismo trascendentale" è un'espressione di per sé vuota, per lo più insignificante, come sostiene Miguel de Beistegui⁵⁹. Ma proprio per questo, in virtù del vuoto di senso che la accompagna, essa deve poter consentire di essere colmata con una definizione quanto più precisa di che cosa sia e di come si determini effettivamente quel *trascendentale* che descrive, come abbiamo visto, tanto l'indirizzo metodologico dell'indagine filosofica deleuziana, quanto l'oggetto del contendere. Compito della filosofia, nella prospettiva deleuziana, è proprio quello di esplorare la dimensione del *trascendentale*, farne esperienza diretta⁶⁰, ancorché si tratti, come vedremo meglio, di un *trascendentale* del tutto purificato da ogni riferimento ad una forma soggettiva, quale che sia.

È in questo modo, dunque, che procedendo nel solco tracciato dall'empirismo trascendentale, giungiamo a comprendere meglio cosa significhi rintracciare le condizioni di possibilità di un'esperienza *reale*: si tratta, cioè, di interrogarsi sulle condizioni necessarie di un'esperienza nel suo darsi e manifestarsi concreto, effettivo, reale appunto. Per Deleuze non è affatto possibile identificare condizioni dell'esperienza possibile senza cadere nella fallacia del ricalco del *trascendentale* sull'empirico, ragion per cui non è altrettanto plausibile pronunciarsi sulle condizioni di possibilità di un'esperienza prima che questa esperienza non si manifesti empiricamente.

Avremo modo di vedere più da vicino come si configura specificamente l'empirismo trascendentale nella filosofia di Deleuze, ma si deve dire, innanzitutto, che una delle implicazioni intrinseche a questa nozione è relativa alla declinazione delle condizioni dell'esperienza secondo i *casi*: ciò vuol dire, in altre parole, che le condizioni non sono mai generali, determinanti "di diritto" l'esperienza in generale in ciò per cui esse risultano universali. Più precisamente, si deve dire che l'empirismo deleuziano, connotato nella sua matrice trascendentale, ha a che fare con la ricerca di condizioni che non siano più larghe, ovvero più generali, di ciò che condizionano⁶¹. Non esistono per Deleuze delle condizioni generali dell'esperienza, ovvero delle condizioni sul piano di diritto; non possiamo affatto parlare a nome dell'intera *esperienza* prima che essa si dia concretamente, poiché ciò significherebbe, ancora una volta, schiacciare il *trascendentale* sulla sua immagine empirica, ovvero su un'immagine precostituita e dogmatica che impedirebbe ogni possibilità di incontro con l'imprevedibilità singolare di un evento, o con l'occasione di un pensiero autentico.

Ciò che più ci interessa sottolineare, nella disamina del rovesciamento del paradigma kantiano ad opera di Deleuze, in particolar modo in relazione alla forma di una temporalità non crono-

⁵⁹ Cfr. M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit., p. 12.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*

⁶¹ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Il vocabolario di Deleuze*, cit., p. 42.

logica che emergerà a partire dal rinnovamento del *trascendentale*, è il carattere profondamente soggettivo del *trascendentale* medesimo nella sua declinazione moderna.

Ma non solo: correlare il *trascendentale* al soggetto comporta, sotto certi aspetti, l'assoggettamento del mondo, la riduzione del mondo stesso in funzione del soggetto; come dice chiaramente Mario Ruggenini, il *trascendentale* kantiano opera la massima scissione possibile tra il soggetto e la realtà esterna, sino al punto da rendere quest'ultimo niente di più che una formula vuota⁶², un'espressione vacillante sull'orlo di un baratro di senso.

Se ciò vale in generale per la nozione moderna di *trascendentale*, tali implicazioni emergono con maggiore evidenza proprio in Kant che per primo le ha enucleate e tratteggiate. Procediamo analiticamente: che cos'è, infatti, l'esperienza possibile di cui Kant cerca le condizioni se non quell'esperienza determinata dall'attività unificante dell'intelletto che, mediante le categorie, sintetizza il molteplice della sensibilità e lo mette in forma? L'esperienza, d'altro canto, è kantianamente tale se e solo se si dona categorialmente all'attività dell'appercezione trascendentale, poiché fuori dei suoi limiti essa altro non sarebbe che una "rapsodia di sensazioni"⁶³. Così, allora, il *trascendentale* — secondo Deleuze ricalcato sull'empirico — ridotto all'attività rappresentativa e unificante dell'*Io penso*, non porterebbe a termine il proprio compito specifico, poiché per un verso fonderebbe il sensibile solo in ciò per cui esso può essere rappresentato, ma per altro verso ricondurrebbe l'essere proprio del sensibile ad una congerie di sensazioni non sintetizzabili e prive di ogni valore di verità⁶⁴.

In questo senso, il progetto di rinnovamento, rivoluzione e purificazione del *trascendentale* da ogni ricalco sull'empirico e da ogni tentativo di adesione ad una forma di coscienza soggettiva ad opera di Deleuze, prende le mosse da una diversa concezione dell'esperienza che, in qualche modo, trova la propria ragion d'essere in alcune celebri considerazioni di Henri Bergson e William James. L'empirismo superiore promosso da Deleuze, come avremo modo di vedere più da vicino, si fa carico di un'idea integrale ed immanente di esperienza, un'esperienza che corrisponda, per certi versi, all'univocità immanente dell'essere⁶⁵.

Le condizioni non devono essere più larghe di ciò che devono condizionare. Ma si potrà allora continuare a chiamare "trascendentali" condizioni di possibilità che non siano più larghe, ovvero più generali, di ciò che esse pretendono condizionare? Come nota Gérard Lebrun, Gilles Deleuze

⁶² Cfr. M. RUGGENINI, *Il trascendentale e la differenza*, cit., pp. 244-245.

⁶³ S. PALAZZO, *Sintesi e tempo*, cit., p. 154.

⁶⁴ Cfr. *Ivi*, p. 155.

⁶⁵ Cfr. É. ALLIEZ, *Sur le bergsonisme de Deleuze*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., p. 248.

sensatamente rifiuta di diritto la parola *trascendentale* intesa in questo senso; poiché *trascendentale* in senso proprio, ancorché paradossale, è l'empirismo, mentre condizioni che non siano più larghe dell'esperienza reale che esse devono poter condizionare e garantire si annoverano necessariamente nell'ambito di una pura genesi⁶⁶.

In conclusione, allora, le condizioni trascendentali dell'esperienza — ancorché, come abbiamo visto, il termine *trascendentale* deve poter essere inteso in senso lato, o più radicalmente da intendersi come *genetico* — non devono essere più larghe o più generali dell'esperienza stessa nella sua materialità e nei suoi casi fattuali, nonostante esse non si riducano affatto su tale materialità o su tali casi fattuali.

Come abbiamo già in qualche modo anticipato, allora, in Deleuze il condizionamento cesserà di essere puramente esterno, per certi versi trascendente non meno che trascendentale come accade in Kant; cesserà, in altre parole, di essere tanto esterno da essere indifferente alla natura di ciò che esso condiziona, ma al contrario, esigerà di enunciare i principi di una vera *genesì*⁶⁷.

Questa, in fin dei conti, è l'autentica ragione per cui se è vero — come abbiamo detto — che Deleuze tendenzialmente rinuncerà al termine *trascendentale* in senso genuinamente kantiano, è altrettanto vero che, come sottolinea Zourabichvili, non potrà certo rinunciare *in toto* ad un discorso di tipo trascendentale, ma solo nella misura in cui nel pensiero del filosofo parigino non sarà affatto concesso di confondere il piano del condizionamento dell'esperienza reale (singolare, evenemenziale, immanente) con le supposte, fallaci e dogmatiche condizioni di possibilità di un'esperienza in generale⁶⁸.

Il problema è, ancora una volta, profondamente legato al cominciamento del pensiero in filosofia; in fin dei conti, cioè, si tratta di capire come il pensiero si generi a contatto con l'esperienza reale, quali siano le condizioni per il suo darsi, per il suo cominciamento. È precisamente in questo senso che andrà inteso l'empirismo trascendentale: per mezzo di esso e procedendo oltre Kant, Deleuze intende recuperare la genesi che sta dietro ogni singolo caso d'esperienza⁶⁹. Ad onor del vero,

⁶⁶ Cfr. G. LEBRUN, *Le transcendantal et son image*, cit., p. 210: «Que la “condition de possibilité” soit un fondement d'emprunt, il y en a un signe, sur lequel Deleuze revient souvent: elle est “trop large” pour le réel — comme c'est le cas pour tous les concepts *représentatifs*. En revanche, le premier trait qui caractérise les concepts *subreprésentatifs* construits par le généalogiste est que les conditions qu'ils formulent “ne sont pas plus larges que le conditionné”, et sont à même de “coller” à l'expérience réelle au lieu de normes la prétendue “expérience possible”? La différence est si profonde avec les *Grundbegriffe* kantien qu'il arrive à Deleuze de renoncer au mot “transcendantal” [...].».

⁶⁷ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Il vocabolario di Deleuze*, cit., p. 63.

⁶⁸ Cfr. *Ivi*, p. 64. Quanto, invece, alle condizioni di possibilità dell'esperienza reale e alla loro singolarità, in particolar modo nel contesto delle sue variazioni storiche, cfr. soprattutto G. DELEUZE, *Foucault*, trad. it., a cura di F. Domenicali, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, p. 136.

⁶⁹ Cfr. P. VIGNOLA, *Lo specchio di Deleuze*, cit., p. 21.

in ciò Deleuze non fa che riprendere, come abbiamo in parte già visto, le intenzioni originarie di Henri Bergson, nella misura in cui il compito prospettato nella sua stessa filosofia, intesa come forma di empirismo superiore, risiede nel tentativo di risalire alla fonte dell'esperienza stessa⁷⁰.

Ma il rimprovero più rilevante che Deleuze muove a Kant si situa nuovamente al livello dell'immagine del pensiero, o più genericamente, delle condizioni per un autentico cominciamento del pensiero: se è vero, infatti, che la formulazione deleuziana del campo trascendentale consentirà di svincolare il *trascendentale* stesso da ogni precipuo ed originario riferimento all'*ego* in quanto principio o alla forma di una coscienza, è altrettanto vero che in Kant tale campo ha assunto le sembianze di un'interiorità soggettiva sottoposta al dominio della rappresentazione; e proprio per tale ragione il pensiero, in conformità con la sua immagine dogmatica, non può cominciare a pensare davvero poiché, come sottolinea Zourabichvili, esso "riconosce gli oggetti ma non distingue i segni"⁷¹. In altre parole si può dire che in Kant un siffatto pensiero, soggiogato al dominio già platonico della rappresentazione, non possa incontrare alcunché, e dunque non possa effettivamente inaugurare alcun tipo di esperienza singolare, reale⁷²; e proprio per questa ragione, allora, il *trascendentale* kantiano non può che ricalcarsi sull'empirico, per determinare condizioni di un'esperienza possibile, in generale, a priori.

Nel trascendentalismo kantiano le maglie del condizionamento sono troppo larghe; come accade quando da una rete da pesca in cui l'intreccio sia troppo rado i pesci riescono a fuggire — questa è la metafora di Deleuze — il *trascendentale* di Kant identifica condizioni troppo larghe, ovvero troppo generali per il reale. Questa l'aporia più grande e più imperdonabile della filosofia kantiana secondo Deleuze: se i principi di condizionamento sono sempre troppo generali in rapporto a ciò che condizionano o pretendono di regolare, allora significa che quella che Kant aveva presentato come una critica immanente della ragione, crolla su sé stessa, o si interrompe proprio nel momento in cui l'immanenza deve presentare il conto alla ragione. Laddove, cioè, la critica immanente dovrebbe dare fondo a tutti i suoi strumenti specifici, ecco che la filosofia trascendentale scopre condizioni che restano esterne al condizionato, ricalcando il *trascendentale* stesso sull'empirico, ed attribuendogli, nello specifico, la forma di una coscienza. È così che nella prospettiva di Deleuze l'immanenza cede nuovamente il posto alla trascendenza.

⁷⁰ Cfr. P. MENGUE, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, cit., p. 45: «On retrouve dans Bergson, aux yeux de G. Deleuze, la même définition de la philosophie comme "empirisme supérieur", et comme ce qui constitue son apport majeur. La méthode de recoupement, propre à Bergson, constitue "déjà un empirisme supérieur, apte à poser les problèmes, et à dépasser l'expérience vers ses conditions concrètes [...]».

⁷¹ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze*, cit., p. 48.

⁷² Cfr. *Ibid.*

Ed è inoltre su questo punto preciso che, noi crediamo, si installa il portato innovativo della proposta di Deleuze: egli infatti non intende l'esperienza come ordinaria e ripetibile; egli cioè non la intende sul piano di diritto, ma intende coglierla nella sua singolarità reale, nel suo carattere eventuale.

Da questo punto di vista, come vedremo più da vicino nei paragrafi che seguiranno, la concezione deleuziana del campo trascendentale permetterà di procedere oltre il kantismo — e, sotto certi aspetti, anche oltre la ripresa del trascendentalismo kantiano da parte della fenomenologia — nella misura in cui consentirà non soltanto di rendere conto delle possibilità generali e di diritto dell'esperienza, ma di rendere possibile l'esperienza reale nella forma dell'incontro e dei concatenamenti delle singolarità nomadi che popolano il campo trascendentale medesimo⁷³.

Se si tratta di fondare l'esperienza, e con essa la filosofia *tout court*, si può dire che in Deleuze la fondazione stessa sia una fondazione immanente in ciò che è fondato.

Dalle condizioni dell'esperienza possibile alle condizioni dell'esperienza reale. La formula incisiva entro cui si riassumono le considerazioni epicritiche della rivoluzione deleuziana in seno alla trasmutazione della nozione di *trascendentale*, è la chiave di volta dell'intero castello dell'empirismo proposto dal filosofo parigino: non più il soggetto come principio sul quale ricalcare le condizioni trascendentali di un'esperienza possibile, ma ricerca delle condizioni per cui il soggetto medesimo è possibile come singolarità e punto di condensazione degli incontri che costituiscono l'esperienza reale.

3. *Le condizioni dell'esperienza reale: empirismo trascendentale*

Alla domanda che chiede come si comincia in filosofia non si può che rispondere con un'altra domanda, altrettanto fondamentale, che interroga il filosofo in quanto soggetto che inaugura quel cominciamento. Dove si trova davvero, posto che vi sia, quell'inizio mai già da sempre iniziato, a partire dal quale è possibile per il filosofo pensare? O forse non esiste alcun inizio possibile per la filosofia, se non quello per cui ci si deve poter innestare nel mezzo (*au milieu*) delle cose, sulle rovine del pensiero degli altri, sui concetti consunti e su eterni problemi ancora inevasi?

⁷³ Cfr. A. BEAULIEU, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Sils Maria, Bruxelles 2004, p. 73.

In questo senso, l'empirismo trascendentale di Deleuze si insinua nelle pieghe della differenza sottile ma abissale che intercorre tra filosofia e storia della filosofia, poiché affidandosi alla creazione di concetti per occuparsi in modo inedito di problemi eterni, traccia le condizioni per cui il pensiero, nell'assenza di presupposti dogmatici, possa cominciare ad esercitarsi veramente.

Come abbiamo tentato di abbozzare, l'unico procedimento teoretico per non ricalcare il *trascendentale* sulle figure dell'empirico è quella forma di empirismo — trascendentale appunto — che Deleuze eredita, per certi versi, tanto dall'empirismo radicale di William James quanto dal carattere “superiore” di quell'empirismo che, in qualche modo, connota la filosofia di Henri Bergson. Differentemente dall'idealismo trascendentale kantiano, soggiogato *platonicamente* al principio della rappresentazione e alla superiorità di un principio di condizionamento che resta esterno e trascendente a ciò che deve condizionare, l'empirismo trascendentale deleuziano intende, nei suoi fondamenti, procedere con metodo kantiano oltre le acquisizioni stesse del kantismo, proiettandosi verso la singolarità del concreto, supportando la tesi dell'identità e dell'immanenza reciproca di cosa e concetto e rigettandosi ad ogni tentativo di risoluzione del *trascendentale* nell'empirico⁷⁴.

Nella distanza presente tra l'empirismo trascendentale deleuziano e l'immagine dogmatica di un pensiero soggiogato al potere rappresentativo dell'identità in base al quale sarebbe possibile per il pensiero soltanto la funzione del riconoscimento (ma non quella più autenticamente rilevante della conoscenza in virtù della creazione concettuale), l'empirismo trascendentale stesso allora appare tanto kantiano negli obiettivi e nelle sue aspirazioni, quanto humeano nel suo procedimento operativo⁷⁵. Come rileva lo stesso Deleuze in *Empirismo e soggettività*, infatti, l'empirismo trascendentale si affida alla singolarità come segno evenemenziale od oggetto d'incontro che, *ipso facto*, deve costringere il pensiero a pensare.

Analogamente all'empirismo classico, il punto di partenza di quello deleuziano sarà certo l'esperienza. La differenza dell'approccio sarà tuttavia radicale, nella misura in cui l'esperienza deleuzianamente considerata non presuppone null'altro al di fuori di sé stessa; essa deve essere considerata cioè come una sorta di piano assoluto, auto-sussistente, senza alcun soggetto-sostanza inteso kantianamente come principio di sintesi dei dati sensibili e della collezione d'impressioni e idee in

⁷⁴ Cfr. G. ROCCARO, *Prefazione: ...ek ton diaferònton kalksten harmonian*, in F. TREPPIEDI, *Le condizioni dell'esperienza reale*, cit., p. 10, soprattutto per ciò che riguarda l'estraneità della filosofia deleuziana da ogni immagine dogmatica e precostituita del pensiero derivante per lo più dal senso comune, e anche dalla categoria rappresentativa dell'identità, dello Stesso, del Simile: «Se il trascendentalismo kantiano si fonda sulla *doxa* costituita dal *senso comune* e dal *buon senso*, quello deleuziano senza il presupposto della somiglianza è una filosofia del paradosso, una filosofia della differenza, che trova il suo modello nello *spinozismo*.».

⁷⁵ Cfr. F. TREPPIEDI, *Incidenza di Hume*, cit., p. 138.

un sistema⁷⁶. L'esperienza a cui si riferisce l'empirismo trascendentale, in questo senso, si confà ad un piano assoluto di pura esperienza, come accade ad esempio sia in William James sia in Henri Bergson⁷⁷. Proprio a questo proposito, è da rilevare come il merito che Deleuze riconosce a Bergson consista nel permettere l'accesso a delle condizioni autenticamente genetiche dell'esperienza reale stessa; più precisamente, attraverso l'intuizione bergsoniana si cerca dunque di porre rimedio al carattere fallacemente psicologico ed empirico del soggetto trascendentale kantiano⁷⁸.

Eppure, come riconosce anche lo stesso filosofo francese, il pensatore da cui egli mutua l'approccio empirista della sua riflessione è senza ombra di dubbio David Hume; un approccio a cui egli non rinuncerà mai e che, oltre a costituirsi come metodologia generale del suo stesso impianto teoretico, gli consentirà nondimeno di formulare alcune questioni essenziali alle quali tentare poi di fornire una risposta. Nella fattispecie, le questioni in gioco riguardano propriamente il tema della soggettività, che Deleuze formula ampiamente proprio nel suo saggio dedicato al celebre empirista scozzese in *Empirismo e soggettività*. Si tratta, cioè, di delineare le tre proposizioni fondamentali dell'empirismo in generale: *il soggetto si costituisce nel dato; le relazioni sono esterne ai loro termini; il soggetto è essenzialmente pratico*⁷⁹. Ed è in particolare proprio sulla prima considerazione che Deleuze costruirà e aggancerà il suo personale empirismo.

In breve, nel confronto e soprattutto dalla fertilità dell'incontro di Deleuze tanto con la tradizione dell'empirismo classico, quanto con quella dell'empirismo radicale di Bergson e James e con il criticismo kantiano, nasce l'empirismo trascendentale, dichiarato come statuto generale ed impostazione di pensiero dell'intera filosofia di Deleuze. Così, la filosofia segnata nel suo approccio globale dal marchio dell'empirismo trascendentale presenta a Kant stesso il conto di uno slittamento di senso rispetto al contesto originario sia del concetto di *empirismo* sia di quello di *trascendentale*, soprattutto in relazione al patente ed iperbolico ossimoro che tale espressione porta con sé.

Così, diversamente dall'idealismo per cui il problema è capire come il dato si condizioni a partire dal soggetto, la vera questione dell'empirismo trascendentale — ma anche, in un certo senso, dell'empirismo classico — consiste nella comprensione di come il soggetto si costituisca nel dato e

⁷⁶ Cfr. M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, cit., p. 32.

⁷⁷ Si confronti a questo proposito lo splendido recente e già citato lavoro di R. RONCHI, *Il canone minore*, cit., in cui, tra le altre questioni, l'autore mette a tema il problema dell'esperienza pura come sorta di filo conduttore teoretico che percorre la corrente per certi versi eretica della filosofia contemporanea, almeno da William James e Henri Bergson sino a Gilles Deleuze e Alfred North Whitehead.

⁷⁸ Cfr. A. SAUVAGNARGUES, *Henri Bergson*, in AA.VV., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, sous la direction de S. Leclercq, Sils Maria, Paris 2005, p. 32.

⁷⁹ Cfr. F. TREPIEDI, *Incidenza di Hume*, cit., p. 125.

a partire dal dato⁸⁰, ovvero di come il soggetto si generi a partire dall'esperienza in quanto immanente al soggetto medesimo.

Ed è proprio l'immanenza quel *concetto-non concetto* maggiormente in gioco nell'empirismo trascendentale: le condizioni dell'esperienza reale, per essere tali, non possono che essere immanenti all'esperienza medesima, non devono perciò potersi trascendere in una soggettività ricalcata sull'empirico. In questo senso, si può dire che l'empirismo trascendentale sia teso a tratteggiare i limiti di un'ontologia dell'univocità, ovvero della causalità immanente del piano di un Dio-Natura sulla scorta del pensiero di Spinoza, come sottolinea con precisione Miguel de Beistegui:

L'interesse di Deleuze per l'immanenza è allora intimamente legato alla sua lettura di Spinoza. Ciò emerge esplicitamente nel contesto della sua *thèse complémentaire* del 1968 la quale, in quanto tesi in storia della filosofia, cerca di inscrivere Spinoza all'interno di una prospettiva storica.

Eppure, la scelta di Spinoza è altamente significativa, specialmente se considerata in relazione all'altra tesi, più sistematica (*Differenza e ripetizione*). In altre parole, l'opera storica in questione va situata in un contesto più ampio, in una problematica più sistematica. Si tratta della problematica impegnata a identificare le condizioni immanenti e *reali* dell'esperienza, scopo che richiede l'invenzione di una filosofia in quanto empirismo trascendentale e la difesa di un'ontologia univoca. Spinoza viene inteso come un passo decisivo sul cammino dell'univocità. Nella misura in cui la filosofia si interessa alle condizioni dell'esperienza, è trascendentale. Nella misura in cui si interessa alle reali condizioni di esperienza — e non solo a quelle semplicemente possibili — è empirica.⁸¹

L'empirismo trascendentale può essere tale solo nella misura in cui la scoperta delle condizioni dell'esperienza presupponga essa stessa un'esperienza *stricto sensu*.

Ciò significa, in altre parole, che il *trascendentale* — che al contempo connota l'empirismo e le condizioni di possibilità dell'esperienza — è assolutamente immanente, ovvero è perfettamente integrato nell'immanenza dell'esperienza medesima come suo naturale presupposto.

Nell'empirismo trascendentale l'esperienza è, dunque, ciò che non può essere affatto trasceso; l'esperienza, intesa nella sua purezza ed immanenza assoluta rispetto ad ogni principio idealistico (quale è, ad esempio, il soggetto trascendentale kantiano), è assolutamente immanente a sé stessa⁸².

Di più: il piano di questa esperienza pura a cui si riferisce siffatto empirismo è quel piano che, come vedremo meglio in seguito, è popolato da eventi impersonali, *ecceità*, intensità, forze. Ma soprattutto

⁸⁰ Cfr. G. POLIZZI, *La filosofia, un "gesto". Deleuze e la "tradizione" filosofica*, in AA.VV., *Il secolo deleuziano*, cit., p. 239.

⁸¹ M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit., pp. 34-35.

⁸² Cfr. M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, cit., p. 61.

to, questo piano dell'esperienza pura — che è tale proprio perché prescinde dalla relazione presunta originaria tra il soggetto e l'oggetto — non presuppone alcunché che non sia dato come virtualità attualizzantesi⁸³.

In questo senso l'esperienza, intesa come virtualità in atto, è l'indice della sua stessa immanenza; ormai divincolati dal regime platonico della rappresentazione — in forza della quale affinché si dia esperienza si deve poter presupporre un soggetto che si rappresenti qualcosa — come sottolinea a questo riguardo Rocco Ronchi infatti, dell'esperienza pura non si può certo dire che sia un soggetto a “farla”; della sua genesi autenticamente trascendentale si deve dire invece che essa precede e possiede tanto il soggetto quanto l'oggetto⁸⁴. Nell'empirismo trascendentale, d'altro canto, ciò che è davvero in gioco non è tanto la giustificazione dell'esperienza intesa come immagine dell'esperienza umana, ma l'esperienza nella sua purezza rispetto alla trascendenza e alla terzietà del soggetto e dell'oggetto⁸⁵.

In accordo con le istanze che caratterizzano nello specifico i proponimenti teoretici di Deleuze, in particolar modo nel terzo capitolo di *Differenza e ripetizione*, l'empirismo trascendentale è quel *modus philosophandi* in virtù del quale è possibile scardinare l'influenza del senso comune e dell'immagine dogmatica sull'esercizio del pensiero e sulla filosofia come creazione di concetti aprendo, per così dire, le facoltà verso ciò che ancora non è stato pensato sino in fondo e che tuttavia proprio per questo costringe il pensiero a pensare. Con l'empirismo trascendentale si tratta, in altri termini, di liberare il pensiero da quell'immagine precostituita che lega il pensiero stesso alla struttura del riconoscimento in nome dell'adesione ad un principio d'identità⁸⁶ quale è, ad esempio, il *cogito* di Descartes o l'*appercezione trascendentale* di Kant.

In ultima istanza, nell'empirismo trascendentale Deleuze tenta di conciliare la materialità dell'*ἐμπειρία* con l'immaterialità del *trascendentale* quale indice della ricerca delle condizioni di possibilità di un'esperienza reale fatta di intensità, di virtualità, di incontri, di eventi, di singolarità im-

⁸³ Cfr. V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., pp. 41-42.

⁸⁴ Cfr. R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 19.

⁸⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 102-103. A questo riguardo cfr. anche S. PALAZZO, *Introduzione. La catastrofe di Kronos*, in G. DELEUZE, *Fuori dai cardini del tempo*, cit., p. 10: «L'esigenza di pensare la condizione del reale senza duplicare i piani dell'essere, porta Deleuze a rifiutare ogni forma di referenza del campo trascendentale ad un'unità oggettiva o soggettiva, ad un Dio o ad una Coscienza. L'esito (e insieme l'istanza di fondo) è quello di un radicale immanentismo e di una de-coscienzializzazione del campo trascendentale. Potremmo dire, in modo ovviamente schematico, che la filosofia di Deleuze si muove tra rimozione dall'essere (e dal pensiero dell'essere) di ogni forma di identità unificante (soggettiva e oggettiva) e mantenimento della ricerca al livello trascendentale.»

⁸⁶ Cfr. C. DI MARCO, *Deleuze e il pensiero nomade*, cit., p. 120.

personali. La realtà dell'empirismo trascendentale è, per così dire, molto più reale della realtà dell'empirismo classico non meno che dell'idealismo di matrice kantiana⁸⁷.

Ripensare il progetto kantiano nella sua interezza, ma soprattutto nelle sue più intime istanze trascendentali, per inaugurare una forma di pensiero radicalmente trascendentale, massimamente genetico, che permetta al pensiero della rappresentazione di tramontare; non più, dunque, condizioni astratte e generali per un'esperienza ordinaria e universale anch'essa astratta e generale, ma condizioni dell'esperienza reale⁸⁸. Tutto ciò altro non significa che collocarsi in quel punto d'inizio che consiste in quello strato dell'esperienza non asservito al primato della rappresentazione, in virtù del quale il fondamento — o il condizionamento — sarebbe sempre esterno al fondato o al condizionato, in un principio ad esso trascendente. L'esperienza dell'empirismo trascendentale, al contrario, non è integrata nella *doxa* a cui il senso comune volge il proprio sguardo, e neppure alla rappresentazione come principio di identità. Ma non si tratta certo di riferirsi ad un ipotetico statuto caotico dell'esperienza stessa; neppure si tratta, nell'empirismo trascendentale, di riferirsi alla realtà come costituita di soli dati molteplici informi, disuniti, prima di ogni qualsivoglia attività sintetica che li ponga in forma d'esperienza ordinaria.

Se *doxa* e *rappresentazione* indicano, infatti, una scarto rispetto ad un'esperienza totalmente informale e che per ciò stesso non può di diritto più nemmeno esser definita tale, allora l'istanza trascendentale dell'empirismo di Deleuze dovrà definire le condizioni in base alle quali è possibile, per l'esperienza, essere rappresentata; per questa stessa ragione, allora, il *trascendentale* deleuziano non si opporrà completamente alla rappresentazione, ma integrerà la rappresentazione medesima in sé stesso. Cercando di spiegare l'origine e la fondatezza tanto della rappresentazione quanto dell'esperienza, questa forma di empirismo a cui Deleuze vota il proprio *modus philosophandi* opererà in modo tale da poter riscattare il *trascendentale* da ogni sua subordinazione al dominio della rappresentazione e dell'identità⁸⁹.

⁸⁷ A questo riguardo è suggestiva la lettura di S. ŽIŽEK, in *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, trad. it. di M. Grosoli, a cura di R. Cerenza, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 81, secondo cui nell'empirismo deleuziano la materialità della realtà scomparirebbe a vantaggio di una realtà sostanzialmente immateriale, fatta di pure virtualità in corso di attualizzazione. Questo è senz'altro vero, ma la lettura ci pare quantomeno parziale, poiché ci sembra non restituisca pienamente il portato trascendentale dell'empirismo di Deleuze. Come sottolinea a questo proposito G. RIZZO nel suo *Le ombre del secolo deleuziano. Appunti su "Organi senza corpi" di Slavoj Žižek*, in «Laboratorio dell'ISPF», X, 2013, pp. 3-4, sono proprio le intensità non materiali a costituire e rendere possibile ogni consistenza materiale. Senz'altro, come precisa Rizzo, ciò che rende intrigante la sfida dell'impresa deleuziana è soprattutto il tentativo di cogliere «una realtà più reale del reale stesso [...]».

⁸⁸ Cfr. F. TREPPEDI, *Le condizioni dell'esperienza reale*, cit., p. 15.

⁸⁹ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 266; cfr. anche G. RAMETTA, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, cit., p. 365.

Come abbiamo visto, i padri putativi dell'empirismo deleuziano sono, senza alcun dubbio, William James e Henri Bergson, non meno che Hume. Non altrettanto immediatamente evidente è, invece, quel tratto di filiazione che tiene insieme la riflessione di Gilles Deleuze al pensiero tardo di Schelling, laddove il pensatore tedesco dà voce a quello che può essere definito come “empirismo metafisico” o, con un'altra espressione non meno paradossale di quella che nomina l'empirismo di Deleuze, *apriorismo empirico*.

Nonostante i riferimenti all'empirismo radicale di James, ma soprattutto a Bergson e a Hume, siano decisamente preponderanti rispetto ai riferimenti a Schelling, secondo Gilles Deleuze il filosofo di Leonberg avrebbe, ben prima di Bergson, indicato le condizioni alle quali la filosofia può ritrovare un rapporto felice, positivo, inventivo, creativo — e non invece infelice, negativo, soggiogato al potere della rappresentazione — con l'esperienza⁹⁰.

Come ovviamente ritiene il filosofo parigino, anche il tardo Schelling osserva uno degli errori e delle fallacie più rilevanti della filosofia trascendentale — in particolar modo kantiana: il trascendentalismo parla dell'oggetto d'esperienza solo in termini generali, non invece del singolo caso d'esperienza o dell'oggetto reale. Detto altrimenti, una delle colpe maggiori del trascendentalismo consisterebbe nel riferimento all'esperienza in linea generale, universale, di principio, obliando così il carattere reale dell'esperienza stessa, quel carattere che con Slavoj Žižek abbiamo ipotizzato essere più reale della realtà medesima. Nell'ultimo periodo della riflessione schellinghiana, assistiamo al contrario alla formalizzazione di quell'*apriorismo empirico* in virtù del quale l'astrazione si coniuga con la sperimentazione empirica, ovvero l'intenzione trascendentale della filosofia come ricerca delle condizioni di possibilità dell'esperienza si congiunge con la libera invenzione di concetti che aderiscano e che entrino in contatto con la differenza che connota la molteplicità singolare dell'esperienza⁹¹.

In questa prospettiva, nonostante Deleuze riconosca a Schelling il grande merito di aver tratteggiato forse per primo il profilo di un empirismo cosiddetto superiore o trascendentale, egli non manca tuttavia di segnalare come il filosofo tedesco stesso non sia stato in grado di liberarsi completamente di ogni forma di trascendenza, nella misura in cui, collocando il cominciamento nell'indifferenza di un Essere immobile, introdurrebbe l'idealismo di un principio in seno all'immanenza del reale. Questa sarebbe, dunque, la ragione per cui, nelle more di un empirismo superiore, Henri Bergson procederebbe ben oltre quanto abbozzato da Schelling, soprattutto poiché avrebbe compreso ciò che più interessa a Deleuze, ovvero l'importanza di collocare la differenza al livello di un au-

⁹⁰ Cfr. G. DELEUZE, *La concezione della differenza in Bergson*, cit., p. 38.

⁹¹ Cfr. M. DALLA VALLE, *Per farla finita con l'identità*, cit., p. 149.

tentico cominciamento con cui la natura inventiva e creatrice del pensiero filosofico può e deve davvero fare i conti⁹². Non più dunque l'indifferenza di un principio trascendente come un Essere stabile ed immobile, ma la differenza che connota intimamente l'immanenza del reale.

Qual è allora l'oggetto specifico dell'empirismo trascendentale, così come Deleuze ne dà formulazione, a partire dalle strade dischiuse da Bergson e James, ma anche da Schelling e Hume? È quel che Deleuze chiama *intensità pura*: è proprio al livello di questo concetto, ad esempio, che nella trattazione deleuziana assumono maggiore rilevanza i numerosi ed importanti riferimenti a Nietzsche. Se è vero, infatti, che l'empirismo trascendentale è tale nella misura in cui non introduce alcuna trascendenza in forma di idealismo o eminenza di un principio, ciò che conta, come abbiamo visto, è che il cominciamento autentico non può che essere la differenza che connota l'immanenza del reale. E la differenza, nello specifico, non si manifesta altro che per mezzo di qualità intensive, o stati energetici.

Che cosa indicano, per la precisione, le intensità nel pensiero di Deleuze? Niente meno che flussi e interruzioni di flussi, i quali di per sé non rispondono e non sottostanno ad alcun codice. Riferite alla loro matrice eminentemente nietzscheana, le intensità non sono nient'altro che la forma della differenza; ancor più precisamente, si può dire che la differenza si manifesti e si esprima in stati intensivi poiché, come sottolinea Deleuze, ogni intensità è in sé stessa differenza. L'intensità sarebbe il carattere intrinseco del reale, o per meglio dire, il suo stesso principio trascendentale, la sua condizione di possibilità.

Se è vero, allora, che in Nietzsche l'intensità è ciò che, essendo in rapporto solo ed esclusivamente con altre intensità, non rinvia ad alcun ordine di significazione né di rappresentazione, si può cercare di scorgere la natura dell'intensità stessa nella sua vicinanza all'ordine del *nome proprio*: come i nomi propri, infatti, anche l'intensità non ha alcun significato in sé e dunque la sua natura non si consustanzia in alcun supporto significante; è in questo senso che i nomi propri in Nietzsche non sono altro che indicatori o designazioni di intensità⁹³.

In quanto forma della differenza, le intensità costituiscono uno spazio intensivo che giunge a coincidere con il campo trascendentale. Le intensità, infatti, rispondendo all'istanza trascendentale dell'indirizzo empiristico della filosofia di Deleuze, indicano l'essere del *sensibile*, ne tracciano le condizioni di possibilità, poiché le intensità stesse, come detto, non possono manifestarsi se non

⁹² Cfr. G. DELEUZE, *La concezione della differenza in Bergson*, cit., p. 59.

⁹³ Cfr. G. DELEUZE, *Divenire molteplice. Saggi su Nietzsche e Foucault*, trad. it., a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 1996, p. 10.

esteriorizzandosi nella materialità sensibile, nell'*extensum*⁹⁴.

Che cosa è, in conclusione, l'intensità? È la condizione per cui l'esperienza ordinaria può manifestarsi nella sua materialità e molteplicità, come flusso di impressioni sensibili; è il fondamento invisibile immanente alla visibilità e alla percepibilità dell'esperienza; è, per usare le parole di Gaetano Rametta, "il principio *genetico, cioè trascendentale*, di ciò che nell'esperienza ordinaria si manifesta come molteplicità qualitativa"⁹⁵.

Se sino a questo punto ciò che ha guidato la nostra indagine è stato il tentativo di legare l'empirismo trascendentale come *modus philosophandi* deleuziano alla funzione generale della filosofia in quanto creazione di concetti controintuitivi in rotta con l'immagine del pensiero dominante nell'orizzonte del senso comune e contro il primato della rappresentazione in seno all'ontologia, ora si tratterà per noi di provare a sintetizzare, quasi in forma d'elenco, le funzioni costitutive dell'empirismo trascendentale stesso, le quali, per certi versi, permettono di cogliere più vividamente il cambio di paradigma tanto rispetto all'empirismo classico quanto rispetto al trascendentalismo kantiano e all'idealismo trascendentale in generale.

A questo proposito si deve dire, in primo luogo, che l'empirismo trascendentale deleuziano ha a che fare con la ricerca di condizioni dell'esperienza le quali non possono che manifestarsi nell'esperienza stessa; ciò comporta due precisi ordini di considerazioni rilevanti: *in primis* si tratta di sottolineare come l'esperienza trovi in sé stessa il proprio senso, senza tuttavia ridurre il senso all'esperienza in sé; secondariamente si tratta di comprendere come l'esperienza della quale Deleuze cerca le condizioni di possibilità, come abbiamo già visto, non è l'esperienza ordinaria, ovvero intesa in senso fenomenologico come quell'esperienza che un soggetto fa di un oggetto, poiché, se così fosse, Deleuze non avrebbe operato alcun distacco dall'immagine dogmatica del pensiero derivante dalla *doxa* e dal *senso comune*⁹⁶. Detto altrimenti, le condizioni o i principi trascendentali fondanti l'esperienza sono immanenti all'esperienza che condizionano o fondano, nonostante non vi si ricalchino né vi si identifichino.

Ciò che poi è ancor più interessante rilevare, in secondo luogo, è che nel tentativo di cogliere la genesi dell'esperienza reale l'empirismo trascendentale deve poter essere inteso, in senso specifico, come "pensiero della differenza", ma nella misura in cui la differenza è colta nell'atto costitutivamente *in fieri* del suo differire, e il pensiero nel processo interminabile del suo divenire in

⁹⁴ Cfr. G. ANTONELLO, *Il problema dell'individuazione in "Differenza e ripetizione"*, in «Aut Aut», 277-278, 1997, p. 142.

⁹⁵ G. RAMETTA, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, cit., p. 368.

⁹⁶ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 277.

quanto infinita creazione di concetti.

Se l'empirismo trascendentale deve avere il compito di pensare la differenza nel suo differire, cioè la realtà dell'esperienza nel suo *farsi* immanente, ciò significa pensarla “nel movimento dinamico del suo scaturire”⁹⁷. Si tratta dunque, come abbiamo già parzialmente visto, di passare dal piano di un mero condizionamento trascendentale al piano più radicalmente autentico di una *genesì* in atto.

Ma il terzo punto è forse l'aspetto ontologicamente più rilevante — ancorché tuttora inevaso — dell'intera riflessione filosofica di Gilles Deleuze: con l'empirismo trascendentale, infatti, si tratta di provare a comporre, risolvere ed esaurire ogni dualismo tra *condizione* e *condizionato*, tra esperienza e rappresentazione, tra realtà sensibile e Idea — e quindi ogni ricaduta nella trascendenza — in una sorta di monismo superiore e di identificazione reciproca tra unità e molteplicità in cui, cioè, l'Uno sia immediatamente i Molti e i Molti siano immediatamente l'Uno.

L'empirismo trascendentale deve condurre a quella sorta di formula magica che consenta, passando attraverso ogni necessario dualismo per poi rigettarli tutti, di trovare quell'accordo reciproco tra unità e molteplicità che scioglia tutti i nodi in seno all'impossibilità di pensare davvero sino in fondo le implicazioni di un campo trascendentale dell'esperienza pensato in termini di rizoma, o più esplicitamente, di immanenza assoluta:

Non invociamo un dualismo che per rifiutarne un altro. Ci serviamo di un dualismo di modelli solamente per arrivare a un processo che rifiuti ogni modello. Ogni volta occorrono connettori cerebrali che disfino i dualismi che non abbiamo voluto fare, attraverso i quali passiamo. Arrivare alla formula magica che cerchiamo tutti: PLURALISMO = MONISMO, passando per tutti i dualismi che sono il nemico, ma il nemico assolutamente necessario, il mobile che non cessiamo di spostare. Riassumiamo i caratteri principali di un rizoma: a differenza degli alberi o delle radici, il rizoma connette un punto qualunque con un altro punto qualunque ed ognuno dei suoi tratti non rinvia necessariamente a tratti della stessa natura, mette in gioco regimi di segni molto differenti e anche stati di non-segni. Il rizoma non si lascia riportare né all'Uno né al Molteplice. Non è l'Uno che diventa due, né che diventerebbe direttamente tre, quattro o cinque, ecc. Non è un multiplo che deriva dall'Uno, né a cui l'Uno si aggiungerebbe ($n + 1$). Non è fatto di unità, ma di dimensioni o piuttosto di direzioni in movimento. Non ha inizio né fine, ma sempre un mezzo, per cui cresce e straripa. Costituisce molteplicità lineari a n dimensioni senza soggetto né oggetto, estensibili sopra un *piano di consistenza*, e da cui l'Uno è sempre sottratto ($n - 1$).⁹⁸

⁹⁷ G. RAMETTA, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, cit., p. 371.

⁹⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Piani*, cit., p. 60.

Pluralismo = Monismo. Questa identificazione deve essere, per Deleuze (e Guattari), il compito dell'empirismo trascendentale, e più in generale della filosofia di ogni tempo, della filosofia *tout court*.

A tale riguardo, l'operatore logico che deve consentire questa immediata coincidenza ed equivalenza di Uno e Molteplice è la *sintesi disgiuntiva*. Per mezzo della *sintesi disgiuntiva*, infatti, l'Uno si attaglia direttamente nel Molteplice, senza che alcun elemento della composizione di molteplicità nel flusso dell'esperienza si erga a principio o a modello, e quindi a forma di trascendenza. Lungi dalla trascendenza rispetto al Molteplice in cui si identifica, l'Uno vi è per ciò stesso immanente; ed è in nome di questa reciproca immanenza che il Molteplice in quanto Uno si determina, come vedremo meglio nel prosieguo, nella forma dell'univocità del reale.

Per utilizzare le parole di Giovanni Gentile richiamate da Rocco Ronchi, non si tratta allora di un Uno *tra* i Molti. Ciò che è in gioco nell'empirismo trascendentale di Deleuze è, piuttosto, la natura dell'Uno *dei* molti, ovvero di quell'Uno che non è numero tra i numeri, ma “fondamento di possibilità di ogni molteplicità”⁹⁹.

4. *L'ontologia affermativa della differenza pura*

Pensare la *differenza* come atto, pensarla nell'atto del suo stesso differire, pensarla come processo di differenziazione in atto. Questo è il compito dell'empirismo trascendentale, compito di cui, sino a questo punto, abbiamo cercato di tratteggiare le coordinate generali.

Così, il mosaico dell'esperienza pensata nella sua immanenza, nel suo piano di perfetta auto-sussistenza, è differenza in sé, è il molteplice reale nel suo atto di differenziazione, è il virtuale in via di attualizzazione.

In Gilles Deleuze, la *differenza* è determinazione reale, ovvero una determinazione che non si lascia mai ridurre né all'Identico né all'Uno; liberata così dalle briglie della rappresentazione, come vedremo a breve, la *differenza* risponde piuttosto solo ed esclusivamente a quell'atto mediante cui essa si differenzia infinitamente in sé stessa.

Se questo è, in linea generale, il modo in cui Gilles Deleuze presenta il concetto di *differenza*, si

⁹⁹ R. RONCHI, *Il canone minore*, cit., p. 184.

deve sottolineare come tale concetto sia espresso e descritto dal filosofo parigino nella sua assoluta autonomia rispetto al dominio della rappresentazione. Considerata in sé stessa sul piano genetico-trascendentale, ovvero a prescindere da ogni riferimento alla correlazione presunta originaria tra un soggetto e un oggetto, l'esperienza in Deleuze è *differenza*, ovvero composizione di determinazioni reali che non rispondono ad alcun principio unitario o modello trascendente; così intesa, la *differenza* indica il carattere affermativo, inventivo, creativo della realtà stessa, la cui attualizzazione non può essere racchiusa concettualmente entro le maglie della rappresentazione, e dunque di un'idea o di un principio esterno all'esperienza o, che è lo stesso, alla *differenza* medesima.

In questo orizzonte concettuale, ciò che Deleuze intende con rappresentazione — e dal cui giogo egli vuole liberare una volta per tutte il pensiero — è il momento specifico che connota la metafisica sin dal pensiero greco, ed in particolar modo, come abbiamo già visto, a partire dalla filosofia di Platone. La rappresentazione, in questo senso, non sarebbe altro che “una normalizzazione e un depotenziamento dell'esperienza, una sua riduzione a termine relativo”¹⁰⁰. In nome della rappresentazione in cui si identifica il momento inaugurale della filosofia occidentale in quanto metafisica, la rappresentazione non fa che collocare l'assoluto al di fuori del mondo¹⁰¹, derubricando il mondo dell'esperienza reale rispetto al modello di cui esso sarebbe copia peritura ed imperfetta.

Così in Deleuze l'essere è diversità, molteplicità, differenza appunto. Ed è proprio per questa ragione che la filosofia di Deleuze può autenticamente dirsi una “filosofia della differenza”, nella misura in cui l'essere non è mai lo stesso, e alla stessa stregua pensare in Deleuze non significa affatto ridurre la *differenza* di cui l'essere è composto allo Stesso. L'essere in quanto *differenza*, cioè, non deve essere più pensato in termini di sottomissione al principio metafisico della rappresentazione; se, infatti, nella metafisica — e in tutte le metafisiche di derivazione platonica — il primato spetta alla categoria dell'Identità e dello Stesso sotto il cui dominio l'esperienza, e dunque la *differenza*, deve essere assoggettata, in Deleuze è la *differenza* ad esercitare il primato ontologico sulla categoria dell'Identità¹⁰².

In tal senso la rappresentazione non sarebbe in grado di pensare la *differenza* in sé stessa, ma solo in relazione al dominio dell'identità o di un concetto predeterminato, ovvero sia di ciò che in apertura di capitolo abbiamo definito in termini di *immagine dogmatica del pensiero*.

Per sommi capi è proprio questo il nucleo teoretico della critica che Gilles Deleuze muove al pensiero metafisico occidentale nella sua generalità. Per il filosofo parigino, infatti, all'alba della

¹⁰⁰ R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 14.

¹⁰¹ Cfr. *Ibid.*

¹⁰² Cfr. P. MENGUE, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, cit., p. 139.

sua stessa nascita, la metafisica occidentale resterebbe intrappolata in una articolata e complessa struttura che costituisce il pensiero della rappresentazione, a causa del quale la *differenza* verrebbe per l'appunto ridotta alla sua relazione — presunta originaria — con la categoria dell'Identità; questa condizione impedirebbe per ciò stesso al pensiero di cogliere la *differenza* nella sua radicale autenticità¹⁰³. Infatti, come riconosce a questo proposito lo stesso Deleuze, è a partire da Platone che la copia e il modello — nei quali verrebbe delocalizzato l'assoluto rispetto all'esperienza — assumerebbe la centralità e il primato sulla *differenza* che connota l'essere in quanto esperienza reale. Nel dominio della rappresentazione la *differenza* si costituisce soltanto in rapporto alla categoria dell'Identità.

In questo orizzonte che Deleuze cerca di destituire rispondendo all'istanza problematica e controversa per cui sarebbe necessario *rovesciare il platonismo*, la pensabilità della *differenza* è vincolata alla subordinazione della stessa all'imposizione del dominio della rappresentazione. In altre parole, Deleuze identifica quattro specifiche condizioni relative al pensiero metafisico della rappresentazione affinché sia reso possibile pensare la *differenza*: l'identità nel concetto, l'opposizione nel predicato, l'analogia nel giudizio, la somiglianza nella percezione¹⁰⁴. Nel mondo classico della rappresentazione — così come l'appellava Michel Foucault — la *differenza* è pensabile solo se è ricondotta a questa quadruplica struttura impositiva, tanto è vero che nell'istante in cui si cessasse di pensare la *differenza* in questi termini, essa cesserebbe di essere pensata *tout court*. Ecco il problema insormontabile della metafisica rappresentativa secondo Deleuze: l'impossibilità di pensare la *differenza* in sé stessa, se non assoggettata alle categorie della metafisica — l'Identità, lo Stesso, la copia, il modello — che solo la rendono pensabile¹⁰⁵.

L'intenzione globale della filosofia deleuziana — in particolar modo del progetto di *Differenza e ripetizione* — consiste invece nel tentativo di dismettere il primato della metafisica della rappresentazione nella filosofia occidentale, e con essa il primato stesso dell'Identità in seno alla possibilità di pensare la *differenza* nella sua purezza, così come puntualizza Deleuze stesso nella prefazione alla sua opera capitale e che per noi costituisce la *summa* del suo rivoluzionario trascendentalismo:

[...] la differenza e la ripetizione hanno preso il posto dell'identico e del negativo, dell'identità e della contraddizione. Difatti la differenza non implica il negativo e non si lascia

¹⁰³ Cfr. O. DAVIES, *Thinking difference. A comparative study of Gilles Deleuze, Plotinus and Meister Eckhart*, in AA.VV., *Deleuze and Religion*, edited by M. Bryden, Routledge, London 2001, p. 76.

¹⁰⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 337.

¹⁰⁵ Cfr. *Ibid.*

portare sino alla contraddizione, se non nella misura in cui si continua a subordinarla all'identico. Il primato dell'identità, comunque sia essa concepita, definisce il mondo della rappresentazione. Ma il pensiero moderno nasce dal fallimento della rappresentazione, come dalla perdita delle identità e dalla scoperta di tutte le forze che agiscono sotto la rappresentazione dell'identico. In esso l'uomo non sopravvive a Dio, l'identità del soggetto non sopravvive a quella della sostanza. Tutte le identità non sono che simulate, prodotte come un "effetto" ottico, attraverso un gioco più profondo che è quello della differenza e della ripetizione. Noi vogliamo pensare la differenza in sé e il rapporto del differente col differente, indipendentemente dalle forme della rappresentazione che li riconducono allo Stesso e li fanno passare per il negativo.¹⁰⁶

Richiamandosi puntualmente alle parole di Deleuze qui evocate si può dunque dire che, sino a quando il platonismo non venga rovesciato, e cioè sino a quando la *differenza* venga soggiogata e subordinata alle esigenze della rappresentazione, la *differenza* non può essere pensata nella sua purezza, in sé stessa, intesa come forma di quegli stati di virtualità nell'infinito processo di attualizzazione che connotano l'essere e che lo costituiscono nel suo interminabile divenire.

Come vedremo meglio si deve, cioè, poter pensare la *differenza* nel suo aspetto profondamente affermativo, libero tanto dai vincoli metafisici della rappresentazione quanto da un'immagine dogmatica del pensiero che obbligherebbe la *differenza* in un concetto precostituito.

Nella sua intimità, il rovesciamento del platonismo che Deleuze si propone di realizzare, comporta, allora, la dissoluzione dell'identità stabile di ogni cosa e di ogni essere; ogni identità, come riconosce lo stesso Deleuze in *Differenza e ripetizione*, verrà risolta ed assorbita nella *differenza*¹⁰⁷, poiché tale *differenza* non è che una tra le tante, colta nell'atto del suo intimo differire da sé stessa in sé stessa.

Ciò che qui è in gioco, in altre parole, è una concezione della *differenza* che, in quanto svincolata dal primato ontologico e metafisico della rappresentazione, si presenta come differenza interna, cioè come pura sostanza che differisce in sé¹⁰⁸, laddove invece la differenza inscritta nel giogo della rappresentazione metafisica, ovvero sia come concetto della riflessione e del riconoscimento (e non, invece, dell'autentica conoscenza e dell'esercizio inventivo e creativo del pensiero) non è altro che differenza concettuale, ossia intesa come determinazione o ente finito che, in quanto tale, deve sottostare ad un principio sintetico, ad un'Idea o più semplicemente ad un Senso che gli sia trascendente.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 2.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 79.

¹⁰⁸ Cfr. M. HARDT, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, trad. it., a cura di G. De Michele, DeriveApprodi, Roma 2016, p. 50.

La *differenza* colta nell'atto del suo stesso differire, la *differenza* pura, in sé, non è dunque differenza concettuale; tantomeno si tratta di una differenza empirica, ovvero quella differenza che sussiste tra due oggetti e che rende riconoscibili l'uno e l'altro nella loro reciproca diversità. La *differenza* pura deve essere intesa, deleuzianamente, come quella differenza *qui se fait*, quella differenza "che si fa" — riprendendo e un poco scimmiettando l'abusata espressione di senso comune "fare la differenza".

Bisogna dunque intendere la *differenza* dal punto di vista puramente trascendentale, se con questo termine ci si intende riferire alla purezza della *differenza* rispetto ad ogni eminenza o superiorità dell'originale sulla copia. Se l'essere è *differenza*, il punto di vista adottato dall'empirismo trascendentale deve cogliere l'essere nel suo infinito ed interminabile *differenziarsi* in sé stesso¹⁰⁹.

Ontologia della *differenza*: in Deleuze l'essere è *differenza*; *differenza* in quanto virtualità, *differenza* in quanto immanenza, univocità dell'essere.

È proprio nell'orizzonte di senso dischiuso da questa espressione, infatti, che la *differenza* si manifesta in quanto essere: se la *differenza* non si ricalca rappresentativamente sui termini che si differenziano, allora, ciò che conta più di ogni altro aspetto sul piano trascendentale della riflessione deleuziana, è il fatto che, prima ancora dei termini, è la *differenza* che si differenzia in sé stessa, che differisce da sé: *differenza* pura¹¹⁰. In questa prospettiva in cui la *differenza* pura è ciò che si differenzia pur rimanendo immanente a sé stessa, l'essere è univoco, assolutamente differente in sé e per ciò stesso assolutamente identico in sé stesso quanto alla sua essenza.

In altre parole, in un piano di immanenza assoluta connotato come *differenza* pura, ovvero colta nell'atto del suo stesso differire, non è più possibile discernere relazioni in cui un principio, o un fondamento, sia esteriore o trascendente rispetto al principiato, o al fondato. Non si può più, d'altro canto, ricavare neppure una relazione di derivazione o di causalità tradizionale in seno all'immanenza, ma solo nomadismi, movimenti rizomatici, qualità intensive entro i cui concatenamenti è distribuita tutta l'originaria potenza generativa dell'essere¹¹¹.

C'è di più: nella nozione così delineata di *differenza* pura, è necessario cogliere la necessaria rifrazione della funzione trascendentale dell'empirismo superiore proposto da Deleuze. Se, infatti, il *trascendentale* deleuziano deve essere pensato nel suo carattere peculiarmente ed autenticamente *genetico* rispetto a come tale nozione ha visto la sua prima tematizzazione moderna nel kantismo, ciò significa che la *differenza* liberata dai vincoli rappresentativi di un'identità concettuale, deve

¹⁰⁹ Cfr. P. MENGUE, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, cit., p. 146.

¹¹⁰ Cfr. J. L. NANCY, *Le differenze parallele*, cit., p. 86.

¹¹¹ Cfr. A. LE MOLI, *Sull'anti(neo)platonismo di Deleuze*, in «Annuario Filosofico», 20, 2004, p. 149.

essere pensata nel suo potere generativo ed ontogenetico di fondo: la *differenza* pura, in altre parole, deve porsi in quanto coincidenza tra *atto di pensiero* e *genesì della realtà*¹¹². La *differenza* pura¹¹³ indica, cioè, un essere che si genera nell'istante in cui esso viene pensato, o per essere più precisi, un essere che si genera coestensivamente all'atto di pensiero a partire dal quale esso si genera. Nella nozione di *differenza* pura, ovvero colta nell'atto del suo differire, dunque, deve intendersi quella originaria, trascendentale coincidenza tra il pensiero come creazione di concetti e la genesì stessa dell'essere.

È in questi termini che crediamo debba essere intesa l'esperienza reale che costituisce l'oggetto del rivoluzionario trascendentalismo deleuziano; e d'altro canto, è proprio questa esperienza reale che è necessario costituire e cogliere attraverso dei concetti tagliati sull'esperienza medesima (e che dunque non siano più larghi di quell'esperienza che essi devono per certi versi rendere possibile). Viene alla luce così un mondo sub-rappresentativo, ovvero quello che, come vedremo più avanti, Deleuze definirà con l'espressione *campo trascendentale*¹¹⁴.

L'elemento a cui Deleuze dedica una particolare attenzione quanto alla possibilità di cogliere la *differenza* pura come essere nell'atto del suo stesso differire, è l'indicatore della differenza medesima, il suo precursore, che il filosofo parigino identifica come *precursore buio*. Tuttavia, l'aspetto interessante che Deleuze rileva a questo proposito, si situa proprio al livello dell'aggettivo che denota questo elemento: cosa comporta, in relazione alla *differenza* pura, il fatto che il precursore sia un precursore buio?

Come ribadisce ancora una volta Deleuze, il senso comune è abituato a pensare l'esperienza, o più precisamente l'essere, sotto il giogo delle categorie metafisiche della rappresentazione; nello specifico il senso comune pensa la *differenza* entro i limiti illusori dell'identità e della somiglianza; ma identità e somiglianza non sono altro che “concetti della riflessione che renderebbero conto proprio della nostra abitudine radicata di pensare la *differenza* a partire dalle categorie della rappresentazione”¹¹⁵; questa stortura del pensiero ad opera della rappresentazione è resa possibile, secondo Deleuze, proprio dal fatto che, in nome del precursore invisibile che contraddistingue l'essere in quanto *differenza*, ci è impedito di vedere e di cogliere davvero l'“in sé” della *differenza*, ossia la sua vera natura.

¹¹² Cfr. V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., p. 379.

¹¹³ In relazione a tutte le declinazioni che la presentazione del concetto di *differenza pura* assume nel corpus deleuziano si confronti l'interessante, puntuale ed articolata analisi che Véronique Bergen propone in *Ivi*, pp. 380-381.

¹¹⁴ Cfr. J. GIL, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 72.

¹¹⁵ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 156. Per un ulteriore approfondimento della nozione di *precursore buio* — che per ovvie ragioni di spazio qui non è possibile operare — si confronti *Ivi*, in particolar modo il secondo capitolo “La ripetizione per sé”.

Se ci fosse consentito in qualche modo di uscire dalle storture delle categorie metafisiche della rappresentazione, noteremmo che la *differenza*, pensata in sé stessa, non si annulla nell'estensione delle sue determinazioni sensibili; se infatti, corrispondendo all'istanza autenticamente genetica e trascendentale dell'empirismo deleuziano, cogliessimo la *differenza* nel suo celato "in sé", ci accorgeremo di come la *differenza* stessa permanga in quanto *pura intensità, pura energia* differenziale e differenziante; pura coestensività e co-appartenenza del pensiero all'essere e dell'essere al pensiero¹¹⁶; o ancora, pura genesi virtuale dell'essere.

Libera dalla categoria dell'identità, una volta che tutte le identità fisse che connotano gli enti vengono riassorbite in loro stesse, la *differenza* non si dà più, come abbiamo visto, in quanto differenza concettuale, o differenza empirica. Non essendo più subordinata all'identico, la *differenza* non giunge più all'opposizione e alla contraddizione; la *differenza* sarebbe, in altre parole, *differenza senza negazione*¹¹⁷. Emendata così dalla negazione e dal negativo, allora, la *differenza* si determinerà come pura affermazione, proprio perché, una volta rovesciato il platonismo, non sarà più necessario costringerla in una identità preliminare, precostituita, che per ciò stesso segni la distanza delle determinazioni reali dal modello ideale.

Se la *differenza*, allora, è ciò che si dice di ciò che differisce, ovvero dei differenti, nella prospettiva di una liberazione della *differenza* pura dalle maglie del negativo, non sarà più nemmeno necessario unificare gli opposti in nome, di nuovo, dell'Identità, ma sarà sufficiente, per così dire, affermare positivamente la distanza che tiene insieme e riferisce l'uno all'altro gli opposti nella *differenza*¹¹⁸.

Ma per far sì che accada ciò, anche i termini della *differenza* non devono poter essere più pensati nella loro identità sempre uguale a sé stessa; non si tratta più, come ricorda puntualmente José Gil, di termini identici a sé stessi che si rapportano l'uno all'altro nella *differenza*, ma si tratta di pensare i termini in quanto singolarità pre-individuali, senza più alcun riferimento ad un'identità stabile e pre-determinata. È con questa trasfigurazione dei termini della *differenza*, in fin dei conti, che si esce dal dominio della logica e si accede al dominio puramente trascendentale¹¹⁹ o, per sottolineare con più precisione l'estrema rilevanza che assume nella nostra ipotesi di lavoro l'impresa deleuziana, al dominio *genetico*.

Che cosa indica, allora, nello specifico del dominio genetico-trascendentale relativo all'empirismo deleuziano, l'orizzonte di senso della *differenza* pura? Determinata come differenza senza

¹¹⁶ Cfr. C. DI MARCO, *Deleuze e il pensiero nomade*, cit., p. 145.

¹¹⁷ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 2.

¹¹⁸ Cfr. J. GIL, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 22.

¹¹⁹ Cfr. *Ibid.*

negazione, ovvero come il prodotto di un'affermazione pura, o ancor più precisamente come quell'affermazione che essa è propriamente, la *differenza* pura coinciderà con il processo stesso della vita in atto¹²⁰, o per utilizzare l'espressione che lo stesso Deleuze adotta nel suo ultimo lavoro, con la radice impersonale della vita che è racchiusa nell'articolo indeterminativo per mezzo del quale il filosofo parigino vi si riferisce.

Se, in ultima istanza, la domanda originaria che costituisce il movente teoretico dell'indagine di Deleuze e più in generale dell'unità dell'impresa filosofica deleuziana, è quella che chiede come sia possibile, in definitiva, pensare la *differenza* in sé stessa, ovvero non relativamente a una forma di identità che la preceda e che la condizioni, la risposta non potrà che risiedere nell'emenda- zione della *differenza* dal tarlo del negativo. Più adeguatamente, si tratta di cogliere il carattere profondamente affermativo della *differenza*, per il quale la *differenza* medesima, sul piano trascenden- tale, si pone come principio ontologico immanente. In questo senso pensare la *differenza* in sé stessa nell'atto del suo interminabile differire, significa destituire una volta per tutte il primato ontologico dell'Identità; ma soprattutto significa pensare propriamente l'esperienza reale nella sua immanenza, e non più, dunque, sul piano della sua possibilità di diritto e del suo condizionamento trascendentale ricalcato su un principio idealistico.

In fin dei conti la filosofia di Gilles Deleuze è attraversata nella sua interezza dall'afferma- zione, che allontana, come in un movimento centrifugo, il negativo da sé.

E Deleuze stesso è stato un filosofo profondamente affermativo, felicemente segnato da quell'otti- mismo intellettuale nei confronti del compito filosofico *tout court*. Proprio per questa ragione, im- merso nella temperie della filosofia del Novecento in cui null'altro che l'angoscia era la tonalità af- fettiva dominante, così come la rassegnazione ad una certa qual morte o fine della filosofia, Deleuze è stato davvero una mosca bianca¹²¹.

Da questa angolazione, allora, la filosofia di Deleuze è una filosofia che, affrontando di petto la questione ontologica nei termini della *differenza* pura, formula una critica radicale nei confronti del negativo declinato, nella fattispecie, ad ontologia fondamentale. Ciò che Deleuze intende criticare è, detto altrimenti, quell'ontologia negativa fondata su una concezione rappresentativa della differen- za.

Come si è cercato di dimostrare, dunque, il tentativo di Deleuze si iscrive nella formulazione di un'ontologia positiva, in nome di una concezione affermativa della differenza che deve poter co-

¹²⁰ Cfr. M. DALLA VALLE, *Per farla finita con l'identità*, cit., p. 149.

¹²¹ Cfr. R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 11.

gliere il movimento positivo dell'essere¹²². E ciò che non è senza rilevanza, è che tale tentativo ha, per certi versi, una duplice origine: da un lato, infatti, esso si fonda nelle attente e meticolose letture che Deleuze dedica ad Henri Bergson e al suo pensiero, e dall'altro esso getta le proprie radici nella riflessione sui valori ad opera di Friedrich Nietzsche.

A partire dalla consapevolezza di questo duplice punto di vista sulla *differenza* considerata in termini affermativi, la critica che Deleuze muove al negativo coincide in qualche modo con la critica di ogni ideale; da un punto di vista nietzscheano, infatti, gli ideali soffocano e negano la vita, la schiacciano sotto il loro stesso peso, la riducono nichilisticamente a forza reattiva — e quindi negativa — celando, dunque, il carattere gioiosamente creativo e affermativo della vita stessa¹²³.

Nella prospettiva dell'ontologia deleuziana, così come abbiamo cercato di mostrare, la *differenza* appare come oggetto di affermazione o, come riconosce lo stesso Deleuze, è essa stessa affermazione, così come l'affermazione è a sua volta *differenza*. Ma è proprio a questo punto della riflessione che Deleuze anticipa ogni plausibile accusa, cercando di allontanare i fantasmi di ogni altra ulteriore forma di idealismo che ipostatizzerebbe la differenza così intesa a principio eminente, o trascendente. Si chiede Deleuze: la filosofia della differenza non corre forse il rischio di configurarsi come nuova immagine dogmatica, come pensiero del senso comune, o ancor più radicalmente, come nuova figura dell'anima bella?¹²⁴

La risposta che egli stesso fornisce a questa implicita domanda che emerge in forma parzialmente provocatoria dalle considerazioni relative al concetto di differenza pura è ovviamente negativa, poiché la differenza, lungi da ogni ipostasi, destituisce il primato della rappresentazione e delle sue categorie. Da questo punto di vista, Bergson è un riferimento assolutamente costante e centrale, tanto per il Deleuze teoretico quanto per il Deleuze storico della filosofia (ancorché del tutto *sui generis*): come egli stesso riconosce, infatti, è proprio per mezzo della riflessione bergsoniana, e a partire da essa, che è possibile pensare la *differenza* indipendentemente da qualsivoglia forma egemonica di negazione poiché, se è vero infatti che l'essere è *differenza* differenziandosi in sé stessa (l'essere costituito da differenze in atto) è altrettanto vero che tali differenze non giungono al livello radicale della negazione medesima¹²⁵.

Torniamo per un istante alla matrice nietzscheana della concezione affermativa della *diffe-*

¹²² Cfr. U. FADINI, *Deleuze nomade*, cit., p. XI.

¹²³ Cfr. G. DELEUZE, *Mistero di Arianna*, in Id., *Divenire molteplice*, cit., p. 17.

¹²⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 74: «L'anima bella difatti vede ovunque differenze, fa appello a differenze rispettabili, conciliabili, federali, laddove la storia continua a farsi a colpi di cruento contraddizioni. L'anima bella si comporta come un giudice di pace buttato su un campo di battaglia, il quale prende per semplici "dissidi", magari per malintesi, conflitti mortali. [...]».

¹²⁵ Cfr. D. SACCHI, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Studium, Roma 2007, p. 221.

renza in Deleuze: l'affermazione infatti, secondo il filosofo di Röcken, non deve essere conseguenza di una negazione — pena la conservazione del negativo in seno all'affermazione stessa — ma deve, piuttosto, costituirsi come una affermazione pura, radicale. Non per caso l'affermazione, in Nietzsche, si dice della vita nel duplice senso del genitivo: affermazione radicale della vita ad opera della vita, affermazione come prodotto per mezzo del quale si affermi tutto ciò che può essere negativo; non si darebbe, infatti, affermazione più estrema e risolutiva di quella che investe anche il negativo¹²⁶.

Ma lo stesso Nietzsche avverte del pericolo che si cela subito dietro la possibilità di fraintendere l'affermazione come prodotto del negativo. Il riferimento che Deleuze ha in mente richiamandosi alle parole di Nietzsche non può che essere ovviamente lo Zarathustra, nello specifico in relazione alla figura dell'Asino. L'Asino, invero, è il simbolo di un'affermazione derivata dal negativo: come ricorda Deleuze, l'Asino è colui che si afferma, ma tradendo l'affermazione stessa nella forma dell'assunzione e del carico di tutti i valori, tanto divini quanto umani, non meno che dell'assenza di ogni valori. In breve, affinché ci possa essere affermazione si deve passare sotto il giogo di una negazione radicale. In questa prospettiva la differenza è concepita come orizzonte del negativo, come se essa fosse il male, come se, per affermare la vita, si dovesse necessariamente espiare la vita, portando su di sé tutto il fardello del negativo¹²⁷.

Ma, come sottolinea puntualmente Deleuze, in Nietzsche vi è anche un'altra concezione, più radicalmente affine alla sua, quella posta in opera da Dioniso-Zarathustra. Destituendo ogni primato di ordine logico e ontologico all'Identità in quanto categoria metafisica della rappresentazione, l'affermazione non sarebbe più, dunque, il prodotto di una negazione radicale della vita in nome del peso dei valori umani e divini. Essa sarebbe piuttosto davvero anteriore ad ogni forma di negazione: differenza leggera, incorporea, affermativa in senso letterale. Giacché affermare, come ricorda Deleuze, è scaricare e alleggerire, non portare su di sé il fardello; ancor più radicalmente, è da questa affermazione che connota la differenza, ovvero la vita stessa, che deriva la negazione, ma soltanto come epifenomeno di un'affermazione assoluta¹²⁸.

La differenza, intesa nel suo carattere eminentemente affermativo, procede di pari passo con l'affermazione di una forma radicale ed assoluta di immanenza, secondo la quale l'essere non pre-esiste al suo stesso costituirsi nella forma di un divenire costitutivamente in coalescenza con il pensiero e con i concetti da esso creati. Ciò che si sta cercando di dire è che, come vedremo più dettagliata-

¹²⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 75.

¹²⁷ Cfr. *Ibid.*

¹²⁸ Cfr. *Ibid.*

mente nella parte del nostro lavoro dedicata alla temporalità, nella particolare ontologia di Deleuze non si dà alcuna concezione eminente o idealistica dell'essere, se non nella forma del suo stesso divenire¹²⁹: in Deleuze l'essere è, come vedremo, nient'altro che l'essere del divenire.

In buona sostanza, Deleuze vede tanto in Nietzsche quanto in Bergson i più validi, stabili e resistenti punti d'appoggio per spingere sin oltre i limiti le conseguenze ontologiche di un pensiero affermativo della *differenza*; come abbiamo cercato di dimostrare parlando dell'immagine dogmatica, infatti, con la *differenza* è in gioco tutto il problema di che cosa significhi pensare, ed in particolare di che cosa voglia dire creare concetti. In altre parole, la posta in palio, insieme al tema della *differenza*, è la questione dell'orizzonte e dell'orientamento globale della filosofia, ovvero di che cosa significhi davvero fare filosofia.

La *differenza*, dunque, non presuppone il negativo — ovvero la differenza intesa come diversità, opposizione e contraddizione in seno alle singole determinazioni empiriche — ma è essa stessa il vero ed autentico presupposto. Come abbiamo visto, infatti, il negativo non fonda la *differenza*; al contrario la *differenza* è condizione di possibilità della diversità di ogni determinazione empirica, di ogni negazione o contraddizione ulteriore¹³⁰.

Il carattere affermativo della *differenza*, in questo senso, procede di pari passo con la sua disposizione trascendentale, anzi genetica¹³¹.

Tuttavia, il compito genetico affidato alla *differenza* non può e non deve certo intendersi in senso meramente fondativo, poiché in questo caso non si farebbe altro che reintrodurre nella dialettica tra fondamento e fondato quel rapporto di esteriorità — e dunque di trascendenza — che Deleuze, come abbiamo visto, non può affatto condividere e che, anzi, cerca di combattere aspramente¹³².

Ecco allora che, per controbattere ogni modo di intendere la differenza come fondamento trascendente dell'opposizione e del negativo, il carattere genetico deve essere considerato in un senso molto preciso, ovvero riferito ad una *genesi statica*, ove con ciò si intenda la coincidenza della *differen-*

¹²⁹ Cfr. I. GINOUX, *Friedrich Nietzsche*, in AA.VV., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, cit., p. 123.

¹³⁰ Si confronti a questo riguardo la precisa puntualizzazione di Gilles Deleuze in relazione ai rapporti tra l'essere, la differenza e il negativo, in G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 89: «Più nel profondo è l'Essere (Platone diceva l'Idea) che “corrisponde” all'essenza del problema o della domanda come tale. C'è come un' “apertura”, una “fessura”, una “piega” ontologica che riferisce l'essere e la domanda l'uno all'altra. In tale rapporto l'essere è la stessa Differenza. L'essere è anche non-essere, ma il non-essere non è l'essere del negativo, è l'essere del problematico, l'essere del problema e della domanda. La Differenza non è il negativo, perché al contrario il non-essere è la Differenza.»

¹³¹ Cfr. S. AURORA, *Metamorfosi, differenza, singolarità*, cit., p. 290.

¹³² Cfr. *Ibid.*; come sottolinea puntualmente Simone Aurora nel suo bel saggio dedicato all'approfondimento del concetto di *trascendentale* tra Gilles Deleuze ed Elias Canetti, infatti, qualora la differenza fosse intesa semplicemente come il fondamento dell'opposizione, si verificherebbe un rovesciamento dialettico secondo il quale l'opposizione si scambierebbe di posto con la differenza, ma lasciando tuttavia completamente inviolata la logica metafisica della rappresentazione.

za con il suo stesso divenire, ovvero con quel principio energetico che fa mutare le cose e che si costituisce come condizione di possibilità immanente alle cose e che permette la differenziazione delle cose stesse.

Il carattere genetico della *differenza* — come abbiamo visto anche nell'acquisizione delle considerazioni sul concetto di genesi in Salomon Maimon da parte di Deleuze — costituisce l'eredità più innovativa del progetto deleuziano di rivisitazione e rivalutazione della nozione kantiana di *trascendentale*.

Dunque la *differenza* è genetica, in questo senso, poiché crea delle forme e delle determinazioni, ma al contempo è *genesi statica* perché queste forme non promanano da un fondamento trascendente, da un'origine o da un principio eminente; esse sono, piuttosto, il risultato di un divenire, o ancor più precisamente di un processo di variazione continua. E l'essere, considerato alla luce della *differenza*, non è che questo pullulio di differenze, questa proliferazione di *simulacri*. L'essere come *differenza* è, anzi, il regno dei simulacri, poiché le determinazioni empiriche mancano di un'origine, dell'Idea o del modello a cui riferirsi in termini di partecipazione. E in un essere siffatto, le differenze si articolano secondo virtualità in corso d'attualizzazione, virtualità libere, mai riconducibili a schemi predefiniti¹³³, ma sempre libere di determinarsi secondo quell'affinità costitutiva tra essere in quanto *differenza* pura e pensiero in quanto libera creazione di concetti.

Il problema della *genesi statica* in relazione all'orizzonte rivoluzionario del trascendentalismo deleuziano — o forse sarebbe più appropriato dire dell'*empirismo trascendentale* — è ciò che consente di considerare inutile ogni ricerca affannosa di un *principium individuationis*, quale che sia. Ciò che qui, dunque, Gilles Deleuze sta cercando di mettere in questione, è il problema di una *differenza* interna all'essere stesso la quale non si riduca a mera differenza concettuale:

Finché noi poniamo la differenza come una differenza concettuale, intrinsecamente concettuale, e la ripetizione come una differenza estrinseca, tra oggetti rappresentati sotto uno stesso concetto, sembra che il problema dei loro rapporti possa essere risolto dai fatti. Ci sono o no delle ripetizioni, oppure ogni differenza è in ultima istanza intrinseca e concettuale? [...] non ci sono due granelli di polvere assolutamente identici, né due mani con le stesse particolarità, né due macchine che abbiano la stessa battuta, né due rivoltelle le cui pallottole presentino le stesse striature. Ma perché si avverte che il problema non è ben posto, fintantoché si cerca nei fatti il criterio di un *principium individuationis*? Il fatto è che una differenza può essere interna e tuttavia non concettuale [...].¹³⁴

¹³³ Cfr. *Ivi*, p. 292.

¹³⁴ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 39.

In questi termini, la *differenza* non può essere intesa come una determinazione, ma come la condizione delle determinazioni stesse, come quel principio di differenziazione in atto per mezzo del quale l'essere, differendo da sé immediatamente ed internamente, si anima in sé stesso in quanto processo vitale, in quanto molteplicità virtuali che si attualizzano incessantemente, pura affermazione mediante cui la vita reca con sé la sua forza esplosiva, una forza di differenziazione assolutamente immanente. In tale prospettiva, infatti, l'essere — o ancor meglio, l'esperienza — non esce affatto da sé per cercarsi un principio o una forza di mediazione¹³⁵; piuttosto, il carattere affermativo della *differenza*, dell'essere e della vita, ne sancisce la perfetta auto-sussistenza ontologica.

L'essere è *differenza* pura. E la voce di questa *differenza* è la voce per mezzo della quale l'intensità riferisce il carattere affermativo dell'essere medesimo. Non più, però, un essere come totalità precostituita che il pensiero deve poter riconoscere, ma essere come *differenza* pura che il pensiero incontra e costituisce cogliendola nell'atto del suo stesso infinito divenire.

5. *Il virtuale come tutto non dato: singolarità pre-individuali, pure haecceitas*

Lo statuto ontologico della differenza procede di pari passo con il suo carattere genetico e trascendentale, nella misura in cui, come abbiamo visto, la genesi a cui risponde la *differenza* è una genesi statica.

La *differenza*, in quanto condizione trascendentale di possibilità di ogni determinazione empirica, è il principio espressivo immanente dell'essere stesso, pura energia di differenziazione che costituisce l'essere, o il piano auto-sussistente dell'esperienza pura, come composizione di molteplicità virtuali. Ma qual è la natura di queste molteplicità?

Singolarità pre-individuali, pure *haecceitas*. La nomenclatura adottata da Deleuze è eterogenea, a seconda degli aspetti su cui egli stesso vuole porre l'accento e indirizzare l'attenzione.

Ciò che è fuor di dubbio è che la singolarità, nel pensiero di Deleuze, assume una valenza ontologica straordinaria; valenza che, in qualche modo, modificherà essenzialmente il significato ordinario che il senso comune attribuisce a questa nozione. Attraverso il concetto deleuziano di singolarità,

¹³⁵ Cfr. M. HARDT, *Gilles Deleuze*, cit., p. 49. In fin dei conti, come sottolinea Hardt, è in questi stessi termini che Gilles Deleuze interpreta l'*élan vital* di Henri Bergson, ovvero come principio che anima l'essere dal suo interno, e che connette la pura essenza all'esistenza reale.

dunque, sarà la globalità del senso dell'essere a dover essere intesa in maniera profondamente diversa; se, infatti, nell'ontologia fondamentale il senso dell'essere riposa sulla sua stessa forma, l'essere inteso come *differenza* non potrà invece che realizzarsi nelle sue effettuazioni concrete che contraddistinguono il piano dell'esperienza reale.

Ma procediamo con ordine. In primo luogo è necessario sottolineare la centralità della nozione di *differenza* per la determinazione del concetto di singolarità nella sua essenza. I due concetti, infatti, nella particolare ontologia di Deleuze sono assolutamente correlati. Nella fattispecie, la singolarità è quel dispositivo in cui si articola la dinamica delle differenze stesse. Non solo: nella sua profonda distanza rispetto alla nozione di individuo inteso come forma determinata, invariabile e dunque costante, la singolarità, come meglio vedremo, definisce sempre un'entità pre-individuale, ovvero colta "prima" (un "prima" inteso in senso trascendentale) che un individuo la assoggetti a sé per emergere come tale¹³⁶. Ciò comporta, quindi, che attraverso la singolarità Deleuze voglia esprimere un rifiuto radicale del primato dell'identità — e dunque, correlativamente, della rappresentazione e di quella metafisica platonica di cui essa è indicatore privilegiato. Al contrario, l'individuo — o il soggetto — fonderà sulla nozione di singolarità pre-individuale le proprie condizioni di possibilità¹³⁷.

Ancor più radicalmente bisogna dunque intendere la singolarità nella sua coincidenza con la *differenza*, poiché nel pensiero stesso della *differenza* (così come esso verrà messo a tema non solo da Deleuze, ma da gran parte del pensiero filosofico contemporaneo, come avviene ad esempio in Jacques Derrida, in particolar modo in *L'écriture et la différence* e in *De la grammatologie*) il problema della definizione della singolarità sarà oltremodo centrale.

Ma che cosa è, allora, la singolarità? E soprattutto, quale orizzonte di senso essa richiama, in particolar modo nella declinazione che tale nozione assume nella filosofia deleuziana?

Come abbiamo anticipato, la singolarità si propone come quell'elemento in virtù del quale è possibile dismettere ogni primato rappresentativo dell'identità, e dunque dell'individuo, o ancora, del soggetto. La singolarità non è l'individuo, non è l'atomo chiuso in sé stesso, e ciò è vero soprattutto in forza del suo intimo rapporto con la *differenza*¹³⁸. Infatti, per mezzo di questo stesso legame, è possibile evitare ogni riduzione della singolarità all'individuale, e dunque ogni ricalco e confusione dei due piani. Al contrario, come cercheremo di spiegare nelle pagine che seguono, le singolarità

¹³⁶ Cfr. S. AURORA, *Metamorfosi, differenza, singolarità*, cit., p. 302.

¹³⁷ Cfr. *Ibid.*

¹³⁸ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze*, cit., p. 101.

corrispondono, in Deleuze, a valori di rapporti differenziali¹³⁹.

In altre parole, la singolarità quale elemento fondamentale dell'ontologia della differenza deleuziana, è una forma aperta, incostante, infinitamente soggetta ad una variazione continua; forma eternamente mobile e mutevole, essa è al tempo stesso il principio immanente e il risultato della potenza differenziale per mezzo della quale l'essere si effettua¹⁴⁰.

Primato ontologico e trascendentale delle singolarità pre-individuali sul soggetto, o sull'individuo: in fin dei conti, la funzione ultima dell'empirismo trascendentale non risiede altro che nella giustificazione di questa affermazione, ovvero nel tentativo di ratificare il piano di immanenza come campo trascendentale, ovvero come flusso di singolarità pre-individuali.

Né sostanza, né soggetto, ma condizione di possibilità di sostanza e soggetto, a partire dai quali essi potranno essere pensati nella loro genesi: è di questo, in fin dei conti, che si tratta nel tentativo di definire il primato della singolarità pre-individuale sul soggetto; e ciò è vero nella misura in cui uno dei compiti principali della filosofia deleuziana è proprio quello di restituire la natura mobile, instabile, variabile e fluida dell'essere. Natura come rete di singolarità, *haecceitas*¹⁴¹.

E l'*ecceità*, in questo senso, non è altro che una soggettività nomade, senza identità stabile, senza fissa dimora, la condizione di possibilità del soggetto inteso come principio di unità e identità a sé stesso¹⁴².

La matrice pre-individuale ci colloca puntualmente nell'essenza peculiare della singolarità, in quanto essa non è semplicemente riducibile né riconducibile al soggetto o all'individuo — ovvero all'uno. La singolarità, dunque, non appartiene alla logica numerica del calcolo, poiché essa non è unità. V'è di più: la singolarità non è il singolo. Se, infatti, l'essenza del singolo è il solipsismo e la chiusura in sé stessa dell'unità come fondamento di ogni altro numero, la singolarità è invece

¹³⁹ Cfr. *Ibid.*

¹⁴⁰ Cfr. S. LECLERCQ, *Univocité*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., p. 324.

¹⁴¹ P. MONTEBELLO, *Deleuze*, cit., p. 23.

¹⁴² Malgrado non sia questo il contesto precipuo del *corpus* deleuziano in cui si colloca la nostra proposta di lavoro, si confronti la descrizione che Gilles Deleuze e Felix Guattari forniscono, ne *L'anti-Edipo*, cit., p. 18., del soggetto errante su quella che essi definiscono come superficie di registrazione del *Corpo senza Organi*: «[...] sulla superficie di registrazione qualcosa si lascia individuare, dell'ordine di un *soggetto*. È uno strano soggetto, senza identità fissa, che erra sul corpo senza organi, sempre a lato delle macchine desideranti, definito dalla parte che assume nel prodotto, che raccoglie ovunque il premio d'un divenire o d'una metamorfosi, e che nasce dagli stati che consuma e rinasce ad ogni stato.». Altrettanto interessante sarebbe notare come il tema della singolarità si declina, nelle indagini deleuziane sulla letteratura, secondo la nozione di impersonalità, o blanchottianamente, di neutralità; si confronti a questo riguardo G. DELEUZE, *La letteratura e la vita*, in Id., *Critica e clinica*, trad. it. di A. Panaro, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 15: «[...] Come regola generale, i fantasmi trattano l'indeterminato solo come maschera di un personale o di un possessivo: “un bambino viene picchiato” fa presto a trasformarsi in “mio padre mi ha picchiato”. Ma la letteratura segue la via opposta, e si pone solo scoprendo sotto le persone apparenti la potenza di un impersonale che non è affatto una generalità, ma una singolarità al livello più alto: un uomo, una donna, una bestia, un ventre, un bambino...[...]».

sempre incalcolabilmente un *più d'uno*¹⁴³.

Lungi dal costituirsi quale sinonimo di individuo, allora, l'uso deleuziano della singolarità è molto simile a un certo uso topologico e matematico, entro cui tale nozione indica piuttosto quelle soglie intensive mediante le quali avvengono delle trasformazioni o dei cambiamenti di fase (basti pensare, ad esempio, alle soglie di temperatura in cui avvengono i passaggi di stato della materia)¹⁴⁴. In questa prospettiva, è chiaro come la singolarità non descriva affatto un individuo, quanto piuttosto un divenire o un concatenamento, e che per ciò stesso, costituendosi come un *più d'uno*, possa investire ed attraversare più soggetti, o più individui, senza per questo motivo perdere la sua originarietà e il suo primato ontologico-trascendentale rispetto ai soggetti e agli individui stessi.

Nella loro essenza, allora, le *ecceità*, o le singolarità, destituiscono i soggetti a vantaggio dei concatenamenti, in nome di quella forma di impersonalità che Deleuze (insieme a Guattari) ravvisa nella sua più elevata e puntuale formulazione proprio nell'*egli* di Maurice Blanchot, nella misura in cui tale pronome non sarebbe affatto l'indice del soggetto, quanto piuttosto di un *più che soggetto* che allo stesso tempo è un *prima che soggetto*. *Egli*, in altre parole, sarebbe l'indice di quel pre-individuale che connota la singolarità, e che per ciò stesso traccerebbe la variabilità della sua stessa natura nella forma di un concatenamento¹⁴⁵.

In questo senso, l'utilità specifica che Deleuze ravvisa nel concetto di singolarità o, che è lo stesso, di *ecceità*, è relativa alla formulazione di una filosofia non sostanziale, e quindi non rappresentativa, dell'individuazione¹⁴⁶.

Alla luce della nozione di singolarità, in definitiva, ciò che ne va del soggetto è proprio la sua natura invariabile e costante, è la sua natura in quanto principio rappresentativo o, kantianamente, in quanto apparato trascendentale da cui poter inferire e produrre il mondo come idea regolativa. Spieghiamoci meglio: con la formulazione deleuziana della singolarità il soggetto viene spossessato di sé stesso, in quanto esso si può effettuare solo secondo una variazione continua. Non solo, ancor più radicalmente la singolarità è ciò che non solo espropria il soggetto di sé stesso, ma è ciò che attraversa univocamente ogni forma di soggettività puntuale ed isolata allo stesso modo: uomini, piante, animali, etc. La singolarità pre-individuale è libera, anonima, nomade¹⁴⁷.

Sicuramente la concezione deleuziana della singolarità è in buona parte debitrice della lettu-

¹⁴³ Cfr. T. ARIEMMA, *Logica della singolarità*, cit., p. 18.

¹⁴⁴ Cfr. M. GUARESCHI, *Introduzione. Deleuze e Guattari: cartografi di contrade a venire*, in G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 22.

¹⁴⁵ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 372.

¹⁴⁶ Cfr. A. SAUVAGNARGUES, *Gilbert Simondon*, in AA.VV., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze I*, cit., p. 204.

¹⁴⁷ Cfr. É. RIGAL, *Déssubjectivation*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., p. 77.

ra e della comprensione della lezione di Gilbert Simondon. E ciò emerge soprattutto se si intende correttamente l'*ecceità* come una modalità di individuazione per singolarizzazione, e non invece per soggettivazione o sostanziazione, come ricorda José Gil richiamandosi alle parole dello stesso Deleuze¹⁴⁸.

Cosa indica allora un'*ecceità*? Deleuze dona diversi esempi, tesi soprattutto a restituire la modalità di individuazione per singolarizzazione. Il “nome” è uno di questi. Che cosa si riconosce in un nome? Che cosa singolarizza? Deleuze lo dice chiaramente: un nome non è altro che una individuazione per *ecceità*, e non per soggettività; nel nome, in altre parole, ciò che emerge è la riconoscibilità di un concatenamento di eventi che può esistere già molto tempo prima di ricevere quel nome ed essere indicato e riconosciuto così. Gli esempi concreti a cui Deleuze fa riferimento sono ad esempio relativi alle espressioni “sadismo” e “masochismo”, le quali, evidentemente indicano sinteticamente fenomeni che sicuramente esistevano già molto prima di essere definiti tali, ma il cui nome restituisce quell'orizzonte di concatenamenti che in tali eventi è costitutivamente ed originariamente implicato¹⁴⁹.

Ecceità come modalità d'individuazione non riducibile ad alcuna forma di sostanza, o di soggetto e tantomeno di oggetto. Lungi dall'aderire, dunque, ad un principio unitario quale che sia, l'individuazione singolare che l'*ecceità* indica e descrive accade piuttosto su quel piano di immanenza nel quale, come abbiamo visto e vedremo ancor meglio, l'uno è immediatamente molteplice e il molteplice è immediatamente uno.

Ma ciò che è importante rilevare, a questo proposito, è che le *ecceità* non indicano semplicemente le molteplicità che compongono il piano di immanenza; più radicalmente, invece, le *ecceità*, concatenandosi tra di esse, si costituiscono come *individuazioni intensive*, ovvero indicano le dimensioni intensive di una molteplicità¹⁵⁰: a titolo esplicativo si faccia nuovamente riferimento alle dimensioni e alle concatenazioni che sono in gioco nelle trasformazioni di stato della materia, ad esempio relativamente a quella soglia intensiva che segna la mutazione di un liquido in gas.

In altre parole, l'*ecceità* serve a Deleuze per descrivere quegli elementi privi di una forma stabile e costante che popolano interminabilmente il piano di immanenza, quegli elementi, cioè, che possono venire distinti solo ed esclusivamente secondo il loro potenziale energetico, la loro intensità, la loro velocità. E tali elementi non formati, virtuali in pieno senso, costituiscono effettivamente il reale nella misura in cui essi non rispondono ad alcuna forma organica e, anzi, popolano quel pia-

¹⁴⁸ Cfr. J. GIL, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 275.

¹⁴⁹ Cfr. G. DELEUZE, C. PARNET, *Conversazioni*, cit., p. 115.

¹⁵⁰ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Il vocabolario di Deleuze*, cit., p. 55.

no di immanenza che, proprio per le suddette ragioni, non può che essere identificato nei termini di un piano di composizione o consistenza, in cui il reale si effettua mentre diviene. Le singolarità non costituiscono in sé stesse alcuna struttura o alcun piano di organizzazione: piuttosto, il piano di consistenza che le *ecceità* compongono e popolano è detto piano di immanenza o di univocità poiché, a differenza del piano di organizzazione o della struttura, esso non ha mai una dimensione ulteriore, eminente o addirittura trascendente rispetto a quella in cui si manifesta, si esprime e si compone¹⁵¹.

Per usare altri termini, è allora lo spazio liscio ad essere popolato da *ecceità*, quello spazio liscio che, in qualche modo, nella filosofia di Deleuze coincide con il piano di consistenza, ovvero con quel piano dell'univocità dell'essere che è l'immanenza assoluta. Lo spazio liscio, in questo senso, è il dominio degli eventi e delle singolarità intese come elementi non formati, in opposizione allo spazio striato, che è invece il dominio delle cose formate e percepite. Lo spazio liscio è, detto altrimenti, uno spazio *intensivo*, opposto allo spazio striato che è, al contrario, il dominio dei punti fissi e di ciò che è misurabile estensivamente:

Lo spazio liscio è popolato da eventi e *hecceitas*, laddove lo spazio striato è riempito da cose formate e percepite. Lo spazio liscio è lo spazio degli affetti, laddove lo spazio striato è lo spazio delle misure e delle proprietà. Lo spazio liscio è intensivo (*spatium*) piuttosto che estensivo (*extensio*): un corpo senz'organi, opposto a un organismo e a un piano di organizzazione. In uno spazio liscio si percepiscono (o si sentono) le intensità: vento e rumore, qualità tattile e sonore, l'incrinarsi del ghiaccio e il canto della sabbia, come nel deserto, nella steppa o sul ghiaccio. In assenza di punti fissi, caratteristici dello spazio striato "chi attraversa il deserto si attacca al "canto della sabbia", e altri sistemi mobili di rapporti (*hecceitas*), come il marinaio fa affidamento sui diversi sapori del mare.¹⁵²

Nel piano di consistenza così inteso, non vi sono più forme, non vi sono più soggetti, non vi sono più, cioè, elementi formati, strutturati, stabili, fissi.

Ciò che maggiormente interessa a Deleuze è cogliere questo piano come un piano genetico, ovvero come quel piano in cui è possibile cogliere la *differenza* nell'atto di differenziarsi, le *ecceità* virtuali nel loro infinito processo di attualizzazione. Le singolarità, ovvero le individuazioni senza soggetto, si costituiscono su questo piano come dei concatenamenti collettivi. Che lo si nomini piano di consistenza, di composizione, spazio liscio, piano di immanenza o di univocità, o ancora piano della Natura — intendendo con ciò, tuttavia, quella dimensione che assume entro i suoi limiti tanto il na-

¹⁵¹ Cfr. M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit., p. 99.

¹⁵² *Ivi*, p. 105.

turale canonicamente inteso quanto l'artificiale — è su questo piano che le *ecceità* si formano¹⁵³.

Designando modi d'individuazione non soggettivi, l'*ecceità* serve a determinare un campo trascendentale e pre-individuale, ovvero non più ricalcato sulla forma di una coscienza. E a sua volta, il campo trascendentale sarà solcato da soglie intensive o gradi di potenza, che nulla hanno a che vedere con modi d'individuazione soggettivi, personali o sostanziali: in fin dei conti, è proprio questo ciò che Deleuze intende quando si riferisce all'*ecceità* in termini di emissioni di singolarità.

La singolarità, allora, coincide in Deleuze nientemeno che con il reale stesso. Un reale sub-rappresentativo, pre-psichico, pre-individuale, pre-organico, pre-materiale¹⁵⁴. In altre parole con il reale inteso in quel senso genetico che abbiamo visto essere in gioco nell'empirismo trascendentale; ciò a cui rimandano le singolarità, o *ecceità*, è proprio il piano dell'esperienza reale sul quale il trascendentalismo deleuziano intende fondare l'unica ontologia possibile e paradossale al tempo stesso, ovverosia l'ontologia dell'immanenza assoluta.

Ed è proprio su questo piano che è necessario intendere la natura effettivamente evenemenziale della singolarità. Se è vero, come vedremo, che l'evento non coincide affatto con l'accidente, ovvero con l'accadimento oggettivo colto dalle coordinate spazio-temporali di uno stato di cose, ma nemmeno si riduce all'essenza del reale considerato in sé stesso, la singolarità non è altro che puro *evento trascendentale*. Trascendentale in quanto non è attuale, ma segna, piuttosto, la condizione di possibilità per la sua attualizzazione. La singolarità, detto altrimenti, non coincide con ciò in cui essa si attualizza (soggettivandosi, oggettivandosi o sostanzendosi). La singolarità, come vedremo, si dà quale evento nella sua contro-effettuazione. In quanto autenticamente trascendentale, cioè, la singolarità non segna altro che la condizione di possibilità dell'attualizzazione dell'evento virtuale alla sua soggettivazione empirica¹⁵⁵.

Del tutto libera, nel suo primato genetico, da ogni legame con l'individuale o con il personale, la singolarità assume così pienamente la sua validità trascendentale, poiché essa, come sottolinea Deleuze, “presiede alla genesi degli individui e delle persone”¹⁵⁶. E correlativamente, nell'orizzonte in cui le singolarità sono i veri eventi trascendentali, gli individui non sono altro che le attualizzazioni o le effettuazioni concrete, empiriche, delle stesse singolarità pre-individuali.

È nel registro dell'evento che la singolarità pre-individuale si iscrive secondo il suo carattere virtuale. Nonostante questo sia un aspetto che vedremo meglio nei paragrafi che seguiranno, ciò

¹⁵³ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 374; cfr. a questo proposito anche M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, cit., p. 66.

¹⁵⁴ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze: la passion de la pensée*, cit., p. 112.

¹⁵⁵ Cfr. M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit., p. 72.

¹⁵⁶ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 53. Cfr. anche T. ARIEMMA, *Logica della singolarità*, cit., p. 38.

che tuttavia possiamo anticipare è che Deleuze, nell'orizzonte della globalità della sua filosofia intesa come tentativo di indagare e sviluppare la natura dell'evento, pensa l'evento stesso come virtuale, o per meglio dire, come singolarità di rapporti virtuali.

Deleuze se lo chiede chiaramente: cosa costituisce l'"individualità" di un evento? "*una vita, una stagione, un vento, una battaglia, le cinque della sera...*"¹⁵⁷. Queste sono alcune esemplificazioni di ciò che Deleuze intende con *ecceità*, ovvero quegli eventi trascendentali che non si individuano alla stregua dei modi di individuazione delle persone, dei soggetti, degli *io*. In questa prospettiva, il problema che Deleuze assume seriamente si racchiude nel tentativo di capire se ciò che il senso comune appella con il termine di *soggetti* non siano invece costituiti da concatenamenti evenemenziali, da singolarità o *ecceità pre-individuali*, per riferirsi ai quali l'uso della terza persona possa non bastare più, ma debba essere chiamata in causa quella nozione evocativa che il filosofo parigino mutua dalla poesia di Lawrence Ferlinghetti, ossia la "quarta" persona del singolare, a tutti gli effetti una non-persona o un *esso* neutro in cui possiamo meglio riconoscere i movimenti, le transizioni e le intensità che ci attraversano e che, in qualche modo, pure ci generano¹⁵⁸.

Calati nella prospettiva dischiusa da queste considerazioni, uno dei nostri compiti a questo proposito consisterà nel rendere conto di come l'*ecceità* e l'immanenza, in fin dei conti, siano due concetti assolutamente correlati e reciprocamente imprescindibili, poiché, unitamente all'univocità che descrive dal punto di vista dell'espressione il piano di immanenza, essi contribuiscono alla formulazione dell'intero progetto ontologico non meno che dell'empirismo trascendentale di Deleuze.

In che senso, allora, l'ontologia che scaturisce dal progetto filosofico di Deleuze può essere considerata un *novum*?

Ontologia dell'*ecceità*: l'*ecceità* è, infatti, l'elemento sulla base del quale è possibile rinnovare il concetto stesso di "essere", un essere non più costituito da forme immutabili, stabili e fisse, ma un essere solcato da movimenti e variazioni continue, da gradienti d'intensità variabile, da latitudini e longitudini eterogenee; in una parola, dalla *differenza*; le *ecceità*, intese nella loro virtualità, ovvero nella loro variabilità o, ancor più precisamente, come elementi non formati, organizzano l'essere come *differenza*. E la *differenza*, a sua volta, non è in rapporto che all'immanenza assoluta, ovvero a quella forma di univocità in virtù della quale l'essere, come vedremo, si dice in un solo e medesimo senso di tutto ciò di cui esso si dice. E in quest'univocità chiamata in causa dalla nuova ontologia che il concetto di *ecceità* contribuisce a mettere a tema, anche gli enti stessi non si rapportano che

¹⁵⁷ G. DELEUZE, *Due regimi di folli e altri scritti*, cit., p. 289.

¹⁵⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 289-290.

all'immanenza¹⁵⁹.

L'ontologia che si delinea è dunque un'ontologia dei flussi, un'ontologia delle singolarità, un'ontologia delle intensità, in maniera tale per cui il modo in cui canonicamente si intendono le cose, gli oggetti, ma anche gli individui stessi non meno che i soggetti, non siano altro che il risultato di flussi, di variazioni intensive, pre-individuali e pre-personali. Forme e strutture, come abbiamo già in parte osservato, non sono che il risultato o l'effetto momentaneo e superficiale di un processo genetico più "profondo"¹⁶⁰.

Primato dell'informe sulle forme, dell'inorganico sull'organico, delle singolarità pre-individuali sugli individui, delle *ecceità* sui soggetti; primato del mondo sull'uomo.

Deleuze, in fin dei conti, lo dice chiaramente: alla luce di quell'ontologia che va sotto l'insegna dell'*ecceità*, "non ci sono più delle forme, ma dei rapporti cinematici fra elementi non formati; non ci sono più soggetti, ma individuazioni dinamiche senza soggetto"¹⁶¹.

Le *ecceità* esercitano il loro primato, non certo in senso eminente, idealistico o tantomeno trascendente, quanto piuttosto sul piano (*genetico*) sulle soggettività formate, sulle strutture, così che esse ne siano, invece, condizione di possibilità.

E crediamo proprio che sia su questo punto, prima ancora che in relazione al (non) concetto di immanenza assoluta o alla nozione di univocità, che si giochi davvero tutta la partita dell'inedita ontologia proposta da Gilles Deleuze: se è vero, infatti, ciò che Deleuze diceva leggendo Hume, ovvero che la questione centrale dell'empirismo deve coincidere con il tentativo di generare il soggetto nel dato e a partire dal dato medesimo, anche in questo caso si tratta di capire come il soggetto, in Deleuze, non sia altro che un'istantanea in un piano solcato da velocità, intensità, *ecceità*, concatenamenti collettivi, e non già, invece, il punto di partenza della genesi dell'esperienza.

In altre parole, l'oggetto della critica che Deleuze muove ad ogni idealismo e ad ogni dogmatismo non meno che ad ogni forma di empirismo ingenuo è la considerazione del soggetto come unico ed indistinto centro di riferimento dell'essere; il filosofo parigino, al contrario, vede in questo concetto nient'altro che l'ultimo baluardo del principio di realtà¹⁶² o, in misura ancor più venefica, lo spiraglio più subdolo dal quale la trascendenza può ancora intrufolarsi.

Come Deleuze insieme a Guattari sostiene ne *L'anti-Edipo*, allora, in questa prospettiva il soggetto non è altro che un prodotto, ed in particolar modo un prodotto inteso come *resto*, un resto che si

¹⁵⁹ Cfr. S. LECLERCQ, *Jean Duns Scot*, in AA.VV., *Aux source de la pensée de Gilles Deleuze 1*, cit., p. 66.

¹⁶⁰ P. MENGUE, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, cit., p. 48.

¹⁶¹ G. DELEUZE, C. PARNET, *Conversazioni*, cit., p. 90.

¹⁶² Cfr. M. COGLITORE, *Il nomade dell'infinito*, in AA.VV., *Il secolo deleuziano*, cit., p. 216.

produce *accanto* alle macchine desideranti, intendendo con ciò la sua natura decentrata rispetto ai concatenamenti collettivi che costituiscono il desiderio nella sua natura macchinica; non meno rilevante, a questo riguardo, è il fatto che il soggetto in quanto resto è, piuttosto, il prodotto degli stati intensivi attraverso cui egli passa, il prodotto delle variazioni continue, delle trasformazioni e dei concatenamenti che avvengono su di lui¹⁶³.

Dobbiamo dunque dire, in conclusione, che la singolarità, o l'*ecceità*, non solo si distingue dall'individuo o dal soggetto, ma lo "precede", nella misura in cui per "individuo" bisogna qui intendere il prodotto del processo di differenziazione della *differenza*, ovvero il processo con cui l'essere si differenzia in sé; in questo senso l'individuo non è altro che la cristallizzazione di un processo interminabile, un po' come accade quando, scattando una fotografia intendiamo trattenere per sempre un istante o un frammento di realtà cercando di strapparli al flusso del tempo che scorre¹⁶⁴. L'individuo è, dunque, ciò che si ottiene dal punto di vista di un'interruzione temporanea e istantanea del flusso di metamorfosi e di variazione continua; inteso ed osservato dall'interno del processo per cui la *differenza* si differenzia in sé stessa, allora, l'individuo non è niente più che un effetto ottico o un prodotto della *differenza*; ma sul piano logico, ontologico e trascendentale, il primato spetta alla singolarità, all'*ecceità*, agli elementi non formati che incessantemente inaugurano concatenamenti collettivi¹⁶⁵.

Le singolarità che popolano il piano di immanenza, o lo spazio liscio, si muovono secondo quei movimenti assoluti, intensivi, vorticosi e turbinosi che devono essere intesi non tanto come i moti di un corpo, ovvero di un individuo, ma a tutti gli effetti come *velocità*. Diversamente dagli individui, infatti, le singolarità sono sempre *nomadi*; e ciò che caratterizza il movimento nomadico, in Deleuze, è sempre il suo stesso carattere intensivo, assoluto, mai determinato quanto alla sua estensione.

Non è ovviamente questa la sede adeguata per occuparci approfonditamente del modo in cui Deleuze tratta, articola e declina il tema del nomadismo, ma dobbiamo pur aprire una parentesi, relativamente concisa, per spiegare in che senso l'ontologia dell'immanenza assoluta che si viene a declinare facendo leva sul concetto di singolarità o, che è lo stesso, di *ecceità*, abbia a che vedere con la

¹⁶³ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 22.

¹⁶⁴ Si confrontino a questo proposito le bellissime pagine che Roland Barthes dedica al tema della fotografia, ed in particolar modo alla relazione che la fotografia intrattiene con la morte in R. BARTHES, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, trad. it. di R. Guidieri, Einaudi, Torino 1980.

¹⁶⁵ Cfr. S. AURORA, *Metamorfosi, differenza, singolarità*, cit., p. 307: «La singolarità rinvia [...] ad un processo genetico completamente diverso da quello che struttura gli individui: la prima si produce, infatti, per *singolarizzazione*, come *ecceità*, e ha come principio la differenza; i secondi si producono, invece, per *individuazione* o per *soggettivazione* e hanno per principio l'identità. [...]».

questione dei movimenti nomadici.

Cosa è un nomade, per Deleuze? Egli vi si riferisce sottolineando la natura illimitata, indeterminata, senza proprietà né identità del nomade stesso. Più precisamente, il nomade è colui che si caratterizza per alcuni aspetti essenziali. In primo luogo il nomade è colui che inaugura i suoi divenire e i suoi movimenti in uno spazio liscio; secondariamente egli è colui che inaugura linee di fuga come forme di deterritorializzazione, ovvero di continuo decentramento dall'appartenenza ad un territorio (sia esso un territorio empirico, un codice, un dogma, etc.). Per ultimo il nomade è colui i cui movimenti sono intensivi, non misurabili, assoluti, velocità pura; movimenti che, in fin dei conti, possono anche giungere a coincidere con una radicale — seppur apparentemente paradossale — forma di immobilità¹⁶⁶.

Ma non è tutto: ciò che contraddistingue i nomadi dai sedentari, o che permette di riconoscere i nomadismi tanto rispetto alla sedentarietà quanto ai movimenti migratori, dice Deleuze, è anche il fatto che nei divenire-nomadi ogni punto non costituisce un arrivo in sé stesso, ma è rigorosamente subordinato ai tragitti che tali punti determinano¹⁶⁷.

Di più: i movimenti nomadici che le singolarità inaugurano su quello che abbiamo visto essere uno *spazio liscio* sono, per lo più, viaggi sul posto, viaggi intensivi, viaggi per intensità, ove con queste espressioni non si indica altro che la possibilità di misurare tali viaggi solo ed esclusivamente per mezzo dell'emozione che vi viene investita, o dell'affetto — in senso lato — che vi è in gioco.

Il nomade è colui che si distribuisce liberamente in uno spazio liscio, è colui che lo abita, che lo occupa; ma se le cose stanno davvero così, allora Deleuze avverte di quanto si possa essere imprecisi cercando di definire il nomade in ragione del suo movimento. Così, per abbozzare soltanto una terminologia complessa cara a Deleuze, possiamo dire che il nomade, occupando ed abitando lo spazio liscio, non fa altro che riterritorializzarsi su un territorio che è tale solo in quanto solcato da movimenti intensivi di deterritorializzazione; più radicalmente, nei suoi viaggi per intensità che egli inaugura, per l'appunto, stando sul posto, il nomade non è altro che colui che “si riterritorializza sulla deterritorializzazione stessa”¹⁶⁸.

Ed in fin dei conti, crediamo non sia altro che questo l'orizzonte *simbolico* (utilizziamo questo termine per ragioni di immediatezza, pur consapevoli che Deleuze l'avrebbe forse rigettato) che restituisce pienamente il funzionamento dell'ontologia deleuziana, non meno che delle istanze trascendentali del suo stesso empirismo: la singolarità è nomade quanto ai concatenamenti collettivi che

¹⁶⁶ Cfr. R. SASSO, A. VILLANI, *Lexique complémentaire*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., p. 355.

¹⁶⁷ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 523.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 525.

essa pone in atto, quanto ai processi di differenziazione della differenza che essa esprime, quanto alla natura variabile ed incostante che la contraddistingue rispetto al carattere immutabile dell'individuo, assoggettato all'identità in quanto principio cardine della metafisica platonica della rappresentazione.

Se tutto ciò è vero, e se, come abbiamo visto in precedenza, la singolarità in seno al piano di immanenza è il vero evento trascendentale, ovvero quel *più d'uno* in cui si incarna la differenziazione della *differenza* in sé stessa, ciò significa che la singolarità, o *ecceità*, non è altro che *virtualità pura*. Ma qual è il senso che questa espressione assume nel pensiero di Deleuze, in particolar modo relativamente alla definizione della natura della singolarità stessa? Procediamo con ordine. Si deve dire, innanzitutto, che la singolarità è l'indice di una virtualità colta nel processo della sua indeterminata ed incessante attualizzazione. In via preliminare dobbiamo riconoscere che non sarebbe affatto corretto, dunque, intendere l'attuale come l'esatto contrario del virtuale, se non dal punto di vista meramente logico; piuttosto bisogna sostenere, con Deleuze, che l'attualizzazione è *del* virtuale, appartiene al virtuale.

In senso generale, allora, il virtuale in Deleuze indica la proprietà che una singolarità — o una serie — ha di emergere e di determinare un divenire reale che non sia già precostituito in una totalità di possibilità¹⁶⁹. In altre parole, si può dire che in Deleuze, alla luce della nozione di virtuale, il tutto non sia dato originariamente, ma si costituisca secondo la capacità e le potenzialità di attualizzazione che le virtualità inesprese nel reale possiedono.

Così il virtuale, lungi dal ripiegarsi sul mero possibile, è invece ciò che è assolutamente reale, ma in quanto elemento non formato, *ecceità*, pura singolarità. “Reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti”¹⁷⁰: è questa la formula che Marcel Proust utilizza per descrivere gli stati di virtualità nella *Recherche*, e che, come si sa, Gilles Deleuze fa sua per sviluppare la sua nozione di virtuale.

Ma l'autentica eredità filosofica che la nozione deleuziana di virtuale porta con sé fa senz'altro riferimento al pensiero di Henri Bergson. Il filosofo della *durata creatrice*, infatti, attribuisce un'importanza essenziale all'idea di virtualità, in particolar modo in opposizione alla nozione di *possibile*. Più specificamente, quel che Bergson intende è che il possibile è ciò che si oppone al reale alla stessa stregua con cui il virtuale si oppone all'attuale. Se è chiaro, infatti, qual è il senso in cui il virtuale non si identifica con l'attuale, non è invece altrettanto evidente che il virtuale stesso possieda, in quanto tale, una realtà che gli è peculiare: reale senza essere attuale appunto, e non già

¹⁶⁹ Cfr. Q. MEILLASSOUX, *Potentiality and Virtuality*, in «Collapse», II, 2007, p. 72.

¹⁷⁰ M. PROUST, *Il tempo ritrovato*, in Id., *Alla ricerca del tempo perduto*, trad. it., Mondadori, Milano 1993, vol. IV, p. 550.

possibile. Dal punto di vista delle categorie modali, infatti, il possibile è l'assolutamente contingente, ciò che può realizzarsi come non realizzarsi. Il virtuale, invece, non ha da realizzarsi affatto, poiché non è un possibile. Il virtuale, al contrario, è ciò che si attualizza¹⁷¹.

Come afferma François Zourabichvili, sostanzialmente Deleuze rovescia le considerazioni comuni sulla natura del possibile e, contestualmente, del virtuale, riconoscendo che se il possibile in quanto ciò che può accadere come non accadere, non è mai dato in anticipo rispetto alla sua realizzazione o creazione¹⁷², il virtuale è invece assolutamente reale poiché, in quanto tale, esso è eternamente in via d'attualizzazione. Come vedremo e come abbiamo in parte già visto, allora, l'ontologia designata dalle singolarità come puri eventi trascendentali, e dunque virtuali, è un'ontologia aperta, in cui il tutto non è mai dato anticipatamente rispetto alla sua attualizzazione, come accade invece per il possibile che, in quanto tale, non è che un serbatoio di possibilità già costituite e determinate, le quali attendono solo di realizzarsi, o di non realizzarsi.

In altre parole, l'ontologia delineata da Deleuze è un'ontologia in divenire o, per essere ancor più precisi, un'ontologia *del* divenire, dove l'essere non è sostanza (*οὐσία, ousia*) ma è l'essere del divenire stesso¹⁷³.

Colto da Deleuze sotto la lente d'ingrandimento del bergsonismo, il virtuale è dunque tale solo in quanto si attualizza; più precisamente il virtuale è inseparabile dal movimento della sua stessa attualizzazione per mezzo della quale esso forma, costituisce e genera il reale.

L'attualizzazione del virtuale, come abbiamo osservato, è ciò che si opera per differenza. Più radicalmente, l'attualizzazione indica il processo stesso della differenziazione in atto della *differenza* in sé.

Riferendosi implicitamente alla terminologia della Scolastica, Deleuze in fin dei conti utilizza il termine *virtuale* per descrivere o indicare sinteticamente il *trascendentale*¹⁷⁴, ovvero l'*ens realissimum*, ciò che in forza della sua massima realtà, condiziona e rende possibile l'esperienza in quanto esperienza umana.

¹⁷¹ Cfr. M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, cit., p. 64.

¹⁷² Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze e il possibile*, cit., p. 61.

¹⁷³ Cfr. G. RIZZO, *Le ombre del secolo deleuziano*, cit., p. 4: «Lo sforzo richiesto dall'empirismo trascendentale deleuziano è quello di cogliere una realtà più reale del reale stesso, o meglio, di cogliere i dinamismi immateriali che trasformano la materia caotica della realtà e che determinano le sue articolazioni instabili e cangianti. È in questi termini che il filosofo sloveno (Slavoj Žižek, *nda*) legge il rapporto tra virtuale e attuale: l'attuale designa un campo di connessioni materiali causali incomplete, laddove il virtuale localizza il campo sempre eccedente delle potenzialità immateriali in grado di irrompere sulla superficie delle mescolanze corporee e alterarne le configurazioni. L'eccesso del virtuale sull'attuale è ciò che fa del materialismo deleuziano un'ontologia in divenire, in quanto la realtà non è mai preordinata o finalisticamente stabilita, ma sorge costantemente dal seno del virtuale.»

¹⁷⁴ Cfr. M. HARDT, *Gilles Deleuze*, cit., p. 54.

Il virtuale è il *trascendentale*: relativamente al rapporto di immanenza reciproca tra virtuale e attuale, infatti, si può dire che il virtuale incarna le condizioni trascendentali di possibilità di uno stato di cose, ovvero dell'attuale, nella misura in cui, come riconosce lo stesso Deleuze, uno stato di cose non può affatto essere separato dal potenziale per mezzo del quale esso si effettua¹⁷⁵. È questo l'esplicitazione del senso di ciò che poco sopra intendevamo sostenere quando abbiamo detto che il virtuale è inseparabile dal movimento della sua stessa attualizzazione.

In questa sua funzione trascendentale, allora, il virtuale in sé giunge a coincidere con l'intero piano di immanenza, nella misura in cui sulla sua superficie — e ad opera di esso — si innescano tutte le differenziazioni¹⁷⁶.

Ciò che è interessante rilevare è che, con la messa a tema della nozione di *virtualità* egli estende i confini del concetto di realtà; per ciò stesso, la realtà giungerà a coincidere tanto con il virtuale quanto con l'attuale; non solo: come abbiamo già detto, infatti, la nozione di virtuale servirà a Deleuze anche e soprattutto per opporre la realtà al possibile, nella misura in cui quest'ultimo non sarebbe altro che una duplicazione di ciò che esiste attualmente quando ad esso venga tolta l'esistenza¹⁷⁷.

La coppia concettuale *virtuale-attuale*, come abbiamo in parte visto, viene introdotta da Bergson in luogo della coppia *possibile-reale*. Entrambi i termini della coppia, ovvero tanto il virtuale quanto l'attuale, appartengono in egual misura alla sfera del reale. Non soltanto Gilles Deleuze si approprierà della nuova coppia concettuale proposta dal filosofo della durata, ma più radicalmente egli, denunciando il ricalco del trascendentale sull'empirico che investe la nozione moderna di *trascendentale* in particolar modo in Kant, denuncerà il “possibile” nientemeno che come una costruzione a posteriori ed artificiosa del reale empirico¹⁷⁸; in altre parole, solo ingenuamente ed impropriamente il possibile può dirsi condizione di possibilità del reale. In questo senso l'intenzione di Deleuze consiste nel tracciare un'altra tipologia di rapporti tra il virtuale e l'attuale rispetto alla mera somiglianza (categoria ancora inerente alla metafisica della rappresentazione), tale per cui il virtuale non può che essere colto nel processo per mezzo del quale si attualizza, o si differenzia in sé.

Nella loro reciproca indiscernibilità sul piano dell'essere, ma nella simultanea impensabilità di ciascuno come inseparabile dall'altro, virtuale e attuale non indicano altro che due aspetti di uno stesso reale o, per esser ancor più precisi, indicano il reale colto in due momenti diversi seppur comple-

¹⁷⁵ Cfr. K. A. PEARSON, *Pure reserve. Deleuze, philosophy, and immanence*, in AA.VV., *Deleuze and Religion*, cit., p. 152.

¹⁷⁶ Cfr. AA.VV., *Le vocabulaire de Deleuze*, cit., p. 28.

¹⁷⁷ Cfr. S. PALAZZO, *Introduzione. La catastrofe di Kronos*, cit., p. 35.

¹⁷⁸ Cfr. A. MUHO, *Ripetere per creare*, cit., p. 138.

mentari.

Se questo è chiaro, non dobbiamo tuttavia scordare che per Deleuze, il virtuale non è affatto il possibile; e non lo è in un duplice senso: da un lato, infatti, si deve dire che il possibile ha una sua attualità e determinatezza, pur non essendo, per ciò stesso, reale; il virtuale, invece, non ha attualità, non è qualcosa di determinato e già compiuto, ma piuttosto indica l'attualizzazione incessantemente in corso di qualcosa; in ciò esso deve potersi dire *reale* in senso proprio¹⁷⁹.

Come vedremo nel prossimo paragrafo in relazione alla natura dell'evento, il virtuale non coincide tanto con ciò che accade; piuttosto esso indica l'accadere di ciò che accade, l'atto infinito per mezzo del quale accade ciò che accade, il processo interminabile del suo accadere, del suo attualizzarsi; in altri termini, il virtuale è un differenziale, ovvero la spia di una molteplicità che si differenzia in sé stessa, l'indice di un processo di attualizzazione, il segno di una *causalità in atto*¹⁸⁰.

Dunque, in accordo con Bergson, Deleuze intende riferirsi al processo di differenziazione mediante cui l'essere si manifesta in termini di complicazione e coalescenza tra virtuale e attuale, e non già in termini di correlazione tra possibile e reale. Il filosofo parigino, infatti, non riconosce al possibile lo statuto della realtà; il possibile non è mai reale, nonostante esso possa essere certo attuale; il virtuale, invece, è assolutamente reale, pur non essendo in sé stesso attuale, ma segnalando invece il processo di attualizzazione di un ente. In questo senso, allora, il virtuale è reale alla stessa stregua dell'attuale¹⁸¹.

Nella prospettiva in cui si colloca la critica di Deleuze, in definitiva, il virtuale non coincide affatto con il possibile poiché, se il virtuale in quanto *trascendentale* è tale per cui è condizione di possibilità di ogni attualizzazione, il possibile invece è soltanto ingenuamente considerato trascendentalmente anteriore al reale, ma a tutti gli effetti esso non è che un calco effettuato a posteriori sul reale; il possibile, in questo senso, sarebbe propriamente ed interamente *già dato*, già perfettamente compiuto e costituito nella sua contingenza.

Ma in che senso Deleuze intende il possibile come un calco effettuato a posteriori su un reale interamente già dato? Questa è la tara che investe il possibile, e che impedisce a Deleuze stesso di effettuare la sua ontologia relazionandosi alle categorie di possibile e reale; se infatti, dice Deleuze, da un lato il reale appare come costruito a somiglianza del possibile, noi non potremo mai "redimere il possibile dal sospetto di essere retrospettivo o retroattivo, cioè costruito a posteriori, a somiglianza

¹⁷⁹ Cfr. G. ANTONELLO, *Il problema dell'individuazione in "Differenza e ripetizione"*, cit., p. 141.

¹⁸⁰ Cfr. R. RONCHI, *Il canone minore*, cit., p. 281.

¹⁸¹ Cfr. M. HARDT, *Gilles Deleuze*, cit., p. 54.

del reale che si ritiene venga dopo”¹⁸². In quanto ricalcato su di un reale empirico, allora, il possibile non può essere assunto ad istanza veramente trascendentale, poiché esso è ancora troppo aderente al principio e alle categorie della rappresentazione.

Ciò che è reale, allora, è il virtuale, o per meglio dire, la complicazione reciproca di virtuale e attuale. Nella relazione indiscernibile tra questi due concetti deleuziani, ciò che emerge come maggiormente rilevante è proprio il fatto che il virtuale in sé stesso esprime la possibilità di tutte le differenze e rende possibile ogni attualizzazione in un univoco piano di immanenza, mentre ciò a cui Deleuze si riferisce con il termine “attuale” è invece la traduzione in uno stato di cose, in una forma empirica, visibile, percepibile e presente di un’energia già tutta reale ma irrepresentabile, non ancora formata, *virtuale* appunto¹⁸³. In questo senso, l’attuale non è che il virtuale differenziatosi secondo alcune precise linee di attualizzazione, mentre il virtuale è quel *tutto non dato* che implica l’apertura alla potenza evenemenziale della differenziazione, in sé totalmente imprevedibile poiché colta nell’atto del suo stesso divenire.

Come nota puntualmente Jean-Luc Nancy, il modo in cui Deleuze affronta il problema del virtuale dal punto di vista della *differenza* è peculiare. Il filosofo parigino, infatti, traccia una linea di separazione tra due modalità di intendere la differenza: *différentiation* e *différenciation*. A che si riferiscono?

La *différentiation* è la determinazione del virtuale, la determinazione di un’Idea, mentre invece la *différenciation* designa l’attualizzazione della *différentiation*, ovvero la sua stessa incarnazione in uno stato di cose presente. In questo senso, se il rapporto tra la *différentiation* e la *différenciation* si conforma al rapporto sussistente tra virtuale e attuale, allora la *différenciation* in quanto attualizzazione della *différentiation* non si può certo intendere come effettuazione della copia reale di un possibile; si tratta piuttosto della differenziazione in atto di una singolarità virtuale¹⁸⁴.

Lungi, dunque, dalla collocazione del virtuale in un regime di extra-territorialità rispetto all’attuale, o rispetto al piano di immanenza che esso delinea e rende possibile, esso non è affatto da intendersi come una sorta di secondo mondo; si tratta piuttosto di comprendere sino in fondo come il virtuale non esista al di fuori dei corpi in cui esso si effettua, ancorché non possa essere affatto confuso né ricalcato sull’attualità di tali corpi¹⁸⁵.

Ciò che noi abbiamo sin dall’inizio cercato di inquadrare nella grandezza dell’impresa di

¹⁸² G. DELEUZE, *Il metodo della drammatizzazione*, in Id., *L’isola deserta e altri scritti*, cit., p. 125.

¹⁸³ Cfr. S. AURORA, *Metamorfosi, differenza, singolarità*, cit., pp. 293-294; a questo riguardo cfr. anche A. SAUVAGNARGUES, *Henri Bergson*, cit., p. 30.

¹⁸⁴ Cfr. J. L. NANCY, *Le differenze parallele*, cit., pp. 86-87.

¹⁸⁵ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze*, cit., p. 90.

Deleuze mediante la quale egli intende rovesciare il platonismo e purificare le istanze rappresentative del trascendentalismo moderno, in particolar modo quello kantiano, deve passare attraverso le considerazioni sul virtuale; se, infatti, il grande obiettivo della riflessione filosofica di Deleuze consiste nella formulazione compiuta di un'ontologia dell'immanenza assoluta, allora si tratta, come osserva acutamente Rocco Ronchi, di "purificare il virtuale da ogni contaminazione con il possibile"¹⁸⁶. Non solo: ai fini di questa purificazione, è necessario intendere il virtuale nei termini di quel *tutto non dato* che si risolve interamente nel processo della sua attualizzazione, senza alcun residuo di trascendenza. Ciò che qui è importante sottolineare, a questo proposito, è dunque il carattere costantemente in atto di quel tutto aperto e non interamente dato con cui si identifica il virtuale¹⁸⁷. Quella che abbiamo determinato come un'*ontologia della singolarità* diviene qui, dunque, un'*ontologia della virtualità*, in cui l'essere si determina da un lato come virtualità, ovvero come l'accadere di un evento, o ancor più precisamente, come il divenire del divenire, e dall'altro lato esso si produce e si effettua come attualizzazione del virtuale medesimo.

È propriamente in questo senso che il dispiegamento univoco ed immanente dell'essere viene designato dalla coppia concettuale virtuale-attuale: come vedremo meglio nella seconda parte del nostro lavoro, nella sua preminenza genetico-trascendentale sull'attuale il virtuale non è altro che ciò che consente il passaggio stesso del divenire. L'essere è virtualità pura.

6. La virtualità dell'evento

Il progetto filosofico deleuziano nella sua globalità può definirsi a rigore un tentativo di definire la natura dell'evento. Deleuze lo riconosce senza indugi: per tutta la vita egli non ha fatto che cercare di circoscrivere l'evento, di coglierne sino in fondo l'essenza.

E per farlo, ha dovuto in primo luogo affidarsi alla sua esperienza, a quell'esperienza che non può certo dirsi a tutti gli effetti personale, a quell'esperienza che può definirsi in termini di flussi e deterritorializzazioni, piuttosto che per codificazioni ed individuazioni. Prova ne sia quella particolare e decisiva esperienza della scrittura a quattro mani insieme a Felix Guattari, che per certi versi può dirsi assolutamente esemplificativa rispetto al tentativo di circoscrivere il senso autentico

¹⁸⁶ R. RONCHI, *Il canone minore*, cit., p. 32.

¹⁸⁷ Cfr. *Ibid.*

di una singolarità, o di una individuazione non personale. Il sodalizio intellettuale dei due pensatori non è certo l'intreccio di due persone, non è la fusione degli orizzonti tanto cara ad Hans-Georg Gadamer, non è nemmeno l'incontro simmetrico di mondi ed opinioni intenti ad inaugurare collaborazioni, quali che siano. Deleuze lo dice a chiare lettere: "Quando dicevo che Felix ed io siamo stati piuttosto come ruscelli, intendevo dire che l'individuazione non è necessariamente personale"¹⁸⁸. Il flusso è l'immagine più adeguata per la singolarità che definisce un'*ecceità*, tanto adeguata da validare il ruolo di simbolo ed assumere, come abbiamo visto, una precisa valenza ontologica. In questa prospettiva l'evento è, come cercheremo di dimostrare, il concetto a cui deve potersi ricondurre la peculiare ontologia deleuziana.

In Deleuze l'evento designa nientemeno che la neutralità del senso delle singolarità impersonali e pre-individuali. L'evento puro è, cioè, il solo concetto che davvero sia in grado di destituire il verbo essere riferito ad ogni individuazione personale; è per questa ragione dunque che non si può più riferire alcun attributo all'Io, poiché ogni individuazione si risolve tutta in una forma radicale di impersonalità: "una corrente d'aria, un vento, una giornata, un'ora del giorno, un ruscello, un luogo, una battaglia, una malattia"¹⁸⁹. Tutto ciò per Deleuze non è che puro evento, singolarità, *ecceità* che risponde allo splendore di un *si* impersonale, alla luce della quale ogni cosa è pubblica e privata al tempo stesso, particolare e generale simultaneamente, né individuale né universale¹⁹⁰.

L'evento è l'indicatore di tutte le forme non personali di individuazione, è quella luce di cui le cose brillano prima di essere travagliate da quello sguardo soggettivo, umano in senso proprio, in forza del quale esse divengono personali, individuali. In ciò ne va della concezione tradizionale del *tra-scendentale*: ogni cosa, infatti, è per Deleuze già presente in un orizzonte pre-soggettivo, ogni cosa è nell'ordine degli eventi prima ancora che la mia vita provvedesse a farli miei, e solo miei¹⁹¹.

Ma qual è la relazione che l'evento ha con il virtuale? Per rispondere a questa domanda dobbiamo cercare di entrare nel cuore del concetto; perciò, in prima battuta si deve osservare come l'evento non si risolva integralmente nell'accadimento, ovvero in uno stato di cose, o ancor più precisamente in una realtà attuale, empirica. L'aspetto più rilevante dell'evento, in questo senso, è proprio la sua apertura alla virtualità. Se è innegabile che, sotto un certo aspetto, l'evento si incarni in uno stato di cose, è altrettanto evidente che l'evento sia tutto nel movimento centrifugo rispetto a quel medesimo stato di cose, per cui esso si trova a schivare ogni coordinata spazio-temporale che

¹⁸⁸ G. DELEUZE, *Sulla filosofia*, in Id., *Pourparler*, cit., p. 161.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 136.

¹⁹¹ Cfr. *Ivi*, p. 133.

descrive lo stato di cose in cui l'accadimento si effettua. L'evento, in quanto impersonale e pre-individuale, è *eventum tantum*¹⁹².

L'esito per certi versi paradossale di queste considerazioni è che per Deleuze ogni cosa è evento; l'evento, considerato nella sua natura autenticamente trascendentale, e cioè impersonale, pre-individuale, emancipato dalla sua risoluzione ed integrazione in uno stato di cose, giunge a coincidere con il piano di immanenza della vita *tout court*. E se questo è vero, è perché in fin dei conti, secondo Deleuze non c'è nulla che possa davvero dirsi una cosa in senso proprio, una *chose*, ovvero una sostanza eminente rispetto al piano univoco in cui la vita, colta nel suo nucleo originario di impersonalità, si svolge.

Che cos'è allora l'evento? Non semplicemente l'accadimento, poiché l'accadimento è ciò che si determina secondo precise coordinate spazio-temporali in uno stato di cose, come abbiamo detto. L'evento è, per così dire, l'aspetto d'eternità ed ineffettualità di ciò che accade, in altre parole la sua parte virtuale. È dunque il virtuale ciò che descrive un evento in quanto esso coglie l'accadimento nel mezzo del processo per cui esso si attualizza o, detto altrimenti, del processo per cui la differenza si differenzia in sé stessa.

Non coincidendo e non risolvendosi pienamente in ciò che accade, l'evento è tuttavia *in* ciò che accade¹⁹³, alla stessa stregua in cui il virtuale non può certo dirsi estraneo all'attuale, quanto piuttosto presente come reale nell'atto eternamente in atto della sua attualizzazione o, più precisamente, come ciò che indica il divenire di ciò che diviene.

Contro-effettuazione: è in questo termine che, in fin dei conti, si sancisce la peculiarità della filosofia rispetto alla scienza; se infatti, per Deleuze, la scienza fa affidamento agli stati di cose per attualizzare l'evento in un corpo manipolabile, riferibile, studiabile, la filosofia invece segue una via opposta, allorché essa non smette di *contro-effettuare* l'evento, ovvero di estrarre l'evento dal suo accadimento in uno stato di cose per restituirlo alla sua piena consistenza virtuale, ossia reale: facendo il verso e storpiando l'esempio letterario che lo stesso Deleuze riporta traendolo da Lewis Carroll, per giustificare questa radicale opposizione d'approcci, si può dire che se la scienza — ovvero il senso comune — è interessata ad un gatto che sorride, la filosofia è invece interessata al sorriso senza gatto¹⁹⁴.

In questo senso, il carattere virtuale dell'evento è ciò che segna la linea di fuga che egli percorre

¹⁹² Cfr. *Ivi*, p. 135.

¹⁹³ *Ivi*, p. 134: «L'evento non è ciò che accade (accadimento) è in ciò che accade, il puro espresso che ci fa segno e che ci aspetta.»

¹⁹⁴ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 157.

rispetto ad ogni sua propria attualizzazione; l'evento è, detto altrimenti, ciò che pur attualizzandosi in uno stato di cose, ovvero in un corpo o in un vissuto empirico, non cessa mai di sottrarsi alla sua attualizzazione. Ed è proprio questo, in fondo, ciò che fa sì che esso non abbia né inizio né fine; si può dire, invece, che esso coincida con il movimento infinito, quella velocità assoluta in forza della quale l'evento, come ricorda François Zourabichvili, è incessantemente *nel mezzo (au milieu)*:

Noi siamo delle abitudini contemplative, ma le nostre contemplazioni si trovano tra due ambienti, laddove qualcosa diventa sensibile. Nasciamo, acquistiamo consistenza e diventiamo sensibili solo *nel mezzo*. Origini e destinazioni sono solo degli effetti illusori della rappresentazione, quando l'affetto è ormai ricaduto.

L'evento è sempre nel mezzo e solo nella sua ricaduta ci è dato apparire come delle cose, il che indica quanto il soggetto sia *ambiguo*.¹⁹⁵

Secondo quella logica paradossale e per certi versi contro-intuitiva per cui l'evento non è ciò che accade ma è la componente virtuale di ciò che è presente in maniera ineffettuata in ogni accadimento, allora, Deleuze osserva che ciò che più precisamente può designare l'evento e la sua forza, i suoi movimenti, le sue intensità, non sono altro che i verbi all'infinito, allorché essi rivelano divenire o eventi che travalicano gli stati di cose e la loro effettuazione in precise coordinate spazio-temporali¹⁹⁶.

L'evento non si riduce ad un'effettuazione nello spazio e nel tempo, ancorché non si dia evento se non nell'effettuazione in uno spazio e in un tempo.

La *contro-effettuazione* è, allora, la nozione con cui Deleuze identifica l'astrazione della natura dell'evento da una sua concrezione in uno stato di cose. Ancor più precisamente, se l'accadimento, ovvero l'attualizzazione in uno stato di cose, si sostanzia in relazioni significanti o in una rete simbolica di rimandi che producono significazione, contro-effettuare l'evento significa, per certi versi, liberare l'evento dall'accadimento, dis-incarnarlo dalla concrezione attuale in cui esso si è incarnato, tornare alla sorgente trascendentale di quell'incarnazione attuale, ovvero al *reale* — in senso lacaniano.

Nella *contro-effettuazione* Deleuze individua l'operazione per mezzo della quale è possibile liberare l'evento per restituirlo alla sua purezza originaria, al nucleo genetico di ogni accadimento in uno

¹⁹⁵ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze*, cit., p. 104. Si confronti a questo riguardo anche G. DELEUZE, C. PARNET, *Conversazioni*, cit., p. 31, in cui il filosofo parigino, interrogandosi sulla funzione e sul senso di una conversazione, riflette implicitamente sulla natura stessa dell'evento: «Quel che conta in un percorso, quel che conta in una linea, è sempre la metà, non l'inizio o la fine. Si è sempre nel mezzo di un cammino, nel mezzo di qualcosa. La cosa noiosa nelle domande e nelle risposte, nelle interviste, nelle conversazioni, è che si tratta il più delle volte di fare il punto: il passato e il presente, il presente e l'avvenire. [...]».

¹⁹⁶ G. DELEUZE, *Conversazione su «Mille piani»*, in Id., *Pourparler*, cit., p. 45.

stato di cose. E per certi versi è proprio questa l'operazione attraverso cui è possibile tracciare una linea di continuità con la questione deleuziana essenziale che definisce la filosofia, nella sua differenza sostanziale con la scienza e con l'arte, in quanto *creazione di concetti*: cos'altro è, in fin dei conti, il concetto se non il modo attraverso cui è possibile dire l'evento? Il concetto dice l'evento nella sua purezza nella misura in cui, non mescolandosi né con stati di cose né con vissuti empirici, li può osservare mediante un'operazione di sorvolo¹⁹⁷.

La *contro-effettuazione* è, allora, il contrario dell'effettuazione. Si effettua l'evento (o si attualizza) ogni qual volta vi si riferisce nei termini di un fatto, ovvero di un accadimento che abbia precise coordinate spazio-temporali, riferibili oggettivamente, al punto che Deleuze riconosce come la cronaca giornalistica sia quella disciplina che più di ogni altra abbia a che fare con l'accadimento nella sua effettuazione in uno stato di cose.

Ma l'evento, invece, è altra cosa. L'evento coincide con l'operazione di *contro-effettuazione*, ovvero di liberazione, di purificazione; l'evento puro, in altre parole, è ciò che la filosofia può raggiungere astraendolo da uno stato di cose per liberarne il concetto: "La mia ferita esisteva prima di me, io sono nato per incarnarla"¹⁹⁸. In questa celebre frase di Joe Bousquet a cui Deleuze si richiama, si concentrano tutte le implicazioni della nozione di *contro-effettuazione*. L'incarnazione della ferita, ovvero l'io come l'individuo che è segnato da quella ferita, non è l'evento; ma l'evento, nondimeno, è nell'incarnazione della ferita in quell'individuo, al modo in cui io, come portatore di quella ferita, non sono che l'effettuazione, l'attualizzazione della virtualità che connota la ferita in quanto evento puro, trascendentale.

La ferita è dunque l'evento disincarnato dallo stato vissuto che mi descrive come individuo ferito; la ferita mi pre-esiste; l'evento mi pre-esiste alla maniera di ciò che pre-esiste e che costituisce le condizioni di possibilità di ogni accadimento, di ogni attualizzazione. L'evento è, cioè, pura virtualità colta nell'atto della sua attualizzazione, pura differenza colta nel processo della sua differenziazione.

La *contro-effettuazione* dell'evento investe, ovviamente, anche la sfera della temporalità: se di questo ci occuperemo più diffusamente nella seconda parte del nostro lavoro, si può già dire, tuttavia, che in quanto l'evento puro coincide con la sua liberazione da uno stato di cose, ovvero da una concrezione spazio-temporale, ciò comporta che esso sia l'elemento che, *par excellence*, sfugge alla Storia; se la storia, infatti — tanto nel piccolo quanto nel grande — non fa che fotografare una

¹⁹⁷ Cfr. P. GODANI, *Variazioni sul sorvolo. Ruyer, Merleau-Ponty, Deleuze e lo statuto della forma*, in «Chiasmi International», 13, 2011, p. 357.

¹⁹⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 160.

realtà per consegnarla alla riferibilità secondo coordinate spaziali e temporali, l'evento si presenta, invece, come ciò che è massimamente inattuale, intempestivo¹⁹⁹, autentico *novum* a cui non corrispondono alcune coordinate, ma che, al contrario, indica solo il divenire nella sua purezza, ovvero non come il divenire di qualcosa, ma l'atto stesso per mezzo del quale il divenire diviene.

Ma allora che relazione intrattiene, di nuovo, l'evento con il virtuale? Come abbiamo detto, l'essere reale è coalescenza di virtuale e di attuale, secondo un "rapporto" di immanenza tale per cui il virtuale non indica altro che il processo, o ancor meglio il divenire, della sua stessa attualizzazione²⁰⁰.

L'evento puro, considerato nella sua purezza, cioè in sé stesso, è ciò che dunque schiva il momento presente della sua attualizzazione, l'istante in cui esso si fa corpo acquisendo, così, la sua consistenza empirica. Dal punto di vista della sua connotazione temporale l'evento, come riferisce puntualmente Sandro Palazzo, è la condizione di possibilità della genesi trascendentale non meno che ontologica dei contenuti del tempo e del suo scorrimento²⁰¹.

In questo senso, allora, la natura temporale dell'evento, similmente a ciò che accade per la duplice caratterizzazione dell'essere deleuziano — virtuale e attuale al tempo stesso — si gioca su un duplice piano: se da un lato, infatti, l'evento è implicato nell'istante presente della sua incarnazione in uno stato di cose, esso è segnato anche da quell'eternità irriducibile ma profondamente paradossale "in cui qualcosa di ineffettuabile e incorporeo eccede e sopravvive all'effettuazione"²⁰²: la ferita esisteva prima di me nella sua virtualità inespressa, come *tutto non dato* eppure assolutamente reale (seppur non come mero possibile), la ferita esiste come attualizzazione empirica in uno stato di cose (io che sono ferito), la ferita esisterà dopo di me, come componente paradossalmente eterna di quell'evento puro.

Nella sua disincarnazione rispetto agli stati di cose, l'evento ha dunque una consistenza del tutto peculiare, che l'attribuzione del carattere virtuale non contribuisce a chiarificare immediata-

¹⁹⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 104-105.

²⁰⁰ Cfr. V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., p. 56.

²⁰¹ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 406.

²⁰² F. ZOURABICHVILI, *Deleuze*, cit., p. 92.

mente; potremmo dire che si tratti, in fin dei conti, di una sorta di “materialità incorporea”²⁰³, ovvero di consistenza fantasmatica che è propria dei simulacri, come Deleuze sostiene a più riprese nel suo *corpus* filosofico, ribadendone la superiorità in ordine a quell’operazione con cui egli intende rovesciare il platonismo e, con esso, la metafisica della rappresentazione che lo anima dall’interno.

In questa prospettiva, allora, si chiarifica il senso della virtualità dell’evento: in quanto parte segreta o elemento umbratile ed incorporeo di uno stato di cose, a metà strada tra materia e fantasma, l’evento è virtuale nella misura in cui coincide con quello che, ad esempio, Keith Ansell Pearson definisce in termini di quell’ “infinito movimento” che dona la sua propria consistenza alla vita²⁰⁴, e che invece noi, con maggior fedeltà al testo deleuziano, abbiamo appreso a definire come infinito processo di attualizzazione o di differenziazione.

Ed è proprio la natura di questo processo incessantemente in atto che, nella tematizzazione deleuziana dell’evento, trova una delle sue più compiute problematizzazioni: se è vero, infatti, che l’evento non è il fatto (poiché il fatto è uno stato di cose empiricamente determinato), è altrettanto vero che esso non può non essere implicato nel fatto, in quanto non si dà evento che non sia in un accadimento. Ciò tuttavia non toglie che il regime ontologico dell’evento sia un regime di extra-territorialità rispetto all’accadere, e che se il fatto è sempre riferibile in termini di contenuto, oltre che di coordinate, esso dice il qualcosa che è stato, dice il qualcosa che è accaduto, esplica cioè la natura di quel contenuto; in altre parole il fatto dice il “ciò”, il *what*, il *quid*, ovvero il suo contenuto, il suo “che cosa”. Mentre invece l’evento puro, ovvero la sua *contro-effettuazione*, dice il “che c’è”, il *that*, il *quod*, ovvero l’atto eternamente in atto attraverso cui un virtuale si attualizza. L’evento è nientemeno che l’accadere di ciò che accade, il divenire di ciò che diviene, e non invece l’oggetto dell’accadimento, o ciò che nel divenire diviene²⁰⁵.

L’incorporeità dell’evento puro, richiamata nella nozione di *contro-effettuazione*, è ciò attraverso cui l’evento stesso si richiama alla produzione del suo senso. Ciò significa che *contro-effettuando* un accadimento per restituire l’evento nella sua purezza, noi possiamo ritrovare nell’evento medesimo quel nucleo incorporeo d’identità al quale si rinsalda l’unico principio etico che Deleuze

²⁰³ E. GIANNETTO, *Sguardi sul pensiero contemporaneo*, cit., p. 281: «L’evento è l’evenire stesso, l’accadere, il divenire puro, e ha uno statuto ontologico assimilabile a quello degli *eidola* degli atomisti, dei cosiddetti simulacri: non è una sostanza materiale, né una sostanza ideale, ma ha una sorta di “materialità incorporea”, una sorta di “realtà fantasmatica”. Ci si può liberare dall’idealismo platonico solo se non si ricade nel sostanzialismo materialista: si tratta di ritematizzare quanto anche da questo trascurato e considerato come mero effetto superficiale, impalpabile, dell’apparenza di una causa sostanziale profonda. L’evento si dà, come messo in discussione nello stoicismo, in una dimensione di pura effettualità senza causa, di un’attività pura senza causa in un soggetto o in un corpo, di una potenzialità attuale e reale come tale, non quindi di una possibilità irreali ma di una sorta di virtualità reale.».

²⁰⁴ Cfr. K. A. PEARSON, *Germinal life*, cit., p. 124.

²⁰⁵ Cfr. R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., pp. 59-60.

abbia mai promosso: la capacità di essere degni di ciò che ci accade, ovvero di saper cogliere e condurre presso di noi il senso impersonale, pre-individuale, neutro, virtuale dell'evento²⁰⁶. Attraverso l'estrazione della parte di eternità dell'evento da uno stato di cose, apprendere la dignità di trovare quell'eternità incorporea in noi, di farla propria, di impersonarla, di individuarla, di incarnarla.

È solo raggiungendo la purezza dell'evento sul piano del suo senso, ovvero *contro-effettuando* l'accadimento ed estraendone il nucleo d'eternità che si può, allora, sfuggire alla temporalità cronologica degli accadimenti e delle loro concrezioni empiriche in stati di cose.

In ogni evento vi è certo il momento presente dell'effettuazione, quello in cui l'evento s'incarna in uno stato di cose, in un individuo, in una persona, quello che si designa dicendo: ecco, è venuto il momento; e il futuro e il passato dell'evento sono giudicati soltanto in funzione di questo presente definitivo, dal punto di vista di colui che lo incarna. Ma vi sono d'altra parte il futuro e il passato dell'evento considerato in sé stesso, che schiva ogni presente, perché è libero dalle limitazioni di uno stato di cose, in quanto impersonale e pre-individuale, neutro, né generale né particolare, *eventum tantum...*; o piuttosto che non ha altro presente che quello dell'istante mobile che lo rappresenta, sempre sdoppiato in passato-futuro, che forma quella che occorre chiamare la contro-effettuazione. In ogni caso, è la mia vita che mi sembra troppo debole per me, che fugge in un punto diventato presente in un rapporto assegnabile con me.²⁰⁷

Che cosa intende, in definitiva, Deleuze con l'espressione *eventum tantum*? L'evento puro, l'evento contro-effettuato da uno stato di cose, l'evento disincarnato dal suo tempo, dalla presenza dell'istante cronologico in cui esso accade; il nucleo eterno in ciò che accade, un po' di tempo allo stato puro, come vedremo Deleuze dirà in *Differenza e ripetizione* in relazione alla terza sintesi del tempo.

L'*eventum tantum* è quell'evento il cui soggetto non è che un soggetto impersonale, pre-individuale²⁰⁸, condizione di possibilità trascendentale di ogni individuazione personale o soggettiva.

L'evento, in altre parole, è l'*haecceitas*: come le *ecceità*, infatti, anche all'evento in quanto nucleo eterno, incorporeo ed impersonale di un accadimento, ci si riferisce per mezzo di articoli e pronomi indefiniti, per mezzo di nomi propri e soprattutto per mezzo di quei verbi all'infinito che individua-

²⁰⁶ Cfr. P. GODANI, *Deleuze*, Carocci, Roma 2009, p. 95.

²⁰⁷ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 135.

²⁰⁸ Cfr. R. SCHÉRER, *Homo tantum. L'impersonnel: une politique*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., p. 29.

no e colgono i divenire nel loro stesso divenire. È in questo senso che l'evento puro è l'indice della singolarità, ovvero di un modo di individuazione impersonale, senza soggetto²⁰⁹.

Alla luce di tutte queste considerazioni, l'ontologia deleuziana, per certi versi costruita anche attorno all'ossessione di cogliere la natura essenziale dell'evento, è tale per cui l'evento stesso giunge a coincidere con il piano univoco della vita. Allora l'Evento sarà unico, nella misura in cui non sarà altro che l'essere stesso in quanto eterno ritorno e divenire della differenza²¹⁰.

Non solo, ma nella prospettiva ontologica legata alla nozione di evento, uno degli elementi cardine è il senso: senso come oggetto intrinseco dell'evento, senso come nome proprio dell'evento. Più specificamente il senso giunge a coincidere con l'insorgenza dell'evento in sé stesso, ovvero con l'insistenza dell'evento in ciò che accade; ed in quanto aderente all'evento, il senso deve essere inteso nella sua neutralità: né generale, né particolare, né universale, né personale, né affermativo, né negativo, etc.²¹¹

Ed in questa prospettiva cosa può restituire in pieno il senso implicato nell'evento? Secondo Deleuze l'elemento del pensiero che è chiamato ad assolvere questo compito non può che essere il concetto; nella sua differenza dalla proposizione — che si riferisce e descrive necessariamente uno stato di cose — il carattere per certi versi universale del concetto, secondo Deleuze, fa sì che esso non abbia referente alcuno; al contrario, questo rende il concetto pressoché autoreferenziale, poiché “pone sé stesso e il suo oggetto nel momento stesso in cui è creato”²¹². In questo senso, allora, il concetto è ciò che dice l'evento o, che è lo stesso, il senso implicatovi: il concetto è l'evento come puro senso²¹³.

Riemerge qui il carattere profondamente ontologico della riflessione deleuziana sull'evento: se, infatti, il concetto è deputato a restituire il senso implicato nell'evento e che per certi versi pure vi coincide e se, ancora, il concetto da par suo è il prodotto dell'operazione creatrice e inventrice del pensiero, allora il senso dell'evento di cui il concetto è chiamato a dire sarà autentica produzione ontologica, ovvero produzione di modificazioni sul piano dell'essere.

²⁰⁹ Cfr. G. DELEUZE, C. PARNET, *Conversazioni*, cit., p. 89. Si confronti a questo proposito anche R. SASSO, *Événement (pur)*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., p. 141.

²¹⁰ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 416.

²¹¹ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze*, cit., p. 123.

²¹² J. GIL, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 235.

²¹³ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 145.

7. *L'immanenza assoluta del trascendentale*

L'impresa di rinnovamento della nozione di *trascendentale* ad opera di Gilles Deleuze passa attraverso le tappe che abbiamo cercato di delineare sino a questo punto. Creazione di concetti, rovesciamento del platonismo e dell'immagine dogmatica del pensiero, empirismo superiore, l'essere come differenziazione della differenza in atto, divenire come virtualità che si attualizza incessantemente, ontologia dell'evento.

Tutta la filosofia di Deleuze, nella prospettiva da cui noi abbiamo deciso di prendere le mosse, coincide con un estremo tentativo di prendere sul serio le istanze del trascendentalismo di Kant per poi metterle radicalmente in questione, spingerle sino ai limiti per scovarne gli errori, e rifondare un trascendentalismo superiore, un trascendentalismo che, per certi versi, rovesci i termini della questione in gioco.

Per analizzare ancor più da vicino le implicazioni del concetto di *trascendentale* così come esso viene inteso nella filosofia di Deleuze, bisogna affermare, in via preliminare, che tale nozione, diversamente da ciò che avviene nella filosofia kantiana — sua matrice originaria — non coincide affatto con un oggetto fisso, con elementi stabili del pensiero e tantomeno con funzioni specifiche di alcune facoltà. Il *trascendentale* deleuziano, come vedremo da vicino, è invece pura virtualità²¹⁴: si tratta cioè, in prima battuta, di sciogliere ogni nodo che vincola il *trascendentale* stesso all'individualità o al soggetto in quanto elementi formati, forme stabili e fisse; in questo senso, come abbiamo già in parte osservato, l'anomala metafisica proposta da Deleuze avrà come oggetto privilegiato non certo l'idea di sostanza, quanto piuttosto la nozione in sé cangiante, mutevole, incessantemente soggetta al suo stesso interminabile divenire, di *molteplicità virtuale*, o che è lo stesso, di *singolarità*, di *ecceità*.

In altre parole ciò che Deleuze progetta è nientemeno che un inedito trascendentalismo: come vedremo in particolar modo con lo sviluppo della nozione di *campo trascendentale*, appunto, nelle more di questo nuovo programma il soggetto non avrà più alcun ruolo fondativo eminente rispetto invece all'originarietà genetica del mondo considerato nella sua potenza produttiva, generativa. Non solo, ma in riferimento alla destituzione di ogni ruolo trascendentale della soggettività, questo nuovo programma deleuziano si propone di non pensare la conoscenza come conformata ed appiattita agli oggetti della nostra singola esperienza individuale; il nuovo trascendentalismo cerca, piuttosto, di recuperare, in seno all'ontologia, il carattere produttivo, creativo, in una parola *virtuale*

²¹⁴ Cfr. A. VILLANI, *Deleuze et l'anomalie métaphysique*, in AA.VV., *Une vie philosophique*, cit., p. 50.

della realtà e dell'esperienza in sé stessa, dell'esperienza pura. Ma procediamo con ordine.

Qual è l'effettiva e più consistente differenza che sussiste tra il *trascendentale* kantiano e il *trascendentale* per come esso emerge dalla trattazione deleuziana? Innanzitutto il concetto di *trascendentale* formulato dal filosofo di Königsberg ha una duplice composizione: esso è costituito, infatti, tanto dalle forme della sensibilità quanto dalle categorie dell'intelletto. La prima differenza della nozione deleuziana di *trascendentale* con quella kantiana, infatti, risiede proprio qui, nella misura in cui il filosofo parigino propone un *trascendentale* esclusivamente sensibile. Ciò che invero Deleuze ritiene del *trascendentale* kantiano, a questo proposito, è che esso, in quanto intuitivo e categoriale al tempo stesso, sia troppo largo rispetto a quanto esso deve poter condizionare²¹⁵; come abbiamo visto anche in precedenza, ciò che Deleuze non può affatto condividere del trascendentalismo kantiano è, per l'appunto, quella fallacia per cui il *trascendentale* sarebbe ricalcato sull'empirico.

Ancor più specificamente, se il problema del *trascendentale* ha in qualche modo a che vedere con il problema metafisico più ampio di come sia possibile e di quale sia l'autentico fondamento della realtà, allora si tratta di capire come tale fondamento, nella filosofia kantiana, venga a coincidere profondamente con un principio soggettivo; come ricorda puntualmente Deleuze a questo riguardo, sostenere l'esistenza di un principio trascendentale soggettivo non significa altro che sottomettere il dato al soggetto medesimo e alle sue facoltà²¹⁶; ciò significa, in altre parole, che nel kantismo la natura umana supera il dato della natura in sé, e la natura in sé si sottomette a questo superamento²¹⁷.

In termini più propriamente kantiani, il *trascendentale* non è che l'indice del principio di sottomissione del dato alla conoscenza umana, in maniera tale per cui il principio trascendentale che rende possibile la conoscenza e che quindi pure la fonda, deve rendere necessaria, al contempo, la sottomissione del dato alla conoscenza, ovvero alle facoltà del soggetto, ancorché non lo si debba intendere — almeno nelle intenzioni originali di Kant — come soggetto empirico o psicologico²¹⁸.

Gilles Deleuze rovescia radicalmente i termini della questione: non più sottomissione del dato al soggetto, ma primato ontologico e trascendentale del dato rispetto al soggetto. Di più: il *trascendentale* deleuziano si libera definitivamente da qualsivoglia nesso che lo tenga vincolato al soggetto, proprio perché esso non è più ricalcato sull'immagine dell'empirico.

²¹⁵ Cfr. V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., p. 43.

²¹⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Che cos'è fondare?*, cit., p. 132.

²¹⁷ Cfr. *Ibid.*

²¹⁸ Cfr. *Ibid.*

Il *trascendentale*, in altre parole, diviene pre-personale, pre-individuale; e per ciò stesso, esso segna una abissale differenza con la coscienza egologica²¹⁹. Non solo, ma anche la funzione stessa del *trascendentale* deleuziano si modifica fortemente assumendo, come abbiamo già visto, tutta la sua portata genetica; a questo proposito, dalla designazione della condizione di possibilità di una conoscenza a priori, si passa ad un *trascendentale* come genesi concreta di esistenze concrete²²⁰. Come abbiamo già in parte osservato, allora, il carattere pre-individuale e pre-personale del *trascendentale* è legato alla sua stessa componente singolare e virtuale, nella misura in cui ciò indica quel processo di individuazione non personale che è condizione di possibilità per la generazione di ogni individualità fisica, biologica e psicologica.

Questo aspetto del *trascendentale* verrà ulteriormente chiarendosi quando ci riferiremo esplicitamente alla nozione di *campo trascendentale*, poiché esso, nelle intenzioni di Deleuze, è l'esplicazione di quello che qui abbiamo cercato di definire, attraverso il contributo di alcune intermediazioni, come un tentativo di purificazione del *trascendentale* medesimo da tutto ciò che lo rende spurio, ovvero in particolar modo da ogni riferimento, ritenuto necessario e originario, al soggetto, all'Io, alla coscienza egologica.

In questa prospettiva la coscienza egologica non può più essere considerata come originaria, come *prima*, come trascendentale in pieno senso; secondo l'orizzonte del trascendentalismo proposto da Deleuze è vero piuttosto il contrario: la coscienza non è che l'oggetto e il prodotto di una genesi che supera il soggetto medesimo e la sua percezione. Così si può dire, a pieno titolo, che l'autentico *trascendentale* deleuziano altro non sia che l'universo pre-umano²²¹, in quanto indice della potenza ontogenetica del mondo di cui il soggetto stesso non è scaturigine, ma debitore.

Il *trascendentale*, in tal senso, è convocato dalla filosofia deleuziana per descrivere l'immanenza assoluta del *campo trascendentale* stesso; se, infatti, il *trascendentale* non intrattiene più alcuna relazione né con il soggetto né con l'oggetto, e tantomeno con alcuna forma di idealismo o di dogmatismo, ciò significa che in funzione di esso, come vedremo, è possibile dismettere qualsiasi trascendenza²²².

Più in generale possiamo dire che la filosofia di Deleuze assuma su di sé tutte le istanze principali che, a buon diritto, Alain Badiou scorge in particolar modo nella filosofia francese contemporanea, poiché essa è, tra le altre cose, definita in relazione all'avversione che esprime nei con-

²¹⁹ Cfr. P. MONTEBELLO, *Il progetto di rinnovamento*, cit., p. 2.

²²⁰ Cfr. *Ibid.*

²²¹ Cfr. *Ivi*, p. 4.

²²² Cfr. R. SCHÉREER, *Homo tantum*, cit., p. 15.

fronti del soggetto in quanto dispositivo fondamentale della filosofia moderna, almeno da Descartes in avanti. Il sogno della filosofia francese contemporanea — e dunque anche quello della filosofia deleuziana — consiste nell'inaugurazione di una lotta senza quartiere ad un soggetto piegato sulla forma di una coscienza; o, detto altrimenti, di una battaglia contro la psicologia in quanto paradigma interpretativo della filosofia²²³.

In questi termini, come ancora sottolinea Badiou, la psicologia — e la filosofia intesa come psicologismo — è nemica del pensiero. La filosofia francese, ed in particolar modo quella di Deleuze, disconosce il ruolo dell'Io come misura del mondo e di tutte le cose; in filosofia si tratterebbe, piuttosto, di tematizzare e problematizzare tutto quanto eccede il regime di senso dell'Io, tanto dal punto di vista meramente ontologico quanto dal punto di vista della temporalità²²⁴.

In ciò, vale allora la prospettiva che qui abbiamo cercato di delineare sin dall'inizio, ovvero quella secondo cui il soggetto di Descartes altro non sarebbe che il modello di riferimento primordiale per tutte le filosofie trascendentali successive, a partire dal quale il mondo viene sottomesso al dominio del soggetto medesimo²²⁵.

Passare dal soggetto come principio trascendentale al soggetto come prodotto di una genesi impersonale e pre-individuale, significa allora, per tornare alle origini humane dell'empirismo superiore, passare dalla costruzione del dato per un soggetto alla costruzione del soggetto nel dato. Questa è, peraltro, anche una delle ragioni precipue che fondano la critica di Deleuze relativa al *trascendentale* asservito alla forma di una coscienza empirica, o psicologica: se una delle operazioni più rilevanti della filosofia moderna, a questo proposito, è consistita nella produzione del campo della coscienza come inedita forma di assoluto — operazione inaugurata, come abbiamo visto, già da Descartes e ulteriormente radicalizzatasi con Kant — tale assoluto ha assunto le forme di un soggetto trascendentale che, nei confronti della totalità del piano dell'esperienza si pone in una relazione di trascendenza. Questa è la ragione per cui Deleuze attribuisce a Kant il fallimento della sua operazione trascendentalista, poiché egli reintrodurrebbe l'elemento della trascendenza nel sistema di una critica della ragione che originariamente volevasi immanente.

Ove volge il proprio sguardo, dunque, la critica deleuziana al dispositivo trascendentale della coscienza? Come sottolinea Giorgio Agamben, se in Kant il *trascendentale* si presenta come una pura coscienza senza esperienza, *a priori*, in Deleuze il *trascendentale* si svincola completamente da ogni idea di coscienza, quale che sia, per presentarsi invece come un'esperienza senza coscienza

²²³ Cfr. A. BADIOU, *L'avventura della filosofia francese*, cit., pp. 16-17.

²²⁴ Cfr. *Ivi*, p. 73.

²²⁵ Cfr. A. BADIOU, *Oltre l'uno e il molteplice*, cit., p. 54.

né soggetto²²⁶.

La filosofia trascendentale deleuziana mette radicalmente in causa il sistema kantiano in quanto esso determina il campo trascendentale secondo la forma personale di un Io, e nella fattispecie di un *Io penso*, ovvero di quell'unità sintetica appercettiva connotata dall'universalità²²⁷.

E proprio mettendo in questione delle istanze fondamentali del trascendentalismo kantiano, Deleuze lascia emergere l'eredità sostanzialmente sartriana della sua stessa formulazione del campo trascendentale. Non è possibile in questa sede approfondire dettagliatamente le linee di convergenza tra la filosofia di Sartre e quella di Deleuze, ma possiamo comunque dire che se Sartre — in particolar modo il giovane Sartre, quello de *La transcendance de l'Ego* — ha volto lo sguardo verso un campo trascendentale impersonale, ovvero una coscienza irriflessa, senza Io, non posizionale di sé stessa, non tetica, una coscienza autenticamente trascendentale nella misura in cui non necessita di prendere coscienza di sé per trovarsi comunque immersa nel mondo²²⁸, Deleuze radicalizzerà ulteriormente questi riferimenti.

Ciò che crediamo è che con Deleuze la filosofia si sia liberata davvero della forma stabile e trascendente del soggetto in quanto principio trascendentale, per accedere ad una dimensione autenticamente genetica. Non solo: diversamente dall'esistenzialismo e dalla fenomenologia, le quali hanno, in un primo momento rilevato l'inconsistenza ontologica del *cogito* cartesiano salvo poi recuperarne e salvaguardarne l'assoluta centralità e l'assoluto primato sul piano ontologico medesimo, Deleuze ha invece formulato un'ontologia della differenza e dell'evento, facendo leva non più su un soggetto trascendentale ricalcato sulle strutture del soggetto empirico, coscienziale, psicologico; piuttosto il filosofo parigino ha fatto proliferare la propria ontologia da un movimento orizzontale, rizomatico, che è il movimento di una singolarità nomade ed immanente e che produce il suo senso nel piano di immanenza medesimo²²⁹.

In fin dei conti, il torto che Deleuze imputa alle filosofie trascendentali che determinano il *trascendentale* ad immagine della coscienza è, ancora una volta, quella fallacia a causa della quale il *trascendentale* stesso viene concepito come ricalcato su ciò che si presume esso fondi, ovvero l'io empirico e gli oggetti concreti dell'esperienza del senso comune, la quale, come abbiamo visto, non può che operare in funzione della rappresentazione, e quindi di un'immagine predeterminata della filosofia²³⁰.

²²⁶ Cfr. G. AGAMBEN, *L'immanenza assoluta*, cit., pp. 43-44.

²²⁷ Cfr. M. CRESSOLE, *Deleuze*, Éditions Universitaires, Paris 1973, p. 25.

²²⁸ Cfr. P. MONTEBELLO, *Il progetto di rinnovamento*, cit., p. 1.

²²⁹ Cfr. C. DI MARCO, *Deleuze e il pensiero nomade*, cit., p. 15.

²³⁰ Cfr. M. DALLA VALLE, *Per farla finita con l'identità*, cit., p. 151.

Si tratta di procedere con Kant oltre Kant: assumere le istanze produttive della filosofia trascendentale contro ogni *essenzialismo* o sostanzialismo metafisico, sostituendo tuttavia il dispositivo soggettivo egologico con un piano virtuale, del tutto impersonale, pre-individuale, singolare che designi le condizioni di possibilità dell'esperienza reale, ovvero di tutti gli oggetti concreti e di tutte le forme di individuazione personale, psicologica e coscienziale.

E il motivo per cui questa operazione risulta essere assolutamente centrale, è determinato dalla necessità di svelare una falsa genesi dovuta, per l'appunto, a quel circolo vizioso a causa del quale la pretesa originarietà della coscienza pura si rivela essere nientemeno che un'astrazione della coscienza empirica. Compito di Deleuze è quello di mostrare come il suo *trascendentale* sia assolutamente libero da ogni riferimento all'Io e alla coscienza²³¹.

Correlativamente a ciò, se il *trascendentale* deleuziano è dunque un *trascendentale* assolutamente pre-personale, pre-individuale, neutro ed impersonale, ciò che per noi è ancor più importante è che nell'ontologia delineata da questa prospettiva trascendentale in virtù della quale è reso necessario risalire dall'esperienza reale alle sue condizioni immanenti, ciò di cui si deve davvero fare a meno non sono altro che i predicati antropologici che corredano le considerazioni kantiane relative ad un trascendentale soggettivo, umano in pieno senso e che, ancor più radicalmente, non indicano altro che il dominio e la superiorità della natura umana sulla natura in sé; oltre ai molti meriti originari che le filosofie trascendentali hanno — *in primis* quella di Kant, appunto — il principale demerito è invece relativo all'assunzione dell'antropologia a paradigma privilegiato, in funzione della quale il *trascendentale* stesso viene contaminato dall'empirico che esso vorrebbe condizionare e fondare, sino al punto da disconoscere e dimenticare completamente le sue intenzioni genetiche primordiali. Come Deleuze osserva acutamente, il nodo davvero controverso del trascendentalismo kantiano è il riconoscimento all'uomo del suo ruolo di dominatore e legislatore nei confronti della Natura:

La tesi kantiana è che i fenomeni sono necessariamente subordinati alle categorie, tanto che, attraverso le categorie, noi siamo i veri legislatori della Natura. Ma subito si pone il problema: perché proprio l'intelletto (e non la immaginazione) è legislatore? Perché è lui che legifera *nella* facoltà di conoscere? Per trovare la risposta a questo problema è forse sufficiente spiegarne i termini. È evidente che noi non potremmo chiederci: perché i fenomeni sono *subordinati* allo spazio e al tempo? I fenomeni sono ciò che appare, e apparire è essere immediatamente nello spazio e nel tempo. [...]²³²

²³¹ Cfr. *Ibid.*; cfr. anche P. MONTEBELLO, *Deleuze*, cit., p. 116, in relazione alla genesi statica e alla correlata nozione deleuziana di "immacolata concezione".

²³² G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, cit., p. 71.

Bisogna allora rovesciare la struttura che tiene insieme tutta quella linea del pensiero trascendentale che, in un certo senso, come abbiamo cercato di testimoniare, è da far risalire sino alla formulazione moderna della soggettività in Descartes. L'eredità sottesa a questo rovesciamento radicale ad opera di Deleuze è, per l'appunto, completamente diversa, e per lo più costituita da autori quali Henri Bergson, Gilbert Simondon e soprattutto Jean-Paul Sartre; è proprio in quest'ultimo, come abbiamo già accennato, che Deleuze trova gli appigli più solidi per inaugurare quell'alleanza teoretica in virtù della quale l'Io trascendentale — tanto kantiano quanto fenomenologico e husserliano nello specifico — verrà destituito del suo ruolo costitutivo rispetto alla maggiore importanza genetica che il filosofo de *La Nausée* attribuisce all'immanenza del vissuto impersonale²³³.

Ciò malgrado, l'innegabile punto da cui Deleuze prende le mosse per mettere in discussione lo statuto generale del concetto di *trascendentale* non può che essere il pensiero di Kant; per il filosofo parigino, infatti, l'autore della *Critica della ragion pura* avrebbe mantenuto un rapporto esclusivamente formale ed estrinseco tra la verità e le sue condizioni di possibilità; in funzione di ciò il rapporto di condizionamento in seno al *trascendentale* è divenuto tale per cui Kant ha inteso le condizioni come più larghe del condizionato²³⁴, reintroducendo così il tarlo della trascendenza proprio laddove egli avrebbe voluto definitivamente destituirlo.

Così l'obiettivo di Deleuze, per certi versi, non è soltanto quello di rovesciare i termini del trascendentalismo moderno, quanto piuttosto di dissolvere la stessa nozione classica di *trascendentale*, svuotarne e scarnificarne dall'interno il paradigma che lo regge e supporta, per costruire un'ontologia altra che, come abbiamo visto, si fonda sulla differenza, sul virtuale e soprattutto sulle singolarità e sulle *ecceità* in luogo dei dispositivi soggettivi, individuali, personali.

Come abbiamo osservato, allora, l'elemento su cui Deleuze riversa la propria critica in relazione alla rivoluzione della nozione di *trascendentale* è la coscienza. Per raggiungere un *trascendentale* autenticamente genetico bisogna purificare il *trascendentale* stesso dalla forma della coscienza e, contestualmente anche dalla forma dell'oggetto, o ancora, della sostanza, poiché è proprio in ciò che coincide, secondo Deleuze, quell'operazione completamente fallace di ricalco del *trascendentale* sull'empirico²³⁵.

In una prospettiva così delineata la critica di Deleuze è veramente radicale, tanto da investire dal suo interno la tradizione. L'opera di rinnovamento e purificazione del *trascendentale* consiste fon-

²³³ Cfr. P. MONTEBELLO, *Il progetto di rinnovamento*, cit., paragrafo 1.

²³⁴ Cfr. S. PALAZZO, *Sintesi e tempo*, cit., p. 180.

²³⁵ Cfr. V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., p. 55.

damentalmente nell'insediamento nella tradizione classica per corroderla dal suo interno; si tratta cioè di adottarne il punto di vista per tentare di superarne la miopia, per scardinarne i fondamenti, per violarne i limiti. Purificare il *trascendentale* significa rinunciare ad ogni *medium* empirico, *in primis* il dispositivo soggettivo della coscienza: in questo orizzonte, il soggetto non sarà più inteso come fonte di condizionamento della conoscenza e dell'esperienza possibile, ma come effetto stesso di una genesi che lo oltrepassa o, per meglio dire, lo *precede*.

Il *trascendentale* deleziano, in altre parole, è l'indice di una *genesi concreta di esistenze concrete*, la quale, per ciò stesso, non può che rinviare ad una realtà che precede di diritto il soggetto, e dunque ad una realtà pre-individuale, pre-personale che genera individualità fisiche, biologiche e psicologiche²³⁶.

In sintesi, purificare il *trascendentale* implica, nell'ottica della filosofia deleziana, sostituire il problema del condizionamento con la questione più radicale della *genesi*. Ed è proprio questo il tema legato alla centralità della nozione di *campo trascendentale* — e alla sua scoperta — per la filosofia di Deleuze: si tratta di sostituire la trascendenza di Dio, dell'Uno, dell'Individuo, non meno che del Soggetto o dell'Io trascendentale, con l'immanenza assoluta di un campo trascendentale inteso come pura produzione e genesi del reale²³⁷.

Il punto di partenza, in questa prospettiva di purificazione, deve essere dunque un mondo dai tratti neutri, impersonali, non ancora solcato da individuazioni personali, biologiche o psicologiche; un mondo, cioè, più originario; un mondo in cui la coscienza, come dice Deleuze ne *L'immanenza: una vita...* non si dia affatto su di un piano trascendente nella sua funzione genetica in riferimento alla realtà e all'esperienza, ma sia piuttosto coestensiva al *campo trascendentale* stesso, vi sia per certi versi assolutamente immanente²³⁸. Nella sua connotazione il *trascendentale* che caratterizza questo mondo segna l'impossibilità di distinguere tanto il soggetto quanto l'oggetto, poiché tutto non è che proliferazione di singolarità nomadi. Il *trascendentale* purificato non è che l'indice di un'esperienza pura, per usare un'espressione cara a William James; e il mondo dell'esperienza pura è, per certi versi, un mondo in cui le individuazioni concrete che connotano e che distinguono il mondo fisico e il mondo psichico, o il mondo del pensiero e il mondo della materia, o ancora il mondo del soggetto e il mondo dell'oggetto, non si sono ancora concretizzate²³⁹. Pura virtualità colta nell'atto della sua attualizzazione senza fine. Immanenza assoluta.

²³⁶ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. Une anti-phénoménologie*, in «Chiasmi International», 13, 2012, paragrafo 2.

²³⁷ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit., p. 23.

²³⁸ Cfr. G. DELEUZE, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 8.

²³⁹ Cfr. D. LAPOUJADE, *Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier William James*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 267-268.

Così, il significato di questa rilevante opera di purificazione del *trascendentale* da ogni predicato soggettivo e addirittura antropologico che Deleuze mette in campo, consiste principalmente nella dimostrazione che solo il piano del reale, o forse ancor più precisamente il piano dell'esperienza reale nella sua produttività genetica, possa dirsi autenticamente trascendentale, e non invece il soggetto e tantomeno il soggetto inteso come funzione empirica della coscienza. In questo senso, un *trascendentale* purificato sarà, allora, nientemeno che un *trascendentale puro*, inteso come un campo attraversato da singolarità, forze intensive, molteplicità, virtualità, differenze, divenire.

In questo orizzonte concettuale dischiuso dalla riflessione deleuziana non esiste eminenza né superiorità o primato del soggetto sull'oggetto, ma neppure eminenza, superiorità o primato dell'oggetto sul soggetto. Sostanzialmente, l'oggetto non preesiste al soggetto tanto quanto il soggetto non costituisce l'esperienza. Piuttosto, all'insegna del progetto di rinnovamento e purificazione del *trascendentale* si deve dire invece che soggetto e oggetto sono entrambi co-prodotti e disposti in modo non gerarchico in un univoco piano di immanenza²⁴⁰.

Sin quando, nelle filosofie trascendentali moderne — ma anche, per certi versi, nella fenomenologia di Husserl — il soggetto-Ego antropologico si ergeva a principio e fondamento trascendentale dell'esperienza, il mondo emergeva dal soggetto come un prodotto, idea regolativa o oggetto di dominio. Ma nell'empirismo trascendentale di Deleuze i termini del rapporto, se così si può dire, si rovesciano in maniera tale per cui è ora il soggetto ad “emergere” dal mondo²⁴¹.

In definitiva, il termine *trascendentale*, nella filosofia di Deleuze, non designa altro che la condizione di possibilità di una produzione reale, o ancor più precisamente, una genesi del/nel reale; il *trascendentale* genetico di Deleuze, nella sua intima relazione con il metodo di un empirismo superiore, è il modo più preciso con il quale nominare quella produttività pensata al cuore stesso del reale, senza tuttavia che tale produttività sia necessariamente ripiegata sull'immagine dogmatica di un Io, di un soggetto-coscienza, di un *Cogito*²⁴². Il *reale* è in sé stesso pura produzione, pura potenza ontogenetica.

Ancor più radicalmente, ciò che è prodotto dalla genesi reale implicata nella nozione deleuziana di *trascendentale* non è altro che il senso, quel senso di cui lo stesso Deleuze prova a restituire la paradossale logicità in *Logica del senso*. Il senso, in quanto senso dell'esperienza reale, è da osservare al livello trascendentale, nella misura in cui esso è prodotto contestualmente alla genesi del reale stesso.

²⁴⁰ Cfr. A. SAUVAGNARGUES, *Heccéité*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., p. 171.

²⁴¹ Cfr. R. RONCHI, *Il canone minore*, cit., p. 174.

²⁴² Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit., p. 21.

Senso ed esperienza reale, allora, non sono altro che due prodotti del medesimo processo genetico; ma, sostiene Deleuze, il senso designa al tempo stesso anche le condizioni di possibilità dell'esperienza reale.

Il senso si riferisce, dunque, tanto al *trascendentale* in quanto indice delle condizioni genetiche a priori dell'esperienza reale quanto al prodotto di questo stesso *trascendentale*.

8. *Il campo trascendentale come piano di pura immanenza*

O la filosofia è trascendentale o non è. In questa sintetica, laconica e tutto sommato anche opinabile formula, possiamo ritrovare il senso dell'impresa deleuziana, posto che con *trascendentale* dobbiamo intendere quanto abbiamo cercato di delineare sin qui, collocati in un orizzonte di sapere kantiano, ma più che mai pronti a superare le limitazioni del Maestro per mezzo dei suoi stessi strumenti.

Che la filosofia debba necessariamente essere trascendentale, nella prospettiva sin qui descritta, implica il tentativo di radicalizzare ulteriormente i proponimenti della filosofia kantiana per pervenire a quell'esito che nel pensiero del filosofo di Königsberg resta, agli occhi di Deleuze, niente più che una lontana promessa non mantenuta: l'immanenza assoluta.

L'immanenza assoluta è quindi l'esito di una filosofia trascendentale che, sovvertendo ed estromettendo ogni forma di eminenza del soggetto e dell'Io sul piano logico ed ontologico, conduce alla formulazione di un *campo trascendentale*. Concetto cardine e chiave di volta per la comprensione del suo pensiero, la scoperta e la costruzione di un *campo trascendentale* costituisce, per Deleuze, non solo il punto di partenza della sua filosofia, ma anche e soprattutto il primo atto strutturale di ogni filosofo²⁴³, quale che sia l'epoca a cui esso appartiene.

Ma come si costruisce un *campo trascendentale*? O per meglio dire, quali sono le condizioni di possibilità per mezzo delle quali esso possa essere scoperto?

Nella filosofia di Deleuze, come abbiamo visto, il *campo trascendentale* fa sempre riferimento a un *trascendentale* impersonale, il quale giunge a coincidere con il piano di immanenza medesimo. Ma si tratta, soprattutto, di disperdere ed eludere ogni presunta supremazia del soggetto. Ogni riferimento precipuo alle singolarità multiple, ai concatenamenti, alle *ecceità* in quanto *più d'uno* e in

²⁴³ Cfr. R. SCHÉREER, *Homo tantum*, cit., p. 26.

quanto *eventi singolari*, destituisce l'Io e il soggetto del suo primato originariamente kantiano sul piano trascendentale.

Il *campo trascendentale*, pensato come un piano di immanenza, dovrà essere dunque l'atto principale e primo della filosofia *tout court*.

Ma non è tutto poiché, come abbiamo già avuto modo di osservare, la componente fondamentale che segna il carattere profondamente kantiano dell'impresa deleuziana e, al tempo stesso, anche l'abissale differenza che sussiste tra tale impresa e Kant stesso, è da rilevare nell'intimità del concetto di *trascendentale*: da un *trascendentale* inteso, nella *Critica della Ragion pura*, come mero condizionamento dell'esperienza, a un *trascendentale* deleuziano come autentica genesi, effettiva produzione di reale; genesi statica, ad un tempo logica ed ontologica, *immacolata concezione*²⁴⁴. Ed è proprio nel *campo trascendentale*, e a partire da esso, che questa genesi produce i suoi effetti di reale.

Il *campo trascendentale* deleuziano, ovvero l'esito più compiuto di quell'opera di purificazione del *trascendentale* che abbiamo osservato precedentemente, è ciò che in assoluto viene "prima" di ogni individuazione, "prima" di ogni soggettivazione. Esso non è altro che il *si* impersonale che precede di diritto ogni *sé*, nella misura in cui ogni *sé* si genera — nella genesi statica — a partire da uno sfondo pre-individuale ed anonimo assolutamente comune ad ogni esistenza: non si tratta altro che di quel piano dell'esperienza che, con William James e Henri Bergson, abbiamo provato a definire in termini di *esperienza pura, anonima*, esperienza di nulla e di nessuno. In questo senso, ogni *sé* non è altro che un dato del tutto derivato e secondario rispetto a quel piano assolutamente anonimo e comune dell'esperienza, nient'altro che l'effetto di una genesi anteriore ad ogni soggetto. Ancor più precisamente possiamo dire, come nota accuratamente Rocco Ronchi, che ogni *sé*, ogni soggettività, ogni Io, ha a che vedere con un'esperienza concreta la quale, rispetto al piano dell'esperienza pura che caratterizza il *campo trascendentale* deleuziano, non si dà che attraverso un processo di appropriazione²⁴⁵. Ma per l'appunto ogni processo di appropriazione presuppone, quale suo elemento genetico, un flusso d'esperienza assolutamente comune, un "non proprio" che resta sempre al suo fondo, ancorché non esterno ad essa, non in una dimensione trascendente.

Empirismo trascendentale: il fondamento causativo dell'esperienza non è affatto esterno all'esperienza, ma vi è del tutto immanente, in forma anonima, impersonale, pre-individuale.

Che cos'è un *campo trascendentale*? Ci sia concesso di partire dallo stesso interrogativo con cui Deleuze apre il suo ultimo testo *L'immanenza: una vita...*, ma anche dalle stesse considerazioni

²⁴⁴ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit., p. 117.

²⁴⁵ Cfr. R. RONCHI, *Il canone minore*, cit., pp. 147-148.

per mezzo delle quali il filosofo francese prova a rispondere a questa domanda. Se è abbastanza chiaro il legame che il *campo trascendentale* intrattiene con l'esperienza, nella sua originaria matrice anonima, impersonale, genetica nella misura in cui essa condiziona e produce ogni individuazione empirica, biologica, psichica e soggettiva, bisogna invece sottolineare come, nella designazione deleuziana di questo concetto sia implicata la sua estraneità e non appartenenza tanto al dominio degli oggetti quanto al dominio dei soggetti: "pura corrente di coscienza a-soggettiva, coscienza pre-riflessiva impersonale, durata qualitativa della coscienza senza io"²⁴⁶.

Il *campo trascendentale* è caratterizzato come un piano di immanenza assoluta: puro flusso di esperienza che non appartiene né all'oggetto né al soggetto. Ma c'è dell'altro: se il campo trascendentale non può allora essere definito da una coscienza soggettiva, donde esso trae la sua assoluta immanenza? Si guardi al titolo dell'ultimo scritto di Deleuze per cercare una possibile risposta: *L'immanenza: una vita...*, ove l'articolo indeterminativo è l'indice del *trascendentale*; ci spieghiamo meglio: è evidente che la vita non sia costituita esclusivamente da soggetti, oggetti, proprietà; al contrario, proprio secondo alcune considerazioni precedenti, la vita è innanzitutto virtualità, puri eventi impersonali, singolarità anonime, flussi di esperienza senza Io. Se questo è vero, allora, il carattere autenticamente trascendentale del *campo trascendentale* stesso è reso manifesto dall'articolo indeterminativo "una", attraverso cui Deleuze individua l'immanenza assoluta come quell'immanenza che non si riferisce né ad una appropriazione del soggetto né ad una appropriazione dell'oggetto²⁴⁷. L'immanenza assoluta, come avremo modo di osservare più da vicino, è concepita da Deleuze anche in termini di univocità: si tratta cioè di quel piano popolato da differenze in costante ed incessante divenire, non vincolate a determinazioni formali definite una volta per tutte, ma aperte al principio della variazione continua, e che in quanto tali definiscono il piano univoco di quell'una vita in cui l'essere non è organizzato gerarchicamente: l'essere ha una voce sola per tutte le molteplici differenze che lo costituiscono.

In questo senso, il *campo trascendentale*, pensato nella forma di un piano di immanenza assoluta, è per l'appunto trascendentale proprio perché è la condizione di possibilità di ogni esperienza reale. Il *campo trascendentale*, detto altrimenti, riferendosi ad un flusso impersonale di esperienza si connota, appunto, come uno spazio anonimo in cui, ad ogni forma pronominale individuale viene sostituito quel *si* neutro ed impersonale in virtù del quale si definisce la natura singolare e pre-individuale dell'evento.

Deleuze non si accontenta di radicalizzare il portato del trascendentalismo kantiano nelle modalità

²⁴⁶ G. DELEUZE, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 7.

²⁴⁷ Cfr. M. DALLA VALLE, *Per farla finita con l'identità*, cit., p. 167.

che abbiamo osservato, ma estremizza ulteriormente anche i propositi della filosofia giovanile di Jean-Paul Sartre, autore da cui Deleuze stesso eredita, modificandone fortemente le caratteristiche principali, la nozione di *campo trascendentale*. Come abbiamo parzialmente rilevato, Sartre, ne *La trascendenza dell'Ego*, teorizza il *campo trascendentale impersonale*, ancorché, secondo Deleuze, il filosofo esistenzialista non lo riesca a svincolare interamente dal piano della coscienza. Anche se a prima vista può sembrare così, il demerito che Deleuze individua a questo livello della trattazione sartriana non è affatto motivato da ragioni meramente terminologiche; si tratta, al contrario, di una critica che investe i fondamenti: se è vero, infatti, che Sartre teorizza la nozione di *campo trascendentale* come quel piano che coincide con una coscienza impersonale, ciò significa, nell'ottica del pensiero deleuziano, che questo piano reintrodurrà comunque in seno a sé stesso dei centri di individuazione — seppur non nella forma soggettiva dell'Io — in forza dei quali il *trascendentale* verrà di nuovo ricalcato e concepito a immagine e somiglianza di ciò che esso si presume fondi²⁴⁸.

Ciò che va ulteriormente sottolineato è che, nell'intima relazione tra *trascendentale* ed *immanenza assoluta* che sussiste all'ombra della nozione di *campo trascendentale*, l'immanenza stessa non è il predicato di un soggetto o di un oggetto, ma è, per certi versi, l'unico predicato di sé stessa. L'immanenza è, dunque, immanenza a sé stessa e a null'altro: è anche e soprattutto per quest'aspetto del tutto paradossale che l'immanenza verrà designata come ciò che nel pensiero è l'assolutamente impensabile, ma che proprio per questo deve essere pensato come la cosa più urgente per la filosofia.

Il piano di immanenza, dunque, non è rapportato ad un soggetto, o tantomeno al dispositivo della persona: il piano di immanenza non è altro che quel piano autenticamente trascendentale popolato da molteplici singolarità pre-personali e pre-individuali, dai loro incontri, da quegli eventi il cui aspetto virtuale segnala il carattere genetico del *trascendentale*, inteso come produzione effettiva del reale e delle individuazioni empiriche ed attuali di cui esso è innegabilmente composto; l'impersonalità che descrive il *campo trascendentale*, in fin dei conti, non dice altro che questo.

Inteso in questo senso, *trascendentale* non è che l'opposto di trascendente, nella misura in cui, se il *campo trascendentale* non appartiene ad un soggetto e non si riferisce ad un oggetto, la trascendenza è invece introdotta ovunque vi sia, in seno all'essere stesso, un componente ontologicamente eminente, quale il soggetto è nell'orizzonte di senso del trascendentalismo moderno²⁴⁹.

²⁴⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 98. Si confronti a questo proposito anche M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit., p. 29.

²⁴⁹ Cfr. S. PALAZZO, *Introduzione. La catastrofe di Kronos*, cit., p. 14: «Pensare l'immanenza nella propria assolutezza significa, per ciò stesso, interdire al pensiero dell'essere ogni forma di rinvio ad un Soggetto e ad un Oggetto trascendenti, cioè negare, nell'essere, ogni possibile eminenza o analogicità.»

Nell'ordine di quell'*empirismo trascendentale* come *modus operandi* e nucleo centrale della riflessione di Gilles Deleuze, la nozione di *campo trascendentale* sarà portatrice di un ossimoro al cuore della sua stessa concettualità; l'ontologia è, in altri termini, declinata come empirismo trascendentale. Ma non solo: l'importanza della nozione di *campo trascendentale* è da riscontrare soprattutto nella sua funzione di riparo contro ogni altra fallace forma di riduzione dell'esperienza a oggetti e a soggetti già costituiti — e non già, invece, al processo di costituzione, o per meglio dire, di *differenziazione* degli oggetti e dei soggetti stessi. Il *campo trascendentale* deve essere autenticamente concepito sul piano genetico come *costitutivo* in senso letterale²⁵⁰: ciò che condiziona l'esperienza reale costituendola, producendola, generandola a partire dal piano di immanenza di un'esperienza pura, impersonale.

Il piano di immanenza designa un'immanenza assoluta, riferibile solo a sé stessa, e non più ad un oggetto o ad un soggetto. E se è vero che il cominciamento della filosofia sta nell'abolizione e nella dismissione di ogni dualismo per affermare, invece, l'univocità e l'immanenza dell'essere in sé stesso, le illusioni della trascendenza possono giungere persino mascherate, assumendo svariate forme. Ed in fin dei conti è proprio a questo rischio che la filosofia di Deleuze vuole far fronte. L'immanenza assoluta del *campo trascendentale* serve a Deleuze per esorcizzare il rischio che la trascendenza venga reintrodotta ad esempio attraverso la nozione di Dio, del *Cogito*, del soggetto trascendentale — sia esso inteso in senso kantiano o in senso fenomenologico — l'Altro, il corpo vissuto, l'esistenza, etc.²⁵¹ E proprio a questo riguardo, nonostante nelle intenzioni primordiali della fenomenologia vi sia il desiderio di farla finita con la trascendenza, o almeno con alcune forme di trascendenza, Deleuze ravvisa in taluni punti del pensiero di Husserl quei pertugi attraverso i quali la trascendenza stessa si reintroduce. Così come Kant salva la trascendenza un'ultima volta correlando ed attribuendo le condizioni dell'immanenza ad un Soggetto trascendentale, nella fenomenologia di Husserl, secondo Deleuze, la coscienza trascendentale dell'*Ego* è l'elemento in funzione del quale si verifica quella “rottura nell'immanenza” in nome dell'intenzionalità: del resto, la relazione che sussiste tra la coscienza intenzionale e gli oggetti intenzionali non è altro che una relazione di reciproca trascendenza, ancorché si tratti di una “trascendenza immanente”. Nella prospettiva deleuziana che osserva la fenomenologia dal punto di vista della questione trascendentale, con la fenomenologia noi ci troviamo innanzi all'ultima illusione, quella secondo cui l'immanenza non sarebbe assoluta, ma sempre relativa a un principio che non cessa di reintrodurre la trascendenza tanto dalla porta del soggetto quanto da quella dell'oggetto. La fenomenologia sarebbe, dunque, profon-

²⁵⁰ Cfr. P. MARRATI, *Jean-Paul Sartre*, in AA.VV., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze I*, cit., p. 189.

²⁵¹ Cfr. M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit., p. 28.

damente compromessa con la trascendenza, ancorché — lo bisogna onestamente riconoscere — sia fuor di dubbio che si tratti di una compromissione relativa, nella misura in cui la trascendenza qui evocata sarebbe una trascendenza relativa alla correlazione intenzionale del soggetto e dell'oggetto, e non già quella trascendenza assoluta di una dimensione metafisica ulteriore rispetto all'immanenza dell'esperienza reale²⁵².

Ciò che qui si dice quando ci si riferisce alla nozione di *immanenza assoluta* non può che essere di natura paradossale, persino contro-intuitiva. *L'immanenza assoluta*, infatti, non è un concetto; è, al contrario, ciò che risulta massimamente impensabile ed impensato e che, proprio per questa ragione, costringe il pensiero a pensare.

Tentiamo qui l'ostinata operazione di quadratura del cerchio, cerchiamo cioè di far tornare i conti relativamente alla questione dell'immagine del pensiero e del pensiero filosofico come creazione di concetti, temi con i quali abbiamo aperto la presentazione delle modalità attraverso cui Deleuze modifica radicalmente la nozione di *trascendentale*.

Qual è il paradosso che giace inveterato al fondo dell'immanenza? La sua estrema impensabilità per il pensiero, null'altro che questo. L'immanenza, cioè, è davvero l'immagine del pensiero della filosofia *tout court*, secondo Deleuze; ma un'immagine del pensiero particolare, poiché essendo data sin dall'inizio come presupposto imprescindibile per il pensiero, essa resta sempre da farsi, da compiersi, da tematizzarsi compiutamente²⁵³. L'immanenza è dunque l'oggetto di diritto del pensiero, ma è compito del pensiero costruire l'immanenza, realizzarla, *farla*. E per fare ciò non basta certo produrre un concetto dell'immanenza; a causa — o forse sarebbe meglio dire “in virtù” — della sua sostanziale impossibilità a pensarsi sino in fondo, l'immanenza non è isolabile come un concetto tra gli altri, e dunque, qualora si provasse a metterla a tema assoggettandola al dominio razionale di un concetto, non faremmo che perderla irrimediabilmente.

L'immanenza non è un concetto, ma la condizione trascendentale di possibilità per l'instaurazione di ogni concetto. L'immanenza assoluta segna l'impossibilità del pensiero, ma quell'impossibilità che si situa al fondo del pensiero medesimo, come condizione di possibilità per ogni pensiero possibile. È anche e soprattutto in questo senso che il piano di immanenza si determina come un *campo trascendentale*.

Fare l'immanenza, produrla, renderla possibile, è il compito stesso della filosofia; ma nel medesimo istante, la filosofia non può cominciare se non a partire dall'instaurazione su questo pia-

²⁵² Cfr. A. BEAULIEU, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, cit., p. 70; cfr. anche P. MONTEBELLO, *Le plan d'immanence chez Deleuze*, cit.

²⁵³ Cfr. M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit., p. 27.

no di immanenza assoluta. Ecco le ragioni paradossali della filosofia di Deleuze, una filosofia costitutivamente votata al rischio dell'inintelligibilità, al pericolo di una costante e perpetua digressione — o nomadismo —, alla possibilità di perdere la strada sicura della ragione forte per ritrovare la via più cedevole dell'incontro con l'evento e con la sua imprevedibilità.

L'immanenza è l'in-pensato nel pensiero, è ciò che il pensiero deve costruire, ma al tempo stesso è anche la condizione trascendentale di possibilità per la sua stessa costruzione ad opera del pensiero medesimo. Ed in questa prospettiva, il compito della filosofia è quello di segnalare, di esporre, di mostrare l'in-pensato nel pensiero, di offrirlo alla sua organica paradossalità.

Il piano di immanenza, così inteso da Deleuze, non è un concetto, ma l'immagine del pensiero; un'immagine, tuttavia, non più dogmatica, non più aderente alla buona volontà del senso comune, ma aperta alla costruzione di concetti²⁵⁴; un'immagine trascendentale in quanto tale, un'immagine vera del pensiero.

L'impensabile, allora, è la condizione che sta al fondo di ogni pensiero, ed è ciò che, proprio per la sua impensabilità radicale, deve essere pensata più di ogni altra cosa. Per usare le parole di Éric Alliez si tratta di pensare l'immanenza assoluta come una autentica “vertigine filosofica”²⁵⁵.

Non solo: in quanto quasi-concetto, nonostante Deleuze investa molte energie speculative per cercare di metterla a tema anche indirettamente, l'immanenza assoluta costituisce il nucleo impensato della filosofia di Deleuze, e più in generale della filosofia *tout court*. Per questa ragione, allora, si può dire che l'immanenza assoluta sia un'immagine del pensiero, ma un'immagine che subito si nega alla possibilità di essere pensata, un'immagine senza immagine, la condizione stessa del pensiero nella misura in cui essa traccia i limiti della sua stessa impensabilità.

Esiste un piano «migliore» che non assegnerebbe l'immanenza a Qualcosa = x, e che non mimerebbe più nulla di trascendente? Si direbbe che IL piano di immanenza sia contemporaneamente ciò che deve essere pensato e ciò che non può essere pensato. Esso sarebbe dunque il non-pensato nel pensiero. È lo zoccolo di tutti i piani, immanente a ogni piano pensabile che non riesce a pensarlo, la parte più intima del pensiero e al tempo stesso il suo fuori assoluto. [...] ²⁵⁶

Così, se l'immanenza è ciò che nel pensiero resta impensato nonostante sia al contempo ciò che deve essere necessariamente pensato, essa deve essere l'oggetto di quell'affermazione radicale con cui la filosofia in quanto creazione di concetti, producendo per ciò stesso il piano, dà forma alla

²⁵⁴ Cfr. M. ÉLIE, A. VILLANI, *Plan d'immanence*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., p. 273.

²⁵⁵ É. ALLIEZ, *Présentation*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., p. 15.

²⁵⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 48.

credenza nei confronti del reale. Dell'immanenza assoluta, infatti, non si può avere alcun sapere scientifico, ma solo l'esercizio di una credenza che afferma ciò che ancora non percepiamo né pensiamo²⁵⁷; si tratta di un'affermazione produttiva, creatrice, che effettua l'immanenza nel medesimo istante in cui ne promuove la credenza.

Nell'economia della filosofia dell'immanenza assoluta di Gilles Deleuze, l'immanenza stessa, come abbiamo visto, è sì l'immagine di un pensiero senza immagine, ma un'immagine essenzialmente pre-filosofica, pre-concettuale, ovvero deve essere la condizione trascendentale di possibilità della filosofia stessa: è in funzione dell'immanenza assoluta che il compito della filosofia è costitutivamente interminabile. Come dicono Deleuze e Guattari a questo riguardo, infatti, forse il compito della filosofia non è nemmeno quello di pensare davvero il piano di immanenza, quanto piuttosto quello di indicarlo, di mostrarlo nella sua apparizione virtuale, come tutto non dato, colto sempre nell'orizzonte del suo infinito *farsi e prodursi*²⁵⁸. Non solo: oltre alla necessaria relazione con la temporalità, ciò che più ci interesserà fare emergere al termine di questa ricognizione attraverso i nodi centrali della filosofia deleuziana in ordine alla nozione di *trascendentale*, saranno quegli aspetti mostruosi e persino inumani che la nozione di immanenza assoluta, nel suo rapporto estremamente problematico con il pensiero, porta con sé²⁵⁹.

A questo punto non v'è alcun dubbio che la natura dell'immanenza assoluta, in quanto quasi-concetto o impensato nel pensiero, sia estremamente problematica. Ed in qualche modo la filosofia di Deleuze non cesserà mai di interrogare l'immanenza al fondo della sua essenza controversa e per certi versi persino ambigua.

Ogni filosofia ha a che fare con una qualche forma di assoluto, che essa vuole mettere a tema. L'assoluto è l'oggetto della filosofia, ma un oggetto ben particolare; non v'è filosofia che valga la pena di essere pensata, formulata, attraversata e studiata che non ponga al centro della sua stessa riflessione una qualche idea di assoluto. Nel caso della filosofia di Deleuze, l'assoluto in questione non è altro che ciò che si dice dell'immanenza stessa. L'immanenza è immanenza assoluta. Il piano di immanenza è l'assoluto.

Un assoluto che, tuttavia, è ben lungi da una forma positiva, ovvero eminente rispetto al reale. Il piano di immanenza è, invece, una sorta di *assoluto illimitato* che non implica alcun piano ulteriore al di fuori di sé stesso. Il piano di immanenza è, detto altrimenti, l'unico piano che non contempla alcun fuori, poiché esso è il suo stesso Fuori. Così esso non si correla ad un Assoluto trascendente e

²⁵⁷ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., p. 71.

²⁵⁸ Cfr. M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit., p. 24.

²⁵⁹ Cfr. *Ivi*, p. 107.

trascendentale al tempo stesso; piuttosto, invece, l'assoluto che descrive il piano di immanenza indica la destituzione tanto di ogni oggettivazione naturalistica (*naturalisme chosifiant*, così si esprime Pierre Montebello²⁶⁰) quanto di ogni trascendentalismo egologico.

In questo senso, allora, ciò che può essere individuato in termini di *assoluto* nella filosofia di Deleuze non è che l'atto filosofico stesso con cui il piano di immanenza viene pensato e costruito, quell'atto creativo che è l'atto specifico della creazione concettuale filosofica; quell'atto, cioè, in cui essere e pensiero sono avviluppati in un medesimo infinito movimento, così che l'immanenza assoluta si costituisca come quella superficie in cui la coalescenza di essere e pensiero si manifesta, si mostra, si dà a vedere.

Malgrado Deleuze vi si riferisca nei termini dell'immagine di un pensiero senza immagine, ovvero un'immagine non dogmatica, trascendentale, pre-filosofica, il piano di immanenza non precede ciò che viene a popolarlo, ovvero gli eventi virtuali che lo attraversano e che lo costituiscono, le singolarità, le *ecceità*, i concatenamenti, le intensità, etc.

Al contrario, esso si costruisce e si modifica nell'esperienza, insieme all'esperienza: *empirismo trascendentale* non vuol dire altro che questo, in fondo. E se è vero che l'empirismo trascendentale consente di spiegare la costruzione del piano di immanenza, allora diviene immediatamente chiaro come, nella prospettiva dell'empirismo trascendentale stesso per come abbiamo cercato di farne emergere differenze e peculiarità, non abbia più senso alcuno parlare di forme a priori dell'esperienza in termini kantiani. Il *trascendentale* in Deleuze non indica più le forme a priori — e forse non significa più nemmeno *a priori* — ma si riferisce invece alla costruzione del piano di immanenza nell'esperienza stessa o, che è lo stesso, all'individuazione delle condizioni di possibilità della genesi dell'esperienza reale che non siano più larghe, ovvero esterne, a ciò che il *trascendentale* deve condizionare e generare, cioè l'esperienza medesima.

Da un certo punto di vista, dunque, il piano di immanenza è il necessario presupposto della filosofia, il suo orizzonte, la sua immagine di pensiero trascendentale, la sua imprescindibile condizione di possibilità; nello stesso tempo esso è ciò che deve essere sempre e ancora pensato, ovvero costruito, istituito, stabilito²⁶¹. Il piano di immanenza è lì, ma in forma virtuale, come un *tutto non dato*, in quella forma costitutivamente incompiuta ma colto nel processo della sua attualizzazione. Il compito della filosofia, come si sa, è quello di contribuire alla sua istituzione attraverso la creazione concettuale.

Ma ciò che è ancor più rilevante nell'economia della nostra proposta di indagine, è che l'assoluto

²⁶⁰ P. MONTEBELLO, *Le plan d'immanence chez Deleuze*, cit.

²⁶¹ Cfr. M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit., p. 34.

che descrive ed aggettiva l'immanenza deleuziana ne racchiude il suo carattere fondamentale: essa, come osserva Giorgio Agamben, non rimanda a null'altro al di fuori di sé stessa. Essa è tutto.

Ancor più radicalmente, l'immanenza non rinvia ad alcun oggetto e non appartiene ad alcun soggetto²⁶². Nell'immanenza assoluta, soggetto ed oggetto non sussistono affatto.

L'immanenza assoluta, dunque, non può mai essere intesa come *immanenza a*, poiché in questo modo se ne perderebbe l'assolutezza reintroducendo la trascendenza dall'ingresso secondario. Ogni volta che nella storia l'immanenza si è pronunciata in riferimento a qualcosa di esterno a sé stessa, non si è fatto altro che introdurre la trascendenza, foss'anche solo come termine opposto; ma così facendo si è destituita l'assolutezza dell'immanenza medesima. L'immanenza assoluta, invece, è tale proprio perché non si riferisce altro che a sé stessa. L'immanenza deleuziana, per usare altre parole, non può essere considerata nei termini di un universale trascendente.

Al contrario essa, nell'intima coalescenza di essere e pensiero che la connota, è tale per cui il pensiero che la pensa non è più un pensiero personale, soggettivo, identitario; il piano di immanenza istituisce una superficie di esperienza pura in cui l'Io, Dio e il mondo cedono il passo ad uno spazio liscio, impersonale, fatto di puri eventi virtuali, un campo trascendentale in riferimento al quale tanto ogni individuazione personale e soggettiva quanto ogni oggetto del mondo non sono altro che prodotti, effetti di genesi.

Il piano di immanenza assoluta non presuppone più alcuna dimensione ulteriore e supplementare a ciò che accade su di esso; esso, come abbiamo detto, si modifica correlativamente all'esperienza che su di esso si istituisce, e così le sue dimensioni, le sue forme, i suoi limiti, il suo orizzonte. Gilles Deleuze si riferisce ad esso non come ad un piano teleologico in cui gli eventi che accadono siano organizzati sulla mitologia di un progetto ordinato, ma come ad un piano geometrico, ad un disegno astratto²⁶³.

Deleuze lo dice a chiare lettere: tutti gli autori di cui egli si è variamente occupato hanno cercato di tracciare un campo di immanenza²⁶⁴. E nonostante Deleuze, in riferimento a ciò, riconosca a cia-

²⁶² Cfr. G. AGAMBEN, *L'immanenza assoluta*, cit., p. 43

²⁶³ Cfr. G. DELEUZE, C. PARNET, *Conversazioni*, cit., p. 90: «Non si tratta più di un piano teleologico, un progetto, ma di un piano geometrico, disegno astratto, che è come la sezione di tutte le forme quali che siano, qualunque siano le loro dimensioni: Planitudine, Rizosfera, Ipersfera. È come un piano fisso, ma “fisso” non vuol dire immobile, indica lo stato assoluto del movimento non meno che della stasi, in rapporto al quale tutte le variazioni di velocità relativa diventano esse stesse percettibili. [...]».

²⁶⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Pourparler*, cit., p. 166. Ci permettiamo qui, altresì, di sottolineare come quella parte della produzione testuale che Deleuze ha dedicato ad alcuni autori classici, quali Hume, Kant, Spinoza, Bergson, Nietzsche, abbia contribuito a collocare la riflessione deleuziana a cavallo tra filosofia e storia della filosofia, nella misura in cui ciò che è in gioco in queste opere non è tanto — o non solo — la concettualità degli autori trattati, quanto piuttosto la messa in variazione continua di questi concetti in un inedito orizzonte di pensiero, a confronto con altri concetti, in un lavoro incessante e iper-produttivo del pensiero medesimo.

scuno di essi una certa qual forma di merito, l'immanenza assoluta non è della medesima natura. Riconosciamo senza indugi che il carattere talora criptico della sua prosa contribuisca a nascondere o quantomeno oscurare alcuni aspetti essenziali della concettualità deleuziana; tuttavia, se questo è vero, nonostante dal tono talvolta inintelligibile con cui Deleuze vi si riferisce sembra emergere il contrario, la natura dell'immanenza assoluta non è affatto astratta. Alla stessa stregua, essa non è un universale, così come l'univocità che la descrive non è riferibile ad un Uno trascendente, o ad un principio di Ragione. L'immanenza assoluta, al contrario, è il registro di ciò che è massimamente concreto, in particolar modo in funzione di quei concatenamenti reali tra le singolarità che popolano ed attraversano il piano di immanenza, e che descrivono quei processi reali che, inaugurandosi e producendosi sul piano di immanenza medesimo, al tempo stesso lo istituiscono come tale²⁶⁵.

Alla luce delle lunghe considerazioni precedenti, il progetto filosofico di Deleuze, si può leggere come uno dei più radicali tentativi di farla finita con la trascendenza. E ciò al netto di al netto di ogni considerazione al riguardo del successo o del fallimento dei suoi proponimenti. Ma per far ciò non è sufficiente purificare la nozione di *trascendentale* da ogni riferimento all'eminenza di un principio condizionante quale che sia (l'Io, Dio o il mondo), ma è necessario invece tenere in debito conto le modalità con cui questa purificazione viene operata. Bisogna dunque fare affidamento a quella "formula magica" della filosofia di ogni tempo in virtù della quale vi è piena e immediata identificazione dell'Uno con il molteplice. Non solo: come osserva attentamente Alain Badiou, è necessario fare affidamento ad un molteplice-senza-uno, ad un molteplice indifferente all'opposizione dei contrari, un molteplice in forza del quale venga annullato — e non riconciliato — "ogni abisso tra il finito e l'infinito"²⁶⁶.

In definitiva, ciò su cui crediamo sia necessario spostare l'attenzione è l'articolo indeterminativo con il quale Deleuze identifica la vita nel suo carattere neutro, impersonale, trascendentale, immanente appunto.

Immanenza: una vita. L'immanenza appartiene alla vita colta nella sua evenemenzialità virtuale, colta cioè al livello di un *trascendentale* de-soggettivizzato, de-sostanzializzato, de-psicologizzato, de-umanizzato. Solo così, allora, è possibile comprendere il senso per il quale l'articolo indeterminativo "una" descrive immediatamente l'immanenza assoluta. Posto che non si tratti altro che di una questione di intesa meramente terminologica, noi crediamo che l'una vita non sia tanto una vita qualunque, come crede invece Pier Aldo Rovatti²⁶⁷, ma indichi invece il *qualunque* che c'è in ogni

²⁶⁵ Cfr. *Ibid.*

²⁶⁶ A. BADIOU, *Oltre l'uno e il molteplice*, cit., p. 93.

²⁶⁷ Cfr. P. A. ROVATTI, *La «piccola frase» di Deleuze*, in G. DELEUZE, *Due regimi di folli e altri scritti*, cit., p. XIII.

vita: l'impersonale, il pre-individuale, il neutro che vive e giace al fondo di ogni vita. L'immanenza che tanto ha a cuore Deleuze, dunque, non è l'immanenza che c'è in ogni vita, non è l'immanenza di *questa* vita, ma è l'immanenza che dice il carattere trascendentale dell'*una* vita, ovvero dell'anonimato che condiziona la vita nella sua essenza²⁶⁸.

Ciò che si viene delineando è dunque un'ontologia dell'immanenza assoluta, ancorché riconosciamo con onestà che il termine "ontologia" — cui già abbiamo accennato diverse volte — debba essere utilizzato con estrema cautela nell'universo deleuziano.

Nel progetto di questa ontologia, l'immanenza assoluta in quanto immanenza a sé stessa e a null'altro, si dà filosoficamente a vedere nella sua natura autenticamente trascendentale. L'immanenza, come immanenza a sé stessa, manifesta tutto il suo aspetto "mostruoso", inumano, e perciò rivela a sé stessa il pericolo costitutivo della sua impresa, nella misura in cui rinuncia all'inclinazione rassicurante di un'immanenza relativa alla trascendenza di un principio esterno. Nell'ontologia di Deleuze, in fin dei conti, l'essere non ha da svelarsi perché preliminarmente esso non si vela; al contrario, l'essere è sempre in superficie, immediatamente riferibile agli stati di virtualità che lo attraversano, pienamente espresso nel mondo²⁶⁹.

La vita, quell'"una" vita colta al livello del *trascendentale*, non è altro che la condizione della realtà di ogni vissuto e di ogni vivente²⁷⁰. C'è "una" vita al fondo di ogni vita, c'è una vita impersonale *prima* di ogni vita personale, c'è una vita inorganica *prima* di ogni organismo, c'è una vita comune ad ogni forma vivente, ed è quella vita chiamata in causa dal progetto di purificazione del *trascendentale* rispetto ad ogni soggetto, non meno che dall'immanenza come immanenza assoluta, e non riferito ad alcunché all'infuori di sé stessa. C'è una vita inorganica al fondo delle cose, c'è una vita non psicologica che anima lo "spirito" di tutte le cose; ed è quella vita comune ad ogni cosa, organica e non organica, indicata dall'articolo indeterminativo e coincidente con il piano di immanenza assoluta.

Ma ciò che è ancor più interessante è che la vita, intesa come pura immanenza o beatitudine, come Deleuze l'appella in *L'immanenza: una vita...*, indica quel piano primordiale, quella *source absolue d'existence* come direbbe Jean-Paul Sartre, che è incessantemente al di qua e al di là del soggetto; con ciò bisogna intendere, più precisamente, che quello sfondo assoluto e trascendentale della vita è sempre un eccesso rispetto ad ogni vita personale, biologica, organica; è sempre un eccesso perché

²⁶⁸ Cfr. K. A. PEARSON, *Germinal life*, cit., p. 136: «Immanence is not 'immanence to life' but speaks only of 'a life'».

²⁶⁹ Cfr. V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., p. 16. A questo riguardo si confronti anche M. HARDT, *Gilles Deleuze*, cit., p. 14.

²⁷⁰ F. AGOSTINI, *Deleuze*, cit., p. 60.

questa vita di pura immanenza è la fondazione di ogni vita empirica, è lo sfondo impersonale della vita immanente che apre ogni vita individuale al suo stesso Fuori²⁷¹.

In questa prospettiva, allora, il compito di una filosofia dell'immanenza assoluta consiste nel tentativo di cogliere e sorprendere la vita laddove essa manifesta la sua essenza comune, risalire alla sorgente degli accadimenti attuali per ritrovare dei puri eventi virtuali. Il compito trascendentale di questa filosofia dell'immanenza assoluta consiste, in definitiva, nella capacità di scorgere, negli accadimenti che costituiscono il vissuto personale di ciascuno di noi, la beatitudine di una vita impersonale che risiede al suo stesso fondo. Contro-effettuare gli accadimenti attuali, soggettivi ed oggettivi — ovvero esistenziali — per pervenire all'essenza virtuale degli eventi²⁷².

Rifiuto dell'interiorità e della dimensione claustrale della coscienza, apertura a quell'esteriorità in nome della quale l'immanenza è stabilita come Fuori assoluto. Risiede in ciò, come già abbiamo anticipato, il carattere sostanzialmente virtuale dell'immanenza assoluta: un tutto aperto, un tutto non dato a priori, un tutto *in fieri*, ma che non trova il suo compimento nell'istante in cui esso è divenuto attuale. L'immanenza assoluta è virtuale nella misura in cui il tutto, o per meglio dire l'assoluto con cui essa coincide, si risolve interamente nell'incompletezza costitutiva dell'atto in atto per mezzo del quale essa diviene attualizzandosi, o ancor meglio, differenziandosi in sé stessa. Possiamo dire che la dimensione guadagnata dall'immanenza assoluta in virtù di questa totalità virtuale, votata all'aperto della sua attualizzazione e non invece chiusa entro i limiti di un principio ideale o trascendente, è quella di un Fuori assoluto, ovvero quella dimensione che non ha un Fuori perché essa è già il suo stesso Fuori: il Fuori stabilito dall'immanenza assoluta, in altre parole, è un Grande Fuori²⁷³, un Fuori che si manifesta quando sia l'Io che il mondo non vengono più considerati come dominio del *trascendentale*, quanto piuttosto come effetti di una genesi reale che vengono a popolare il piano di immanenza.

Il Fuori guadagnato dall'immanenza pura è infatti un Fuori assoluto, una dimensione, cioè, che non ha contrari e che non ha nulla che le si opponga di diritto, poiché essa, in fin dei conti, coincide con l'Assoluto. Nonostante non sia questa l'occasione adatta per indagare più da vicino il rapporto tra la riflessione deleuziana sull'immanenza assoluta e la tradizione fenomenologica, si può tuttavia fare nuovamente appello al giovane Sartre per un chiarimento: per il filosofo de *La Nausée*, nell'impostazione teoretica della fenomenologia, in particolar modo relativamente alla nozione chiave di *in-*

²⁷¹ D. TARIZZO, *L'anima in fuga*, cit., p. 141.

²⁷² Cfr. P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 109: «In questo senso, dato che l'esistenza è l'inessenziale, si dovrà dire che la filosofia di Deleuze non si confonde affatto con qualche forma di esistenzialismo.»

²⁷³ Cfr. R. RONCHI, *Il canone minore*, cit., p. 131.

intenzionalità, la coscienza non ha un di dentro, ma si dà tutta nel suo rapporto con il *fuori*, con quel fuori che coincide con il luogo verso il quale la coscienza inaugura la fuga da ogni tentativo di sostanzializzazione; tutto sommato risiede proprio in questa sorta di de-psicologizzazione ed esteriorizzazione della coscienza rispetto alla dimensione claustrale di ogni *ego* trascendentale, la rilevanza rivoluzionaria di Sartre rispetto alla fenomenologia husserliana.

Ma a ben vedere, il *fuori* guadagnato dalla coscienza intenzionale della fenomenologia non è affatto un Fuori assoluto, ma un fuori ancora e sempre relativo al soggetto, all'Io, un fuori che è sempre in relazione a noi. È il fuori che descrive il fenomeno, il quale è sempre *per* una coscienza.

In fin dei conti è proprio questo che porta Gilles Deleuze a considerare gli esiti immanentisti della fenomenologia niente più che delle illusioni temporanee. Al netto di ogni buona intenzione, soprattutto relativamente alla liberazione della coscienza dalla forma egologica, resta tuttavia l'intenzionalità, fondata su quella correlazione tra coscienza e mondo a monte della quale, per la fenomenologia stessa, non è affatto possibile risalire, e che per Deleuze, invece, è oltremodo necessario superare, così da giungere all'esperienza pura come sorgente trascendentale della genesi dell'esperienza reale. Così, se il fuori guadagnato dall'intenzionalità della coscienza fenomenologica è un fuori relativo, l'esteriorità raggiunta dall'immanenza pura sarà un Grande Fuori, un Fuori assoluto²⁷⁴.

In definitiva, per Deleuze il piano di immanenza è ciò che, in funzione dell'assoluto che ne descrive la natura non correlazionale, non è riferibile all'interiorità dell'Io, ma neppure all'esteriorità meramente relativa dell'altro. Il piano di pura immanenza è il Fuori assoluto senza Io, è ciò in cui la relatività claustrale tanto dell'interno quanto dell'esterno si fonde in univocità²⁷⁵.

Con ciò si può dunque concludere che l'immanenza, in quanto immanenza assoluta, non è possibile se non nella forma dell'univocità dell'essere. Solo "univocizzando" l'essere, ovvero liberandolo dalla trascendenza di un Uno esterno ad essa, è possibile cogliere l'immanenza nella sua assolutezza, ovvero pensare davvero quell'impensabile che tuttavia costringe il pensiero a pensare.

L'aspetto della filosofia deleuziana verso il quale cercheremo di concentrare la nostra attenzione, in

²⁷⁴ Cfr. R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., pp. 99-100. In relazione alla difficoltà con cui i moderni possono cogliere davvero la natura autentica del Fuori assoluto, ovvero quella dimensione che non è più in correlazione con un soggetto o con un oggetto, ma che nella sua impersonalità e pre-individualità radicale, è da intendersi propriamente come un campo trascendentale o come un piano di pura immanenza, si confronti anche Q. MEILLASSOUX, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, trad. it. a cura di M. Sandri, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 20: «Può darsi, effettivamente, che i moderni abbiano l'oscura sensazione di aver irrimediabilmente perso il *Grande Esterno*, l'*Esterno assoluto* dei pensatori precritici: quell'esterno che non era affatto relativo a noi, che era dato come indifferente al suo stesso darsi, per essere solo ciò che è, esistente tale e quale in se stesso, che noi lo avessimo fatto oggetto dei nostri pensieri o meno; questo Esterno che il pensiero poteva percorrere con la sensazione giustificata di trovarsi in una terra straniera — di essere, stavolta, interamente altrove.»

²⁷⁵ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Piani*, cit., p. 234.

ultima istanza, sarà quello per il quale l'ontologia deve risolversi completamente nell'univocità, poiché solo in un'ontologia alla luce dell'univocità è possibile pensare la differenza in sé²⁷⁶, o ancor più precisamente, il processo eternamente in atto per cui la differenza si differenzia incessantemente in sé stessa. Proprio in riferimento a ciò, come abbiamo già in parte visto, per Deleuze l'univocità dell'essere non è che la principale condizione che permette di rovesciare la metafisica platonica della rappresentazione, liberando la differenza dalle categorie dell'identità²⁷⁷.

Se l'immanenza è l'orizzonte trascendentale cui Deleuze perviene attraverso quella che abbiamo cercato di interpretare nei termini di una radicalizzazione dei proponimenti della filosofia kantiana, questo orizzonte non può che tradursi concretamente nella forma di un pensiero dell'Uno-Tutto (per quanto tale Uno-Tutto si dia come un *tutto non dato*, cioè nel suo carattere fondamentale *virtuale*), ovvero una forma di pensiero in cui, come vedremo meglio, l'Uno e il Molteplice non stanno semplicemente insieme e nemmeno si somigliano o si identificano (pena la ricaduta nel dominio delle categorie metafisiche dell'Identità), ma quella forma di pensiero in cui essi sono immediatamente la stessa cosa, senza alcuna ulteriore intermediazione. L'immanenza assoluta è l'univocità dell'essere, e l'univocità dell'essere si dà come immediata coincidenza di Uno e Molteplice.

La concezione dell'immanenza assoluta, così come essa è presente in tutto il *corpus* deleuziano, ancorché a vari livelli di esplicitazione, esige per sé stessa il principio dell'uguaglianza dell'essere, laddove con uguaglianza non si intende esclusivamente che l'essere è uguale a sé stesso, ma che tutti gli enti in seno all'essere si riferiscono, pur nella loro differenza, ad un essere che è per essi assolutamente uguale ed univoco. Deleuze inoltre si appella alla storia della filosofia mostrando come in essa l'immanenza si sia sempre affermata attraverso l'univocità²⁷⁸: come si sa, ma come abbiamo anche cercato di dimostrare, la filosofia di Spinoza — che Deleuze, non a caso, legge sotto la lente d'ingrandimento della nozione di *espressione* — è la prova di come l'univocità sia la traduzione fattuale dell'immanenza assoluta.

Ma come si effettua la dottrina dell'univocità nel pensiero di Deleuze? Sostiene il filosofo francese, in *Differenza e ripetizione*, che vi sia stata una sola proposizione realmente ontologica: “L'essere è univoco”; non solo, ma egli sostiene che tale proposizione ontologica debba mutarsi dal pensiero di Duns Scoto, il quale ha assegnato all'Essere una sola ed unica voce. Preliminarmente infatti, non si deve attribuire alcun altro significato al termine “univocità” che non sia questo:

²⁷⁶ Cfr. D. W. SMITH, *The doctrine of univocity. Deleuze's ontology of immanence*, in AA.VV., *Deleuze and Religion*, cit., p. 169.

²⁷⁷ Cfr. *Ivi*, p. 170.

²⁷⁸ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., p. 87.

unica voce. E all'insegna di tale univocità, l'essere che si esprime è sempre il medesimo, da Parmenide ad Heidegger²⁷⁹.

L'univocità come forma espressiva dell'ontologia dell'immanenza assoluta, nonché vessillo contro la rappresentazione e il presunto primato delle sue categorie: è grazie alla teoria dell'univocità dell'essere che è possibile smascherare il mondo metafisico della rappresentazione, e tracciare così la struttura di un'ontologia assolutamente immanente — univoca per l'appunto — che sappia restituire quella voce che sia unica per tutta la molteplicità degli enti.

L'essere si dice in un solo e stesso senso di tutte le sue differenze individuanti o modalità estrinseche. È questa la formula mediante cui Deleuze descrive l'essenza dell'univocità²⁸⁰.

L'univocità è innanzitutto univocità del senso delle modalità in cui l'essere si individua. Ciò significa, più radicalmente, che l'essere è lo stesso per tutte le sue modalità, ancorché tali modalità non siano certo le stesse in seno al piano dell'essere; l'essere è dunque uguale per tutte le sue differenze, ma le differenze, per l'appunto, differiscono; è questa la situazione che Deleuze riconosce con il termine "anarchia incoronata"²⁸¹.

Univocità dell'essere, e non analogia, poiché secondo l'analogia l'essere non sarebbe un genere comune alle modalità estrinseche mediante le quali esso si manifesta e si esprime. Secondo la dottrina dell'univocità, o per meglio dire, secondo la rilettura e l'interpretazione che Deleuze fornisce in relazione alla sua ontologia dell'immanenza assoluta, l'essere è immediatamente Differenza. Per ciò stesso, dice Deleuze, "non siamo noi a essere univoci in un Essere che non lo è; siamo noi, è la nostra individualità che resta equivoca in un Essere, per un Essere univoco"²⁸².

Possiamo dire, allora, che la formulazione sintetica dell'univocità deleuziana, secondo cui l'essere si dice in un solo e medesimo senso di tutto ciò di cui si dice implica, *ipso facto*, l'infinita uguaglianza di ogni ente nell'essere: più esplicitamente, possiamo dire che gli enti differiscono tra loro in modi molto vari, ma certamente quanto all'essere che li accomuna essi sono assolutamente identici.

Come sottolinea adeguatamente Rocco Ronchi, uno dei riferimenti sottotestuali alla concezione deleuziana dell'univocità è certamente la filosofia di Giordano Bruno, ove tanto le mosche quanto gli uomini o gli angeli sono in una condizione di uguaglianza sul piano dell'essere, intendendo con ciò il fatto che, se è vero che sul piano della finitezza gli enti certamente differiscono, sul piano dell'in-

²⁷⁹ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 52.

²⁸⁰ Cfr. *Ivi*, p. 53.

²⁸¹ *Ivi*, p. 55.

²⁸² *Ivi*, p. 57.

finito essi si possono dire assolutamente uguali quanto al loro stesso essere²⁸³: l'essere si dice nello stesso senso di tutto ciò di cui si dice, ma ciò di cui si dice differisce.

Sintesi immediata di Uno e molteplice: con la formula magica lapidaria entro cui si sintetizza l'univocità oltre che l'interezza della filosofia d'ogni tempo secondo Deleuze, ci si intende specificamente riferire alla distribuzione di tutte le cose e di tutti gli enti su di un piano univoco e comune di uguaglianza. Tuttavia, come ricorda François Zourabichvili, la comunanza che aggettiva e descrive il piano dell'essere non deve più affatto intendersi secondo una generica identità (che di nuovo ci proietterebbe entro un orizzonte metafisico e rappresentativo), ma come una comunicazione trasversale e soprattutto non gerarchica degli enti sul piano stesso dell'essere²⁸⁴.

Ma non è tutto: ancor più profondamente, all'insegna dell'univocità si inaugura quell'alleanza tra senso ed essere, in virtù della quale entrambi sono presi nel medesimo atto di pensiero che è alla base di quel processo produttivo di pensiero mediante il quale la filosofia crea e costituisce il piano di immanenza. L'Essere è il Senso, come dice Alain Badiou²⁸⁵, ancorché questi tenda, a nostro avviso, a ridurre eccessivamente la rilevanza dell'evento inatteso e dell'incontro che connotano l'esperienza reale, non meno che dell'apparato creativo che connota la filosofia in sé stessa.

L'univocità si oppone radicalmente all'analogia. Se, infatti, la dottrina dell'analogia dell'essere è la traduzione fattuale della metafisica rappresentativa che si dà in forma di equivocità ontologica e univocità ontica, l'univocità deleuziana è invece un pensiero dell'immanenza assoluta, di un'immanenza senza eminenza, un pensiero che non comporta alcuna forma di gerarchia nella sfera del vivente. Immagine di un pensiero senza immagine, immagine non dogmatica, non rappresentativa²⁸⁶.

Anarchia incoronata: tutto è uguale e tutto torna in seno all'essere univoco. Ma ciò che connota effettivamente l'essere univoco non è altro che la differenza, quella differenza pura colta nella sua differenziazione in atto: solo a questo prezzo è dunque possibile, nella filosofia di Deleuze, giungere a considerare l'essere secondo la sua sola, unica e medesima voce per ogni ente molteplice o differenza individuante, o più evocativamente, un solo e medesimo oceano per ogni goccia d'acqua, un solo clamore dell'essere per tutti gli enti, come recita e lascia per l'appunto intendere il sottotitolo del testo di Alain Badiou dedicato a Gilles Deleuze²⁸⁷.

Così allora l'univocità dell'essere, per come Deleuze la eredita originariamente dal pensiero di

²⁸³ Cfr. R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., pp. 16-17.

²⁸⁴ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Il vocabolario di Deleuze*, cit., p. 78.

²⁸⁵ Cfr. A. BADIOU, *Deleuze*, cit., p. 12.

²⁸⁶ Cfr. V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., p. 378.

²⁸⁷ Il clamore dell'essere, *nda*.

Duns Scoto e di Spinoza, implica la decisione per una ontologia della differenza e della molteplicità.

In nome dell'univocità dell'essere, Deleuze sottrae la differenza tanto all'identificazione rappresentativa quanto all'identificazione analogica. Se vi prestiamo la dovuta attenzione, ciò che qui è in gioco è di nuovo una concezione rinnovata di *trascendentale* che definisce l'univocità stessa, nel cui nome l'essere univoco delle differenze equivocate è l'accadere stesso del differente, ma senza alcuna gerarchia possibile in seno all'essere medesimo²⁸⁸. In che senso, allora, si può dire che l'univocità dell'essere in Deleuze è trascendentale? Non l'Uno è originario, e nemmeno il Molteplice. Ciò che deve essere considerato come originario, in questa prospettiva, è invece il rapporto di reciproca coincidenza tra Uno e Molteplice; in questo senso l'operazione di Deleuze consiste nel tentativo di risalire a monte rispetto alla concezione metafisica platonica secondo cui il Molteplice deve essere ricondotto e subordinato all'Uno, ovvero all'Idea²⁸⁹.

L'univocità è ciò alla luce della quale ogni *pluralismo* è nel medesimo istante anche *monismo*. E non solo, poiché tutto questo non è che l'orizzonte trascendentale entro il quale è possibile l'affermazione di una filosofia dell'immanenza assoluta. Non dunque monismo metafisico, e neppure pluralismo fisico, ma *monismo = pluralismo*, univocità ontologica, essere univoco senza eminenze né gerarchie²⁹⁰.

Alla luce di queste considerazioni, emerge ora chiaramente come l'univocità non descriva altro che il puro piano di un'immanenza assoluta che in *Mille plateaux*, ad esempio, Deleuze e Guattari identificano come quel piano di consistenza nella Natura costituito dai concatenamenti o dagli individui, ma che, relativamente al suo stesso essere, esso è assolutamente identico, nella misura in cui non v'è distinzione tra esseri inanimati, artificiali o naturali in senso proprio. Si tratta, dunque, di un piano della Natura solamente in senso lato, poiché per l'appunto in seno all'essere considerato nella sua univocità, che si tratti di natura o di artificio non fa alcuna differenza:

C'è dunque unità di un piano di natura, che vale ugualmente per gli esseri inanimati e per quelli animati, per gli artificiali e i naturali. Questo piano non ha nulla a che vedere con una forma o figura né con un disegno o una funzione. La sua unità non ha nulla a che vedere con quella di un fondamento nascosto nella profondità delle cose o di una fine o progetto nella mente di Dio. È un piano d'esposizione, che è piuttosto come la sezione di tutte le forme, la macchina di tutte le funzioni, le cui dimensioni crescono tuttavia con quelle delle

²⁸⁸ Cfr. F. BOTTURI, *Filosofia della in-differenza. Univocità e nichilismo in G. Deleuze*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 4, 1986, p. 546.

²⁸⁹ Cfr. A. LE MOLI, *Sull'anti(neo)platonismo di Deleuze*, cit., p. 150.

²⁹⁰ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit., p. 91.

molteplicità o individualità che interseca. Piano fisso, dove le cose non si distinguono se non per la velocità e la lentezza. Piano di immanenza o di univocità, che si oppone all'analogia. L'uno si dice in un unico e medesimo senso di tutto il molteplice, l'Essere si dice in un unico e medesimo senso di tutto ciò che differisce. Non parliamo qui dell'unità della sostanza, ma dell'infinità delle modificazioni, che sono le une parti delle altre su questo unico e medesimo piano di vita.²⁹¹

Univocità dell'essere, *pluralismo* = *monismo*, *Deus sive Natura*. Così come in Spinoza — l'autore da cui maggiormente Deleuze trae l'ispirazione per l'elaborazione della sua stessa ontologia — ogni gerarchia e ogni pre-eminenza tra gli attributi dell'essere è negato, anche nello stesso filosofo francese l'essere in quanto differenza diviene l'oggetto di una pura affermazione²⁹². Così l'univocità dell'essere non significa altro che l'essere è espresso sempre e ovunque nello stesso modo e nel medesimo senso. Ed in fin dei conti è proprio questo il punto nodale di Spinoza che tanto interessa a Deleuze: ogni attributo esprime l'essere in una forma differente, ma in un unico e stesso senso²⁹³.

Strappando Dio ad ogni forma di trascendenza, l'univocità degli attributi comporta niente-meno che l'immanenza assoluta di Dio e della Natura: *Deus sive Natura* appunto.

È in questo preciso frangente che opera l'univocità dell'essere in Gilles Deleuze. Si tratta di tenere insieme tutte le istanze del nuovo indirizzo attribuito al trascendentalismo dopo la sua stagione moderna inaugurata formalmente da Kant e informalmente da Descartes: empirismo superiore, rovesciamento del platonismo, differenza pura, virtualità dell'evento, immanenza assoluta. Ed è proprio nell'immanenza assoluta che emergono le conseguenze più radicali di questa grande impresa, poiché in essa nulla più ha il suo fondamento in una causa lontana, eminente, superiore, ma tutto trova in sé stesso il proprio fondamento.

Affermazione dell'immanenza assoluta, anarchia incoronata: roccia, giglio, bestia e uomo cantano tutti insieme e allo stesso modo la gloria di Dio²⁹⁴.

²⁹¹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., pp. 358-359.

²⁹² Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 59.

²⁹³ Cfr. M. HARDT, *Gilles Deleuze*, cit., p. 137.

²⁹⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Le superfici d'immanenza*, cit., p. 214.

9. Conclusione. Anti-umanismo e vita non organica

Dall'empirismo superiore all'immanenza assoluta, l'operazione che qui abbiamo tentato di compiere consiste nella testimonianza di un nuovo cominciamento della filosofia, una nuova scommessa, una posta in gioco in cui ne va della filosofia stessa.

La filosofia non può che essere trascendentale. Ma, come abbiamo cercato di dimostrare, la natura del trascendentalismo che investe la filosofia nel suo insieme, secondo Deleuze, non può che essere profondamente ed ulteriormente rivoluzionario rispetto all'impresa già per certi versi messa in opera dal kantismo. Se, infatti, secondo le istanze fondamentali del trascendentalismo kantiano, il nucleo della questione è ancora e sempre l'uomo, declinato secondo la forma delle facoltà del soggetto trascendentale, con Deleuze le cose cambiano radicalmente; e non solo perché il *trascendentale* si de-soggettivizza, costituendosi nella forma di un campo trascendentale senza soggetto o, che è lo stesso, di un piano di assoluta immanenza, ma soprattutto perché questo mutamento apre la filosofia stessa ad un'ontologia non gerarchica, in cui l'uomo non abbia più alcun ruolo eminente sul piano dell'essere. Così crediamo di poter dire, a rigore, che se mai si potesse identificare una formula che fosse in grado di tracciare un impossibile *fil rouge* che percorra l'inezienza di una filosofia costitutivamente centrifuga ed eternamente in fuga da sé stessa quale è quella di Gilles Deleuze, esso non potrebbe che sottolineare l'apertura ad un pensiero che consenta di superare la condizione umana.

Cosa contraddistingue davvero, a questo proposito, il nuovo trascendentalismo della filosofia deleuziana? Si potrebbe affermare che non si tratta più, per il soggetto umano, di costituirsi come elemento genetico, ma si tratta, invece, di rovesciare lo sguardo per riconoscere e determinare il soggetto niente più che come dato derivato, a partire dalla realtà dell'esperienza.

Ma con ciò non abbiamo, tuttavia, ancora spiegato in che modo la filosofia di Deleuze può presentarsi come un tentativo di apertura al superamento della condizione umana.

E per farlo bisogna richiamarsi ad una nozione che si situa sotto traccia rispetto alla produzione concettuale deleuziana, e che ciononostante innerva la totalità del suo pensiero: si tratta della nozione di *vita non organica*.

Cosa intende Deleuze con questa espressione? Possiamo dire, innanzitutto, che essa ha profondamente a che fare con l'inedito indirizzo che Deleuze stesso attribuisce al trascendentalismo. Per usare le precise e puntuali parole di Keith Ansell Pearson, con *vita non organica* Deleuze si riferisce propriamente alla vita non psicologica dello spirito, ad una vita, cioè, che non ha nulla a che vedere con il campo della coscienza e della soggettività umane, ma che, piuttosto, ne è condizione di pos-

sibilità²⁹⁵.

Secondo Deleuze c'è, dunque, una vita non organica che investe tutte le cose, e che non appartiene all'uomo in quanto detentore di un'eccezionalità ontologica in seno alla natura; si può dire, invece, che questa *vita non organica* si traduca nella forma del campo trascendentale impersonale e che quindi investa in forma non gerarchica il piano di immanenza assoluta in sé stesso.

Aprire il pensiero filosofico al tentativo di procedere oltre la finitezza della condizione umana, tuttavia, non deve certo essere inteso come un richiamo ad una forma di trascendenza quale che sia; piuttosto l'ulteriorità della dimensione per certi versi oltre-umana a cui la filosofia deleuziana è costitutivamente votata, deve invece essere intesa nella sua intima appartenenza ai movimenti infiniti e alle velocità assolute che innervano il piano di immanenza. Per ciò stesso si potrebbe dire che l'oltre-umano deve essere considerato più precisamente come un *al di qua dell'umano*, intendendo con ciò l'autentica dimensione di un *trascendentale* de-soggettivizzato, de-psicologizzato, de-umanizzato appunto.

Ancor più nello specifico, ciò che implicitamente Deleuze sta cercando di attaccare con la nozione di *vita non organica* non è altro che la concezione di un essere organizzato gerarchicamente, e quindi fondato a tutti gli effetti su un principio trascendente.

L'esempio che il filosofo parigino riporta a questo proposito è quello del *Corpo senza Organi*, nozione che egli eredita da Antonin Artaud. Non è questa l'occasione per soffermarsi sulle numerose implicazioni di questa nozione, ma possiamo certo dire che il *Corpo senza Organi*, pensato, rielaborato e utilizzato da Deleuze (e Guattari) per descrivere un "corpo affettivo, intensivo, anarchico, che comporta solo poli, zone, soglie e gradienti"²⁹⁶, serve al filosofo parigino per indicare la vitalità non organica che lo attraversa, intendendo con ciò quell'insieme di forze e potenze impercettibili che appartengono all'immanenza a sé stessa di una vita impersonale, "prima" cioè che essa divenga vita individuale.

Ecco allora che all'interno di un progetto di fondazione e costruzione di un'ontologia dell'immanenza assoluta, Gilles Deleuze non può che considerare l'essere come vita inorganica, ovvero come un campo trascendentale virtuale.

La *vita inorganica*, in questo senso, è strettamente correlata all'univocità poiché, considerata al livello del *trascendentale*, essa coincide con quell'unica vitalità che anima l'essere al suo grado

²⁹⁵ Cfr. K. A. PEARSON, *Germinal life*, cit., p. 73.

²⁹⁶ G. DELEUZE, *Per farla finita con il giudizio*, in Id., *Critica e clinica*, cit., pp. 171-172.

zero²⁹⁷.

La *vita inorganica* è dunque una vita comune a tutte le cose, tanto all'uomo quanto agli animali e alle piante. E proprio in funzione di ciò, Deleuze giunge alla teorizzazione di una sorta di cervello che appartenga in senso proprio alle cose stesse nella loro totalità; non è certo questa una idea nuova, ma ha sicuramente a che vedere con la ripresa di un certo bergsonismo, alla luce del quale la materia sarebbe integralmente coscienza, ancorché fondamentalmente impersonale.

Sta di fatto che se il piano della Natura in Deleuze non corrisponde più ad una vita organizzata gerarchicamente né ad una macchina che funzioni in maniera deterministica, la Natura stessa non può che definirsi per la potenza di una *vita inorganica*²⁹⁸.

Nella sua essenza, dunque, la *vitalità non organica* che è propria all'essere, o ancor più precisamente al piano della Natura, è fondamentalmente creativa ed imprevedibile. Ed è proprio per questa ragione, in fin dei conti, che Deleuze non può accettare di ricondurre la vita stessa entro i limiti del formato vivente. E come sostiene molto acutamente François Zourabichvili, questo rifiuto conduce lo stesso Deleuze sia a rappresentarsi la vita sotto la forma di un principio distinto dalla materia, sia a concepire il piano della materia come vita in sé²⁹⁹.

In altre parole, nel pensiero di Deleuze non si tratta affatto di riconoscere la vita solo ed esclusivamente laddove essa assume forma soggettiva, o ancor più radicalmente forma umana, ma di considerare la vita nei termini di una vitalità fondamentalmente inorganica, ovvero dell'attività creatrice anonima, impersonale, pre-individuale e a-soggettiva della materia in sé stessa, la quale, ad un dato momento della sua evoluzione, si organizza individuandosi³⁰⁰.

È chiaro come la nozione di *vita* a cui Deleuze fa riferimento in questo senso, non ha nulla a che vedere con la vita inorganica, animale o vegetale o, ancor più in generale, la vita individuale; e nemmeno ha a che vedere con la vita biologica o la vita quotidiana che si nutre di buon senso e di senso pratico-materiale; si tratta piuttosto di quella *vita inorganica* che, colta al livello del *trascen-*

²⁹⁷ Come vedremo nella seconda parte del nostro lavoro, proprio questo sarà l'argomento che ci consentirà di ipotizzare la necessità dell'origine trascendentale della temporalità nel pensiero di Deleuze. Per un primo parziale approfondimento a questa questione cfr. V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., p. 139: «[...] La surface événementielle soumise à cette co-causalité stoïcienne compose la Vie inorganique, la respiration unique de l'être dont la matière intense se voit qualifiée come intensité zéro, Vide, case vide de l'Aiôn, filtre du chaos, forme vide du temps, mouvements infinis. [...] Deleuze fait du vide virtuel la réserve événementielle, transcendante, l'inconditionné de l'Aiôn à partir duquel se génèrent les actualisations. Le plan d'immanence, filtrant l'infinie variabilité du chaos qu'il rend consistant, distille la puissance de devenir générant d'irressemblantes actualisations.»

²⁹⁸ Cfr. A. BEAULIEU, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, cit., p. 52.

²⁹⁹ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Il vocabolario di Deleuze*, cit., p. 82.

³⁰⁰ Cfr. *Ibid.*

dentale, fluisce in tutte queste forme di vita, attraversandole e animandole dal loro interno³⁰¹.

In definitiva è questa *vita inorganica* a meritare il nome di Essere nell'ontologia dell'immanenza assoluta di Deleuze. Quella vita in nome della quale è possibile risalire ad una condizione oltre-umana, o più precisamente, ad una condizione di una vita non organica al di qua dell'umano.

La *vita inorganica* è l'essere e la sua univocità, è l'immanenza assoluta. Ma ancor più precisamente, come dice Alain Badiou, in Deleuze la coincidenza dell'essere con la *vita* ha a che vedere con la definizione dell'essere stesso in termini di potenza, ancorché si tratti di una potenza impersonale e neutra e, aggiungiamo noi, radicalmente pre-umana. Ciò che in altri termini descrive la concezione *inorganica* della vita non è che una forma decisiva di anti-antropocentrismo, in nome del quale l'uomo, rispetto al piano di immanenza assoluta, non può che darsi come trascendente³⁰².

In fin dei conti non si tratta che di ripensare il mondo, l'uomo e il loro rapporto reciproco decentrando l'importanza del discorso filosofico come discorso sull'uomo; si tratta cioè di depotenziare il dispositivo classico del soggetto in quanto soggetto umano, si tratta di decostruire tanto il primato del *cogito* quanto l'indiscutibile irriducibilità oggettiva del reale.

Possiamo in questa sede soltanto provare a gettare un ponte nella direzione di ulteriori riflessioni che dischiudano orizzonti di pensiero su questioni drammaticamente contemporanee, anche e soprattutto relativamente al rapporto tra l'uomo, la tecnica e la natura; tuttavia ciò che possiamo senz'altro dire a questo riguardo è che l'atteggiamento speculativo della filosofia e del trascendentalismo deleuziani consentirà di non pensare più l'uomo come dominatore e possessore della natura, ma come un caso tra i tanti in cui la potenza ontogenetica della *vita inorganica* si traduce individuandosi. Non più, dunque, l'uomo come colui che dona senso al mondo a partire dalla differenza ontologica che lo segna e che lo rende *eccezionale*, ma l'uomo come colui al quale il senso sopraggiunge e per il quale l'essere stesso non può che essere differenza in atto.

Così, allora, la filosofia dell'immanenza assoluta si declina davvero come una filosofia della Natura a tutti gli effetti, nella misura in cui l'esperienza pura dell'empirismo trascendentale si pone quale autentica terza via tanto rispetto all'idealismo di un principio eminente e trascendente quanto ad ogni forma di realismo ingenuo³⁰³.

³⁰¹ Cfr. P. MENGUE, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, cit., p. 80.

³⁰² Cfr. A. BADIOU, *Oltre l'uno e il molteplice*, cit., p. 63. A questo proposito si confronti anche l'approfondito ed interessante studio di P. MONTEBELLO, *Métaphysiques cosmomorphes*, cit., p. 190: «[...] Cette vision anti-anthropocentrique s'accompagne de conséquences ontologiques décisives: immanence de l'humain (toujours déjà donné) contre transcendence de l'homme (le non-donné), continuité ontologique des êtres contre discontinuité anthropocentrique, dignité étale et égale des êtres contre échelle descendante d'indignité, variation du même comme autre (cosmomorphisme), contre variation de l'autre comme même (narcissisme anthropologique).».

³⁰³ Cfr. R. RONCHI, *Il canone minore*, cit., p. 18.

Il principio genetico non può e non deve avere alcunché di antropomorfo nella sua natura, secondo Deleuze; ed è proprio a questo livello, come abbiamo visto, che si deve riconoscere come il trascendentalismo deleuziano non condivide ormai più nulla con il kantismo: se infatti Kant costruiva la sua ontologia sulla base di una prospettiva antropologica del *trascendentale* stesso, in Deleuze il principio genetico del reale non ha più nulla a che vedere con una qualche forma di eminenza del soggetto umano rispetto alle altre forme di individuazione. Quella di Deleuze è, dunque, un'ontologia sostanzialmente non gerarchica.

Questo significa che ciò che è davvero rimesso in gioco, nel pensiero di Deleuze, è la filosofia stessa e la sua possibilità come pensiero autenticamente trascendentale, intendendo con ciò il suo stesso affrancamento da ogni paradigma antropocentrico. Spieghiamoci meglio: come ebbe a dire già Michel Foucault, la modernità in filosofia è descritta dal dettato del trascendentalismo kantiano secondo cui l'uomo diviene l'orizzonte intrascendibile di ogni sapere e il mondo diviene necessariamente un mondo "umano", a sua misura e a sua portata; in questa prospettiva l'esperienza è valida se e solo se è in ultima istanza esperienza umana, o se almeno può essere ricondotta al dominio dell'umano come suo imprescindibile riferimento e presupposto trascendentale³⁰⁴. Ora, se ciò che Foucault sostiene è vero, come noi crediamo, Gilles Deleuze — ma non solo — contribuirà a risvegliare la filosofia dal suo sonno dogmatico ed umanistico, fondando la possibilità stessa della filosofia su un principio genetico non antropologico, per il quale, dunque, l'uomo non sia altro che un caso, o un effetto tra le innumerevoli modalità di individuazione e differenziazione.

Potenza ontogenetica del reale contro ogni illusione antropomorfa (e teologica in ampio senso): se uno dei demeriti e delle colpe che Deleuze riconosce al trascendentalismo classico è, come abbiamo visto, quella di aver ricalcato il *trascendentale* sull'empirico e di averlo ricondotto alle strutture e alle facoltà del soggetto, allora la potenza ontogenetica del reale dovrà condurre il pensiero alla possibilità di tracciare le coordinate di un campo trascendentale senza soggetti, senza forme, senza organizzazione, senza gerarchie, senza contenuti formati. La potenza della genesi che contraddistingue il campo trascendentale sarà a tutti gli effetti una potenza *virtuale*.

E così, il piano di immanenza assoluta (piano di univocità, campo trascendentale) sarà connotato da una produttività interna e da una potenza infinita di differenziazione in sé stesso; piano di un'esperienza pura perfettamente auto-sussistente in sé stesso, senza alcuna necessità di appellarsi ad un principio ad essa superiore.

Nel tentativo di pensare la relazione tra l'uomo e il mondo, la filosofia deleuziana ci condu-

³⁰⁴ Cfr. *Ivi*, pp. 117-118.

ce, in questo senso, ad abbandonare una prospettiva strettamente antropologica o antropocentrica, a tutto vantaggio di un piano di Natura illimitato, tanto umano quanto non-umano nel medesimo istante; ma soprattutto ci conduce a collocare il *trascendentale* al livello della potenza ontogenetica di questo piano illimitato di Natura. L'orizzonte che la filosofia di Deleuze contribuisce a dischiudere, dunque, costringe il pensiero ad accettare che il mondo non sia affatto ciò che è principalmente dato come dono per l'uomo e per la presunta superiorità della sua comprensione in funzione della sua eccezionalità in seno alla natura, quanto piuttosto che il mondo sia ciò in cui l'uomo stesso è compreso come un caso o un effetto di una infinita e virtuale potenza ontogenetica³⁰⁵.

In questa prospettiva, la filosofia di Deleuze appartiene a pieno titolo a quella che, ad esempio, Rocco Ronchi ha sapientemente identificato come *linea minore* del pensiero contemporaneo, l'obiettivo della quale è la dismissione di una metafisica pensata, a partire da Kant, come mera antropologia. In altre parole, questa linea minore, radicalmente "eretica" rispetto al canone fenomenologico, ermeneutico ed esistenziale dominante nel corso del Novecento, mette in questione la tesi dell'eccezione umana, il primato ontico-ontologico dell'uomo in funzione della sua peculiare possibilità di comprendere il senso dell'essere, come voleva Martin Heidegger³⁰⁶.

Compito ultimo della filosofia, in tale orizzonte di senso, è quello di pensare senza pregiudizi antropomorfici la *natura naturans*; pensare, cioè, la natura nella sua potenza ontogenetica *prima* (un *prima* trascendentale, non cronologico) che lo sguardo antropologico la costituisca come una sorta di doppio umano, prima cioè che l'universo appaia come guastato dalla nostra immagine antropomorfica³⁰⁷.

In una simile concezione del piano della Natura, allora, l'uomo non può più essere considerato come l'esito prediletto di una *creazione*, qualunque sia il senso entro cui si intenda questo concetto.

La filosofia dell'immanenza assoluta, così come essa è stata formulata nel pensiero di Gilles Deleuze, ha mostrato il suo aspetto "scandaloso", controintuitivo, in rotta con l'orizzonte del senso

³⁰⁵ Cfr. P. MONTEBELLO, *Métaphysiques cosmomorphes*, cit., p. 11.

³⁰⁶ Cfr. R. RONCHI, *Il canone minore*, cit., p. 177. Tuttavia, bisogna necessariamente osservare che, se è innegabile che il pensiero di Deleuze (e Guattari) sia teso al superamento della limitatezza della condizione umana in funzione di quella finitezza peculiare che lo connoterebbe come ente eccezionale nell'essere, è altrettanto vero che il pensiero del filosofo parigino non si sostanzializza mai in un'etica animale. Si confrontino a questo riguardo le interessanti osservazioni di E. GIANNETTO, *Sguardi sul pensiero contemporaneo*, cit., p. 284: «Il pensiero di Deleuze e Guattari non è antropocentrico, non fissa una discontinuità fra esseri umani e altri animali, ma non si è mai articolato esplicitamente in un'etica animale. La prospettiva di Deleuze e Guattari, tuttavia, nella misura in cui resta una filosofia pura seppure basata sull'esperienza e non si pone in un confronto sistematico con la scienza nei suoi sviluppi storici sperimentali, cioè nella misura in cui non si rifà alla fisica contemporanea e effettua un'analisi critica profonda delle teorie matematiche e fisiche che metaforicamente usa, ricade in una sorta di fisica filosofica o di meta-fisica materialistica e meccanicistica (nell'abolizione della "soggettività" considerata come epifenomeno), seppure non nella metafisica dei solidi criticata da Henri Bergson (1859-1941), ma in un'alternativa metafisica dei fluidi, dei liquidi.»

³⁰⁷ Cfr. P. MONTEBELLO, *Il progetto di rinnovamento*, cit.

comune e dell'esperienza ordinaria, rivelando la sua sostanziale indifferenza nei confronti dell'uomo e della sua presunta eccezionalità.

Un *trascendentale inumano*, de-egologizzato, de-psicologizzato, de-soggettivizzato. Diventare inumano dell'uomo. È di questo che si compone il campo trascendentale che descrive l'immanenza assoluta. È di questo che si compone il piano impersonale della *vita non organica*.

Ed è questa la sfida che, con il trascendentalismo deleuziano, la filosofia pone sempre e di nuovo a sé stessa.

PARTE SECONDA.
ANALITICA DELLA TEMPORALITÀ DE-
LEUZIANA.

CAPITOLO 5. GENEALOGIA DEL TEMPO DELEUZIANO NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA.

Non rimaneva dunque che dare all'acqua il tempo di bollire. Ma questo minuscolo ritardo sembrava a Kant intollerabile. Qualsiasi consolazione gli si prodigasse era vana: per quanto accorti si fosse nel variarne la formulazione egli aveva sempre la risposta pronta. Se si diceva: "Caro professore, il caffè sarà servito in un attimo". "Sarà" rispondeva "ma proprio questo è il punto dolente [...]". E se un altro esclamava: "Il caffè arriva immediatamente", egli rispondeva: "Sì, come anche la prossima ora: fra l'altro è più o meno il tempo che lo sto ad aspettare".

Thomas de Quincey

1. Per un tempo oltre la condizione umana

L'interrogazione della temporalità coincide con l'interrogazione della verità. La domanda che chiede conto della natura del tempo è necessariamente correlata alla domanda che indaga lo statuto filosofico della verità.

Riducendo la serietà della riflessione alla cursoria incisività delle formule sintetiche, si può dire che esista un tempo della verità, ma soprattutto una verità del tempo. Ed è proprio questo l'aspetto che noi crediamo debba interessare in sommo grado alla filosofia.

Interrogare la natura del tempo significa, in qualche modo, interrogare la natura della verità: ignobile fatica di Sisifo per lo più, o dispersione negli intrichi di un labirinto abissale e sterminato, nel quale la domanda sul tempo indica la perdita di ogni certezza che si presume di aver guadagnato, almeno sino a quando non vi ci si arroveli, come intendeva perfettamente già Agostino d'Ippona.

Sembra forse scontato, superfluo, finanche ipertrofico: la natura della filosofia risiede nella capacità di coniugare domande adeguate a problemi insoluti. Eppure la filosofia non potrebbe certo essere

tale se s'accontentasse di risolvere i propri sforzi nell'attitudine di porre le domande corrette, e non ambisse, anzi, a cercare risposte.

L'autentica intenzione che muove il nostro lavoro nei suoi più intimi proponimenti si manifesta in forma negativa, ovvero nella misura in cui si dà mostrandoci ciò che essa principalmente non è: per ciò stesso, ciò che a questo punto del lavoro si impone con forza non è affatto la necessità di sviscerare per l'ennesima volta, sin quasi alla nausea, la nozione di *tempo* nel suo sviluppo filosofico, storico, nondimeno fisico o cosmologico. Non si tratterà neppure di collocare il lavoro filosofico di Deleuze nel solco delle filosofie del tempo, come ci pare sia già stato fatto diverse volte in maniera eterogenea e quasi sempre egregia¹. Ancor meno si tratterà di tracciare una storia della nozione di temporalità a partire da come il problema si pone nella filosofia di Gilles Deleuze, e nemmeno si intenderà, come nostro obiettivo primario, tracciare una linea di continuità tra la nozione di *trascendentale* e le differenti linee di sviluppo della temporalità nelle opere deleuziane, — ancorché anche nel nostro lavoro risulterà imprescindibile seguire questo sentiero maestro — poiché pure in questo caso, soprattutto in Italia, esistono già sapienti e minuziosi approfondimenti².

Si tratterà piuttosto di osservare il fenomeno della temporalità in quegli aspetti che, illuminati dalla nozione deleuziana di *trascendentale*, consentano di costituire un pensiero che superi la costitutiva finitezza dell'orizzonte dell'esistenza umana.

Se è vero, inoltre, come abbiamo precedentemente ipotizzato, che esiste un indubbio legame tra tempo e verità, osservare la temporalità sotto questo aspetto significherà per noi testimoniare l'importanza di una duplice e al contempo univoca intenzione: indagare lo statuto universale ed oltre-umano della temporalità per come essa emerge nella riflessione deleuziana permetterà alla filosofia da un lato di pensare la temporalità non tanto, o non solo, nei limiti dell'esistenza umana ed esclusivamente a partire da essa, quanto piuttosto di provare a pensare una forma di temporalità che coincida essenzialmente con la processualità pura ed infinita della natura nella sua immanenza assoluta; e dall'altro lato consentirà, per ciò stesso, di pensare la temporalità in maniera non strettamente limitata al mondo fisico e al movimento e mutamento dei corpi.

La verità del tempo, che assumiamo come guida, crediamo possa consentirci di dire qualcosa sia della verità sia del tempo. Riteniamo utile pensare alla definizione di questo orizzonte di senso come ad un tentativo intimamente ispirato da un certo kantismo originario, nella misura in cui la filosofia debba potersi riconoscere nel compito di raggiungere e di cogliere la realtà per come essa è

¹ Stiamo pensando qui, tra le tante, in particolar modo all'opera interessante ed esaustiva di J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: a critical introduction and guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.

² Pensiamo, in questo caso, al prezioso e già citato lavoro di S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit.

in sé stessa. Tuttavia ciò cui aspiriamo, per intercessione della riflessione di Gilles Deleuze, è un *in sé* altro, un *in sé* che possa descrivere quanto più precisamente lo statuto del tempo in ciò che esso ha di inumano, in ciò che esso ha di indipendente dall'uomo inteso come prospettiva o punto di vista che agisce investendo e modificando la realtà attraverso il suo sguardo ed in funzione di sé stesso.

Il tempo è, per certi versi, il problema essenziale e più misterioso della filosofia. In qualche modo lo sguardo con cui il senso comune investe il tempo non è che una forma silente d'esorcismo, un modo per calmierarne l'inintelligibilità.

E crediamo che sia proprio a partire dalla sua indubitabile paradossalità ed enigmaticità che si possano leggere le diverse pagine in cui, seppur sotto diversi aspetti, Gilles Deleuze chiama in causa la temporalità. Non importa, dunque, che il tempo venga variamente considerato come illusione soggettiva o addirittura entità irreali e quasi magica. Ciò che più interessa rilevare a questo proposito è la difficoltà con cui la filosofia — ma non solo — tenta di attribuire la realtà del tempo alle facoltà soggettive o, al contrario, al dominio assoluto di una realtà *in sé*, del tutto indipendente dalla soggettività: si tratta in fin dei conti del caso della *Critica della Ragion pura* di Kant, laddove il filosofo tedesco, per l'appunto, considera il tempo come condizione a priori di possibilità della manifestazione di soggetti ed oggetti³.

Si deve riconoscere che vi è una ulteriore sfida nel tentativo di cogliere la natura nel tempo riferendola alla verità della filosofia: non soltanto, dunque, il pensiero deve fare i conti con l'impossibilità di definire univocamente il tempo, ma soprattutto la filosofia deve potere comprendere come, per la definizione di una temporalità che possa superare i limiti costitutivi dell'esistenza umana, non si possa certo prescindere dal fatto che l'esperienza stessa sia integralmente intessuta di tempo⁴, di un tempo che si manifesta soprattutto attraverso le sue sfasature, i suoi anacronismi, le sue inattualità⁵.

³ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., cfr. in particolar modo la parte relativa all'*Estetica trascendentale*; cfr. anche E. GROSZ, *Time Out of Joint*, in AA.VV., *Time and History in Deleuze and Serres*, a cura di B. Herzogenrath, Continuum, London 2012, p. 147.

⁴ Cfr. L. PERISSINOTTO, M. RUGGENINI, *Prefazione*, in AA.VV., *Tempo, evento e linguaggio*, a cura di M. Ruggenini e L. Perissinotto, Carocci, Roma 2002, p. 7.

⁵ Come d'altro canto sostiene Giorgio Agamben, vi è pressoché un solo modo per essere attuali, per appartenere davvero al proprio tempo, per essere davvero contemporanei, per farne esperienza in pieno senso: si tratta, cioè, di non coincidere affatto con il proprio tempo, di non adeguarsi alle sue pretese, di essere inattuali. Radicalizzando la portata della tesi agambeniana, concordemente alla sua stessa lettura e collocati in una prospettiva fondamentalmente nietzscheana, possiamo aggiungere che la vita non è fatta che da continue anticipazioni e ritardi, da continui appuntamenti mancati con il proprio tempo. Come dice lo stesso filosofo italiano, in G. AGAMBEN, *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Roma 2008, pp. 16-17: «Per questo il presente che la contemporaneità percepisce ha le vertebre rotte. Il nostro tempo, il presente, non è infatti soltanto il più lontano: non può in nessun caso raggiungerci [...] l'intempestività: l'anacronismo che ci permette di afferrare il nostro tempo nella forma di un "troppo presto" che è, anche, un "troppo tardi", di un "già" che è, anche, un "non ancora"».

Ciò che qui si intende, in altre parole, è che per comprendere sino in fondo tutte le implicazioni della tesi che, attraverso la lettura deleuziana della temporalità, qui vogliamo sostenere, è necessario riconoscere ed al contempo mettere radicalmente in discussione la concezione ermeneutica della temporalità, secondo cui il tempo non potrebbe dirsi in altro modo se non a partire dall'esperienza personale che il singolo soggetto compie della propria esistenza nel mondo⁶.

Uno dei problemi fondamentali del tempo, in questo senso, è l'estrema difficoltà di considerarlo in termini assoluti, ovvero di tentare di tracciarne i confini, o di definirne l'origine come se esso fosse un'entità assolutamente libera da un pensiero che lo pensi. Proprio a questo proposito, come dice bene Jean Marie Guyau, questo è precisamente ciò che accade soprattutto ove si considera l'imprescindibile relazione che sussiste tra il tempo e la sua manifestazione in termini linguistici: come negare infatti che, a prescindere dall'esperienza che ne si fa, l'idea del tempo si imponga a noi proprio per mezzo della lingua, e ancor più precisamente attraverso la distinzione del passato, del presente e del futuro operata dai tempi verbali?⁷ Si potrà facilmente obiettare che i tempi verbali non manifestano tanto il tempo in sé stesso, quanto piuttosto la sua rappresentazione immaginaria. Ciò è senz'altro vero, ma è altrettanto innegabile che questa non possa essere certo la strada che la filosofia debba percorrere per incontrare la natura del tempo *in sé stesso*.

Sembra dunque che il problema di determinare, definire e cogliere la natura assoluta del tempo in sé stesso sia di pressoché impossibile risoluzione, non meno per la fisica quanto per la filosofia. Come dicono, peraltro, anche Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, la stessa possibilità di pensare ad una nascita assoluta del tempo, e quindi alla sua origine autentica, è destinato a restare insoluto ed in costante oscillazione in quell'interstizio che insieme separa ed accomuna il tempo e l'eternità⁸.

A questo riguardo, come invece vedremo con Deleuze, la connessione tra la nozione riformata di *trascendentale* e la temporalità stessa consentirà di eludere, seppur con la debita prudenza, il pericoloso dualismo tra la questione di un tempo legato alle contingenze esistenziali non meno che all'esperienza soggettiva e la questione di un tempo assoluto, oggettivo, reale ed *in sé*. In altre parole, ciò che cercheremo di testimoniare, insieme a Deleuze, sarà l'esistenza — o più precisamente *l'insistenza*, per via dell'estrema difficoltà della sua razionalizzazione — di un tempo sostanzialmente immobile, di un tempo che, pur non scorrendo, sia condizione di possibilità per tutto ciò che scorre;

⁶ Cfr. L. PERISSINOTTO, M. RUGGENINI, *Prefazione*, cit., p. 9.

⁷ Cfr. J. M. GUYAU, *La genesi dell'idea di tempo*, trad. it., a cura di D. Pacelli, Bulzoni, Roma 1994, p. 42.

⁸ Cfr. I. PRIGOGINE, I. STENGERS, *Tra il tempo e l'eternità*, trad. it. di C. Tatasciore, Bollati Boringhieri, Torino 2014, p. 163.

di un tempo che, per ciò stesso, non possa più essere frainteso dallo sguardo umano che ogni cosa deteriora a propria misura e a proprio vantaggio; di un tempo, dunque, che sia pressoché irriducibile tanto al dominio psicologico quanto a quello soggettivo⁹.

Procedendo corpo a corpo con la filosofia di Deleuze e con gli autori con cui lo stesso filosofo francese ha inaugurato fertili incontri, osserveremo quanto il problema effettivo non sarà più da ricondurre alla decisione di disporre kantianamente il tempo dalla parte di un soggetto che lo produca in quanto idea a partire dall'esperienza percettiva o, al contrario, di intenderlo newtonianamente in senso oggettivo e matematico, come un flusso del tutto esterno ed indipendente da noi.

In altre parole, si tratterà per noi di procedere tanto oltre la reificazione e l'oggettivazione del tempo quanto oltre la riduzione del tempo stesso a mero prodotto ideale del soggetto.

2. *L'idealità trascendentale del tempo in Kant*

Nel kantismo l'esperienza non è un dato originario. Esso è piuttosto un dato secondario, derivato, un prodotto della spirito, o ancor più precisamente, ciò che è plasmato dall'intelletto per mezzo delle sue categorie e delle forme a priori di spazio e tempo. In questo e in null'altro, in fin dei conti, si risolverebbe il compito dello spazio e del tempo stessi: creare l'esperienza, darle forma, porne le condizioni.

Siamo noi che creiamo la forma della nostra esperienza, ed in particolare siamo noi che, assumendo la validità delle leggi che governano il nostro spirito, imponiamo tali leggi ai dati che la sensibilità ci fornisce. In questo modo, allora, la realtà non potrà certo essere intesa kantianamente come la *cosa in sé*, ma come fenomeno dato per noi a partire da noi. Ed insieme alla realtà fenomenica, anche la regolarità del corso della natura, le sue leggi e i suoi rapporti di causa-effetto non potranno essere intesi nel loro meccanismo oggettivo ed assoluto, ma solo come un'opera del nostro intelletto¹⁰.

Allo stesso modo, come già abbiamo parzialmente visto nella prima parte del nostro lavoro, il tempo nel pensiero di Kant non esiste altro che nel soggetto umano, ed esso non gode di alcuna realtà in

⁹ E. GROSZ, *Time Out of Joint*, cit., p. 147.

¹⁰ H. BERGSON, *Terza lezione. La materia*, in Id., *Lezioni di metafisica. Spazio, tempo, materia e teorie dell'anima*, trad. it., a cura di S. Guidi, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 70.

sé stesso. Nella filosofia di Kant il tempo assume il tratto di una struttura mentale che l'uomo impone al reale in ogni sua relazione con l'universo¹¹. In altre parole, il tempo non è altro che una pura idealità trascendentale, una pura forma della soggettività umana, tale per cui, se si abolisse idealmente il soggetto, il tempo cesserebbe di esistere nel medesimo istante.

Nell'*Estetica trascendentale*, ciò che emerge con chiarezza è l'appartenenza del tempo al soggetto, per cui il tempo, insieme allo spazio, risiede nel soggetto umano stesso. Esso, più precisamente, è forma della sensibilità. Per ciò stesso il tempo non è nulla d'oggettivo né di reale; esso non è nemmeno sostanza, ma condizione soggettiva, trascendentale, necessaria per la subordinazione dei dati della sensibilità ad una legge per la costituzione dell'esperienza.

Come abbiamo già avuto modo di analizzare, il nodo centrale della filosofia di Kant — e di conseguenza il punto sul quale si aggancia il progetto di rinnovamento del *trascendentale* in Deleuze — è proprio la nozione di *soggettività trascendentale*: la soggettività che, in accordo con le forme pure a priori dell'intuizione, è la condizione di possibilità dell'esperienza; quella soggettività, cioè, che non ha inizio né fine, che è eterna, fuori dal tempo; si potrebbe dire, al contrario, che è il tempo ad esserle interno, nella misura in cui la soggettività è la forma fondamentale di ogni sua rappresentazione¹².

In Kant il tempo non gode di una realtà autonoma, assoluta, ed esso, dunque, è nulla senza il soggetto umano a cui esso inevitabilmente deve riferirsi come alla sua stessa condizione. In questa sintetica formulazione si racchiude, per certi versi, buona parte dei fondamenti di tutta la teoresi kantiana: idealismo trascendentale, o idealismo formale. Ontologicamente inteso, il tempo — e con esso anche lo spazio — non ha alcuna consistenza. Come abbiamo già in parte ricordato, l'esperimento logico e mentale a cui lo stesso Kant allude consiste nel tentativo di astrazione dalla condizione soggettiva, ovvero nella messa tra parentesi della soggettività umana come condizione trascendentale dell'esperienza: se provassimo, infatti, a pensare le cose quali esse sono in sé stesse, nella loro realtà assoluta e prescindendo da noi stessi, ci accorgeremmo che insieme alle cose medesime svanirebbe anche lo stesso concetto di tempo; in questo modo comprenderemmo che il tempo non inerisce altro che al soggetto e alla sua intuizione sensibile¹³.

Ciò che Kant intende quando sostiene che il tempo — insieme allo spazio — è idealità trascendentale è che esso è la condizione trascendentale per la manifestazione e la rappresentazione

¹¹ Cfr. C. BOUTON, *The Emergence of Time: Kant, Bergson and Modern Physics*, in «KronoScope», 13:1, 2013, p. 98.

¹² Cfr. C. BOUTON, *Idéalité transcendantale ou réalité absolue du temps? Temps du sujet et temps du monde chez Kant*, in «Kant-Studien», 103 (4), 2012, p. 436.

¹³ Cfr. G. SAPONARO, *Sul tempo in Kant*, in AA.VV., *Il Settecento*, Bibliosofica, Roma 2010, p. 50.

tanto degli stati interni quanto dei fenomeni esterni. In questo senso, il tempo avrebbe un primato rispetto allo spazio, poiché se lo spazio è la condizione di possibilità della rappresentazione dei fenomeni esterni, il tempo è simultaneamente condizione di possibilità degli stati interni e dei fenomeni esterni che vengono comunicati e trasmessi all'interno, ovvero condizione formale a priori di tutti i fenomeni in generale¹⁴.

In sintesi, si può dire che lo statuto ontologico del tempo, secondo Kant, proceda di conserva a quello della struttura della soggettività umana finita, ed in particolar modo dal suo senso interno, poiché è quello il luogo in cui la nostra sensibilità ha origine.

Si deve prestare, tuttavia, attenzione a ciò che con “senso interno” Kant intende: non certo una sorta di capacità introspettiva di natura psicologica, o ancor più, di natura spirituale, quanto piuttosto quella facoltà per mezzo della quale ogni soggetto fa delle proprie rappresentazioni un oggetto. In questo senso, allora, nella sua priorità rispetto allo spazio, il tempo in quanto forma del senso interno è anche condizione di possibilità della propria percezione, della percezione di sé, dell'auto-percezione.

In estrema sintesi, il tempo è la forma di tutti i fenomeni, ove per forma non si intende altro che la condizione di possibilità del fenomeno in quanto tale, e per ciò stesso, dell'esperienza *tout court*: idealità trascendentale.

Per come esso emerge nell'*Estetica trascendentale*, il tempo non è né una cosa in sé né una proprietà delle cose in sé, ma la sua natura è intimamente connessa alla natura della soggettività. In questo senso, il tempo nella sua “purezza”, non sussistendo altrove che nella soggettività come condizione della manifestazione dei fenomeni in generale, non può essere oggetto di esperienza: esso è, piuttosto, garanzia dell'esperienza, in quanto al di fuori dell'esperienza determinata dal tempo non si può dare nessun oggetto, così come al di fuori del tempo considerato nella sua idealità trascendentale non si può dare alcun tempo particolare o empirico.

Secondo il suo carattere trascendentale, per l'appunto, il tempo è ciò che, a partire dal soggetto, si dà come forma pura che deve poter determinare le nostre intuizioni sensibili, le quali devono, a loro volta, tutte soggiacere alle leggi del tempo medesimo. Così intesa, la forma trascendentale del tempo deve essere il logico presupposto sia della possibilità di calcolare e misurare il tempo “oggettivo”, ossia lo scorrimento cronologico quotidiano misurato dalla scansione dell'orologio, sia il tempo “soggettivo” dei nostri vissuti interni.

¹⁴ Cfr. P. TARONI, *Filosofie del tempo. Il concetto di tempo nella storia del pensiero occidentale*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 294: come ricorda Taroni a questo riguardo, infatti, il tempo non avrebbe ragione d'esistere in quanto condizione soggettiva se le cose esistessero in sé e per sé.

Nell'esposizione kantiana, allora, il tempo non è un dato sensibile o empirico, non perviene al soggetto dall'esterno; piuttosto esso è dato al soggetto come un a priori; in questo senso, come spiega lo stesso Kant, è pur vero che qualora si abolisse idealmente il soggetto il tempo non avrebbe più alcuna realtà in sé stesso; esso dovrebbe invece poter idealmente permanere anche ove tutto il mondo empirico scomparisse¹⁵.

Non solo: uno degli aspetti della temporalità kantiana che a Deleuze maggiormente interesserà sarà proprio legato alla permanenza del tempo secondo il carattere trascendentale e dall'azione modificatrice che il tempo stesso esercita sul soggetto. A questo proposito, infatti, il tempo è ciò che consente al soggetto di conoscersi quale fenomeno alla stregua di qualsiasi altro fenomeno che costituisce il mondo esterno, e non affatto come cosa in sé. Ancor più radicalmente, il soggetto dipende propriamente dalla condizione del tempo, nella misura in cui con l'esperienza del senso interno il soggetto si conosce sempre e solo come esso appare a sé stesso¹⁶.

Sostenere che il tempo sia forma pura dell'intuizione sensibile significa dire che l'idea del tempo è il necessario presupposto della sensibilità: come spiega chiaramente Kant, infatti, non è possibile pensare le cose come cose che accadono secondo un ordine di successione o di simultaneità, e quindi secondo un ordine cronologico, se non per mezzo dell'idea trascendentale di tempo, ovvero quell'idea che deve essere necessariamente già data a priori nel soggetto¹⁷.

Bisogna tuttavia riconoscere che la nozione di temporalità per come essa emerge nella filosofia di Kant, non sarebbe certo stata possibile se lo stesso filosofo di Königsberg non si fosse confrontato con altre teorie del tempo, ed in particolar modo con il pensiero di Descartes, di Newton e di Leibniz¹⁸, ancorché Kant stesso disconosca preliminarmente ogni pretesa di assoluta validità a ciascuna delle tre elaborazioni teoriche. Più precisamente, l'aspetto principale in cui la concezione del tempo di Kant si distingue dal modello newtoniano si concretizza propriamente nel fatto che

¹⁵ Cfr. I. KANT, *Antropologia pragmatica*, trad. it. di G. Vidari, Laterza, Bari 1985, p. 24.

¹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 25; cfr. anche S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 336.

¹⁷ Cfr. I. KANT, *Forma e principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile*, cit., p. 95: «[...] Perciò la nozione del tempo, come se fosse stata acquisita per mezzo dell'esperienza, assai male si definisce come una serie di cose attuali che esistono l'una *dopo* l'altra. E non capisco che cosa significhi la parola *dopo* (*post*), se non ho già prima il concetto di tempo. Sono infatti una *dopo* l'altra quelle cose che esistono in *tempi diversi*, così come sono *simultaneamente* (*simul*) le cose che esistono *nello stesso tempo*.».

¹⁸ In estrema sintesi ciò che Descartes sostiene al riguardo del tempo è che esso non è affatto una sostanza e non è un presupposto trascendentale della soggettività, ma appartiene piuttosto alle cose in sé stesse, appartiene alla materia estesa in qualità di accidente. Newton, invece, sostiene che si dà un tempo in quanto essere reale, ente assolutamente indipendente dal soggetto, ente che esiste in sé stesso anche qualora idealmente non vi sia alcun soggetto che lo pensi. Infine Leibniz sostiene che il tempo sia invece nientemeno che un ente di relazione, o ancor meglio una relazione oggettiva delle cose in sé che si manifesta come successione.

Newton pensa e teorizza un tempo assoluto, un tempo che sia sostanza sussistente in sé, autonomamente da qualsiasi intelletto o soggettività trascendentale.

Se, infatti, nella *Critica della ragion pura* Kant concepisce il tempo in quanto idealità trascendentale, o più semplicemente, come la condizione di possibilità del nostro modo di percepire le cose, in Newton invece il tempo assume realtà oggettiva, quasi come una sorta di gigantesco contenitore cosmico che esista di per sé nel quale gli eventi si succedono cronologicamente¹⁹.

Malgrado non sia questa la sede per approfondire la concezione newtoniana della temporalità, e tantomeno il rapporto che sussiste tra la concezione di Kant e quella di Newton, crediamo si debba pur dire che il matematico e fisico inglese non neghi affatto l'esistenza di tempi relativi a diversi soggetti percipienti. Esso piuttosto indica il tempo relativo come "volgare", in quanto esso non sarebbe altro che la riproposizione della concezione aristotelica del tempo come misura e calcolo di un movimento. Tuttavia, a fronte dell'esistenza di questo tempo relativo, esiste senza dubbio un tempo che è sostanza e realtà autonoma rispetto ad ogni movimento, entità matematica assoluta:

Il tempo assoluto, vero, matematico, in sé e per sua natura senza relazione ad alcunché di esterno, scorre uniformemente, e con altro nome è chiamato durata; quello relativo, apparente e volgare, è una misura (esatta o inesatta) sensibile ed esterna della durata per mezzo del moto, che comunemente viene impiegata al posto del vero tempo: tali sono l'ora, il giorno, l'anno.²⁰

Tutte queste sono dunque misure del tempo attraverso il movimento, ma per Newton non sono affatto il tempo vero. Il tempo di Aristotele indubbiamente agisce su di noi ed influisce sullo scorrimento quotidiano della nostra esistenza. Ma a questo tempo deve necessariamente aggiungersi il tempo vero, quello che passa comunque ed indipendentemente dalle cose e dal loro accadere. Come ricorda giustamente anche il fisico Carlo Rovelli, quand'anche ogni cosa nel mondo si fermasse, ivi compresi i moti dell'animo, vi sarebbe comunque un tempo "vero", secondo Newton, che continuerebbe imperturbabilmente a fluire indisturbato²¹. Così dunque, se il tempo volgare e banale — il tempo aristotelico — è per Newton il tempo relativo che noi possiamo percepire e misurare attraverso il movimento delle cose nel mondo, il tempo assoluto, vero e matematico di Newton non è fondamentalmente percepibile poiché esso, in quanto tale, non è che "un'elegante costruzione intel-

¹⁹ Cfr. G. BROTTI, *Bergson: la coscienza e il tempo*, Cedam, Padova 1993, p. 7.

²⁰ I. NEWTON, *Principi matematici della Filosofia naturale*, in Id., *Opere. vol. 1*, trad. it., Utet, Torino 1965, pp. 105-106.

²¹ Cfr. C. ROVELLI, *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano 2017, p. 61.

lettuale²². È in questo aspetto, più di ogni altro, che si situa l'apparente inconciliabilità con il modello kantiano.

Bisogna tuttavia sottolineare che anche per Kant il tempo deve essere considerato come tempo assoluto, nella misura in cui anch'egli — come sapientemente riconoscerà lo stesso Deleuze — si distacca dalla concezione della temporalità di Aristotele. In questo senso, però, l'assolutezza che Kant attribuisce al tempo è di natura profondamente differente dall'assolutezza di Newton: il tempo in Kant è assoluto non perché sia indipendente dal soggetto, ma perché in funzione della trascendentalità del tempo l'intelletto umano, in quanto universale, attribuisce ad ogni fenomeno un posto fisso nell'ordine del tempo medesimo, il quale non varia a seconda dei diversi soggetti e delle diverse epoche²³.

A questo punto dell'analisi, se il confronto di Kant con alcune teorie fondamentali della temporalità — prioritariamente quella newtoniana — è imprescindibile per la determinazione della sua stessa nozione, non bisogna dimenticare a questo proposito che, come abbiamo visto nella prima parte del nostro lavoro, la relazione con la questione del concetto di *trascendentale* è del tutto centrale, soprattutto per quanto riguarda la sua trasfigurazione ad opera di Deleuze.

Ed è proprio su questo punto centrale che il *trascendentale*, specificamente declinato nella forma dell'appercezione pura, o dell'Io penso, si connette alla temporalità, in particolar modo nell'orizzonte critico di Deleuze. Per il filosofo francese, infatti, il soggetto kantiano pretende essere trascendentale, ma quel *trascendentale* non è altro che ricalcato sull'empirico, o ancor più radicalmente, su di un'attività psicologica. È per mezzo della denuncia del ricalco del *trascendentale* sull'empirico che Deleuze scorge nell'impianto kantiano alcuni aspetti fallaci, per lo più da ricondurre al modo temporale del soggetto stesso: più esplicitamente si tratta per Deleuze di dimostrare come in Kant, alla luce di questo ricalco, si rischi di ridurre anche il tempo medesimo e il suo carattere originariamente trascendentale ad una versione alienata e derivata di sé stesso, piegata cioè sulla determinazione di un Io psicologico²⁴.

Questo è, in altre parole, il problema dell'autoaffezione temporale a cui lo stesso Deleuze, in *Differenza e ripetizione*, fa riferimento. A tal proposito, afferma Deleuze richiamandosi direttamente alle parole di Kant, che “la forma sotto la quale l'esistenza indeterminata è determinabile dall'Io penso è la forma del tempo”²⁵: come accennavamo in precedenza e come spiegheremo ancor meglio succes-

²² *Ivi*, p. 63.

²³ Cfr. C. BOUTON, *Idéalité transcendante ou réalité absolue du temps?*, cit., p. 445.

²⁴ Si confrontino, a questo riguardo, le puntuali osservazioni di S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 222.

²⁵ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 115.

sivamente, il tempo in Kant è quella forma pura nella quale la mia esistenza indeterminata può essere determinata alla stessa stregua di un fenomeno, o più precisamente “di un soggetto fenomenico passivo che appare nel tempo”²⁶. La relazione tra il soggetto e il tempo, come vedremo, sarà dunque una relazione all’insegna di una sfasatura e di un’incrinatura del soggetto ad opera del tempo medesimo. Paradosso del senso interno: Deleuze sostiene, cioè, che l’Io (*Je*) in quanto attività, si avverte a partire dalla sua esistenza indeterminata, come un fenomeno tra i fenomeni, poiché esso viene incrinato dalla forma pura del tempo, la quale viene colmata dal correlato dell’Io passivo (*moi*) che consente all’Io stesso di apparire e percepirsi alla stregua di un fenomeno tra gli altri. Così, nella correlazione tra l’Io fratturato (*Je*) e l’Io passivo (*moi*) Deleuze scopre l’autentico *trascendentale*²⁷. *Io* come alterità di sé stesso in sé stesso, ad opera del tempo: *Je est un autre*.

2.1. Deleuze e Kant: per una “rivoluzione copernicana” della temporalità

Una nuova concezione del tempo, decisiva per la determinazione di una coscienza moderna del tempo, una coscienza che si opponga ad una coscienza classica, antica: è più o meno con queste parole che Gilles Deleuze identifica una delle più grandi, se non la più grande, novità che Kant porta nel campo della filosofia; novità che, come abbiamo cercato di dimostrare, procede di conserva a quell’altra grande innovazione di cui lo stesso Deleuze non nasconde originalità ed importanza, ovvero la scoperta del *trascendentale*. In questo senso, *trascendentale* e *temporalità* sono due orizzonti concettuali che nella filosofia kantiana sono interconnessi giocoforza: diversamente da gran parte del pensiero classico, il fenomeno in Kant non deve essere più inteso come un’apparenza opposta all’essenza, quanto piuttosto come manifestazione di una realtà ineluttabilmente connessa alle condizioni a priori di ciò che si manifesta²⁸; e ciò che si manifesta, si manifesta come tale proprio in virtù del tempo che, in quanto forma pura dell’intuizione sensibile, è la condizione di possibilità per la manifestazione di ogni fenomeno in generale.

Ciò che è importante sottolineare è che, in questo attento sguardo che egli rivolge alla con-

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cfr. D. CANTONE, *Cinema, tempo e soggetto. Il sublime kantiano secondo Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 47.

²⁸ Cfr. G. GAMBA, *Il neokantismo di Foucault nella lettura deleuziana*, in AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale II*, cit., p. 247.

cezione kantiana del tempo, Deleuze scorge l'inaugurazione del tempo in quanto forma di interiorità, ma soprattutto come presentazione di un tempo puro ancorché, come per l'intero progetto del trascendentalismo promosso dal filosofo di Königsberg, gli esiti di questo progetto non si spingano sino ai limiti più estremi ed auspicabili.

Ma ciò che a Deleuze ancor più interessa notare è come Kant, facendo proprie ed al contempo oltrepassando le implicazioni sottese alle concezioni del tempo di Descartes, di Newton e di Leibniz, giunga a scoprire il tempo nella sua forma immutabile ed immobile²⁹, in netto contrasto con la concezione classica aristotelica che soggioga il tempo al movimento. Una delle intuizioni deleuziane più rilevanti a questo proposito sarà tesa proprio a considerare l'erronea posizione della prospettiva del senso comune — inaugurata per certi versi dallo stesso Aristotele — secondo cui il tempo si muoverebbe, fluirebbe, trascorrerebbe. Per il Deleuze preliminarmente acuto lettore di Kant, invece, le cose non stanno affatto così; se, infatti, pure si allontana dalla concezione di un tempo assoluto ed indipendente dalla coscienza *à la* Newton, ciò che scorre non è affatto il tempo in sé stesso in quanto forma pura, ma i contenuti del tempo in quanto tali e che per ciò stesso in esso scorrono e mutano. Così Kant è per Deleuze l'autore che per primo pone il problema del tempo sotto un'ottica nuova, investendolo di una nuova luce: il tempo diviene, cioè, la pura forma invariabile di tutto ciò che cambia e si muove³⁰.

Il rapporto di subordinazione tra tempo e movimento viene completamente rovesciato: il tempo, sottratto alla sua funzione di numero, o misura del movimento, diviene nientemeno che una categoria trascendentale dell'esperienza³¹. È, questa, una delle più grandi novità in seno alla “rivoluzione copernicana” operata da Kant, secondo Deleuze.

Come avremo modo di vedere più da vicino con Deleuze, il filosofo francese ravvisa nel rovesciamento kantiano dei rapporti di subordinazione tra tempo e movimento, l'indizio utile per la formulazione compiuta della nozione di un tempo scardinato, sconvolto, a tutti gli effetti *fuori dai suoi cardini, out of joint*, seguendo la celebre citazione shakespeariana.

Quella di Kant è, per Deleuze, l'apertura di una nuova concezione del tempo, un tempo inteso come una sorta di interiorità, o ancor meglio di soggettività, all'interno della quale noi siamo e ci rappresentiamo la nostra attività e spontaneità come quella di *un altro* in noi. Come abbiamo in precedenza accennato, in questo senso la soggettività del soggetto è segnata e divisa dall'azione del

²⁹ Cfr. V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., p. 235.

³⁰ Cfr. D. VOSS, *Intensity and the Missing Virtual*, cit., p. 172.

³¹ Cfr. D. CANTONE, *Cinema, tempo e soggetto*, cit., p. 14.

tempo in un *Je* attivo e in un *Moi* passivo³².

Ma che significa davvero? Nella fuoriuscita del tempo dai suoi cardini, così come questa idea viene pensata da Deleuze, ciò che precisamente accade è la rottura dello schema canonico classico in ordine al quale il tempo viene pensato e vissuto nell'orizzonte dell'esperienza quotidiana comune: dal tempo soggiogato al movimento nella concezione classica del tempo, Kant libera il tempo da ogni rapporto di subordinazione e dipendenza dal movimento, assoggettando piuttosto quest'ultimo al tempo medesimo. Ciò che precisamente accade, a questo proposito, è che il tempo diviene unilineare e rettilineo in sé e per sé, nella misura in cui esso non è più "curvato" in funzione del movimento da cui esso dovrebbe dipendere e che dovrebbe misurare. Sulla scorta dell'emancipazione e della liberazione del tempo messa in atto da Amleto, con Kant, dice Deleuze, il tempo si rovescia definitivamente, esce dai suoi cardini:

Il tempo *out of joint*, la porta fuori dei cardini, costituisce il primo grande rovesciamento kantiano: è il movimento che si subordina al tempo. Il tempo non si rapporta più al movimento che misura, ma il movimento al tempo che lo condiziona. Il movimento dunque non è più una determinazione d'oggetto, ma la descrizione di uno spazio, da cui dobbiamo fare astrazione per scoprire il tempo come condizione dell'atto. Il tempo diventa quindi unilineare e rettilineo, non più nel senso in cui misurerebbe un movimento derivato, ma in sé e per sé, in quanto impone a ogni movimento possibile la successione delle sue determinazioni. È una rettificazione del tempo. Il tempo cessa di essere curvato da un Dio che lo fa dipendere dal movimento. Cessa d'essere cardinale e diventa ordinale, ordine del tempo vuoto. Nel tempo non c'è più niente né di originario né di derivato che dipenda dal movimento. Il labirinto ha cambiato aspetto: non è più né un cerchio né una spirale, ma un filo, una pura linea retta, tanto più misteriosa quanto più semplice, inesorabile, terribile [...].³³

Nella lettura che Deleuze fornisce delle riflessioni sul tempo di Kant e del suo trascendentalismo, il tempo fuori dai suoi cardini indica la sua definitiva liberazione dalla schiavitù di un movimento a cui esso è assoggettato nella concezione classica, in particolar modo nell'aristotelismo. Un tempo liberatosi dai suoi cardini significa un tempo svuotatosi dei suoi contenuti, un tempo divenuto pura forma vuota, puro contenitore senza contenuto, puro ordine vuoto, pura misurazione senza oggetto misurato. Per Deleuze, con Kant il tempo per la prima volta comincia ad acquisire quell'autonomia da ciò che dovrebbe in via di principio misurare, e per ciò stesso esso diviene prin-

³² Cfr. G. DELEUZE, *Vérité et temps, le faussaire - Cours Vincennes: Kant, le temps, Nietzsche, Spinoza. Cours du 13/12/1983*, paragrafo 35, web: <https://www.webdeleuze.com/textes/214>.

³³ G. DELEUZE, *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, in Id., *Critica e clinica*, cit., p. 44.

cipio trascendentale, costitutivo, originario e non derivato, emancipatosi da ogni sua sottomissione a qualsivoglia referente stabile³⁴.

Il cambio di passo rispetto alla classicità greca per come essa si presenta nella filosofia di Aristotele, ma anche nella tragedia di Eschilo, è per certi versi epocale: si passa da un tempo ciclico e astronomico in quanto misura delle ricorsività naturali, ad un tempo lineare, un tempo che Deleuze intende, appunto, come fuori dai propri cardini. Bisogna tuttavia sottolineare che la linearità del tempo, in quest'ottica, non deve essere intesa tanto in ottica teleologica, quanto piuttosto come lo svolgimento in linea retta del tempo ciclico, quasi come se il tempo, raggomitolato su sé stesso, si disfacesse liberando la totalità del suo filo dal groviglio che lo teneva unito a sé. Così come dice lo stesso Deleuze, allora, il tempo, liberatosi dalla curvatura impressagli da un dio — o, più esplicitamente, dai contenuti empirici che lo riempiono e che esso misura — diviene davvero trascendentale, ovvero condizione a priori di ogni esperienza possibile. È così che Deleuze apre realmente la strada a quella concezione impersonale, immanente ed autenticamente trascendentale del tempo che, in sede conclusiva, avremo modo di apprezzare e testimoniare con più rigore, ovvero di quel tempo che, in quanto affrancatosi da ogni contenuto empirico o avvenimento reale, diviene niente meno che la forma pura e la condizione di possibilità degli eventi stessi³⁵.

Lungi dall'essere considerato alla stregua della concezione eminentemente cristiana, la nozione di tempo lineare che Kant contribuisce a dischiudere e ad offrire alla modernità, secondo Deleuze, coincide con lo svuotamento del tempo medesimo da ogni contenuto empirico, poiché esso non deve più essere preliminarmente inteso come la misura di eventi che accadono in esso, ma come la condizione di possibilità di quegli stessi eventi. Vedremo come il tempo fuori dai suoi cardini sarà un tempo fondamentalmente fermo, statico, immobile; in ciò, come osserveremo successivamente, il tempo come forma pura e vuota osserverà con precisione la natura ontologica dell'evento in quanto controeffettuazione di un accadimento e del suo ordine spazio-temporale di accadimento attuale.

Ma non è tutto. Il dispiegamento del tempo in linea retta coincide con quell'altro grande cambiamento relativo al soggetto che abbiamo scorto in precedenza; nella radicale trasformazione che il tempo subisce, ovvero nel suo passaggio da misura del movimento a pura forma vuota, il tempo non si impone più al soggetto dall'esterno, come tempo cosmico, tempo naturale o addirittura destino, ma diviene il limite interno del soggetto stesso non meno che del suo pensiero. Nel grande

³⁴ Cfr. V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., p. 215.

³⁵ Cfr. G. GAMBA, *Il neokantismo di Foucault nella lettura deleuziana*, cit., p. 248. A questo riguardo si osservi anche V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., p. 243.

e intricato mistero che il tempo costituisce per l'intelligenza, il soggetto è attraversato, solcato, incrinato dal tempo³⁶.

Ma in cosa consiste davvero questa *incrinatura* che Deleuze identifica nella formula rimbaudiana *Je est un autre*? È, per Deleuze stesso, nientemeno che l'incrinatura, la *fêlure*, che investe e connota la soggettività moderna a partire da Kant. Più precisamente, il soggetto è incrinato dalla forma del tempo nella misura in cui, come abbiamo già accennato, esso appare come la sintesi di due forme: il pensiero da un lato, costituito dall'appercezione trascendentale (*Io penso*) e le categorie, e il tempo in quanto forma del senso interno dall'altro; o, per usare termini che già abbiamo evocato, il *Je* in quanto forma della determinazione da un lato, e il *moi* in quanto forma del determinabile dall'altro. In questa prospettiva, alla luce dell'opera del tempo, la relazione tra *Je* e *Moi* è una relazione di reciproca alterità in una sola e medesima soggettività, in maniera tale per cui se da un lato il *Je* si determina da sé in quanto io empirico spazio-temporale, cioè come *Moi*, dall'altro esso si sottrae a sé stesso e in sé stesso, vi si separa ad opera del tempo. Il tempo, in altre parole, è ciò che insieme taglia e collega, separa e relaziona *Je* e *Moi*:

L'io [*Moi*] è nel tempo e cambia continuamente: è un io [*moi*] passivo o piuttosto ricettivo che prova dei cambiamenti nel tempo. L'io [*Je*] è un atto (io penso) che determina attivamente la mia esistenza (io sono), ma che può determinarla solo nel tempo, in quanto esistenza di un io [*moi*] passivo, ricettivo e mutevole che si rappresenta solo l'attività del suo pensiero. L'io [*Je*] e l'io [*Moi*] sono quindi separati dalla linea del tempo che li mette in rapporto l'uno con l'altro a condizione di una differenza fondamentale. La mia esistenza non può mai essere determinata come quella di un essere attivo e spontaneo, ma come quella di un io [*moi*] passivo che si rappresenta l'io [*Je*], ossia la spontaneità della determinazione, come un Altro che lo affetta ("paradosso del senso interno").³⁷

Più radicalmente, qui Deleuze intende dimostrare la correlazione del tutto particolare e problematica tra le due sintesi in seno alla soggettività, una correlazione che insieme mantiene e taglia, conserva e separa; ciò che resta indiscutibile, nella puntuale e precisa analisi deleuziana, è l'incrinatura dell'io, di un io che è il correlato di un io passivo che appare nel tempo.

Ciò che a noi qui maggiormente interessa è che, in accordo con la lettura deleuziana del kantismo, e più specificamente con il suo programma di trasformazione e rinnovamento delle sue istanze trascendentali, con Kant si assiste alla sostituzione, in seno alla soggettività, di un io sostanziale con un io lacerato, profondamente incrinato e attraversato dalla linea retta di un tempo in quanto pura

³⁶ Cfr. *Ivi*, p. 249.

³⁷ G. DELEUZE, *Quattro formule poetiche*, cit., p. 46.

forma vuota, puro *trascendentale*³⁸.

A questo punto potremmo comprendere le ragioni di chi ritenesse che la lettura di Deleuze è, sotto molti aspetti, una intricata forzatura del pensiero di Kant. Rimane che, tuttavia, la strada per un rovesciamento epocale relativo, non tanto e non solo alla nozione di *trascendentale*, ma anche alla concezione della temporalità, è profondamente segnato.

Non soltanto il tempo si libera dai nodi che ancora lo legano, sin da Aristotele, al movimento, ma se questo accade — e se accade soprattutto in relazione al senso interno del soggetto — ciò implica l'apertura di un risvolto inedito del trascendentalismo kantiano: non si tratterà più, cioè, di considerare la soggettività alla stregua dell'*ego* cartesiano come estraneo alla temporalità e alla storicità; non si tratterà nemmeno più di contemplare la soggettività come ciò che *temporalizza* il tempo, quanto piuttosto di rilevare come sia il tempo stesso, uscito fuori dai suoi cardini, a temporalizzare la soggettività, ad attraversarla, ad incrinarla, a segnarne il limite interno.

Come sostiene Pierre Montebello, è proprio in questo senso che deve essere intesa, nell'ottica deleuziana, la rivoluzionaria ed innovativa concezione di un tempo scardinato, trascendentale, allo stato puro³⁹.

3. Nietzsche e l'eterno ritorno

C'è un solo modo per appartenere davvero al proprio tempo, ed è quello di non appartenervi affatto. Come abbiamo già osservato con Agamben, essere contemporanei al proprio tempo è possibile solo al prezzo di una consapevole inattualità, di un anacronismo che ci proietta fuori dalla storia e dall'epoca, e che ci fa avvertire perennemente in anticipo e già da sempre in ritardo, contemporanei alla nostra costitutiva impossibilità di appartenere all'attualità che pretende definirci.

Nietzsche, forse più di altri, è quell'autore in cui il mistero e l'enigma del tempo si costituiscono come autentico anello di giunzione tra la riflessione filosofica e la biografia. Nietzsche è l'autore che, forse più di ogni altro, avverte pressante l'urgenza del tempo, e con esso la necessità di

³⁸ Cfr. M. CRESSOLE, *Deleuze*, cit., p. 24. Per un approfondimento ulteriore relativo alla questione dell'incrinatura dell'Io, si confronti S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 337-338.

³⁹ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. Une anti-phénoménologie*, cit., p. 320. Cfr. anche J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, cit., p. 82.

fuoriuscire dal suo stesso dominio, di allentarne le maglie, di procedere oltre la temporalità, ovvero la finitezza dell'esistenza.

Come ricorda molto bene Karl Löwith, Nietzsche è a tutti gli effetti uno scrittore filosofico, vero amante della saggezza; ed è proprio per questa precisa ragione, in fin dei conti, che per ciò che attiene l'aspetto biografico egli si propone di superare l'attualità del proprio tempo promuovendone l'inattualità, la sconnessione e la sfasatura cronologica; mentre dal punto di vista del pensiero e della teoresi egli intende cercare il sempre-essente, quel margine di eternità che consenta di oltrepassare l'orizzonte organicamente finito della temporalità⁴⁰.

E proprio alla luce di questa tensione, su cui anche lo stesso Deleuze farà leva nella sua lettura dell'eterno ritorno, Nietzsche riconosce l'abisso teoretico che separa la sua stessa concezione del tempo da quella di Kant. A tale riguardo, infatti, l'aspetto che Nietzsche non può affatto accettare della riflessione kantiana sul tempo è relativo, da un lato alla dipendenza del tempo e dello spazio rispetto alla mente e all'intelletto umani, e dall'altro all'estraneità e alterità della mente e dell'intelletto umani stessi rispetto all'ordine della natura⁴¹. Ciò significa nello specifico che, in radicale disaccordo rispetto a Kant, per Nietzsche tempo e spazio non siano affatto necessariamente correlati all'attività dell'intelletto umano e dipendenti da esso; correlativamente a ciò Nietzsche, assecondando per certi versi l'attitudine teoretica della filosofia spinoziana, riconduce lo stesso intelletto umano all'interno dell'univocità dell'ordine naturale.

Ma anche per Nietzsche il tempo è, in qualche modo, un dato originario, seppur in una forma del tutto particolare. Come sottolinea a questo riguardo Robin Small richiamandosi alle parole di Joan Stambaugh, infatti, è il *senza-tempo* a costituire il tempo, a giustificarlo, a garantirlo, a renderlo possibile; perché si dia tempo vi deve essere un fondo abissale di atemporalità che si determini come sua preliminare condizione di possibilità. E questa atemporalità originaria è senz'altro il momento iniziale e generativo del tempo in ogni sua occorrenza, in ogni suo evento, in ogni suo incontro poiché non si dà incontro che non avvenga nel tempo: l'abisso senza tempo, in altre parole, è ciò che rende possibile il tempo, e di conseguenza l'incontro con qualche cosa: la successione ordinaria del tempo cronologico inteso nel senso dell'esperienza quotidiana sorge da un fondo di atemporalità primordiale ed originaria⁴².

⁴⁰ Cfr. K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. it., a cura di S. Venuti, Laterza, Bari 1982, p. 6.

⁴¹ Cfr. R. KEVIN HILL, *From Kantian Temporality to Nietzschean Naturalism*, in AA.VV., *Nietzsche on time and history*, edited by M. Dries, Walter de Gruyter, Berlino 2008, p. 75.

⁴² Cfr. J. STAMBAUGH, *The problem of Time in Nietzsche*, Bucknell University Press, Lewisburg 1987 e R. SMALL, *Time and becoming in Nietzsche's thought*, Continuum, London 2010, p. 38.

Ancor più radicalmente e in una prospettiva abissalmente distante dall'orizzonte kantiano, Nietzsche ricorre ad una distinzione sostanziale tra tempo e divenire, distinzione sulla quale lo stesso Deleuze innesterà la propria apparentemente contro-intuitiva ontologia del divenire. Nietzsche ritiene, a questo proposito, che il tempo e il divenire non siano affatto la stessa cosa: piuttosto, in accordo con quella posizione teorica che si è soliti definire prospettivismo, Nietzsche considera il divenire come l'autentico fatto temporale, mentre il tempo in sé stesso altro non sarebbe che una mera interpretazione. Ma in che senso? Come nuovamente sottolinea con precisione Robin Small, Nietzsche sostiene che, affinché acquisiscano un senso specifico e concreto, le strutture concettuali della temporalità, ovvero le usuali categorie di *prima e dopo*, o le dimensioni linguistiche con cui siamo soliti scandire il tempo in *passato, presente e futuro*, debbano necessariamente implicare un'elaborazione dei dati che ci vengono trasmessi dall'esperienza, pena il loro carattere altrimenti meramente illusorio⁴³. Solo a fronte di un'esperienza determinata, noi infatti possiamo utilizzare sensatamente i concetti e le categorie della temporalità, interpretando i dati stessi dell'esperienza secondo quella successione cronologica che può essere nominata ed indicata mediante le categorie e i concetti temporali medesimi. In questo senso, allora, ciò che noi chiamiamo usualmente tempo, riferendoci ad esso di volta in volta tramite le ordinarie strutture concettuali che il linguaggio ci mette a disposizione, non è altro che una prospettiva sul divenire, ovvero un taglio interpretativo relativo al flusso fattuale ed oggettivo del divenire in quanto tale⁴⁴.

Come ben si conosce, l'elemento del pensiero mediante il quale Nietzsche perviene al superamento della temporalità in funzione dell'eternità, o altrimenti detto, di un sempre-essente, è la dottrina dell'eterno ritorno: tematizzata compiutamente nel suo celebre racconto filosofico *Also sprach Zarathustra* composto tra il 1883 e il 1885, Nietzsche si propone di trascendere l'orizzonte finito della temporalità per cogliere il momento dell'eternità⁴⁵.

In questo senso, la filosofia deve essere, secondo Nietzsche, uno degli strumenti già adeguati all'opera. Nietzsche spinge la filosofia sin fuori dei suoi limiti costitutivi: attraverso la dottrina dell'eterno ritorno, infatti, Nietzsche inaugura nuove possibilità di vita, nuove modalità ed inedite configurazioni dell'esistenza delle cui conseguenze il soggetto dovrà inevitabilmente farsi carico.

Ma che significa davvero superare la temporalità del tempo nell'eternità dell'eterno?

Secondo Karl Löwith, l'eterno ritorno non annulla affatto il tempo; esso, piuttosto, mostra una coin-

⁴³ Cfr. R. SMALL, *Time and becoming in Nietzsche's thought*, cit., p. 2.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*

⁴⁵ Cfr. P. TARONI, *Filosofie del tempo*, cit., p. 339.

cidenza assolutamente fondamentale tra la permanenza dell'essere e il mutamento del divenire⁴⁶: la figura più esplicita dell'eterno ritorno è senz'altro la circolarità del ciclo vitale, l'eterno ciclo percorso da ciò che nasce e trascorre ogni volta sempre identico a sé stesso. In questo senso, dunque — ed è questo uno degli aspetti centrali sui quali, come osserveremo, farà leva Deleuze nella sua lettura — Nietzsche individua un modo efficace per indicare che, nell'eternità di un ciclo senza inizio né fine, senza origine né meta, il carattere costitutivamente permanente dell'essere e quello organicamente cangiante del divenire sono compostibili ed anzi, addirittura si identificano reciprocamente. Ecco, dunque, che la temporalità del divenire non cancella l'eternità, così come l'eternità di ciò che ritorna senza posa sempre identico a sé stesso non elimina il tempo, ma lo include in sé stesso. Come ricorda ancora Löwith, l'eternità desiderata ed evocata da Nietzsche non è l'eternità atemporale degli antichi, così come neppure è mera esaltazione della caducità o fuga dal tempo, ma è ciò che include in sé stessa il tempo in quanto eternamente ritornante⁴⁷, ancorché non si possa certo dimenticare la pluralità di significati e di lenti d'ingrandimento sotto le quali è possibile leggere la dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno: sensato è tuttavia riconoscere che tanto il senso metafisico, quanto il senso etico-esistenziale e quello gnoseologico — di cui non ci occupiamo specificamente per ovvie ragioni — possano essere senz'altro ricondotti ad unità nella prospettiva che abbiamo cercato di testimoniare.

Come illustra egli stesso in *Ecce homo*, Nietzsche racconta di come il nucleo fondamentale di *Così parlò Zarathustra* ruoti attorno alla dottrina dell'eterno ritorno, il cui pensiero coglie il filosofo tedesco nell'Agosto del 1881, durante una pausa da una camminata nei pressi del lago e attraverso i boschi di Silvaplana, vicino a Sils Maria in Alta Engadina: seduto a riposo presso un masso imponente Nietzsche viene folgorato dall'immagine spaventosa e insieme attraente del tempo⁴⁸; ma soprattutto viene sopraffatto dall'idea di un mondo costituito da un numero pressoché infinito di elementi che, non creandosi e non distruggendosi, non possono che aggregarsi nuovamente nella stessa maniera per un numero infinito di volte.

Nel discorso intitolato *La visione e l'enigma* in *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche racconta il celebre episodio a partire dal quale la dottrina dell'eterno ritorno prende forma. Giunto insieme al nano presso quella porta che reca scritto il nome "attimo", Zarathustra illustra al nano il segreto del tempo che quel nome porta con sé. Dalla porta dell'attimo, luogo di urto e scontro del tempo, si di-

⁴⁶ Cfr. K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, cit., p. 6.

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*

⁴⁸ Cfr. F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. di S. Galletti, a cura di S. Fiorini, Rusconi, Sant'Arcangelo di Romagna 2005, p. 58.

partono due sentieri, entrambi procedono verso l'infinito e l'immenso, ma in due direzioni diametralmente opposte, l'uno indietro e l'altro in avanti:

«Guarda questa porta carraia! Nano! continuai: essa ha due volti. Due sentieri convengono qui: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine.

Questa lunga via fino alla porta e all'indietro: dura un'eternità. E quella lunga via fuori della porta e in avanti — è un'altra eternità.

Si contraddicono a vicenda, questi sentieri; sbattono la testa l'un contro l'altro: e qui, a questa porta carraia, essi convengono. In alto sta scritto il nome della porta: "attimo"⁴⁹.

Da un lato il passato, infinito ed immobile, dall'altro il futuro ancora indeciso, aperto. Le due eternità si scontrano, si urtano nell'istante che le divide. Ma è proprio in quell'istante, o ancor meglio, in ogni istante qualsiasi, che il tempo nella sua indeterminata determinatezza, si incontra con l'eternità del passato-futuro. Dunque il tempo non è più una linea retta, ma è un circolo, in cui il passato coincide con il futuro secondo l'eternità che connota entrambi. E quell'eternità si determina come tempo in ciascuno degli infiniti istanti che la attraversano. Il tempo è l'eternità che si esprime in ogni istante, il tempo è un circolo che ritorna eternamente, senza posa.

Non è questa l'occasione per soffermarsi sul significato autenticamente ontologico della dottrina dell'eterno ritorno, ma dobbiamo pur dire che nella folgorante intuizione nietzscheana risiede senz'altro la possibilità che ogni vita, organicamente destinata alla finitezza e alla consunzione materiale, ritorni insieme a tutti gli eventi che la hanno costituita e caratterizzata, in maniera perfettamente fedele al loro ordine cronologico di successione: ogni cosa tornerà esattamente per come essa già fu, conservando pressoché inalterata la sua stessa consistenza ontologica⁵⁰. Ancor più rigorosamente, se ci si attiene alla narrazione letterale che Nietzsche propone, bisogna ricavarne che in ogni vita ed in ogni evento ritornante non si darà alcunché di nuovo.

Il concetto si chiarifica se osserviamo debitamente la differenza che sussiste tra un moto rettilineo e un moto curvilineo. Se dovessimo intendere la dottrina dell'eterno ritorno dell'identico in quanto fondata su di un moto rettilineo, infatti, dovremmo necessariamente considerare che la serie degli eventi, per tornare all'istante che arbitrariamente costituisce il punto di partenza della serie medesima, dovrebbero percorrere sì lo stesso identico percorso, ma a ritroso, e per ciò stesso introdurrebbero, così facendo, una novità rispetto al percorso originale, in quanto non toccherebbero la serie

⁴⁹ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2001, pp. 183-184.

⁵⁰ Cfr. M. F. OCCHIPINTI, *La metafisica dell'eterno ritorno in F. Nietzsche*, in «Rivista di Neoscolastica», 59, 4/5, 1967, p. 547.

dei punti intermedi secondo la medesima successione dell'andata. Se invece consideriamo il senso originario della dottrina nietzscheana, dobbiamo considerare la necessità, per gli eventi ritornanti, di ritornare nella stessa identica successione cronologica con cui essi sono sempre accaduti, poiché il senso del tempo nell'eterno ritorno circolare è sempre il medesimo, e il moto non è mai retrogrado. Queste sono, per certi versi, le implicazioni di un'esegesi pressoché letterale della dottrina dell'eterno ritorno⁵¹.

Come precisamente sottolinea Pierre Klossowski nella sua attenta e peculiare lettura, l'immagine circolare dell'eternità è funzionale all'idea secondo cui, quelli che apparentemente si manifestano come due sentieri opposti, altro non sono che la stessa unica eternità⁵²; le cose che si manifestano e che passano sotto la porta dell'*Attimo* si rimasteranno nella medesima configurazione ontologica dopo aver compiuto il giro dell'eternità: è così dunque che, come anticipavamo in apertura, Nietzsche propone con incommensurabile genialità la coincidenza di eternità e tempo. E solo colui che sa fermarsi ed osservare acutamente il segreto del tempo presso l'Attimo potrà, come ricorda Klossowski, cogliere davvero la struttura circolare del tempo nella sua eternità⁵³.

Secondo l'esegesi letterale dell'eterno ritorno, il tempo diviene ciclico. In questo senso, la concezione nietzscheana del tempo non ha più alcunché da condividere né con la temporalità lineare cristiana né con la linearità dell'orizzonte temporale implicitamente accettato da pressoché tutta la scienza moderna, almeno sino alla teoria della relatività di Albert Einstein. Ma v'è di più: se in Nietzsche il tempo si offre ad una prospettiva eternamente ciclica e circolare, ciò comporta *ipso facto* che il tempo non abbia più né direzione né scopo o finalità alcuna⁵⁴. L'eternità del tempo, in altre parole, significa che il tempo stesso non è l'oggetto di alcuna creazione, ma anche esso, come ogni altra cosa, è soggetto alla legge dell'eterno ritorno.

Ma non solo: se, infatti, l'eterno ritorno impedisce la presenza di uno scopo del tempo, di una direzione di senso e di una redenzione finale, ciò significa che esso sia la manifestazione della negazione di ogni ordine in seno all'universo medesimo. Nessuno sviluppo, nessuno scopo, nessuna evoluzione né ordine gerarchico, ma solo una continua ripetizione di gesti, di sentimenti, di pensieri e di

⁵¹ Cfr. *Ivi*, p. 548; per un maggiore e più puntuale approfondimento dell'idea della necessità di un'interpretazione quanto più letterale possibile della dottrina dell'eterno ritorno nietzscheano, si confronti L. J. HATAB, *Shocking Time: Reading Eternal Recurrence Literally*, in AA.VV., *Nietzsche on Time and History*, cit., p. 149.

⁵² Cfr. P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. di E. Turolla, Adelphi, Milano 2013, p. 99.

⁵³ Cfr. *Ibid.*; al riguardo della struttura circolare ed eterna del tempo si confronti anche S. MATI, *Friedrich Nietzsche. Tentativo di labirinto*, Feltrinelli, Milano 2017: «"Noi abbiamo scoperto la felicità, noi conosciamo la via, noi troviamo l'uscita da interi millenni di labirinto" [...] scrive Nietzsche, sapendo di mentire. Ma il nostro è in fondo un percorso obbligato: *si esce da dove si entra, si torna da dove si viene*. La parvenza è il labirinto stesso *della verità*. Non c'è altra via.».

⁵⁴ Cfr. P. TARONI, *Filosofie del tempo*, cit., p. 341.

eventi, che il nuovo soggetto, *l'Übermensch* deve poter ardentemente volere, vivendo realmente come se ogni cosa dovesse per lui interminabilmente ritornare identica a sé stessa.

Emerge a questo punto un dettaglio piuttosto rilevante nella concezione nietzscheana della temporalità: pur con le abissali ed evidenti differenze che già abbiamo in parte sottolineato rispetto alla nozione kantiana, anche in Nietzsche il tempo assume carattere trascendentale; il filosofo tedesco, infatti, presenta l'eterno ritorno come quella legge che governa la totalità dell'essere e della realtà e che, ancor più radicalmente, consente alla realtà di manifestarsi; possiamo dunque dire che il tempo, in quanto eterno ritorno, sia la legge trascendentale o la condizione di possibilità della manifestazione delle cose nella misura in cui esse ritornano eternamente senza posa. Il tempo, dunque, è la legge universale, il limite trascendentale o ancora la condizione immobile per cui tutto ciò che accade possa eternamente ritornare ad accadere identico a sé stesso.

È questo, in particolare, uno degli aspetti della filosofia nietzscheana su cui Gilles Deleuze si pronuncerà diffusamente, e che noi dovremo necessariamente saper tenere in debito conto nell'economia del nostro lavoro. Anche lo stesso Deleuze, come già noi abbiamo osservato, non crede che l'eterno ritorno sia una soppressione o una negazione del tempo in funzione dell'affermazione di un'eternità intemporale, fuori dal tempo.

Ciò che si manifesta nell'eterno ritorno nietzscheano è, secondo Deleuze, l'incessante tensione tra la continuità del processo del divenire del mondo da un lato e la folgorante ed indeterminata finitezza dell'istante presso il quale l'eternità del tempo nella sua interezza ritorna inarrestabilmente. In questa prospettiva, si chiede Deleuze, come è possibile — se è possibile — conciliare l'idea del nuovo (*novum*) che il divenire porta ineluttabilmente con sé con il fatto che nell'eterno ritorno nulla di ciò che ritorna può essere davvero considerato in termini di novità?⁵⁵

A tutta prima, la dottrina dell'eterno ritorno sembra manifestarsi come un pensiero estremamente coerente ed unitario; tuttavia, come osserva nuovamente Karl Löwith al riguardo, coerenza ed unitarietà vengono improvvisamente meno se si considera che lo stesso Nietzsche presenta l'eterno ritorno come una forma di pensiero abissale, a tratti terribile, paradossale, gravemente difficile da assumere e volere. Dolorosa è, infatti, la decisione per l'eterno ritorno dell'identico che investe l'uomo e la sua volontà. Ed è così, dunque, che l'eterno ritorno e il meriggio in quanto simbolo temporale di questo filosofare nietzscheano, rivelano tutta la contraddittorietà e l'ambiguità latente della dottrina stessa⁵⁶.

In tal senso il carattere controverso ed ambiguo della dottrina dell'eterno ritorno dell'identico si

⁵⁵ Cfr. G. DELEUZE, *Sulla volontà di potenza e l'eterno ritorno*, in Id., *Divenire molteplice*, cit., p. 31.

⁵⁶ Cfr. K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, cit., p. 7.

manifestano con grave puntualità nell'istante della decisione, ovvero nel momento in cui l'uomo deve assumere su di sé la consapevolezza dei fondamenti della dottrina, e vivere secondo l'irrazionale razionalità dell'eterno ritorno: come dice Pierre Klossowski in riferimento ai *Frammenti postumi* di Nietzsche del periodo di redazione de *La gaia scienza*, il peso e la gravità del pensiero dell'eterno ritorno si svelano nell'istante in cui l'uomo è chiamato a vivere in modo tale che egli desideri di rivivere. Ed in questo senso, l'invito nietzschiano è rivolto tanto a coloro a cui il sentimento supremo dell'eterno ritorno conduca quiete quanto a coloro a cui la prospettiva di esser parte di un ordine stabilito procuri mera obbedienza⁵⁷.

Ne *La visione e l'enigma*, in *Così parlò Zarathustra*, l'enigma del tempo ruota attorno a quella scena che Nietzsche descrive sottolineando il sentimento di orrore e raccapriccio con cui lo stesso Zarathustra vi assiste: un giovane pastore si rotola, "soffocato, convulso, stravolto in viso, cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca"⁵⁸.

Al di là dell'innegabile ermetismo e dell'evidente complessità interpretativa della scena, ciò che più interessa è il rilievo simbolico che vi emerge: il pastore avvolto, stritolato e soffocato dal serpente che reca nella sua bocca, non è altri che l'uomo sopraffatto dalla soffocante ripugnanza che il pensiero dell'eterno ritorno, nella figura di un serpente che simboleggia l'eterna circolarità del tempo, irrimediabilmente gli procura.

Ma il pastore ha innanzi a sé la possibilità di una felice decisione: mordere la testa al serpente, staccargli con forza il capo e sputarlo lontano: ovvero decidersi coraggiosamente per una vita all'insegna delle cose che eternamente ritornano ancorché il pensiero possa essere spaventoso, risolversi all'affermazione più importante, quella per la trasformazione più decisiva: non più uomo, dunque, ma oltreuomo, che accetta e che vive all'insegna dell'orizzonte eternamente ciclico del tempo⁵⁹.

Per Nietzsche il pensiero dell'eterno ritorno è un pensiero abissale, il pensiero più tremendo, il massimo peso da sopportare. Autentica contraddizione in termini, poiché esso contrasta con il desiderio nietzscheano di una redenzione futura, nonostante tale redenzione non possa essere certo intesa in riferimento alla matrice giudaico-cristiana di un tempo lineare, quanto piuttosto come compimento dell'uomo nel *superuomo*, o più precisamente, nell'*oltreuomo*.

⁵⁷ Cfr. P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, cit., p. 91.

⁵⁸ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 185.

⁵⁹ Cfr. *Ivi*, p. 186: «Non più pastore, non più uomo, — un trasformato, un confuso di luce, che rideva! Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come lui rise!

Oh fratelli, udii un riso che non era di uomo, — e ora mi consuma una sete, un desiderio nostalgico, che mai si placa. La nostalgia di questo riso mi consuma: come sopporto di vivere ancora! Come sopporterei di morire ora! [...]».

L'uomo che vuole vivere secondo la legge necessaria e trascendentale dell'eterno ritorno è, infatti, colui che desidera che tutti gli eventi che hanno fatto sì che egli sia ciò che è ritornino incessantemente. È l'invito di Nietzsche e del demone che striscia furtivo nella solitudine dell'uomo, e che invita questi ad accettare con gioiosa ed entusiastica volontà la conseguenza più terribile e scostante del pensiero abissale dell'eterno ritorno: vivere questa vita ancora una volta, e innumerevoli altre volte, vivere il ritorno di ogni dolore e di ogni piacere, di ogni cosa grande e piccola, nella stessa identica sequenza e successione⁶⁰, così che ogni vita si riproduca sempre uguale a sé stessa nell'ulteriore eternità di questo stesso ritorno: scandalo e abisso del pensiero!

È proprio questo il pensiero più abissale: l'idea che ciò che muore torni incessantemente a rifiorire e a morire ancora una volta, e a rifiorire e a morire innumerevoli altre volte, sempre uguale, identico a sé, in un circolo infinito che ritorna su sé stesso e che ricomincia in ogni istante che lo costituisce; un circolo che, disconoscendo ed interpolando ogni gerarchia si scopre senza centro alcuno⁶¹.

L'idea secondo cui il tutto tornerà ciclicamente ed eternamente identico a sé stesso non è soltanto il pensiero più abissale cui la volontà dell'uomo deve far fronte, ma è anche ciò che, come sottolinea precisamente Deleuze, rende Zarathustra malato: tutto ritorna eternamente secondo la figura del ciclo, il ciclo stesso ritorna eternamente secondo la figura del ciclo, e così all'infinito, per l'eternità. E lo stesso Deleuze riconosce come questa ipotesi sia al contempo banale e terrificante. Banale perché la considerazione dell'eterno ritorno nei termini di una certezza ed evidenza naturale immediata non fa che trasformarlo nella più che nota formula della "canzone da organetto".

Ma l'eterno ritorno è anche ciò che rende Zarathustra convalescente, quello stato alla luce del quale egli riesce a comprendere in maniera più approfondita l'abissale significato dell'eterno ritorno stesso: come vedremo più approfonditamente nel prosieguo, Deleuze spiega come la trasformazione

⁶⁰ Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza e idilli di Messina*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2008, pp. 248-249.

⁶¹ Si confronti a questo riguardo F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., in particolare il celebre discorso intitolato *Il convalescente*, pp. 253-254: «Vieni su, pensiero abissale, dalla mia profondità! Io sono il tuo gallo nel grigiore dell'alba, insetto dormiglione: su! su! La mia voce dovrà pure svegliarti col suo canto del gallo!

Togli i chiavistelli ai tuoi orecchi: ascolta! Perché io ti voglio ascoltare! Su! Su! Qui sono tuoni abbastanza, perché anche i sepolcri imparino ad ascoltare!

E stropiccia via dai tuoi occhi il sonno e ogni ottusità e cecità! Ascoltami anche con gli occhi: la mia voce è una medicina anche per ciechi nati.

E quando sarai sveglio, mi rimarrai sveglio in eterno.

Non è alla mia maniera, svegliare dal loro sonno le bisnonne, perché poi dica loro di - continuare a dormire!

Tu ti agiti, ti stiri, rantoli? Su! Su! Non rantolare - parlare, invece, tu devi a me! È Zarathustra che ti chiama, il senza-dio!

Io, Zarathustra, l'avvocato della vita, l'avvocato del dolore, l'avvocato del circolo - io chiamo te, il più abissale dei miei pensieri!

Salute a me! Tu vieni - io ti odio! Il mio baratro *parla*, la mia estrema profondità io l'ho rovesciata alla luce!

Salute a me! Avanti! Qua la mano - - ah! lascia! ah, ah! -

- Schifo, schifo, schifo - - - guai a me!».

che conduce Zarathustra alla convalescenza è quella che consente di cogliere l'eterno ritorno non più banalmente come un ciclo né un ritorno dello Stesso o dell'Identico, né un ritorno allo Stesso o all'Identico.

Approcciando ora più dappresso l'interpretazione deleuziana, cercheremo di testimoniare come l'eterno ritorno coincida, per il filosofo francese, con l'essere selettivo e con una radicale affermazione del divenire, con una Ripetizione che non occlude nel circolo eterno, ma che al contrario libera e salva⁶².

3.1. L'interpretazione deleuziana dell'eterno ritorno nietzscheano

Ci si deve chiedere che cosa ci sia di tanto straordinario nella dottrina dell'eterno ritorno. Ci si deve altresì interrogare sulle ragioni che spingono Deleuze a tenere in debito conto l'eterno ritorno nella formulazione della sua stessa filosofia, ed in particolare modo relativamente alle riflessioni sulla temporalità. Ebbene, che cosa c'è di tanto sorprendente?

L'interpretazione deleuziana è particolarmente minuziosa ed estremamente prodiga di implicazioni teoretiche che devono essere vagliate con estrema attenzione.

Più precisamente Deleuze sostiene che si debba prestare grande cautela nella lettura ed analisi dei fondamenti della filosofia di Nietzsche, per evitare fraintendimenti e malintesi che potrebbero minare la tenuta, la coerenza e la forza del pensiero nietzscheano stesso. Il dettaglio su cui, nella fattispecie, bisognerebbe osservare una particolare attenzione è la credenza secondo cui l'eterno ritorno, interpretato banalmente alla lettera, altro non sarebbe che il retaggio di un'antica idea, per lo più di matrice greca, ma a dire il vero anche indù e babilonese, secondo la quale l'eterno ritorno non sarebbe altro che un ciclo, un ritorno dello Stesso ed un ritorno allo stesso⁶³.

Ma se così fosse, e se dunque il tempo nietzscheano fosse semplicemente un ritorno del Tutto o un ritorno dello Stesso, forse allora non ci sarebbe alcunché di particolarmente rivoluzionario o fuori dal comune nella dottrina dell'eterno ritorno. In accordo con il progetto deleuziano di rovesciamento della tradizionale metafisica della rappresentazione, Deleuze non può certo accettare che la dot-

⁶² Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche. Con antologia di testi*, trad. it. di F. Rella, a cura di G. Franck, SE, Milano 2006, pp. 37-38.

⁶³ Cfr. *Ivi*, p. 39.

trina dell'eterno ritorno si riduca alle categorie metafisiche dell'Identità.

L'eterno ritorno non è semplicemente un ciclo, non è semplicemente il ritorno del Tutto esattamente per come esso si è manifestato.

Il segreto del tempo deve stare altrove, per Deleuze. Ed in particolare esso deve risiedere nella *selettività* dell'eterno ritorno medesimo. Ma che intende Deleuze per *selettività*?

Innanzitutto l'eterno ritorno è *selettivo* in relazione all'oggetto della mia volontà: qualsiasi cosa io voglia, dice Deleuze interpretando Nietzsche, io debbo volerla in modo tale da desiderarne anche l'eterno ritorno. Qualsiasi cosa, ribadisce Deleuze, è degna di essere voluta e desiderata in modo tale che di essa se ne desideri anche il suo eterno ritorno: la mia pigrizia, la mia golosità, la mia viltà; tanto i vizi quanto le virtù godono di questa particolare dignità⁶⁴.

Ciò che tornerà, dunque, non sarà tanto ciò che io desidero che torni, ma ciò che io desidero in modo tale che io possa desiderarne, al contempo, il suo eterno ritorno. Se ciò è vero, allora, la selettività in seno all'eterno ritorno non può che rendere ciò che eternamente ritorna l'oggetto di una potenza attiva di affermazione. Ci si chiederà, a questo proposito, come possa un vizio o una potenza reattiva avere il privilegio di tramutarsi in potenza attiva, affermatrice. L'eterno ritorno, per Deleuze, è ciò in virtù del quale anche una viltà o una pigrizia, qualora volessero il loro stesso ritorno, non sarebbero più né pigrizia né viltà poiché desidererebbero di tornare altre infinite volte, e per ciò stesso diverrebbero forze attive, potenze di affermazione: così, solo ciò che è affermativo ritorna, solo la gioia che connota la vita in sé stessa nella misura in cui si desidera per l'eternità tutto ciò che quella vita è, tanto i vizi quanto le virtù, tanto i dolori quanto i piaceri⁶⁵.

Nell'eterno ritorno ciò che torna non è il Tutto, né lo Stesso. Non sono le categorie rappresentative dell'Identità in generale a ritornare, ma è, piuttosto, l'essere stesso in quanto differenza, l'essere stesso nel suo differenziarsi in atto: è in questo senso, tutto sommato, che Deleuze intende l'eterno ritorno come la realizzazione effettiva dell'univocità dell'essere: "L'Essere si dice in un solo e medesimo senso, ma questo è il senso dell'eterno ritorno, come ritorno e ripetizione di ciò di cui viene detto"⁶⁶.

Una delle questioni maggiori che Deleuze identifica in seno all'eterno ritorno, relativamente al tema della *selettività*, è dunque la questione del divenire-attivo delle forze: l'eterno ritorno garantisce che solo le forze attive, e non invece quelle reattive, ritornino. Come abbiamo appena osservato, infatti, anche Keith Ansell Pearson che ragiona sulla selettività dell'eterno ritorno sottolinea

⁶⁴ Cfr. *Ivi*, p. 36.

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*

⁶⁶ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 60.

come le forze reattive in ogni caso non vengano affatto eliminate dall'azione dell'eterno ritorno: piuttosto esse vengono implicate nell'azione stessa del divenire-attivo⁶⁷.

In ciò, dunque, consisterebbe propriamente l'apertura dell'eterno ritorno a quel *novum* che, a tutta prima, nell'interpretazione corrente e massimamente letterale della dottrina nietzscheana non si ravvisa affatto: se, infatti, ciò che ritorna non è lo Stesso, ma la differenza pura nell'atto del suo differenziarsi, ciò significa che le forze attive che consentono alle differenze di manifestarsi, si esprimeranno e prenderanno forme in nuovi eventi⁶⁸.

L'eterno ritorno dell'identico, secondo Deleuze, è dunque la figurazione di un paradosso; il ritorno, in quanto eterno, non ha inizio, né centro o dimensioni correlate, e per ciò stesso non tiene conto del numero delle sue ripetizioni. Ciò che ritorna, in questo senso, non è lo Stesso, l'Identico, il Positivo, il Tutto, ma è l'eterno ritorno stesso. Per essere più fedeli alle parole di Deleuze, l'eterno ritorno è tale per cui ciò che si ripete non è altro che la ripetizione medesima, l'atto eternamente in atto o il differire della differenza in sé stessa⁶⁹. Non esiste uno stesso che ritorna e si ripete, ma l'eterno ritorno è l'unico stesso che ritorna e si ripete.

E se allora, come abbiamo visto nella prima parte, l'essere non è che differenza pura, ovvero differenza colta nell'atto del suo stesso differire, il *novum* o la novità nell'eterno ritorno non può che essere il differente in quanto differente: il *novum*, in altre parole, coincide con la differenza che eternamente ritorna assecondando quella legge secondo cui nella storia nulla si ripete davvero, se non la ripetizione stessa⁷⁰.

Se l'eterno ritorno, come abbiamo visto, inaugura per certi versi un ritorno ad una concezione ciclica del tempo, e quindi del tutto dissimile dalla concezione lineare giudaico-cristiana, per Deleuze tuttavia l'eterno ritorno non è da intendersi propriamente come un ciclo. In fin dei conti Deleuze non fa altro che accogliere su di sé quel monito zarathustriano che invita a non cedere all'istinto di semplificazione e di riduzione del pensiero più abissale alla sconcertante banalità di una "canzone da organetto"⁷¹.

L'eterno ritorno non presuppone l'Uno, lo Stesso, l'Identico, e neppure quel Tutto che tornerebbe infinitamente. Così Deleuze al riguardo:

⁶⁷ Cfr. K. A. PEARSON, *Philosophy and the adventure of the virtual. Bergson and the time of life*, Routledge, London and New York 2002, p. 201.

⁶⁸ Cfr. J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, cit., p. 16.

⁶⁹ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 377. Per un approfondimento si veda anche R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., in particolare il paragrafo 3 "Ripetizione" del secondo capitolo intitolato "Metodo".

⁷⁰ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 393. Sull'eterno ritorno come ritorno della differenza pura si confronti anche J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, cit., p. 115 e p. 119.

⁷¹ G. DELEUZE, *Sulla volontà di potenza e l'eterno ritorno*, cit., pp. 34-35.

Il soggetto dell'eterno ritorno non è lo stesso, ma il differente, non il simile, ma il dissimile, non l'Uno, ma il multiplo, non la necessità ma il caso. Inoltre la ripetizione nell'eterno ritorno implica la distruzione di tutte le forme che ne impediscono il funzionamento, delle categorie della rappresentazione impersonale nella condizione preliminare dello Stesso, dell'Uno, dell'Identico e del Simile [...] Lo stesso, il simile, sono finzioni generate dall'eterno ritorno. Si dà, in tal caso, non più un errore, ma un'illusione: inevitabile illusione che è all'origine dell'errore, ma che può esserne separata. O anche lo stesso e il simile non si distinguono dall'eterno ritorno, non preesistono all'eterno ritorno: lo stesso e il simile non tornano, ma l'eterno ritorno è il solo stesso, e la sola somiglianza di ciò che torna, ne più si lasciano astrarre dall'eterno ritorno per reagire sulla causa. Lo stesso si dice di ciò che differisce e resta differente.⁷²

L'eterno ritorno, nella lettura di Deleuze, non ha nulla a che fare con il pensiero greco di un tempo ciclicamente eterno; più semplicemente l'eterno ritorno, nel suo portato teoretico più consistente, non ha nulla in comune con i cicli naturali o con i movimenti astronomici che scandiscono l'alternanza delle stagioni o del dì e della notte. Questa idea, nietzscheanamente considerata, avrebbe piuttosto a che fare con quello stato di malattia che investe Zarathustra, nella misura in cui il pensiero della ciclicità del tutto gli provoca grande disgusto. Ciò che Deleuze ci consente di capire è che questa lettura estremamente "patologica" non coincide con la vera dottrina dell'eterno ritorno, che invece costituisce la più grande forma di salute in quanto essa coinciderebbe con la compiuta realizzazione dell'univocità dell'essere o, detto altrimenti, dell'immanenza assoluta.

In questo senso, allora, se l'interpretazione canonica, tradizionale, letterale dell'eterno ritorno nietzscheano prevede la restaurazione delle categorie metafisiche dell'Identità e della rappresentazione, ovvero l'identità preliminare dello Stesso che ritorna sempre identico, con Deleuze, in accordo al progetto di rovesciamento del platonismo che abbiamo indagato nella prima parte del nostro lavoro, la necessità di questa identità preliminare viene meno e il mondo della rappresentazione viene sostanzialmente scardinato: se per Deleuze infatti ciò che ritorna è la differenza in quanto atto in atto, ovvero il dissimile e il molteplice, il mondo metafisico della rappresentazione viene definitivamente rovesciato⁷³.

Nella prospettiva qui delineata, l'eterno ritorno si manifesta, deleuzianamente, come il pensiero dell'assolutamente differente in quanto principio della ripetizione delle differenze. Come vedremo più precisamente nel prosieguo, la concezione deleuziana di un tempo e di un divenire come forma pura e vuota muterà essenzialmente dalla lettura dell'eterno ritorno in quanto dottrina fisica e cosmolo-

⁷² G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 163-164.

⁷³ Cfr. J. GIL, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 65.

gica che non prevede alcuna forma pseudo-aristotelica di *entelechia* o di stato d'equilibrio dell'universo: piuttosto, come ricorda precisamente Manola Antonioli facendo propria la lezione di Eraclito, Deleuze considera l'eterno ritorno nei termini di un divenire che, per ciò stesso, non può né cominciare né cessare di divenire. A questo proposito, alla luce dell'eterno ritorno Deleuze identificherà *essere e divenire* nella misura in cui la ripetizione non è altro che l'essere di ciò che diviene⁷⁴; e per questo Deleuze dirà che l'essere non può essere sostanza, ma sempre e solo l'essere di un divenire. In fin dei conti l'autentica condizione affinché il ritorno possa avvenire è proprio il fatto che nulla è identico e tutto è dissimile. In altre parole, la condizione di possibilità affinché tutto torni coincide con quella che Deleuze identifica come la proposizione *par excellence* della filosofia dell'immanenza assoluta: l'Uno è immediatamente i Molti e i Molti sono immediatamente l'Uno. È presto spiegata, così, la ragione per cui l'eterno ritorno può essere detto soltanto del divenire, del molteplice⁷⁵.

Nella prospettiva che stiamo cercando di tratteggiare — una prospettiva che tiene conto tanto della lettura canonica e tradizionale della dottrina dell'eterno ritorno, ma soprattutto dei modi in cui l'interpretazione deleuziana si innesta sulla prima — comincia gradualmente a delinearsi l'idea di una temporalità rivoluzionaria, una temporalità che esclude tanto l'immagine di una scansione cronologica lineare e successiva quanto la figura di una circolarità e ciclicità naturale. Con Deleuze si tratta, piuttosto, di pervenire ad una temporalità che tenga conto di una realtà pluridimensionale: una temporalità che, nella nostra ipotesi di lavoro, come vedremo, non potrà più dirsi né umana né inumana, ma propriamente trascendentale, allorché il senso di questo termine, rovesciato rispetto alla sua origine kantiana, indica le autentiche condizioni di pensabilità di un universo assolutamente immanente ed univoco⁷⁶.

Deleuze intuisce, grazie all'eterno ritorno, l'instaurazione di un nuovo ordine del tempo, un ordine non più leggibile in termini meramente cronologici, ma un ordine che mette profondamente in crisi la nozione di cronologia, in funzione delle pluridimensionalità del tempo stesso. Si tratta, in altre parole, dell'ordine di un tempo non cronologico, in cui il senso degli elementi temporali e delle

⁷⁴ Cfr. M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, cit., p. 39: «Il n'y a pas d'opposition entre l'être et le devenir, mais la répétition est l'être de ce qui devient (et l'être est ce qui devient). L'éternel retour n'affirme pas un retour cyclique du même, mais la diversité de cycles coexistants et l'existence du divers dans chaque cycle.»

⁷⁵ Cfr. G. DELEUZE, *Sulla volontà di potenza e l'eterno ritorno*, cit., p. 35.

⁷⁶ Dobbiamo sottolineare come, per il perseguimento di questo scopo, Gilles Deleuze non inauguri soltanto una fratellanza con la filosofia di Nietzsche, ma anche e soprattutto — come osserveremo approfonditamente — con il pensiero di Henri Bergson. In questa comunanza di intenzioni, Deleuze saprà soprattutto riscontrare e far leva su quelle complicità inattese che legano l'autore di *Matière et Memoire* al filosofo dell'eterno ritorno; a questo proposito cfr. M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, cit., p. 39.

espressioni linguistiche con cui il tempo viene indicato si dissolve. Come sottolinea nuovamente Manola Antonioli, il tempo è attraversato da una potenza di differenza che lo rende del tutto estraneo all'ordinaria scansione cronologica e che, come già abbiamo visto con Kant, permette al tempo di fuoriuscire dai suoi cardini⁷⁷.

L'eterno ritorno rovescia, sospende, neutralizza l'uso consueto delle categorie metafisiche della rappresentazione. È anzi tutto il mondo della rappresentazione ad essere rovesciato ad opera dell'eterno ritorno, secondo Deleuze.

Come vedremo, l'eterno ritorno coincide con una radicale forma di affermazione dell'essere e della vita; ma esso è anche, al contempo, la più incisiva messa in discussione di tutti i concetti e presupposti della rappresentazione che soffocano la differenza: lo Stesso, il Simile, l'Analogo e soprattutto il Negativo. Come abbiamo osservato, infatti, nell'eterno ritorno ciò che ritorna non è lo Stesso né il Simile o l'Identico, ma lo Stesso, il Simile e l'Identico sono il tornare di ciò che torna⁷⁸: questo significa, allora, che ciò che torna è la differenza, il differente, il molteplice, il dissimile, il *novum*.

Ma cosa intende davvero Deleuze quando si riferisce in particolar modo al Negativo come a ciò che soffoca la differenza? Abbiamo diverse volte e in vario modo osservato come l'ontologia che Deleuze formula sia un'ontologia risolutamente affermativa, un'ontologia che cerchi di pensare la differenza pura nell'atto in cui essa si differenzia o, in altre parole, nel suo carattere fondamentalmente virtuale. In tutto ciò Deleuze non può che trovare in Nietzsche un valido alleato, nella misura in cui l'eterno ritorno risponde all'affermazione entusiastica dell'essere e della vita, delle sue potenze e dei suoi divenire-attivi, mentre simultaneamente lotta contro il risentimento e contro tutte quelle forze negative e reattive che sopprimono le istanze affermatrici: in altri termini il processo della differenza che Deleuze vede all'opera nell'eterno ritorno nietzscheano, non fa che rispondere a quella tradizione sostanzialmente vitalistica che il filosofo francese riconosce ed apprezza tanto in Spinoza quanto in Bergson⁷⁹.

Così il divenire stabilito dall'eterno ritorno è un divenire che non è mai cominciato e che non cessa mai di divenire, è il divenire colto nell'atto del suo stesso divenire; non dunque lo Stesso diviene ritornando eternamente, ma il divenire in quanto tale ritorna senza posa⁸⁰.

E ciò è tanto più chiaro quanto meglio si comprende la profonda equivalenza di divenire ed essere in seno all'ontologia radicalmente affermativa formulata da Deleuze, poiché se la ripetizione fosse

⁷⁷ Cfr. *Ivi*, p. 42.

⁷⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 383-384.

⁷⁹ Cfr. F. TRASATTI, *Leggere Deleuze attraversando Mille Piani*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 58.

⁸⁰ Cfr. C. DI MARCO, *Deleuze e il pensiero nomade*, cit., p. 165.

ripetizione dello Stesso o dell'Identico, il divenire non sarebbe altro che il predicato di un essere — ad esso esterno e contrapposto — e non già, invece, ripetizione selettiva delle forze attive connatuate all'essere in quanto divenire.

In breve, ciò che più di ogni altro aspetto la teoria dell'eterno ritorno comunica a Deleuze non è che il suo carattere eminentemente affermativo: l'eterno ritorno è la produzione di un divenire-attivo, di un divenire in cui anche il negativo vi è implicato, coinvolto e poi trasfigurato in azione, in gioia entusiastica in quanto affermazione della vita che ne promuova felicemente la sua eterna ripetizione⁸¹.

A partire dal carattere selettivo che Deleuze individua e sottolinea, la dottrina dell'eterno ritorno che rende “malato” Zarathustra si trasfigura profondamente, e da pensiero angoscioso diviene intimamente consolante: in questo senso, infatti, l'eterno ritorno non è soltanto l'indice più significativo di un'affermazione entusiastica della vita, ma è, più precisamente, il prodotto di una duplice affermazione: da un lato ritorna ciò che si afferma, ovvero la vita nel suo complesso di eventi, e dall'altro diviene solo ciò che è attivo, ovvero ancora una volta la vita nel suo complesso nella misura in cui il volere include le forze reattive nel divenire-attivo medesimo⁸².

L'affermazione che l'eterno ritorno reca con sé è l'affermazione di Dioniso, colui che benedice la vita e che allontana da sé i fantasmi del ritorno delle forze reattive, del piccolo uomo, dell'uomo del risentimento. È in questo modo che Zarathustra, colui che ha la percezione di quanto il “pensiero più profondo” e più abissale possa essere spaventoso, trova nella selettività dell'eterno ritorno la felice ragione per l'affermazione dionisiaca di tutte le cose; esorcizzato lo spettro di ogni negativo, esso si manifesta solo ed esclusivamente come il carattere proprio di Zarathustra in quanto egli è colui che massimamente afferma; il negativo servirà esclusivamente a descrivere l'aggressività propria dell'affermazione: Zarathustra come affermazione pura, Zarathustra come colui che conduce la negazione al suo grado supremo per trasformarla in azione, per porla al servizio dell'affermazione stessa, per dire “sì e amen, all'infinito”⁸³.

Si può dire, anzi, che la negazione, in quanto nega le forze reattive della vita, si tramuti essa stessa in affermazione, dando così espressione al divenire-attivo in quanto potenza d'affermazione, potenza affermativa⁸⁴.

⁸¹ Cfr. G. POLIZZI, *La filosofia, un “gesto”*, cit., p. 239.

⁸² Cfr. G. DELEUZE, *Mistero di Arianna*, in Id., *Divenire molteplice*, cit., p. 23.

⁸³ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, cit., p. 66; cfr. anche G. DELEUZE, *Nietzsche*, cit., pp. 32-33.

⁸⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 105.

Alla luce di ciò che abbiamo delineato del rapporto tra Deleuze e Nietzsche relativamente alla dottrina dell'eterno ritorno, possiamo ora tentare di riassumere in poche parole i tratti peculiari dell'esegesi deleuziana. E per far ciò non possiamo che fare appello all'affermatività infinita che Deleuze evidenzia in seno all'eterno ritorno medesimo: all'insegna dell'affermazione ogni pensiero reattivo viene messo definitivamente sotto scacco, sino a compiersi in una filosofia della vita che, come avremo modo di osservare, vedrà in Henri Bergson uno degli esponenti cui Deleuze tributerà maggior rilievo⁸⁵.

Nella relazione tra il "pensiero abissale" di Nietzsche e la filosofia di Deleuze emerge la concezione di un tempo che si costituisce nell'eternità di un divenire imperituro, mai davvero cominciato né compiuto.

L'osservazione deleuziana al riguardo di un siffatto divenire è precisa, e ricalca, per certi versi, l'esposizione propriamente nietzscheana dell'eterno ritorno: l'universo non può avere alcuna posizione o stato di equilibrio, ed in relazione a ciò, come abbiamo già in parte visto, il divenire non può avere alcuno scopo o stato finale, poiché se così fosse, questi sarebbero già stati raggiunti.

Il divenire, infatti, non si compie mai, se non nel suo eterno ed incessante divenire; è in questo preciso senso che Deleuze sostiene, allora, che l'unica forma di compimento e realizzazione del divenire sta nell'attimo presente e nel suo interminabile e subitaneo trapassare. Il divenire non diviene qualcosa, e neppure qualcosa diviene nel divenire, ma il divenire in sé stesso, il puro divenire, non cessa affatto di divenire⁸⁶.

E così, ancora, l'eterno ritorno come espressione deleuziana del puro divenire, risponde alla formula completa dell'affermazione, che procede oltre la mera comprensione fisico-cosmologica della dottrina nietzscheana: essere universale di un solo divenire, espressione e manifestazione del tutto, ma in un solo attimo⁸⁷.

Nell'ampio orizzonte concettuale che abbiamo cercato di dischiudere, l'immagine di Nietzsche campeggia come quella di un filosofo che ha una precisa missione: superare la temporalità del tempo oltrepassando, per ciò stesso, l'umanità dell'uomo. Come puntualizza Karl Löwith richiamandosi direttamente alle parole di Nietzsche, è questa l'urgenza più immediata, necessaria ed improcrastinabile del filosofo: superare dentro di sé la temporalità del proprio tempo, diventare inat-

⁸⁵ Cfr. G. VATTIMO, *Nietzsche 1994*, in «Aut Aut», 367, 2015, p. 209.

⁸⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 71.

⁸⁷ Cfr. *Ivi*, p. 107.

tuali, senza tempo, lottando contro tutti quegli aspetti della vita che lo rendono figlio, e al contempo schiavo, del proprio tempo. Si tratta di divenire decadenti⁸⁸.

La dottrina dell'eterno ritorno, in fin dei conti, non è altro che la modalità più risoluta per intraprendere questo processo; nell'eterno, nel sempre-essente, Nietzsche ravvisa un criterio filosofico per superare — pur restando nell'immanenza — la finitezza della temporalità connaturata all'esistenza e toccare quell'eternità che, tutta insieme, si ripete incessantemente in ogni istante.

E l'invito al superamento dell'uomo è esposto quasi in forma programmatica, e dunque del tutto esplicito — oltre che celeberrimo — nel *Prologo di Zarathustra*:

Giunto nella città vicina, sita presso le foreste, Zarathustra vi trovò radunata sul mercato una gran massa di popolo: era stata promessa infatti l'esibizione di un funambolo. E Zarathustra parlò così alla folla:

Io vi insegno il superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che avete fatto per superarlo?

Tutti gli esseri che hanno creato qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il riflusso in questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l'uomo?

Che cos'è per l'uomo la scimmia? Un ghigno o una vergogna dolorosa. E questo appunto ha da essere l'uomo per il superuomo: un ghigno o una dolorosa vergogna.

Avete percorso il cammino dal verme all'uomo, e molto in voi ha ancora del verme. In passato foste scimmie, e ancor oggi l'uomo è più scimmia di qualsiasi scimmia.

E il più saggio tra voi non è altro che un'ibrida disarmonia di pianta e spettro. Voglio forse che diventiate uno spettro o una pianta?

Ecco, io vi insegno il superuomo!

Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: *sia* il superuomo il senso della terra!

Vi scongiuro, fratelli, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze! Lo sappiano o no: costoro esercitano il veneficio.⁸⁹

Non ci interessa, in questa sede, pronunciarcene ulteriormente su un passaggio così conosciuto, così celebre, così abusato e anche talora frainteso soprattutto per l'esplicito invito all'immanenza che esso reca in sé.

Ciò che tuttavia più ci interessa notare a questo riguardo è l'importanza della considerazione secondo la quale l'esistenza dell'uomo, osservata negli aspetti che la determinano nella sua finitezza costitutiva è, per Nietzsche, profondamente nichilistica. E se il tempo dell'uomo coincide con l'orizzonte di un tempo lineare, cronologico, finito per costituzione, il tentativo di oltrepassare l'uomo per incontrare il superuomo non può che comportare il superamento di una temporalità lineare, fini-

⁸⁸ Cfr. K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, cit., p. 140.

⁸⁹ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 6.

ta, teleologica per pervenire all'eterno ritorno come affermazione di un puro divenire che si compie ad ogni istante nella sua imperitura ed organica compiutezza. L'eterno ritorno dell'identico, letto deleuzianamente nella prospettiva della sua selettività, non può essere altro che quel luogo atopico e non cronologico in cui uomo e tempo superano loro stessi.

E alla luce di ciò, crediamo che abbia profondamente ragione Klossowski ove sostiene che l'esperienza dell'eterno ritorno, considerata alla stregua di quel che egli definisce Circolo vizioso, è il pensiero supremo che abolisce ogni consueto senso della storia e con essa ogni possibilità di un finalismo del tempo: *il regno è già tra voi*, come scrive Klossowski richiamandosi alle parole di Nietzsche⁹⁰. Ma congiuntamente ad ogni senso della storia, non potrà che essere abolito anche ogni senso dell'umano in funzione del *sovrumano*, o più precisamente, dell'*inumano* come condizione trascendentale di possibilità dell'umano stesso.

E tutto questo Gilles Deleuze lo sa bene, poiché in una notoria ancorché sibillina sentenza che Nietzsche scrive in una lettera indirizzata allo storico svizzero Jacob Burckhardt nel Gennaio del 1889, egli esprime in forma di estremo compendio quella concezione del divenire puro in cui si condensa emblematicamente il portato rivoluzionario della sua temporalità: "io sono ogni nome della storia"⁹¹.

Nella dottrina dell'eterno si racchiude il nodo problematico del progetto nietzscheano nel suo complesso: quale orizzonte di senso oltre l'uomo e il tempo?

Il caos della natura, *caos sive natura*, nella prospettiva vitalistica del divenire puro. Si tratta, così, di togliere la natura e la vita alla centralità di uno sguardo antropomorfo, di decentrare l'umano dal suo governo sull'universo. Concedere alla natura e alla vita la libertà rispetto alla miopia della visuale umana, disumanizzare la natura per restituirla al suo dominio effettivo e all'indifferenza nei confronti dell'umano.

Pensare l'eterno ritorno come affermazione della vita nel suo divenire innocente.

⁹⁰ Cfr. P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, cit., p. 230.

⁹¹ F. NIETZSCHE, *Lettera a Burckhardt, 6 Gennaio 1889*, in Id., *Carteggio Nietzsche-Burckhardt*, trad. it., Boringhieri, Torino 1961. Sulla relazione tra questa celeberrima citazione nietzscheana e il significato dell'abolizione del senso della storia, si veda anche P. VIGNOLA, *Tutti i nomi della storia meno uno. Sul divenire nietzscheano di Deleuze*, in «Aut Aut», 367, 2015, p. 139.

4. L'influenza di Henri Bergson per la riflessione deleuziana sul tempo

La scoperta della filosofia di Henri Bergson da parte di Deleuze costituirà, per il filosofo di *Differenza e ripetizione*, una preziosa fonte di ispirazione per il suo pensiero, almeno e se non più di quanto lo è il trascendentalismo kantiano o la filosofia nietzscheana.

Ed è soprattutto la familiarità di Bergson con il pensiero del filosofo di Röcken che consente a Deleuze di aprire la strada giusta per la formulazione di una temporalità autenticamente rivoluzionaria, una temporalità, cioè, che metta profondamente in crisi i cardini cronologici che ne sorreggono la struttura e che, per certi versi, consentono alle nostre vite l'ordinario deflusso che le connota.

Ed in fin dei conti, se è vero che il senso comune che governa le nostre vite si organizza per lo più secondo quel sapere che essa inconsciamente eredita dalla tradizione metafisica, ciò significa che il progetto bergsoniano nel suo complesso si propone di scardinare la presunta incontestabilità dei problemi della metafisica tradizionale, per incontrare il reale nella sua immediata e fattuale dati-tà. Il tempo della filosofia di Bergson si inaugura, dunque, come il tempo di una nuova filosofia, il tempo di una filosofia che vuole massimamente evitare di precipitare negli pseudo-problemi della metafisica tradizionale.

La riflessione bergsoniana, in altri termini, dovrà collocarsi nel solco di una "teoria generale della vita", ovvero di quella filosofia che innalzerà l'intuizione a metodo d'indagine privilegiato.

Ancor più specificamente, in accordo alla prospettiva di superamento dell'orizzonte di senso della metafisica tradizionale, ciò che sarà massimamente importante per Bergson sarà tratteggiare le linee guida per superare la costitutiva limitatezza di ogni sguardo volgarmente dualistico sul mondo, ma soprattutto alla presunta impossibilità di conciliare ed assorbire le opposizioni nel reale stesso⁹².

Alla luce di questa situazione in cui è possibile collocare la complessità della filosofia bergsoniana, l'acuto interesse e lo studio avveduto di Deleuze si attagliano all'importanza di quel *pensiero temporalizzante* in base al quale Bergson stesso disporrà i problemi della filosofia in funzione dell'elemento temporale e non già, invece, in funzione dello spazio. E questo aspetto è ancor più rilevante nella misura in cui Deleuze conetterà la questione della temporalità bergsoniana alla definizione della sua ontologia; la formulazione emblematica non può che essere il tentativo di denu-dare la fallacia e la falsità di ogni opposizione dialettica tra molteplicità ed unità. Non solo, ma come avremo modo di osservare, Deleuze farà sue le ricerche bergsoniane in base alle quali non si dà che un solo tempo, ancorché questo tempo non possa darsi se non secondo la sua essenza neces-

⁹² A questo riguardo basti pensare, ad esempio, al celebre dualismo su cui si fonda, per certi versi, il pensiero moderno, ovvero quello tra *res cogitans* e *res extensa* in René Descartes. Cfr. a questo proposito G. BROTTI, *Bergson*, cit., p. 8.

sariamente poliedrica, eterogenea, pluridimensionale. Con Bergson — ed in particolare con il raffinato utilizzo deleuziano della concettualità bergsoniana — si tratterà di cogliere e comprendere come il tempo nella sua unità si iscriva all'interno di differenti flussi attuali che partecipano dell'unica e medesima totalità virtuale, ovvero di come le diverse dimensioni del tempo coesistano all'interno di una temporalità stratificata e complessa, fatta di “inflessioni, biforcazioni, di ritorni”⁹³, e per questo irriducibile ad un'idea di linearità, quale che sia.

Come ben si conosce, il problema della temporalità bergsoniana ruota per lo più attorno alla nozione di *durata*, ed in particolare proprio su questo concetto che Deleuze innesterà la sua stessa riflessione. La durata è, detto altrimenti, il concetto generale in cui si ritraduce l'assoluto, o per meglio dire, quell'elemento immediato oggetto di intuizione in cui l'assoluto si rende maggiormente accessibile. Ecco dunque che, per Bergson, la durata diverrà un concetto imprescindibile, il concetto *a priori* della metafisica, come egli stesso lo definirà nella *Lezione del 5 Dicembre 1902* del ciclo di lezioni dedicate alla storia dell'idea di tempo⁹⁴.

Come Bergson ulteriormente sottolinea, infatti, quand'anche esso non emerga manifestamente nei sistemi filosofici, il problema del tempo urge ed insiste in ogni caso sotto traccia, come questione centrale ancorché eventualmente implicito di ogni filosofia che sia degna del nome.

Nella sua attenta lettura, Deleuze disporrà il problema della durata bergsoniana sotto la lente d'ingrandimento della *differenza*, peraltro in perfetta sintonia con l'atmosfera post-strutturalista di gran parte del pensiero francese: in quest'ottica Deleuze utilizzerà la nozione di *differenza* soprattutto in senso ontologico, ovvero per indicare la dimensione costitutivamente e prioritariamente temporale dell'essere⁹⁵, in precipuo riferimento al suo stesso movimento positivo che Bergson espliciterà e riunirà, per l'appunto, nel concetto differenziale di durata.

Non solo, allora, l'idea del tempo in quanto durata rappresenta il punto di partenza generale dell'intera filosofia di Henri Bergson, ma la nozione di durata, come approfondiremo, acquista anche uno statuto ontologico privilegiato in quanto essa permette di pensare e formulare un'ontologia complessa, l'ontologia di un tempo univoco che si manifesta e si dà secondo molteplici forme di durata. Si tratta, in altre parole, di utilizzare la filosofia bergsoniana per pensare il concetto stesso di durata nella prospettiva ontologica di una molteplicità di differenze di natura che si presenta come attuale e continua⁹⁶. In questo senso, allora, temporalità e ontologia, come vedremo, troveranno il

⁹³ M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, cit., p. 8, traduzione mia.

⁹⁴ Cfr. H. BERGSON, *Lezione del 5 Dicembre 1902*, in Id., *Sul segno. Lezioni del 1902-1903 sulla Storia dell'idea di tempo*, trad. it. di D. Poccia, a cura di R. Ronchi e F. Leoni, Textus, L'Aquila 2011, p. 87.

⁹⁵ Cfr. M. HARDT, *Gilles Deleuze*, cit., p. 27.

⁹⁶ Cfr. G. POLIZZI, *La filosofia, un "gesto"*, cit., p. 256.

loro *trait d'union* proprio nella nozione filosofica di *durata*.

D'altro canto, in sintonia con la centralità del carattere profondamente ontologico della nozione di *durata* e con l'intenzione di procedere oltre il sapere della metafisica tradizionale, la filosofia di Bergson si propone di risolvere l'intima aporia che costituisce la cognizione ordinaria del tempo. Si tratta, in primo luogo, di sciogliere l'enigma dell'istante in quanto limite, o soglia: a quale movimento reale, o a quale parte effettiva del tempo appartiene l'istante? O non è forse esso nient'altro che un luogo atipico, fundamentalmente non localizzabile, e dunque nemmeno formalizzabile sino in fondo? Come può darsi cambiamento nel tempo, e quindi come può un istante consentire e condizionare il mutamento e lo scorrimento del tempo se l'istante stesso è limite, e non già parte del flusso del tempo? Alla luce di ciò, in secondo luogo il problema si sposta sul piano prettamente ontologico: come è possibile, infatti, definire l'istante nell'ordine dell'essere e il passato e il futuro nell'ordine del non essere? L'istante considerato presente, infatti, "è" solo in senso lato, poiché per sua stessa natura esso fugge indefinitamente, esso non è qualcosa che è, esso non è un *quid*⁹⁷. L'aspetto che più intimamente toccherà le corde della riflessione bergsoniana sull'ontologia del tempo, allora, coinciderà proprio con il tentativo di pensare il tempo come un *continuum*, come un flusso indivisibile nel quale l'essere impalpabile dell'istante-soglia possa essere inteso come la condizione di possibilità del fluire medesimo.

Ciò che in Bergson crea problema è proprio l'impossibilità sostanziale di cogliere quel limite istantaneo del tempo, o ancor più precisamente quel tempo-soglia che insieme separa e congiunge garantendo al processo temporale in sé il necessario scorrimento. Se è vero che questo limite interno al tempo deve essere supposto costantemente in atto, è altrettanto vero che esso non può che essere una mera supposizione ideale nell'idea generale della temporalità, poiché esso non può essere colto né formalizzato nella sua sostanza: nella figura disegnata alla lavagna da una mano ciò che si vede è il fatto, il prodotto finale, il compimento determinato di un gesto, ma non invece l'atto eternamente in atto per mezzo del quale la mano compie quel gesto, quel flusso continuo di tempo non formaliz-

⁹⁷ Cfr. R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, Christian Marinotti, Milano 2011, p. 60.

zabile e non divisibile riferito alla durata continua di quell'atto che, mentre si svolge, produce la figura⁹⁸.

Ciò che in termini più propriamente deleuziani non può emergere qui non è che la natura propriamente temporale dell'evento. Se, infatti, consideriamo deleuzianamente l'evento secondo la sua natura virtuale, e quindi come contro-effettuazione di un accadimento ed astrazione dal suo stato di cose spazio-temporale, l'evento non può essere indicato che nella sua *quodditas*, ovvero nel suo "c'è", e non invece in ciò per mezzo di cui esso produce cambiamento. In questo senso, infatti, bisogna precisare che l'evento non è cambiamento, ma è l'eterno configurarsi ed accadere di quel cambiamento, è l'atto infinitamente in atto con cui quel cambiamento si produce.

Come avremo modo di osservare più approfonditamente, questo aspetto della temporalità dell'evento, oltre ad essere uno degli aspetti su cui Deleuze investirà maggiori energie, sarà anche all'origine del paradosso bergsoniano della coesistenza di tutto il passato con il presente che è stato, idea cui lo stesso Deleuze, a sua volta, si riferirà quando in *Logica del senso* focalizzerà la propria attenzione sull'eredità stoica della temporalità *Aiôn*.

⁹⁸ L'esempio che abbiamo qui citato riguarda l'esperienza che il giovane Henri Bergson, docente presso il liceo di Clermont-Ferrand, si trova a vivere mentre alla lavagna, durante la spiegazione dei sofismi di Zenone di Elea ai suoi allievi, vede chiaramente la direzione che i suoi studi prossimi avrebbero dovuto intraprendere. Illuminanti le parole di Rocco Ronchi riferite proprio alla significatività teoretica dell'aneddoto bergsoniano. Cfr. *Ivi*, pp. 58-59: «Bergson è alla lavagna. Non è un'annotazione marginale come a prima vista potrebbe sembrare. In un'aula scolastica la lavagna gode, infatti, di un particolare privilegio: è il luogo quasi magico in cui il sapere del professore trova la sua prima illustrazione. In essa sono deposti segni che fungono da grafi di un sapere *in fieri*, ancora misterioso per i discenti, i quali solo attraverso quegli scarabocchi cominciano a "vedere" quanto il professore vuole loro "insegnare". Alla lavagna il giovane professore di filosofia Henri Bergson ha appena tracciato un segmento per spiegare un capitolo fondamentale della storia della materia che è chiamato ad introdurre: i celebri paradossi zenoniani. Non c'è niente di originale in tutto questo. Tutti i professori di filosofia lo fanno quando devono introdurre Zenone e i suoi "sofismi". Un segmento divisibile all'infinito rende infatti intuitiva una distanza che nessun mobile mai potrà percorrere. Ed ecco che di fronte a quella semplicissima figura appena tracciata il professor Bergson diventa improvvisamente allievo di sé stesso. Lui, il professore, comincia ad apprendere, "comincia a vedere più chiaramente" quel medesimo che, in qualità di depositario del sapere e di funzionario statale preposto alla sua trasmissione, avvicinandosi alla lavagna con il gesso in mano, avrebbe dovuto già *aver visto* ("Ho visto", *oida*, in greco significa "io so"). Il passaggio alla lavagna mette dunque in questione il presunto sapere acquisito, confonde quanto appariva chiaro e distinto, ed era invece soltanto ovvio, e introduce ad una nuova visione confusa e indistinta, feconda, però, come un embrione del pensiero, di esiti imprecisati. Bergson vi vede quale è la "direzione" che deve prendere la sua ricerca. Che cosa può aver visto su quella lavagna di tanto rilevante per il futuro del suo pensiero e per quello della filosofia? [...] Il senso di quella visione inaugurale non sta in quello che Bergson vi ha visto, ma in quanto *non* vi ha visto e *non avrebbe mai potuto vedervi*. [...] Qualcosa infatti *non c'è* su quella lavagna. Il professor Bergson si rende conto dell'inadeguatezza di quell'immagine e non dimenticherà più ciò che il disegno, grazie al suo difetto, gli ha "mostrato" *come assente*. [...] Si potrebbe dire che ad essere escluso è l'"essenziale" del cambiamento, se non fosse che nel segmento tracciato c'è proprio solo l'*essenza* del cambiamento, vale dire, in conformità con la definizione aristotelica dell'essenza (*ousia, eidos*), ciò che il movimento "era essere" (*to ti hen einai*) o meglio ciò che il movimento *sarà stato* una volta che sarà *compiuto* (giunto al suo *telos, enteles*) e sarà sparito come movimento *che si sta facendo*. Ciò che non c'è e che non potrà mai esserci è, insomma, *la mano di Bergson*, la mano del professore che *sta tracciando* quel segmento. Ciò che non c'è, perché non è un "ciò" (non è un *questo*), è l'unità e la semplicità di un gesto che, come buon cemento, assicura *continuità* a quel segmento: l'atto semplice e indiviso del passare.»

Lo sguardo di Henri Bergson sul tempo si dispiega a partire dall'antica interrogazione sulla sua natura e sulla sua funzione: che cosa è il tempo? E a che cosa serve? Ma soprattutto, cosa si dice davvero quando si afferma che il tempo scorre? Che cosa significa sostenere che il tempo scorra? Come ammette Bergson stesso ne *Le pensée et le mouvant*, queste sono le questioni che costituiscono il punto di partenza delle sue riflessioni sul tempo in sé stesso⁹⁹; ed è a partire da questi stessi punti interrogativi che Bergson rifletterà con particolare attenzione su quello che egli considera come uno dei rischi di maggior fraintendimento: la spazializzazione del tempo.

Nella prospettiva bergsoniana, infatti, ciò che nella nostra rappresentazione quotidiana noi siamo soliti definire come *tempo*, anche e soprattutto quando ci riferiamo ad esso secondo gli usuali tempi verbali a disposizione, in realtà non è altro che spazio, o ancor meglio, tempo spazializzato, tempo "imbastardito" dalla nozione di spazio¹⁰⁰.

Ma il tempo, il tempo autentico, il tempo che nel pensiero di Bergson coincide con la durata in quanto assoluto, non può affatto essere ridotto allo spazio, e neppure può essere inteso nell'ottica della sua spazializzazione. Ogni concezione spazializzata del tempo, dice Bergson, è piegata sull'idea di un mezzo omogeneo, ovvero un tempo misurabile in funzione del movimento. Ma questo non è tempo: questo è un'immagine spazializzata del tempo, un'idea che forse facilita il confronto tra diverse durate concrete, un'idea del tutto astratta del tempo che ci consente di misurare le durate concrete e di confrontare reciprocamente il loro flusso indivisibile¹⁰¹.

Già a partire da Aristotele la spazializzazione del tempo coincide con quell'opera di astrazione per mezzo della quale si rende il tempo nient'altro che un modo per misurare il movimento, per misurare il cambiamento, per confrontare durate concrete tra loro, per osservare e analizzare successioni e simultaneità esterne alla coscienza. Ma ciò che per Bergson è davvero il tempo, in quanto durata, non ha nulla a che vedere con questo tempo astratto, con questo tempo-contenitore piegato sull'immagine e sull'idea dello spazio.

E il filosofo francese riconosce, a questo proposito, che ciò a cui si deve la maggior responsabilità relativamente alla spazializzazione della vera durata è il linguaggio: come dicono molto precisamente Rocco Ronchi e Federico Leoni a questo proposito, parlare significa spazializzare¹⁰²; se infatti la durata coincide massimamente con l'assoluto, la parola che pretenderebbe dire l'assoluto si

⁹⁹ Cfr. H. BERGSON, *Il pensiero e il movente. Saggi e conferenze*, trad. it. a cura di G. Perrotti, Olschki, Perugia 2001, pp. 78-79.

¹⁰⁰ Cfr. A. PESSINA, *Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 210.

¹⁰¹ Cfr. H. BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, trad. it., a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 69-70.

¹⁰² Cfr. R. RONCHI, F. LEONI, *Introduzione. Bergson e i segni*, in H. BERGSON, *Sul segno*, cit., p. 28.

pone fuori dal suo ordine tanto quanto quella parola che pretenderebbe esaurire in sé la natura del tempo si pone al di fuori del tempo stesso, assoggettandolo al dominio dello spazio.

Ma il pericolo intrinseco al linguaggio, da questo punto di vista, è anche relativo alla trasfigurazione del tempo in ciò che tempo non è affatto. Vladimir Jankélévitch, pensatore raffinato ed arguto lettore di Bergson, mette in guardia da ogni malinteso ad opera del linguaggio: che succede, avverte Jankélévitch, quando utilizzando le preposizioni *in* o *nel* intendiamo riferirci alle cose che scorrono nel tempo come al contenuto del tempo medesimo? Non facciamo altro che intendere il tempo come un contenitore. E se è vero che, secondo la comprensione ordinaria del senso comune tutte le cose sono nel tempo, allora non faremmo altro che intendere il tempo stesso come un immenso contenitore che ingloba tutte le cose. Eppure con quest'operazione non faremmo altro che attribuire al tempo lo statuto dello spazio¹⁰³.

In ogni modo, per Bergson il tempo sembra appartenere ad un ordine superiore rispetto al mero registro della soggettività. E come vedremo nel prosieguo, malgrado ad una lettura superficiale Bergson sembri concedere ampi margini di possibilità alla tesi vagamente kantiana relativa all'inerenza del tempo alla soggettività, in realtà Bergson sostiene una tesi molto differente, — cui anche lo stesso Deleuze si appellerà — per la quale il tempo non si dà affatto con l'uomo e a partire da esso, ma piuttosto sussiste *prima* dell'essere umano, ove quel "prima" crediamo debba essere inteso in senso propriamente trascendentale.

Se proviamo ad entrare più nello specifico della trattazione bergsoniana del problema generale del tempo possiamo osservare come sia lo stesso filosofo francese a mettere in guardia la filosofia da ogni malinteso che possa potenzialmente derivare dalla comprensione ordinaria del senso comune. Ogni volta che parliamo di tempo, avverte infatti Bergson, pensiamo necessariamente ad un mezzo omogeneo in cui i nostri fatti di coscienza si dispongono e si giustappongono l'uno dopo l'altro, in una successione ordinaria. Ma per Bergson questa condizione non ha nulla a che vedere con la natura autentica della pura durata. Se il tempo, così come se lo rappresenta la nostra coscienza riflessiva, è un mezzo omogeneo in cui i nostri stati di coscienza si riversano susseguendosi in una maniera tale per cui sia possibile discernarli e contarli precisamente, ciò non ci restituirebbe affatto la natura autentica del tempo in quanto durata; essa, piuttosto, sarebbe il sintomo di un malinteso all'insegna della promiscuità di riferimenti, per cui il tempo, considerato secondo la sua immagine comune come successione di stati determinati di coscienza, non risulterebbe che ricalcato

¹⁰³ A. TONON, *Tra istante e intervallo. Le oscillazioni di Jankélévitch*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, p. 245.

sulla nozione di spazio¹⁰⁴.

In altri termini, il tempo concepito sotto la forma di un mezzo omogeneo in cui i fatti di coscienza si accumulerebbero e si succederebbero linearmente l'uno accanto all'altro sarebbe, per Bergson, un concetto spurio, dovuto all'intrusione dell'idea di spazio nel campo della coscienza pura. Ma la coscienza pura, invece, non ha spazio; essa piuttosto deve poter coincidere con la nozione stessa di durata pura.

Infatti, se si può ragionevolmente intendere che le cose che occupano uno spazio siano connotate per mezzo della loro propria esteriorità, i fatti di coscienza non sono esterni gli uni agli altri, e se sono interpretati in questa maniera è solo perché, a causa della considerazione del tempo come mezzo omogeneo, essi vengono disposti nel tempo alla stregua di una qualsiasi materia che occupi uno spazio¹⁰⁵.

Ma la durata, al contrario, non è affatto costituita da una giustapposizione o da una catena lineare di stati psicologici:

[...] familiarizzati con l'idea dello spazio, addirittura ossessionati da essa, l'introduciamo a nostra insaputa nella rappresentazione della pura successione; giustapponiamo i nostri stati di coscienza in modo da percepire simultaneamente, non più l'uno nell'altro, ma l'uno accanto all'altro; in breve, proiettiamo il tempo nello spazio, esprimiamo la durata attraverso l'estensione, e la successione assume per noi la forma di una linea continua o di una catena, le cui parti si toccano senza penetrarsi.¹⁰⁶

E in fondo, l'errore consistente nella spazializzazione della nozione di tempo e nella considerazione del tempo come mezzo omogeneo, è quello che per Bergson è stato il grande errore kantiano, a causa del quale il filosofo di Königsberg è giunto a confondere il tempo con lo spazio.

Ed è proprio a questo riguardo che Bergson pone l'attenzione su una questione essenziale per interrogare la natura tanto del tempo quanto dello spazio: come potrebbe essere il tempo un mezzo omogeneo alla stregua dello spazio sinché il tempo non cessa di scorrere e di durare? Si tratta di comprendere, in altri termini, che se il tempo fosse un mezzo omogeneo come lo spazio, esso sarebbe dato in un solo istante, tutto insieme, proprio analogamente allo spazio. Ma il tempo, bergsonianamente inteso come durata, è tale poiché la sua essenza è la successione. Ed è in virtù della successione che il tempo, diversamente dallo spazio, non è indefinitamente divisibile e nemmeno è costi-

¹⁰⁴ Cfr. H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, trad. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 2002, pp. 60-61.

¹⁰⁵ Cfr. *Ivi*, p. 65.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 67.

tuito da istanti infinitesimali che potenzialmente consentirebbero al tempo di essere misurato¹⁰⁷. Il tempo misurabile, cioè, non è durata pura, ma è un'immagine spuria della durata alterata dall'immagine ideale dello spazio.

In fin dei conti ciò a cui noi, nella nostra esperienza quotidiana, ci riferiamo nominandolo "tempo", per Bergson non è altro che spazio. E questa concezione che costituisce la struttura del senso comune, è senz'altro il retaggio della classica tradizione occidentale del pensiero che da Aristotele procede sino a Kant¹⁰⁸.

Come lo stesso Deleuze ha apertamente riconosciuto e sostenuto, nonostante Kant abbia aperto la strada ad una concezione rivoluzionaria del tempo, per Bergson egli non è stato in grado di pervenire davvero alla nozione di durata poiché; ancorché il filosofo della *Critica della ragion pura* abbia collocato l'origine del tempo *ex parte subjecti*, egli ha comunque concepito la temporalità come un fattore assoluto ed omogeneo, ovvero come una sorta di contenitore universale dei fenomeni in generale, quindi un mezzo assolutamente misurabile.

Se allora la durata pura in Bergson non può essere ricalcata sulla nozione di spazio, né ad essa assimilabile, la vera durata (la durata della coscienza) deve essere considerata come "grandezza" — o forse sarebbe meglio dire *qualità* — intensiva¹⁰⁹.

Non solo, ma se sia lo spazio che il tempo considerato all'ombra dello spazio è connotato dall'omogeneità, dalla molteplicità e dalla numerabilità, il concetto di durata pura dovrà necessariamente procedere oltre questi requisiti. A questo proposito, bisogna riconoscere come Bergson escluda la plausibilità di qualsiasi distinzione tra un tempo interiore (che potrebbe di diritto avere i caratteri della durata, l'eterogeneità determinata dalla compenetrazione e successione di natura qualitativa degli stati di coscienza) e un tempo esteriore omogeneo costituito da parti identiche, scomponibile indefinitamente e divisibile all'infinito. Questa eventualità è del tutto inverosimile secondo Bergson, poiché non esistono due tempi, ma un solo tempo, uno spazio e quell'ibrido che costituisce quella modalità di pensare, vivere e considerare il tempo intrinseca alla nostra esperienza quotidiana¹¹⁰.

La durata è in prima battuta al nostro interno, è durata interiore. Ed in quanto tale essa è,

¹⁰⁷ Cfr. H. BERGSON, *Seconda lezione. Il tempo. Tre lezioni di Metafisica. Spazio, tempo, materia*, in Id., *Lezioni di metafisica*, cit., pp. 61-62.

¹⁰⁸ Cfr. M. SANDBOTHE, *The temporalization of Time. Basic Tendencies in Modern Debate on Time in Philosophy and Science*, Rowman & Littlefield, Lanham and New York 2001, p. 76.

¹⁰⁹ «[...] sempre che le intensità possano chiamarsi grandezze; in realtà, non si tratta di una quantità, e non appena si cerchi di misurarla le si sostituisce inconsciamente lo spazio», cfr. H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 70.

¹¹⁰ Cfr. A. PESSINA, *Il tempo della coscienza*, cit., p. 212.

come abbiamo visto, una qualità intensiva, o per usare l'espressione che con precisione adotta Bergson, una molteplicità qualitativa, e per ciò stesso non misurabile in quanto massimamente ed essenzialmente distante dalla natura del numero. La durata pura in quanto interiore è pura eterogeneità¹¹¹. Cosa resta, si chiede Bergson, della durata al di fuori della coscienza? Ciò che resta è la simultaneità, il presente: le cose esterne cambiano, ma i momenti che contraddistinguono il loro cambiamento si danno solo per una coscienza che li ricordi, che ne conservi memoria¹¹². È per questa ragione che con Bergson non si può ragionevolmente sostenere che le cose esterne durino, quanto piuttosto che “in esse c'è una qualche inesprimibile ragione in virtù della quale non potremmo considerarle in momenti successivi della nostra durata senza constatare che sono cambiate”¹¹³.

Si può dire, in fin dei conti, che se Bergson, come abbiamo visto, considera la durata come quell'autentica forma di temporalità che sfugge ad ogni tentativo di spazializzazione, il tempo giunga propriamente a coincidere con l'essere stesso. Ed in fin dei conti sarà proprio questo uno degli aspetti più importanti che solleciteranno l'attenzione di Deleuze, in particolar modo per la definizione del divenire: se nella prospettiva bergsoniana, infatti, l'essere è tempo, ciò significa che l'essere non è nel tempo come qualcosa che ivi sarebbe contenuto, non quindi come un oggetto nello spazio, ma l'essere coincide con il tempo, l'essere coincide con l'atto con cui il divenire diviene. Diremmo nuovamente, in termini deleuziani, che l'essere non è mai una sostanza in sé stessa, ma è sempre l'essere del divenire.

E il divenire in quanto essere è durata: durata continua, irreversibile, eterogenea, irriducibile alla dimensione spaziale¹¹⁴.

¹¹¹ Cfr. H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., pp. 143-144.

¹¹² Cfr. *Ivi*, p. 144. Bisogna tuttavia sottolineare come per Bergson la coscienza non coincida affatto con una forma trascendentale di soggettività, come quella sostenuta da Kant. Nonostante non sia questa l'occasione per approfondire la varietà connaturata al concetto bergsoniano di coscienza, possiamo solo ricordare come esplicitativo al riguardo sia la lettura che vede nella filosofia di Bergson una forma di empirismo radicale. Si confrontino a questo riguardo, come valido approfondimento, i lavori di Rocco Ronchi dedicati alla figura del filosofo francese, in particolar modo R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, cit., e la sua curatela di H. BERGSON, W. JAMES, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e scritti (1902-1939)*, trad. it., Raffaello Cortina, Milano 2014.

¹¹³ H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 144.

¹¹⁴ Cfr. R. RONCHI, F. LEONI, *Introduzione. Bergson e i segni*, cit., p. 14.

4.1. La concezione bergsoniana della durata pura

Ma cosa è davvero la durata? A quale realtà effettiva corrisponde il concetto filosofico di *durata* nel pensiero bergsoniano?

La durata è ciò che Bergson intende in quanto tempo reale. In questo senso tale nozione non può essere considerata come un'entità propriamente scientifica, tanto è vero che lo stesso filosofo francese riconosce come la durata in sé non possa essere oggetto di conoscenza e misurazione scientifica; se infatti tanto la scienza antica quanto la scienza moderna apparentemente tentano di cogliere la natura del tempo, in realtà non fanno altro che occuparsi di istanti, ovvero di tagli privilegiati nel flusso continuo del tempo. I fenomeni oggetto di scienza, detto altrimenti, non sarebbero altro che delle stasi virtuali nella totalità del *continuum* temporale; e la scienza, secondo la propria intenzione analitica, non farebbe altro che immortalare quel taglio di tempo, renderlo immobile per studiarlo, misurarlo, comprenderlo. Ma così facendo, aggiunge Bergson, il tempo reale in quanto flusso o, come abbiamo visto poco sopra, la mobilità e il divenire stesso dell'essere in quanto durata, non sarebbero mai propriamente l'oggetto autentico dell'osservazione scientifica¹¹⁵.

Per provare a stabilire, dunque, che cosa la durata sia, si individui prima ciò che essa certamente non è: non è il tempo misurato dall'orologio, ovvero quell'accumulazione di istanti l'uno sull'altro che possiamo individuare e fissare oggettivamente, poiché anche l'orologio, come è evidente, non è che la trasposizione spaziale e puramente ideale del tempo su un quadrante che, con le sue lancette, mima il suo decorso; la durata non è nemmeno il tempo della scienza e della filosofia del Positivismo; tantomeno essa coincide con l'astrattezza e la pura concettualità di un tempo matematico e quantificabile, mero espediente epistemologico¹¹⁶.

Il punto di partenza per l'identificazione della durata pura nella sua essenza dovrà necessariamente essere tutt'altro rispetto alla spazializzazione del tempo fisico e matematico, ovvero del tempo inteso alla stregua di un numero. Come sostengono Ilya Prigogine e Isabelle Stengers il punto di partenza di ogni pensiero volto alla ricerca dell'autentica realtà del tempo, e quindi della durata pura, deve inevitabilmente essere "la nostra esperienza più intima" nella sua evidenza pressoché fenomenologica¹¹⁷.

E qual è, di fatto, questa esperienza più intima? È ciò che risiede nella sfera più interna della nostra vita, nel profondo di noi stessi, di ciò che, malgrado sia massimamente distaccato dall'esteriorità

¹¹⁵ Cfr. H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, trad. it., a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 274.

¹¹⁶ Cfr. P. TARONI, *Filosofie del tempo*, cit., p. 374.

¹¹⁷ Cfr. I. PRIGOGINE, I. STENGERS, *Tra il tempo e l'eternità*, cit., p. 11.

non è, al contempo, imbevuto di intellettualità. Si tratta, in altre parole, di provare a tenere fede esclusivamente alla percezione dei nostri stati di coscienza, per pervenire a quella nozione di durata pura che, disconoscendo ogni possibilità di darsi ad intendere come mezzo omogeneo, si dà invece come flusso continuo, sempre in cammino, nella quale il passato si accresce continuamente di un presente assolutamente nuovo e in cui, per ciò stesso, le consuete dimensioni con cui siamo soliti misurare il tempo si compenetrano necessariamente, come in un miscuglio eterogeneo¹¹⁸.

Nell'intimo della nostra coscienza, allora, si rivela per Bergson la natura dell'assoluto. La durata pura, nella sua essenza psicologica e non invece matematica o logica, non fa che descrivere e nominare l'assoluto stesso nella sua natura, per l'appunto, "durevole": nella nostra coscienza, l'assoluto dura¹¹⁹.

E ciò significa, d'altro canto, che la durata, nella misura in cui essa coincide con la temporalità reale della coscienza non meno che dell'universo nella sua totalità, è il divenire in quanto realtà fondamentale. Ove in questa prospettiva il senso comune, attraverso le forme linguistiche, o la scienza attraverso i suoi strumenti concettuali, intendono fissare istanti privilegiati lungo il divenire continuo della durata, questi frammenti immobili non sarebbero altro che punti di vista fissati sulla realtà stessa, o detto altrimenti, dei momenti interni alla durata che tuttavia non sono la durata in sé, poiché essi, così intesi, non durano più¹²⁰.

La durata coincide con la successione stessa; o, ancor più precisamente, con la successione in quanto essa *succede*. E tale successione è, per ognuno di noi, l'intera esistenza sino alla morte. Ed in quanto per lo più flusso eterogeneo di stati di coscienza, la durata è per Bergson ciò che appare ad ognuno di noi, è la percezione che di essa ognuno di noi ha. Ciò significa, almeno da questo punto di vista, che di durata non ve n'è una in assoluto, ma una per ogni individuo, così che la riduzione dell'universo e della sua durata alla durata della mia coscienza — o più radicalmente alle facoltà di una soggettività trascendentale come, *mutatis mutandis*, intendeva Kant — sia un'ipotesi che Bergson rigetta fortemente; così come esistono innumerevoli altre coscienze oltre alla mia, sostiene Bergson, ogni coscienza avrà la sua durata che si accorderà, per ciò stesso, alla sua propria evoluzione e al suo proprio sviluppo storico¹²¹.

¹¹⁸ Cfr. H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 166.

¹¹⁹ Cfr. *Ivi*, p. 244. Interessante a questo riguardo confrontare anche le puntuali e precise parole di Rocco Ronchi e Federico Leoni relativo alla qualificazione dell'assoluto in termini di puro *muovant*, ovvero quell'atto semplice e indiviso il cui atto indica il puro divenire del divenire, la sua *quodditas*, ovvero l'evento del divenire stesso: cfr. R. RONCHI, F. LEONI, *Metafisica e psicologia in Bergson*, in H. BERGSON, *Storia della memoria e storia della metafisica*, trad. it., a cura di R. Ronchi e F. Leoni, ETS, Pisa 2009, pp. 17-18.

¹²⁰ Cfr. *Ivi*, p. 259.

¹²¹ Cfr. H. BERGSON, *Seconda lezione. Il tempo.*, cit., pp. 62-63.

La durata è coscienza. E la coscienza è costituita di elementi eterogenei che si compenetrano in un flusso continuo. È chiaro, dunque, come per Bergson non si tratti di attribuire alla coscienza i caratteri della durata, ma si tratti invece di tracciare una linea di perfetta equivalenza tra durata e coscienza; in questo senso, la durata pura non sarebbe altro che la forma che i nostri stati di coscienza assumono quando la nostra percezione si abbandona a sé stessa e non già al tentativo di discernere lo stato presente dallo stato passato.

È questo il motivo per cui la durata in quanto coscienza non è nulla di originariamente oggettivabile, ma costituisce invece la sostanza stessa del soggetto di coscienza, prima ancora che esso sia reso oggetto di teorie scientifiche¹²².

Ma ciò che ancor più di ogni altro aspetto è interessante rilevare a questo riguardo, è la semplicità e l'indivisibilità della durata. La durata è, per certi versi l'entità semplice ed intuitiva della realtà non meno che della filosofia; la durata è, in altre parole, un dato immediato.

E se ciò è vero, allora, la durata è nondimeno l'elemento teoretico che nella filosofia di Bergson, in virtù della sua stessa semplicità, immediatezza ed intuitività, complica in sé stesso tanto l'uno quanto il molteplice: il semplice in quanto indivisibile, infatti, non è sintesi di uno e molti; esso è, piuttosto, uno in rapporto ai molti e molti in rapporto all'uno, in una relazione di *stessità* nel rapporto tra l'uno e i molti¹²³. Come in parte avremo modo di osservare, anche questo sarà uno degli aspetti fondamentali per la formulazione dell'ontologia deleuziana del divenire puro. Nonostante, infatti, Bergson consideri la durata pura come ciò che è massimamente indivisibile in funzione del fatto che essa si presenta all'esperienza sempre in termini di un flusso continuo, lo stesso Deleuze sostiene che Bergson si esprima in questi termini per mera comodità; secondo Deleuze la durata è ciò che, al contrario, non cessa mai di dividersi, ed è per questo che essa si presenta come una pura molteplicità, ancorché non possa dividersi se non al prezzo di modificare ogni volta la sua natura; in tal senso, quella immediata coincidenza di uno e molteplice in seno alla natura della durata non è che l'indice della sua essenza non numerica: è questa la ragione per cui Bergson ragionevolmente parla di indi-

¹²² Cfr. F. BUONGIORNO, *La natura del tempo. Una lettura fenomenologica della disputa tra Bergson ed Einstein*, in «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», 4, n. 1, 2013, p. 74.

¹²³ Cfr. G. FASOLO, *Tempo e durata. Il luogo del presente in Aristotele e Bergson*, Albo Versorio, Milano 2005, p. 187. A questo riguardo si confrontino anche le precise e puntuali osservazioni di R. RONCHI, *Prefazione. L'immediato*, in H. BERGSON, *Lezioni di metafisica*, cit., p. 8: «Nella *Introduzione alla metafisica* (1903), Bergson mostra come l'esperienza sia sempre equivocata quando è pensata nell'orizzonte del "rapporto" uno-molti. Rispetto ad entrambi la durata reale si pone in una condizione di neutralità. Non è, *in sé*, né una né molteplice. Non si ottiene né per riduzione del molteplice all'uno, né per moltiplicazione e composizione di unità date. [...] La durata, della quale abbiamo una intuizione intellettuale quando assumiamo l'anima, la *nostra* anima (l'Io), come filo conduttore della metafisica, è allora qualcosa di veramente "stupefacente": è un uno che, essendo uno, è *immediatamente* molteplice ed è un molteplice che, essendo molteplice, è *immediatamente* uno. [...]».

visibilità, ma questa indivisibilità deve essere intesa come quella condizione che connota ogni stadio della divisione illimitata della durata, e quindi della sua natura al contempo unaria e molteplice¹²⁴.

E proprio in relazione a quest'aspetto, come sottolinea Michel Cressole, porre la durata come dato immediato della coscienza e dell'intuizione significa, per certi versi, considerare la durata stessa come condizione necessaria dell'esistenza¹²⁵.

Il carattere intuitivo ed immediato della durata pura, al netto di ogni pregiudizio linguistico che tenda a celarne ogni spontanea e tempestiva evidenza, si manifesta non appena riusciamo davvero a far sì che la nostra coscienza rifletta su sé stessa, sospendendo per qualche istante ogni affanno ed occupazione quotidiana: ciò che in questo modo affiora sarà dunque la realtà di un essere indivisibile, di un divenire continuo, di un flusso interminabile, laddove invece l'adozione di una prospettiva ordinaria del tempo crederebbe di poter individuare, distinguere e separare nettamente un passato, un presente e un futuro all'interno del medesimo flusso eterogeneo. Ma come Bergson sa bene, quest'operazione non solo ricondurrebbe ad una concezione spazializzata ed omogenea del tempo, ma soprattutto e più semplicemente manifesterebbe immediatamente quanto né passato, né presente né futuro, considerati isolatamente, possano davvero sussistere in quanto tali.

Cosa intende davvero Bergson, allora, quando sostiene che la durata sia una sorta di successione di passato, presente e futuro che si manifesta con i connotati di un flusso? Non significa altro che le parti del tempo, quelle che tradizionalmente conveniamo definire come le sue dimensioni, non sono in un rapporto di exteriorità reciproca tale per cui sia presente che passato e futuro nella loro unicità, possano individuarsi nella loro singolarità irriducibile. Il tempo reale, per Bergson, non è fatto così: piuttosto, il tempo in quanto durata pura, per poter scorrere, deve necessariamente contemplare una reciproca compenetrazione delle dimensioni. Se così non fosse, nulla potrebbe davvero scorrere.

D'altro canto, la caratteristica del tempo è di scorrere, come Bergson riconosce a chiare lettere. E lo scorrimento del tempo appare tanto più palese quando ci si interroga sulla natura di quell'istante puramente arbitrario con cui, nell'orizzonte del senso comune, si identifica come "presente", ancorché irrimediabilmente fuggitivo rispetto a sé stesso. Così a questo riguardo Bergson in *Matière et mémoire*:

[...] il presente reale, concreto, vissuto, quello di cui parlo quando parlo della mia percezione presente, questo occupa necessariamente una durata. Dov'è situata, dunque, questa

¹²⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Il bergsonismo e altri saggi*, trad. it., a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001, p. 32.

¹²⁵ Cfr. M. CRESSOLE, *Deleuze*, cit., pp. 20-21.

durata? È al di qua, è al di là del punto matematico che determino idealmente quando penso all'istante presente? È fin troppo evidente che è contemporaneamente al di qua e al di là, e che ciò che chiamo il “mio presente” sconfina, contemporaneamente, sul mio passato e sul mio futuro. Sul mio passato dapprima, poiché “il momento in cui parlo è già lontano da me”: sul mio futuro, in seguito, poiché è al futuro che questo momento è rivolto, è al futuro che tendo, e se potessi fissare questo indivisibile presente, questo infinitesimale elemento della curva del tempo, è la direzione del futuro che esso mostrerebbe. Bisogna dunque che lo stato psicologico che chiamo “il mio presente” sia contemporaneamente una percezione dell'immediato passato e una determinazione dell'immediato futuro.¹²⁶

La durata è, dunque, una realtà in cui i nostri stati — e le dimensioni temporali che li identificano — si fondono gli uni negli altri. E per ciò stesso, in questa continua compenetrazione di stati, la durata si presenta necessariamente come un tutto indiviso e compatto¹²⁷, ancorché eterogeneo al suo interno. Così, quel che io definisco comunemente come il “mio presente”, nella prospettiva della durata forma un tutto indiviso, un tutto costituito da sensazioni e movimenti che identifico come appartenenti al mio stesso presente.

La realtà della durata, a questo proposito, non si può conoscere che cogliendola tutta insieme per mezzo di quell'atto d'apprensione immediata che Bergson identifica con l'intuizione. Attraverso l'intuizione, dunque, siamo trasportati senza indugi all'interno della realtà della durata sino alla totale e perfetta coincidenza con essa. In questo senso, allora, l'intuizione non è solo ed esclusivamente un atto d'apprensione, ma è il nostro stesso essere, l'indice di una serrata coincidenza con la cosa conosciuta e appresa, il sintomo che la realtà che ci identifica è la durata stessa. Ciononostante bisogna comunque considerare come la realtà della durata, ancorché si identifichi con la compenetrazione e il flusso degli stati di coscienza, non sia una realtà di natura eminentemente psicologica: piuttosto, come indica puntualmente Vittorio Mathieu, noi percepiamo la realtà della durata in quanto tale negli stati di coscienza, perché è nella coscienza e non in altro che noi possiamo coincidere con noi stessi¹²⁸.

Simbolicamente e in sintonia con quanto abbiamo detto relativamente al problema della spazializzazione del tempo, possiamo intendere la durata come quel movimento interno alla coscienza che ci permette di avvertire il *durare* del tempo.

Se prestassimo ancor più attenzione al sentimento del tempo nella coscienza ci accorgeremmo che il tempo che sentiamo inesorabilmente fluire all'interno di noi stessi non è propriamente il tempo in

¹²⁶ H. BERGSON, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, trad. it., a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 117.

¹²⁷ Cfr. *Ivi*, p. 160.

¹²⁸ Cfr. V. MATHIEU, *Conclusione*, in H. BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 103-104.

quanto tale, ma solo quelle sensazioni e movimenti interiori che traducono gli eventi dell'universo in stati di coscienza: in altre parole non è il tempo che scorre, ma sono “gli eventi, le cose, gli individui, le coscienze, la materia e tutti i fenomeni che evolvono, si sviluppano e cambiano incessantemente”¹²⁹. Nella prospettiva della durata pura, in sintesi, non sono le cose ad essere nel tempo alla stregua di come esse si dispongono nello spazio, ma il tempo giunge a coincidere con le cose dell'universo medesime nel loro flusso continuo e inarrestabile.

Non solo: per Bergson la durata, nella sua stringente coincidenza con gli stati di coscienza, è intimamente creativa. Essa è, infatti, continua creazione, irruzione di novità, proprio perché il vissuto coscienziale è sostanzialmente irripetibile; o più precisamente, nessun vissuto della coscienza può ripetersi propriamente identico: in tal senso la durata è creazione perenne, incessante novità¹³⁰.

Così per Bergson la nostra percezione della durata si radica, per lo più, nella percezione di quello che è il nostro presente. Ma il presente, come abbiamo cercato di giustificare in precedenza, non è affatto una dimensione separata e divisa dal flusso del tempo in quanto tale. Se è vero che la durata è un dato immediato della coscienza e dell'intuizione, ciò significa che essa è, d'altro canto, il dato empirico per eccellenza. E in accordo con quelle che sono le istanze di quell'empirismo radicale che connota la filosofia di Bergson, il presente inteso come un istante matematico — e dunque misurabile in sé stesso — è una pura astrazione, non ha alcuna consistenza ontologica, semplicemente non esiste come entità riferibile e separata dalle altre. È vero, al contrario, che il presente di cui facciamo reale esperienza è, propriamente inteso, nient'altro che un intervallo di durata¹³¹.

Il nostro presente, il presente dell'esperienza, il presente vissuto, non può dunque essere inteso come un punto matematico immobile ed isolabile. E d'altro canto la durata reale non è addizione di termini o istanti singoli che in sé stessi non possono passare, pena la ricaduta in una concezione nuovamente spaziale dei singoli termini od elementi che compongono il flusso. È in ragione di una semplificazione che noi — ma anche la scienza stessa — riconosciamo nel tempo un'accumulazione omogenea di istanti separati e giustapposti. Ma la coscienza empirica della durata reale, invece, coincide con l'esperienza di un presente inteso come successione, ovvero come un tutto indivisibile che fluisce senza soluzione di continuità.

Bergson è molto chiaro e schietto a questo riguardo: come può infatti una pura e semplice successione, egli si chiede, essere considerata una addizione di elementi che dia luogo ad una somma? Per far sì che questo accada, invero, sarebbe necessario che ciascuno dei termini che costituiscono il

¹²⁹ P. TARONI, *Filosofie del tempo*, cit., p. 386.

¹³⁰ Cfr. G. BROTTI, *Bergson*, cit., p. 49.

¹³¹ Cfr. J. SELLARS, *Aiôn and Chronos: Deleuze and the Stoic Theory of Time*, in «Collapse», 3, 2007, p. 197.

tutto della successione “attendesse” di essere aggiunto alla serie affinché la serie; ma se l’attesa stessa presuppone la durata, questo istante non potrebbe affatto attendere la propria venuta, a meno di non spazializzarlo nuovamente e dunque di pensarlo come un termine che abbia una precisa collocazione spaziale. Tuttavia, avverte Bergson, è senz’altro possibile concepire i momenti successivi del tempo indipendentemente dallo spazio, ma per far ciò è necessario considerare l’insieme degli istanti trascorsi sul quale si aggiunge l’istante attuale come una traccia durevole, una traccia di durata che ha lasciato il proprio segno nello spazio¹³².

Questo aspetto della durata emerge chiaramente anche in un semplice esempio a cui lo stesso Bergson si richiama: si pensi al semplice movimento della mano che percorre uno spazio dal punto A al punto B, e si consideri tale movimento, in sintonia con quanto detto sinora, come un tutto indivisibile, poiché in questo modo esso appare alla percezione della mia coscienza. Il tragitto compiuto dalla mano, infatti, è dato alla mia coscienza come una durata, pur breve che sia. E tale durata, nella sua compattezza ed indivisibilità, coincide con l’aspetto interiore che assume per la mia coscienza. Ora, sostiene Bergson, intendere il tragitto della mano come un’accumulazione di istanti omogenei giustapposti, o come un’addizione di termini l’uno sull’altro, non solo è profondamente erroneo dal punto di vista della durata reale, ma soprattutto non risponde a quello che per l’esperienza della nostra percezione cosciente questo movimento di durata costituisce. E se possiamo considerare la traiettoria della mano nello spazio come una linea geometrica che passa attraverso infiniti punti è solo in ragione di una mera semplificazione¹³³.

Ciò che è importante sottolineare è, dunque, che quel che gli esseri viventi vivono e di cui fanno esperienza reale, è un tempo-durata, un flusso interiore, un’emissione continua di stati di coscienza compenetrati l’uno nell’altro, un mutamento continuo ed impercettibile, un mutamento la cui soglia è difficile — se non impossibile — da localizzare ed identificare, allorché ogni tentativo di localizzazione e individuazione non pertiene all’orizzonte del tempo, ma al dominio matematico dello spazio. Così, nell’esperienza più profonda che ne possiamo fare, ciascuno di noi vive la durata come ciò che necessariamente introduce senza posa cambiamenti, differenze, alterità¹³⁴.

Non è possibile tagliare il tempo, scandirlo cronologicamente in ore, minuti e in secondi, se non al prezzo di considerare questo tentativo niente più che un artificio meccanico, in quanto il tempo è, per natura, indissolubile ed indivisibile¹³⁵.

¹³² Cfr. H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 53.

¹³³ Cfr. H. BERGSON, *Materia e memoria*, cit., pp. 159-160.

¹³⁴ Cfr. G. FASOLO, *Tempo e durata*, cit., p. 62.

¹³⁵ Cfr. P. TARONI, *Filosofie del tempo*, cit., p. 375. A questo riguarda si osservi anche R. RONCHI, *Filosofia della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, in particolar modo il capitolo intitolato *Sul continuo. Bergson alla lavagna*.

Così la riflessione di Bergson sulla durata reale diviene, più ampiamente, una riflessione sulla natura stessa del tempo. Un tempo non frammentabile in punti di spazio misurabili. Un tempo la cui natura viene a coincidere con la sostanza del soggetto in quanto coscienza, e quindi con l'esperienza stessa del tempo che il soggetto percepisce.

Come abbiamo visto, l'esperienza del tempo da parte della coscienza è per Bergson radicalmente differente dall'esperienza scientifica, in nome della quale la durata viene ritagliata e frammentata per ragioni di misurazione.

Ma soprattutto, quel che resta come dato immediatamente evidente è l'origine dell'esperienza del tempo nella coscienza della durata, o più precisamente, della coscienza *in quanto* durata¹³⁶.

4.2. Durata e vita come evoluzione creatrice: la lettura "trascendentale" di Deleuze

La filosofia della durata reale di Bergson è una filosofia della differenza.

È questa la tesi che noi crediamo sia sottesa alla lettura deleuziana del bergsonismo. Il cominciamento della filosofia di Bergson è la differenza. E la differenza è il concetto entro il quale, per Deleuze, si riassume la nozione bergsoniana di durata.

La differenza è il vero cominciamento. Il bergsonismo è, in questo senso, una filosofia della differenza¹³⁷.

E la differenza che connota la durata bergsoniana si realizza propriamente come novità, come *novum*. Cerchiamo di chiarire meglio questo punto.

La durata, che come abbiamo visto in Bergson è quel dato immediato della coscienza alla luce del quale l'essere o la vita in sé stessi si presentano come durata, è ciò che per necessità differisce, che cambia natura; è mutamento incessante, pura eterogeneità, è ciò che senza posa differisce da sé e che per ciò stesso si presenta con i caratteri della differenza. Ancor più precisamente Deleuze sottolinea come in questa prospettiva la durata, in quanto differisce da sé stessa, è ciò per mezzo

¹³⁶ Cfr. F. BUONGIORNO, *La natura del tempo*, cit., pp. 75-76. Interessante a questo proposito è anche osservare come per Bergson l'idea di durata reale si congiunga in diversi punti a quello che William James, stimata conoscenza del filosofo francese, descrive come *stream of consciousness*, ossia il flusso di coscienza, ovviamente al netto di ogni debita distinzione; si confronti a tal riguardo A. PESSINA, *Il tempo della coscienza*, cit., p. 46.

¹³⁷ Cfr. G. DELEUZE, *La concezione della differenza in Bergson*, cit., pp. 158-159.

del quale è definita la natura di ogni cosa¹³⁸.

Quel che più interessa a Deleuze di questo aspetto, in accordo con la formulazione di una filosofia dell'immanenza assoluta, è la nozione di differenza che Bergson adotta: per Deleuze, infatti, l'essenziale del progetto bergsoniano è il tentativo di pensare la durata della realtà, o più precisamente dell'essere, in quanto scevra da ogni forma di negazione. Se è vero, infatti, che nell'essere non solo ci sono differenze, ma esso è in sé stesso differenza, tuttavia il negativo le è estraneo¹³⁹. Dobbiamo sottolineare, altresì, come in questo aspetto il sodalizio tra Nietzsche e Bergson, agli occhi di Deleuze sia assolutamente manifesto.

Non solo, ma in questa estraneità della differenza al negativo, bisogna riconoscere riconoscere il carattere virtuale della durata, ovvero la costituzione strutturalmente creatrice della differenza stessa. Nella prospettiva deleuziana, infatti, la differenza — come peraltro abbiamo visto nella parte precedente del nostro lavoro — non è mai negativa, ma è essenzialmente positiva e creatrice¹⁴⁰.

La differenza è il nuovo, la novità. E la durata in Bergson funziona in maniera pressoché analoga, allorché il nuovo che si produce è nello spirito e nella coscienza di chi contempla la realtà e la sua durata. E d'altro canto, la novità in sé stessa che sovrintende alla durata reale è tale per cui la durata stessa è sì, come abbiamo osservato, una commistione eterogenea degli stati di coscienza, ma proprio per questo deve consentire che nella produzione incessante di novità e di cambiamento il momento precedente debba essere fuso, compenetrato, conservato nel momento presente, affinché possa essere garantita la continuità medesima. E tale compenetrazione non sarà altro che una contrazione degli istanti nello spirito¹⁴¹.

Lo sviluppo del concetto di durata, anche grazie alle considerazioni deleuziane, fuoriesce dalla sua origine psicologica in seno alla coscienza, e si applica al mondo della vita, al reale fisico in quanto tale, alla materia.

In conseguenza di ciò si fa strada l'idea che il tempo della vita universale coincida con quello che Bergson definisce *evoluzione creatrice*: il tempo in sé stesso, allora, avrebbe i caratteri dell'invenzione, in quanto consente la creazione continua di nuove realtà, in quanto produce e rende possibile il futuro, in quanto compie l'evoluzione della vita e dell'universo. L'universo in sé stesso, dunque, ha i caratteri della durata della coscienza; l'universo in quanto durata è creazione incessante dell'as-

¹³⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Bergson (1859-1941)*, in Id., *L'isola deserta e altri scritti*, cit., pp. 24-26.

¹³⁹ Cfr. G. DELEUZE, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 37.

¹⁴⁰ Cfr. *Ivi*, p. 92.

¹⁴¹ Cfr. G. DELEUZE, *La concezione della differenza in Bergson*, cit., p. 150.

solutamente nuovo, allorché la durata, intesa come creazione di imprevedibile novità, impedisce la ripetizione del sempre identico¹⁴².

La vita assume su di sé i caratteri della creazione, a tal punto che essa diviene il sommo esempio della durata creatrice. Bisogna però evidenziare, a questo riguardo, come l'aspetto creativo della vita sotto l'insegna della durata non possa certo essere inteso secondo il modello antropomorfo: come ricorda Vladimir Jankélévitch, infatti, la creazione in Bergson non deve essere concepita secondo gli artifici dell'industria umana, né secondo il canone biblico della *creatio ex nihilo* compiutasi solo una volta all'origine dei tempi; la creazione, al contrario, deve essere intesa, piuttosto, come la legge stessa della durata¹⁴³; la durata, cioè, consente l'avvenire di un'esistenza sempre nuova, un'esistenza che essa reca con sé nel suo carattere virtuale, e che deve essere intesa come tale prima di ogni attualizzazione. Ancor più radicalmente, intende Jankélévitch, è il divenire in generale che deve essere considerato alla stregua di una rinascita continua, una nascita che riprende di continuo senza ripetizione dell'identico, ma come produzione incessante di novità, secondo il suo carattere strutturalmente differenziale. Tuttavia per Bergson, ancor più radicalmente, la durata non è solo produzione incessante di realtà, ma è soprattutto creazione continua di possibilità, ancorché quest'aspetto possa risultare controverso¹⁴⁴.

Ma qual è, allora, il senso autentico in cui poter leggere il carattere virtuale della durata? Qui è lo stesso Deleuze a procedere oltre le tesi bergsoniane e dare un'indicazione forte in merito: la durata è senza dubbio il virtuale poiché, nell'atto della sua differenziazione, ovvero nella sua produzione incessante di novità, essa costituisce il modo di essere di tutto ciò che è, ovvero dell'essere in quanto tale; in questo senso, il carattere virtuale della durata ci indica che essa non è psicologica (se non all'origine della sua concezione nel pensiero di Bergson), ma il grado psicologico a rappresen-

¹⁴² Cfr. H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, cit.; cfr. anche P. TARONI, *Filosofie del tempo*, cit., p. 382.

¹⁴³ Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1991, pp. 277-278 e p. 336.

¹⁴⁴ Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Il non-so-che e il quasi niente*, trad. it., Marietti, Genova 1987, p. 23; in relazione all'aspetto controverso della durata come creazione continua di possibilità, prima ancora che di realtà, cfr. H. BERGSON, *Il pensiero e il movente*, cit., pp. 13-14: «Diciamo, dunque, che nella durata, considerata come una evoluzione creatrice, vi è creazione continua di possibilità e non solamente di realtà. Molti rifiuteranno di ammetterlo, perché essi riterranno sempre che un avvenimento non sarebbe accaduto se non fosse potuto accadere: di modo che esso, prima d'essere reale, occorre che sia stato possibile. Ma considerate la cosa più attentamente: vedrete che "possibilità" significa due cose del tutto differenti e che, per lo più, si oscilla dall'una all'altra, giocando involontariamente sul senso della parola. Quando un musicista compone una sinfonia, la sua opera era possibile prima di essere reale? Sì, se con ciò s'intenda che non vi era un ostacolo insormontabile alla sua realizzazione. Ma da questo senso tutto negativo della parola si passa, inavvertitamente, ad un senso positivo: ci si immagina che ogni cosa che si produce avrebbe potuto essere intravista in anticipo da qualche spirito sufficientemente informato, e che essa preesistesse così, sotto forma d'idea, alla sua realizzazione. [...]».

tare un determinato grado della durata, uno tra i molti che la durata determina in seno all'essere, all'universo tutto¹⁴⁵.

Il virtuale, in altre parole, è l'indice di un'apertura al futuro intrinseca alla nozione di durata, è il sintomo del movimento affermativo della differenziazione in seno all'essere, all'universo, alla vita. E in quanto tale, esso apre la strada deleuziana all'*evento*, quella nozione che abbiamo già avuto modo di incontrare dettagliatamente nella prima parte e di cui osserveremo ancor meglio le implicazioni temporali.

A questo proposito, infatti, Bergson è a tutti gli effetti un pensatore dell'evento. E se la durata pura è davvero creazione di novità, ovvero pura intrusione del *nuovo* nella creazione del tempo, la nozione di *evento* che è sottesa a questa prospettiva presuppone un cambiamento assoluto: come intende Bergson, un cambiamento senza una cosa che cambia. O ancora, in termini più propriamente deleuziani, un divenire puro, un divenire che non sia il divenire di qualcosa nel divenire, ma il divenire del divenire medesimo, l'atto perennemente in atto per mezzo del quale il divenire diviene.

Così considerata, allora, la durata bergsoniana diviene l'evento di tutti gli eventi, l'evento assoluto e quindi più precisamente la condizione di possibilità per cui ogni evento in quanto tale possa sopraggiungere ed accadere. Ed in fin dei conti in questo quadro l'interesse che Deleuze nutre nei confronti della filosofia di Bergson è in particolar modo legato all'importanza che essa ha per la formulazione di un'ontologia complessa, un'ontologia che tenga conto del carattere virtuale tanto della realtà e della virtualità che la connota, quanto della concezione in qualche modo trascendentale della temporalità intrinseca alla durata medesima¹⁴⁶.

Il tutto è, quindi, pura virtualità poiché, come bene intendeva Deleuze sin dai suoi primi approcci alla filosofia bergsoniana, il virtuale è il modo di essere di tutto ciò che è: virtuale è l'essere in quanto tale.

Come abbiamo visto nella prima parte, il carattere virtuale della realtà dell'essere e del tempo significa, per il Deleuze lettore di Bergson, che il tutto non è dato: che tutto non è dato, dice Deleuze, è la realtà stessa del tempo¹⁴⁷. E ancora, che il tutto non sia dato significa che il tempo della durata creatrice è tale per cui esso deve ammettere un movimento di differenziazione, di continua creazione dal nulla, o ancora, un essere che, in quanto pura virtualità, si crea, si realizza e si attualizza incessantemente.

¹⁴⁵ Cfr. G. DELEUZE, *La concezione della differenza in Bergson*, cit., p. 148.

¹⁴⁶ Cfr. C. ROMANO, *La temporalità dell'evento: analisi ed ermeneutica*, in AA.VV., *Tempo, evento e linguaggio*, cit., p. 75; cfr. anche K. A. PEARSON, *Germinal life*, cit., p. 70.

¹⁴⁷ Cfr. G. DELEUZE, *Bergson (1859-1941)*, cit., p. 30.

Come riconosce saggiamente Deleuze, Bergson tratteggia due concetti dell'essere: da un lato, infatti, l'essere in quanto virtuale è un essere puro, infinito e semplice, trascendentale in senso deleuziano, nella misura in cui esso coincide con l'atto costantemente in atto della sua attualizzazione. Dall'altro lato, l'essere è l'essere reale in quanto attualizzato, prodotto compiuto di una differenziazione, e per ciò stesso determinato, limitato, finito.

Allora la durata, ricondotta al dominio puramente universale, non è altro che quel Tempo che è condizione di possibilità di ogni singola durata coscienziale, è quel tempo trascendentale di cui ogni durata necessariamente partecipa. La materia stessa, per Bergson, è animata da quella durata pura che tutto permea, di cui tutti noi siamo parte e a cui ogni cosa deve la propria esistenza¹⁴⁸. Ogni flusso temporale ed ogni durata partecipano di quell'unico flusso di durata che riassume in sé il tutto nella sua virtualità.

E in questo orizzonte prospettato dalla filosofia del tempo di Henri Bergson, come abbiamo detto più volte, Deleuze troverà il punto d'aggancio per la formulazione di un'ontologia del puro divenire. Crediamo che proprio a questo riguardo, Vladimir Jankélévitch, pur fatte le debite proporzioni e assodate le differenze che segnano il suo pensiero da quello del filosofo di *Logica del senso*, dica qualcosa di estremamente interessante tanto nell'ottica del bergsonismo quanto in quella deleuziana. Per lo Jankélévitch acuto lettore ed interprete di Bergson, infatti, il divenire non si dice del diveniente, ovvero di qualcosa che diviene in esso — pena il rischio, come abbiamo detto più volte, di fraintendere la natura del tempo ricalcandola sullo spazio; il divenire deve essere inteso, invece, come il carattere proprio dell'essere; l'essere è dunque di natura profondamente temporale, non tanto in senso heideggeriano — tema su cui non possiamo per ovvie ragioni concentrare la nostra attenzione — ma nel senso che il divenire è intimamente ontologico¹⁴⁹ (l'essere è sempre l'essere di un divenire, dirà Deleuze). In questo senso si può affermare che l'unico modo d'essere che appartenga propriamente all'essere stesso non è che il divenire.

Crediamo che Bergson si richiami ad un esempio estremamente esplicativo per ciò che significa concepire un divenire che non si dica di ciò che diviene, ma del divenire medesimo:

[...] si vedrà che il nostro abituale modo di parlare, che si regola sul nostro abituale modo di pensare, ci conduce a vere e proprie *impasse* logiche, nelle quali cadiamo senza farci grosse preoccupazioni perché confusamente avvertiamo che ci sarà sempre possibile uscirne; sarà sufficiente, infatti, rinunciare alle abitudini cinematografiche della nostra intelligenza. Quando diciamo “il bambino diventa uomo”, ci guardiamo bene dall'approfondire

¹⁴⁸ Cfr. P. TARONI, *Filosofie del tempo*, cit., p. 382.

¹⁴⁹ Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Il non-so-che e il quasi niente*, cit., pp. 20-21.

eccessivamente il senso letterale dell'espressione. Altrimenti scopriremmo che, ponendo il soggetto "bambino", l'attributo "uomo" non gli conviene ancora, e che, se enunciamo l'attributo "uomo", questo già non si adatta più al soggetto "bambino". La realtà è che la *transizione* dall'infanzia alla maturità, ci scivola tra le dita. Ci sono rimaste soltanto le stasi immaginarie "bambino" e "uomo", e siamo quasi sul punto di dire che una di queste stasi è l'altra così come la freccia di Zenone è, secondo il filosofo, in tutti i punti del suo percorso. A dire il vero, se il linguaggio si modellasse in questo caso sulla realtà, noi non diremmo "il bambino diventa uomo", ma "c'è divenire da bambino a uomo".¹⁵⁰

Ciò che percepiamo non è mai il divenire di un oggetto reale, poiché se così fosse noi dovremmo poter immobilizzare quell'istante-soglia in cui il cambiamento avviene. Ma se è vero ciò che con Bergson abbiamo cercato di argomentare in relazione alla natura della durata, allora ciò che noi percepiamo è soltanto il *che c'è* di quel divenire, cioè l'evento del divenire in quanto tale.

Lo stesso Jankélévitch, in una prospettiva che riconosciamo analoga a quella deleuziana, ribadisce che il divenire è l'orizzonte temporale che connota tutto l'essere, e che finanche vi combacia¹⁵¹.

Ma non è tutto: il divenire, in questo orizzonte, non soltanto incarna il carattere dell'essere nella sua totalità eternamente diveniente; soprattutto il divenire, in quanto eterna creazione e produzione di possibilità, è ciò che produce l'essere. Per questo Jankélévitch, attribuisce al divenire bergsoniano il carattere dell'ontogonia¹⁵².

Nella sua sostanziale corrispondenza con l'assoluto, il divenire è il vero tema della metafisica della durata creatrice in Bergson. Un divenire radicalmente trasfigurato, trasformato rispetto alla concezione tradizionale e canonica della freccia del tempo; un divenire puro, affrancato da ogni contenuto. Si potrebbe persino sostenere che l'assolutizzazione del divenire sia in qualche modo l'oggetto specifico della filosofia bergsoniana non meno di quella deleuziana, allorché il divenire stesso, in quanto assoluto, si sostituisce in qualche modo all'essere metafisico¹⁵³.

Ma c'è un aspetto ulteriore che per Bergson è decisamente centrale: affinché una coscienza possa avere percezione del cambiamento, essa deve determinarsi in quanto memoria. In altre parole, per Bergson non si dà cambiamento se non attraverso una coscienza che "ricordi" gli stati precedenti che l'hanno affetta. E se il cambiamento in quanto tale coincide con l'aspetto durevole del tempo, ovvero con la durata stessa, la coscienza deve essere una memoria che "ricorda": la durata è coscienza, e la coscienza deve essere necessariamente memoria. Questi elementi, nella loro essenziale

¹⁵⁰ H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 255.

¹⁵¹ Cfr. A. TONON, *Tra istante e intervallo*, cit., p. 119.

¹⁵² Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Il non-so-che e il quasi niente*, cit., pp. 21-22.

¹⁵³ Cfr. R. RONCHI, *Il canone minore*, cit., pp. 243-244.

continuità, costituiscono un'unica realtà interiore, la quale, più generalmente, innerva tutta la realtà della vita.

In questo senso, in assenza di una memoria intesa comunemente come quella facoltà di ricordare, ovvero di portare alla coscienza presente contenuti mentali che risiedono nel passato, non si potrebbe avvertire il flusso continuo della durata in quanto tale. Ma soprattutto, alla luce di ciò la durata non può che essere la vita continua di una memoria che prolunga il passato nel presente.

In altre parole, la durata non è semplicemente il flusso irreversibile di un tempo che non torna mai identico a sé stesso, non è costituito da istanti diversi e separati che si dileguano l'uno dopo l'altro. La durata è, al contrario e più radicalmente, quell'atto "spirituale" attraverso il quale la coscienza sintetizza i dati dell'esperienza conservandoli interamente in una memoria — per lo più inconscia — irriducibile ad una mera funzione o facoltà psicologica.

Da questo punto di vista la durata non deve essere dunque pensata come una memoria personale. Bergson sostiene, piuttosto, che tale memoria sia da intendersi come interiore al cambiamento, come quella condizione di possibilità intrinseca al cambiamento in funzione della quale il prima viene prolungato e mantenuto nel poi, ovvero il passato viene prolungato e mantenuto nel presente. Bergsonianamente intesa, cioè, la memoria è la garanzia dello scorrimento e del flusso del tempo-durata, ovvero è ciò che permette al tempo stesso di essere percepito nel suo flusso interminabile e continuativo, e non invece come un accumulazione di puri istanti divisi e separati. La memoria, in altri termini, è ciò che consente alla coscienza di percepire la durata come la continuazione di un passato che non è più come insistente in un presente che è ancora: non dunque memoria come mera ripetizione di ciò che è stato, non un serbatoio di ricordi in attesa di essere richiamato alla coscienza dalla facoltà puramente psicologica del ricordo, ma sintesi del passato e del presente in vista del futuro; in questa concezione risuona, cioè, il carattere inevitabilmente ontologico della memoria in quanto condizione di possibilità della percezione della durata stessa¹⁵⁴. Se, infatti, il tempo fosse inteso soltanto come una successione discontinua o una giustapposizione di istanti separati dei quali solo uno, per quanto costitutivamente fuggevole, può esser definito presente, allora la memoria dovrebbe essere correttamente considerata soltanto alla stregua di quella facoltà psicologica che consiste nel "ricordare", ovvero nel portare alla presenza qualcosa che è ormai ineluttabilmente destinato all'assenza. Ma se invece, come è vero, la memoria coincide con la coscienza della durata, e ne è anzi la garanzia e la condizione di possibilità, il tempo si determinerà piuttosto

¹⁵⁴ Come vedremo nelle prossime pagine, il carattere ontologico della memoria bergsoniana affiorerà con maggior chiarezza in relazione al carattere ontologico del passato rispetto invece alla dimensione solamente funzionale, utilitarista, operativa ed attuale del presente.

come molteplicità di istanti strutturalmente compenetrati l'uno nell'altro, in forma continuativa. E soprattutto, in questa prospettiva il passato non potrà che essere prolungato nel presente, e non più separato da esso secondo la comprensione comune della disgiunzione delle dimensioni del tempo¹⁵⁵.

Bergson ha così liberato la memoria dalla dimensione puramente psicologica ed interiore. In questo modo la memoria guadagna una vitalità autonoma e una rilevanza ontologica tale per cui essa giunge a combaciare con la durata considerata in quanto elemento essenziale della trama dell'essere e della realtà nel suo complesso.

Ma come giustifica Bergson lo scorrere del tempo alla luce di queste considerazioni? Questo è in fin dei conti il problema cui anche Deleuze cercherà di trovare soluzione, soprattutto attraverso le tre sintesi del tempo in *Differenza e ripetizione*.

Bisogna innanzitutto introdurre la questione attraverso quella che in Deleuze acquista le forme di una scissione fondamentale del tempo. Il tempo in quanto tale, ovvero come composto eterogeneo, si scinde in due getti: da un lato un *presente* che tende verso il futuro e che per ciò stesso trascorre e scompare, liberando così il posto affinché un nuovo presente istantaneo lo occupi; dall'altro lato un *passato* che si conserva infinitamente nella dimensione che gli è propria, e che in quanto tale non è mai stato presente. In questa suddivisione del tempo in due getti differenti, la relazione tra di essi è tale per cui il presente diviene passato nello stesso istante in cui appare o si dà come presente¹⁵⁶. Questo costituisce per Bergson il carattere simultaneamente virtuale ed attuale del tempo stesso, nonché quella che con Bergson stesso abbiamo definito *scissione fondamentale*: l'attuale, infatti, è l'indice di un presente come dato variabile, misurato da un tempo continuo, mentre il passato si conserva in sé stesso in quanto virtuale¹⁵⁷.

Così per Bergson la distinzione fondamentale tra passato e presente in seno alla durata intesa come memoria per certi versi universale (non meno che trama temporale dell'essere e della realtà), è tale per cui ogni volta che si intenda la sfera del presente come la dimensione temporale più ontologicamente consistente ed intensa si commette inevitabilmente un errore; per Bergson, infatti, il presente è attuale ed attivo nella misura in cui esso agisce su di noi e ci consente di pensare il nostro essere in azione; in questo senso il presente è sensoriale e motorio, poiché si riferisce preliminarmente alla dimensione attiva del nostro corpo¹⁵⁸. Similmente, ogni volta che si intenda il passato

¹⁵⁵ Cfr. R. RONCHI, F. LEONI, *Introduzione. Bergson e i segni*, cit., pp. 56-57.

¹⁵⁶ Cfr. K. ROSSI, *L'estetica di Gilles Deleuze*, cit., p. 280.

¹⁵⁷ Cfr. *Ivi*, p. 278.

¹⁵⁸ Cfr. H. BERGSON, *Materia e memoria*, cit., p. 201.

come quella sfera o dimensione del tempo che *non è* più, si commetterebbe un errore altrettanto grossolano: il passato, invero, è ciò che non agisce più, è l'inattivo, ma al contempo ciò che *è*, massimamente e letteralmente.

Con ciò siamo entrati nel cuore della teoria bergsoniana della memoria: è proprio questo uno degli aspetti più profondi, controversi e meno compresi del bergsonismo secondo Deleuze. C'è una irriducibile differenza di natura tra il presente e il passato, ed è questa stessa abissale irriducibilità che, unitamente alla credenza comune secondo cui il passato è ciò che non sarebbe più, rende tanto difficile pensare che invece il passato si conservi e sopravviva interamente e come tale in sé stesso. Il problema che Deleuze definisce con assoluta precisione è che al fondo di questa difficoltà risiede la confusione dell'essere con l'essere-presente. Ma ciò che noi chiamiamo correntemente *presente* è ciò che in realtà non c'è mai davvero, se non in termini di un puro divenire. Il presente, in altre parole, è ciò che non c'è, ma che incessantemente agisce su di noi¹⁵⁹.

Dal punto di vista della teoria della memoria, d'altro canto, la struttura della temporalità che gradualmente affiora nella *Recherche* di Marcel Proust è del tutto analoga alla concezione bergsoniana: non è ovviamente questa la sede per un approfondimento analitico della temporalità proustiana, ma sicuramente si deve sottolineare come in entrambi gli autori il passato non rappresenti tanto qualcosa che è stato, quanto piuttosto qualcosa che è e che coesiste con sé stesso in quanto presente, qualcosa che dunque esiste e che si conserva in sé. È precisamente questo il senso in cui si deve poter intendere l'essere in sé del passato, e dunque la sua caratterizzazione come *virtuale*¹⁶⁰.

Quel che più è in gioco, nella lettura deleuziana della temporalità nel bergsonismo, è una certa concezione trascendentale del *passato puro*. Fondamentalmente ontologico, il passato puro è l'*in sé* dell'essere, la forma pura sotto la quale l'essere si conserva infinitamente in sé stesso.

Da un punto di vista parallelo sulla medesima questione, si può dire che l'ontologia bergsoniana e deleuziana ruoti attorno alla nozione per certi versi trascendentale di *virtuale* e alla conseguente e necessaria considerazione del *passato puro* nell'orizzonte di significato che la virtualità reca con sé: quel che più esplicitamente qui si intende dire è che ciò che costituisce la condizione di possibilità del tempo medesimo è nientemeno che l'esistenza di un passato puro, eterno, ontologico in senso stretto e letterale, un passato in generale che, proprio perché non è tale rispetto ad un presente specifico, si dà come quella dimensione che, contenendo in sé ogni passato, rende possibile il passaggio di ogni presente particolare.

¹⁵⁹ Cfr. G. DELEUZE, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 44.

¹⁶⁰ Cfr. G. DELEUZE, *Marcel Proust e i segni*, cit., pp. 55-56. A questo riguardo cfr. anche A. SAUVAGNARGUES, *Actuel / Virtuel*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., p. 22.

Così, alla luce di queste considerazioni, il tempo non può che essere uno: un passato in generale come condizione trascendentale per il passaggio di ogni singolo presente, una durata in generale per ogni durata singolare, o ancora, un passato puro virtuale come condizione per ogni presente attuale.

Un altro aspetto che, in fin dei conti, emerge con chiarezza nello studio deleuziano del bergsonismo è che la durata non può essere ridotta ad una mera esperienza psicologica; essa piuttosto coincide con l'essenza variabile delle cose stesse, ovvero della realtà dell'universo intero. E come abbiamo già ricordato, quest'aspetto è per noi estremamente importante, in quanto crediamo sia uno dei nodi teoretici fondamentali attorno ai quali si raccorda il progetto ontologico deleuziano in tutta la sua innegabile complessità. Come vedremo più precisamente in conclusione, non solo la coscienza coincide con la durata, ma l'universo stesso deve essere considerato alla stregua di una infinita coesistenza e complicazione di durate¹⁶¹.

Ed in fin dei conti l'idea di una coesistenza di durate differenti, eterogenee, o in altre parole di differenze di grado nella medesima ed univoca natura è un altro modo di determinare l'assolutezza del divenire; più precisamente è questo il modo in cui Deleuze e Guattari, in *Mille piani*, descrivono la realtà propria del divenire inteso come divenire assoluto, un divenire reale ed infinito che, ciò malgrado, non trova compimento in un suo termine, quanto piuttosto nella coesistenza e nella fusione del divenire con altri divenire che facciano blocco con il primo¹⁶².

La filosofia della durata pura, o durata creatrice, è una filosofia che, alla luce della nozione di differenza che tanto è cara a Deleuze, si presenta come radicalmente anti-soggettivistica. E lo stesso Deleuze, oltre ad esserne pienamente consapevole, contribuisce ad evidenziare quegli aspetti della filosofia bergsoniana che manifestano in maniera evidente questa sua natura. Se la durata pura è, infatti, coscienza della differenza nel suo differire, la nozione di differenza a cui Deleuze — e Bergson stesso nei suoi richiami ancorché talora impliciti — si riferisce è una nozione fondamentale non antropologica, impersonale, pre-umana, che coincide con l'atto stesso con cui la differenza si manifesta, o per meglio dire, con l'essere in quanto virtualità infinitamente attualizzantesi, con il divenire in quanto assoluto¹⁶³.

Ma qual è la concezione generale del tempo in Bergson alla luce della quale deve poter essere interpretato e considerato il progetto globale della filosofia di Deleuze?

¹⁶¹ Cfr. K. A. PEARSON, *Philosophy and the adventure of virtual*, cit., p. 36: «If external things do not endure and duration is a phenomenon of consciousness only, then the danger arises of it being readily treated as a subjective determination (that of a mere appearance) [...]».

¹⁶² Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *1730. Divenir-intenso, divenir-animale, divenir-impercettibile...*, in Id., *Mille piani*, cit., p. 338.

¹⁶³ Cfr. G. BIANCO, *Le Bergson de Deleuze entre existence et structure*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie*, édité par Adnen Jdey, Métis Presses, Genève 2015, p. 105 e p. 115.

Il tempo, dice Bergson, è un tempo unico, impersonale, un tempo che caratterizza tutta la realtà di ciò che esiste. Per il filosofo francese questa è un'evidenza, allorché se è vero che tutte le coscienze sono della medesima natura, tutte percepiscono alla stessa maniera e partecipano di quella durata universale e dunque propriamente trascendentale, ciò comporta che ogni durata raccoglierà in sé stessa gli avvenimenti della totalità del mondo materiale; e a quel punto, allora, le durate riferibili alle coscienze umane potranno essere "eliminate", poiché il tempo in cui tutte le cose scorrono e durano non potrà che essere uno, impersonale, trascendentale¹⁶⁴.

Un solo tempo, universale, impersonale. Una sola durata. È questa l'ipotesi che Bergson ritiene più soddisfacente, e che Deleuze accoglie con una formula tanto efficace quanto lapidaria: monismo del tempo¹⁶⁵. Senza alcuna contraddizione, Bergson stabilisce che infiniti siano i flussi attuali di durata; Deleuze definisce questa condizione nei termini di un pluralismo generalizzato. Ma tali infiniti flussi attuali non partecipano che ad un'unica e medesima totalità virtuale: è questa la prospettiva che Deleuze identifica come pluralismo ristretto.

In Bergson la durata è l'essenza della realtà, è l'essenza della vita in ogni sua manifestazione attuale ed in ogni sua forma, è la connotazione temporale dell'essenza di tutto l'universo biologico. La durata è, per utilizzare la terminologia di Deleuze, il tratto temporale dell'immanenza assoluta, la trama dell'essere che si svolge temporalmente secondo la logica di un divenire assoluto.

Questa situazione, per ciò stesso, non metterebbe sotto scacco l'esistenza di una unica temporalità virtuale, impersonale, universale e per certi versi trascendentale, ma al contrario la implicherebbe necessariamente: molteplicità virtuale della durata intesa come tempo unico, durata come coesistenza virtuale di tutti i gradi in un solo ed unico tempo; immediata coincidenza di uno e molteplice¹⁶⁶.

Nell'economia del nostro lavoro, ciò che costituisce uno degli aspetti più importanti è proprio il rovesciamento della prospettiva classica relativa all'affrancamento del tempo rispetto a qualsivoglia forma di soggettività. In Bergson esiste, cioè, un tempo dell'universo, quella durata universale come coesistenza simultanea di tutte le durate, che deve poter essere pensata per ciò stesso come del tutto indipendente da alcuna facoltà soggettiva. Ma ciò che più conta, a questo riguardo, è che nella prospettiva bergsoniana l'emergenza di un tempo soggettivo non può certo essere considerato come

¹⁶⁴ Cfr. H. BERGSON, *Durata e simultaneità*, trad. it., a cura di P. Taroni, Pitagora, Bologna 1997, pp. 41-42; al riguardo della concezione "trascendentale" della durata cfr. anche C. BOUTON, *The Emergence of Time*, cit., p. 102: «duration is not reserved for human consciousness, it prevails throughout the entire universe. [...] Duration precedes human being and makes it possible.».

¹⁶⁵ Cfr. G. DELEUZE, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 69.

¹⁶⁶ Cfr. *Ivi*, p. 73.

tempo in sé stesso, quanto piuttosto come una specifica forma — una tra le infinite possibili — di relazione a quel tempo universale ed impersonale che è condizione trascendentale di possibilità per ogni tempo individuale¹⁶⁷. Forzando un poco i termini della questione, proprio per le ragioni suddette crediamo si possa altresì leggere questa forma di temporalità unica, universale ed impersonale sotto l'egida di quella nozione di trascendentale radicalmente de-soggettivizzato e non antropologico rispetto alla formulazione del quale Deleuze ha investito i suoi sforzi teoretici più consistenti.

Pensare la durata nella sua genuina natura significa pensare oltre la condizione umana: formula epigrafica, forse sin troppo enfatica, ma nella quale crediamo fortemente si riassuma la concezione bergsoniana del tempo, ma anche l'esegesi deleuziana e l'opera stessa di costruzione di una temporalità complessa, persino contro-intuitiva. La durata è quell'esperienza che nell'uomo acquista coscienza di sé, ma che al contempo consente all'uomo stesso di raggiungere una forma di pensiero che proceda oltre l'abitudine irremovibilmente radicata nell'orizzonte dell'esperienza ordinaria di concepire il tempo come ricalcato sullo spazio, e per ciò stesso come tempo appartenente e riconducibile alla sola esistenza umana.

Nel suo schietto e talora creativo confronto con Bergson, (ma anche con Nietzsche, e per certi versi persino con Kant) ciò che è in gioco per Deleuze è, dunque, un radicale tentativo di rifondazione della filosofia e del suo compito. Si tratta, cioè, di investire sulle opportunità della filosofia affinché essa possa rivelare a sé stessa la possibilità di un pensiero altro, un pensiero che sappia procedere oltre la strutturale limitatezza della condizione umana, oltre l'angustia di un mondo claustrale profondamente segnato da una concezione solo umana del tempo, ovvero da uno sguardo antropocentrico.

Ed è proprio attraverso le forze della filosofia che per Deleuze si potrà pervenire alle condizioni di possibilità dell'umano procedendo oltre la sua stessa condizione, oltrepassando la presunta originalità del soggetto umano, per toccare quell'immanenza assoluta, quel campo trascendentale che coincide con la Natura.

Procedere alle origini del tempo, prima che quel tempo si faccia tempo umano, a quella forma primaria del tempo che è condizione di possibilità e sorgente di temporalità derivate, secondarie. Ma come può la filosofia consentire all'uomo di pensare oltre la propria condizione?¹⁶⁸

Pensare alla filosofia come un'impresa di elevazione, come quell'operazione di sorvolo che

¹⁶⁷ Cfr. C. BOUTON, *The Emergence of Time*, cit., p. 101.

¹⁶⁸ Cfr. K. A. PEARSON, *Beyond the Human Condition: Bergson and Deleuze*, in AA.VV., *Deleuze and the Non/Human*, edited by Jon Roffe and Hannah Stark, Palgrave Macmillan, London 2015, p. 81.

proietti l'uomo oltre sé stesso, oltre le proprie possibilità, oltre la finitezza della propria prospettiva temporale. Pensare la filosofia come uno sguardo impersonale sul tempo e sul mondo.

CAPITOLO 6. TEMPO E DIVENIRE NEL *CORPUS* DI DELEUZE.

Rendete l'esercizio della loro libertà ai defunti che siamo tutti, agli automi affascinati dal lago oscuro, ai morti viventi della disfatta quotidiana; dateci di non ricadere nelle tenebre più profonde; dateci insieme la quiete del divenire e l'ebrezza della libertà, la durata saggia e il minuto felice, la pace di questa sera e la gioia di questo mattino.

Vladimir Jankélévitch

1. *Presentazione generale della nozione deleuziana di tempo*

Nell'esercizio filosofico ci si scorda di sé stessi. Ci si perde nell'ordine caotico dell'impresa più grande, più urgente e necessaria. Quando si fa filosofia ci si dimentica persino d'esser umani e filosofi, perché l'orizzonte di un tempo più vasto del nostro ci rammenta l'importanza che noi gli attribuiamo e l'indifferenza che esso nutre per noi. Filosofia come oblio di sé.

Così fare filosofia significa vivere un'esperienza *altra* del tempo, toccare inconsciamente i margini del tempo. Per fare il verso alla celebre proposizione 5.6. del *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein¹, i limiti del mio tempo, i limiti del tempo che mi è concesso ogni giorno, ad ogni istante, in ogni durata che percepisco nella sua fluida continuità, non sono altro che i limiti del mio mondo. Il mio mondo finisce laddove finisce la contingenza del mio tempo, ma ricomincia ovunque il mio tempo si dirami nella sua eterogenea pluralità.

Nell'esercizio filosofico ci si sottrae alla freccia del tempo, alla sua linearità e alla sua irreversibilità. Fare filosofia è un esercizio profondamente inattuale, è quella prassi con cui ci si allontana da sé stessi, dalle organiche incombenze del proprio tempo. Fare filosofia è l'esperienza dell'espropriazione di sé da sé stessi, è l'operazione di un'esperienza che si regge da sé, di un'esperienza che non ha bisogno di alcun fondamento ad essa esterno.

Ove la credenza popolare sia particolarmente benevola, essa tenterà di imprimere alla filosofia il marchio di un'indefinibile aristocrazia dell'intelletto, tale per cui il filosofo sarebbe colui il quale

¹ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it., a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2009.

s'arrogherebbe il diritto di cercar la verità e, una volta trovatala e comunicatala, la metterebbe in questione subito dopo: ben povera immagine della filosofia, se ne diffidi in sommo grado. Nella controversa dimensione temporale che s'addice alla filosofia, il filosofo è poca cosa rispetto a quella voce pura che si comunica da sé per bocca degli uomini. Ma la filosofia, e soprattutto la verità della filosofia, è ben lungi dall'essere cosa solo umana.

È quello che, in fin dei conti, crediamo sia la vera posta in gioco nella filosofia di Deleuze; ed è, altresì, l'autentica ragione per la quale crediamo che la riflessione sulla temporalità sia l'aspetto che più di ogni altro meriti di essere indagato. Se infatti è vero, come già abbiamo avuto modo di sostenere, che la questione del tempo e la questione della verità sono profondamente correlate, allora crediamo che il tempo sia l'elemento del pensiero che non solo torna in ogni recesso della filosofia di Gilles Deleuze, ma che soprattutto sia la figurazione plastica, ancorché ineluttabilmente criptica, della verità al cuore di ogni filosofia.

Avremo modo di prendere in considerazione l'orizzonte concettuale della temporalità deleuziana nella sua globalità per cercare di comprendere, come già in parte si è cominciato a fare nel capitolo precedente, il suo imprescindibile legame con la nozione riformata di *trascendentale*. Ma ancor più rilevante sarà il tentativo di dischiudere e segnare la strada per un uso della temporalità deleuziana nelle sue differenti manifestazioni, che possa condurre l'umano al di là di sé stesso, in un tempo che non sarà più, in senso aristotelico, mera misura del movimento, né newtonianamente un tempo assoluto svincolato da ogni coscienza percipiente, ma nemmeno un tempo propriamente kantiano, ancorché il cambio di passo non possa che partire, secondo lo stesso Deleuze, proprio dal pensiero del filosofo tedesco. Si tratterà, in altre parole, di fare i conti con una temporalità complessa, estremamente articolata e stratificata, una temporalità che risponderà all'esigenza peculiarmente deleuziana di condurre la creazione di concetti lungo le linee di un movimento costitutivamente centrifugo del pensiero.

Da questo punto di vista, non c'è dubbio che la "filosofia del tempo" di Deleuze — come essa emerge in modo più specifico e tematico, ancorché non esclusivo, in *Differenza e ripetizione* e in *Logica del senso* — contribuisca alla costruzione di un'immagine straordinariamente originale e sofisticata del tempo medesimo, rispetto a come quest'identico tema venga tradizionalmente approcciato nella storia della filosofia, nonostante alcune doverose eccezioni che in parte abbiamo già visto, come Kant, Nietzsche e Bergson, ma non solo².

² Si pensi ad esempio alle ispirazioni costituite dalla filosofia del processo di Alfred North Whitehead, o dalle riflessioni di Gilbert Simondon.

Centrali non soltanto per l'importanza che la filosofia di Deleuze ha acquisito nel dibattito contemporaneo, le sue riflessioni sulla natura del tempo, benché condotte su diversi piani paralleli e simultanei, hanno consentito e stimolato l'apertura di dibattiti particolarmente prolifici e fertili non soltanto nel campo della filosofia, ma anche nel dibattito interno alla fisica, ed in particolar modo relativamente alla questione della meccanica quantistica.

Mentre nel campo più strettamente filosofico, da questo punto di vista Deleuze non ha mancato di ingenerare dialoghi critici con la fenomenologia e con il pensiero neo-kantiano. Come abbiamo osservato, inoltre, proficuo è il confronto con la prospettiva nietzscheana sull'eterno ritorno e con quella bergsoniana sulla nozione di durata; e come invece avremo modo di osservare, centrale per la definizione generale della temporalità deleuziana stessa sarà il confronto genialmente innovativo che il filosofo francese inaugurerà con la tradizione stoica³. Ma l'aspetto inevitabilmente più importante per noi, sarà legato alla dimostrazione dell'imprescindibilità dei legami che il tempo, nelle sue differenti formulazioni, ha con il progetto di rinnovamento del concetto di *trascendentale*, e di conseguenza con la nozione di *campo trascendentale*.

Più generalmente cercheremo di accedere alle più ragguardevoli implicazioni che il sofisticato e talora intricato punto di vista di Deleuze sul tempo ha comportato, principalmente per quanto riguarda lo sviluppo di una filosofia del processo e, come avremo modo di vedere nel dettaglio, di una nozione di divenire affrancata da ogni concettualità legata alla metafisica della rappresentazione e dell'identità.

Il problema del tempo si ritraduce nella determinazione della sua genesi. La domanda fondamentale del tempo, in questo senso, non può essere che quella che interroga la natura del tempo nel suo complesso, ovvero la suddivisione del tempo stesso in quelle che abitualmente intendiamo come le sue dimensioni. Questo uno degli interrogativi di fondo che muovono la riflessione di Deleuze: cosa sarà la genesi del tempo? Come si distingue in ogni istante, un passato e un futuro? Come si determina il presente nella sua natura organicamente equivoca? Deleuze comprende molto puntualmente come sia propriamente impossibile uscire dal presente, ancorché esso, per sua stessa natura, non cessi mai di essere altro da sé. Come abbiamo già avuto modo di osservare, è in Kant che Deleuze scorge l'abbrivio di un tempo nuovo, di un tempo rivoluzionato, ovvero di quel tempo che acquisterà forma oltre le sue consuete dimensioni nelle tre sintesi⁴.

D'altro canto, la nozione di tempo che acquisterà progressivamente forma nella filosofia di Deleuze, come abbiamo in parte cercato di testimoniare nel capitolo precedente, è una nozione intricata e

³ Cfr. J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, cit., p. 1.

⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Che cos'è fondare?*, cit., p. 195.

complessa; in questo senso, nonostante Deleuze abbia intenzione di scardinare la realtà del tempo dalla dimensione claustrale di una soggettività trascendentale sulla scorta del modello kantiano, non si tratterà neppure, per Deleuze, di sostenere l'idea di un tempo uniforme ed assoluto sulla scorta di Newton. Al contrario, il paradigma sarà, come abbiamo osservato, la durata bergsoniana, una rete vertiginosa di tempi eterogenei che trascorrono su linee spesso divergenti e che solo talora si incontrano, si tagliano, si biforcano lungo i secoli. Come afferma Jean-Clet Martin è questo l'universo — non solo temporale — di Deleuze, un universo costituito da intrecci, rivoluzioni, concatenamenti concettuali di mondi eterogenei: Borges, Bergson, Nietzsche, Leibniz, ma anche Spinoza e gli Stoici⁵.

Più chiaramente, uno dei motivi precipui per cui crediamo che la relazione tra la verità e il tempo in seno alla filosofia — ed in particolar modo la filosofia di Deleuze — sia imprescindibile e necessaria, risiede nella presenza di un nucleo d'utopia in ogni filosofia: come l'*Erewhon* di Samuel Butler rinvia all'assenza di luogo ma al contempo anche alla determinazione di un *qui ed ora* (*nowhere — now here*) la filosofia, nelle profondità del suo fulcro utopico, fa segno verso un mondo altro, un mondo il cui centro è ovunque, un mondo la cui temporalità esce dai suoi cardini allorché non vi sono più dimensioni salde cui poter far riferimento. In questo senso la filosofia è, per Deleuze, un'operazione intempestiva, ove si intenda l'aggettivo in senso eminentemente nietzscheano. Ed è proprio per questa ragione, in fin dei conti, che la riflessione sulla temporalità in Deleuze non assume mai i tratti di una filosofia della storia, ma neppure di un pensiero dell'eternità a detrimento della finitezza dell'orizzonte temporale; la filosofia deleuziana è, al contrario — come dirà Deleuze stesso — una filosofia contro il proprio tempo e a favore di un tempo a venire. Ancor più radicalmente ciò non potrà che fare della riflessione deleuziana sulla temporalità una autentica filosofia della vita, una creazione di concetti in funzione di un'affermazione radicale del divenire della vita⁶. Ed è altresì nell'urgenza dell'affermazione che deve essere intesa la filosofia del tempo di Deleuze

⁵ Cfr. J.-C. MARTIN, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris 1993, p. 138. Per un quadro più estremamente schematico e sintetico, ma che tenga comunque conto delle molteplici sfaccettature che compongono il quadro della temporalità deleuziana e dei suoi sviluppi, si confronti anche P. PÀL PELBART, *Le temps non-réconcilié*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., p. 92: «Voici quelques fragments qui composent la bizarre mosaïque deleuzienne du temps, avec ses colorations respectives: le présent comme synthèse passive sous-représentative, ou contemplation contractante (Plotin, Hume); le passé en tant que Mémoire ontologique, Mémoire-monde, Cône Virtuel (Bergson); le futur en tant que retour sélectif qui rejette le Sujet, la Mémoire, l'Habitude (Nietzsche); l'opposition Aïon/Chronos (stoïciens); le temps de l'Événement (Péguy, Blanchot); l'Intempestif (Nietzsche); le temps comme "déphasage" (Simondon); la Césure et un temps qui ne rime plus (Hölderlin); le temps perpliqué, le temps pur ou retrouvé de l'art (Plotin, Proust); le temps libéré de sa subordination au mouvement (Kant inversant Aristote); le temps comme Différence, ou comme Autre (Platon contre Platon); le temps comme Puissance, non comme Finitude (Bergson contre Heidegger); le temps comme Dehors (Blanchot, Foucault).».

⁶ Cfr. D. N. RODOWICK, *Gilles Deleuze's time machine*, Duke University Press, Durham and London 1997, pp. XVII-XVIII.

nel suo carattere fondamentalmente rivoluzionario: ciò che è in gioco, dunque, è la possibilità di un pensiero che agisca come una rivoluzione permanente.

Abbiamo detto come il tempo deleuziano sia sostanzialmente eterogeneo, solcato ed attraversato simultaneamente da più linee divergenti; un tempo non più rappresentabile in termini di pura linearità, quanto piuttosto dal carattere intrinsecamente virtuale di un divenire incessante per il quale nulla è mai preliminarmente dato una volta per tutte.

Ciò significa che per Deleuze, alla luce delle considerazioni sul bergsonismo, le consuete dimensioni del tempo, ovvero il passato, il presente e il futuro non siano reciprocamente separate. Piuttosto ciascuna di esse, a seconda della prospettiva adottata, tratta le altre come sue dimensioni, allorché con questo termine, come indica precisamente James Williams, si deve poter intendere un processo caratterizzato dalla successione; in questo senso Deleuze rigetta la separatezza, l'autonomia e l'indipendenza in sé stessa di ciascuna di quelle che comunemente vengono definite "dimensioni del tempo"; al contrario, passato, presente e futuro vengono da egli considerate dimensioni in relazione ai differenti processi e allo sguardo dal quale si intende osservare il tempo nel suo complesso⁷.

In relazione a ciò, d'altro canto, non è dunque possibile attribuire agli oggetti reali un'univoca, assoluta ed obiettiva temporalità, proprio perché in questo senso il tempo non è più una costruzione ideale della soggettività trascendentale né un contenitore assoluto in cui le cose scorrono a prescindere da qualsiasi percezione vivente. Anzi, la stessa operazione mediante la quale si attribuisce una temporalità oggettiva alle cose reali è fondamentalmente fallace. Nella prospettiva deleuziana la realtà oggettiva non ha un tempo oggettivo: essa è, piuttosto, il prodotto di un'operazione d'astrazione che trae la sua ragion d'essere dalla metafisica della rappresentazione che Deleuze intende invece rovesciare.

E così la temporalità che connota la vita è ben lungi dal ricondursi ad un'accumulazione progressiva ed omogenea di istanti presenti. Essa è, viceversa, costituita da echi, da coincidenze, da occasioni; in altre parole, da molteplicità pure, da linee divergenti, da tracciati che talvolta si intersecano. Una vita può, dunque, passare attraverso linee differenti di molteplici e simultanei presenti, movimenti che, se intesi secondo la logica lineare dell'accumulazione progressiva rimarrebbero tutto sommato infondati e senza spiegazione alcuna⁸.

Nell'economia della nostra ipotesi di lettura, dobbiamo prendere estremamente sul serio la proposta di affrancare la genesi della temporalità dall'essere della soggettività — così come invece pretende la metafisica moderna almeno da Kant in poi — per tentare di aprire l'esistenza nel suo complesso

⁷ Cfr. J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, cit., p. 9.

⁸ Cfr. M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, cit., p. 70.

all'alterità e alla complessa molteplicità del tempo.

Possiamo dire, in sintesi, che Deleuze sia alla ricerca di una forma propriamente intemporale del tempo, la quale tuttavia, non si ridurrà all'eternità in quanto assenza di tempo, né alla sempiternità in quanto permanenza indefinita di un oggetto o di una struttura nel tempo. *Tertium datur*: l'obiettivo di Deleuze, in questo senso, sarà dunque quello di trovare un termine altro, un termine nel quale si racchiuda l'essenza di una temporalità evenemenziale che risponda ai requisiti della sua stessa filosofia⁹. E come avremo modo di osservare dettagliatamente, questo termine assumerà diversi nomi e nature nel *corpus* deleuziano, a seconda della prospettiva dalla quale lo stesso filosofo francese approccerà la questione: terza sintesi del tempo, forma pura e vuota del tempo, situazione ottica e sonora pura, tempo *Aiôn*.

L'impresa è, senza ombra di dubbio, estremamente ardua e complessa: attraverso la globalità del suo percorso di pensiero, la temporalità di cui Deleuze è alla ricerca non è un tempo storico; al contrario l'intenzione profonda che muove la riflessione deleuziana sul tempo si compendia in una fuga indefessa da ogni storicismo e da ogni idea di cronologia legata alla storia. E nemmeno si tratta dell'eterno, quanto piuttosto di un tempo vuoto. E, proprio come il vuoto, questo tempo è incorporeo ancorché necessariamente si riferisca alla materialità dei corpi. Un tempo irreali in quanto non attuale, un tempo virtuale in quanto condizione che consenta al divenire di fluire incessantemente.

Giungiamo così al cardine della correlazione tra la temporalità e il *trascendentale*: la ricerca di quella che, come avremo modo di vedere, sarà la forma pura e vuota del tempo, coinciderà con l'operazione di purificazione ed emendazione del *trascendentale* da ogni forma soggettiva, da ogni riferimento all'*ego*, da qualsiasi originario rapporto ad una idea di coscienza.

Così l'oggetto peculiare del rivoluzionario trascendentalismo di Deleuze non potrà che essere proprio la ricerca di un tempo non soggettivo, impersonale, di un tempo che, in quanto fondamento, non possa emergere che dall'abisso di un indifferenziato *sans-fond*¹⁰.

⁹ Cfr. P. MENGUE, *Aiôn/Chronos*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., p. 41.

¹⁰ Cfr. G. LEBRUN, *Le transcendantal et son image*, cit., p. 100.

2. Le temps hors de ses gond. *Deleuze oltre Aristotele per una filosofia dell'evento*

Campeggiante sullo sfondo della consolidata tradizione metafisica che ha riflettuto sulla natura del tempo, in particolar modo in relazione e persino in opposizione allo spazio, si trova la sibillina ed enigmatica definizione aristotelica: il tempo è il numero del movimento secondo il precedente e il successivo¹¹.

Lo Stagirita pensa la relazione tra il tempo e lo spazio, o più precisamente tra il tempo e il movimento, come una relazione necessaria ed imprescindibile; e se è vero che, in sintonia con la definizione che egli provvede, il tempo e il movimento devono poter essere pensati insieme, il movimento sembra conservare una superiorità ontologica rispetto al tempo, in ragione del fatto che il secondo altro non sarebbe che l'unità di misura del primo.

La differenza per certi versi ontologica tra tempo e movimento emerge con chiarezza dalle parole del capitolo dieci del IV libro della *Fisica*¹²: asservendo il tempo al movimento, Aristotele colloca il tempo stesso su un piano secondario e derivato; nella sua differenza dal movimento il tempo, tuttavia, non è mai senza di esso, non ne può costitutivamente essere separato. In altre parole il movimento è l'oggetto della nostra percezione sensibile, in relazione alla quale il tempo viene a costituirsi come unità di misura e oggetto dell'attività di pensiero dell'intelletto: tempo e movimento si determinano e definiscono reciprocamente, così che entrambi non possano che esistere solo ed esclusivamente in funzione dell'altro. È quindi alla luce di queste considerazioni che Aristotele identifica il tempo nientemeno che come una proprietà del movimento medesimo¹³. Più radicalmente, si può dire che per Aristotele il tempo sia nient'altro che il divenire numerato e misurato secondo il *prima* e il *poi*.

In ragione di ciò Aristotele pensava pure che, poiché il tempo è misura del movimento, se nulla cambia il tempo stesso non passa: se il tempo è misura del movimento di ciò che si muove, ovvero del cambiamento di ciò che cambia, ciò comporta che se nulla si muove e se nulla cambia, il tempo non ci sia¹⁴.

¹¹ *Touto gar estin ho khronos: arithmos kineseos kata to proteron kai hysteron.*

¹² Cfr. ARISTOTELE, *Fisica. IV*, in Id., *Opere. Vol. 3*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1983.

¹³ Cfr. *Ivi*, p. 102.

¹⁴ A questo riguardo va detto che, ancorché si possano dare situazioni in cui il movimento — e di conseguenza il cambiamento — sembrano non sussistere, è innegabile che anche nei frangenti in cui, ad esempio, ci dedichiamo ad una raccolta contemplazione del silenzio senza alcuna “affezione corporea” (come direbbe Aristotele) un certo tempo scorra ugualmente, e ciò in ragione del fatto che un certo movimento e un certo cambiamento nell'anima si verificano comunque. A tal proposito si confronti C. ROVELLI, *L'ordine del tempo*, cit., p. 60: «[...] In altri termini, anche il tempo che percepiamo scorrere dentro di noi è misura di un movimento: un movimento interno a noi... Se nulla si muove, non c'è tempo, perché il tempo è solo la traccia del movimento.»

La maniera aristotelica di pensare il tempo rimane senza dubbio un punto saldo e costante nella tradizione filosofica, ma anche scientifica dell'Occidente. E anche un autore come lo stesso Henri Bergson, così stimato e così rilevante per lo sviluppo della filosofia di Deleuze ma così radicalmente ed ereticamente rivoluzionario nella concezione del tempo come *durata*, non rinuncia del tutto alla definizione aristotelica: piuttosto Bergson dimostra come il tempo aristotelico non possa affatto essere il tempo originario, autentico, genuinamente esperito e vissuto dalla coscienza come *durata*, ma sia invece un tempo strutturalmente spazializzato e matematizzato che, nonostante manifesti innegabili e lodevoli pregi dal punto di vista del quotidiano agire pratico, non possa tuttavia essere ricondotto alla matrice autentica di un tempo *in sé*¹⁵.

A fronte di un tempo sottomesso e soverchiato dal movimento, risulta impossibile inaugurare una relazione diretta con il tempo stesso. Ed è questo, in fin dei conti, il problema teoretico di Deleuze: come liberare il tempo dalla sua subordinazione ontologica al movimento? Come accedere, cioè, ad una comprensione diretta del tempo, come pervenire senza intermediazioni alla sua autentica natura? Come sottolinea efficacemente a questo riguardo Jean-Clet Martin si deve in qualche modo subire lo *choc* di un movimento aberrante, esporsi a tutti quei movimenti aberranti che riescano a sfuggire dal dominio dei rapporti tra il numero e ciò che è numerato¹⁶.

Affrancarsi da questo dominio significa, in altre parole, cogliere il tempo laddove esso fuoriesce dai suoi cardini. E per Deleuze il primo autore al quale si deve senz'altro riconoscere questo merito è Kant, allorché egli provoca un significativo rivolgimento: come abbiamo ben osservato in precedenza, con Kant per la prima volta nel corso della tradizione occidentale del pensiero filosofico, il tempo cessa di essere subordinato al movimento, e all'opposto, il movimento viene subordinato al tempo. Il tempo, in altri termini, diviene originario rispetto al movimento, e più in generale rispetto allo spazio: se vi si pensa approfonditamente, la considerazione kantiana del tempo come forma pura del senso interno e come condizione di possibilità di ogni fenomeno in generale non indica altro che questo.

Per la prima volta, dunque, la nozione aristotelica del tempo come misura del movimento, come suo intervallo o numero, è capovolta¹⁷.

Le temps hors de ses gonds. Il tempo è fuori dai suoi cardini. Ovvero, il tempo ha cessato di essere la misura del movimento. Deleuze osserva, a questo riguardo, che se con Kant il tempo si è

¹⁵ Cfr. E. SEVERINO, *Il "risultato" e il tempo*, in AA.VV., *Filosofia del Tempo*, a cura di L. Ruggiu, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 257.

¹⁶ Cfr. J.-C. MARTIN, *Variations*, cit., p. 81.

¹⁷ Cfr. K. A. PEARSON, *Philosophy and the adventure of the virtual*, cit., p. 202.

davvero liberato della sua correlazione originaria e subordinata alla misura e alla numerazione del movimento, esso si è al contempo liberato tanto dall'astronomia, quanto dalla cosmogonia e dalla psicologia. Come avremo modo di osservare più approfonditamente, *le temps hors de ses gonds*, in altre parole, è quella formula amletica oltremodo icastica che descrive la liberazione del tempo stesso dalle maglie dell'Io, del Mondo e di Dio. Non solo, ma il tempo fuori dai suoi cardini sarà quel tempo libero da ogni movimento ciclico di cui esso è misura; sarà, più radicalmente, un tempo dispiegato, un tempo divenuto linea pura — senza per questo esser tempo lineare —, quella linea che indica il tempo nella libertà assoluta del suo svolgimento.

In questo senso, allora, concepire il tempo come subordinato ed asservito al movimento, non consente di visualizzare direttamente il tempo stesso; al contrario, questo rapporto ci fornisce esclusivamente una rappresentazione mediata del tempo, una sua immagine ineluttabilmente indiretta. Come evidenza puntualmente Éric Alliez, per Deleuze la concezione tradizionalmente aristotelica del tempo in quanto misura o numero del movimento comporta la confusione tra il piano gnoseologico e il piano ontologico della riflessione, ovvero tra *ratio cognoscendi* e *ratio essendi*: più esplicitamente si tratta di comprendere come in questa concezione si rischi di passare sin troppo rapidamente ad un rapporto di dipendenza del tempo nell'ordine della conoscenza ad un rapporto di subordinazione del tempo nell'ordine dell'essenza¹⁸.

Ma forse la questione ancor più centrale ed irrisolvibile alla quale Deleuze si mostra sensibile è un'altra: come è possibile che il tempo passi? Come può il tempo trascorrere davvero? Come abbiamo già in parte visto, è soprattutto a Bergson che Deleuze si affida per provare a rispondere esaustivamente a questa domanda. E a questo riguardo osserva che non è sufficiente intendere il tempo come una successione di istanti regolata attraverso la misura del *prima* e del *poi*.

È certamente vero che il tempo passa, e passa attraversando la soglia dell'istante, ovvero di una cesura immobile e statica, che consentendo lo scorrere del tempo ne diviene contemporaneamente estranea. Ma forse questa spiegazione non è sufficiente. Come sottolinea François Zourabichvili, infatti, che il tempo passi può essere considerata per certi versi un'evidenza, ma la ragione di ciò non può risiedere nel presente, poiché esso aspira solo a continuare, e non già a cambiare. Dice Zourabichvili che sinché si continuerà a pensare il presente nella sua assoluta ed incessante continuità, il passato e il futuro non avranno mai luogo né ragion d'essere, e così il cambiamento e lo scorrimento del tempo; in questo modo, infatti, passato e futuro verranno inglobati in un presente più ampio. È al contempo innegabile che l'esperienza propriamente vivente del tempo indichi che la

¹⁸ Cfr. É. ALLIEZ, *Les temps capitaux. Tome 1. Récits de la conquête du temps*, Les Éditions Du Cerf, Paris 1991, p. 68.

continuazione del presente venga vissuta come un passaggio, ovvero che il presente finisca inevitabilmente nel passato; e ciò, a rigore, ci consente di considerare come lo scorrimento del tempo si dia per lo più come il passaggio da un presente ad un altro presente, ancorché nessun presente porti con sé in senso proprio un altro presente. In questo senso, per Deleuze — così come del resto già per Bergson — un tempo concepito come giustapposizione di punti o segmenti o ancora dimensioni non può affatto spiegare il modo e la ragione per cui il presente passi¹⁹.

Ancora una volta, la chiave di volta è la fuoriuscita del tempo dai suoi cardini: liberazione del tempo dal movimento centrato attorno al suo asse, orientato secondo la successione dei presenti che si giustappongono e si accumulano uno sull'altro, uno dopo l'altro. Un tempo, in altre parole, libero dalla tirannia dell'istante presente e dall'accumulazione di questi istanti.

Deleuze attraverserà con particolare e straordinaria originalità la lezione dei suoi più grandi riferimenti, da Kant sino a Nietzsche e poi Bergson, cercando di prosciogliere la temporalità da ogni inclinazione alla spazializzazione. Ma alla luce di ciò che abbiamo cercato ora di esporre, quel che più interessa in tal senso a Deleuze è proprio l'esclusione del tempo dall'unilateralizzazione della dimensione del presente, allorché il pensiero scientifico e filosofico moderni avrebbero, in sintonia con l'indirizzo aristotelico, quantificato il tempo e ridotto l'essere alla sola dimensione del presente: come abbiamo cercato di dimostrare nei paragrafi dedicati al rapporto di Deleuze con la filosofia bergsoniana, infatti, la nozione di durata pura procede, invece, proprio nella direzione opposta, cioè nel tentativo di dissipare l'ontologia della mera presenza a favore di una maggiore articolazione e complessificazione del tempo²⁰.

Ed in fin dei conti questa situazione si replica anche nei frangenti della riflessione deleuziana sullo statuto dell'immagine filmica, ed in particolar modo nel passaggio da ciò che Deleuze chiama *image-mouvement* all'*image-temps*, o ancora, dalla situazione senso-motoria alla situazione ottica e sonora pura. Quel che Deleuze descrive in tal senso è ciò che accade quando l'esperienza del mondo non è più soggetta alle condizioni della nostra motricità, della nostra attività, della nostra percezione naturale, o ancor più precisamente, quando i legami senso-motori che correlano il soggetto al mondo vengono sospesi. E ciò che accade è che il tempo non segue più la logica aristotelica della successione, non segue più la regola dell'accumulazione e della misurazione di un movimento secondo il *prima* e il *poi*, ma il tempo si presenta, per così dire, allo stato puro, in maniera diretta, indipendente dal movimento in quella che Deleuze chiama *situazione ottica e sonora pura* e che si presenta

¹⁹ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., pp. 79-80.

²⁰ Cfr. S. PALAZZO, *Introduzione. La catastrofe di Kronos*, cit., p. 13.

visivamente in un' *immagine-tempo*²¹.

L'idea di successione è dunque una delle nozioni più problematiche secondo Deleuze: non è la successione che definisce il tempo, ma il tempo che definisce come successive le parti del movimento così come sono determinate in lui; per questo il filosofo parigino avverte che se il tempo fosse successione dovrebbe succedere ed accadere in un altro tempo, e così all'infinito.

In fin dei conti, allora, non si tratta più di definire il tempo per mezzo della categoria di successione né lo spazio per mezzo della simultaneità, poiché tanto successione quanto simultaneità sono categorie che non restituiscono il tempo in quanto tale, nel suo pieno statuto ontologico, ma determinano invece il tempo nei suoi modi di manifestazione, o ancor più precisamente, nei suoi rapporti.

Ciò cui invece Deleuze intende pervenire attraverso determinazioni del tutto nuove del tempo, è quella forma immutabile ed immobile del tempo stesso, forma che non può più costitutivamente essere evocata attraverso le categorie della successione, della permanenza o della simultaneità.

“Tutto ciò che si muove e cambia è nel tempo, ma il tempo non cambia e non si muove, più di quanto non sia eterno”²²: forma pura e vuota del tempo.

Fuori dai suoi cardini il tempo si svolge, si disfa proprio come quel filo di lana che intenda liberarsi degli avvolgimenti che lo serrano nel suo gomito. Il tempo si svolge, diviene rettilineo, senza per questo essere inteso nell'orizzonte concettuale della linearità. E questo è ciò che per Deleuze accade in Kant, laddove il tempo si rettifica, cessando così di essere cardinale e divenendo viceversa ordinale: puro ordine di un tempo vuoto. In altre parole, se il cardine del tempo è il sintomo della sua subordinazione al movimento in quanto misura dello stesso, ciò significa allora che in Deleuze, liberandosi e divenendo ordinale, il tempo assume i tratti di un labirinto perché, come accade in un labirinto vero e proprio, lo spazio perde ogni sorta di significazione e consente la dispersione di ogni punto di riferimento. Si deve tuttavia sottolineare che in una siffatta esperienza di un tempo ormai del tutto svincolato da ogni riferimento allo spazio e alla misura del movimento, il labirinto da esso tratteggiato non può che essere, paradossalmente, un labirinto rettilineo, e proprio a causa di ciò, ancor più inesorabilmente terribile pur nella sua semplicità²³.

Con ciò, tuttavia, non si è ancora risposto davvero alla domanda che chiede cosa faccia passare il presente, e quindi che cosa muova effettivamente il tempo. E crediamo che prima ancor di pervenire ad una concezione immobile e per certi versi propriamente trascendentale del tempo sia

²¹ Cfr. P. GODANI, *Il cinema e il pensiero*, in AA.VV., *Falsi raccordi. Cinema e filosofia in Deleuze*, a cura di P. Godani e D. Cecchi, ETS, Pisa 2007, p. 133.

²² G. DELEUZE, *Quattro formule poetiche*, cit., p. 45.

²³ Cfr. K. A. PEARSON, *Philosophy and the adventure of the virtual*, cit., p. 202.

necessario, se non rispondere esaustivamente, provare ad aprire dei sentieri di riflessione.

Se è vero che il presente non passa semplicemente giustapponendo un istante presente ad un altro che vi ha appena lasciato posto divenendo passato, Deleuze è ancor più risoluto al riguardo: il nuovo presente che sostituisce il vecchio non viene soltanto e semplicemente a sostituirlo, ma implica sempre una dimensione ulteriore, una dimensione in più; e proprio per questo la successione dei presenti deve necessariamente comportare un aumento costante delle dimensioni del tempo medesimo, tale per cui, come sottolinea Zourabichvili, tra il *prima* e il *poi* vi sia una potenzializzazione: fattasi da parte l'idea di un tempo cardinale, la concezione ordinale del tempo deve presupporre per ciò stesso anche una concezione intensiva del tempo, così che all'immagine tradizionale di un tempo inteso come una linea sulla quale si giustappongano i presenti, si sostituisca il tempo pensato secondo l'idea di una progressione incessante, di un tempo che progredisca in intensità “attraverso un aumento del numero delle sue dimensioni”²⁴.

L'intensità è una nozione profondamente temporale. E la concezione deleuziana del tempo è, in questo senso, una concezione intensiva poiché il tempo, una volta liberatosi dalla servitù cardinale al movimento, e dunque non potendo più essere concepito spazialmente in termini di successione, esso non può che progredire per intensità, per accrescimento in potenza.

Ma uno degli aspetti sicuramente più rilevanti della riflessione di Deleuze intorno alla temporalità è relativa ad una nozione che, d'altro canto, occupa una posizione centrale nel suo intero progetto filosofico, poiché in qualche modo ne costituisce una delle più efficaci chiavi d'accesso. Si tratta della nozione di *evento*.

Se è vero che la filosofia di Deleuze è, in fin dei conti, una filosofia dell'evento — come abbiamo già parzialmente visto nella prima parte del nostro lavoro — la temporalità che all'evento s'addice sarà tale per cui essa frantumerà la logica assolutamente lineare per la quale il tempo scorre senza stravolgimento seguendo la sua freccia e la sua pressoché innegabile irreversibilità; in altre parole, la concezione deleuziana del tempo e del divenire non potrà essere considerata in un'ottica pacificamente continuista.

L'evento si manifesta nel divenire secondo la singolarità irripetibile che lo connota, secondo quella temporalità propria e paradossale che rompe ogni continuità ed ogni linearità, secondo quella prospettiva pluralista per la quale l'evento deve potersi considerare simultaneamente nel tempo e al di fuori di esso.

²⁴ Come sottolinea molto precisamente Zourabichvili l'idea ordinale ed intensiva di tempo che qui emerge è di natura specificamente bergsoniana, in particolar modo in riferimento al concetto di *durata pura*. A tal proposito cfr. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., p. 80.

Nella filosofia di Gilles Deleuze l'evento è un elemento particolarmente importante per poter cogliere la natura del tempo; si potrebbe anzi dire, ancor più radicalmente, che l'evento e il tempo siano due nozioni che, combaciando teoreticamente, si esplicano vicendevolmente.

È proprio in sintonia con la sua natura temporale problematica, complessa e plurale, che l'evento mette in questione ogni idea di temporalità lineare, ordinariamente cronologica, ogni nozione di successione. Ma soprattutto l'evento rompe definitivamente ogni legame con l'idea di storia. Se è vero che l'evento ha fondamentalmente a che vedere con il cambiamento, ciò che accade, in quanto accade e rompe con il passato introducendo il nuovo (*novum*) nel reale, non appartiene alla storia e non può essere affatto spiegato riferendovisi²⁵.

In altre parole, il dominio temporale in cui si registra l'evento è particolarmente impalpabile: non si tratta di tempo cronologico, ma neppure di un'eternità in cui si risolve la finitezza della temporalità mondana. Piuttosto, l'evento si registra in una dimensione temporale costitutivamente intermedia. L'evento è nel mezzo, così come la sua temporalità è una temporalità mediana, la quale non si manifesta in ordinarie coordinate spazio-temporali estensive nelle quali invece si inquadra la strutturale finitezza dell'esistenza fenomenica e sensibile²⁶. Il tempo dell'evento è un tempo radicalmente diverso.

Dal punto di vista della riflessione sulla temporalità possiamo pure ritenere che l'evento non sia affatto una sostanza; al contrario, il tempo sarebbe la condizione trascendentale necessaria affinché un evento possa avere luogo; e così l'evento, in quanto non sostanziale, non sarebbe nemmeno un cambiamento in senso proprio (quello sarebbe invece l'accadimento effettivo che avviene sempre secondo delle coordinate spazio-temporali empiriche) quanto piuttosto il *c'è* di un cambiamento, il suo "*il y a*": da questa prospettiva, allora, l'evento sarebbe niente più che l'indicazione che un cambiamento ha avuto luogo: *c'è, il y a*.

Vi abbiamo già posto l'attenzione quando abbiamo cercato di focalizzare la nozione di *contro-effettuazione* nella prima parte del nostro lavoro, ma crediamo sia doveroso evidenziare ancora una volta come l'evento, nell'universo concettuale deleuziano, non coincida affatto con un accadimento attuale che, in quanto tale, si verifica giocoforza in uno spazio e in un tempo definiti. In questo senso, pensare ciò che accade, per Deleuze, non significa affatto pensare ciò che si verifica in un presente attuale unidimensionale, ma significa piuttosto pensare nell'ottica di un incontro dotato di una temporalità che si gioca nel dominio di una sorta d'eternità virtuale: per questo pensare l'evento, diversamente dall'accadimento, non significa affatto pensare ciò che ha avuto un inizio e una fine, ma

²⁵ Cfr. *Ivi*, p. 22.

²⁶ Cfr. V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., p. 227.

ciò che sempre accade, quel nucleo di eternità trans-temporale che non finisce mai di accadere²⁷.

Contro-effettuazione: la natura dell'evento è ineluttabilmente paradossale. Si gioca simultaneamente su due modalità temporali: da un lato, come abbiamo visto, il presente della sua effettuazione in uno stato di cose; dall'altro l'eternità ineffettuale in cui consiste l'*in sé* dell'evento medesimo. Se il primo caso descrive l'aspetto effettuale, empirico, attuale in cui si manifesta l'accadimento, il secondo tratteggia l'evento in quanto tale, il regime di virtualità in cui esso si colloca non meno che la temporalità che gli s'addice: un tempo vuoto, un tempo senza durata alcuna, un tempo in cui nulla si effettua perché nulla accade davvero²⁸.

La grande originalità dell'operazione deleuziana consiste senza dubbio nel pensare l'evento come virtualità che si dà e si manifesta nel tempo; ma soprattutto — aspetto particolarmente controverso — l'evento, nel suo lato d'eternità trans-temporale, non si confonde affatto con la sua effettuazione attuale. In questo senso, possiamo sostenere, ancor più radicalmente, che la sua natura è tale per cui l'evento stesso si genera in una propria temporalità al di fuori del tempo ordinario, una propria temporalità peculiare che disconosce massimamente l'ordine lineare e successivo del tempo cronologico²⁹. La vita stessa è ad un tempo attuale e virtuale: se, infatti, ogni istante della nostra vita non recasse altro aspetto al di fuori dell'attualità e quindi dell'effettualità in un ordine cronologico, ciò significherebbe che il mondo, in ogni suo momento, sarebbe sempre immobile; in questa prospettiva quel che per l'appunto non sarebbe spiegabile sarebbe proprio il trascorrere del tempo. Ma l'evento, nella sua contro-effettuazione rispetto all'ordine cronologico di uno stato di cose, mostra il suo carattere virtuale. Da un punto di vista eminentemente bergsonian, ciò che qui è in gioco è l'insistenza di un passato virtuale e trascendentale, il quale rende possibile un ordine non cronologico del tempo; un passato, cioè, che non può essere inteso esclusivamente come l'aggregazione di istanti che non sono più, ma un passato che sia, bensì, effettivamente ontologico ancorché virtuale. In questo senso il passato è l'autentica regione del tempo che effettivamente *sarà*, quantunque non secondo lo status di mera presenza. *Reale senza essere attuale*: così come Deleuze, ispirandosi a Marcel Proust, descrive il virtuale, egli allo stesso modo delinea la natura virtuale di un passato che è senza tuttavia esser presente in quanto attuale³⁰.

Al di fuori dell'ordine cronologico, l'evento si configura nei termini di una cesura, una rottura nel corso ordinario del tempo e che per ciò stesso costituisce un altro piano, un altro orizzonte

²⁷ Cfr. M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, cit., pp. 10-11.

²⁸ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., cfr. soprattutto la ventunesima serie intitolata "*Sull'evento*". Cfr. anche D. CANTONE, *Cinema, tempo e soggetto*, cit., p. 54.

²⁹ Cfr. P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 114.

³⁰ Cfr. *Ivi*, p. 113.

di senso, un altro quadro. Il registro temporale dell'evento è il registro del *fra-tempo*, del *fra-momento*. È qualcosa che non coincide affatto con la natura organicamente fuggevole dell'istante, ma con con quell'infinitesimale frammento di eternità ineffettuale che per ciò stesso non accade mai. Innanzi all'evento, in altre parole, non si può che disporsi in un'attesa inevitabilmente infinita in quanto già completamente passata.

Proprio in virtù di questa sua natura interstiziale ed ineffettuale rispetto all'ordine cronologico, la scienza, così come anche il giornalismo, non riescono a cogliere veramente l'evento nella sua essenza più intima, poiché esse, al contrario, hanno a che vedere con accadimenti attuali, con stati di cose che si manifestano secondo coordinate spazio-temporali definite.

Con più precisione, Gilles Deleuze e Felix Guattari giungono a definire l'evento non soltanto come quel *fra-tempo* in cui non accade pressoché alcunché, ma anche come *tempo morto*:

Non è più il tempo a essere tra due istanti, è l'evento a essere un «fra-tempo»: il fra-tempo non è né dell'ordine dell'eternità né dell'ordine del tempo, è un divenire. Il fra-tempo, l'evento è sempre un tempo morto, là dove non succede nulla, un'attesa infinita che è già infinitamente passata, attesa e riserva. Questo tempo morto non viene dopo ciò che accade, esso coesiste con l'istante o il tempo dell'accidente, ma in quanto immensità del tempo vuoto dove lo si vede ancora come di là da venire e già successo, nella strana indifferenza di una intuizione intellettuale. Tutti i fra-tempi si sovrappongono, mentre i tempi si succedono.³¹

Se l'accadimento attuale si effettua attraverso i corpi, l'evento in quanto contro-effettuazione di quell'accadimento è invece il suo effetto incorporeo che avviene in un tempo illimitato. Come osserveremo più precisamente nel prosieguo, in *Logica del senso* Gilles Deleuze attribuirà all'evento il registro temporale dell'*Aiôn*, ovvero di quel divenire illimitato ed infinito che descrive l'evento nella sua eternità ineffettuale: se, ad esempio, distinguiamo il colore “verde” come una proprietà sensibile ed attuale dell'albero, dal punto di vista dell'evento, secondo Deleuze, si deve dire che l'albero *verdeggia*, ovvero che non finisce mai di perseverare nell'ostinazione ad essere verde, e che continua incessantemente nel suo *divenire-verde*; non più dunque stati di cose, ma eventi incorporei di superficie³².

In definitiva, nel solco della tradizione metafisica occidentale, il tempo, in quanto incardinato in rapporti di dipendenza rispetto al movimento estensivo del mondo — come in Aristotele — o

³¹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 155.

³² Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 13; a questo riguardo cfr. anche J. GIL, *Un tournant dans la pensée de Deleuze*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., p. 71.

rispetto al movimento intensivo dell'anima — come in Sant'Agostino — non si può presentare in maniera autonoma, non mediata; in altre parole, quell'antiorità o primordialità trascendentale che Kant riconosce al tempo come condizione di possibilità dei fenomeni in generale, non può affermarsi concretamente se il movimento (*kinesis*) insiste nell'assoggettare a sé il tempo medesimo. Liberare il tempo dai cardini che lo vincolano al movimento comporterà, allo stesso modo, l'affrancamento dalla sua generazione in seno alla soggettività. Deleuze, in altre parole, scoprirà ed affermerà il tempo come forma di soggettività in sé³³.

Ed allora uno dei più grandi meriti di Kant in relazione alla liberazione del tempo dai suoi cardini relativamente al movimento, secondo la peculiare lettura di Deleuze, è proprio quello di aver tolto al soggetto il primato e il ruolo legislatore: con Kant, in altre parole, si scopre quella spaccatura interna all'io che fa sì che non sia più il tempo ad essere il nostro senso interno, ma che siamo noi stessi ad essere interni al tempo³⁴.

In sintonia con quell'operazione di rovesciamento dei rapporti tra il tempo e la soggettività, il nostro senso del tempo si trasforma radicalmente e drammaticamente: il tempo non è più in noi come quella facoltà trascendentale inerente all'io e che condiziona e permette la manifestazione dei fenomeni in generale, ma al contrario, noi siamo e ci riconosciamo interni al tempo; il tempo, in questo senso, è soggettività, ma una soggettività che non è mai interamente nostra, in quanto contrassegnata dal *virtuale*.

La sola ed unica soggettività è dunque costituita dal tempo stesso; ma un tempo che, come abbiamo visto in relazione alla natura costitutivamente virtuale dell'evento, è non cronologico, un tempo che anzi si dà come una cesura nella linearità cronologica. Tuttavia bisogna essere accorti per intendere correttamente questo nostro inedito rapporto di appartenenza al tempo in quanto soggettività; bisogna, cioè, evitare di precipitare nuovamente in quel luogo comune secondo cui noi appartenemmo ad un tempo oggettivo ed assoluto del mondo; così come bisognerebbe evitare, nella prospettiva deleuziana, di intendere la nostra appartenenza ed interiorità al tempo in senso propriamente heideggeriano, ovvero considerando la temporalità alla luce della sua sostanziale coincidenza con l'essere.

Ciò che Deleuze qui sostiene è, invece, uno dei più elevati paradossi: il tempo è una soggettività contrassegnata da una forma di interiorità non psicologica, intendendo con ciò non tanto che il tempo risieda nello spirito, quanto piuttosto che lo spirito sia nel tempo.

In questa prospettiva e alla luce della nozione di *virtuale*, come lo stesso Deleuze riconosce aperta-

³³ Cfr. V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., p. 209.

³⁴ Cfr. D. CANTONE, *Cinema, tempo e soggetto*, cit., p. 63.

mente, il filo che unisce Kant a Bergson è molto più presente e manifesto di quanto all'apparenza non sembri: Deleuze, infatti, sostiene che la soggettività in gioco non è mai veramente la nostra, ma è la soggettività stessa del tempo, quella che egli in altri modi definisce l'anima, lo spirito, il suo carattere virtuale appunto. E se l'attuale è sempre necessariamente oggettivo, il virtuale è invece il soggettivo, dapprima l'affetto di ciò che proviamo nel tempo e poi il tempo stesso nel suo carattere di fondamento³⁵.

Ogni presente attuale ha le sue proprie virtuali condizioni di possibilità; più radicalmente possiamo dire che ogni presente attuale non sia altro che il punto di vista di uno sguardo centrato sul compimento di un divenire costitutivamente infinito, di una virtualità eternamente nel divenire della sua attualizzazione.

Ciò significa, più precisamente, che la soggettività non ci appartiene davvero poiché essa occupa, invece, una dimensione virtuale. E se Deleuze fa costante riferimento ai termini bergsoniani della questione, tali per cui la durata sarebbe della coscienza, bisogna ciononostante considerare come la durata non sia in sé stessa una dimensione propriamente soggettiva; al contrario, noi siamo interni al tempo, noi siamo nell'interiorità stessa della durata in quanto tale, e la soggettività si costituisce nel divenire non cronologico del tempo, ovvero in quel divenire che segna l'evento nella sua incorporeità e transtemporalità, nel suo *c'è*, nel suo *il y a*.

Per questo, secondo Deleuze il contributo di Bergson alla formulazione di questa concezione virtuale della temporalità può essere oltremodo frainteso se ridotto alla considerazione della durata in termini puramente soggettivi o psicologici.

In tal senso, come sottolinea Keith Ansell Pearson, se è smisuratamente approssimativo sostenere che il tempo ci appartenga, si deve senz'altro intendere in un senso più profondo la frase "noi viviamo nel tempo"; se è vero che con Deleuze la soggettività non è più davvero la nostra, quella con la quale noi stessi coincidiamo perfettamente, ma al contrario la soggettività diviene quella virtuale del tempo nel quale noi siamo, ciò significa che in gioco in questa concezione c'è la virtualità che connota il tempo dell'evento, un tempo "morto" in quanto attualmente nulla accade, un fra-tempo, un'attesa infinita che dura un istante, e viceversa³⁶.

Ed in fin dei conti è proprio questa l'originalità del bergsonismo secondo Deleuze: la scoperta che il tempo, considerato nel suo fondamento non cronologico come tempo dell'evento, sia la sola soggettività all'interno della quale noi siamo, e che questa soggettività sia l'unica davvero in gioco, allor-

³⁵ Cfr. G. DELEUZE, *Cinema 2. L'immagine-tempo*, Ubulibri, Milano 1989, p. 97. A questo riguardo cfr. anche S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 320.

³⁶ Cfr. K. A. PEARSON, *Pure reserve*, cit., p. 148.

ché la nostra soggettività non è mai interamente in nostro possesso, ma attraversata, segnata, divisa dal tempo medesimo.

Forma vuota, immobile ed immutabile del tempo. È così che si profila per noi l'eternità di un tempo illimitato, labirintico, letteralmente vertiginoso poiché sussiste senza fine. Un tempo la cui interiorità costantemente ci segna, ci divide, ci svuota.

In questa concezione pluridimensionale ed intensiva, ovvero in questa vertigine del tempo, non esiste centro o polo unitario. Non esistono dimensioni del tempo comunemente intese, proprio perché il presente non è che l'attualità di tutto ciò che nel tempo resta virtualmente inespresso ancorché perfettamente ed ontologicamente reale in quanto tale.

Il tempo è la differenza delle differenze, ciò che rapporta le differenze le une alle altre, come vuole Zourabichvili³⁷. Tempo come differenza interna, come puro cambiamento, evento virtuale. Divenire puro.

3. *Evento e divenire*

La filosofia di Deleuze è una filosofia del divenire. Ogni cosa è soggetta ad una incessante trasformazione, ogni cosa è trasformazione.

Si può dire che il divenire — quest'eterna ed infinita trasformazione del tutto — sia l'oggetto specifico dell'ontologia deleuziana. Come acutamente osserva Jean-Luc Nancy, infatti, se è vero che la filosofia deleuziana è una filosofia della trasformazione (e dunque del divenire), la trasformazione sarà ciò che prenderà il posto dell'essere³⁸: inarrestabile trasformazione, perpetuo divenire della vita come ciò che non nasce e nemmeno muore.

Nel pensiero di Deleuze il divenire è ciò che coincide con tutto ciò che esiste, è anzi, il modo d'essere di tutto ciò che è. Ogni cosa è costitutivamente in divenire, e nulla è dato una volta per tutte. Ciò significa, più precisamente, che il divenire non è il segno di un cambiamento di stato, non è la traccia di un passaggio di stato da A a B, ma è invece il divenire in quanto processo del divenire medesimo. Se è vero, come afferma Zourabichvili, che il divenire non è solo mero oggetto di

³⁷ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., p. 84.

³⁸ Cfr. J.-L. NANCY, *Le differenze parallele*, cit. 25.

constatazione, ma deve essere soprattutto oggetto di affermazione, esso sarà ciò che minaccerà il presente in quanto modalità privilegiata attraverso la quale considerare l'essere³⁹.

Uno dei rischi maggiori innanzi alla concezione deleuziana del divenire consiste proprio nel fare di questo concetto una sostanza attuale. Il divenire è, invece, propriamente virtuale. Prova ne sia che il divenire debba essere inteso in quanto verbo, e non viceversa come sostantivo; e Deleuze lo intende molto chiaramente: si deve parlare di divenire all'infinito, assecondando la coniugazione infinitiva del verbo sostantivato che ne esprime la natura⁴⁰.

Il divenire coincide dunque con la realtà stessa; il divenire è, anzi, reale; ma la sua realtà combacia con la realtà del virtuale, allorché il virtuale stesso, come abbiamo visto, non può essere ritenuto meno reale di ciò che esiste in quanto attuale.

In questo senso, il divenire è ciò la cui temporalità non sta più nell'ordine di alcun asservimento al movimento. Di conseguenza, il divenire non è del movimento, non vi appartiene, non lo misura; e per ciò stesso, ad esso non conviene il tempo Chronos poiché non risponde ad alcun ordinamento cronologico del tempo.

Ancor più radicalmente il divenire, in quanto attraversa soglie e gradienti d'intensità differenti, è costituito da istanti-soglia che costitutivamente mancano alla propria identità determinata: sono caselle vuote. E d'altro canto la natura della soglia è tale per cui essa non ha essenza e non è una sostanza. Come sottolinea Rocco Ronchi a questo riguardo, la casella vuota non è un *quid*, ma un *quod*, non un *what* ma un *that*, non un fatto ma un atto infinitamente in atto: non è altro che questa, in fin dei conti, la natura paradossale del divenire⁴¹. La casella vuota, nella misura in cui costituisce il fondamento non cronologico del tempo in quanto divenire, è ciò che consente di pensare il divenire come divenire puro, assoluto, come divenire del divenire medesimo, e non invece come divenire di qualcosa che, divenendo, passi da uno stato A ad uno stato B.

Il divenire è, detto altrimenti, il nome di una concezione del tempo inteso come puro cambiamento; non già come cambiamento di qualcosa nel tempo, ma del tempo ma come pura trasformazione: differenza assoluta, differenza senza concetto.

³⁹ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., p. 77.

⁴⁰ Per un interessante approfondimento sul senso in cui intendere la nozione deleuziana di divenire, nella fattispecie esemplificata attraverso la figura del *divenire-animale*, cfr. S. LECLERCQ, A. VILLANI, *Devenir*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., p. 103: «Le devenir est toujours à prendre en bloc (d'où l'expression "bloc de devenir"), de sorte que, dans une évolution asymétrique et aparallèle, ce n'est pas l'homme qui chante comme un oiseau, mais il devient animal tandis que l'animal devient musical [...]. "Devenir-animal, à charge pour l'animal, rat, cheval, oiseau ou félin, de devenir lui-même autre chose, bloc, ligne, son, couleur de sable, ligne abstraite" [...] "C'est plutôt une rencontre entre deux règnes, un court-circuitage, une capture de code où chacun se déterritorialise."»

⁴¹ Cfr. R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 76.

Nella sua profonda estraneità al tempo *Chronos*, ovvero all'ordine del tempo cronologico, ed appartenendo invece al problematico pluralismo di un tempo ineffettuale e virtuale che descrive l'evento, il divenire assoluto deleuziano non è altro che un modo radicale di pensare contro la storia. Ed è proprio nel tempo incorporeo, virtuale e ineffettuale dell'evento che, pur non accadendo alcunché, la trasformazione incessante del divenire puro ha luogo:

In un grande libro di filosofia Péguy spiega che ci sono due modi di considerare l'evento: l'uno consiste nel fiancheggiarlo, nel raccoglierne l'effettuazione, il condizionamento e il deterioramento nella storia; ma l'altro consiste nel risalire all'evento, nell'installarsi in esso come in un divenire, nel ringiovanire e contemporaneamente nell'invecchiare in esso, nel passare per tutte le sue componenti o singolarità. Può darsi che nulla cambi o sembri cambiare nella storia, ma tutto cambia nell'evento, noi compresi: «Non c'è stato nulla. E un problema di cui non si vedeva la fine, un problema senza sbocchi... improvvisamente non esiste più e ci si domanda di che cosa si stesse parlando»; è passato in altri problemi; «non è successo niente e ci si trova in un nuovo popolo, in un nuovo mondo, in un nuovo uomo». [...].⁴²

L'idea deleuziana del divenire mostra ancor più fermamente l'avversione del filosofo francese tanto per la metafisica della rappresentazione e per il platonismo quanto per la subordinazione del tempo al movimento. Ma spieghiamoci meglio: alla luce del tempo come immagine mobile dell'eternità, Platone non fa che disciplinare e ridurre il divenire a mera copia dell'idea. Se, infatti, l'idea in quanto modello è l'eternità, essa non è tuttavia soggetta ad alcuna generazione e ad alcun divenire cronologicamente inteso. Come sottolinea precisamente Sandro Palazzo, nella seconda delle *Lezioni del 1978* Deleuze traccia, inoltre, una linea di convergenza tra la concezione platonica del tempo come immagine mobile dell'eternità e la concezione di origine aristotelica della subordinazione del tempo al movimento⁴³.

Ma la concezione del divenire così come esso emerge nella riflessione di Deleuze è invece molto diversa. E per poterla comprendere adeguatamente il filosofo parigino, in *Logica del senso* fa riferimento al celeberrimo romanzo di Lewis Carroll, *Le avventure di Alice nel paese delle meraviglie* e al suo seguito *Attraverso lo specchio e quel che Alice vi trovò*.

Deleuze lo dice chiaramente: ciò che qui è in gioco è lo statuto ontologico dell'evento: che cosa è un puro evento? E che cosa è il puro divenire?

Proviamo a seguire pedissequamente l'analisi deleuziana. Se partiamo, come egli stesso fa, dall'e-

⁴² G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 105-106.

⁴³ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 178; cfr. anche G. DELEUZE, *Lezione del 21 Marzo 1978*, in Id., *Fuori dai cardini del tempo*, cit., p. 76.

spressione “Alice cresce” dobbiamo intendere, con ciò, che Alice diviene più grande di quanto non fosse; ma ciò significa anche, al contempo, che essa diviene più piccola di quanto non sia ora. Deleuze riconosce senza ombra di dubbio che Alice *non è* nel medesimo istante più grande e più piccola: e ciò perché — lo anticipiamo — il tempo non è nell’ordine dell’essere, quanto piuttosto del divenire. Ma è sicuramente nello stesso tempo che ella *diviene* più grande e più piccola. È infatti nello stesso istante ed in una sola volta, dice Deleuze, che si diviene più grandi di quanto non si fosse prima e che ci si fa più piccoli di quanto non si diventi. È questo il paradosso del divenire con cui sapientemente gioca Carroll, e che secondo Deleuze ne spiega chiaramente le ragioni della sua paradossalità. Peculiarità del divenire, in questo senso, è schivare il presente, ove con ciò si deve intendere che il divenire in sé non contempla la separazione del prima e del dopo, del passato e del futuro. Se infatti è di competenza delle categorie relative all’essere e all’essenza stabilire che una cosa è presente, *non è più* in quanto passata o *non è ancora* in quanto di là da venire, *l’essere del divenire* è invece tale per cui esso non può che spingere il tempo costantemente nelle due dimensioni opposte e contrarie, “schivando” il presente, o ancor più precisamente annullandolo, non arrestandosi mai e facendo incessantemente coincidere passato e futuro, il prima e il poi, il più e il meno, ed ogni altro opposto in seno alla sua natura⁴⁴.

Non è tutto, perché nell’universo concettuale di Deleuze il divenire, scostandosi dalla storia e quindi dalla cronologia, è un concetto che appartiene alla dimensione per così dire *geografica* del pensiero: nella misura in cui esso non è più vincolato al movimento, il divenire disegna, per ciò stesso, la dimensione di uno spazio intensivo (e non più estensivo), attraversato da variazioni continue e linee di fuga. In accordo con il suo carattere fondamentalmente virtuale, il divenire implica in sé stesso la nozione topologica di *mezzo* (milieu): il divenire secondo Deleuze non lo si coglie nei punti cardinali attraverso i quali passa il cambiamento, ma lo si coglie nel mezzo del cambiamento medesimo, come eterna trasformazione in atto. Per questa ragione il divenire non è né uno né due, né la relazione dialettica tra i due elementi; esso, invece, è *entre-deux*, l’atto incompiuto ed infinito per mezzo del quale il divenire diviene.

Puro divenire in quanto divenire. Come abbiamo in qualche modo già anticipato, dal punto di vista ontologico questa nozione deleuziana ha particolare rilievo: abbiamo infatti detto in precedenza di come il divenire si sostituisca all’essere. Si dovrebbe dire, più precisamente, che il rappor-

⁴⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 9; a questo riguardo cfr. anche J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze’s Philosophy of Time*, cit., p. 140: «[...] This is because the present is never separate from all other processes of pure becoming, nor before or after them. Instead, the present as an actual living present is undone in its expression of pure becoming, because each contraction of the past and of the future on to that living present is undone through the wider determination of all the pure ways of becoming.».

to tra essere e divenire viene per certi versi rovesciato: l'essere è l'essere del divenire, e il divenire è l'essere stesso.

Ma prima ancora, il divenire è ciò che, nel suo processo incessante e costitutivamente interminabile, si costituisce come affermazione dell'essere. Tra essere e divenire vi deve essere dunque un rapporto di affermazione reciproca per mezzo della nozione di differenza: la differenza, come abbiamo visto nella prima parte del lavoro, è concetto affermativo nella filosofia di Deleuze; ancor più precisamente la differenza nell'atto di differenziarsi è ciò che produce e afferma il reale in quanto differente e diveniente: l'affermazione è sempre affermazione della differenza⁴⁵. Il reale è divenire in quanto differenza, e il divenire stesso è, viceversa, reale.

In altre parole, attraverso il carattere affermativo del divenire, secondo Deleuze, l'essere si crea effettivamente come potenza virtuale.

Ma qual è il significato al contempo autenticamente ontologico e temporale del carattere affermativo del divenire? L'affermazione del divenire comporta che il caso sia affermato interamente ad ogni istante nella sua integralità. In una prospettiva per certi versi mallarmeana⁴⁶, ciò significa che in un gioco caratterizzato dal caso assoluto quale è il gioco dei dadi, ogni lancio costituirà l'affermazione del caso assoluto, ossia del divenire; e ad ogni lancio, sempre e di nuovo la medesima affermazione del caso nella sua integralità.

Nel suo carattere radicalmente affermativo, allora, il divenire deleuziano non deve essere pensato in termini di finalità, né di causalità o di probabilità, ma di *corrispondenze non causali* tra eventi⁴⁷.

Qual è, in fin dei conti, la relazione tra evento e divenire? Il rapporto tra i due è tale per cui l'evento non può che ottenere il suo senso solo rispetto al divenire, e viceversa. Se è vero infatti che l'evento è la parte contro-effettuata e virtuale di un accadimento attuale, è altrettanto vero che vi può essere divenire solo laddove qualcosa accade, e quindi esclusivamente ove vi sia evento; se non accadesse nulla, non potrebbe darsi alcun divenire. Ma ancor di più, l'evento non è soltanto *in* ciò che accade come la sua parte virtuale, eterna e letteralmente *inattuale*; l'evento è soprattutto il farsi di una differenza, e quindi di un divenire. Tanto l'evento quanto il divenire, infatti, operano per mezzo della differenza, essi *sono* la differenza stessa, la incarnano; è per questa ragione che il divenire non può e non deve essere inteso come il cambiamento di stato o la trasformazione di un termine in un altro termine, ma deve essere considerato in quella sua paradossale parte di eternità che

⁴⁵ Cfr. S. LECLERCQ, A. VILLANI, *Répétition*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., p. 298.

⁴⁶ Cfr. S. MALLARMÉ, *Un coup de dés*, in Id., *Poesie e prose*, trad. it. di A. Guerrini e V. Ramacciotti, Garzanti, Milano 2005.

⁴⁷ Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 151; a questo riguardo cfr. anche F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., p. 79.

nomina la differenziazione dei termini medesimi⁴⁸.

Alla luce di queste considerazioni, evento e divenire non sono affatto sinonimi né termini equivalenti, ancorché la differenza sia senz'altro sottile e talora persino trascurabile. Piuttosto, il divenire è il mutamento perennemente in atto di ciò che cambia e che non cessa mai di cambiare, virtualità perpetuamente in via d'attualizzazione; l'evento è, invece, la forma pura ed ineffettuata della trasformazione di ciò che si trasforma, del cambiamento di ciò che cambia. Potremmo dire, altrimenti, che dal punto di vista temporale l'evento è la verità eterna ed immutabile del divenire, il volto immobile del divenire eterno, la forma pura del tempo.

È dunque così che si spiega la natura eternamente *nel mezzo* del divenire in quanto evento: non già uno scambio tra due determinazioni o il movimento tra due termini, quanto piuttosto il processo interminabile e strutturalmente infinito che non cessa mai di condurre dall'uno all'altro. È un *fra-tempo*⁴⁹.

A questo punto, la rottura con il modello aristotelico di un tempo soggiogato dal movimento è netta e definitiva. Con Deleuze, attraverso Kant, Nietzsche e soprattutto Bergson, si passa da una concezione predicativa della *kinesis* aristotelica ad una concezione non predicativa del divenire puro. Nella prospettiva aristotelica, infatti, il divenire è un'affezione della sostanza, ed il movimento non si dice e non si predica altro che di qualcosa che si muove: il divenire è sempre *divenire di* qualcosa che si muove, si trasforma, di qualcosa che appunto diviene; potremmo persino dire, in termini fenomenologici, che la struttura aristotelica del divenire è propriamente *intenzionale*, in quanto esso mira a qualcosa di già dato, ad una realtà esterna al divenire stesso, ad un oggetto trascendente. Non solo, ma il divenire in quanto *kinesis* è ciò che passa da contrario a contrario: la cosa che diviene diviene necessariamente altro da sé, trasfigurandosi nel suo termine opposto, come qualcuno che da malato divenga sano. E questo movimento di trasfigurazione attraverso termini opposti è concepito come continuo, omogeneo, indefinitamente divisibile in parti della stessa natura; e ciò è possibile, come già osservava criticamente Bergson, perché il tempo viene spazializzato, ovvero considerato come un mezzo omogeneo le cui parti sono tutte della medesima natura⁵⁰.

Con Deleuze, invece, il divenire cessa di essere predicativo, ovvero cessa di essere considerato come l'affezione di una sostanza, la proprietà di una cosa. Il divenire è la cosa stessa, ed in

⁴⁸ Cfr. F. AGOSTINI, *Deleuze: evento e immanenza*, cit., p. 13: «[...] In quanto tale, [l'evento, *nda*] è l'interstizio in un divenire e l'incontro di termini disgiunti che, divenendo, si differenziano. Il nome dell'intermezzo è l'*istante*, l'*exaiphnes*. L'operatività concettuale dell'evento, inteso quindi non come differenza tra due termini, ma come il loro reciproco differenziarsi [...], riguarda l'immagine del divenire in relazione alla forma interna della temporalità.»

⁴⁹ Cfr. P. MENGUE, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, cit., p. 32.

⁵⁰ Cfr. R. RONCHI, *Il canone minore*, cit., pp. 226-227.

quanto tale la relazione diviene immanente a sé stessa. Puro divenire del divenire, indivisibile in quanto flusso continuo eternamente *nel mezzo*.

Alla luce di ciò bisogna altresì ricordare che per la formulazione del concetto di divenire Deleuze non acquisirà e svilupperà soltanto la lezione bergsoniana, ma anche, come vedremo nel capitolo dedicato alla elaborazione del tempo in *Logica del senso*, la lettura del pensiero stoico, nella misura in cui in generale anche lo stoicismo intende il tempo, in quanto *Aiôn*, come un flusso continuo, ininterrotto, senza alcuna unità o elemento minimo istantaneo in cui esso si suddivide.

Il divenire in Deleuze è dunque costitutivamente incompiuto, incessantemente *in fieri* nella sua processualità perenne; ma per essere ancor più precisi, bisognerebbe dire che l'immanenza assoluta della vita è attraversata da innumerevoli flussi di divenire che si concatenano l'un l'altro, come si afferma emblematicamente nel caso della scrittura⁵¹.

Ad uno sguardo complessivo sull'idea del tempo, ed in particolar modo sul concetto specifico di *divenire puro*, bisogna riconoscere che la posizione filosofica di Deleuze possa essere considerata a rigore una vera e propria metafisica del divenire o, detto altrimenti, una ontologia dinamica fondata non più sull'immobilità sostanziale di un essere racchiuso ed ordinato in categorie predefinite, ma sul dinamismo connaturato al divenire stesso.

Se approfondissimo ulteriormente il nostro sguardo, bisognerebbe altresì confessare che il progetto ontologico di Deleuze assume più precisamente i tratti di una non-ontologia. Come abbiamo già osservato a più riprese, infatti, l'essere è sempre l'essere del divenire, in virtù del fatto che esso non è più inteso come divenire da termine a termine, da contrario a contrario; laddove il divenire prende il posto dell'essere, infatti, i termini stessi svaniscono, o per meglio dire, giungono a coincidere perfettamente nel processo del divenire medesimo, così che il divenire sia, come già abbiamo osservato, il divenire simultaneo dei contrari: Alice che diviene più grande e più piccola allo stesso tempo, o il divenire simultaneamente bianco e nero. Pensare il divenire in questo modo apparentemente paradossale e contro-intuitivo significa pensare il divenire come diveniente coincidenza degli opposti, e non invece come istantanea sostituzione degli opposti o trasformazione di un termine nel suo

⁵¹ Cfr. G. DELEUZE, *La letteratura e la vita*, cit., p. 13: «Scrivere è una questione di divenire, sempre incompiuto, sempre in fieri, e che travalica qualsiasi materia vivibile o vissuta. È un processo, ossia un passaggio di Vita che attraversa il vivibile e il vissuto. La scrittura è inseparabile dal divenire: scrivendo si diventa-donna, si diventa-animale o vegetale, si diventa-molecola fino a diventare-impercettibile. Questi divenire si concatenano l'un l'altro secondo una particolare linea di discendenza, come in un romanzo di Le Clézio, oppure coesistono a tutti i livelli, secondo porte, soglie e zone che compongono l'intero universo, come nell'opera potente di Lovecraft. Il divenire non va nel senso opposto: non si diventa Uomo, in quanto l'uomo si presenta come una forma d'espressione dominante che pretende d'imporsi a ogni materia, mentre donna, animale o molecola hanno sempre una componente di fuga che si sottrae alla loro stessa formalizzazione.»

contrario⁵².

Il puro divenire deleuziano è ciò che, dunque, non è definibile attraverso mere relazioni oppostive tra termini opposti, così come ad esempio il divenire veloce di un oggetto lento relaziona tra essi *lento* e *veloce* in quanto predicati dell'oggetto medesimo. Nella prospettiva della filosofia di Deleuze, il divenire è ciò che si dice del divenire stesso, allorché esso prende il posto dell'essere statico.

Con Deleuze non possiamo più considerare l'essere contrapposto al divenire; viceversa dobbiamo pensare essere e divenire in quella continuità assolutamente immanente tale per cui l'essere è l'essere del divenire e il divenire si dice di sé stesso in quanto affermazione dell'essere. Ancor più precisamente, l'essere è dunque l'essere del divenire in quanto infinito, ingenerato, interminabile ed incompiuto; l'essere è l'essere del divenire in quanto diviene ed in quanto non comincia né finisce di divenire⁵³. E la continuità ontologica tra essere e divenire sarà, dal punto di vista della temporalità, la determinazione più appropriata dell'immanenza assoluta.

In tal modo, in questa concezione radicalmente immanentista, il divenire non è mai passaggio dall'essere al non-essere e viceversa; al contrario il divenire descrive la trama temporale stessa dell'essere⁵⁴.

Come osservermo ancor meglio nell'analisi delle *sintesi del tempo* in *Differenza e ripetizione*, la metafisica deleuziana, sostituendo il divenire e l'evento all'essere statico e trascendente, attribuisce al mondo il carattere di una temporalità senza fine. Quella temporalità che si manifesta in un divenire incompiuto, virtuale, differenziale, strutturalmente creatore, assolutamente immanente.

⁵² Cfr. F. LEONI, *Deleuze. Il divenire come coincidenza degli opposti*, cit., p. 134; cfr. anche P. BORDINI, *Deleuze, Platone e la storia della filosofia antica*, in «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 63, 3, 2008, p. 403.

⁵³ Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 72.

⁵⁴ Cfr. E. GIANNETTO, *Sguardi sul pensiero contemporaneo*, cit., p. 280.

CAPITOLO 7. LE TRE SINTESI DEL TEMPO IN *DIFFERENZA E RIPETIZIONE*.

Voglio essere poeta, lavoro a rendermi Veggente: lei non ci capirà niente, ed io quasi non saprei spiegarle. Si tratta di arrivare all'ignoto mediante la sregolatezza di tutti i sensi. Le sofferenze sono enormi, ma bisogna essere forti, essere nati poeti, e io mi sono riconosciuto poeta. Non è colpa mia. È falso dire "Io penso", si dovrebbe dire "Mi si pensa". — Scusi il gioco di parole: IO è un altro.

Arthur Rimbaud

1. *Introduzione generale al problema delle sintesi del tempo*

La temporalità infinitamente diveniente dell'evento si determina attraverso forme e modalità differenti, soprattutto in relazione allo sguardo e al punto di vista adottato sul tempo in generale.

È nel secondo capitolo di *Differenza e ripetizione*, intitolato *Ripetizione per sé*, che Deleuze tematizza e sviluppa le diverse forme temporali articolandole secondo quelle che egli chiama *sintesi del tempo*.

E anche se non è ovviamente questa la sede adeguata per un approfondimento specifico del tema, senza ombra di dubbio la modalità di articolazione della questione del tempo in tre sintesi, come essa emerge nel secondo capitolo del suo capolavoro del 1968, deve molto alla tripartizione delle sintesi kantiane dell'apprensione nell'intuizione, della riproduzione nell'immaginazione e della ricognizione nel concetto, così come esse sono enunciate e sviluppate nella prima edizione della *deduzione trascendentale* della *Critica della ragion pura*¹.

Preliminarmente possiamo dire che ogni sintesi rappresenta il punto di vista privilegiato di una dimensione temporale che è tale in riferimento alle altre. O possiamo dire, più precisamente, che a

¹ Per un approfondimento sulle differenze e soprattutto sulle analogie tra le sintesi kantiane e le sintesi deleuziane cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., pp. 291-294; cfr. anche Id., *Sintesi e tempo*, cit., pp. 156-157: «[...] Anche la modalità espositiva presenta delle analogie. [...] A ben vedere, poi, ed è forse qui lo snodo fondamentale, una distinzione trasversale alle tre finisce, tanto nel testo kantiano quanto in quello deleuzeano, per raddoppiarne la scansione: per Kant le sintesi sono duplicate in sintesi empiriche e sintesi trascendentali, per Deleuze in sintesi attive e sintesi passive. La sintesi trascendentale (categoriale) kantiana ha un "rapporto necessario" con la sintesi empirica (potremmo dire precategoriale), ma quest'ultima trova il proprio fondamento nella prima [...]».

ciascuna di queste sintesi corrisponde una forma specifica di temporalità: il tempo originario dell'esperienza, il tempo fondamentale come condizione di possibilità del tempo originario, la cesura del tempo in quanto forma pura e vuota.

In breve, ciò che il secondo capitolo di *Differenza e ripetizione* cerca di sviluppare è il tema della temporalità secondo quelle linee di complessità e pluralità che abbiamo cercato di vedere, seppur da una prospettiva più generale, nel capitolo precedente.

Proviamo a vedere le modalità temporali incarnate dalle sintesi un poco più da vicino. Nel tempo originario vede la presenza vissuta, o per meglio dire, il presente vivente, come la sintesi passiva del mondo: l'esistenza come mera presenza attuale è la condizione di possibilità di ogni azione, e più in generale, della nostra vita nel suo concreto ed ordinario svolgersi quotidiano.

Dal punto di vista di quello che qui abbiamo chiamato *tempo fondamentale*, ovvero quel dominio temporale che si incarna nella seconda sintesi, il tempo assume su di sé la pre-esistenza virtuale del mondo in quel che Deleuze identifica, con l'ausilio teoretico di Bergson, *passato puro*; sarà proprio questa pre-esistenza del tempo nel passato puro a rendere possibile il passaggio del presente vivente della prima sintesi, che altrimenti non potrebbe trascorrere. La terza sintesi del tempo, invece, — quella che crediamo racchiuda in sé stessa il senso dell'intero progetto filosofico deleuziano — è la sintesi dell'apertura del tempo all'avvenire, in virtù della quale Deleuze riconduce il tempo dal punto di vista della seconda sintesi alla continuità del tempo nelle sue manifestazioni empiriche, e per ciò stessi immanenti².

Sin dai suoi primi approcci alle tre sintesi del tempo, emerge chiaramente come a Deleuze interessi determinare il problema del tempo soprattutto dal punto di vista dell'esperienza del soggetto, non certo per cercare di riaffermare la genesi trascendentale del tempo in seno al soggetto, quanto piuttosto per studiare il tempo stesso a partire dalle diverse esperienze che il soggetto ne può fare. E il soggetto, in questo senso, può esperire e vivere il tempo nelle tre forme descritte dalle tre sintesi: sotto la forma del presente attuale di ciò che accade, sotto la forma del passato di ciò che è accaduto o, ancora, sotto la forma dell'avvenire di ciò che accadrà. Ma se sin qui, in fin dei conti, Deleuze non appare particolarmente originale, il portato di novità sta soprattutto nel fatto che ognuna di queste forme, o prospettive sul tempo in generale, occupa un ambito ben determinato ed indipendente dagli altri. La forma o prospettiva a partire dalla quale si osserva il tempo determina con pre-

² Cfr. F. AGOSTINI, *Deleuze*, cit., p. 17; sul meccanismo di funzionamento del processo delle sintesi in rapporto alle dimensioni del tempo cfr. anche J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, cit., p. 10: «For instance [...] in the first synthesis the past and the future are dimensions of the present. This means that a process in the present, often described by Deleuze as the "living present", determines processes in the past and in the future such that the present process changes the past and the future by synthesising them in a novel manner.»

cisione anche il modo in cui ci si rapporta alle altre due; o più precisamente, ciascuna delle tre sintesi determina le altre due e al tempo stesso vi dipende³.

Più specificamente ancorché in maniera concisa, possiamo dire che la prima sintesi del tempo sarà la sintesi di un presente vivente inteso come abitudine, mentre il passato e il futuro, in quanto dipendono da questo presente, non diverranno altro che le sue dimensioni. Nella seconda sintesi del tempo come sintesi della memoria, il presente e il futuro divengono le dimensioni di una sintesi del tempo compresa come passato puro in quanto fondamento che fa passare il presente attuale per promuoverne uno nuovo. E nella terza sintesi del tempo, il presente, divenendo niente più che un mero agente, tende a dileguarsi e a divenire, insieme al passato in quanto condizione del tempo operante per difetto, niente più che la dimensione dell'avvenire.

Nessuna di queste sintesi da sola esaurisce l'articolata complessità del tempo. Tutte e tre, piuttosto, sono dei processi, dei divenire costitutivamente infiniti; sono processi di trasformazione degli eventi e dei loro concatenamenti⁴. Di seguito ne vedremo analiticamente i tratti.

2. *La prima sintesi del tempo: sintesi del presente vivente, o dell'abitudine*

Quando cerchiamo di ragionare profondamente sull'essenza più propria del tempo, operiamo per certi versi una riduzione: costringiamo, cioè, il tempo stesso alla sua natura istantanea e puntiforme.

Qual è, d'altro canto, l'unità minima del tempo se non quell'istante non meglio definibile e costitutivamente indeterminato, che tende a fuggire e dileguarsi per natura?

Se questo è vero, va detto che allora la questione essenziale da cui Deleuze trae le mosse per mettere a tema la questione della prima sintesi è senz'altro la seguente: come è possibile sintetizzare l'esperienza di ciò che si manifesta nel tempo se il tempo non sembra organicamente costituito da altro se non dall'essenza puntiforme di un istante che fugge sino a diradarsi definitivamente?⁵

La messa in forma dei temi che costituiscono l'orizzonte concettuale della prima sintesi del tempo passa attraverso questo interrogativo. Ma ciò che più interessa è che, in quella che Deleuze

³ Cfr. D. CANTONE, *Cinema, tempo e soggetto*, cit., p. 41.

⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 123-124; cfr. anche J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, cit., p. 113.

⁵ S. PALAZZO, *Sintesi e tempo*, cit., p. 160.

definisce, per l'appunto, nei termini della prima sintesi passiva del tempo, il passato e il futuro divengono le dimensioni del presente. Che cosa significa questo?

Significa che il processo del presente — quel presente che Deleuze descrive come *presente vivente* — ovvero quel tempo in cui si colloca la nostra esperienza ordinaria e quotidiana, determina i processi del passato e del futuro, in maniera tale che quel presente modifichi il passato e il futuro medesimi sintetizzandoli in una inedita maniera.

Il meccanismo che opera al fondo di questa prima sintesi è il meccanismo della *contrazione*. Tale meccanismo agisce in maniera tale che gli eventi conservati nel passato e le possibilità prospettate dal futuro, non solo acquistino senso in relazione a ciò che nel presente si manifesta in quanto attuale, ma soprattutto essi diventano propriamente, effettivamente e completamente presenti. Alla luce della *contrazione* degli istanti, infatti, tanto il passato quanto il futuro si concentrano nel presente vivente. Collocati con lo sguardo in questa prospettiva temporale, infatti, non possiamo non riconoscere che il passato e il futuro non esistono indipendentemente ed autonomamente dal presente vivente, ma anzi, ne sono a pieno titolo le dimensioni più proprie⁶. Ma vi è di più: nella prima sintesi passiva, la freccia del tempo scorre necessariamente dal passato al futuro, attraversando il presente vivente.

Ed in quanto essa si riferisce al presente vivente, tale sintesi ha inevitabilmente a che vedere con l'aspetto propriamente empirico del tempo; il fondamento dei suoi meccanismi di funzionamento sono proprio le operazioni di contrazione e conservazione degli istanti che appartengono al passato e al futuro.

Ma non è tutto: uno degli aspetti principali di questa sintesi, secondo Deleuze, è il suo carattere propriamente *asimmetrico*. Ciò significa, in altre parole, che alla luce della contrazione e della conservazione degli istanti, il tempo procede dal passato al futuro nel presente, quindi dal particolare al generale; il carattere asimmetrico della freccia del tempo descritta dalla prima sintesi passiva, infatti, si riferisce in particolar modo proprio alla differenza essenziale tra particolarità e generalità, dove le prime sono attuali e quindi mantenute, conservate e trasformate nel presente, e le seconde incarnano invece le possibilità previste ed attese nel presente stesso⁷.

Basti pensare, a questo proposito, all'esperienza dell'ascolto di una melodia conosciuta: il passato della melodia già trascorsa crea una continuità con il futuro della melodia ancora di là da venire, in maniera tale che gli istanti ascoltati si contraggano e si mantengano nel presente insieme all'aspettativa delle note che stanno per sopraggiungere: è questa la condizione essenziale affinché l'esperien-

⁶ Cfr. J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, cit., p. 10.

⁷ *Ivi*, p. 28.

za vivente possa costituirsi nella percezione della continuità della melodia stessa.

La prima sintesi, come contrazione degli istanti passati e futuri in un presente vivente, come vedremo più precisamente, non è altro che abitudine, formazione di un *habitus*: quando compare A io mi aspetto B; è proprio così, secondo Deleuze, che si costituisce la nostra abitudine di vivere o, detto altrimenti, la nostra attesa che qualcosa duri⁸.

Appare allora chiaro il senso nel quale, secondo Deleuze, nella prima sintesi del presente vivente il passato e il futuro non designano più meri istanti distinti da un istante supposto come immobile e presente, ma piuttosto si costituiscono come le autentiche dimensioni contratte del presente dell'esperienza in atto. E in tale prospettiva la sintesi non può che essere una sintesi passiva, poiché essa si manifesta nello spirito che contempla⁹.

Proprio in questo senso, infatti, Deleuze giunge a sostenere che ogni organismo è costituito, tanto nei suoi elementi ricettivi quanto in quelli percettivi, da una somma di contrazioni, di ritenzioni e di attese, in maniera tale per cui il presente vissuto, o il presente vivente (il presente in atto) costituisca già di per sé un passato e un futuro: a livello dell'organismo, infatti, il futuro appare nel presente come forma organica dell'attesa, mentre il passato della ritenzione si manifesta nel presente come eredità cellulare¹⁰.

Ciononostante, la prima sintesi risulta insufficiente per rispondere all'interrogativo che chiede conto di come e perché il tempo passi. Come abbiamo avuto modo di osservare, infatti, il passato e il futuro sono le dimensioni del presente, reciprocamente nella forma della ritenzione e dell'attesa. Ma vi è una profonda aporia alla base: se il tempo fosse solo il presente vivente delle singole durate in quanto costituito dalle contrazioni di passato e futuro, come sarebbe possibile ricordare coscientemente un presente vivente che non è più o anticipare nell'attesa quel presente vivente che non è ancora? In breve, come sarebbe possibile garantire il passaggio di ogni singolo presente vivente?

Si tratta di cercare una risposta alla domanda che chiede conto tanto di come sia possibile che un presente vivente succeda ad un altro presente vivente, quanto di come sia possibile riprodurre (dal passato) o anticipare (dal futuro) ciò che non appartiene più o non ancora al presente vivente dell'io, se l'esperienza dell'io è costituita dalle singole contrazioni temporali. Questo sarà il nodo problematico a partire dal quale Deleuze dischiuderà la strada alla possibilità di un altro tempo, o per meglio

⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 99-100.

⁹ Cfr. M. CRESSOLE, *Deleuze*, cit., p. 55.

¹⁰ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 99.

dire di un'altra prospettiva sul tempo, di un'altra sintesi nella quale si operi, ancorché in forma ancora parziale, la prima¹¹.

Il presente si costituisce, dunque, per contrazione di due istanti — l'uno passato e l'altro futuro — in una Abitudine. Ed è proprio nella formulazione di un'abitudine, di un *habitus*, che Deleuze intende la prima sintesi nei termini di una fondazione del tempo, nonostante tale presente vivente non si possa certo sostenere in sé stesso se non gli è consentito trascorrere. E affinché il presente passi, è necessario che in qualche modo esso sia già passato e che *sia* in senso proprio un "passato"¹²: sarà proprio questa, come abbiamo in parte già anticipato, la ragione per cui Deleuze dovrà pensare ad una seconda sintesi (e poi ad una terza) in cui il tempo possa essere ragionevolmente fondato nel suo *passaggio*.

Ma cosa significa istituire l'esperienza del tempo come presente sull'abitudine? L'abitudine procede di pari passo con l'idea della contrazione degli istanti successivi. Alla comparsa di A ci si attende B: contrazione. E tale contrazione si produce nell'Immagine dell'io che contempla, come crediamo sia emerso chiaramente dall'esempio di una melodia che ben conosciamo. L'Immagine, in questo senso, trattiene in sé stessa gli istanti generali, gli avvenimenti in modo passivo, vi si lascia attraversare e costituisce una sintesi del tempo nella forma di un presente vivente¹³.

Non solo, ma la contrazione attraverso la quale gli istanti successivi costituiscono il presente è ciò che consente di pensare tale presente vivente nel suo carattere propriamente *durevole*, cioè proprio in quanto durata: un presente vivente, come abbiamo visto e come osserva con precisione François Zourabichvili, che Deleuze chiama *abitudine* in riferimento agli empiristi anglosassoni. Un presente che noi siamo effettivamente, un presente che, in quanto vivente, non può che avere la medesima consistenza della nostra esistenza, un presente finito, limitato e circoscritto dalla capacità della nostra Immagine di contrarre gli istanti passati e futuri nel presente medesimo. Noi siamo le abitudini che ci costituiscono, che ci compongono, noi siamo le contemplazioni, le pretensioni, le presunzioni, le gratificazioni, le fatiche che compongono il campo delle sintesi passive; per questo l'io (passivo), dice Deleuze, non si definisce per la sua sola ricettività, ovvero per la sua sola capacità di provare sensazioni, ma soprattutto per la capacità di contrarre che costituisce l'organismo stesso prima di costituirne le sensazioni; il soggetto è, in altre parole, l'insieme delle modificazioni delle contrazioni temporali: un soggetto che Deleuze definisce *larvale*¹⁴.

¹¹ Cfr. S. PALAZZO, *Sintesi e tempo*, cit., p. 163.

¹² J. GIL, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 77.

¹³ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 96.

¹⁴ Cfr. *Ivi*, p. 107; cfr. anche F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., p. 74.

In quanto abitudine, noi siamo costituiti, per ciò stesso, da una moltitudine e da un complesso di ritmi organici che tendono a riprodursi sempre identici. Per questo la prima sintesi del tempo corrisponde ad un tempo periodico, per certi versi coincidente con quegli stessi cicli organici la cui immagine rappresentativa più appropriata non può che essere quella di un movimento circolare che passa sempre per i medesimi punti, per gli stessi cardini. Nell'esperienza dell'ascolto di una melodia che conosciamo perfettamente, la freccia asimmetrica del tempo, come abbiamo visto, corre dal passato al futuro contraendosi in un presente vivente nel quale, secondo l'abitudine che scandisce questa forma del tempo, noi sappiamo già perfettamente che cosa nell'imminenza ci attende.

Così, allora, il soggetto si presenta come attraversato e solcato dal tempo, in maniera tale per cui esso giunge a coincidere con la sintesi stessa del tempo; il soggetto è durata, è abitudine, è attesa. Ancor più radicalmente l'abitudine è la matrice originaria del soggetto, la sua radice costitutiva¹⁵; ma soprattutto l'abitudine, in quanto elemento sostanziale della prima sintesi, sarà la "fondazione" del tempo, a fronte della quale, invece, la seconda sintesi si costituirà come suo "fondamento".

Tuttavia, come abbiamo visto, il limite intrinseco e l'aporia a cui la prima sintesi passiva dell'abitudine deve far fronte è l'impossibilità di spiegare interamente come possa darsi lo scorrere del tempo. Come abbiamo visto, la prima sintesi passiva, alla luce della contrazione degli istanti indipendenti, consente l'istituzione di un passato e di un futuro quali dimensioni di un presente vivente; ma se è vero che al presente vivente, per poter essere tale, deve essere consentito di passare, ciò significa che esso non esaurisce il tempo nella sua interezza; tale presente invece è, più precisamente, interno al tempo. Questo è ciò che Deleuze identifica nei termini della natura organicamente paradossale del presente: per poter essere tale, il presente deve passare; ma per poter passare, serve un altro tempo nel quale si operi la prima sintesi, un tempo che, diversamente dalla fondazione del tempo nel presente vivente della prima sintesi, sarà il suo fondamento¹⁶.

In ogni caso l'esito di questa sintesi della contrazione degli istanti successivi indipendenti in un tempo presente saranno delle unità organiche minime di durata, nuclei continui di passato-presente-futuro. L'esempio più compiuto è nuovamente quello dell'ascolto di una melodia, ove l'attività stessa dell'ascolto non è mai puntiforme, ma trattiene in sé le note appena ascoltate e anticipa le note di là da venire; la continuità tracciata dalla contrazione delle note appena trascorse e delle note di là da venire costituiscono quell'unità organica minima che è l'esperienza stessa dell'ascolto, in modo tale che, qualora lo volessi potrei, una volta finita la melodia, riprodurla interamente nella coscienza.

¹⁵ Cfr. G. DELEUZE, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 111.

¹⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 107 e S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 309.

Come sostiene molto chiaramente Deleuze, la sintesi passiva costituisce la nostra abitudine di vivere, ovvero la nostra attesa o aspettativa che la “cosa” continui, ovvero che l’esperienza che stiamo vivendo nel nostro presente si perpetui¹⁷.

In quanto fondazione del tempo, la prima sintesi è una sintesi originaria, allorché essa si fonda sulla ripetizione degli istanti: è per questo, dunque, che non può e non deve essere intesa né come un facoltà della memoria o dell’intelletto, ma come invece un’attività passiva che investe la contemplazione nell’immaginazione.

Ma cosa vuol dire davvero *originario* in questo caso? La prima sintesi passiva dell’abitudine o del presente vivente è, in altri termini, la prima forma temporalmente determinata della *differenza*: ciò significa, più precisamente, che la contrazione degli istanti del passato e del futuro nel presente non solo fa sì che il passato e il futuro divengano dimensioni non istantanee ma durevoli e contratte del presente; ma proprio perché la prima sintesi si presenta in questo modo, ed in quanto essa viene vissuta passivamente dal corpo, nella sintesi viene contratto il molteplice che affetta il corpo, il differente. Ed in quanto il molteplice è ciò che dà propriamente vita al corpo, allora, il presente vivente della prima sintesi è la forma di tempo appartenente all’organicità del corpo, al corpo vivente in quanto agente: la prima sintesi, in altre parole, è la condizione di possibilità affinché il corpo possa *agire*¹⁸.

È infatti solo a partire dalle abitudini che ci costituiscono che noi possiamo agire attivamente sulla realtà, poiché in questo senso la nostra soggettività non è che il risultato dell’interazione fra molte abitudini, senza le quali non solo il tempo non potrebbe passare, ma soprattutto non potremmo agire in alcun modo.

Il carattere originario del presente vivente della prima sintesi non deve quindi essere inteso ordinariamente nel senso di una pura origine; piuttosto la prima sintesi è un processo che produce il tempo, ma non è indipendente da ogni altra forma di temporalità, o da ogni altra prospettiva possibile sul tempo medesimo; al contrario, come abbiamo già anticipato e come vedremo nel prosieguo, esso deve piuttosto essere fondato su un altro tempo, su un’altra sintesi che consenta al presente di passare.

Ed infatti, la questione della fondazione e del fondamento del tempo è cruciale per Deleuze: come sottolinea precisamente James Williams, a dispetto della connotazione originaria del processo del

¹⁷ Cfr. *Ivi*, p. 100.

¹⁸ Cfr. F. AGOSTINI, *Evento e immanenza*, cit., p. 17.

tempo nella prima sintesi, il presente vivente dell'abitudine, in quanto costituito da una molteplicità di contrazioni, non è eterno o statico, ma trascorre¹⁹.

Crediamo sia necessario, tuttavia, chiarire in parte il senso profondo della sintesi passiva laddove Deleuze sostiene che la contrazione è ciò che si fa *nello* spirito. È chiaro che le parole del filosofo francese a questo riguardo potrebbero essere facilmente equivocate. Bisogna infatti puntualizzare come la sintesi passiva, ancorché si operi nello spirito, non sia considerabile come l'attività di un soggetto e di una coscienza già costituiti; la contrazione degli istanti e dei contenuti temporali, infatti, non avviene sulla base di un intervento attivo del soggetto o della coscienza, mentre è vero invece che la condizione grazie alla quale io posso essere cosciente di qualcosa o di me in quanto soggetto possa costituirsi solo a partire da una contrazione del tempo che sia indipendente dalla volontà di una coscienza. Se da un lato questo è ciò che Deleuze intende con *passività* in riferimento alla prima sintesi dell'abitudine, dall'altro è altrettanto vero che questa passività non possa essere certo considerata esclusivamente alla stregua di una inerte registrazione di un dato esterno; si può dire, invece che la passività implichi in sé stessa una attività ancorché non legata alla sfera della coscienza. Ecco allora che il termine *contemplazione* utilizzato da Deleuze e riportato da noi in precedenza non significa altro che questo: la passività della prima sintesi è una "passività costituente", ovvero una forma di spontaneità indipendente dalla volontà di un soggetto o di una coscienza. Ciò significa che il soggetto è certamente passivo in riferimento all'operazione in cui nella sintesi si contraggono gli istanti, ancorché la sua passività non si riduca affatto alla sua inerte ricettività. In questo senso, come ricorda Sandro Palazzo, in Deleuze passività ed attività si oppongono solo ove l'attività venga pensata nei termini di un'attività cosciente²⁰.

Nella prospettiva così delineata dalla passività della prima sintesi, allora, il soggetto non è più un dato primario, fondativo, trascendentale in senso autenticamente genetico; al contrario, il carattere passivo della sintesi traccia un movimento alla luce del quale il tempo si costituisce autonomamente nel soggetto; e a fronte di ciò il soggetto stesso non si costituisce altrove che in un atto riflessivo, ovvero in quella passività costituente che è formata dalla pluralità delle contrazioni temporali.

In ciò l'idea di soggetto evocata da Deleuze alla luce della passività costituente che lo investe nella prima sintesi non può che essere l'idea di un *soggetto larvale*, enigmatica espressione con la quale il filosofo parigino intende il soggetto stesso come un soggetto abbozzato, embrionale, non ancora formatosi e determinatosi pienamente, un soggetto segnato più dalle sue passività che non dall'attività delle sue operazioni coscienziali.

¹⁹ Cfr. J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, cit., p. 52.

²⁰ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., pp. 300-301.

Sintesi dell'abitudine o del presente vivente come radicale passività che sfugge alla presa della coscienza, in cui il tempo si costituisce nella continuità della contrazione degli istanti determinando il passato e il futuro come le sue proprie dimensioni. Non più dunque un passato e un futuro indipendenti e isolati, ma un *passato-presente* e un *presente-futuro*.

L'eterna durata del presente vivente non può che trascorrere per cedere il posto ad altri presenti. L'eterno presente non esaurisce in sé stesso la totalità del tempo. Chiederà per ciò stesso di essere *fondato* altrove: seconda sintesi del tempo.

3. La seconda sintesi del tempo: sintesi della memoria, o del passato puro

Perché il presente possa manifestarsi davvero, occorre che esso passi, che diventi altro da sé, che trascorra. Non si dà altra condizione che questa: il tempo deve passare. È questo il fondamento più saldo del tempo in sé stesso. Ed è questa, in fin dei conti, la natura paradossale del presente che abbiamo cercato di testimoniare nel paragrafo precedente.

Occorre dunque una seconda sintesi, quale condizione di possibilità per la prima. La contrazione degli istanti nel presente vivente, infatti, non spiega e non esprime le ragioni per le quali il presente passa, ma mostra semplicemente il tempo dalla prospettiva dell'esperienza quotidiana, o più precisamente, nel punto in cui il presente condiziona l'agire.

E così, se la prima sintesi passiva è veramente la fondazione del tempo, ovvero il suolo sul quale il tempo si consolida e grazie al quale dei contenuti occupano e possiedono il tempo medesimo, è necessario, per Deleuze, distinguere la fondazione da quello che sarà il *fondamento* del tempo²¹.

La seconda sintesi si costituisce al tempo stesso come fondazione della prima e come anticipazione di alcuni temi della terza. Essa, per certi versi, introduce ad una concezione non rappresentativa del tempo, ancorché rimanga, se considerata in sé stessa, insufficiente ad esaurire il tempo nella sua totalità e complessità. Come sottolinea ancor più radicalmente a questo riguardo Sandro Palazzo, la seconda sintesi ha uno statuto liminare e sostanzialmente equivoco; prova ne sia che, come avremo modo di osservare da vicino, in *Logica del senso* i temi ad essa legati saranno di fatto scomparsi, ancorché recuperati poi come rivisitazione di argomenti bergsoniani nei due volumi sul cinema.

²¹ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 107.

Nonostante ciò è possibile leggere i concetti che costituiscono la seconda sintesi come un universo in qualche modo autonomo, non necessariamente correlato ad una funzione di mediazione tra la prima sintesi e la terza²².

Se allora la fondazione del tempo, come abbiamo visto, è l'abitudine, il fondamento del tempo è la memoria. Se infatti la memoria può essere considerata dal punto di vista della prima sintesi come la facoltà attiva di un soggetto che coscientemente ricorda, dal punto di vista delle sintesi del tempo essa non può che costituire, invece, la sintesi fondamentale del passato puro. Così intesa, allora, la memoria non è la memoria volontaria di un soggetto; essa è piuttosto, bergsonianamente da intendersi come una memoria involontaria, come quella reminiscenza che segna l'anello di giunzione tra Marcel Proust e Henri Bergson. In altre parole, la sintesi attiva della memoria, o memoria involontaria, non fa che riprodurre e manifestare nuovamente alla coscienza un contenuto temporale già trascorso nella forma di un antico presente, limitandosi, in questo senso, a incastrare tra di essi i presenti senza esplicarne né consentirne il passaggio. Nella sintesi passiva della Memoria, ovvero in quella sintesi trascendentale che consente il passaggio del presente, invece, avremo modo di osservare come il passato e il presente, in qualche modo, saranno paradossalmente contemporanei. In altre parole, la Memoria come sintesi passiva costituisce quel che Deleuze, con Bergson, chiama *passato puro* nel tempo e fa dell'antico presente e dell'attuale, ovvero rispettivamente del presente nella riproduzione e del futuro nella riflessione, "i due elementi simmetrici del passato come tale"²³. Ma per Deleuze il problema è ancora più radicale: come è possibile accedere alla dimensione di questo passato puro che è fondamento del tempo senza adottare su di esso lo sguardo metafisico della rappresentazione, e ridurlo così nuovamente ad un antico presente, ricadendo con ciò stesso, nell'orizzonte della prima sintesi? Questo interrogativo è necessariamente correlato a quello che chiede conto di come sia possibile che il tempo scorra. Ed in fin dei conti, come avremo modo di osservare, la chiave di questo quesito risiede proprio in quella reminiscenza ad un tempo proustiana e bergsoniana che abbiamo in precedenza evocato.

Ciò che farà passare il presente, allora, sarà proprio il passato, in quanto includerà in qualche modo in sé stesso il presente che passa. Questo è il motivo per cui nella seconda sintesi passiva il presente diviene una dimensione del passato puro, laddove il passato, come evidenzia precisamente James Willimas, non sarà altro che una serie di livelli di differenze pure²⁴.

²² Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 308.

²³ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 109; cfr. anche a questo proposito P. TARONI, *Filosofie del tempo*, cit., pp. 595-596.

²⁴ Cfr. J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, cit., p. 13.

Descrivere il tempo come un eterno presente, quindi, lascia decisamente inviolato il problema relativo al modo in cui il presente passa; d'altro canto noi non esperiamo il tempo solo ed esclusivamente nella forma del presente, ma anche e soprattutto secondo altre modalità. L'argomentazione deleuziana alla base dell'affermazione della Memoria come istanza che fa passare il presente è tale per cui, se nella nostra esperienza ordinaria e cronologica del tempo il presente passa nonostante esso tenda ad apparirci come un eterno in virtù dei meccanismi di contrazione della prima sintesi passiva, esso dovrà dunque trovare nella Memoria stessa, in quanto riferita alla sfera di un passato puro, la condizione trascendentale di possibilità del suo stesso passaggio.

Più precisamente la sintesi della Memoria si presenta come la sintesi dei presenti viventi in una dimensione diversa rispetto alla mera ed "eterna" presenza; questa diversa dimensione è, per l'appunto, la dimensione del passato puro. Ci spieghiamo meglio: la Memoria, come abbiamo anticipato, è la sintesi fondamentale — e per questo, come vedremo, trascendentale — del tempo, la quale suppone l'esistenza di un *passato puro*, un passato a priori, un passato in generale (rispetto invece al carattere *particolare* di ogni presente attuale) che non si riduce ad un mero presente che passa; il passato puro, dunque, non può e non deve essere inteso come un antico presente, ovvero come quel presente che era e che ora invece esiste in quanto passato. Si può dire, al contrario, che il passato puro esista come quell'istanza trascendentale del tempo che presiede al passaggio di tutti i presenti²⁵.

Ma come si accede a questa dimensione del passato puro, del passato in sé? Eros e Mnemosine: queste le due figure evocate da Deleuze. Più precisamente, se è vero che il passato puro è il passato a priori, l'*in-sé* del passato, la reminiscenza è il suo noumeno; ma una reminiscenza che, lungi dall'aderire ad una facoltà della memoria in quanto sintesi attiva e cosciente, non sarà per ciò stesso un'attività della mente attraverso la quale si procederà da presenti attuali ad antichi presenti, né dai nostri amori recenti ai nostri amori infantili, in un banale gioco di nostalgie. Ogni reminiscenza, dice Deleuze, è erotica, ha intimamente a che fare con il desiderio. Ancorché in maniera pressoché sibillina, egli intende così l'Eros come ciò che può consentire di penetrare nel passato puro in sé, nella ripetizione di Mnemosine²⁶.

Nella prospettiva della seconda sintesi del tempo, il passato è ciò che *insiste*. E nella natura di questa insistenza esso chiede di essere interrogato, cercato, risolto: è una domanda d'amore.

Ma se è vero, allora, che Eros è l'elemento che ci consente di penetrare nel passato puro in sé stes-

²⁵ Cfr. K. ROSSI, *L'estetica di Gilles Deleuze*, cit., p. 286.

²⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 114.

so, nella “ripetizione verginale di Mnemosine”²⁷, esso trae questo suo potere proprio da quella che vedremo essere la terza sintesi, dalla credenza nell’avvenire. Solo la terza sintesi potrà dunque completare e soprattutto giustificare l’accesso alla dimensione trascendentale del passato in sé come ciò che consente al tempo di scorrere.

Nella prospettiva della seconda sintesi del tempo, la ragione del presente che passa non può essere dunque cercata che all’interno di quel passato puro che, in quanto passato, non coincide tuttavia con l’antico presente, ovvero con ciò che anticamente fu presente.

Il passato puro, in altri termini, non va cercato nel ricordo in quanto facoltà attiva della coscienza, poiché lì ciò che troviamo non è che una facoltà rappresentativa del soggetto, o per meglio dire, una memoria volontaria in quanto sintesi attiva. Il passato puro, così come anche lo stesso Bergson ha inteso perfettamente secondo Deleuze, va cercato laddove esso non cessa mai di esistere in sé stesso, o ancor più precisamente, di *insistere*.

Per questa ragione non è un’immagine-ricordo a consentirci di accedere alla dimensione propriamente ontologica e al contempo trascendentale del passato puro, ma piuttosto i disturbi della memoria, i suoi balbettii, i suoi inciampi²⁸.

L’aspetto decisamente più importante a questo proposito è quello secondo cui la seconda sintesi passiva, in quanto fonda la prima sintesi e permette al presente vivente di passare, suppone la coesistenza di un passato in sé e di un presente contratto: in questa situazione, la memoria involontaria, ovvero l’oggetto della sintesi passiva, si libera di ogni suo possibile fraintendimento in senso rappresentativo, ovvero si libera delle reminiscenze, dei ricordi e delle riproduzioni attive della coscienza. La seconda sintesi passiva del tempo è una sintesi trascendentale, una sintesi non rappresentativa ma che, per ciò stesso, genera e rende possibile tutte le rappresentazioni e le sintesi passive in cui tali rappresentazioni si esplicano: in breve, la sintesi passiva del tempo puro è quella prospettiva del tempo che fonda la sintesi attiva della memoria come ricordo di coscienza, e fa passare la sintesi passiva del presente vivente²⁹.

In questo senso, la seconda sintesi trova la sua giustificazione nel fatto che non è possibile ritenere che il passato si costituisca solo ed esclusivamente dopo essere stato presente, né a seguito della comparsa di un nuovo presente che ricaccerebbe l’antico nel passato. Come d’altro canto riconosce

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Cfr. J.-C. MARTIN, *Variations*, cit., p. 95. È impossibile, in questo senso, restare indifferenti all’evocazione linguistica di una dimensione quanto più possibile vicina all’inconscio psicoanalitico; e in effetti lo stesso Deleuze in alcuni passaggi sembra intendere la questione in questi termini ancorché poi non approfondisca mai davvero l’argomentazione al riguardo.

²⁹ Cfr. V. BERGEN, *L’ontologie de Gilles Deleuze*, cit., pp. 317-318.

Deleuze, “se il passato dovesse attendere un nuovo presente per costituirsi come passato, l’antico presente non passerebbe mai, né il nuovo farebbe la sua comparsa”³⁰. Alla luce di questa sintesi, come abbiamo anticipato, il passato e il presente risulteranno paradossalmente contemporanei.

Bisogna ammettere una forma temporale, ovvero una forma a priori di passato puro che sia dunque contemporanea e coesistente con la forma temporale del presente; iniziano in questo a senso a profilarsi quei paradossi del tempo in virtù dei quali la seconda sintesi acquisisce tutto il suo senso. Ma non solo: ciò che ancor più radicalmente qui si delinea è l’esistenza di una forma di ritenzione ben più originaria rispetto a quella interna al presente vivente nella prima sintesi alla luce della quale passato e futuro ne giungono a costituire le dimensioni. Se dunque la prima sintesi si opera attraverso la ritenzione degli istanti successivi indipendenti nel presente, la seconda sintesi si opera passivamente attraverso quella ritenzione più originaria che si identifica con la Memoria, in quanto involontaria. Questa sintesi è necessariamente passiva, poiché la possibilità di una riproduzione di un presente vivente che sia ormai passato riposa sull’essere già passato di quel presente vivente come sua condizione di possibilità; in questo senso, allora, il passato puro è quella imprescindibile condizione senza la quale un presente non può esso stesso divenire passato. Ma proprio quel passato puro, a priori, trascendentale in senso proprio, in quanto è la condizione dello scorrimento del tempo è un passato che non è mai stato presente; per tale ragione, dalla prospettiva della seconda sintesi esso non può essere considerato come un antico presente, quanto piuttosto come una autentica forma a priori. Il passato puro, in altre parole, è ciò che nella seconda sintesi si auto-costituisce in quanto condizione a priori del passare dei presenti³¹.

Nell’ambiguità del suo essere trascendentale che Deleuze non nasconde ma anzi riconosce pienamente, il passato puro supera indubbiamente tutte le dimensioni empiriche: è, questo, in fin dei conti, il tempo perduto di Proust; il passato puro è, detto altrimenti, l’istanza che pur non riducendosi a nessun presente che passa, li fa passare tutti, l’istanza che presiede al loro passaggio. La Memoria come sintesi passiva ci restituisce per un istante l’eternità, o più precisamente l’immagine istantanea di un’eternità incompatibile con l’esperienza quotidiana di un tempo cronologico, ma soprattutto un’eternità per certi versi insopportabile³².

Come abbiamo già avuto in parte modo di osservare in precedenza, focalizzando l’attenzione sugli aspetti tipicamente bergsoniani della filosofia di Gilles Deleuze, il filosofo francese dell’immanenza assoluta ha sapientemente colto e formalizzato le particolarità del passato puro, artico-

³⁰ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 109-110.

³¹ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e tempo*, cit., p. 322.

³² Cfr. G. DELEUZE, *Marcel Proust e i segni*, cit., pp. 59-60.

landole in quattro celebri *paradossi del tempo*: il paradosso della contemporaneità del passato con il presente che è stato; il paradosso della coesistenza secondo cui tutto il passato coesiste con il nuovo presente rispetto al quale ora esso è passato; il paradosso della preesistenza per il quale l'elemento puro del passato in generale preesiste al presente particolare che passa; il paradosso della coesistenza di tutto il passato con sé stesso.

È nell'articolazione di questi quattro paradossi che acquisisce la sua forma genuina il senso profondo della seconda sintesi del tempo.

In primo luogo bisogna dire che affinché il presente passi è necessario che in qualche modo esso sia già passato: come mai potrebbe, altrimenti, il passato costituirsi esclusivamente attraverso il passaggio successivo dei presenti?

Paradosso della contemporaneità di passato e presente: il passaggio del tempo deve in sé presupporre il passato come già costituito, deve cioè esistere nello stesso momento del presente.

Il presente, cioè, deve essere al contempo presente e passato. Ma non solo: si deve altresì presupporre un passato immemorabile, un passato che non passa, un passato puro in sé, un passato che non è mai stato presente e che costituisce il fondamento del tempo come passato, intendendo con ciò il basamento effettivo sul quale poggiano i presenti che passano. Ogni passato è dunque contemporaneo al presente che è stato, ogni istante è al contempo presente e già passato; ciò significa, allora, che il passato, raddoppiando ogni presente, non attenderà che ogni presente stesso passi per costituirsi come passato.

Così il primo paradosso ci restituisce la chiave del presente che passa: nella misura in cui il passato è contemporaneo di sé come presente, ogni presente può passare a vantaggio di un nuovo presente: è questa la prima condizione³³.

A seguito di ciò bisogna poi riconoscere che se ogni passato è davvero contemporaneo al presente che è stato, tutto il passato, il passato in generale, deve coesistere con il nuovo presente rispetto al quale esso è per l'appunto passato: *paradosso della coesistenza di tutto il passato con il nuovo presente*. Anche nella seconda sintesi passiva, la *contrazione* gioca un ruolo fondamentale, ancorché differente: alla luce di questo secondo paradosso, infatti, Deleuze non fa che richiamarsi all'idea bergsoniana secondo la quale ogni presente attuale non sarebbe altro che l'intero passato nel suo punto di massima contrazione, nel suo stato più contratto. In virtù della coesistenza, in quest'ottica il passato è ciò che fa passare il presente cedendo immediatamente il posto ad un nuovo presente che vi sopraggiunge; ma soprattutto, bisogna dire che questo passato che fa passare il presente a

³³ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 110; a questo riguardo cfr. anche J. GIL, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 78 e V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., p. 318.

sua volta non passa. Ed è anche per questa ragione che esso non può essere, in senso proprio, una dimensione del tempo, quanto piuttosto la condizione a priori del suo passaggio, ovvero quella sintesi del tempo in relazione alla quale le autentiche dimensioni non saranno altro che il presente e il futuro³⁴. Analogamente a Bergson, secondo il quale il passato puro è la dimensione della pura ontologia poiché solo del passato si può dire che esso *sia* davvero, per Deleuze il passato puro è ciò che certamente non esiste più, ma che al contempo, in quanto condizione dello scorrimento cronologico del tempo, è ciò del quale si deve dire che *insiste, consiste, è*: insiste insieme all'antico presente, al presente che fu, consiste con l'attuale, è nel senso che esso incarna l'in-sé del tempo, la sua natura *noumenica*, il fondamento ultimo del passaggio, l'elemento generale e a priori di ogni tempo³⁵. Dunque la relazione tra il passato puro e il nuovo presente che sostituisce l'antico è tale per cui il presente non sarebbe altro che il passato nel suo grado o stadio più contratto: del resto, come abbiamo osservato, è soprattutto questa la ragione per cui il passato deve essere inteso come qualcosa di più di una semplice dimensione temporale: passato trascendentale, puro, condizione a priori, terza sintesi passiva della Memoria. O ancora, fondamento del tempo.

Alla contemporaneità di passato e presente, e alla coesistenza di tutto il passato in generale con ogni nuovo presente che giunge di volta in volta a sostituire l'antico, si deve aggiungere quella considerazione secondo cui l'elemento puro che fa del passato un passato in generale, a priori, trascendentale, preesiste al presente che passa: *paradosso della preesistenza del passato puro al presente che passa*. Più specificamente questo significa che ciò che fa del passato in generale un elemento sostanziale del tempo è il fatto stesso che il passato puro, in quanto passato che non fu mai presente, si costituisce come fondamento non rappresentativo del tempo medesimo. Non solo: il passato puro, in quella che con Bergson abbiamo riconosciuto essere l'autentica dimensione ontologica del tempo, coincide con la totalità aperta di un *essere-sostanza*.

Inoltre il passato puro non può essere rappresentato per mezzo di una sintesi attiva, poiché ciò che può essere rappresentato è bensì sempre il presente, o come antico presente o come presente attuale; attraverso il passato puro, invece, il tempo si dispiega nella rappresentazione³⁶.

Bisogna però aggiungere che la preesistenza non è solo la condizione della relazione tra il passato puro e il presente che deve poter passare, ma è anche e soprattutto la condizione alla luce della quale il presente non è altro che una dimensione del puro passato, o ancor più precisamente, il suo stato di contrazione più intenso.

³⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 110.

³⁵ Cfr. *Ibid.*

³⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 110-111.

Così il passato in generale preesiste ad ogni presente che passa, secondo quella relazione necessaria per cui la condizione preesiste trascendentalmente al condizionato.

Ma c'è un ulteriore paradosso che si aggiunge ai tre ora descritti, e che per certi versi fa ad essi da corredo: il passato in sé, il passato puro a priori che non fu mai presente, deve coesistere con sé stesso nella misura in cui in sé stesso, in quanto fondamento, si raccoglie il tempo *tout court* e l'insieme delle contrazioni che lo connotano: *paradosso della coesistenza del passato con sé stesso*.

Dobbiamo infine riconoscere come la seconda sintesi passiva trascendentale della Memoria si fondi su questo passato puro e su questa triplice — ancorché i paradossi siano a tutti gli effetti quattro — relazione paradossale che esso instaura con il presente: contemporaneità, coesistenza (nella duplice forma di coesistenza di tutto il passato con sé stesso e con il nuovo presente) e preesistenza³⁷.

Come spiegare allora il passaggio del tempo dal presente al passato? Come abbiamo visto la chiave della seconda sintesi passiva della Memoria risiede proprio nella presupposizione di un passato puro, un passato per certi versi immemoriale, un passato che non passa, un passato che non è mai stato presente, un passato che costituisce il fondamento del tempo e del suo passaggio: in breve, un passato trascendentale.

Abbiamo già detto di come Deleuze erediti in qualche modo l'architettura fondamentale della seconda sintesi passiva dal pensiero di Henri Bergson, soprattutto da *Materia e memoria*. Ma a questo proposito, bisogna soprattutto dire di come Deleuze articoli e sviluppi ulteriormente le acquisizioni bergsoniane per sostenere l'idea di un passato come fondamento trascendentale dello scorrimento del tempo.

Ci spieghiamo meglio; Deleuze identifica la prima e la seconda sintesi del tempo con due forme di ripetizione: la prima sintesi coincide con quella che egli chiama *ripetizione nuda*, ovvero la ripetizione dello stesso nella contrazione degli istanti successivi indipendenti che costituiscono l'abitudine del presente vivente; la seconda sintesi coincide, invece, con quella che egli definisce *ripetizione vestita*, ovvero la ripetizione del passato in un presente che di esso non è che lo stato più contratto; il passato di questa ripetizione, come abbiamo visto, è pensato come una memoria-fondamento che trattiene in sé e rappresenta tutti i livelli del passato in generale in un solo presente in cui essi si contraggono³⁸.

Così, all'opposto del passato della prima sintesi, o dal passato evocato nella sintesi attiva di una memoria volontaria, il passato puro della sintesi passiva non è un passato empirico revocabile attraverso un impegno mnemonico volontario; piuttosto, il passato della terza sintesi è un passato

³⁷ Cfr. *Ibid.*

³⁸ Cfr. J. GIL, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 78.

trascendentale che preesiste ad ogni presente attuale, ovvero si costituisce ontologicamente da sé. In sintonia con il modo complessivo in cui Deleuze riforma e ripensa la nozione di *trascendentale* — così come abbiamo approfondito nella prima parte del nostro lavoro — la dimensione empirica in cui il passato viene inteso come presente non più attuale, come un antico presente o, come dice bene Palazzo, l'ombra di questo antico presente stesso, riposa sulla dimensione genuinamente trascendentale del passato come condizione a priori del tempo che scorre³⁹. Ma ciò che conta ancor di più è che questo passato non è rievocabile mnemonicamente, non è l'oggetto di una memoria volontaria, e per ciò stesso non è rappresentabile. È proprio in ragione dell'impossibilità a rappresentarsi che Deleuze si riferisce a questo passato trascendentale ed immemorabile nei termini di un *noumeno*, ovvero come ciò che mai potrà esserci dato empiricamente, e che ci sarà per sempre costitutivamente estraneo.

Ciò spiega, d'altro canto, l'insufficienza delle prime due sintesi ad esaurire completamente la possibilità di pensare adeguatamente il tempo nel suo complesso: nella seconda sintesi passiva, la natura per certi versi *noumenica* e trascendentale del tempo ci colloca al di fuori del fondamento del passaggio, ovvero ci rende estranei alla possibilità di pensare e vivere attivamente il passato puro.

L'aggettivo “puro” riferito al passato qualifica, secondo Deleuze, un passato che sia solo passato; un passato cioè che, come abbiamo visto, non è un vecchio presente, non è un presente che fu. La “purezza” di questo passato fondamentale non lo definisce in rapporto al presente attuale, ma lo definisce *assolutamente*, cioè in rapporto a quel presente di cui esso non è che il passato. Come ricorda Zourabichvili, Bergson si riferisce a questo passato come ad una sorta di “ricordo del presente”, cioè come il passato *di questo* presente che gli è paradossalmente contemporaneo, preesistente e coesistente, e non invece come il passato che questo presente diventerà⁴⁰.

Il passato puro non è l'oggetto di una memoria volontaria, e quindi non coincide neppure con i ricordi empirici di una memoria rappresentativa; in altre parole, la dimensione trascendentale del passato puro non è definita da uno spazio sconfinato in cui verrebbero irrimediabilmente ad accumularsi tutti gli antichi presenti.

Il passato puro concerne dunque un tempo che non è mai stato presente, e che dunque non è mai stato vissuto veramente. Alla luce di tutte queste considerazioni, sostanzialmente eredi della lettura bergsoniana da parte di Deleuze, la seconda sintesi passiva del tempo dischiude la via ad una disposizione delle strutture concettuali adeguate ad una ontologia del *virtuale*.

A questo proposito, infatti, il virtuale non è che il carattere stesso del passato puro, è lo stato e l'es-

³⁹ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 314.

⁴⁰ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Il vocabolario di Deleuze*, cit., p. 33.

sere in sé di questo passato immemoriale inteso come fondamento temporale; ed è virtuale nel senso autenticamente bergsoniano e deleziano, ove con questo si intenda il virtuale medesimo come quella dimensione del reale che si oppone all'attuale e al possibile, ma che per questa stessa ragione non è meno reale. Tale passato, in altre parole, è ciò di cui si deve dire che esso è, nonostante non esista, ovvero non stia nell'ordine di ciò che è vivibile nel presente attuale, di ciò che è dato empiricamente.

Il passato puro è virtuale. Ed il virtuale è quella condizione alla luce della quale il Tutto non può essere dato. Il virtuale significa che non tutto è presente attuale, ma che al contrario tutto si fa nel suo divenire-attuale. Tutto è virtuale poiché è in procinto d'attualizzarsi. E così quel Tutto che non è dato non si manifesta in una dimensione altra; al contrario il virtuale è la condizione stessa dell'immanenza. Affermare il carattere virtuale dell'immanenza significa sostenere che il divenire coincida con l'immanenza medesima. Il virtuale segnala, in altre parole, l'incessante divenire-attuale del reale nella sua assoluta immanenza.

E così, nonostante l'insufficienza della seconda sintesi per la risoluzione complessiva del tempo, la connotazione virtuale del passato puro assicura alla filosofia deleziana dell'immanenza assoluta la legittimità di tutti i suoi più grandi sforzi. L'immanenza del reale è un composto eterogeneo di virtuale ed attuale, della sintesi di un passato immemoriale così come della sintesi del presente vivente. È sufficiente tutto ciò a rendere conto del tempo che scorre?

Per Deleuze la risposta non può che essere negativa.

4. La terza sintesi del tempo: la forma pura e vuota del tempo

La transizione dalla seconda alla terza sintesi del tempo in Deleuze trova la sua giustificazione e la sua fondazione da un lato nella discussione delle tesi kantiane — soprattutto in riferimento alla fuoriuscita del tempo dai suoi cardini spaziali e dall'idea di un soggetto segnato dalla forma pura del tempo — e dall'altro in una reinterpretazione della dottrina dell'eterno ritorno di Nietzsche: entrambi i riferimenti, infatti, sono da ritenere assolutamente necessari per una adeguata comprensione dell'importanza della terza sintesi stessa per la riflessione complessiva di Deleuze sulla temporalità.

In *Differenza e ripetizione*, d'altro canto, la terza sintesi assume una centralità che si riflette sulla globalità della filosofia del tempo di Deleuze; essa, invero, non solo subordina a sé le prime

due sintesi, ma ne denuncia anche le costitutive ambiguità; ma ancor più radicalmente, essa si costituisce come una *sintesi statica del tempo*, facendo appello a quel rinnovamento epocale che lo stesso Deleuze aveva ravvisato nella filosofia kantiana in merito al tentativo di pensare in maniera inedita il tempo medesimo; in questo senso, come avremo modo di vedere, la terza sintesi avrà profondamente a che vedere con la concezione di una forma pura e vuota del tempo, quella forma pura e vuota che in Kant, secondo Deleuze, attraversa ed incrina l'Io. Da un lato, allora, la terza sintesi allude a Kant e al suo tentativo di pensare per la prima volta il tempo fuori dai suoi cardini, quindi un tempo che si sviluppa in linea retta; dall'altro lato, la terza sintesi deve a Nietzsche e alla dottrina dell'eterno ritorno la propria natura, soprattutto relativamente alla possibilità di costituirsi come il più alto, intricato ed articolato pensiero con cui *Differenza e ripetizione* si trova a dover fare i conti, un pensiero che oltrepassi tanto la legge morale quanto le leggi di natura che governano la superficie del mondo umano⁴¹.

Ma qual è il senso preciso secondo cui la terza sintesi del tempo smaschererebbe le contraddizioni e gli aspetti controversi delle due precedenti? Da questo punto di vista si tratta soprattutto di comprendere come, soprattutto rispetto alla seconda sintesi passiva della Memoria, la terza sintesi affranchi il pensiero dal carattere propriamente illusorio di un passato in sé, di un passato per certi versi *noumenico*; al contrario, infatti, ciò che in questa terza sintesi del tempo verrà definito nei termini di una forma pura e vuota del tempo corrisponderà alla lettura deleuziana dell'eterno ritorno come ciò per mezzo del quale non lo Stesso ritorna, ma la differenza come apertura alla novità dell'avvenire⁴².

Sintesi del tempo puro, pura forma vuota. La concisa descrizione della terza sintesi è grazie a cui deve essere inteso il suo senso profondamente nietzscheano, non meno che kantiano: essa infatti è la condizione per l'introduzione del *novum*, della novità in seno alla ripetizione stessa.

In altre parole, come vedremo soprattutto in riferimento ad alcune fondamentali convergenze creative tra *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*, la terza sintesi del tempo non rappresenta altro che un tempo-soglia, la cesura tra il *prima* e il *dopo*.

Il fondamento del tempo nel passato puro e la fondazione del tempo nel presente vivente non sono, dunque, sufficienti a giustificare pienamente l'esistenza del tempo medesimo, e dunque il suo scorrimento cronologico. E questo poiché né il passato immemorabile nella sua virtualità essenziale né l'oggetto del suo fondamento, ovvero il presente che passa, possono essere raggiunti e afferrati nella loro singolarità irriducibile. C'è qualcosa del presente, come sottolinea precisamente

⁴¹ Cfr. K. A. PEARSON, *Philosophy and the adventure of the virtual*, cit., p. 197.

⁴² Cfr. V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., p. 319.

José Gil, che sfugge al fondamento ridotto a mera rappresentazione metafisica dello Stesso; solo la terza sintesi del tempo, dunque, potrà davvero esaurire la costituzione complessiva del tempo aprendo al futuro come a quella “dimensione” in cui l’eterno ritorno della differenza può manifestare la sua novità⁴³.

Ma non bisogna scordare al contempo che per Deleuze, Kant è colui che per primo ha proposto una concezione per certi versi innovativa del tempo, liberandolo dalla schiavitù e dalla soggezione al movimento: del resto, ciò è sufficiente a considerare il tempo come forma pura e vuota, per gettare così le basi per la terza sintesi.

Ricapitolando, la prima sintesi dell’abitudine costituisce il tempo come un presente vivente, e correlativamente il passato e il futuro come le dimensioni specifiche di questo presente; la seconda sintesi della Memoria costituisce il tempo come un passato puro, e contestualmente pone il futuro e il presente come le dimensioni di questo passato ontologico e trascendentale, condizione di possibilità e fondamento del passaggio del tempo a partire dalla promozione di sempre nuovi presenti. Nella terza sintesi del tempo invece, passato e presente costituiscono le dimensioni del futuro; in questa prospettiva, il passato non è altro che una condizione del tempo operante per difetto (ciò che è svanito, scomparso), e il presente non è che un attore, un agente tuttavia destinato anch’esso a scomparire. È questa, in fin dei conti, la ragione per cui la terza sintesi costituisce un avvenire che appare, al contempo, incondizionato rispetto a quella che è la condizione del passaggio del tempo (il passato puro), ed indipendente in rapporto all’autore del tempo (il presente). Presente, passato e futuro, dunque, non si rivelano altro che come forme di Ripetizione molto diverse nelle tre sintesi del tempo, in maniera tale per cui se il presente è il ripetitore e il passato la ripetizione stessa, il futuro si costituisce invece paradossalmente come il *ripetuto*. E se è vero, come dice Deleuze, che la ripetizione sovrana è quella dell’avvenire che subordina a sé le altre due, destituendo entrambe della loro autonomia e correlandole a sé nella forma delle sue dimensioni, ciò significa, più radicalmente, che la terza sintesi è la manifestazione o il punto di vista sul tempo più importante di tutti, allorché “assicura l’ordine, l’insieme, la serie e il fine ultimo del tempo”⁴⁴.

Nella terza sintesi, passato e presente sono dunque le dimensioni del futuro; ma al contrario il futuro, come abbiamo anticipato, non è una dimensione del presente o del passato; viceversa, il passato non è altro che una dimensione prodotta dallo stesso futuro⁴⁵.

⁴³ Cfr. J. GIL, *L’impercettibile divenire dell’immanenza*, cit., p. 79.

⁴⁴ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., 124.

⁴⁵ Cfr. J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze’s Philosophy of Time*, cit., p. 94.

In altre parole la terza sintesi conserva una peculiarità irriducibile alle sintesi precedenti. Deve, cioè, poter mostrare come sia possibile il passare del tempo senza che il tempo stesso venga ridotto ad un eterno presente come nella prima sintesi dell'abitudine. E d'altro canto deve poter spiegare come sia possibile la genesi di un pensiero non rappresentativo che spieghi la possibilità di un pensiero rappresentativo: deve cioè garantire la possibilità della prima sintesi escludendo le ambiguità della seconda, in relazione ad una memoria pensata come attività volontaria di un soggetto empirico. Ma perché ciò sia possibile, e soprattutto perché il tempo possa darsi ad un io empirico — cosa che Deleuze non nega affatto — e costituirsi in esso, è necessaria una trascendenza rispetto tanto al vissuto di un presente vivente quanto all'io passivo: senza questo orizzonte che oltrepassi la mera presenza, infatti, l'attività rappresentativa del soggetto, quali ad esempio la memoria come ricordo o l'esercizio stesso del pensiero, non sarebbero affatto possibili, l'io si troverebbe di volta in volta bloccato nelle singole sintesi passive. Come ricorda, però, Sandro Palazzo, questa trascendenza non può essere affatto ricalcata su di un riferimento identitario, ma deve essere invece una trascendenza orizzontale⁴⁶.

Per queste ragioni, allora, la terza sintesi del tempo apre necessariamente ad una concezione genuinamente trascendentale del tempo, nella misura in cui esso è veramente a priori e del tutto indipendente da osservazioni empiriche d'alcun tipo.

Ma soprattutto, aprendo il tempo nella sua complessità al futuro che si manifesta come *novum*, Deleuze ottempera alla risoluzione della filosofia del tempo nel suo progetto ontologico di definizione di una filosofia dell'immanenza assoluta, tenendo in debito conto come tale immanenza si manifesti, tuttavia, secondo linee di divenire eterogenee e forme esperienziali differenti⁴⁷.

La terza sintesi produce un tempo fuori dai suoi cardini. Ma cosa significa davvero?

Come abbiamo già in qualche modo anticipato, l'origine di questa celeberrima espressione è shakespeariana: è Amleto che la pronuncia. E per Deleuze questa è senza ombra di dubbio uno della cose più belle che siano mai state pronunciate sul tempo. Un'espressione bellissima quella di Amleto, ma al contempo così angusta e di faticosissima comprensione:

Cosa sono i cardini? Cardine, alla lettera, è il perno. Il perno è ciò intorno a cui ruota la porta. Bisognerebbe concepire una porta girevole, e la porta girevole è la porta universale. La porta del mondo è una porta girevole. La porta del mondo ruota e passa attraverso dei punti privilegiati ben noti: sono quelli che si chiamano i punti cardinali, Nord, Est, Sud, Ovest. Il cardine è ciò che fa ruotare la porta in modo tale che essa passi e ripassi attraverso

⁴⁶ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 354.

⁴⁷ Cfr. F. AGOSTINI, *Evento e immanenza*, cit., p. 17.

dei riferimenti privilegiati, detti punti cardinali. *Cardinale* viene da *cardo*; cardo è, appunto, il perno, il perno attorno a cui ruota la sfera dei corpi celesti, e che li fa passare e ripassare attraverso punti detti cardinali; e si possono individuare i ripassaggi: l'astro, rieccholo, è ora di condurre al pascolo le mie pecore!⁴⁸

Da Amleto Deleuze eredita dunque quell'espressione che vuole ed intende il tempo in quanto fuoriuscito dai suoi cardini. E ciò che Deleuze rilegge nei termini dei cardini del tempo non è altro che ciò che trascende il tempo stesso e che con il tempo non si identifica affatto. Il tempo non è più avvolto in maniera tale per cui esso risulti subordinato a qualcosa, come ad esempio a quel movimento astronomico evocato da Deleuze, quel tempo che ritorna ciclicamente sempre identico a sé stesso in funzione del quale gli uomini tendono a regolare le proprie azioni mondane.

Se, infatti, il tempo è sempre stato considerato come numero della natura o misura di movimenti periodici, il "tempo fuori dai suoi cardini" quale si manifesta alla luce della terza sintesi è un tempo che si svolge come una sorta di serpente, un tempo che si scrolla da sé la sua subordinazione da ogni ordine spaziale o, più in generale, naturale. Un tempo che diviene in sé e per sé, un tempo vuoto e puro che, non misurando più alcunché, diviene la propria dismisura e, al contrario, assoggetta a sé quella natura cui esso era in precedenza subordinato⁴⁹.

Il tempo di Amleto è un tempo segnato da una cesura, da quel taglio netto che sancisce la differenza assoluta tra il *prima* e il *poi*, un tempo sostanzialmente rettilineo in cui la cesura agisce sul soggetto facendo vacillare tutte le certezze su sé stesso; un tempo omogeneo che si spacca violentemente e si proietta nella forma del dubbio, o più generalmente, nell'esitazione che segna la sua soggettività.

E così non è più il soggetto ad agire propriamente quando Amleto, nella scena quinta dell'atto primo, annuncia che *the time is out of joint*, che il tempo è fuori dai suoi cardini. E allora, un tempo liberatosi ed affrancatosi dalla misura dei movimenti periodici della natura implica, per ciò stesso, l'affermazione di un tempo per certi versi "innaturale", una nuova tipologia di tempo, quel tempo a cui Deleuze si riferirà nei termini di un tempo fuoriuscito dalla curvatura impressagli da un dio, un tempo che non può più essere riconosciuto nel suo progressivo sviluppo storico. È il tempo ad agire per sé, e non più noi ad agire nel tempo. È questo, in fin dei conti, il senso secondo cui Deleuze può dire che noi siamo nel tempo. Ma soprattutto, se le cose stanno così, alla luce della terza sintesi, il

⁴⁸ G. DELEUZE, *Lezione del 14 Marzo 1978*, cit., pp. 71-72.

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*

tempo fuori dai suoi cardini è quella forza impersonale che disloca e disordina tanto il soggetto quanto dio e l'intero ordinamento causale del cosmo⁵⁰.

Con la terza sintesi considerata sotto l'egida di un tempo fuoriuscito dai propri cardini, Deleuze compie quell'allontanamento dall'ordine e dalla scansione cronologica del tempo medesimo per passare definitivamente all'ordine dell'evento come cesura tra il prima e il poi. Come abbiamo già visto, ciò che più contraddistingue l'evento nel suo statuto filosofico è per Deleuze la contro-effettuazione, ovvero quell'operazione di astrazione dell'accadimento dal suo stato di cose e dalle coordinate spazio-temporale in cui l'accadimento ha luogo. Solo così la temporalità dell'evento acquista il proprio senso in relazione alla cesura che lo connota: un tempo-cesura che contiene in sé la possibilità di ridistribuire il tempo lungo le due parti dissimetriche ed opposte della divisione, questo è l'evento e il suo orizzonte temporale⁵¹.

Ma che il tempo sia fuori dai suoi cardini deve poter implicare un rovesciamento radicale di ogni comune e canonica pre-comprensione sul tempo stesso. In altre parole non si tratta più di far derivare e far dipendere il tempo dalla coscienza. Al contrario, questo tempo indicherà la sua stessa follia, il suo stesso stato in qualche modo allucinatorio. Per questo il tempo fuori dai suoi cardini non è soltanto un tempo affrancatosi dalla servitù che esso aristotelicamente presta al movimento, ma è anche e soprattutto un tempo affrancatosi dall'ordine di una coscienza soggettiva: un tempo disturbato, decentrato, aberrante, selvaggio, paradossale⁵².

Dove si manifesta il tempo fuori dai suoi cardini? Non altrove che nell'evento tragico, in quell'evento cioè che, facendosi cesura, si costituisce nella terza sintesi come ordine formale vuoto. Ma v'è di più: il tempo fuori dai suoi cardini è per l'appunto un tempo vuoto, un tempo che non è più scandito dai fenomeni che in esso si succedono e si articolano; ancor più precisamente il tempo, in quanto non più cardinale, non è più il contenitore di eventi che esso misurerebbe, poiché, al contrario, è il tempo che si fa evento tanto quanto l'evento assorbe in sé tutto il tempo possibile, sino a coincidere con una vita.

⁵⁰ Cfr. E. GROSZ, *Time Out of Joint*, cit., p. 149.

⁵¹ Cfr. E. MARRA, *L'esperienza del leone. Tempo e soggetto nella lettura deleuziana di Kant*, in «Esercizi Filosofici», 8, 2013, p. 109.

⁵² Cfr. P. PÁL PELBART, *Le temps non-réconcilié*, cit., p. 95: «Dès lors, les temps doit être conçu comme un emmêlement plutôt qu'une ligne, comme terre plutôt que fleuve, masse plutôt que flux, coexistence plutôt que succession, tourbillon plutôt que cercle, comme variation infinie plutôt qu'ordre; ainsi, il ne s'agit plus de faire en sorte que le temps relève d'une conscience — la conscience du temps —, mais, plutôt, de l'hallucination. Folie de ces temps sorti de ces gonds, qui n'est pas sans rapport avec le temps des fous que l'on considère sortis également de leurs gonds.»

Affrancatosi dal movimento del quale esso sarebbe misura e numero, il tempo si fa esso stesso movimento, si mette in movimento da sé in quanto pura forma vuota⁵³: un tempo liberato dalla tirannia di un eterno presente che lo piega e lo disciplina alle periodiche ripetizioni dei cicli naturali. È in questo modo che il tempo si dischiude alla possibilità della sua stessa trasgressione, alle avventure più eccentriche, alle aberrazioni più selvagge.

Il tempo è fuori dai suoi cardini: espressione tanto amletica quanto kantiana secondo Deleuze, allorché Kant, come abbiamo visto, non è che la controfigura filosofica di Amleto, colui che forse per primo conduce il tempo al di fuori di quei cardini che gli permettevano di ruotare attorno al proprio asse, come in fondo accade con la porta⁵⁴.

Ma ciò che è ancor più rilevante, soprattutto se pensato nell'ottica kantiana, è la nozione di soggettività che è radicalmente in gioco nella prospettiva della terza sintesi: in questo senso, pensare il tempo fuori dai suoi cardini significa considerare il tempo come insieme di rapporti tra dimensioni eterogenee, come implicazioni reciproche di differenze, ma soprattutto significa pensare una soggettività la cui identità, in quanto costantemente attraversata e segnata dalla forma pura e vuota del tempo stesso, è messa in scacco. Come avremo modo di vedere più nello specifico, la forma pura e vuota del tempo attraversa e segna l'Io, lo frattura, sostituendo alla sua solida unità una forma molteplice di alterità irriducibile ad essa: sotto l'egida del tempo nella terza sintesi, *Io è un altro*. In questa prospettiva il tempo fuori dai suoi cardini si dà come una differenza intensiva, non assoggettato all'univoca identità dell'Io. Trascurare questa forma di temporalità riassumibile nella terza sintesi implicherebbe nuovamente la riduzione della vita di ciascun soggetto niente meno che ad un presente omogeneo e perpetuo, ad una mera successione di episodi allineati secondo la banale idea di un ordine storico narrativo lineare; ma ancor di più, ciò significherebbe soprattutto dimenticarsi di quella temporalità evenemenziale che interrompe bruscamente e traumaticamente l'ordine cronologico del tempo e che, per ciò stesso, taglia il tempo costituendo l'ineluttabilità della cesura tra il prima e il poi, tra ciò che è stato e ciò che è⁵⁵.

Alla luce della lettura deleuziana del tempo, anche e soprattutto a partire da Kant, il rapporto del soggetto con il tempo si modifica fortemente: l'Io è nel tempo, esiste nel tempo, ed è correlato a sé stesso nella forma della separazione; ed è proprio in ragione di questa separazione, di questo taglio o cesura, che la formula rimbaudiana interviene per giustificare l'incrinatura interna all'Io medesi-

⁵³ Cfr. J. GIL, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 83.

⁵⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Vérité et temps*, cit., paragrafo 26.

⁵⁵ Cfr. M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, cit., p. 42.

mo: *Je est un autre*, dirà Arthur Rimbaud nella *Lettre du Voyant* del 1871⁵⁶. In questa prospettiva bisogna allora riconoscere che il tempo non si costituisce più come nella sintesi passiva del presente vivente o nella sintesi attiva della memoria in quanto ricordo a partire da una rappresentazione soggettiva; al contrario, è la stessa coscienza del soggetto ad essere interna alla soggettività del tempo, ovvero ad un tempo che sussiste in sé⁵⁷.

Terza sintesi del tempo, tempo fuori dai suoi cardini, forma pura e vuota del tempo. Il tempo non è più correlato ai cardini che ne consentivano la misurazione imponendogli una curvatura regolare, la forma di un cerchio. In quanto pura forma vuota, il tempo fluttua esso stesso nel vuoto⁵⁸.

Come abbiamo osservato lungamente, allora, un tempo scardinato è, in primo luogo, un tempo non più aristotelico, ovvero un tempo che si è liberato della sua subordinazione al movimento. Ma in quanto libero dal movimento, il paradosso più estremo è che il tempo diviene la forma più radicale di mutamento senza che esso stesso muti⁵⁹.

In particolar modo con Kant e con Nietzsche e a partire da essi, Deleuze pensa al tempo vuoto come ad un tempo inaudito, un tempo privo di contenuto e di attualità, un tempo puramente trascendentale che ben s'addice al suo progetto ontologico. E così, secondo ciò che lo rende pura forma vuota, il tempo non sarà, per ciò stesso, uno sterile contenitore metafisico di altri tempi; al contrario, pensare il tempo senza ridurlo ad una mera presenza attuale, significa accogliere pienamente la differenza sostanziale che sussiste tra le estasi temporali stesse.

Cosa rende la concezione ordinaria di un tempo scandito cronologicamente un tempo cardinale? La *cardinalità* del tempo, in fin dei conti, non è che la direzione intrapresa dall'esperienza vissuta, le sue abitudini radicate in un eterno presente. Come accade per la porta, il cardine è ciò che permette a qualcosa di ruotare attorno al proprio asse, e che dunque imprime a questa cosa stessa la direzione che gli pertiene. E questo è ciò che, d'altro canto, accade in tutte le sintesi contrattive, in maniera tale per cui esse orientano, dirigono e dispongono l'azione nel tempo.

Ma una volta scardinato, il tempo cessa di essere cardinale per divenire ordinale. L'*ordinalità* del tempo, in questo senso, non è solo il carattere che descrive la liberazione del tempo dai vincoli che lo legano alla misura del movimento, ma è soprattutto l'indicazione del simultaneo differenziarsi delle estasi temporali. Ci spieghiamo meglio: se la terza sintesi coincide con la forma temporale di

⁵⁶ Cfr. A. RIMBAUD, *Lettera del veggente*, in Id., *Poemi in prosa*, trad. it., a cura di C. Vivaldi, Guanda, Milano 1978; a questo riguardo cfr. anche U. FADINI, *Il filo del tempo. Sul modello del corpo in Gilles Deleuze*, in «Humana.mente», 14, 2010, p. 191.

⁵⁷ Cfr. D. CANTONE, *Cinema, tempo e soggetto*, cit., p. 14.

⁵⁸ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., p. 84.

⁵⁹ Cfr. K. A. PEARSON, *Germinal life*, cit. p. 103.

ciò che in Deleuze coincide con la cesura dell'evento, ciò significa che il tempo fuori dai suoi cardini non è che il tempo ordinale, il tempo ordinario in cui ogni evento si iscrive pur non essendo descritto, per ciò stesso da nessuna coordinata temporale specifica. In altre parole la terza sintesi descrive il tempo nella sua totalità ordinale che destituisce ogni tempo originario e ogni tempo derivato. Il tempo è, semplicemente, il tutto dell'immanenza assoluta. E il tutto è, in Deleuze, virtuale e singolare. Il tempo ordinale è, detto altrimenti, il tempo qualsiasi di un evento qualsiasi⁶⁰.

In questa prospettiva temporale, allora, le estasi del tempo assumono un significato ed uno statuto radicalmente diverso rispetto a ciò che invece accade nelle prime due sintesi presentate da Deleuze in *Differenza e ripetizione*. Nella terza sintesi del tempo il futuro, pensato nella sua autonomia, è una dimensione assolutamente irriducibile sia al presente che al passato, al punto che presente e passato stessi non sono altro che le dimensioni propriamente intese dell'avvenire: il passato come condizione di possibilità del futuro, il presente come agente, ovvero come quella dimensione in cui il futuro viene all'azione. Ricapitolando, se la prima sintesi dell'abitudine costituisce il tempo come un presente vivente, la seconda sintesi della Memoria costituisce il tempo come un passato puro, cioè come quel fondamento che ci permette di passare da un presente ad un altro, la terza sintesi è quella prospettiva temporale nella quale il presente e il passato, in quanto dimensioni dell'avvenire, sono entrambi destinati a scomparire. E così, le ripetizioni che stanno a fondamento della prima e della seconda sintesi, come abbiamo osservato, trovano necessariamente il loro senso nella terza sintesi, nella pura forma vuota del tempo⁶¹.

Ma come abbiamo anticipato, c'è un'altra forma in cui ben si compendia la terza sintesi del tempo. Se, infatti, nel *tempo fuori dai suoi cardini* si manifesta tutta l'irriducibilità del tempo alla mera presenza, è nell'espressione *Io è un altro* che viene davvero descritto il carattere impersonale e trascendentale del tempo coincidente con quella radicale e molteplice alterità che attraversa e incrina il soggetto.

Non v'è alcun dubbio, la terza sintesi del tempo è uno degli elementi più importanti — se non il più

⁶⁰ Cfr. F. AGOSTINI, *Deleuze*, cit., pp. 26-27. Per una spiegazione ancor più esaustiva ed esemplificativa della fuoriuscita del tempo dai suoi cardini cfr. G. DELEUZE, *Quattro formule poetiche*, cit., p. 43: «I cardini sono l'asse attorno al quale gira la porta. Il cardine, *cardo*, indica la subordinazione del tempo ai punti, propriamente, cardinali attraverso i quali passano i movimenti periodici che esso misura. Finché il tempo resta nei suoi cardini, è subordinato al movimento estensivo: ne è la misura, intervallo o numero. È stata spesso sottolineata questa caratteristica della filosofia antica: la subordinazione del tempo al movimento circolare del mondo come Porta che ruota. È la porta girevole, il labirinto aperto sull'origine eterna. Ci sarà tutta una gerarchia dei movimenti secondo la loro vicinanza all'Eterno, secondo la loro necessità, la loro perfezione, la loro uniformità, la loro rotazione, le loro spirali composte, i loro assi e le loro porte particolari, con i numeri del Tempo corrispondenti. C'è senz'altro una tendenza del tempo a emanciparsi, quando il movimento stesso che esso misura è sempre più *aberrante, derivato*, segnato da contingenze meteorologiche e terrestri; ma è una tendenza verso il basso, che dipende ancora dalle avventure del movimento. [...]».

⁶¹ Cfr. M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, cit., pp. 71-72.

importante — per comprendere non solo l'estrema fertilità teoretica del discorso deleuziano sul tempo, ma anche e soprattutto il suo pensiero relativo all'acquisizione e alla trasfigurazione del *transcendentale* kantiano in chiave immanentista, senza ovviamente tralasciare l'uso ontologico che Deleuze fa di questo stesso concetto.

Come abbiamo in qualche modo anticipato, l'Io è attraversato, solcato, marchiato ed affetto dal tempo. Ma se questo è ormai assodato, resta tuttavia ancora da chiarire come si manifesti tale affezione del soggetto da parte del tempo.

Deleuze è molto chiaro a questo proposito. Il soggetto è separato da sé stesso dalla forma pura e vuota del tempo. E lo è perché l'Io è in sé stesso immediatamente ed al contempo uno e molteplice. L'Io (il *Moi*, ovvero l'io passivo) è nel tempo e cambia incessantemente. Il *Moi*, in questo senso, non è altro che l'Io ricettivo, quella parte del soggetto che, essendo nel tempo, prova, avverte e vive su di sé i cambiamenti del tempo medesimo. L'Io (il *Je*, ovvero l'io attivo) è un atto, è l'*io penso* kantiano, è quell'atto, cioè, che determina attivamente l'esistenza del soggetto in quanto *Io sono*. Ma esso può determinare la sua esistenza solo ed esclusivamente come esistenza nel tempo, come esistenza temporale, esposta e sottomessa, cioè, alla scansione cronologica, allorché il *Moi* non può che determinarsi in questo modo, ovvero come io passivo, ricettivo, mutevole.

Vi è dunque una differenza radicale e fondamentale tra *Je* e *Moi*, persino una separazione. E tale separazione, più precisamente, non può che essere a sua volta determinata dalla linea del tempo che li mette in rapporto nonostante l'irriducibile differenza.

Per questo motivo Deleuze sottolinea come l'esistenza del soggetto non possa mai darsi come quella di un essere attivo e spontaneo, quanto piuttosto come quella di un io passivo (*Moi*) che si rappresenta l'io attivo (*Je*), cioè come un'alterità irriducibile a sé che lo taglia, che lo segna, che lo *affetta*. Ma cos'è, ancor più precisamente, ciò che taglia, che segna, che *affetta* il soggetto dall'interno della sua stessa interiorità? Niente meno che la forma del tempo. E questo, come abbiamo osservato, è l'aspetto positivo che correla Kant alle riflessioni di Deleuze sul tempo: l'Altro che affetta il soggetto, l'alterità che lo costituisce come tale, in fin dei conti, non è altro che l'alterità del senso interno del tempo⁶², come già ebbe in qualche modo a dire lo stesso Kant, e come Deleuze riconosce limpidamente.

Quel che accade con Kant è che l'identità vacilla, il soggetto perde la sua coerenza, è incrinato dal tempo in quanto forma del senso interno. Per questo, come Deleuze comprende perfettamente, le parole di Rimbaud suonano così adeguate: *Io è un altro*.

⁶² Cfr. G. DELEUZE, *Quattro formule poetiche*, cit., p. 46.

In questa relazione di radicale alterità che sussiste tra il *Je* e il *Moi*, è come se il soggetto fosse in qualche modo marchiato da una forma di schizofrenia sin dalla sua nascita. Non è altro che questa, in fin dei conti, l'origine della frattura interna all'Io.

In questa prospettiva intimamente kantiana in cui Deleuze colloca la relazione tra la questione del tempo e la costituzione della soggettività, allora, il tempo stesso non è altro che quella relazione formale secondo la quale lo spirito è affetto da sé stesso, è il modo in cui noi siamo interiormente affetti da noi stessi. Le implicazioni della concezione kantiana del tempo come forma del senso interno sono dunque molto più radicali di quanto non si pensi, per Deleuze: il tempo, in quanto non può più essere definito attraverso la semplice successione — e quindi come tempo spazializzato — appare dunque come la forma della nostra interiorità. Ciò detto, bisogna tuttavia ricordare con attenzione come questo non implichi che il tempo sia all'interno di noi come una facoltà o, ancor meglio, come il prodotto di una soggettività trascendentale; siamo, piuttosto, noi ad essere interni al tempo, e per ciò stesso separati, divisi, scissi ad opera della sua stessa affezione. Interni al tempo, plasmati dalla sua azione, noi siamo, per Deleuze, scavati e sdoppiati senza posa da esso, ancorché si tratti di uno sdoppiamento che non si produce sino in fondo, poiché la nostra unità, ancorché scissa in sé stessa, permane⁶³: siamo la vertigine del tempo, il prodotto dell'oscillazione infinita di un tempo infinito.

Ciò a cui assistiamo nella terza sintesi del tempo, da questo punto di vista, è la frattura dell'Io, un Io attraversato da un'incrinatura, in maniera tale per cui esso diviene il correlato di un io passivo che appare nel tempo. Applicata alla terza sintesi, allora, la formula rimbaudiana non indica tanto la coincidenza dell'Io con un altro Io, quanto piuttosto l'alterità stessa del tempo in seno all'Io. L'Altro della formula poetica non è un altro io, ma un *Io altro*, un *io* incrinato, un *ego* dissolto⁶⁴.

Più esaurientemente, ciò che accade in questo contesto è una complicazione del tempo in sé stesso, in maniera tale per cui all'alterità dell'Io si correli necessariamente una temporalità disarticolata, per certi versi finanche de-cronologizzata. Tanto la formula poetica amletica quanto quella rimbaudiana raccontano un altro tempo, un tempo rispetto al quale ogni rappresentazione lineare non può che apparire impoverita, scevra della complessità che la temporalità evenemenziale di cui Deleuze sta cercando di restituire i fondamenti porta inevitabilmente con sé.

L'incrinatura dell'Io è, in altre parole, uno dei fondamenti — se non *il* fondamento — sul quale

⁶³ Cfr. *Ivi*, pp. 46-47.

⁶⁴ Cfr. M. CRESSOLE, *Deleuze*, cit., pp. 56-59; a questo riguardo cfr. anche C. DI MARCO, *Deleuze e il pensiero nomade*, cit., p. 158.

poggia la terza sintesi del tempo nel suo complesso, in accordo all'evidente eredità tanto kantiana quanto nietzscheana delle considerazioni deleuziane:

Da parte a parte, l'IO è come attraversato da un'incrinatura: è incrinato dalla forma pura e vuota del tempo e, sotto tale forma, è il correlato dell'io passivo che appare nel tempo. Il tempo significa allora una frattura o una incrinatura nell'IO, una passività nell'io, mentre la correlazione dell'io passivo e dell'IO incrinato costituisce la scoperta del trascendentale o l'elemento della rivoluzione copernicana. [...] Se la più grande iniziativa della filosofia trascendentale consiste nell'introdurre la forma del tempo nel pensiero come tale, questa forma a sua volta, come forma pura e vuota, significa indissolubilmente il Dio morto, l'IO incrinato e l'io passivo.⁶⁵

Senza ombra di dubbio la terza sintesi apre all'evento e alla sua peculiare temporalità. *Il tempo è fuori dai suoi cardini, Io è un altro*: queste formule poetiche che Deleuze individua e che identificano sinteticamente la terza sintesi del tempo, dischiudono l'orizzonte di un tempo eventuale, impersonale, non cronologico.

E nonostante Deleuze ammonisca dal considerare il tempo come ciò che emerge dal soggetto, è chiaro che, come abbiamo premesso sin dall'inizio, che la verità del tempo racchiude in sé tutta la verità del soggetto. C'è una correlazione inesauribile tra il soggetto e il tempo, allorché se è vero, come sostiene Deleuze, che noi siamo nel tempo come all'interno di una forma di soggettività, ogni tentativo compiuto nella direzione della comprensione di noi stessi coincide con la comprensione di un segmento infinitesimale della natura del tempo in sé stesso.

La temporalità dell'evento, come vedremo ancor più approfonditamente nel prossimo capitolo, è ciò che dilania il soggetto dall'interno, pur permettendogli di conservare la sua unità: *Io è un altro*, ove l'Altro è il marchio del medesimo Io, incrinato, affetto, separato da sé stesso.

L'evento alla cui temporalità la terza sintesi dischiude, è il regno della molteplicità, il dominio della differenza, la dissoluzione di ogni identità. Si capisce, dunque, come questo tempo che scopre e si apre all'avvenire dissolva l'IO in mille pezzi, disperdendo la sua identità nel mondo del molteplice: il soggetto incrinato e dissolto, non più perfettamente coincidente con sé stesso, incarna ciò a cui Deleuze si riferisce in termini di "formula magica", ovvero quel principio cardine di ogni filosofia alla luce del quale l'uno è immediatamente i molti e i molti sono immediatamente uno. Con il *Je* incrinato secondo l'ordine del tempo e il *Moi* diviso secondo la serie del tempo, ciò che compare, dice Deleuze, non è che un "uomo senza nome, senza famiglia, senza qualità, senza me né

⁶⁵ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 116.

Io”⁶⁶. È in questa prospettiva che la dissoluzione della soggettività si erge a condizione di possibilità della cesura, ovvero di quell’apertura del presente all’avvenire che si staglia sul fondo della terza sintesi del tempo.

Se allora la domanda fondamentale del tempo è quella che chiede conto della forma sotto la quale è determinabile la mia esistenza, la risposta, con Deleuze, non può che implicare la forma del tempo, ma di un tempo divenuto pura forma vuota, un tempo fuoriuscito dai suoi cardini. E se la mia esistenza, l’esistenza in quanto *Io*, non è determinabile che sotto la forma pura e vuota del tempo, allora l’*Io* non potrà che essere un io passivo, recettivo. La separazione del soggetto da sé stesso, in questo caso, non potrà che manifestarsi così: tra il *Je* attivo e il *Moi* passivo passa la linea del tempo, la forma pura e vuota del tempo, la quale fa sì che io sia nel tempo come un essere passivo, ma che mi rappresenti la mia attività e spontaneità (l’*Io* attivo) come quella di un altro: *Je est un autre*, appunto⁶⁷.

Non solo, ma se ciò è vero il tempo-cesura corrisponderà precisamente all’esigenza deleuziana di considerare il tempo come istanza autenticamente trascendentale: come abbiamo visto, Deleuze infatti dimostra quanto sia la prima che la seconda sintesi risultino insufficienti a restituire la natura del tempo nel suo complesso; ed è per questa stessa ragione che egli, richiamando ed integrando alcuni aspetti delle prime due sintesi, dà prova del carattere fondativo della terza.

Quel che è maggiormente rilevante considerare, a questo punto della nostra analisi, è dunque l’aspetto eminentemente sovversivo dell’idea deleuziana di soggettività, in particolar modo in relazione all’esperienza temporale. Più esplicitamente, il soggetto non è più il portatore privilegiato dell’esperienza del tempo: a fronte di una tradizione metafisica che colloca nella soggettività autocosciente l’esperienza del tempo — sia che si tratti dell’anima numerante di Aristotele, della memoria di Agostino d’Ippona, o ancora, ad esempio, della coscienza ritentiva di Husserl — è nella concezione trascendentale del tempo come forma del senso interno di Kant che Deleuze intravede un primo ed inedito modo di intendere il tempo indipendentemente da una soggettività costituente⁶⁸.

Questo è per noi un aspetto particolarmente interessante, perché è, in fin dei conti, ciò che permette di tracciare una linea di continuità problematica tra la questione del *trascendentale* deleuziano e la sua peculiare concezione del tempo: la terza sintesi, in tal senso, non può essere considerata come fondata sull’esperienza umana.

⁶⁶ *Ivi*, p. 120.

⁶⁷ Cfr. G. DELEUZE, *Vérité et temps*, cit., paragrafo 35. A questo riguardo cfr. anche U. FADINI, *Il filo del tempo*, cit., p. 201.

⁶⁸ Cfr. F. BOTTURI, *Filosofia della in-differenza*, cit., p. 560.

Il tempo chiamato in causa da Deleuze nella terza sintesi è dunque un tempo allo stato puro, liberatosi tanto dall'identità dell'oggetto quanto da una soggettività trascendentale dalla quale esso dipenderebbe. Più precisamente, ciò da cui il tempo si libera non è altro che quel che in Kant assume i tratti dell'unità sintetica dell'appercezione trascendentale⁶⁹. Come osserveremo più nello specifico, è precisamente in questo orizzonte temporale impersonale che si colloca il *trascendentale* de-soggettivizzato di Deleuze, all'insegna del quale il filosofo parigino, come abbiamo visto, si propone di ricercare le condizioni di possibilità dell'esperienza reale.

Si comprende così il motivo per il quale Deleuze spesso afferma che il nostro rapporto con il tempo è profondamente cambiato rispetto a quello che la storia del pensiero ci ha presentato nella prospettiva per lo più aristotelica di un tempo cardinale: l'io è nel tempo, il mio modo di esistenza è necessariamente tale per cui *io sono nel tempo*; e nel momento in cui prendo coscienza che la mia esistenza è tale per cui essa è nel tempo, io mi accorgo, frattanto, di essere separato e diviso dalla linea del tempo stessa⁷⁰.

Concepire il tempo in senso trascendentale significa, nella prospettiva della terza sintesi, considerare il tempo come una forma pura e vuota. E ancor più radicalmente, concepire il tempo come forma pura e vuota significa pensare un tempo senza contenuto, liberato cioè dai dati empirici. Ma proprio per questo, un tempo senza contenuti dovrà costituirsi trascendentalmente come la condizione di possibilità di ogni contenuto temporale, non meno che della possibilità di rappresentarsi attivamente questi contenuti.

Concepire il tempo come forma vuota vuol dire, in fin dei conti, assumerlo come slegato dai fenomeni empirici che in esso inequivocabilmente si succedono, in modo tale da poterlo creare con il sorgere di contenuti nuovi⁷¹. Cioè in altre parole, considerarlo nel suo intimo come tempo dell'evento, in relazione al suo carattere virtuale in quanto produzione di novità.

In ordine a quell'universo concettuale che abbiamo visto dischiudersi con la terza sintesi del tempo, contenuti empirici e forma pura corrono, dunque, su due registri paralleli: se i primi, infatti, sono mobili, mutevoli e si manifestano necessariamente in termini di successione, il tempo considerato a partire dalle sue determinazioni *a priori* lo costituisce ineluttabilmente come immobile. Per questo,

⁶⁹ Cfr. J.-C. MARTIN, *Variations*, cit., p. 82: «[...] C'est donc ici un temps pur qui se libère, à la fois de la forme de l'identité de l'objet et de l'unité de l'aperception transcendante, dans un spectacle pour un spectateur où un mouvement dégagé du poids des enchaînements rationnels accède à la visibilité. S'il est vrai que cette forme du temps pur se trouve oblitérée en même temps qu'exhibée dans le texte de Kant, chaque fois qu'il tente de se soustraire aux mouvements d'un cinabre arlequin, c'est finalement chez Bergson que Deleuze va chercher les conditions transcendantales d'une expérience réelle.»

⁷⁰ Cfr. G. DELEUZE, *Vérité et temps*, cit., paragrafo 28.

⁷¹ Cfr. J. GIL, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 82.

allora, la terza sintesi del tempo è una sintesi *statica*.

Ma allora, la considerazione del tempo a partire dalle sue determinazioni a priori è proprio ciò che consente ai contenuti empirici del tempo di manifestarsi in termini di successione: *primo, secondo, terzo, etc*, in una successione pressoché indefinita⁷².

In altre parole, il vuoto che connota il tempo nella terza sintesi è, per certi versi, un *vuoto trascendentale*, ovvero la condizione per la generazione di uno stato di cose, il vuoto costitutivo dell'evento nella sua virtualità, a partire dal quale è possibile la manifestazione di un accadimento nei suoi contenuti empirici, e cioè in uno stato di cose.

Non solo, ma questo vuoto incorporeo e trascendentale è lo stesso vuoto che connota anche l'esistenza virtuale di ogni oggetto e di ogni soggetto nella filosofia di Deleuze, allorché tutte le cose non si danno che in quella virtualità eternamente differenziante, in maniera tale che non esista identità che non differisca continuamente da sé stessa⁷³.

Rovina e dissoluzione della presenza, irriducibilità del tempo vuoto ad un mero presente attuale: in fin dei conti è proprio questa la sintesi più adeguata per la definizione della forma pura e vuota del tempo, in quanto essa trascende di diritto ogni contenuto empiricamente e fenomenicamente determinato che si possa manifestare ed apparire. E se il tempo puro è costitutivamente eccedente rispetto ad ogni forma della presenza, esso sarà eccedente anche e soprattutto rispetto alla totalità dei contenuti del tempo, cioè ad ogni contenuto presente nel presente, nel passato e nell'avvenire⁷⁴. Se la terza sintesi è trascendentale relativamente alle prime due, ovvero nei confronti dei contenuti empirici e fenomenici del tempo, allora significa che essa non può che implicare un tempo vuoto, un tempo senza contenuti: il tempo senza contenuti è la condizione di possibilità per ogni contenuto nel tempo. O, in altre parole, ciò che esiste è nel tempo e scorre nel tempo, ma il tempo, in sé stesso, non scorre affatto: sintesi statica del tempo.

E proprio a questo proposito, non si può non ricordare che già Kant, in sintonia con la definizione del tempo come idealità trascendentale, solleva ed invoca la concezione di un tempo come forma immutabile dell'interiorità che sia condizione di possibilità di ogni successione cronologica.

Ancora una volta sono le formule poetiche (*il tempo fuori dai suoi cardini, Io è un altro*) ciò che meglio restituisce il carattere di queste inaudite determinazioni del tempo a cui Deleuze si richiama:

⁷² Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 376.

⁷³ Cfr. M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, cit., p. 72.

⁷⁴ Cfr. S. PALAZZO, *Sintesi e tempo*, cit., p. 177.

tempo come forma immutabile, come condizione di possibilità di tutto ciò che nel tempo scorre e si muove⁷⁵.

Ciononostante però, se è vero che tempo vuoto e contenuti empirici si collocano su due linee parallele, è altrettanto vero che sostenere che il tempo sia vuoto non coincide con l'idea che nel tempo non si manifestino dei contenuti; più radicalmente, invece, ciò significa che i contenuti empirici che si danno nel tempo non subordinano a sé il tempo, proprio perché tali contenuti, ovvero contrazioni di presente vivente, possono passare, trascorrere, e con ciò produrre novità, nuovi contenuti del tempo. In altre parole, il tempo vuoto è il tempo trascendentale in quanto virtuale: alla luce di questa considerazione, dire che il tempo è virtuale significa dire che il tutto non è mai dato e che non si dà mai in una volta, ma che il tempo nell'ottica della terza sintesi è ciò che consente al *novum* di manifestarsi⁷⁶. Non solo, ma se il tempo vuoto in quanto tempo ordinale, fuori dai suoi cardini, coincide con quello che in *Logica del senso* Deleuze definirà tempo *Aiôn*, al contrario il tempo della prima sintesi passiva, il tempo secondo il quale solo il presente esiste, coinciderà invece con il tempo *Kronos*.

Il tempo come forma pura e vuota è il tempo ordinale della terza sintesi trascendentale o a priori del tempo. Ed è in questa sintesi che le estasi temporali vengono trattenute insieme e simultaneamente.

Come abbiamo osservato, il tempo vuoto non coincide con alcun contenuto empirico del tempo, e ciò è vero per la medesima logica secondo cui il *trascendentale*, per Deleuze, non può essere ricalcato su strutture empiriche.

Ma se allora non è propriamente possibile fare esperienza di questo tempo, come è possibile quantomeno coglierne pienamente lo statuto teoretico, per evitare che esso sia niente più che un mero esercizio speculativo?

Bisogna fare riferimento a ciò che Deleuze definisce, con Pierre Boulez, *tempo non pulsato* in mu-

⁷⁵ Cfr. G. DELEUZE, *Quattro formule poetiche*, cit., p. 45: «Non è la successione che definisce il tempo, ma il tempo che definisce come successive le parti del movimento così come sono determinate in lui. [...] Bisognerà che sia lo spazio che il tempo trovino delle determinazioni del tutto nuove. Tutto ciò che si muove e cambia è nel tempo, ma il tempo non cambia, e non si muove, più di quanto non sia eterno. Esso è la forma di tutto ciò che cambia e si muove, ma è una forma immutabile e immobile. Non una forma eterna, ma proprio la forma di ciò che non è eterno, la forma immobile del cambiamento e del movimento. Una tale forma autonoma sembra indicare un profondo mistero: richiede una nuova definizione del tempo (e dello spazio)». A riguardo della possibilità di pensare effettivamente e di esperire concretamente il *tempo allo stato puro*, o la forma pura e vuota del tempo, cfr. anche P. MARRATI, *Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, p. 102, citato in K. ROSSI, *L'estetica di Gilles Deleuze*, cit., p. 276: «È quando la storia s'infrange che il tempo si presenta *allo stato puro* e dispiega tutta la potenza delle sue dimensioni non cronologiche. [...] il passaggio dal cinema obbliga Deleuze a porre il problema della disgiunzione del tempo e della storia tenendo conto esplicitamente di una configurazione più larga. Non basta che il tempo si presenti in persona perché sia *pensabile* e *vivibile*. Attraverso l'espedito del cinema, lo diviene, ma dandosi degli amici inattesi: la credenza, la conversione immanente della fede e delle immagini — non dogmatiche — del pensiero.»

⁷⁶ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 358.

sica, richiamandosi in particolar modo alle produzioni del celebre compositore e direttore d'orchestra francese.

Non è ovviamente questa la sede adeguata per un approfondimento della relazione tra Deleuze e la musica, e nemmeno per investigare più analiticamente le implicazioni filosoficamente rilevanti della musica di Boulez; tuttavia ciò che crediamo possa essere interessante per riuscire a cogliere la natura della forma pura e vuota del tempo è proprio la nozione di *tempo non pulsato*. Ciò a cui Marcel Proust si riferiva in termini di “un po’ di tempo allo stato puro” corrisponde grossomodo, per Deleuze, a ciò che Pierre Boulez definisce *tempo non pulsato*, ovvero ad una sorta di tempo fluttuante, estraneo ad una scansione cronologica o ritmica, che assume le sembianze di una durata bergsoniana, o ancor più precisamente, di un tempo liberatosi dai suoi cardini, un tempo senza misura, un tempo *smisurato* poiché fuori dalla misura di un movimento, un tempo non più incatenato alla misura ben determinata di una battuta sul pentagramma. “Un tempo non pulsato — dice Deleuze — ci pone subito e innanzitutto in presenza di una molteplicità di durate eterocrone, qualitative, non coincidenti, non comunicanti”⁷⁷.

Come Deleuze sottolinea esplicitamente, la differenza che sussiste tra *tempo pulsato* e *tempo non pulsato* coincide precisamente con quella differenza — che abbiamo osservato nel capitolo introduttivo a questo lavoro — che sussiste tra *spazio striato* e *spazio liscio*. A ciò che nella filosofia di Deleuze acquista il nome di *spazio striato* corrisponde in musica il concetto di *tempo pulsato*, o di pulsazione. Uno spazio striato, o un tempo pulsato, non sono altro che uno spazio — o un tempo — caratterizzati da misure o intervalli regolari, o ancor più precisamente, da durate razionali ben determinate o comunque potenzialmente determinabili, chiaramente individuabili.

Ma è proprio da questo spazio striato, o da questo tempo pulsato, che si stacca uno *spazio liscio*, o un *tempo non pulsato*, nel quale ogni interruzione od ogni intervallo è radicalmente indeterminato, sostanzialmente irrazionale, e le misure non sono altro che rapporti o gradienti di prossimità non scomponibili, che esprimono l'intensità, ovvero la densità o la rarità, della materia sonora che vi accade all'interno. Non sono altro che blocchi di durata che Boulez, come sottolinea Deleuze, chiama *bolle di tempo*⁷⁸. Ed è dunque attraverso l'utilizzo musicale di queste bolle di tempo, o di queste durate scardinate da ogni sorta di misura che ciò che di per sé è invisibile *par excellence*, ovvero il tempo, risulta essere invece percepibile direttamente e non già attraverso l'azione esercitata

⁷⁷ G. DELEUZE, *Rendere udibili delle forze non udibili in sé stesse*, in Id., *Due regimi di folli*, cit., p. 122. A questo riguardo cfr. anche P. BOULEZ, *Pensare la musica oggi*, trad. it. di L. Bonino Savarino, Einaudi, Torino 1979, pp. 89 ss.

⁷⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Rendere udibili delle forze non udibili in sé stesse*, cit., p. 243.

su di noi dai contenuti empirici che nel tempo si succedono. Si tratta, per usare le precise parole di Deleuze, di “rendere sonora la forza muta del tempo”⁷⁹.

Indubbiamente uno dei nodi più controversi, fumosi e criptici della filosofia di Deleuze, ed in particolar modo della riflessione sul tempo, il rischio con il quale bisogna saper fare i conti è, per l'appunto, l'astrattezza di ciò che Deleuze intende nei termini della forma pura e vuota del tempo. Nonostante i diversi tentativi volti all'esemplificazione di quest'idea — non solo nella musica di Boulez, ma anche e soprattutto nel dominio del cinema e dell'immagine filmica — la più intima difficoltà è legata soprattutto alla possibilità di pensare il tempo come forma pura e vuota a prescindere dai contenuti empirici di un presente attuale (prima sintesi) e al contempo pensarlo come genesi autenticamente trascendentale di tali contenuti.

In questo senso, il tempo come condizione trascendentale, per poter essere pensato adeguatamente e quanto più possibile concretamente, deve essere necessariamente considerato in continuità con ciò di cui esso è condizione, cioè con quel presente attuale che costituisce i contenuti empirici del tempo assoggettati all'idea della successione; ma non solo: esso deve altresì essere pensato in continuità con l'esistenza attuale dell'io passivo e dei contenuti in esso contratti; non si tratta più, dunque, del tempo come di un'idealità trascendentale legata alla trascendentalità del soggetto stesso, quanto piuttosto di un soggetto passivo incrinato dalla forma pura e vuota del tempo nel quale i contenuti empirici del tempo si contraggono in accordo alle sintesi.

Quel che Deleuze chiama *tempo vuoto*, in altre parole, non è altro che quell'alterità irriducibile che è condizione genetica della presenza. Ed in quanto condizione trascendentale di ogni presente che passa e quindi di ogni contenuto empirico, il tempo presentato dalla terza sintesi non è altro che pura virtualità, puro rapporto differenziale con l'attualità, differenza pura colta nel suo infinito attualizzarsi, puro atto in atto. Ed è per questa stessa ragione che il tempo vuoto, nel suo carattere virtuale, è insieme condizione di possibilità per il passaggio di ogni presente attuale e condizione per la produzione del *novum*⁸⁰.

In tal senso, nella misura in cui manifesta la non datità del tutto, il *novum* è reso possibile proprio perché il tempo stesso, essendo irriducibile alla sola presenza attuale, è invece virtuale. Come sottolinea molto precisamente a questo riguardo Sandro Palazzo, “il *novum* può essere realmente tale [...] proprio perché l'essere è differenza temporale in cui il tutto non è mai dato”⁸¹. Per questa ra-

⁷⁹ *Ivi*, p. 247.

⁸⁰ Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità*, cit., p. 370.

⁸¹ *Ivi*, p. 371.

gione il tempo è il virtuale non meno di quanto il virtuale sia il tempo: il tempo di un evento, il tempo di una vita. Il tempo di quell'evento che è *una* vita.

E se è vero che la natura dell'evento è talmente paradossale che esso non si dà se non avvolgendosi in un linguaggio che lo renda possibile, è altrettanto innegabile come, in senso letterale, il tempo dell'evento sia sostanzialmente un *non-tempo*, un tempo morto, un tempo vuoto in cui non accade nulla, ma in virtù del quale viene reso possibile tutto ciò che accade. Il virtuale è dunque l'indice della temporalità dell'evento, quel tempo che Deleuze chiama, per l'appunto, "tempo morto" e che per ciò stesso non implica successione, ma una sovrapposizione di *fra-tempi*, di tempi intermedi che comunicano vicendevolmente mediante zone di reciproca indiscernibilità ed indecidibilità⁸².

In fin dei conti è proprio questo che la terza sintesi mostra nel suo costituirsi come tempo vuoto, o tempo morto: una certa esperienza della morte. Ma come è possibile, nel tempo, fare esperienza della morte? Ciò di cui parla Deleuze a questo proposito non può che essere un'esperienza filosofica della morte, ovvero di ciò che la morte è nel suo statuto paradossalmente ontologico.

Se, infatti, la prima sintesi del tempo esprime la fondazione del tempo su di un presente vivente, e la seconda sintesi esprime il fondamento del tempo attraverso un passato puro, la terza sintesi del tempo designa, secondo Deleuze, il *senza-fondo* in cui ci precipita lo stesso fondamento: *Thanatos*, l'abisso senza fondo al di là del fondamento e della fondazione⁸³.

Tempo fuori dai suoi cardini, tempo che segna ed affetta il soggetto incrinando l'io attivo e dissolvendo l'io passivo, tempo come forma pura e vuota, senza-fondo che proietta nel suo abisso il fondamento e la fondazione del tempo. E ancora, carattere trascendentale del tempo come condizione genetica di ogni presente attuale, forma immutabile ed immobile di tutto ciò che in esso scorre.

Ma soprattutto temporalità evenemenziale: virtuale come condizione dell'attuale, evento incorporeo come condizione di ogni accadimento empirico. Tempo Aion e tempo Kronos.

⁸² Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Il vocabolario di Deleuze*, cit., p. 22; cfr. anche K. A. PEARSON, *Pure reserve*, cit., pp. 148-149.

⁸³ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 150.

CAPITOLO 8. IL PROBLEMA DEL TEMPO IN *LOGICA DEL SENSO: KRONOS E AIÔN*.

E Lorenzino bestemmiava, è vero, ma il presente impossibile a chiunque; la vanità dell'azione. Bestemmiava il cervello dondolato dalla nausea di questo o quel progetto.

Carmelo Bene

1. *L'eredità stoica di Deleuze*

In *Differenza e ripetizione* il problema del tempo viene affrontato in relazione alle modalità attraverso le quali il tempo stesso si manifesta ad un soggetto. Si potrebbe pur dire, in fin dei conti, che l'interrogativo che serpeggia sotto traccia nelle pagine di questo scritto deleuziano chiede conto di come il soggetto viva il tempo. E se questo è perfettamente chiaro nella prima e tutto sommato anche nella seconda sintesi, è soltanto nella terza, come abbiamo osservato nel precedente capitolo, che Deleuze prova a pensare kantianamente il tempo come forma pura e vuota o, più adeguatamente, come condizione trascendentale di possibilità di contenuti empirici che si manifestino nel tempo stesso.

Di fatto, il soggetto gioca per lo più un ruolo passivo in relazione alle prospettive temporali presentate dalle tre sintesi, non certo un ruolo trascendentalmente rilevante come accade invece in Kant, per il quale il tempo, insieme allo spazio, non è che una condizione soggettiva, allorché, abolito idealmente il soggetto, del tempo non resti traccia.

In *Logica del senso* invece, — pubblicato nel 1969 — Deleuze sembra rileggere la concezione tripartita del tempo nel suo complesso, come essa è stata presentata nel celebre testo dell'anno precedente. Non si può certo dire che Deleuze cambi radicalmente direzione; si tratta, noi crediamo, del tentativo di osservare il problema generale del tempo sotto una diversa lente di ingrandimento; si tratta di ricalibrare la nozione di tempo entro diversi limiti, soprattutto relativamente alla soggettività e all'esperienza soggettiva.

Nel progetto generale del testo del 1969, infatti, Deleuze intende pensare e considerare la temporalità in maniera del tutto svincolata dall'esperienza soggettiva stessa, poiché l'obiettivo consiste nella

ricerca e nella costruzione di una teoria della genesi del tempo per la quale, dunque, non sia necessario riferirsi preliminarmente al soggetto umano quale metro o punto di vista privilegiato sul mondo. In altri termini non si tratta altro che di provare a definire l'*in sé* del tempo, e soprattutto cercare di tracciare definitivamente una linea di congiuntura essenziale tra il tempo e l'evento in quanto nozione fondamentale dell'ontologia deleuziana.

Come d'altro canto sottolinea molto precisamente Damiano Cantone, questa situazione non può che essere l'esito naturale della destituzione del primato dell'esperienza soggettiva, non meno che della dissoluzione della soggettività, che Deleuze restituisce, come abbiamo visto, proprio nel secondo capitolo di *Differenza e ripetizione* in cui egli presenta ed articola le tre sintesi¹.

Il punto di partenza della trattazione della temporalità in *Logica del senso*, allora, non può che essere proprio la nozione di *evento*, poiché proprio nel suo stesso orizzonte concettuale risiede il cambiamento di prospettiva. Ma non solo: alla luce del concetto di evento, infatti, Deleuze ricollocherà le tre estasi temporali classiche di *passato*, *presente* e *futuro* all'interno della dicotomia di origine stoica che oppone il tempo *Kronos* al tempo *Aiôn*².

In via preliminare bisogna riconoscere che l'eredità stoica non riguarda soltanto il modo in cui Deleuze intende il tempo in *Logica del senso*; si può dire, infatti, che la struttura speculativa che sorregge l'intera opera sia sostanzialmente imbevuta di stoicismo, aspetto che invece non è immediatamente evidente per ciò che attiene *Differenza e ripetizione*.

In ogni modo, come anticipavamo, nel dominio dell'opposizione di *Kronos* e *Aiôn* si riepilogano tutte le relazioni possibili delle dimensioni del tempo esibite dalle tre sintesi: in ordine a quello che vedremo essere il tempo *Kronos*, infatti, il passato e il futuro saranno considerate dimensioni del presente, in quanto estasi fondamentale; in ordine a quello che vedremo essere il tempo *Aiôn*, invece, il passato e il presente saranno considerati come dimensioni del passato, in quanto estasi fondamentale. Ed ancora, quanto alla relazione tra tempo *Kronos* e tempo *Aiôn* il presente e il futuro saranno considerati come dimensioni del passato³. Nonostante, come crediamo sia piuttosto palese, il nucleo teoreticamente più fertile e più aderente all'idea specifica che Deleuze ha del tempo sia racchiuso nella tematizzazione del tempo *Aiôn*, ciò che pensiamo non sia da sottovalutare è l'importanza che ciascuna delle dimensioni del tempo conserva relativamente alla diversa prospettiva sul tempo che ogni volta si decida di adottare.

¹ Cfr. D. CANTONE, *Cinema, tempo e soggetto*, cit., p. 53.

² Cfr. *Ibid.*

³ Cfr. J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze's philosophy of time*, cit., p. 138.

Proprio in ragione di ciò, infatti, *Kronos* e *Aiôn* sono la sintesi di una prospettiva temporale conclusa e completa, ancorché reciprocamente complementari. Ad esempio, dal punto di vista di *Kronos* e della sua linea di convergenza con la prima sintesi del tempo in *Differenza e ripetizione*, il presente vivente non è che la contrazione o, per l'appunto, la sintesi integrale di tutto il passato attuale e di tutto il futuro attuale, in maniera tale per cui passato e futuro altro non sono che dimensioni di questo stesso presente vivente. E questa sintesi è del tutto completa se considerata in sé stessa; ovvero, a partire dalla prospettiva di quel presente che essa rappresenta, il tempo vi è completamente ed interamente giustificato; ma non è invece affatto completa in rapporto alle altre prospettive adottabili sul tempo, cioè relativamente alle altre sintesi che devono poter spiegare come il presente passa e come è possibile che la novità emerga.

Alla stregua di come si può definire completa in sé stessa la prima sintesi, ancorché incompleta relativamente alle altre sintesi e al tempo nel suo complesso, bisogna riconoscere come anche la prospettiva dischiusa dal tempo *Kronos* nella quale il presente vivente della prima sintesi si riconosce, risulti incompleta e richieda di essere integrata nella prospettiva del tempo *Aiôn*. Proprio a questo proposito, infatti, la relazione costitutivamente complementare tra *Kronos* e *Aiôn* rispecchierà la terza sintesi del tempo nella misura in cui la forma pura e vuota del tempo, o in altri termini la virtualità dell'evento, dovrà necessariamente implicare il tempo *Kronos* come possibilità di attualizzazione in uno stato di cose.

In che cosa, dunque, si differenziano sostanzialmente *Kronos* e *Aiôn*, pur costituendo nella loro indissociabilità di fondo il tempo stesso? *Kronos* è un tempo corporeo, rappresenta il presente dei corpi e delle cause; *Kronos* è quel tempo in virtù del quale solo il presente esiste davvero, quel presente vivente che coincide con l'estasi temporale della prima sintesi dell'abitudine. *Aiôn*, invece, rappresenta il tempo dell'evento o, come dice Deleuze, degli effetti di superficie attraverso i quali si registra l'evento medesimo; più precisamente, *Aiôn* è quel tempo che si suddivide sempre in due, quel tempo che è intimamente connotato da un'intrinseca dualità; è quel tempo, cioè, che si suddivide sempre in passato ed avvenire, e che non possiede mai il presente come tale. Per questo allora, relativamente alla corporeità di *Kronos*, *Aiôn* non può che essere, al contrario, un tempo incorporeo, illimitato, infinitamente divisibile. Da questo punto di vista, la natura del tempo che Deleuze analizza e tematizza in *Logica del senso* non è molto diversa da quella che scopre in *Differenza e ripetizione*: il tempo è scisso, duplicato in sé stesso, suddiviso tra *Kronos* — tempo corporeo, piano della

storia e della mescolanza dei corpi — e *Aiôn* — tempo incorporeo, piano dei puri divenire, piano degli eventi e del senso⁴.

Il significato di *Kronos* e *Aiôn* nel rapporto asimmetrico tra i due, ovvero rispettivamente tra il piano cronologico degli stati di cose e il piano incorporeo e non cronologico dell'evento, risulta comprensibile e giustificabile sulla base delle indagini che Deleuze compie sulle tre sintesi passive del tempo:

Ritroviamo l'opposizione tra *Aiôn* e *Kronos*. *Kronos* è il presente che solo esiste e che fa del passato e del futuro le sue due dimensioni provviste di direzione, tali per cui si va sempre dal passato al futuro, ma man mano che i presenti si succedono nei mondi o sistemi parziali. *Aiôn* è il passato-futuro in un'infinita suddivisione del momento astratto che non cessa di scomporsi nei due sensi contemporaneamente, schivando per sempre ogni presente⁵.

Ciò significa in altre parole che nella prospettiva di *Kronos* solo il presente esiste davvero, in maniera tale per cui passato e futuro non possono che essere le dimensioni di questo eterno presente o di questo presente vivente, a cui entrambi si riferiscono, esattamente come accade nella prima sintesi dell'abitudine. Al contrario, nella prospettiva di *Aiôn*, come avremo modo di vedere più dettagliatamente, il tempo viene costantemente tagliato e suddiviso ad ogni istante in due getti simmetrici, allorché, in funzione di questo taglio solo il passato ed il futuro possono esistere davvero.

Il percorso che porta Deleuze da *Kronos* ad *Aiôn*, a ben pensarci, è il medesimo tragitto speculativo che lo porta a pensare, con Kant ed oltre Kant, ad un tempo fuori dai propri cardini, ovvero a rovesciare il paradigma aristotelico secondo cui il tempo sarebbe soggiogato al movimento. Se è vero, infatti, che secondo la concezione classica il tempo è misura del movimento, questo tempo non può che essere, nell'opposizione deleuziana, il tempo *Kronos*: esso infatti, in quanto tempo corporeo e riempito dai corpi, è misura dell'azione dei corpi stessi. Ma questo tempo, per l'appunto, non può affatto esaurire in sé stesso il principio della misura dei corpi, poiché tale principio è per natura trascendente ai corpi stessi. È per tale ragione che Deleuze, facendo leva sul corredo concettuale stoico, passa ad *Aiôn*, secondo il quale, come abbiamo osservato, il tempo divide ad ogni istante il presente in passato e futuro, così che nella sua radicale incorporeità esso possa accogliere l'evento singolare in tutta la sua potenza virtuale⁶.

Kronos, tempo limitato ma infinito in quanto misura di un tempo infinito, di un tempo che inizia e

⁴ Cfr. P. MENGUE, *Aiôn/Chronos*, cit., p. 41.

⁵ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 74.

⁶ Cfr. E. MARRA, *L'esperienza del leone*, cit., p. 15.

che non finisce, un tempo che fissa le cose e le persone. Al suo opposto, ma ad esso complementare, *Aiôn*, il tempo incorporeo ed indefinito dell'evento, quella cesura che divide senza posa ciò che accade in un *troppo-presto* e in un *troppo-tardi* simultanei; per questa ragione, come Deleuze e Guattari dicono in *Mille piani*, *Aiôn* è quel tempo che è eternamente ed incessantemente suddiviso in qualcosa che sta per accadere e qualcosa che è appena accaduto, malgrado questi due istanti coincidano in una unità paradossale⁷.

A prima vista potrebbe sembrare che tutta la radicalità della differenza tra *Kronos* e *Aiôn* possa esser fatta coincidere con la differenza che sussiste tra il tempo e l'eternità; e nonostante in qualche modo la trattazione deleuziana sembra lasciar intendere che anche questa possa essere una lettura plausibile, non tutta la differenza può essere giustificata in questo senso. Se osserviamo il contesto in cui hanno origine i concetti di *Kronos* e *Aiôn*, infatti, lo stoico Crisippo avrebbe sì definito *Aiôn* in termini di eternità, o più precisamente, come ciò che sempre esiste, ma solo una volta ed in un oscuro contesto etimologico⁸.

Come vedremo ancor più precisamente, possiamo dire che *Kronos* e *Aiôn* si differenziano, sostanzialmente, quanto allo "spessore" del presente: l'eterno presente vivente di *Kronos* è, infatti, un presente durevole, un presente che dura, un presente di cui il tempo cronologico è detto tale proprio perché ne è misura, ed è dunque un presente che ha uno spessore tangibile. All'opposto il presente del tempo *Aiôn* si riduce invece ad un istante senza spessore, una soglia che separa indefinitamente ed incessantemente il passato ed il futuro e che, per ciò stesso, non può dirsi realmente esistente se non nella forma di un'inesausta cesura.

In altri termini, si può dire che se *Kronos* è, per ovvie ragioni, il tempo dell'orologio, ovvero il tempo cronologico che misura e scandisce il movimento, il tempo *Aiôn* è quel registro in cui i tempi si complicano, un dominio che ben s'addice al carattere evenemenziale delle nostre vite, condotte spesso su altri movimenti, altri ritmi e altri spazi rispetto a quelli misurati e scanditi dall'eterno presente vivente di *Kronos*⁹.

⁷ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *1730. Divenir-intenso, divenir-animale, divenir-impercettibile...*, cit., p. 369. Per quale cenno sulla natura dell'*Aiôn* come tempo dell'evento e sul verbo all'infinito come modalità più adeguata d'espressione dell'evento *aionico* cfr. anche *Ivi*, p. 370: «[...] il verbo all'infinito non è affatto indeterminato temporalmente, esprime il tempo instabile non pulsato proprio dell'*Aiôn*, cioè il tempo del puro evento o del divenire, che enuncia velocità e lentezze relative indipendentemente dai valori cronologici e cronometrici che il tempo assume negli altri modi. Cosicché si ha il diritto di opporre l'infinito come modo e tempo del divenire all'insieme degli altri modi e tempi che rinviano a *Chronos* formando le pulsazioni o i valori dell'essere [...]».

⁸ Cfr. J. SELLARS, *Aiôn and Chronos*, cit., p. 192.

⁹ Cfr. J. RAJCHMAN, *C'è un'intelligenza del virtuale?*, in «Aut Aut», 276, 1996, p. 149.

Dobbiamo però osservare attentamente come tutte queste considerazioni non possano non essere tenute in debito conto al di fuori dei diversi contesti nei quali esse hanno origine. È senz'altro vero, a tal proposito, che *Kronos* e *Aiôn* vengano recuperati dalla tradizione stoica ad opera di Deleuze. Il filosofo parigino rileva, infatti, come la duplicità del tempo da egli adottata corrisponda fondamentalmente con la lettura degli stoici, secondo cui il tempo, classicamente inteso, non sarebbe che un *continuum* incessantemente suddiviso in tre parti, ovvero le tre estasi di passato, presente e futuro, ma in maniera tale per cui il presente sarebbe sempre nettamente separato tanto dal passato quanto dal futuro secondo una duplice modalità: dal lato del tempo *Kronos* il tempo sarebbe un eterno presente, esistenzialmente esteso all'infinito, ma limitato dal passato e dal futuro; dal lato del tempo *Aiôn*, invece, la cesura taglierebbe incessantemente il tempo in un passato e in un futuro illimitati ed indefiniti¹⁰.

Se questa è senza alcun dubbio la matrice stoica, essa non è tuttavia la sola alla quale Deleuze tributi l'importanza in ordine alla sua personale teoria della temporalità: per quanto riguarda specificamente *Aiôn*, infatti, l'origine è senza ombra di dubbio ancor più antica, in quanto è da riscontrarsi in Eraclito — e poi anche nell'*Iliade* — in cui tale nozione designa la forza vitale, l'energia che muove le cose e le mantiene in vita rinnovandole incessantemente. È infatti nel frammento 52 dell'edizione Diels-Kranz che Eraclito propone un'affermazione enigmatica e oscura, esposta a diverse interpretazioni e anche a malintesi e fraintendimenti: "il tempo (*aiôn*) è un fanciullo che gioca spostando i dadi: il regno di un fanciullo". Una delle interpretazioni più accreditate a questo riguardo è che l'*aiôn* in cui il filosofo presocratico riconduce il tempo nel suo complesso sia da intendersi come quell'eternità in cui si unificano essere e divenire, come quell'eternità che coincide, cioè, con la vita nella sua complessa eterogeneità, ancorché colta in un solo ed unico sguardo divino. In questo la nozione eraclitea di *aiôn* coinciderebbe con quella di un Tempo assoluto, un Tempo principale, generatore di mondi¹¹.

Solo successivamente, con gli Stoici, l'*Aiôn* assumerà il senso più vicino ai proponimenti e alle intenzioni deleuziane di un tempo eterno ed illimitato, senza inizio né fine. In Omero, in Esiodo e nei lirici del VII secolo, infatti, il primo significato di *Aiôn* riconduce all'idea di un tempo limitato, ben distante, dunque, dal significato prima stoico e poi deleuziano. Eppure, se già con i primi filosofi del VI e V secolo il termine *Aiôn* è passato ad includere l'idea di un tempo infinito, è successivamente con Parmenide che è comparso il concetto di un'eternità extra-temporale, di una temporalità

¹⁰ Cfr. J. SELLARS, *Aiôn and Chronos*, cit., p. 180.

¹¹ Cfr. P. TARONI, *Filosofie del tempo*, cit., p. 44.

infinita ed infine anche l'assenza stessa di temporalità¹².

Malgrado le innegabili, profonde e pure inconciliabili differenze con Deleuze, l'eredità delle nozioni di *Kronos* e *Aiôn* passa anche attraverso Platone, al netto delle intenzioni di rovesciamento delle istanze metafisiche avanzate dal filosofo parigino. In accordo con i pilastri metafisici della filosofia di Platone, la definizione platonica del tempo è tale per cui esso non è che immagine mobile dell'eternità, ovvero copia limitata e finita del mondo ideale in quanto illimitato, infinito, eterno e perfetto. In altri termini il tempo (*chronos*) non fa che imitare l'eternità (*aión*). Per questo, allora, in accordo con la visione cronologica del tempo proposta, il passato ed il futuro non sono che le forme generate di un tempo che imita l'eternità e che si muove secondo un ordine numerico, matematico. Dal punto di vista ontologico, la visione del tempo di Platone si traduce nell'opposizione tra la natura eterna del Vivente — ovvero ciò che in quanto eterno non può predicarsi di ciò che è generato — e ciò che invece è destinato a divenire e a non essere mai, se non come immagine o copia dell'eternità¹³: da un lato, dunque, vi è il mondo delle idee, il mondo di ciò che è, il mondo del “sempre” (*Aiôn*), dall'altro il mondo sensibile, il mondo che diviene e che quindi non è mai (*Chronos*). Ne viene che malgrado la grande differenza che oppone *Kronos* e *Aiôn* in Platone, essi risultano in qualche modo comparabili, foss'anche soltanto perché *Aiôn* è immagine e copia di *Kronos*¹⁴.

Se dunque l'*aiôn* platonico non può essere a buon diritto annoverato nel corredo ereditario di quello deleuziano, molto più affine ad esso è invece l'*istante*, *ἐξαιφνης* (*exaiphnes*), elemento in qualche modo extra-temporale cui Deleuze attribuisce una natura peculiare e per certi versi persino bizzarra ed equivoca. L'*ἐξαιφνης* è un concetto che più precisamente si dovrebbe tradurre con un avverbio: *istantaneamente*. In relazione a ciò si può dire che l'*ἐξαιφνης* in Platone indichi un evento che avviene all'improvviso, talora finanche inaspettatamente, un evento contratto in un brevissimo ed infinitesimale lasso di tempo, un fatto inaspettato sia per l'attore che per lo spettatore del fatto medesimo¹⁵.

Come vedremo più precisamente nel prosieguo, alla stregua dell'*Aiôn* deleuziano (e prima ancora stoico) l'*ἐξαιφνης* platonico si costituisce come una frattura dell'ordine temporale di un processo, come cesura di una serie cronologica. E ancor più analogamente, l'*istante* improvviso platonico, come l'*Aiôn*, non nega il tempo, piuttosto lo costituisce stando contemporaneamente al suo interno e

¹² Cfr. P. MENGUE, *Aiôn/Chronos*, cit., pp. 41-42. A questo riguardo si confronti anche E. BERTI, *Tempo ed eternità*, in AA.VV., *Filosofia del Tempo*, cit., p. 13.

¹³ Cfr. PLATONE, *Timeo* [37 D - 38 A], in Id., *Tutti gli scritti*, trad. it., a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, p. 1367.

¹⁴ Cfr. P. TARONI, *Filosofie del tempo*, cit., p. 62 e pp. 64-65.

¹⁵ Cfr. G. CASERTANO, *L'istante: un tempo fuori dal tempo, secondo Platone*, in AA.VV., *Filosofia del Tempo*, cit., p. 3.

fuori di esso¹⁶. Si potrebbe anche dire, in altri termini, che l'istante sia quella condizione di possibilità del mutamento che si manifesta nel tempo, essendo esso stesso in una condizione di assoluta indiscernibilità tra quiete e movimento, ma anche tra tempo e non tempo.

La natura dell'*ἐξαιφνης* è tale per cui esso è pura scissione, puro taglio, pura cesura, pura soglia senza tempo e priva di sostanza in sé stessa: come l'*Aiôn* di Deleuze — come vedremo più dettagliatamente — l'istante *ἐξαιφνης* taglia il tempo in due, tracciando il limite tra il prima e il dopo, tra il passato ed il futuro: esso è, come nota precisamente Rocco Ronchi, un puro “infinito in atto”¹⁷.

La natura del tempo è problematica, complessa, eterogenea: conflitto incessante tra un eterno presente vivente e un eterno passato-futuro che schiva ogni presente, tra un tempo limitato ed attuale ed un tempo illimitato e virtuale, tra un tempo cronologico e un tempo come forma pura e vuota. Conflitto incessante tra *Kronos* e *Aion*, come poli molteplici, eterogenei e complementari di un medesimo Uno.

2. *Kronos: l'eterno presente del tempo*

Passato, presente e futuro contribuiscono, nel loro complesso, alla formazione di due prospettive reciprocamente irriducibili, ancorché sotto certi aspetti complementari, sul tempo in generale. Due letture radicalmente differenti del tempo, ma che necessitano entrambe di un medesimo ordine di giustificazioni rispetto tanto al modo in cui il tempo ci appare quanto a ciò che il tempo è in sé stesso.

Abbiamo cercato di anticipare come *Kronos* sia quel tempo sempre limitato che misura l'azione dei corpi come cause, un tempo alla luce del quale solo il presente esiste nella sua potenziale infinità, rispetto al quale invece passato e futuro non sono che le dimensioni.

Tempo dei corpi e delle cose, misura del loro movimento. Per Deleuze, in altri termini, in *Kronos* si riassume il carattere generale di un tempo incardinato, ovvero del tempo classicamente inteso come misura o numero del movimento delle cose.

E se è vero che nella prospettiva di *Kronos* solo il presente esiste, ciò non può che tracciare una

¹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 7.

¹⁷ R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 82.

evidente linea di continuità con la prima sintesi passiva dell'abitudine in *Differenza e ripetizione*, ove passato e futuro sono dimensioni che si addicono a questo presente e che si determinano al suo interno, in maniera tale per cui il passato e il futuro non potranno che essere riferiti a quel presente potenzialmente estendibile all'infinito. Ed è proprio in questa sorta di eterno presente sancito da *Kronos*, infatti, che le cose agiscono e si muovono, definendo i propri limiti e la propria esistenza. *Kronos* è, in altri termini, il tempo della concretezza¹⁸.

Come Deleuze afferma esplicitamente, secondo *Kronos* solo il presente esiste nel tempo, solo il presente riempie il tempo. Per cui, ciò che consideriamo futuro o passato in relazione ad un certo presente — quale che sia la sua estensione o la sua durata — fa sempre parte di un presente necessariamente più vasto, di una estensione o di una durata più ampia, allorché si dà sempre un presente più grande che riassorbe in sé il passato e il futuro. D'altro canto, possiamo dire con una certa qual dose di sicurezza che nessuno di coloro che si interrogano seriamente sulla natura dell'istante presente, non sia caduto in fallo cercando di fissare una volta per tutte quell'istante organicamente fuggevole e che si vuole immortalare definitivamente reiterando incessantemente il proprio "ora". Cosa altro indica, del resto, quell'"ora" istantaneo, se non l'impossibilità di fissarne i limiti una volta per tutte? È per questa ragione che Deleuze, riferendosi al tempo *Kronos*, non può che sottolineare il carattere costitutivamente relativo del passato e del futuro rispetto al presente, ma anche del presente stesso rispetto ad altri presenti, o più precisamente, rispetto ad altre falde di tempo considerate arbitrariamente come presenti. In altri termini ancora, ciò che è futuro o passato per me e per la prospettiva che adotto in un determinato tempo che indico come il mio presente attuale, dovrà essere necessariamente considerato come presente dal punto di vista di un tempo ben più ampio e dilatato, che egli restituisce esemplificati nei termini del punto di vista di dio¹⁹.

Ma cosa è questo Dio? È *Kronos* nientemeno, il dio che coglie secondo un eterno presente tutto ciò che gli uomini articolano secondo successione, secondo il *prima* e il *poi*; ovvero secondo quel passato e quel futuro inglobati, come vedremo, nell'eterno presente del dio in quanto dimensioni di questo medesimo presente.

Così come il presente vivente della prima sintesi passiva, il presente di *Kronos* è un presente corporeo, il tempo delle mescolanze e delle incorporazioni, come dice Deleuze, allorché questo tempo misura l'azione dei corpi e delle cause. In un orizzonte temporale così delineato, il presente non è

¹⁸ Cfr. D. CANTONE, *Cinema, tempo e soggetto*, cit., pp. 55-56.

¹⁹ Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., soprattutto la ventitreesima serie, *Sull'Aiôn*, p. 145: «[...] Il dio vive come presente ciò è futuro o passato per me, che vivo su presenti più limitati. Un incastro, un avvolgimento di presenti relativi, che hanno Dio quale cerchio estremo o involucro esterno, tale è Kronos. Per ispirazione stoica, Boezio dice che il presente divino *complica* o comprende futuro e passato.»

comunque un presente illimitato: al contrario, il presente si deve costituire come il limite stesso o la misura dell'azione dei corpi²⁰.

La natura di *Kronos* è dunque la natura di un tempo cardinale, di un tempo cronologico che scandisce e ritma il movimento superficiale dei corpi e più in generale delle cose. Utilizzando la nomenclatura in qualche modo musicale che Deleuze acquisisce da Pierre Boulez, infatti, si può dire che il tempo *Kronos* sia un tempo pulsato — sia esso regolare o meno — che per ciò stesso delimita e circoscrive un territorio. Ed in quanto tempo pulsato e scandito da ritmi definiti, esso è a sua volta il punto di riferimento e l'elemento cardine attorno al quale si sviluppa una forma. Ancor più precisamente, dunque, *Kronos* è un tempo striato che misura la formazione di un soggetto. Come ricorda Veronique Bergen, in quanto tempo striato di uno spazio striato, *Kronos* ha a che vedere in toto con il dominio delle stratificazioni: organizzazione, significazione, soggettivazione²¹.

Tre sono i caratteri essenziali che connotano intimamente il tempo *Kronos* per come è concepito da Deleuze, caratteri nei quali, secondo la terminologia stoica, viene a compendiarsi la sua stessa corporeità: *limitazione, infinità, attualità*.

Il presente in cui si traduce *Kronos* è innanzitutto un presente sempre limitato: limitato nella propria forma, poiché esso, in fin dei conti, non è che quel tempo circolare incardinato, spazializzato, soggiogato e subordinato al movimento o, in alternativa, quel tempo che procede irreversibilmente e linearmente dal passato al futuro. *Kronos* è limitato perché il suo presente passa in continuazione, e deve poterlo fare per cedere il posto a nuovi presenti attuali.

In accordo con questa prospettiva *Kronos* è infinito anche nel senso in cui esso si manifesta come un presente in atto, ovvero un presente in cui tutto è già dato; ma esso, altresì, è considerato infinito anche nella misura in cui si manifesta come l'infinito ripetersi dei cicli cosmici. L'infinità di *Kronos* ha in qualche modo a che vedere con la natura della durata bergsoniana; proprio perché è durata, esso è auto-dispiegamento interminabile di sé stesso, irreversibile nel suo scorrimento unidirezionale: la sua direzionalità cardinale, in altre parole, coincide con il suo passare. Ma questo suo passaggio non può darsi che nell'istante in cui il presente che lo costituisce diviene per l'appunto passato, in virtù del futuro che sopraggiunge e che esso già include in sé²².

Correlativamente a ciò, esso non può che essere attuale, nel senso in cui, se solo il presente esiste, il passato ed il futuro divengono le dimensioni contratte di questo stesso presente, in cui entrambi si manifestano necessariamente come *presente-passato* e *presente-futuro*, analogamente a

²⁰ Cfr. *Ibid.*

²¹ Cfr. V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., p. 273.

²² Cfr. F. AGOSTINI, *Deleuze*, cit., p. 24.

quanto accade nella prima sintesi passiva del tempo. Assumendo in sé il prima e il poi, ovvero il passato e il futuro, il presente non può che essere inglobato in un presente sempre più ampio²³.

In fin dei conti, allora, nell'orizzonte di *Kronos*, l'estensione o la durata di *Kronos* può potenzialmente espandersi o contrarsi differentemente, a seconda della prospettiva adottata sul tempo in generale. Per questo il presente non è mai univocamente ed una volta per tutte definibile; esso può essere, variabilmente, l'istante improvviso in cui dico "ora" (o la scomposizione di quest'ora in istanti ancor più puntiformi e fuggevoli), oppure il presente della durata in cui accade una discussione, il presente delle ore o del giorno in cui scriviamo queste parole, o ancora il presente dell'anno in corso.

Sotto *Kronos* il presente può, cioè, dilatarsi o restringersi sino a comprendere tutto il tempo, e giungendo così a coincidere con ciò che Deleuze, come ricorda precisamente John Sellars, nomina *presente cosmico*²⁴.

È in relazione ad un presente così inteso, ovvero estendibile potenzialmente sino a comprendere l'intero tempo, che il futuro ed il passato si costituiscono come mere parti di un presente più vasto che ricomprende in sé stesso il presente corrente, e più in generale ogni più piccola falda di tempo che potenzialmente possiamo dire "presente"²⁵.

Come abbiamo già visto ampiamente, nel tempo *Kronos* ritornano i grandi temi già affrontati da Deleuze del tempo originario (prima sintesi passiva) e del tempo fondamentale (seconda sintesi passiva).

Tempo presente dei corpi che agiscono e patiscono, tempo che *complica* in sé stesso il passato e il futuro come dimensioni della propria effettuazione.

²³ Cfr. S. PALAZZO, *Introduzione. La catastrofe di Kronos*, cit., pp. 22-23. A questo riguardo cfr. anche G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., pp. 60-61.

²⁴ J. SELLARS, *Aiôn and Chronos*, cit., p. 80.

²⁵ *Ibid.*: «The past and future of the present day — yesterday and tomorrow — are merely parts of the larger present that is the present week. Thus there exists a series of presents of differing extensions enveloping one another, all ultimately enveloped by the cosmic present.»

3. *Aiôn*: pura forma vuota del tempo

Nell'orizzonte di *Kronos* il presente è una falda di tempo variabile, una durata estendibile sino a fagocitare in sé stessa il passato ed il futuro come le sue dimensioni più proprie: un eterno presente, un presente vivente, un presente cosmico, il presente attuale in cui si articola e scandisce l'esperienza.

Ma quale è la condizione di possibilità di questa temporalità? Nella prospettiva di un *tra-scendentale* radicalmente de-soggettivizzato come quella in cui si racchiude la filosofia di Deleuze, crediamo sia proprio questa la domanda principale a cui dover rispondere.

In qualche modo, la posta in gioco rimane il presente, ma un presente profondamente diverso da quello evocato da *Kronos*.

C'è un tempo che si racchiude in un istante impalpabile, qualcosa di ancor più infinitesimale di un atomo, materia temporale senza spessore alcuno, entità minima che, pur sfuggendo ad ogni forma di durata, di estensione e finanche di eternità, giunge infine per aderirvi. Si tratta, in altre parole di un tempo-soglia, un limite che separa indefinitamente il *prima* dal *poi*: non è che questo ciò che si mostra nel tempo *Aiôn*, secondo Deleuze.

Se *Kronos* è quel tempo alla luce del quale solo il presente esiste, Deleuze esibisce l'*Aiôn* come quel tempo alla luce del quale il tempo si manifesta solo come un *passato-futuro*. Con ciò, tuttavia, crediamo sia errato cassare il presente come se esso non avesse alcun rilievo in *Aiôn*. Al contrario *Aiôn* non è che questa soglia impalpabile del presente che incessantemente divide il tempo in passato e futuro. Per questo si può dire che noi non conosciamo il presente che come appena passato o come ancora di là da venire; ed è per tale ragione, altresì, che tutto ciò che chiamiamo presente secondo l'idea e la prospettiva di *Kronos*, in realtà meriterebbe più appropriatamente il nome di un passato o di un futuro, poiché l'istante, il presente-soglia, è ciò che non si lascia afferrare se non come ciò che non è già più o ciò che ancora non è²⁶.

Nella prospettiva temporale tratteggiata secondo il concetto deleuziano di *Aiôn*, allora, il presente non può dirsi eterno, così come d'altro canto nemmeno può definirsi l'attimo, l'istante definito come ipostasi assoluta del tempo. In questo senso il presente non può che essere una soglia che discrimina, che divide, che separa senza posa il tempo in due sensi contemporaneamente.

²⁶ Cfr. U. PERONE, *Il presente e la temporalità*, in AA.VV., *Tempo, evento e linguaggio*, cit., p. 54: «[...] Per questo appunto ci si rifugia nel passato o nel futuro, poiché essi appaiono come modalità assicurate del tempo, sottratte a quel fluire cui viceversa proprio il presente ci espone. Insomma sul presente non ci si sofferma, perché esso sfugge. E volendo non smarrire la temporalità ci si volge al presente come passato o al presente come futuro.»

In altre parole, *Aiôn* non è che un istante atopico, una durata ontologica senza spessore né durata od estensione, una soglia che taglia il tempo e lo mostra nella sua estensione sia nella direzione del passato che dell'avvenire; un tempo, altresì, che sconfiggendo la circolarità di *Kronos*, ovvero la circolarità impressa da un dio in virtù della quale il tempo stesso si manifesta come incardinato e soggiogato al movimento, si dispone e si estende in linea retta²⁷.

Kronos è, come abbiamo visto, il tempo del dio che imprime ad esso quella curvatura in ragione della quale futuro e passato sono dimensioni correlate a questo o a quel segmento variamente estendibile di presente. In *Aiôn*, invece, la figura esemplificativa non è più quella di un dio, ma quella dell'attore, ovvero di colui che effettua l'evento. E se, come vedremo nel prosieguo, *Aiôn* coincide puntualmente con la temporalità propria dell'evento stesso, il tempo chiamato in causa dall'*Aiôn* non può che essere il presente dell'attore, un presente stretto, il presente più contratto, più istantaneo, ancor più puntuale del punto matematico, collocato su una linea retta e che incessantemente divide la linea — e dunque anche sé stesso — nel passato e nel futuro:

L'attore è dell'*Aiôn*: invece del più profondo, del più pieno presente, presente che fa macchina d'olio e che comprende il futuro e il passato, ecco sorgere un passato-futuro illimitato che si riflette in un presente vuoto che non ha più spessore di un vetro.²⁸

Come abbiamo detto, l'attore è colui che effettua l'evento. Ma l'evento in quanto tale non può che darsi come *contro-effettuazione* di un accadimento in uno stato di cose. In questo senso, *Aiôn* si dà come quel dominio per certi versi extra-temporale in cui l'evento si contro-effettua, in maniera tale per cui la cesura di un istante senza spessore divide senza posa il tempo. *Aiôn* è quel tempo che schiva il presente, per manifestarsi tutto in un eterno e continuo *passato-futuro*.

Per questa ragione, allora, si può dire che la natura di *Aiôn* non è una natura sostanziale; esso non è autentica sostanza, poiché in qualche modo manca sempre al proprio posto. Istante *átopon*, come dice Platone: atopico, senza luogo stabile, senza fissa dimora. Come istanza paradossale, punto aleatorio o, come dice Deleuze, *quasi-causa*, *Aiôn* è un puro momento di astrazione, soglia incorporea il cui ruolo non consiste altro che nel dividere e suddividere ogni presente contemporaneamente in passato e futuro. E proprio per questa ragione *Aiôn* occuperà, nel complesso del pensiero filosofico deleuziano, un posto privilegiato: se è vero, infatti, che il presente attuale di *Kronos* è popolato dagli individui, dalle persone e dalle identità attuali, il compito di *Aiôn* sarà quello di estrapolare da queste stesse identità attuali le singolarità impersonali e pre-individuali le quali costi-

²⁷ Cfr. C. DI MARCO, *Deleuze e il pensiero nomade*, cit., p. 153.

²⁸ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 134.

tuiscono, come abbiamo visto precedentemente, il carattere propriamente virtuale dell'evento puro²⁹.

In fin dei conti, allora, la differenza sostanziale tra *Kronos* e *Aiôn* scorre ancora, come abbiamo anticipato in precedenza, sul filo del presente, e ancor più precisamente, di due concezioni radicalmente differenti di presente. Diversamente dalla vastità e dalla profondità del presente di *Kronos*, infatti, il presente che costituisce l'autentica posta in gioco per la definizione dello statuto dell'*Aiôn* è dunque ciò che lo stesso Deleuze definisce il presente dell'attore, del ballerino o del mimo, ovvero un presente senza spessore, un presente che, coincidendo con l'atto infinitamente in atto del divenire puro, si manifesta nella sua pura operatività. Nei termini in cui Deleuze legge l'evento l'*Aiôn* sarebbe, dunque, il presente della *contro-effettuazione*:

Secondo Aiôn soltanto il passato e il futuro insistono e sussistono nel tempo. Invece di un presente che riassorbe il passato e il futuro, un futuro e un passato che dividono ad ogni istante il presente, che lo suddividono all'infinito in passato e futuro, nei due sensi contemporaneamente. O meglio è l'istante senza spessore e senza estensione che suddivide ogni presente in passato e futuro, invece di presenti vasti e spessi che comprendono gli uni rispetto agli altri il futuro e il passato.³⁰

Acclarata la differenza sostanziale e reciprocamente esclusiva, ancorché complementare, di *Kronos* e *Aiôn*, soprattutto in relazione alla natura specifica del presente che li connota, bisogna riconoscere che se *Kronos* si può assumere all'interno delle implicazioni relative alla prima sintesi passiva del tempo — laddove invece la seconda sintesi spiega le ragioni del rapporto tra *Kronos* e *Aiôn*, ovvero tra *attuale* e *virtuale* — il tempo *Aiôn* in sé stesso corrisponde, invece, pienamente alla terza sintesi passiva di *Differenza e ripetizione*³¹.

In quanto tempo-soglia, quasi-causa, punto aleatorio o casella vuota sulla linea del tempo, *Aiôn* è quel tempo alla luce del quale il rapporto tra il presente da un lato ed il passato e il futuro dall'altro è rovesciato: nel dominio temporale di *Aiôn*, infatti, quello che in *Kronos* è un presente variabilmente esteso evapora in un processo di suddivisione continua in falde di passato e di futuro. In questo modo, il presente esteso sino al presente cosmico di *Kronos* è rimpiazzato in *Aiôn* dall'istante-soglia, limite matematico senza spessore che proprio per questo è condizione di possibilità tanto del passato quanto del futuro³².

²⁹ Cfr. *Ivi*, p. 148.

³⁰ *Ivi*, p. 147.

³¹ Cfr. B. PARADIS, *Schémas du temps et philosophie transcendantale*, in «Philosophie», 12, 1995.

³² Cfr. J. SELLARS, *Aiôn and Chronos*, op. cit., p. 181.

Se, come abbiamo visto, *Kronos* è infinito e limitato, *Aiôn* è invece finito e illimitato: illimitato, poiché il futuro ed il passato che solo esistono e che costituiscono i due getti in cui il tempo viene diviso, non hanno limite in quanto non sono matematizzabili, non sono quantificabili, non sono assoggettati ad alcuna forma o modo di misurazione. *Aiôn* non è misura di alcunché né, per ciò stesso, può essere esso stesso misurato. D'altro canto, *Aiôn* è finito poiché la sua natura "operativa" si racchiude nell'istante, nella soglia. E l'istante o la soglia devono dirsi già da sempre *finiti* allorché non si può sostenere che essi comincino mai davvero: in quanto tempo dell'evento, l'*Aiôn* possiede la forma intempestiva dell'incontro fatale; non dura, non continua, ma accade semplicemente. E poiché accade operando sul tempo in generale come una cesura, esso è sempre già passato e contemporaneamente ancora di là da venire³³.

In questo senso, *Aiôn* è detto *illimitato* in relazione al futuro e al passato che solo lo costituiscono e non cessano mai di costituirlo, ma è detto al contempo *finito* in relazione all'istante, a quell'istante-soglia che taglia costantemente il tempo in due. Ogni istante incorporeo del tempo è dunque un istante-soglia, perché in ciascuno di questi istanti costitutivamente finiti, il tempo viene cesellato e suddiviso nei due getti simmetrici di passato e futuro. Come Deleuze evidenzia precisamente, *Aiôn* è quel tempo che si estende in linea retta, illimitato nei due sensi, sempre già passato ed eternamente ancora da venire; per questo *Aiôn* è la verità eterna del tempo, la *pura forma vuota del tempo* liberatasi di ogni contenuto empirico e corporeo presente. *Aiôn* è il tempo fuoriuscito dai propri cardini, fuoriuscito dalla curvatura impressagli dalla divinità di *Kronos*, quella curvatura in ragione della quale ogni cosa ed ogni accadimento è reso misurabile; e così esso si manifesta secondo il carattere paradossale di una linea retta — pur non costituendosi affatto come tempo lineare — ancor più problematica, più labirintica e tortuosa³⁴.

Se *Kronos* è, come abbiamo visto, un tempo *pieno*, in quanto inseparabile dai corpi che esso misura e dalle azioni dei corpi che lo riempiono, *Aiôn*, in quanto luogo degli eventi incorporei, è invece popolato da effetti che lo frequentano e lo attraversano senza mai riempirlo davvero: pura forma vuota, puro virtuale, pura differenza senza contenuto.

Istante senza spessore, istante senza estensione che suddivide ogni presente in passato e futuro, e non come in *Kronos* un presente che nel suo spessore e nella sua vastità ricomprenda contratti in sé stessi il passato e il futuro. Il tempo *Kronos* è il tempo della contrazione, ove il tempo *Aiôn* è invece il tempo del dispiegamento. E così, se è vero che la differenza sostanziale tra *Kronos* e *Aiôn* è tutta nello spessore e nella dimensione del presente, è altrettanto vero che da un lato *Aiôn* coincide con

³³ Cfr. F. AGOSTINI, *Deleuze*, cit., pp. 24-25.

³⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 148.

l'istante presente finito, incorporeo e virtuale, e dall'altro con il passato ed il futuro, organicamente illimitati nei due getti simmetrici.

In quello spessore pressoché nullo, autenticamente virtuale in cui si manifesta la cesura di *Aiôn* il tempo diviene per il pensiero un'esperienza vertiginosa. È la natura stessa dell'evento, a ben pensarci, ad essere propriamente vertiginosa; basti pensare all'estraneità in cui ci proietta qualsiasi evento nella sua irruzione intempestiva. L'esperienza più appropriata a questa situazione non può che essere quella per la quale ci si sente collocati in un ineffabile anacronismo, fuori dal proprio tempo, fuori dall'occasione adeguata, incessantemente in un passato ormai perduto o in un futuro eternamente imminente.

Aiôn è il tempo al quale si accorda l'evento, la temporalità propria dell'evento stesso. E così come il tempo *Aiôn* è il tempo che, schivando il presente, si manifesta sempre come già passato o ancora da venire, anche l'evento non può che definirsi in questi termini. Come abbiamo già osservato, esso non è pienamente circoscrivibile in ciò che accade, poiché l'evento è la *contro-effettuazione* di ciò che accade secondo uno stato di cose. E così come il passato-futuro in cui *Aiôn* si manifesta, anche l'evento è illimitato in sé stesso: *Aiôn* è ciò che traccia il limite, ma che simultaneamente mostra l'illimitatezza di quello stesso limite.

L'evento è in qualche modo ed intimamente correlato al divenire, nella misura in cui l'evento è l'accadere è il farsi di un divenire. E se il divenire deve essere colto nell'ottica del suo atto infinitamente in atto, allora l'evento è ciò che dischiude l'orizzonte temporale in cui accade un divenire. L'evento è, in altre parole, l'istantaneità evenemenziale: *Aiôn*, appunto.

Bisogna riconoscere tuttavia l'innegabile differenza che sussiste tra *evento* e *divenire*: se il divenire è, infatti, il processo del mutamento in atto, ovvero il cambiamento in via di attualizzazione, l'evento indica invece la forma pura ed immutabile di quel mutamento in atto³⁵.

Come avremo modo di osservare più dettagliatamente, riferirsi al carattere illimitato di *Aiôn* in relazione all'evento significa considerare questa forma del tempo come incorporea, come tempo di ciò che è al di fuori del territorio dell'essere, e dunque come forma virtuale — e non per questo meno reale — di temporalità. Se è vero che *Aiôn* coincide con ciò che altrove Deleuze definisce più precisamente *forma pura e vuota del tempo*, allora ciò comporta che il carattere virtuale di questo tempo vuoto deve poter consentire di pensare tutta la sua stessa portata inventiva.

Vi è dunque una necessaria reciprocità tra la nozione di *Aiôn* e quella di *evento*, poiché l'una è fondamentale per spiegare l'altra.

³⁵ Cfr. F. AGOSTINI, *Deleuze: evento e immanenza*, cit., pp. 13-14.

Così come abbiamo visto nella prima parte del nostro lavoro, nonostante non vi coincida, l'evento ha certamente il proprio momento presente dell'accadimento, ovvero il tempo della sua effettuazione, il tempo in cui l'evento si incarna in uno stato di cose, in un individuo, in una persona, in una situazione empirica concreta. Nell'orizzonte della sua effettuazione empirica, ovvero nell'orizzonte cronologico del suo accadimento (*Kronos*), il passato e il futuro sono per ciò stesso le dimensioni riferite al presente in cui l'accadimento ha luogo. Ma come abbiamo visto l'evento non si riduce alla sua effettuazione; esso è, piuttosto e soprattutto, la *contro-effettuazione* di quell'accadimento: evento impersonale, pre-individuale, neutro, né generale né particolare, *eventum tantum*, così che il futuro ed il passato che connotano *Aiôn* consentano all'evento di "schivare il presente", o più precisamente, di liberarsi dalle limitazioni empiriche di uno stato di cose³⁶. All'insegna della sua virtualità pura e della sua logica non dialettica, impersonale ed incorporale, l'evento si conduce e non cessa mai di condursi sulla linea del tempo *Aiôn*, secondo un passato-futuro che schiva ogni presente. È, infatti, proprio questo il senso per cui in qualche modo in seno all'*Aiôn* si può ricondurre un certo grado d'eternità, ancorché con quest'espressione non si intenda certo quell'eternità che s'addice alle essenze immutabili: si tratta, piuttosto, dell'eternità che si deve predicare di un divenire illimitato distribuito sulla linea retta di *Aiôn*, ovvero di un tempo già eternamente passato ed ancora eternamente futuro³⁷.

Gli eventi si situano, dunque, in un luogo che non è lo stesso in cui si collocano i fatti empirici. Il tempo dell'evento è per così dire un tempo infinito, un tempo che pur non identificandosi pienamente con l'eternità, la reca necessariamente con sé. In altre parole l'evento non risponde né alla razionalità cronologica né alla causalità fattuale degli stati di cose. La temporalità evenemenziale dischiusa da *Aiôn* è quella di un'infinita ed indeterminata virtualità quale fonte di ogni attualizzazione³⁸; è in questo senso che l'istante dell'*Aiôn* non può che essere quel presente impalpabile della *contro-effettuazione* dell'evento.

Ma allora il dominio di *Aiôn* corrisponde ad un registro temporale che, coincidendo con quello dell'evento, non è subordinato al movimento e al suo passaggio: *Aiôn*, in altre parole, non passa, poiché esso non è che puro istante, pura scissione del tempo in ogni suo punto e disgiunzione in *prima* e *poi*. Ciò che, in altre parole, caratterizza l'orizzonte temporale dell'evento in sé è la sua indifferenza tanto al luogo quanto al tempo della sua effettuazione attuale. In ragione della sua natura co-

³⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 135. Cfr. anche D. CANTONE, *Cinema, tempo e soggetto*, cit., p. 54.

³⁷ Cfr. R. SASSO, *Événement (pur)*, cit., p. 141.

³⁸ Cfr. P. GAMBAZZI, *Pensiero, etica. Su alcuni temi della "Logica del senso"*, in «Aut Aut», 276, 1996, p. 91.

stitutivamente virtuale, l'evento è sempre un *fra-tempo*, e per ciò stesso esso non può che essere dell'ordine del divenire; in questa prospettiva, a maggior ragione, la temporalità dell'evento è la temporalità di “un'attesa infinita che è già infinitamente passata, attesa e riserva”³⁹.

In quanto virtuale ed incorporeo, l'evento non può, tuttavia, che mescolarsi alla concatenazione causale e lineare dei corpi, poiché come abbiamo detto, esso non può che trovare il suo accadimento nei corpi pur non coincidendo con essi. Da questo punto di vista, la linea dell'eternità di *Aiôn*, in ordine al suo illimitato passato-futuro, deve costituirsi come catena infinita di eventi in quanto punti singolari e virtuali. In altre parole, ciascuno dei punti impalpabili e senza spessore in cui *Aiôn* suddivide senza posa il tempo non è che la singolarità di un evento, in ragione della quale il tempo è sempre già passato o ancora da venire.

Anche in questo aspetto così controverso e criptico, l'argomentazione deleuziana, ancorché paradossale e controintuitiva, non cede all'incoerenza: l'intima differenza che sussiste tra *Kronos* e *Aiôn* non ricalca la platonica dualità tra tempo ed eternità. Persino nel carattere contro-effettuale dell'evento, non esiste un'al di là del tempo, non si dà una trascendenza rispetto all'orizzonte del tempo; si dà, piuttosto, una temporalità cronologica attraversata, segnata e lavorata da *Aiôn*, un registro ove la legge di *Kronos* e della sua divinità ha cessato di regnare. Per questo, come sottolinea François Zourabichvili richiamandosi alle parole di Deleuze, l'esperienza dell'evento all'insegna dell'istante senza spessore di *Aiôn* è, a tutti gli effetti, l'esperienza di un non-tempo nel tempo medesimo; ancor di più, sotto l'insegna di *Aiôn* l'evento sancisce l'insistenza di un fuori-tempo, ancorché non ci sia evento che non si manifesti secondo le coordinate cronologiche e spaziali di un accadimento fattuale. L'evento, dunque, risponde ad un regime di extra-temporalità rispetto all'ordinaria scansione cronologica in seno all'eterno presente di *Kronos* in cui il passato e il futuro vengono irrimediabilmente fagocitati: l'evento, anzi, marca una cesura tale per cui il tempo si interrompe sul piano della cronologia per riprendere sul piano non cronologico, virtuale, impersonale. In fin dei conti, ciò che con *Aiôn* definiamo in termini di *extra-temporalità* dell'evento non si dà se non nell'immanenza del tempo⁴⁰.

L'*extra-temporalità* cui Deleuze si richiama per tratteggiare l'orizzonte temporale dell'evento — e dunque anche di *Aiôn* — è ovviamente un'eredità stoica che serve al filosofo francese stesso per non confondere il *fra-tempo* cui risponde l'evento, con l'eternità intesa classicamente come assenza di tempo o come permanenza indefinita di una natura o di una struttura. Se, come abbiamo detto, l'*extra-temporalità* dell'evento si manifesta comunque come un tempo *altro* in seno al tempo

³⁹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 155.

⁴⁰ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Il vocabolario di Deleuze*, cit., pp. 22-23.

stesso, emerge allora che lo stesso *Aiôn* può dirsi “eterno” solo in senso lato: l'*extra-temporalità* dell'evento deve essere concepita, infatti, come assolutamente immanente. Si può dire, in altri termini, che *Aiôn* sia la condizione virtuale e geneticamente trascendentale del tempo, di cui *Kronos* non è che l'attualizzazione o l'effettuazione empirica in uno stato di cose⁴¹.

In questo senso allora, l'interpretazione deleuziana dell'*Aiôn* stoico risponde precisamente all'istanza generale e più rilevante dell'intenzione ontologica dell'intera filosofia di Deleuze: la formulazione del piano di immanenza.

Aiôn è il tempo dell'immanenza, il tempo dell'evento, o ancor più precisamente quella dimensione temporale dispiegatasi in linea retta in cui prende forma, *ipso facto*, la comunicazione di tutti gli eventi; dimensione, cioè, in cui tutti gli eventi vengono virtualmente compresi. *Aiôn* è un tempo che non passa come deve necessariamente passare il tempo *Kronos* per consentire la manifestazione di nuovi presenti, ma che tuttavia non è nemmeno un'eternità di sorvolo come quell'eternità platonica che funge da modello perfetto per la temporalità finita dei fenomeni del mondo sensibile⁴².

Un tempo autenticamente trascendentale, questo è l'*Aiôn*. Come infatti abbiamo cercato di mostrare sino ad ora facendo leva sul pensiero stoico, Deleuze considera l'*Aiôn* come quella condizione in seno alla quale il presente cronologico, il presente dei corpi, il presente dell'effettuazione di un accadimento in uno stato di cose, l'eterno presente di *Kronos*, viene partorito⁴³. In questo senso, *Aiôn* non è che il nucleo genetico di *Kronos*.

Se dunque *Aiôn* è l'elemento propriamente trascendentale e genetico del tempo, la sorgente del tempo cronologico e quindi condizione stessa del suo trascorrere, ciò significa che *Aiôn* è l'autentico fondamento del tempo: pura forma vuota del tempo, pura immanenza del tempo in sé stesso, il quale determina le condizioni di ciò che nel tempo si manifesta in quanto presenza, ovvero dei contenuti del tempo, pur senza essere a sua volta presente. Pura virtualità incorporea ed extra-temporale che stabilisce, determina e condiziona i contenuti attuali del tempo medesimo.

L'ontologia di Deleuze, come abbiamo rilevato in diverse occasioni, è un'ontologia della differenza, ma soprattutto è un'ontologia degli eventi, un'ontologia che dispone l'essere in eventi che si costituiscono nella loro alterità ed incorporeità rispetto a meri stati di cose. Ma più di ogni altra cosa, se è vero, come abbiamo osservato, che l'evento risponde alla temporalità di un divenire

⁴¹ Cfr. D. CANTONE, *Cinema, tempo e soggetto*, cit., p. 55.

⁴² Cfr. J. GIL, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 274: «"Non passa" [il tempo dell'immanenza, *nda*] nel senso che, nella sua continua lentezza, ogni evento possiede sempre lo stesso tempo che si inserisce nello spessore dell'immensità del piano [di immanenza, *nda*]. L'evento è una "ecceità", del tipo "qualcuno corre in giardino", "la luce del tuo sorriso", "tre note nel silenzio".».

⁴³ Cfr. P. MONTEBELLO, *Il progetto di rinnovamento*, cit., p. 40.

eternamente in atto, e per ciò stesso senza inizio né fine, ciò comporta che il divenire medesimo non sia altro che la forma pura e vuota del tempo che Deleuze riconosce essere connaturata all'*Aiôn*⁴⁴. E così, in linea con la terza sintesi del tempo di *Differenza e ripetizione*, l'*Aiôn* risponde ad un tempo scardinato, letteralmente incommensurabile in quanto tempo della dismisura, liberatosi da ogni rapporto di subordinazione. Per ciò stesso, come nella terza sintesi dell'avvenire, l'*Aiôn* diviene pura forma vuota incorporea nella quale il tempo si dispone svolgendosi in linea retta, una linea senza spessore che coincide con un presente senza estensione, la linea di un istante vertiginoso che, non cessando mai di spostarsi sulla linea stessa, non può che mancare sempre al proprio posto⁴⁵.

La rivoluzione che Deleuze opera in seno al pensiero della temporalità necessariamente riverbera le proprie implicazioni e conseguenze sul complesso della sua costruzione filosofica e concettuale, così come, viceversa, il progetto ontologico del filosofo parigino non può che comportare la costituzione di un pensiero altro sul tempo, di un pensiero che liquida definitivamente ogni sguardo monistico sul tempo stesso. Come abbiamo cercato di dimostrare attraverso un'analisi circostanziata delle opere deleuziane più teoreticamente rilevanti, e come vedremo anche nella riflessione di Deleuze sullo statuto delle immagini filmiche, ciò che emerge con insistenza è la necessità di plasmare e forgiare un concetto *altro* di tempo, sia rispetto ad un tempo lineare incardinato ed assoggettato al movimento, sia rispetto al tempo come eterno circolo che fa tornare lo Stesso, l'Identico. La distinzione tra le sintesi del tempo con la formulazione della terza sintesi in quanto forma pura e vuota del tempo da un lato, e la distinzione tra *Kronos* e *Aiôn* dall'altro, si costituiscono come il nucleo speculativo a partire dal quale è possibile — e indispensabile — pensare il passaggio da un tempo cardinale e cronologico ad un tempo come pura forma vuota, un tempo ordinale, fuori dai suoi cardini, non cronologico, ovvero un tempo che si adatti perfettamente all'idea di un piano di immanenza assoluta popolato da singolarità evenemenziali impersonali, *ecceità* pure, concatenamenti pre-individuali, e non già da persone o individui.

È nella rilettura deleuziana del concetto stoico di *Aiôn* che si riconduce la concezione non cronologica, puramente immanente e trascendentale del tempo. *Aiôn* come nucleo genetico, autentica generazione indefinita delle cose finite. O ancora, sorta di "eternità" o tempo illimitato di una vita indifferente alla presunta egemonia delle specie, o più precisamente alla pretesa di eccezionalità dell'umano in seno alla natura.

Tempo dell'immanenza, destino degli eventi impersonali, disconoscimento di ogni cronologia: *Aiôn* come radice trascendentale della vita.

⁴⁴ Cfr. V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, cit., p. 77.

⁴⁵ Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 148.

CAPITOLO 9. IMMAGINE-TEMPO E SITUAZIONE OTTICA E SONORA PURA: PER LA TEMPORALITÀ DELL'IMMAGINE FILMICA.

[...] io so o apprendo senza sosta che sono comunque un'eccezione rispetto al tempo. Il cinema e i film che vado ancora a vedere m'impongono questo convincimento supplementare: io sono una fatalità.

Jean-Louis Schefer

1. *Il cinema come arte del reale*

L'interesse di Deleuze per il cinema è puramente classificatorio. O almeno così è nelle dichiarate intenzioni dell'autore: il progetto filosofico de *L'image-mouvement* e de *L'image-temps* è espressamente una tassonomia di immagini e segni. Basta tuttavia inoltrarsi nella lettura, e non poi molto, per comprendere come questo non sia altro che l'aspetto manifesto dell'impresa, peraltro egregia e sapientissima.

La riflessione deleuziana sulle immagini filmiche è un tentativo — forse tra i più rilevanti — di far lavorare all'unisono filosofia e cinema, o più propriamente, di identificare un alveo comune, uno spazio condiviso, una sorta di *koinonìa* d'intenzioni che renderebbe reciprocamente indiscernibili filosofia e cinema stessi.

Eppure non bisogna dimenticare che il cinema è pur sempre un'arte. E come Deleuze stesso, insieme a Guattari, spiega molto bene in *Che cos'è la filosofia?*, l'arte si distingue dalla filosofia in quanto, diversamente da quest'ultima che costruisce concetti, essa invece costruisce *percetti*.

Ma se questo è vero, come si colloca allora l'aspetto creativo del cinema in quanto arte? Qual è, in concreto, la natura dei *percetti* cui il cinema darebbe forma?

È a partire da questo interrogativo che intende prendere abbrivio la nostra analisi, poiché proprio da questo nodo cruciale che tesse insieme filosofia e cinema acquisisce senso l'elemento temporale in relazione all'immagine filmica. Deleuze, in altre parole, sottopone le considerazioni teoretiche sul tempo, che abbiamo sin qui cercato di chiarificare, al dominio dell'immagine cinematografica e alla classificazione delle stesse, in particolar modo identificando nella storia del cinema quella che ve-

dremo assumerà i tratti di una tappa epocale in cui il tempo, ricalcando il percorso che Deleuze individua nella storia della filosofia, si rende autonomo rispetto al movimento.

Nondimeno si deve riconoscere che il quesito a partire dal quale muove nel complesso la nostra indagine non è affatto nuovo, ma è, piuttosto, tributario di un'osservazione che Jacques Rancière muove al pensiero di Deleuze sul cinema in generale, in particolar modo relativamente ad un paradosso: se è vero che l'arte è creazione, come può il cinema costituirsi come un'arte a tutti gli effetti, dal momento che esso non farebbe altro che ricalcare il reale in sé stesso? In altri termini, perché mai il cinema sarebbe necessario in quanto arte, se il suo carattere specifico consisterebbe nella creazione, o per meglio dire nel ricalco, di qualcosa che già sussiste di per sé?¹ A questo proposito si potrebbe parlare a buon diritto del cinema come dell'arte del reale per eccellenza.

Non si tratta, dunque, di mettere in dubbio l'esistenza del cinema in quanto tale, quanto piuttosto la collocazione del cinema stesso nel novero delle arti, nel senso peculiare e secondo la funzione specifica che Deleuze e Guattari vi attribuiscono.

Indipendentemente dalle modalità attraverso cui Rancière prova a sciogliere il nodo di questo dubbio, la nostra risposta non può che tenere in piena considerazione il compito creativo che Deleuze riconosce alla filosofia *tout court*; e se, come vedremo, le strade della filosofia e del cinema giungeranno ineluttabilmente a convergere, ciò non farà altro che rendere possibile una estetica deleuziana, per certi versi indiscernibile da quel progetto ontologico cui sono stati sinora indirizzati i nostri sforzi d'analisi.

Ma ciò che più conta è che, se cinema e filosofia, come avremo modo di osservare, si incontrano in una maniera del tutto originale in Deleuze, questo legame è dettato soprattutto dalla collocazione oltremodo eccentrica che la riflessione dello stesso filosofo francese occupa nel quadro della storia del pensiero contemporaneo e non solo. Basti pensare, a questo proposito, alle numerose occasioni in cui la filosofia del Novecento ha incontrato l'estetica e dialogato con essa ed i suoi oggetti. Ciononostante si deve rilevare, come ben osserva Roberto De Gaetano, che il cinema non è invece mai stato fatto oggetto di un incontro filosofico, o almeno non in misura così totalizzante e complessa come nel caso di Deleuze². Ecco allora che nel progetto deleuziano costituito da *L'immagine-movimento* e *L'immagine-tempo*, il cinema non viene fatto soltanto oggetto di analisi semio-

¹ Cfr. J. RANCIÈRE, *Existe-t-il une esthétique deleuzienne?*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 525-536. A questo riguardo cfr. anche G. PIATTI, *Cinema dell'universo. Materia e immagine da Bergson a Deleuze*, in «Fata Morgana», 28, 2016, p. 58.

² Cfr. R. DE GAETANO, *Il cinema secondo Gilles Deleuze*, Bulzoni, Roma 1996, p. 15.

tica o di tassonomia di immagini, ma diviene soprattutto un dispositivo per la creazione del pensiero, o come dice nuovamente De Gaetano, una grande “macchina noetica”, un “automa spirituale”³. Ciò che più sarà importante rilevare, nelle more del nostro lavoro e del nostro sguardo privilegiato in relazione alla temporalità, sarà l’identificazione di quella tappa storica fondamentale che consentirà non soltanto al cinema di dare lustro ad un nuovo tipo di immagine sino ad allora rimasto *in nuce*, ma soprattutto di inventare a tutti gli effetti una certa estetica del dopo-guerra: pur non essendo questa l’occasione più adeguata per approfondire questo aspetto, sarà nonostante tutto importante rilevare come, relativamente a quel nesso che tiene insieme ontologia ed estetica, o ancora, filosofia e cinema, il tempo sarà il soggetto attivo di questo cambio di passo e rovesciamento di paradigma che avverrà a partire da quella tappa storica che, come vedremo, nella storia del cinema sarà costituito dall’avvento della *nouvelle vague* in Francia e dal neorealismo in Italia.

In fin dei conti, allora, il cinema non è soltanto un’arte visiva tra le altre, ma è quell’arte che, deleuzianamente intesa, producendo immagini, crea e genera blocchi di sensazioni attraverso i mezzi concreti che le sono propri. E i mezzi concreti del cinema permettono di creare blocchi di movimenti o di durata, nella fattispecie secondo quello schema senso-motorio dell’azione che dà vita all’*immagine-movimento* o secondo quello schema ottico e sonoro puro del pensiero che crea l’*immagine-tempo*⁴. E proprio nella misura in cui ha a che fare con la sensazione (*aisthesis*), il tentativo deleuziano di tenere ineluttabilmente insieme cinema e filosofia non può che dischiudere un’estetica in dialogo con l’ontologia, nel senso peculiare in cui abbiamo sinora inteso la globalità del progetto filosofico deleuziano.

In quanto forma peculiare dell’arte il cinema, tanto quanto la filosofia, è creatore, poiché creatore è il pensiero che governa tanto la filosofia quanto l’arte. Nelle intenzioni di Deleuze, come del resto abbiamo quando abbiamo analizzato dappresso la questione dell’immagine del pensiero, il carattere creativo del pensiero è tale solo ed esclusivamente ove vi sia l’effrazione di un segno, o di qualcosa che lo costringa all’esercizio; è solo in quel frangente, e a partire da quel momento che qualcosa di nuovo è possibile, ovvero che il pensiero può davvero cominciare a pensare, e dunque a creare. Il virtuale, come abbiamo visto, è per certi versi l’indice di un *novum*, ed in quanto tale esso non può che palpitare incessantemente al di sotto di ogni realtà attuale. Se questo scenario è verosimile, e se soprattutto è vero ciò che con Deleuze abbiamo ricordato relativamente alla peculiare temporalità dell’evento nel suo carattere virtuale, l’arte, nella misura in cui creando segni ed imma-

³ *Ibid.*

⁴ Cfr. E. CAROCCI, *Cinema, soggetto, cervello: Deleuze e l’estetica della sensazione*, in AA.VV., *Cinema e sensazione*, a cura di P. Bertetto, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 101-102.

gini che costringono il pensiero a pensare introduce la possibilità del *nuovo*, si costituisce come quell'esperienza particolare che consente di avvertire “un po' di tempo allo stato puro”⁵.

In questo senso, il compito dell'arte — a cui il cinema risponde precisamente — consiste nel rendere visibile il virtuale; tra le arti il cinema deve, in altre parole, creare l'attuale, ovvero costituirsi come quell'avventura che sappia affermare insieme essere e divenire, o più precisamente attuale e virtuale, appunto. In altri termini, il compito precipuo dell'arte, e dunque anche del cinema, non è altro che quello di creare nuove visioni, ma soprattutto quello di far sorgere mondi possibili, inaspettati, non vissuti, persino invivibili e finanche inumani; mondi che palpitano virtualmente al di sotto di quel mondo che già esiste e sussiste attualmente⁶.

Il modo in cui Deleuze pensa la fratellanza fondamentale di filosofia e cinema è tale per cui è la filosofia a proiettarsi fuori da sé stessa, a gettare il proprio sguardo verso l'orizzonte virtuale a cui il cinema dà vita. In questo senso, il cinema è l'arte privilegiata a mostrare la virtualità del mondo nel suo farsi incessante. Non solo, ma se osserviamo la globalità della filosofia deleuziana già a partire da *Differenza e ripetizione* ciò che ci si presenta innanzi è, fatte le debite proporzioni, un modello “cinematografico” di pensiero. D'altro canto la filosofia come modo di instaurazione di un'immagine non dogmatica del pensiero entra necessariamente in contatto con la variazione universale delle immagini del pensiero in generale. Ci spieghiamo meglio: se è vero, come abbiamo visto in precedenza, che il pensiero è l'oggetto privilegiato e più elevato della filosofia, il cinema è lo strumento attraverso il quale, per Deleuze, questo privilegio emerge con maggiore chiarezza⁷.

Alla luce di questa relazione solidaristica, si può dire che il cinema si costituisca come la filosofia della vita quotidiana, allorché esso permette di porre in relazione la filosofia stessa con la vita⁸.

Nelle due grandi opere dedicate al cinema, Deleuze entra in contatto con molti dei più grandi autori cinematografici del tempo. In accordo a ciò che poco sopra abbiamo sostenuto relativamente al carattere eminentemente creativo che l'arte condivide con la filosofia, non è dunque un caso che il filosofo francese paragoni questi grandi cineasti più a veri e propri pensatori che non a pittori, archi-

⁵ A. SAUVAGNARGUES, *La table des catégories comme table de montage*, in AA.VV., *Gilles Deleuze et les images*, sous la direction de F. Dosse et J.-M. Frodon, Cahiers du Cinéma, Paris 2008, p. 128.

⁶ Cfr. G. PIATTI, *Cinema dell'universo*, cit., p. 59 e P. MONTEBELLO, *Cinéma et esthétique, entre Deleuze et Rancière?*, web: https://www.academia.edu/3488775/Cinéma_et_esthétique_entre_Deleuze_et_Rancière.

⁷ Cfr. A. BEAULIEU, *Accords et faux raccords entre les conceptions du cinéma de Jean-Luc Godard et de Gilles Deleuze*, in «Cinémas: Revue d'études cinématographiques = Journal of Film Studies», 13, 3, 2003, p. 185.

⁸ Cfr. D. N. RODOWICK, *Introduction: What Does Time Express?*, in AA.VV., *Afterimages of Gilles Deleuze's Film Philosophy*, edited by D. N. Rodowick, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2010, p. XVI.

tetti, musicisti o artisti in senso proprio: come il filosofo pensando crea concetti, così il cineasta pensando crea e dà forma ad *immagini-movimento* ed *immagini-tempo*⁹.

Se tentiamo di entrare nel vivo della trattazione di Deleuze non possiamo non considerarne con attenzione l'eredità fortemente bergsoniana. È possibile avvertire l'impronta di questa ispirazione relativamente alla nozione di *spazio*, ma soprattutto alla nozione di *tempo*.

Come abbiamo già avuto modo di osservare, infatti, per Henri Bergson ciò che comunemente chiamiamo spazio e tempo nell'esperienza ordinaria non sono altro che contrazioni e dilatazioni di una singola durata. Ciò significa, più chiaramente, che l'universo non è che un tutto aperto in costante vibrazione, o ancora, una pura durata. Ed è proprio questa nozione di durata universale di cui Deleuze per certi versi s'appropria, ad investire ed ispirare l'intera concezione deleuziana del cinema¹⁰, nella fattispecie relativamente alla formulazione della nozione di movimento e di tempo, non meno che al loro stesso rapporto reciproco.

Ma non è tutto, perché in fin dei conti è la peculiare ontologia bergsoniana nel suo complesso ad informare il progetto tassonomico di Deleuze in relazione alle immagini filmiche. Ci spieghiamo: per Bergson l'universo intero coincide con il piano di una coscienza pura, di una coscienza non soggettiva, non egologica; questo è chiaro soprattutto in un rapido confronto con i fondamenti della fenomenologia: se per la tradizione fenomenologica, infatti, l'intenzionalità è quell'elemento alla luce del quale ogni coscienza è coscienza di qualche cosa, per Bergson invece ogni coscienza è qualche cosa, al punto che la coscienza stessa viene ad identificarsi con la cosa stessa; nessun dispositivo soggettivo rivela questa coscienza a sé stessa, poiché essa è fundamentalmente virtuale, sempre ed ovunque già presente prima che essa si faccia immagine di qualche cosa per qualcuno.

In questa prospettiva, se è vero quanto abbiamo detto relativamente all'importanza dell'eredità bergsoniana per il progetto deleuziano sul cinema, si deve altresì riconoscere che il cinema stesso, osservato alla luce delle considerazioni di Bergson, appare come una sorta di ontologia involontaria: come osserva acutamente Rocco Ronchi, se ogni cosa nell'universo gode di quella luce propria ed autonoma che coincide con il piano di immanenza di una coscienza assoluta, cosa è questo reale inumano in sé stesso, ovvero quel reale colto *prima* che sopraggiunga uno sguardo umano a relativizzarlo, se non un insieme di immagini che sussistono per sé stesse a prescindere da qualsiasi spettatore? Che cosa altro è, cioè, se non *cinema* in senso proprio?¹¹

Il modo in cui Gilles Deleuze elabora e fa sue queste intuizioni bergsoniane è tale per cui le

⁹ Cfr. R. BOGUE, *Deleuze on cinema*, Routledge, New York 2003, p. 11.

¹⁰ Cfr. *Ivi*, p. 3.

¹¹ Cfr. R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 110.

riflessioni per certi versi estetiche relative all'immagine-movimento e all'immagine-tempo si accordano in un'ontologia che si costituisce come la naturale prosecuzione, o più precisamente la più appropriata manifestazione dei fondamenti dell'intera filosofia deleuziana; in un universo bergsoniano costituito da immagini in sé, ogni cosa è per ciò stesso immagine. Ed in un universo in cui il mondo è un'immagine in sé — nel senso bergsoniano che abbiamo visto da vicino — l'arte cinematografica non è ontologicamente discernibile dal resto del mondo, e dunque dai percetti che essa crea¹².

Più nello specifico possiamo dire che il mondo a cui il cinema come ontologia involontaria di Bergson — e conseguentemente di Deleuze — si riferisce, è un mondo che sospende la presenza immediata del soggetto, che la pone tra parentesi, un mondo cioè che deve essere immaginato e pensato come un mondo di immagini che sussistono di per sé, a prescindere da un soggetto che le colga. Si tratta, in altri termini, di pensare il mondo delle immagini filmiche come un mondo che non sia a misura di soggetto umano, quanto piuttosto un mondo costituito da immagini che sussistono di per sé, immagini senza spettatore. O, per richiamarsi ad una celebre espressione di Robert Musil, un mondo costituito da “qualità senza uomo”¹³.

Tuttavia, dobbiamo riconoscere che, come già abbiamo in parte osservato, se l'oggetto precipuo dei due testi che Deleuze dedica al cinema è innegabilmente l'immagine nelle sue varie articolazioni e classificazioni, gli obiettivi principali sono senz'altro le due questioni essenziali che hanno attraversato trasversalmente la filosofia occidentale — ma non solo — nel suo complesso: il movimento (e più in generale lo spazio) e il tempo. In rapporto alla questione specifica della temporalità, che interessa più da vicino i fondamenti del nostro lavoro, l'originalità che si deve riconoscere a Deleuze è, ancora una volta, relativa all'utilizzo del cinema come intermediario per l'approfondimento di una questione che per certi versi rappresenta, come già abbiamo detto, il cuore del problema della verità e più ampiamente della filosofia *tout court*. In quanto specificamente arte del movimento e del tempo, cioè, il cinema incontra la filosofia nell'interrogazione radicale attorno a

¹² Cfr. M. SCHWAB, *Escape from the Image. Deleuze's Image-Ontology*, in AA.VV., *The Brain is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema*, edited by G. Flaxman, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000, p. 109.

¹³ *Ivi*, p. 47. Cfr. anche R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, trad. it. di A. Rho, Giulio Einaudi, Torino 1972. Singolare a questo riguardo, inoltre, è l'esperienza del confronto delle teorie bergsoniane e l'elaborazione deleuziana delle stesse con l'idea di uno studioso pressoché coevo dell'autore di *Matière et mémoire*, Hugo Münsterberg, filosofo neokantiano e pioniere della psicologia della Gestalt, il quale definiva il cinema come “arte della soggettività”, combattendo, con questa affermazione, l'idea generale dell'arte come imitazione. Cfr. a questo riguardo D. N. RODOWICK, *Gilles Deleuze's time machine*, cit., p. 18.

questi due orizzonti concettuali, dotando ed informando di una dimensione concretamente filmica la riflessione filosofica attorno ad essi¹⁴.

Ma non è tutto, poiché un altro elemento fondamentale viene a costituirsi nella relazione speculare di filosofia e cinema. Non si tratta semplicemente di affermare e di credere in una forma di interdisciplinarietà trasversale tra filosofia e cinema, quanto piuttosto di sostenere una ineluttabile intercessione reciproca tra due campi del sapere che si costituiscono come autentiche pratiche di pensiero. Da questo punto di vista, come abbiamo osservato, l'influenza bergsoniana è ciò alla luce della quale si può pensare il cinema come quella pratica di pensiero che, analogamente alla filosofia in quanto costruzione di concetti, produce la cosa stessa, costruisce il reale come quel piano di immanenza di immagini in sé colte *prima* che un occhio umano proietti su di esse il proprio sguardo. È per questa ragione, in fin dei conti, che il cinema condivide con la filosofia il medesimo *modus operandi*: così come i filosofi, anche i cineasti pensano, innestando il proprio stesso pensiero in quel processo di incessante attualizzazione del virtuale¹⁵.

Tra cinema come pratica di creazione di immagini e segni e filosofia come pratica di creazione di concetti si instaura dunque una relazione di solidale complicità: in questo senso, nella prospettiva della riflessione deleuziana l'attitudine specifica del cinema è la rivelazione della vita del pensiero attraverso la resa in termini visivi di quelli che sono i concetti costruiti dall'attività creatrice del pensiero in filosofia¹⁶.

Il punto fondamentale a questo riguardo è dunque il riconoscimento tanto della filosofia quanto del cinema come pratiche di pensiero, non soltanto in reciproca interlocuzione, ma soprattutto in correlazione con ogni altra pratica ed ogni altro concetto esistenti. È proprio su questo aspetto che Deleuze chiude *L'immagine-tempo*, e di conseguenza il grande progetto filosofico sul cinema:

Per molta gente la filosofia non è qualcosa che “fa se stessa” ma qualcosa che preesiste bell'e fatta in un cielo prefabbricato. Eppure la teoria filosofica è una pratica, tanto quanto il suo oggetto. Non è più astratta del suo oggetto. È una pratica dei concetti e va giudicata in funzione delle altre pratiche con le quali interferisce. Una teoria del cinema non è “sul” cinema, ma sui concetti che il cinema suscita, anch'essi in rapporto con altri concetti corrispondenti ad altre pratiche, dal momento che la pratica dei concetti in generale non ha alcun privilegio rispetto alle altre pratiche, non più di quanto un oggetto ne abbia rispetto agli altri. Le cose, gli esseri, le immagini, i concetti, ogni genere di eventi si fanno a livello del-

¹⁴ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze, philosophie et cinéma*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2008, p. 9.

¹⁵ Cfr. G. PIATTI, *Cinema dell'universo*, cit., p. 59.

¹⁶ Cfr. D. ANGELUCCI, *Estetica e cinema*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 12.

l'interferenza di molte pratiche. La teoria del cinema non si fonda sul cinema, ma sui concetti del cinema, che sono pratiche effettive ed esistenti quanto lo stesso cinema [...].¹⁷

Tanto per la filosofia quanto per il cinema ciò che è rilevante è l'individuazione delle condizioni di possibilità per la costruzione e produzione del *novum*, ed è per questo che entrambe hanno a che fare con i processi infiniti di attualizzazione del virtuale, o più esplicitamente, con i divenire che costituiscono il reale stesso. A questo proposito ciò che Deleuze riconosce a Bergson è l'innegabile capacità di aver intuito, forse per primo, come nulla di inedito possa crearsi che non possa essere ricondotto al tempo in quanto sua condizione di possibilità¹⁸.

Ma v'è di più: lo strumento che filosofia e cinema hanno a disposizione per l'affermazione della propria pratica di pensiero non è che una certa forma di *veggenza*. Se abbiamo compreso che il mondo che il cinema contribuisce a creare per mezzo delle sue immagini è un mondo che, bergsonianamente, è costituito da una realtà che sussiste in sé stessa e che coincide con il piano di una coscienza assoluta, ciò deve essere vero anche per quanto riguarda la prassi filosofica: la filosofia per Deleuze coincide, infatti, con la costruzione di un terzo occhio che sia in grado di vedere il reale in sé stesso, il reale in quanto assoluto, ovvero sciolto da ogni relazione ad una coscienza presupposta. Nella fattispecie per quanto attiene la filosofia, i concetti sono gli operatori di questa forma di *veggenza*¹⁹.

La *veggenza* è la massima pretesa condivisa da entrambi, il punto prospettico entro il quale filosofia e cinema si specchiano l'una nell'altro. E così, esse si costituiscono come pratiche visionarie, dispositivi che pretendono di *vedere* in senso forte, ovvero di cogliere l'*in sé* del mondo nella sua sostanziale impersonalità. Filosofia e cinema, in questo senso, sorprendono il mondo prima che vi intervenga uno sguardo o una prospettiva umana, ovvero costruiscono un terzo occhio impersonale, inumano, uno sguardo in assenza di sguardo, per fronteggiare l'organica limitatezza della prospettiva umana, o più sinteticamente, il punto di vista della *doxa*. È per questa ragione, in fin dei conti, che la *veggenza* non può che essere a tutti gli effetti un'utopia²⁰.

Un'utopia che, per ciò che attiene il cinema, ha profondamente a che vedere con la capacità della

¹⁷ G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p.308.

¹⁸ Cfr. P. MARRATI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 23: «[...] Il y a un temps qui est nécessaire à la création, dans l'art, mais aussi dans tous les autres domaines, dans l'histoire, la société, dans la vie elle-même. Mais de quel temps s'agit-il? Du temps comme durée, changement qualitatif incessant, qui n'est pas une sorte de cadre extérieur où les événements se produisent, mais ne fait qu'un avec l'invention elle-même. C'est cette conception qui conduit Bergson à l'étonnante affirmation que "le temps est invention ou il n'est rien du tour"».

¹⁹ Cfr. R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 114.

²⁰ Cfr. *Ivi*, p. 112.

cinpresa di cogliere quegli aspetti spirituali (o virtuali) del reale che l'occhio umano non può vedere da sé. È d'altro canto vero, come sottolinea Daniela Angelucci richiamandosi alle parole di Jacques Rancière, che la presenza del terzo occhio che garantirebbe una certa forma di veggenza utopica si avverte soprattutto come scarto all'interno della struttura narrativa del film, ovvero come istante che spezza l'ordinaria linearità cronologica del racconto per rivelare la struttura stessa del reale, il suo *in sé*²¹.

Non è affatto incongruo osservare, allora, come anche in questo caso il cinema ricalchi i tracciati della filosofia: se è vero, come lo stesso Rocco Ronchi sapientemente riconosce, che il terzo occhio stabilito dalla filosofia è lo strumento privilegiato per una forma di veggenza che sia anche e soprattutto una lotta senza quartiere contro la *doxa*, allora anche il cinema stesso, allorché insegue la medesima veggenza, non può che stabilirsi come un valido alleato nella battaglia per il rovesciamento del platonismo e della sua metafisica della rappresentazione; e ciò è vero nella misura in cui questa battaglia viene combattuta cercando di risalire alle fonti dell'esperienza umana, alla sorgente in cui l'esperienza non è altro che esperienza pura, a quel fondamento prima bergsoniano e poi deleuziano in cui il mondo in quanto costituito di immagini in sé si moralizza divenendo "immagine di qualcosa per qualcuno"²².

Uno dei più significativi esempi cinematografici a questo riguardo è certamente il progetto del *Kinoglaz* di Dziga Vertov. Inteso nella prospettiva bergsoniana che abbiamo cercato di dischiudere sino a qui, il *cinocchio* non è altro che un dispositivo di veggenza, ovvero quel terzo occhio a tutti gli effetti artificiale che, consentendo di superare il punto di vista specificamente umano sulle cose, dischiude l'orizzonte ad un mondo pre-umano. Non ogni cosa, infatti, gli occhi umani possono scorgere: l'obiettivo vertoviano, in fin dei conti, consiste proprio nell'attribuzione alla macchina da presa del ruolo di terzo occhio, affinché sia possibile mostrare quel mondo in sé, quella vita che scorre da sé e che gli occhi umani, percettivamente limitati, non possono vedere affatto²³.

Nel medesimo modo in cui Gilles Deleuze in *Pourparler* risponde ad una domanda relativa alla presenza della nozione di *sguardo* nei suoi testi sul cinema, noi possiamo riconoscere che in una siffatta prospettiva l'occhio sia già nelle cose stesse, o ancor più precisamente, che l'occhio coincida con le cose stesse, con la visibilità del reale medesimo in quanto insieme di immagini in sé²⁴.

²¹ Cfr. D. ANGELUCCI, *Estetica e cinema*, cit., p. 433.

²² R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 113.

²³ Cfr. G. PIATTI, *Cinema dell'universo*, cit., p. 55; come Piatti osserva precisamente, bisogna tuttavia riconoscere che il raggiungimento del reale in sé stesso attraverso la costruzione di un terzo occhio artificiale che coincide con la cinepresa non è dovuto, in Vertov, soltanto all'abolizione delle sceneggiature e alla messa al bando degli attori professionisti, ma è dovuto anche e soprattutto ad una precisa concezione in qualche modo costruttivistica del montaggio.

²⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Pourparler*, cit., p. 68.

Se questo è l'orizzonte deleuziano comune in cui filosofia e cinema condividono la stessa funzione ed il medesimo obiettivo, sarà fondamentale concentrare l'attenzione su quella tappa storica del cinema coincidente per lo più con la rivoluzione filmica del dopo-guerra, che Deleuze individua come punto cardine che sancisce la differenza tra due modelli peculiari di immagine. Ma ciò non prima, tuttavia, di aver osservato più dappresso le modalità in cui il tempo informa di sé l'immagine cinematografica nel suo complesso.

2. Immagine-tempo: la temporalità dell'immagine

In accordo all'idea bergsoniana secondo cui il reale dell'esperienza pura non è che un insieme di immagini che sussistono di per sé e che coincidono con il piano assoluto di una coscienza impersonale ad esse coestensiva, anche per Deleuze che riflette sul cinema il mondo non è che un insieme di immagini in movimento; più precisamente, per il filosofo francese l'immagine è, in fin dei conti, l'insieme di tutto ciò che appare, ineluttabilmente virtuale nel suo farsi, ma anche nel suo disfarsi incessante, nella sua caduta, nella sua consunzione ed estinzione improvvisa. Coerentemente con i fondamenti di un'ontologia del divenire, l'immagine allora non è altro che una pura intensità²⁵.

E se come abbiamo osservato in precedenza, il cinema è deleuzianamente un'arte a tutti gli effetti allorché produce concetti in forma di immagini, è necessario per noi conoscere più dappresso la natura di questo prodotto artistico, non meno che filosofico. Ciò che più ci interessa, dunque, è comprendere che se il cinema è un'arte, lo è perché ci permette di vedere la realtà profonda del tempo. E se, come abbiamo visto, in Deleuze il tempo va riferito soprattutto alla natura eminentemente virtuale dell'evento, e non già al livello della psiche, della coscienza, o più in generale del soggetto, ciò comporta che il cinema, secondo Deleuze, avrà il merito di condurci entro il dominio spirituale ed ontologico di una temporalità per certi versi trascendentale: un tempo in quanto quinta dimensione dell'universo²⁶. Nello stesso modo in cui opera la filosofia, in altri termini, il cinema avrà il compito di superare il registro puramente psicologico per proiettarsi nel dominio cosmologico. La lettura che Deleuze opera ne *L'immagine-tempo*, in particolar modo del terzo capitolo di *Materia e Memoria*, conduce proprio nella direzione di un oltrepassamento di una memoria soggettiva

²⁵ Cfr. G. DELEUZE, *L'esausto*, trad. it., a cura di G. Bompiani, Cronopio, Napoli 2010, p. 46.

²⁶ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. Philosophie et cinéma*, cit., p. 121.

per affermare, invece, l'assoluto piano di immanenza di una memoria che coincide con l'essere o con il mondo entro il quale noi siamo immersi²⁷.

Ma qual è precisamente il senso in cui Deleuze utilizza l'immagine e la sua specifica temporalità per affermare il superamento di una memoria soggettiva? Richiamandosi a Bergson, Deleuze sostiene che nelle immagini filmiche il tempo si presenta come un *tutto aperto*, ovvero un tutto soggetto ad un cambiamento incessante che si produce perpetuamente, un tutto obbligato ad una variazione continua e che per ciò stesso non cessa mai di cambiare natura in ogni istante. Come Réda Bensmaïa sottolinea puntualmente in un suo saggio, si può dire che il tempo sia l'Aperto, ovvero quella condizione trascendentale di possibilità che consente ad ogni cosa di cambiare natura; o ancor più precisamente, ciò in cui si individua la possibilità del passaggio perpetuo di un tutto in un altro²⁸.

Ancorché stratificato, disperso, propriamente virtuale, eterogeneo in sé stesso ed infinitamente soggetto al principio della variazione continua, l'idea deleuziana è che il cinema consente con maggior efficacia empirica di mostrare la natura profondamente unitaria e globale del tempo. Applicato alla astratta materialità delle immagini cinematografiche questo tempo è un tempo in cui il film non si interrompe mai, è un tempo che ha la consistenza univoca ed insieme eterogenea della durata pura di Henri Bergson, un tempo che ignora i miraggi dell'istante in quanto si manifesta come *continuum*, un tempo quindi affatto spazializzato, e che per ciò stesso ignora i punti di vuoto e di assenza tipici dell'immagine fotografica per mezzo della quale essa immortala, ovvero interrompe il flusso del reale in una eterna sospensione²⁹.

Se tutto ciò è vero cosa significa, allora, oltrepassare un tempo o una memoria soggettivi per giungere sul piano cosmologico di un tempo o di una memoria che coincidano con il mondo intero, o con l'essere? Nient'altro che quella situazione, da Deleuze sottolineata a più riprese, secondo cui il tempo non è in noi in quanto condizione soggettiva, ma quella situazione per la quale, al contrario, noi siamo in un tempo stratificato, costitutivamente eterogeneo, incessantemente sdoppiato in passato e presente, ovvero in virtuale e attuale³⁰. È questo, in fin dei conti, il piano genetico — e quindi propriamente trascendentale — che Deleuze ha il compito di rivelare, e che il cinema contribuisce a rendere manifesto e visibile. E se questo tempo è un tempo radicalmente non soggettivo e non psicologico, ciò significa che il tempo non procede dalla soggettività, o più precisamente, la soggettivi-

²⁷ Cfr. *Ibid.*

²⁸ Cfr. R. BENSMAÏA, *De l' "automate spirituel" ou le temps dans le cinéma moderne selon Gilles Deleuze*, in «Cinéma», 5, 1-2, 1994, p. 177.

²⁹ Cfr. R. BELLOUR, *Fra le immagini. Fotografia, cinema, video*, trad. it., Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 135.

³⁰ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. Philosophie et cinéma*, cit., p. 116.

tà non temporalizza, ma è temporalizzata dall'azione e dalla stratificazione del tempo stesso.

Qual è, se esiste, il tempo dell'immagine? Bisogna riconoscere che, se è vero che leggendo Bergson Deleuze riconosce la stratificazione e l'eterogeneità di un tempo puro, liberatosi dal giogo dello spazio, allora l'immagine non è mai soltanto al presente, ma è connotata, piuttosto, da una densità di tempi. Come sostiene precisamente Paola Marrati, l'immagine è attraversata da un passato e da un futuro che la tormentano, che la perseguitano e la infestano; un passato ed un futuro che non coincidono affatto con le immagini attuali che la precedono e la seguono³¹. Si può dire, in altre parole, che il carattere virtuale di un'immagine non consente mai all'immagine stessa di presentarsi al presente, diversamente dai contenuti empirici ed attuali che quell'immagine veicola.

In altre parole, ciò che l'immagine rappresenta può certo essere al presente, ma non mai l'immagine in sé stessa, che al contrario è costituita da una pluralità di tempi, da una stratificazione di dimensioni temporali, o ancor più precisamente, da un insieme di relazioni temporali che non possono affatto essere colte nel dominio della percezione ordinaria. È questa la ragione per cui l'immagine, punto di condensazione di intensità variabili, di temporalità e di durate multiple, è lo strumento estetico attraverso cui, secondo Deleuze, il tempo può manifestarsi nella sue plurime dimensioni³².

D'altro canto, non si può ignorare come Deleuze riconosca, nel cinema, un ruolo particolare al montaggio, soprattutto in relazione alla temporalità dell'immagine. Ne *L'immagine-movimento*, infatti, Deleuze sottolinea come per Sergej Michajlovič Èjzenštejn il montaggio sia forse l'elemento più rilevante per il senso complessivo che il film può assumere. Ci spieghiamo: come abbiamo osservato precedentemente il tempo è ciò che consente lo scorrimento di immagini che non si danno mai al presente, ma che si manifestano attraverso un flusso continuo, variamente ed incessantemente cangiante; e se è vero che il tempo dell'immagine è un tempo per certi versi interminabile, in qualche modo persino eterno allorché ignora ogni sospensione ed ogni vuoto, è altrettanto vero, d'altro canto, che il movimento che caratterizza il film è un falso movimento, in cui a fronte di un innegabile scorrimento cronologico delle immagini, un intervallo temporale d'arresto si mantiene, ed in quel frammezzo le immagini vi precipitano all'interno, divenendo parte di noi. Ora, come evidenzia molto bene Riccardo Panattoni in un suo interessante studio sul dominio sullo statuto filoso-

³¹ Cfr. P. MARRATI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 88.

³² Cfr. G. DELEUZE, *Che cos'è l'atto di creazione?*, cit., p. 36: «[...] Ciò che è al presente è quello che l'immagine "rappresenta", ma non l'immagine stessa. L'immagine è un insieme di rapporti di tempo, da cui scaturisce il presente come comune multiplo o come minimo divisore. I rapporti di tempo non sono mai visibili nella percezione ordinaria, ma lo sono nell'immagine, non appena essa diventa creatrice. L'immagine rende sensibili, visibili, i rapporti di tempo irriducibili al presente. [...]». Cfr. anche G. DELEUZE, *The Brain Is the Screen. An Interview with Gilles Deleuze*, in AA.VV., *The Brain is the Screen*, cit., p. 371: «For example, an image shows a man walking along a riverbank in a mountain region; in this image there are at least three coexistent "durations", three rhythms. The relation of time is the coexistence of durations in the image, which has nothing to do with the present, that is, what the image represents.».

fico dell'immagine, nella maggior parte dei casi il compito del montaggio è proprio quello di ricomporre le fratture del tempo provocate da questi intermezzi, da queste sospensioni nel flusso interminabile del tempo in cui le immagini filmiche scorrono inesorabili³³.

Anche nel caso del cinema bisogna tuttavia distinguere, nel dominio complessivo delle immagini, due diversi orizzonti temporali. Dal lato del movimento, o più precisamente di quella che Deleuze chiama *immagine-movimento*, il tempo non è altro che una rappresentazione indiretta; si potrebbe dire, forse, che in questo caso il tempo è un tempo aristotelicamente considerato, ovvero ancora soggiogato all'egemonia del movimento come sua misura. Mentre invece, dal punto di vista del tempo colto in quella sua unità e totalità che abbiamo cercato di testimoniare, esso dipende proprio dal montaggio che lo mette in rapporto con il movimento o con la successione dei piani. Questa, in fin dei conti, è anche la ragione fondamentale che sta alla base della distinzione tra i due principali registri dell'immagine secondo Gilles Deleuze, ovvero per l'appunto l'*immagine-movimento* e l'*immagine-tempo*, allorché se la prima ci fornisce una rappresentazione indiretta del tempo, la seconda, come vedremo, ce ne fornisce una presentazione diretta³⁴.

Ed è questa, altresì, la più efficace traduzione in termini estetici di quel pensiero deleuziano sul tempo che, come abbiamo variamente visto, segna la propria importanza almeno a partire da *Differenza e ripetizione*, in cui Deleuze propone, guardando per certi versi a Kant come a quell'iniziatore di un movimento rivoluzionario in seno al concetto stesso di tempo, il problema di un tempo fuori dai suoi cardini, ovvero di quel rovesciamento dei rapporti alla luce del quale il tempo si emancipa dal giogo del movimento. Applicando il medesimo ragionamento nei termini estetici relativi all'arte cinematografica, il filosofo parigino individua lo stesso rovesciamento in quell'epoca cinematografica dischiusa dal secondo dopoguerra, nella quale il cinema stesso vive la sua propria rivoluzione copernicana — o più precisamente *kantiana*: del resto il dopo-guerra non è altro che il momento storico in cui nel cinema, secondo Deleuze, si assiste ad un cambio fondamentale di paradigma, incarnato nel passaggio da un cinema dell'*immagine-movimento* ad un cinema dell'*immagine-tempo* in cui, attraverso la produzione di concettualità audiovisive il tempo si libera dalla subordinazione al movimento³⁵.

A questo proposito, invero, i due testi di Deleuze sul cinema seguono perfettamente il per-

³³ Cfr. R. PANATTONI, *Siamo cambiati dalle immagini. Esitazione, responsabilità, incanto*, Moretti & Vitali, Bergamo 2014, p. 49: «Il montaggio ha il compito di ricomporre questi intervalli per creare l'apparenza di una continuità, ma in particolare è anche ciò che rivela come siano le stesse immagini a essere un intervallo e portino in sé la piega del tempo della loro scomparsa, così come il piacere del loro essere apparse.»

³⁴ Cfr. D. ANGELUCCI, *Estetica e cinema*, cit., p. 386.

³⁵ Cfr. anche M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, cit., p. 73. Cfr. anche AA.VV., *Afterimages of Gilles Deleuze's Film Philosophy*, cit., p. 285.

corso di questo rovesciamento di rapporti tra movimento e tempo, e tracciano, per così dire, quella transizione che conduce da un cinema dominato da immagini-movimento al cinema moderno del neo-realismo e della *nouvelle vague*, organizzato invece attorno alla produzione di immagini-tempo. Se già abbiamo visto emergere dall'immagine-movimento un concetto e un'immagine del tempo ancora indiretti e vincolati al movimento come alla sua matrice originaria sin dalla filosofia aristotelica, bisogna tuttavia sottolineare che quello che si inaugurerà a partire dall'instaurazione di un cinema dell'immagine-tempo investirà due figure indirette del tempo in quanto indotte dal movimento medesimo: da un lato, infatti, v'è il tempo come numero del movimento, come movimento assoluto, come insieme del tempo, immensità del futuro e del passato, come simultaneità. Dall'altro lato v'è, invece, il tempo come unità di misura del movimento, il tempo come intervallo di movimento, come parte o come presente vivente. Tutto questo orizzonte concettuale ancora soggiogato dal movimento verrà liberato a partire dal cinema moderno, dal cinema delle immagini-tempo, da un cinema al quale Deleuze, in più occasioni, si riferisce nei termini di un *cinema del tempo*³⁶. Non che queste immagini non abbiano in qualche modo a che fare con il tempo — come per certi versi tutte le immagini — ma vi hanno a che fare in modo indiretto, per l'appunto come delle immagini *del* tempo, e non invece come delle autentiche *immagini-tempo*. In altre parole le immagini *del* tempo sono tali proprio perché non sussistono per manifestare di per sé l'essenza del tempo *tout court*, ma sono ottenute attraverso la composizione di immagini-movimento. Per questo Deleuze è così interessato alla ricerca di quelle condizioni attraverso cui è possibile raggiungere delle immagini-tempo dirette, ovvero che presentino il tempo senza alcuna intermediazione³⁷.

A questo proposito, secondo Deleuze, *Quarto potere* di Orson Welles è forse il primo grande film che meglio esemplifica la costituzione di un “cinema del tempo”, ovvero di un cinema che produca e operi per mezzo di immagini-tempo dirette. In accordo con l'analisi puntuale che Deleuze opera, per lo più in *Logica del senso*, del concetto di *Aiôn* come modalità temporale propria di un evento virtuale, nel caso specifico di questo film, infatti, ciò che accade è in qualche modo l'esposizione di

³⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Cinema 1. L'immagine-movimento*, trad. it. di J.-P. Manganaro, Ubulibri, Milano 1993, p. 47. A questo riguardo si confronti anche M. BERTOLINI, *Gilles Deleuze: luce e potenze del tempo al cinema*, in AA.VV., *Deleuze e il cinema francese*, a cura di M. Bertolini e T. Tuppi, Mimesis, Milano 2002, p. 11.

³⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 16-17.

un tempo impresentabile, ovvero di un tempo che è già passato e sempre costitutivamente di là da venire³⁸.

Alla luce di quanto detto, infatti, l'operazione fondamentale del tempo in funzione della quale esso si costituisce come dato genetico ed originario, è tale per cui il tempo stesso, nell'istante in cui si svolge, si scinde incessantemente in due direzioni eterogenee: l'una verso il passato e l'altra verso l'avvenire. Come osserveremo più precisamente quando ci confronteremo più da vicino con la nozione di immagine-tempo e di immagine-cristallo, è proprio questa condizione che, oltre a consentire il passaggio di tutto il presente e la conservazione di tutto il passato, connota anche quello che Deleuze identifica nei termini di un tempo allo stato puro, secondo i caratteri di un'immagine-tempo diretta: eterna fondazione del tempo, pura forma vuota, concezione non cronologica del tempo medesimo³⁹.

Altro esempio imprescindibile relativo alla pura forma vuota del tempo nell'immagine è il cinema di Yasujirō Ozu: ciò che in particolar modo si manifesta nelle sue nature morte, non è altro che la forma del tempo che non cambia; è la forma dell'immagine diretta del tempo che non cambia ancorché tutto cambi incessantemente in ciò che in essa viene rappresentato. In altre parole, ciò che è più rilevante in queste immagini è proprio ciò che non accade, allorché l'immagine-tempo, in quanto forma pura, immobile e non cronologica del tempo, si distingue radicalmente dai suoi contenuti attuali. È per questa ragione, allora, che l'immagine non è mai esclusivamente al presente, ma è, più propriamente, un insieme di rapporti di tempo⁴⁰.

Se, dunque, nella prospettiva dell'immagine-movimento il tempo si figura in maniera indiretta come originato dalla composizione organica delle immagini-movimento stesse — ovvero dal montaggio — con la rivoluzione inaugurata dal cinema del dopo-guerra il rapporto tra il movimento ed il tem-

³⁸ Cfr. J. A. BELL, *Il cinema del tempo. Deleuze, la fenomenologia e la differenza*, in AA.VV., *Deleuze e il cinema francese*, cit., pp. 49-50: «Kane è fermamente collocato nell'*Aiôn*, nel senso che egli sta perennemente cercando di riportare indietro ciò che è già passato (il suo “viaggio sentimentale”), e sta cercando di farlo allargando in continuazione la sua “non-ancora” completata collezione d'arte, mogli, testate giornalistiche, etc. L'incommensurabilità di questa relazione (il paradosso dell'*Aiôn*) dà luogo ad una regressione infinita e senza possibilità di pervenire a compimento. Ciascun oggetto artistico porta Kane ad acquistarne un altro, e poi un altro, e così via all'infinito; ancora, verso la fine del film, quando Kane ormai invecchiato cammina lungo un corridoio con specchi su entrambe le pareti, ha luogo un'infinita proliferazione di uomini-Kane. Ci ritroviamo perciò con una conoscenza soltanto parziale degli eventi ed oggetti che erano parte della sua vita, e parimenti con una conoscenza soltanto parziale dello stesso Kane. [...] la cinepresa sta sempre mostrando eventi che sono già accaduti, e lo sta facendo nel contesto di un'anticipazione del futuro, dell'anticipazione di una più completa conoscenza della vita di Kane [...]. L'unico evento del film che mostra il protagonista nel presente è la sua morte, cionondimeno è, come abbiamo visto, l'evento che costituisce la paradossale condizione d'esistenza del film. [...] Il film, persino nel momento della morte di Kane, continua a mostrare ciò che non può essere presentato, ciò che è già passato e tuttavia sempre ancora non ancora accaduto. [...]».

³⁹ Cfr. G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 96.

⁴⁰ Cfr. G. DELEUZE, *Che cos'è l'atto di creazione?*, cit., p. 37.

po si rovescia, così che sia proprio il movimento a conseguire dal tempo in quanto dato primario, originario.

Che cos'è, in fin dei conti, quella che Deleuze chiama *immagine-tempo*? Esempificazione estetica di una temporalità virtuale, intrinseca all'evento, manifestazione diretta del tempo nel suo nucleo non cronologico. In ciò la differenza con quella che Deleuze nomina *immagine-movimento* è assolutamente radicale: da questa seconda prospettiva, infatti, sostenere — come abbiamo fatto — che il tempo si presenti in maniera indiretta come dato derivato dal movimento significa dire che le immagini-movimento sono *tempo* esse stesse, ma solo in quanto divenire in uno spazio, o ancora, come misura del movimento medesimo. Per questa ragione il tempo comincia qui ad essere associato all'idea della variazione universale, all'idea di un tutto incessantemente cangiante, ad un piano di immanenza in variazione continua privo di orizzonte, centro o punti di ancoraggio; ed è proprio questa prospettiva che ispira in Deleuze la costruzione di un'immagine che presenti il tempo in maniera diretta, vale a dire un'*immagine-tempo* a tutti gli effetti. Bisogna però sottolineare come l'*immagine-tempo* non implica affatto assenza di movimento, ancorché per certi versi ne comporti la rarefazione; si tratta, piuttosto, di un capovolgimento vero e proprio del rapporto di subordinazione: come abbiamo visto osservando da un punto di vista più generale il problema del tempo in Deleuze, infatti, non è più il tempo ad essere subordinato al movimento, ma è il movimento a subordinarsi al tempo⁴¹.

A partire dalla rivoluzione cinematografica del dopo-guerra e dalla relativa conversione dell'*immagine-movimento* in *immagine-tempo*, infatti, l'immagine stessa non è più immagine indiretta del tempo che si manifesta grazie ed attraverso il movimento, ma un'immagine diretta del tempo che si manifesta in sé stesso; ad onor del vero, al netto della verità di questa conversione o rivoluzione, Deleuze riconosce chiaramente che l'*immagine-tempo* da sempre attraversa il cinema, ma che solo il cinema moderno in fin dei conti ha saputo dare corpo alla sua ombra fantasmatica⁴².

Tuttavia, ciascuno dei due registri dell'immagine che Deleuze individua in seno all'arte cinematografica, permette al filosofo parigino stesso di dotarsi di quegli strumenti per produrre una ricchissima semiologia — la cui analisi puntuale ci condurrebbe troppo lontano. Nello specifico, se la concettualità relativa all'*immagine-movimento* consente di osservare sotto un'inedita luce il rapporto tra il montaggio e il piano sequenza, o ancor meglio tra cinema e narrazione, quel concetto di *immagine-tempo* che invece osserveremo ora più da vicino permette di rendere conto di una grande

⁴¹ Cfr. D. N. RODOWICK, *Gilles Deleuze's time machine*, cit., p. 33. A questo riguardo si confronti anche D. ANGELUCCI, *Estetica e cinema*, cit., p. 386.

⁴² Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze, philosophie et cinéma*, cit., p. 101.

mutazione, per lo più estetica, intervenuta nel cinema del dopo-guerra, in funzione della quale si è innestata quella frattura per certi versi non più ricomponibile tra cinema classico e cinema moderno⁴³. Ciononostante bisogna però sottolineare come non esista alcuna effettiva lacerazione storica tra immagine-movimento ed immagine-tempo; l'immagine-tempo è una sorta di perpetua tentazione in seno all'immagine cinematografica in sé stessa; ancor più precisamente, l'immagine-tempo in quanto immagine diretta del tempo è una possibilità sempre presente e che torna costantemente nel percorso globale della cinematografia. Per questo non si può dire che immagine-movimento ed immagine-tempo siano due tipi di immagine contrapposti ma, come sostiene a questo proposito Jacques Rancière, essi non sono altro che due punti di vista sull'immagine⁴⁴.

Più in generale, possiamo invece dire che se è vero che non esiste una vera e propria frattura tra i due principali universi dell'immagine studiati da Deleuze, è invece innegabile che il cinema moderno differisca dal cinema classico per lo più relativamente al rapporto che esso intrattiene con il tempo; il cinema moderno, a questo proposito, polverizza a tutti gli effetti la cronologia, cosicché l'elemento temporale non sia più destinato ad essere subordinato all'integrità del movimento, come invece accadeva nel cinema classico. Piuttosto, nella prospettiva del cinema moderno, il tempo non solo appare nella sua forma pura ed in maniera diretta ma, come avremo modo di osservare in maniera piuttosto approfondita analizzando la definizione dell'immagine-tempo come *immagine-cristallo*, il tempo ordinariamente inteso come cronologia si frammenta inesorabilmente⁴⁵.

Ciò che in fin dei conti accade nel cinema moderno, secondo Deleuze, è la presentazione del tempo "in persona": questo significa, più esplicitamente, che se nel cinema classico l'evento e la sua temporalità necessitava dei personaggi e dell'azione degli stessi per mostrarsi, nel cinema moderno l'azione dei soggetti viene meno allorché è il tempo ad incarnarsi in quanto "persona" esso stesso. Nell'universo dell'immagine-tempo, allora, il tempo si presenta in maniera diretta, si manifesta in sé stesso, senza l'intervento di alcun elemento di intermediazione. Da questo punto di vista, senza ombra di dubbio, la presentazione diretta del tempo è fondamentalmente paradossale, nella misura in cui chiama in causa il bergsoniano paradosso della coesistenza di passato e presente: se è vero,

⁴³ Cfr. P. MARRATI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 8.

⁴⁴ Cfr. A. MÉNIL, *Image-mouvement, image-temps et plan ouvert*, in «Cinémas», 16, 2-3, 2006, p. 148: «[...] l'image-temps ne vient pas *après* la crise de l'image-mouvement, comme une "suite", tout simplement parce qu'elle est présente depuis toujours dans le cinéma, comme une tentation, ou comme une perspective inhérente à cette "Idée du cinéma" que l'on peut souvent voir à l'œuvre dans la réflexion qui accompagne les premiers mouvements cinématographiques des années vingt. [...]». Si confronti a questo riguardo anche J. RANCIÈRE, *La favola cinematografica*, trad. it., a cura di B. Besana, ETS, Pisa 2006, p. 160.

⁴⁵ Cfr. M. RILEY, *Disorientation, Duration and Tarkovsky*, in AA.VV., *Deleuze and the Schizoanalysis of cinema*, edited by I. Buchanan and P. MacCormack, Continuum, London 2008, p. 60.

infatti, che il tempo scorre e non può che scorrere, è per ciò stesso vero che il passato è costitutivamente indiscernibile dal presente che è stato.

Che cosa succede, nello specifico, con l'instaurazione dell'immagine-tempo come prodotto privilegiato del cinema moderno? L'immagine-tempo è quel dominio dell'immagine nel quale si registra la rottura di quello che Deleuze chiama, per l'appunto, *schema senso-motorio* e in cui si stabilisce, invece, l'inizio della cosiddetta *situazione ottica e sonora pura*. Questo passaggio, come vedremo più approfonditamente nel prosieguo, è segnato da una metamorfosi ancor più rilevante che investe i personaggi dei film, un passaggio che conduce dall'*azione* alla *percezione*: più precisamente, i personaggi cessano di essere meri *agenti* e divengono *veggenti*⁴⁶.

Ma cosa intende Deleuze per *schema senso-motorio*, e di conseguenza a cosa dischiude spazio, a tutti gli effetti, il suo crollo?

Lo *schema senso-motorio* è, per così dire, la struttura propria del funzionamento dell'immagine-movimento: a questo proposito il movimento riceve la sua regola da uno schema senso-motorio: il ruolo di un personaggio è costituito per lo più da azioni e reazioni, il cui insieme dà luogo ad una narrazione, o più precisamente ad una storia; difficile negare, in questa prospettiva, che il tempo non possa che manifestarsi indirettamente proprio attraverso quel movimento che scaturisce dalle azioni e dalle reazioni dei personaggi. Ma nell'istante in cui lo schema senso-motorio crolla a vantaggio di movimenti non orientati (i movimenti *aberranti*), di discorsi o di meri istanti di vagabondaggio o contemplazione, ciò che ne scaturirà non saranno più storie in senso letterale, ma più propriamente dei divenire infiniti. Quando gli schemi senso-motori dell'immagine-movimento falliscono e crollano su loro stessi, ciò che accade non è altro che la liberazione del tempo nella sua forma pura, invariabile:

[...] Così nasce una nuova generazione di personaggi. Ma soprattutto nasce la possibilità di temporalizzare l'immagine cinematografica: è tempo puro, tempo allo stato puro anziché movimento. È ipotizzabile che questa rivoluzione del cinema sia stata preparata, in altre condizioni, da Welles e, molto prima della guerra, da Ozu. In Welles c'è uno spessore del tempo, ci sono strati di tempo coesistenti, nei confronti dei quali la profondità di campo fungerà da rivelatore in uno scaglionamento propriamente temporale. In Ozu, se le celebri nature morte sono pienamente cinematografiche, è perché liberano il tempo come forma immutabile in un mondo che ha già perso i suoi rapporti senso-motori.»⁴⁷

⁴⁶ Cfr. A. HERZOG, *Images of Thought and Acts of Creations: Deleuze, Bergson, and the Question of Cinema*, in «Invisible Culture», 2000, web: https://www.rochester.edu/in_visible_culture/issue3/IVC_iss3_Herzog.pdf.

⁴⁷ G. DELEUZE, *Pourparler*, cit., pp. 83-84.

Se da un lato la frantumazione degli schemi senso-motori è dunque resa possibile da quella faglia storica costituita dalla guerra e dalla rivoluzione cinematografica post-bellica, dall'altro lato l'immagine-tempo, in quanto perpetuamente presente in forma di insistenza sotterranea e fantasmatica nel cinema d'ogni tempo, appare a Deleuze come ontologicamente ed esteticamente superiore rispetto all'immagine-movimento. D'altro canto per il filosofo parigino questa superiorità si dichiara da sé, allorché è impossibile fare esperienza diretta del tempo nella percezione quotidiana; possiamo dire, per certi versi, che il funzionamento della percezione nell'esperienza quotidiana segue il meccanismo dell'immagine-movimento e degli schemi senso-motori; ed è fondamentalmente per questa ragione, non meno che per l'impossibilità di sbarazzarsi di sé stesso nella percezione, che il soggetto non può affatto sperimentare direttamente e concretamente l'essenza non cronologica del tempo. In altri termini, l'immagine-tempo è potenzialmente percepibile solo ove si riuscisse a disinteressarsi del sé, a mettere tra parentesi la soggettività, a rendersi trasparenti al mondo e all'io, a farsi anonimi ed impersonali come quel terzo occhio che abbiamo visto incarnarsi nella cinepresa. Quando lo schema senso-motorio è rotto, ogni azione dei personaggi diviene per ciò stesso irrilevante, e cede invece il posto ad una certa qual forma di veggenza, alla luce della quale il movimento non misura più il tempo, ma il tempo è piegato nel tempo medesimo⁴⁸. In conclusione, quando l'immagine si svincola dai legami senso-motori, cioè quando quella declinazione specifica dell'immagine-movimento che è l'immagine-azione diviene immagine ottica e sonora pura, solo in quel momento si può davvero dire che l'ontologia deleuziana entri in contatto con il cinema, allorché l'immagine-tempo viene alla luce⁴⁹.

Il tempo è fuori dai suoi cardini: questa è la formula della temporalità dell'evento nella complessità del *corpus* deleuziano. Ed è questo, altresì, ciò che emerge nell'immagine-tempo con il cinema del dopo-guerra.

Assenza di punti fissi, insistenza sui piani vuoti, sfaldamento della trama a vantaggio di una narrazione senza storia, emancipazione di una concezione non cronologica del tempo: sono questi i tratti essenziali dell'immagine-tempo per mezzo dei quali il tempo stesso, sino ad allora percepibile solo per intercessione del movimento, diviene una forma sensibile, diviene affettivo, intensivo: una serie di presenti giustapposti che consentono la manifestazione e la figurazione diretta del tempo in sé stesso.

Nella sua svolta moderna post-bellica, allora, il cinema non ha fatto che sperimentare e sviluppare

⁴⁸ Cfr. T. TRIFONOVA, *A Nonhuman Eye: Deleuze on Cinema*, in «Substance #104», 33, 2, 2004, p. 142. Si confronti a questo proposito anche C. WALL, *The Time-Image: Deleuze, Cinema, and perhaps Language*, in «Film-Philosophy», 8, (2), 2004, web: <https://www.eupublishing.com/doi/full/10.3366/film.2004.0013>.

⁴⁹ Cfr. G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 35.

una nuova logica relativa alle immagini, non meno che una nuova idea di montaggio. A tale riguardo, ciò che propriamente ed effettivamente accade a partire dalla rottura dei legami senso-motori tra le immagini, è che la relazione tra le immagini stesse diviene fundamentalmente incommensurabile: tra un'immagine e l'altra, cioè, non sussiste più una logica consequenziale, ma si apre invece una lacuna, un divario, un interstizio nel quale il pensiero sperimenta la sua propria durata. Ed è proprio in quegli interstizi tra un'immagine e l'altra che un po' di tempo allo stato puro fa la sua comparsa, e che soprattutto l'immagine si auto-temporalizza, nello specifico nelle immagini-tempo di Alain Resnais, di Luchino Visconti e di Orson Welles, interrompendo così la subordinazione del tempo al movimento⁵⁰.

A questo punto si può comprendere che ciò che ha reso possibile a Deleuze di considerare la centralità della svolta post-bellica per la statuizione del concetto di immagine-tempo è in particolar modo una comprensione più efficace degli aspetti più profondi dell'idea del cinema nella sua complessità. L'immagine-tempo, cioè, permette di far emergere la dimensione propriamente sperimentale dell'immagine cinematografica *tout court* in quanto esperienza di pensiero, ovvero nel suo carattere filosoficamente creatore. Ma in questo senso, quel che più interessa a Deleuze è che l'immagine-tempo mette in rapporto il pensiero con ciò che è massimamente impensabile e che pur tuttavia chiede di essere pensato, allorché il tempo non può essere esperito in maniera diretta nell'esperienza ordinaria⁵¹.

Come abbiamo già in parte osservato, le nature morte di Yasujiro Ozu sono un esempio tangibile di ciò che l'immagine-tempo è esteticamente in grado di restituire: la forma immutabile di un tempo immobile nel quale le cose passano, scorrono, mutano, invecchiano. L'immagine-tempo restituisce, cioè, la concezione di un tempo-durata, ovvero di un tempo che non cambia, ma in cui le cose cambiano. Si tratta di ciò a cui Gilles Deleuze, come ricorda Pierre Montebello, si riferisce nei termini della “infinità del tempo, sempre già passato, sempre di là da venire”⁵², o ancora “l'eterna verità del

⁵⁰ Cfr. G. FLAXMAN, *Introduction*, in AA.VV., *The Brain is the Screen*, cit., p. 6. Si confronti anche G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 52: «Le carrellate di Resnais o di Visconti, la profondità di campo di Welles, producono una temporalizzazione dell'immagine o formano un'immagine-tempo diretta, che porta a compimento il principio: l'immagine cinematografica è al presente solo nei brutti film. “Più che di un movimento fisico, si tratta soprattutto di uno spostamento nel tempo” [...] Questo, come vedremo, avviene perché esistono più varietà d'immagine-tempo così come esistevano più tipi d'immagine-movimento. Ma sempre l'immagine-tempo diretta ci fa accedere a quella dimensione proustiana secondo la quale le persone e le cose occupano nel tempo un posto incommensurabile rispetto a quello che occupano nello spazio.».

⁵¹ Cfr. A. MÉNIL, *Image-mouvement, image-temps et plan ouvert*, cit., p. 174. Si confronti anche G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 237.

⁵² P. MONTEBELLO, *Deleuze, philosophie et cinéma*, cit., p. 100.

tempo, la pura forma vuota del tempo che si è liberata dei suoi contenuti corporei presenti”⁵³. O, ancor più sinteticamente, si tratta di quel tempo vuoto che è l’*Aiôn*, temporalità virtuale dell’evento. Se è vero che il tempo è una questione centrale per la filosofia di Deleuze, lo è certamente anche per quella parte del suo *corpus* che è esplicitamente dedicata all’analisi e all’indagine del cinema e delle sue immagini. Tuttavia, come lo stesso filosofo francese riconosce, il tempo diviene ancor più problematico dal momento in cui esso non viene più pensato in termini di successione, ma al contrario viene astratto dall’idea di una successione, quale che sia. Nella fattispecie cinematografica, sostiene Deleuze, un cineasta non si preoccupa del problema del tempo almeno sino a quando ogni elemento si conformi ad una certa qual idea di temporalità come successione⁵⁴.

Così l’immagine-tempo conduce con sé un’istanza fondamentale, che investe radicalmente la globalità del progetto filosofico deleuziano: l’immagine-tempo, cioè, chiede di tornare a credere nel mondo nel quale viviamo, a credere nel tempo in sé stesso, nel suo carattere virtualmente creatore. È questo, in fin dei conti, l’aspetto veramente utopico dell’immagine-tempo⁵⁵.

Come abbiamo visto, la frattura tra immagine-movimento ed immagine-tempo ricalca il percorso storico che conduce dallo schema senso-motorio del cinema classico alle situazioni ottico-sonore pure del cinema moderno post-bellico. Bisogna tuttavia sottolineare che tra immagine-movimento ed immagine-tempo vi siano numerose transizioni possibili, spesso anche dei passaggi impercettibili tra l’una e l’altra, soprattutto dal punto di vista puramente visivo o estetico. Ciò che invece è massimamente evidente, nell’economia dell’analisi deleuziana, è la radicale differenza che abbiamo osservato sussistere tra movimento e tempo nei due diversi registri dell’immagine.

La radicalità di questa differenza concettuale emerge con chiarezza se analizziamo più dappresso i caratteri e le diverse declinazioni dell’immagine-movimento in relazione comparativa all’elemento temporale che scaturisce e si manifesta in maniera diretta nella situazione ottica e sonora pura dischiusa dall’immagine-tempo.

A questo proposito Deleuze fornisce una triplice declinazione dell’immagine-movimento: *immagine-percezione*, *immagine-azione*, *immagine-affezione*. Ciascuna di queste tre prospettive sull’immagine-movimento è per certi versi ereditata dalla concettualità bergsoniana. Ma soprattutto il percorso tracciato da queste immagini conduce progressivamente all’instaurazione di quel rovesciamento dei rapporti tra movimento e tempo che conduce, per l’appunto, all’immagine-tempo e correlativa-

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Sur le cinéma: l’image-mouvement et l’image-temps*, Cours Vincennes — St Denis: sur Peirce. Cours du 18/05/1982, web: <https://www.webdeleuze.com/textes/74>.

⁵⁵ Cfr. D. N. RODOWICK, *Gilles Deleuze’s time machine*, cit., p. 200.

mente alla situazione ottica e sonora pura⁵⁶. Tuttavia, crediamo che l'elemento a partire dal quale è possibile scorgere con più evidenza e rigore la differenza che sussiste con il registro dell'immagine-tempo sia proprio l'immagine-azione.

Per Deleuze, infatti, l'immagine-azione è il dominio dell'immagine che governa gli schemi narrativi, in particolare nelle modalità classiche del cinema hollywoodiano. In questo senso, infatti, gli schemi narrativi vengono costruiti sull'interazione tra lo spazio dell'azione e i protagonisti; tale interazione, altresì, viene governata e condotta da legami senso-motori, così che l'azione, nel cinema di quella particolare immagine-movimento che è per l'appunto l'immagine-azione, goda di una certa autonomia, quasi alla stregua di un organismo biologico⁵⁷.

Ma ciò che è ancor più importante rilevare è, come abbiamo in parte anticipato, il grande cambiamento che i personaggi subiscono nel passaggio dall'immagine-movimento all'immagine-tempo. Se, alla luce dell'immagine-movimento, o più in particolare dell'immagine-azione, i legami senso-motori rispondono allo schema *azione-reazione*, nell'immagine-tempo l'azione non si estende più nella reazione. Ciò significa, più precisamente, che ove nell'immagine-movimento i protagonisti erano *attanti* in quanto partecipanti attivi dello schema senso-motorio *azione-reazione*, nell'immagine-tempo essi divengono autentici *veggenti*. Ma qual è l'oggetto di questa veggenza? Nient'altro che il reale in sé stesso, il reale della durata pura, il tempo in sé stesso. Allorché il tempo si presenta in maniera diretta come tempo allo stato puro, ciò che il veggente propriamente *vede* è lo sdoppiamento incessante del tempo da un lato nell'immagine attuale di un presente che passa e dall'altro in un'immagine virtuale di un passato che si mantiene⁵⁸.

Eppure, come nota acutamente Deleuze, si deve prestare molta attenzione a sostenere che la rivoluzione inaugurata dal cinema moderno post-bellico consista semplicemente nella rottura, o nell'opposizione rispetto agli schemi narrativi. Questa in fin dei conti è una sintesi quantomeno riduttiva, poiché non è che la conseguenza di una causa che risiede altrove. Il cinema d'azione, esemplificato per lo più dal modello hollywoodiano, è un cinema che espone situazioni senso-motorie nelle quali i personaggi che si trovano in una determinata situazione agiscono, se necessario anche molto violentemente, in seguito a ciò che percepiscono; in questo senso, allora, le azioni si concatenano necessariamente con delle percezioni, così come le percezioni si prolungano in azioni. La vera novità intro-

⁵⁶ Cfr. R. BELLOUR, *Pensare, raccontare. Il cinema di Gilles Deleuze*, in «Aut Aut», 276, 1996, p. 149.

⁵⁷ Cfr. A. RESTIVO, *Into the Breach. Between the Movement-Image and the Time-Image*, in AA.VV., *The Brain is the Screen*, cit., p. 174.

⁵⁸ Cfr. S. POSMAN, *Where Has Gertrud(e) Gone?: Gertrude Stein's Cinematic Journey from Movement-Image to Time-Image*, in AA.VV., *Gilles Deleuze: image and text*, edited by W. E. Holland and W. D. Smith, Continuum, London 2009, p. 51.

dotta dal cinema dell'immagine-tempo risiede proprio nella capacità di rompere, talora anche impercettibilmente, la rigidità e la fissità di questi schemi narrativi attraverso la dissoluzione della possibilità di azione da parte dei personaggi stessi:

Supponiamo [...] che un personaggio si trovi in una situazione, quotidiana o straordinaria che sia, che travalichi ogni azione possibile o la lasci senza reazione. È qualcosa di troppo forte, di troppo doloroso o di troppo bello. Il legame senso-motorio è spezzato. Non siamo più in una situazione senso-motoria, ma in una situazione ottica e sonora pura. È un altro tipo di immagine [...].⁵⁹

Se allora quella suddivisione teorica e stilistica, non meno che estetica e concettuale, di ispirazione deleuziana tra classico e moderno in seno al cinema continua per certi versi a riflettere la propria efficacia anche nel dibattito odierno, ciò è dovuto all'innegabile evidenza con cui l'essenza della modernità cinematografica si palesa con urgenza in particolar modo nell'esperienza neorealista italiana e, seppur con le debite distinzioni, anche nella *nouvelle vague* francese. Secondo questa urgenza, come abbiamo osservato, il cinema abbandona la forma narrativa classica favorendo l'emersione di situazioni puramente ottiche e sonore, ovvero "immagini sconnesse da ogni legame percettivo e dislocate in uno spazio svuotato"⁶⁰. E del resto è proprio questa sconnessione dai legami percettivi che caratterizza l'insorgenza della nuova immagine nelle esperienze cinematografiche della modernità, secondo Deleuze: quando gli schemi senso-motori dell'immagine-movimento si inceppano, come abbiamo osservato, appare un altro tipo di immagine, un'immagine nuova, un'immagine-tempo, un'immagine ottico-sonora pura, un'immagine che fa sorgere la cosa in sé stessa, che manifesta il reale in sé stesso, immediatamente. Per mezzo della situazione ottica e sonora pura, in altri termini, il cinema tenta di superare il rigido meccanismo percettivo degli schemi senso-motori a cui risponde la percezione soggettiva. In questa prospettiva l'immagine-tempo non fa che mettere in atto il processo di emancipazione dalla logica della rappresentazione, ma soprattutto permette al cinema di coincidere con il reale in sé, e a quel terzo occhio che si concretizza nella macchina da presa di cogliere il reale nell'istante stesso della sua genesi in atto⁶¹.

Le situazioni ottiche e sonore pure di cui parla diffusamente Deleuze in quanto connotato specifico del cinema neorealista, fanno del visibile un puro evento. Ci spieghiamo: così come l'immagine-movimento si struttura secondo uno schema senso-motorio, ovverosia secondo lo schema di una

⁵⁹ G. DELEUZE, *Pourparler*, cit., pp. 72-73.

⁶⁰ D. ANGELUCCI, *Estetica e cinema*, cit., p. 30.

⁶¹ Cfr. G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 32; a questo riguardo si confronti anche G. PIATTI, *Cinema dell'universo*, cit., p. 54.

situazione a cui si possa reagire, la situazione ottica e sonora pura, in quanto coglie il reale nell'atto infinito della sua genesi eternamente in atto, è lo schema o la struttura di un'immagine pura, di un'immagine bergsonianamente intesa come *immagine in sé*, ovvero come un reale impersonale, immagine di niente e per nessuno, un'immagine assoluta. O ancora, per utilizzare un'espressione cara a Rocco Ronchi, un'esperienza pura, un puro evento, il puro segno-simulacro dell'accadimento di qualche cosa⁶².

Se tutto questo vedrà la luce, come detto, in particolar modo nel neorealismo e nella *nouvelle vague*, ciò accadrà soprattutto perché dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale lo schema stilistico senso-motorio connaturato al modello cinematografico americano, e nella fattispecie hollywoodiano crollerà su sé stesso, allorché l'opinione collettiva riterrà che non sia più possibile, dopo l'esperienza bellica, reagire ad alcuna situazione. È proprio in questo preciso punto che si attaglia il neorealismo italiano, nella misura in cui ciò che esso metterà in scena altro non saranno che situazioni in cui lo schema *azione-reazione* sarà a tutti gli effetti inceppato⁶³.

Il neorealismo si definisce, dunque, soprattutto per la crescita di situazioni ottiche e sonore, ancorché, come sottolinea Deleuze, agli albori della sua comparsa il suono sincrono non esistesse ancora⁶⁴.

Ancor più radicalmente si deve dire che il neorealismo, osservato sotto la lente d'ingrandimento deleuziana della cesura rispetto al realismo classico e al cinema dell'immagine-azione americano, appare così completamente emancipato dall'aspetto tanto contenutistico quanto sociale riferito all'immagine cinematografica in sé; basti pensare, in questo senso, al ruolo di Ozu e delle sue nature morte in quanto precursori dell'immagine neorealista⁶⁵.

L'opera cinematografica di Michelangelo Antonioni è senz'altro uno dei simboli più rappresentativi del neorealismo italiano a cui Deleuze si riferisce mettendo a tema le situazioni ottiche e sonore pure. Si faccia riferimento già al suo primo grande lungometraggio, *Cronaca di un amore*, ove gli schemi narrativi vengono sorprendentemente tramutati in descrizioni ottiche e sonore e in azioni disarticolate in un tempo sconnesso, un tempo non più scandito dalla cronologia dell'esperienza ordinaria. D'altro canto, le soluzioni stilistiche messe in atto dal cineasta ferrarese, come ri-

⁶² Cfr. R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 64: «Delle situazioni ottiche pure si può dire che confondono la vista invece che manifestare qualcosa di determinato e di riconoscibile, disfano il lavoro della luce e rigettano in un crepuscolo che dal punto di vista psicologico del soggetto costituito (il “per noi”) annuncia la notte dell'indifferenziato, ma che dal punto di vista filosofico (l'“in sé”) è regressione al fondamento, al fattore differenziante pre-individuale e singolare che presiede al processo di individuazione.»

⁶³ Cfr. G. DELEUZE, *Pourparler*, cit., pp. 163-164.

⁶⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 12.

⁶⁵ Cfr. R. DE GAETANO, *Il cinema secondo Gilles Deleuze*, cit., p. 71.

conosce Deleuze, non faranno altro che acuirsi progressivamente, da un lato attraverso un sapiente sfruttamento delle occasioni fornite dai tempi morti della banalità quotidiana, dall'altro mediante un trattamento di situazioni limite che condurranno sino all'utilizzo di paesaggi disumanati e a spazi svuotati di ogni contenuto realistico, nei quali i personaggi e le loro possibilità di corrispondere allo schema *azione-reazione* vengono irrimediabilmente assorbiti⁶⁶.

Come già abbiamo abbozzato, alcuni temi concettuali che contraddistinguono il cinema di Michelangelo Antonioni sono stati per certi versi anticipati nelle opere filmiche di Ozu, in particolar modo relativamente all'utilizzo di spazi qualsiasi svuotati del loro reale e quotidiano contenuto significativo. In questo senso, allora, il cinema di Ozu appartiene a pieno titolo all'universo estetico del neorealismo. Nonostante, infatti, esso gli sia storicamente precedente ed appartenga, *ipso facto*, ad un differente contesto culturale, i problemi generali, come nota Pierre Montebello, sono i medesimi: situazioni ottiche e sonore pure, assenza di coinvolgimento dei personaggi, indiscernibilità tra il registro della banalità e il registro dello straordinario, confusione tra il piano del reale e il piano dell'immaginario⁶⁷.

A questo proposito il neorealismo non soltanto libera immagini ottiche e sonore pure, non soltanto pone il movimento a mero indice assoggettandolo all'elemento temporale; così facendo, infatti, il neorealismo mette soprattutto in relazione queste immagini con modalità del pensiero, una fra tutte l'immaginario, ma non solo. Ad onor del vero il cinema europeo nel suo complesso si è confrontato sin da subito con un insieme di fenomeni, in qualche modo legati all'immaginario stesso: amnesia, ipnosi, allucinazione, delirio, incubo, sogno, eccetera: basti pensare all'esperienza del cinema sovietico e ai suoi stretti legami con il futurismo, con il costruttivismo, con il formalismo; o anche all'espressionismo tedesco nei suoi legami con la psichiatria e la psicoanalisi; ma non da ultimo anche alla scuola francese e ai suoi legami con il surrealismo⁶⁸.

Del resto ciò avviene per tutti quegli stati del pensiero in cui i legami senso-motori vengono estremamente allentati, se non addirittura dissolti: l'esempio di *Otto e mezzo* di Federico Fellini, in cui il legame tra il presente ed il passato è tutto all'insegna di una sconnessione cronologica che genera ricordi d'infanzia fluttuanti, fantasmi e anche impressioni di *dejà-vu*⁶⁹.

Non si può certo ignorare che anche nell'esperienza della *nouvelle vague* francese si ritrovino pressoché gli stessi temi affrontati dal neorealismo italiano; ciò che Deleuze vi scorge, infatti, sono an-

⁶⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 15.

⁶⁷ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze, philosophie et cinéma*, cit., p. 98.

⁶⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Sur le cinéma: l'image-mouvement et l'image-temps*, Cours Vincennes — St Denis: sur Peirce. Cours du 25/05/1982, web: <https://www.webdeleuze.com/textes/315>; cfr. anche G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 68.

⁶⁹ Cfr. G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 69.

cora una volta situazioni ottiche e sonore pure in cui i personaggi cessano d'agire in quanto divengono spettatori essi stessi. Si tratta anche in questo caso del passaggio fondamentale dal registro dell'azione al registro della veggenza.

In relazione a ciò, come si contraddistinguono i due regimi della situazione senso-motoria (immagine-movimento) e della situazione ottica e sonora pura (immagine-tempo), così si differenziano anche due regimi della narrazione ad essi relativi. Da un lato la cosiddetta *narrazione organica*, che si inserisce nel solco concettuale della situazione senso-motoria, è fondata sull'indipendenza dell'oggetto dal processo descrittivo; dall'altro lato, la cosiddetta *narrazione cristallina*, correlata invece al regime della situazione ottica e sonora pura — o come abbiamo osservato, di quell'*immagine-cristallo* che descrive la natura sostanziale dell'immagine-tempo — è quello schema “narrativo” che costituisce il proprio oggetto nell'atto del suo svolgersi. Come sottolinea precisamente Roberto De Gaetano, se la narrazione organica definisce situazioni senso-motorie, pone la distinzione tra reale e immaginario e rimanda ad un cinema dell'*azione*, la narrazione cristallina, invece, definisce situazioni ottiche e sonore pure, rende reciprocamente indiscernibile ciò che è reale da ciò che è immaginario e viceversa e rimanda ad un cinema della *veggenza*⁷⁰. Non solo: se la narrazione organica pretende al vero anche nella finzione, ad esempio attraverso sogni, ricordi o fantasie, la narrazione cristallina cessa, al contrario, di rifarsi al modello del *vero*, per accedere invece a quelle che in Deleuze si definiscono nei termini di *potenze del falso*:

[...] La simultaneità di presenti deattualizzati (da cui la loro indistricabilità) e la coesistenza di passati non necessariamente veri (da cui la loro indistricabilità) e la coesistenza di passati non necessariamente veri (da cui la loro indecidibilità) danno alla narrazione una *potenza di falsificazione*, che non sopprime la verità ma ne fa un effetto del *falso*, dell'*invenzione*, della *creazione*.⁷¹

Ciò significa, dunque, che la narrazione cristallina della situazione ottica e sonora pura, per contro all'aspirazione al vero della narrazione organica, afferma la potenza del falso come costante divenire del personaggio; il personaggio, cioè, diviene una sorta di “falsario” che cessa di dare luogo ad azione alcuna, per divenire spettatore di sé stesso e della propria azione mancata. Accade così che la potenza del falso spodesti la forma del vero, fondata per ciò stesso sul principio dell'identità, per affermare, al contrario, il mutevole principio della simulazione, in virtù della quale “Io è un altro”⁷².

⁷⁰ Cfr. R. DE GAETANO, *Il cinema secondo Gilles Deleuze*, cit., p. 85.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

Ma non è tutto. Quel che a tal proposito è più rilevante, e che si aggiunge a quella potenza del falso che spodesta di fatto ogni aspirazione al vero della narrazione organica, è la rottura del legame fra uomo e mondo. E se nella situazione ottica e sonora pura, invero, emerge con chiarezza la rottura di questo legame, ciò significa che il mondo non può più essere oggetto di fede o credenza. Per Deleuze, il fatto fondamentale a cui corrisponde la svolta moderna del cinema è che noi non crediamo più in questo mondo. Alla rottura dei legami senso-motori propri dell'immagine-movimento, dunque, ciò che si perde è la fede nella verità del mondo, la quale deve essere recuperata nella forma della credenza nella potenza del falso che connota la narrazione cristallina. Per esprimerci deleuzianamente il legame ormai rotto fra l'uomo e il mondo deve divenire oggetto di credenza. Ed infatti, in un dominio dell'immagine che eleva la *potenza del falso* a modello estetico e stilistico, la credenza è l'unico fattore che ancora può legare l'uomo (nella fattispecie il personaggio) a ciò che vede e che sente e a cui volge inerte il proprio sguardo.

D'altro canto, se nel cinema moderno lo schema senso-motorio è ormai irrimediabilmente spezzato, ovvero se la relazione fra l'uomo e il mondo o, che è lo stesso, fra l'uomo e la natura è ormai infranta, ciò significa che il nostro rapporto con il mondo è allora un mero rapporto di *voyance*, di *vegenza*. In questa prospettiva, l'uomo non è che un veggente egli stesso, trafitto da qualcosa che nel mondo gli appare intollerabile, colpito da qualche cosa d'impensabile nel pensiero⁷³.

Per ciò stesso si tratta allora di credere in questo mondo proprio in funzione di tutto ciò che vi è accaduto e che continua ad accadervi. E a questo punto, allora, il compito del cinema non sarà altro che quello di tentare di filmare e rendere visibile questa credenza, in quanto unico legame che ancora può costituire l'ultimo estremo baluardo della relazione dell'uomo con un mondo ormai divenuto inumano ed impensabile, ma che proprio per questo ineluttabilmente costringe il pensiero a pensare⁷⁴.

Così, nella situazione ottica e sonora pura all'insegna della rottura di ogni legame senso-motorio, non vi è più alcuno spazio per un'azione strumentale concepita come elemento di connessione tra soggetto e mondo. A fronte di questo, ciò che il soggetto solo può fare non è che riavvicinarsi alla vita ri-attualizzandosi mediante una credenza. D'altro canto, se è vero che nella situazione ottico-sonora pura il pensiero si trova a dover fare i conti con un reale inumano ed impensabile, l'unica forma di riconciliazione del pensiero con il mondo non può certo costituirsi in un sapere definito, quanto piuttosto in una forma di credenza che tuttavia, come dice Deleuze, non investe altri mondi,

⁷³ Cfr. D. N. RODOWICK, *Le Monde, Temps*, in AA.VV., *Gilles Deleuze et les images*, cit., p. 141.

⁷⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 192: «Restituirci credenza nel mondo, questo è il potere del cinema moderno [...]. Cristiani o atei, nella nostra universale schizofrenia, *abbiamo bisogno di ragioni per credere in questo mondo*.». Si confronti a questo riguardo anche R. DE GAETANO, *Il cinema secondo Gilles Deleuze*, cit., p. 93.

o mondi trasformati, bensì il corpo nella sua evidenza, nella sua materialità⁷⁵.

In questo senso, allora, la credenza ha intimamente a che vedere con la veggenza, quale sua condizione di possibilità. Deleuze, nel suo riconosciuto e saldo bergsonismo, riconduce la veggenza alla considerazione di un tempo non cronologico, un tempo che in fin dei conti non coincide altro che con quella che il filosofo parigino definisce nei termini della “potente Vita non-organica che rinserta il mondo”⁷⁶.

Da questo punto di vista, allora, Deleuze ha perfettamente ragione allorché, distinguendo radicalmente le istanze del realismo classico da quelle del neorealismo, identifica quest’ultimo con un “cinema della veggenza” a tutti gli effetti. Per ciò stesso, come sostiene anche Pierre Montebello, l’obiettivo del neorealismo non consiste certo nella produzione di un “*plus di realtà*”, quanto piuttosto di una capacità superiore di *vedere* il reale in sé stesso, di *contemplare* il reale⁷⁷. È proprio questa quell’autentica intenzione del neorealismo alla quale esso deve corrispondere instaurando la veggenza. Ma ciò che ancor più fortemente accade con l’avvento del neorealismo è che l’immagine nel suo complesso cambia di senso: con il passaggio da un cinema dell’azione ad un cinema della veggenza, cioè, l’immagine non è più tangibile, ma eminentemente *visibile*; più precisamente si passa da un mondo di forme tattili che l’immagine rappresenta ad un mondo puramente ottico e sonoro. In questo senso, come ben puntualizza Deleuze, la situazione puramente ottica e sonora del cinema moderno risveglia una funzione di veggenza che fa capo alla dimensione contemplativa del pensiero, contrariamente alle situazioni senso-motorie che invece si rivolgono ad una dimensione visiva pragmatica trattenuta in uno schema *azione-reazione*⁷⁸.

Come abbiamo osservato in precedenza, uno degli strumenti fondamentali in cui si esemplifica l’esperienza della veggenza dal punto di vista del dispositivo cinematografico è il cosiddetto *cine-occhio*. La prospettiva da esso dischiusa, infatti, costituisce a pieno titolo la chiave di volta, non meno che una porta privilegiata di accesso ad una forma di esperienza pre-umana, in cui il reale appare in sé stesso, non mediato da alcun orizzonte soggettivo. Più radicalmente il *cine-occhio* — così come esso emerge nel progetto originario di Dziga Vertov — mira all’instaurazione di un occhio non umano, anzi, un occhio che sarebbe nelle cose, un occhio che coincide con il cieco sguardo delle cose stesse, o per dirla bergsonianamente, con quell’insieme di immagini in sé che il reale è nella sua materialità. Così come dichiarato dallo stesso Deleuze, infatti, il materialismo vertoviano

⁷⁵ Cfr. G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 193. A questo riguardo si confronti anche E. CAROCCI, *Cinema, soggetto, cervello*, cit., pp. 111-112.

⁷⁶ G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 96.

⁷⁷ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. Philosophie et cinéma*, cit., p. 94.

⁷⁸ Cfr. *Ivi*, p. 100. Cfr. anche G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 30.

mira proprio alla realizzazione del programma materialista del primo capitolo di *Materia e memoria*, ovvero al raggiungimento dell'*in sé* dell'immagine; in questo senso non si deve certo confondere il *cine-occhio*, l'occhio non umano di Vertov, con l'occhio di un animale, o di un soggetto altro rispetto all'uomo; esso non è neppure l'occhio dello spirito, ma è invece l'occhio della materia, l'occhio che coincide con il reale, l'occhio senza sguardo che il reale è in sé stesso⁷⁹.

Nell'estrema utopia di Vertov, infatti, il *cine-occhio* non è che un dispositivo in grado di mostrare ciò che è massimamente invisibile all'occhio umano e che ciò malgrado non cessa di essere costantemente innanzi al proprio sguardo; in questo senso la macchina da presa diviene uno strumento ottico molto più perfetto dell'occhio umano, allorché muovendosi liberamente nel tempo e nello spazio riesce a coglierne connessioni per lo più antropologicamente inaccessibili ed inesplorabili; ma ciò che più conta è che, utilizzando la cinepresa come strumento privilegiato per indurre insieme personaggi e spettatori a quel dominio della veggenza che investe l'immagine, il tempo (ma anche lo spazio) viene esteso, smembrato, percorso in avanti o a ritroso⁸⁰; il tempo, cioè, assume una peculiare autonomia che non possedeva nell'immagine-movimento poiché assoggettato ai legami senso-motori e ai vincoli del montaggio.

Catturati nel carattere per certi versi visionario della situazione ottico-sonora pura, inoltre, i personaggi, divenuti puri veggenti, non solo si trovano in una condizione di frammentazione interna dei legami senso-motori in funzione della quale è impedita ad essi ogni possibilità di azione e di reazione, ma si trovano condannati all'erranza, al bighellonaggio; e proprio per questo, essi non esistono che negli intervalli di movimento. La loro stessa quotidianità è all'insegna di un'impossibilità e un'intollerabilità radicale. Nel dominio dell'immagine-tempo, o della situazione ottico-sonora pura, cioè, il tempo esce dai suoi cardini: ciò significa che i personaggi stessi si riconoscono nella fuoriuscita dai cardini che assegnavano ad essi i comportamenti nel mondo⁸¹.

Con la rottura degli schemi senso-motori, cioè, si sviluppano situazioni che mettono in crisi la quotidianità stessa ed impediscono ai personaggi di mettere in atto alcuna azione; altresì, le uniche reazioni che essi possono inaugurare sono pressoché aleatorie all'interno di spazi svuotati o sconnessi. A queste situazioni ottico-sonore pure, in altre parole, i personaggi non sanno più come rispondere; per questa ragione essi non fanno che mettere in atto delle fughe, dei movimenti fuori senso, esitano

⁷⁹ Cfr. R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 114.

⁸⁰ Cfr. D. ANGELUCCI, *Estetica e cinema*, cit., p. 105. Si confronti anche P. MARRATI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 104: «Vertov, pour sa part, assignait au ciné-œil la tâche de porter la perception dans la matière afin d' "unir une perception non humaine au surhomme de l'avenir, la communauté matérielle et le communisme formel". [...] Ces espoirs n'étaient pas seulement ceux du jeune cinéma soviétique, le cinéma américain les partageait aussi.»

⁸¹ Cfr. G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 54.

sul da farsi, vanno a zozzo in un incessante andare e venire pressoché indifferente a tutto ciò che accade intorno. Ma ciò che è più rilevante a questo proposito è che tutto ciò che i personaggi perdono in azione o reazione, viene da essi guadagnato in termini di veggenza. Come sostiene Deleuze, lo spettatore non si chiede più, come in una situazione in cui il tempo è presentato in maniera indiretta attraverso l'intermediazione del movimento, cosa accada nell'immagine successiva. Al contrario, la nuova domanda che lo spettatore è indotto a porsi è: "cosa c'è da vedere nell'immagine?"⁸².

Ciò che accade in questo dominio dell'immagine dischiuso dal cinema neorealista moderno, è l'instaurazione di quella che Deleuze definisce come forma "*andare-a-zozzo*", o della forma *bal(l)lade*: l'allentamento dei legami senso-motori conduce, dunque, in primo luogo all'erranza dei personaggi, descritta per lo più dall'attraversamento di spazi vuoti e sconnessi. Yasujirō Ozu, come visto, è senza ombra di dubbio il precursore di questa forma cinematografica: viaggi in treno, corse in taxi, escursioni in autobus, tragitti in bicicletta o a piedi sono le situazioni privilegiate di questa declinazione stilistica dell'immagine-tempo.

Così quella veggenza di cui abbiamo cercato diffusamente di testimoniare l'importanza nel cinema dell'immagine-tempo, procede di pari passo con l'erranza, con il vagabondaggio, con l'andare a zozzo in spazi divenuti spazi qualsiasi, promuovendo incontri aleatori⁸³.

Come abbiamo visto in precedenza, secondo Deleuze, anche la *nouvelle vague* condivide massimamente il medesimo orizzonte concettuale del neorealismo italiano, almeno per ciò che attiene le modalità d'espressione della rottura dei legami senso-motori a vantaggio di situazioni ottiche e sonore pure. Per questo anche nella *nouvelle vague* si trova la forma *andare-a-zozzo* liberata dalle coordinate spazio-temporali tipiche invece del classico realismo sociale cinematografico. Non solo, ma questa forma assume qui connotati espressivi di un nuovo tipo di società. Esemplicativi sono a questo proposito soprattutto alcuni film di François Truffaut, in particolar modo relativamente alla trilogia costituita da *L'amore a vent'anni*, da *Baci rubati* e da *Non drammatizziamo... è solo questione di corna!*. O ancora, a *Fino all'ultimo respiro* di Jean-Luc Godard⁸⁴.

Basti pensare all'Antoine Doinel dei capitoli che Truffaut dedica al suo giovane *alter-ego*, un soggetto calato pienamente nella frenesia borghese della società parigina degli anni Sessanta. Eppure, a fronte di questa furia esasperata, ciò che solletica l'attenzione e la riflessione di Deleuze non sono certo le innumerevoli occupazioni nelle quali Doinel (interpretato magistralmente da Jean-Pierre

⁸² *Ivi*, p. 301.

⁸³ Cfr. R. DE GAETANO, *Il cinema secondo Gilles Deleuze*, cit., p. 69. Come sostiene a questo proposito Roberto de Gaetano, infatti, gli spazi alienati in cui questi incontri aleatori e queste bighellonaggi emergono sulla scena, avvengono all'insegna di quel processo di straniamento provocato dalla disperazione e dall'orrore indotto dalla guerra.

⁸⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Cinema 1*, cit., p. 242.

Leaud) si prodigherà nel corso dell'intero ciclo di film in cui egli è protagonista, quanto piuttosto quei diffusi istanti in cui, come immerso in una tensione apparentemente senza violenza, egli viene trascinato da sé stesso in segmenti di lunghe passeggiate, talvolta convulse ed eccitate, talora molto più rilassate, quasi narcotiche. Spesso è quel Doinel che si dà ad inseguimenti della scostante Colette, come in *L'amore a vent'anni*, ricavandone un certo affetto, ma non sortendone quell'amore caldissimo e carnale che lui stesso vorrebbe donarle. Ma è anche quel Doinel di *Baci rubati* che, appena riformato dal servizio militare per instabilità di carattere, torna dalla sua fidanzata Christine. In fin dei conti Truffaut è qui riuscito ad esprimere al massimo grado il "vacuo mondo del provvisorio", espressione raffinata e pungente con cui l'oscuro personaggio che appare negli ultimi fotogrammi di *Baci rubati* descrive lo stesso Doinel.

Ecco allora che in questi vagabondaggi portati sino all'estremo lo svolgimento cronologico e narrativo della trama perde inevitabilmente di consistenza, divenendo pressoché impalpabile.

All'insegna della veggenza che ne connota gli incessanti vagabondaggi o gli infiniti ed insensati bighellonaggi, Doinel non è che un eroe della mediocrità.

Si pensi anche a *Fino all'ultimo respiro* di Godard e alle ipnotiche erranze dei suoi protagonisti, Michel e Patrizia, colti per lo più di schiena mentre passeggiano per i *Champs-Élysées*; o alla lunga sequenza in cui essi si intrattengono nella camera d'albergo di Patrizia, come in una sorta di bighellonaggio immobile, di infinito divenire sul posto, tra un tentativo di seduzione ed una sigaretta fumata noiosamente.

Più in generale si può dire che nelle situazioni ottico-sonore pure, ciò che più conta è l'effetto dei tempi morti, nella loro stretta correlazione con gli spazi vuoti.

Come Deleuze stesso riconosce a questo proposito, uno dei maestri più rigorosi del neorealismo italiano nella tematizzazione dei tempi morti è senz'altro Michelangelo Antonioni. I tempi morti di Antonioni, infatti, non mostrano semplicemente la banalità della vita quotidiana, ma raccolgono le conseguenze o l'effetto di un avvenimento rilevante, come ad esempio la rottura di una coppia o l'improvvisa sparizione di una donna⁸⁵. Basti pensare, per l'appunto, ad un film come *L'avventura: Anna*, interpretata da Lea Massari, sembra non riconoscere più Sandro (Gabriele Ferzetti), l'uomo che lei ama di un amore contrastato e costringente, di un sentimento non più libero e forse mai vissuto davvero in totale libertà; ma Sandro, da parte sua, proprio quando l'amore per la sua donna sembra consumarsi a causa del tempo e dell'abitudine sopraggiunti, vive un istante di quella felicità rischiosa ed esposta al tracollo, che si prova quando si è alle prese con un nuovo cor-

⁸⁵ Cfr. G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 17.

teggimento: «Non sei contenta?» le chiede lui. »È un'avventura nuova». In questo frangente, che Antonioni restituisce con grande sapienza, ogni azione si interrompe, e quello che sembrava un amore non si rileva altro che un automatismo che produce angoscia. Ogni riferimento del mondo crolla in un solo istante, e soprattutto per Anna non è più possibile agire in alcun modo; del resto questa è forse la ragione per cui Anna scompare dallo schermo per tutta la durata del film, senza che nessuno ne possa davvero intuire il motivo.

Alla luce di queste considerazioni, allora, se è vero che i film di Antonioni, in generale, possono essere considerati come l'esempio perfetto di ciò che Deleuze chiama *immagine-tempo*, è altrettanto vero che la distribuzione di tempi morti che s'attagliano al ruolo dei diversi personaggi è, per certi versi, una delle cifre stilistiche più rilevanti del cineasta italiano.

In fin dei conti, come abbiamo visto, l'utilizzo cinematografico dei tempi morti è fondamentale a partire dal cosiddetto "cinema del tempo". In questo senso, ancora una volta Ozu precorre i tempi: in un cinema in cui l'immagine-azione scompare a vantaggio dell'immagine puramente visiva di ciò che un personaggio è, e dell'immagine puramente sonora di ciò che il personaggio dice, la maggiore importanza verrà necessariamente attribuita agli aspetti triviali della quotidianità dei personaggi, ad esempio alla banalità delle conversazioni che costituiscono l'essenza della sceneggiatura. È questa la ragione per cui, in una situazione in cui l'immagine ottica e sonora pura sostituisce l'immagine-azione, i tempi non possono che essere tempi morti, e gli spazi non possono che essere spazi qualsiasi⁸⁶. Basti pensare al celebre vaso di *Tarda primavera*: in tal senso, infatti, le nature morte di Ozu non coincidono altro che con la concezione deleuziana del tempo in quanto forma vuota e pura; da questo punto di vista il tempo, liberatosi dai vincoli che lo legano al movimento e più in generale allo spazio, è tale per cui tutto ciò che cambia è nel tempo, ma il tempo in sé stesso non cambia affatto⁸⁷.

Concezione trascendentale del tempo nella situazione ottico-sonora pura: è il tempo come forma di ciò che cambia, ma che, in quanto forma, non cambia e non passa; è un frammento di tempo allo stato puro, è il tempo in persona, dice Deleuze, un'immagine-tempo diretta.

⁸⁶ Cfr. *Ivi*, p. 25 e p. 27: «[...] Quanto agli spazi vuoti, senza personaggi e senza movimento, sono interni svuotati dei loro occupanti, esterni deserti o paesaggi della Natura. In Ozu acquistano un'autonomia che immediatamente non possiedono, neppure nel neorealismo che mantiene loro un valore apparente relativo (in rapporto a un racconto) o risultante (una volta spenta l'azione). Essi raggiungono l'assoluto, come contemplazioni pure, e assicurano immediatamente l'identità fra mentale e fisico, reale e immaginario, soggetto e oggetto, mondo e io.»

⁸⁷ Cfr. R. DE GAETANO, *Il cinema secondo Gilles Deleuze*, cit., p. 70. Si confronti a questo riguardo anche G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 28.

3. Cristalli di tempo. La concezione trascendentale della temporalità nella situazione ottico-sonora pura

Gli schemi stilistici ed estetici del cinema classico sono costituiti dai legami senso-motori che stabiliscono un regime organico della narrazione filmica. La svolta neorealista inaugura la modernità cinematografica fondandosi su un rovesciamento, o per meglio dire su una irreversibile frammentazione di questi stessi schemi stilistici. È così che alla narrazione organica dell'immagine-movimento si oppone — seppur, come abbiamo visto, in termini di una tentazione sempre presente nel cinema nel suo complesso — una narrazione che Deleuze definisce *cristallina*.

Si può dire, allora, che l'*immagine-cristallo* sia proprio il cuore non meno che la matrice originaria delle situazioni ottico-sonore pure nel cinema moderno. Il termine adottato da Deleuze non è certo casuale: come nel minerale cristallino il peculiare indice di rifrazione relativo alla luce che lo colpisce gioca un ruolo centrale sull'effetto per certi caleidoscopico che esso determina, così in quella che Deleuze definisce immagine-cristallo si viene a creare una scissione radicale tanto delle dimensioni ontologicamente differenti dell'attuale e del virtuale quanto delle dimensioni temporali del passato e del presente. Ma ciò che più conta rilevare, a questo riguardo, è che a tale scissione corrisponde, come vedremo, una sostanziale indiscernibilità degli stessi⁸⁸.

In accordo con quella svolta per cui il cinema moderno è a tutti gli effetti un cinema della veggenza — e non più dell'azione — l'obiettivo fondamentale è una certa qual forma di visione. Ma che cosa, precisamente, v'è da vedere nel regime cristallino dell'immagine-tempo? Non più il corso empirico del tempo come cronologia, o come successione di presenti, né quindi la sua rappresentazione indiretta per mezzo del movimento. Ciò che vediamo è, a tutti gli effetti, lo sdoppiamento costitutivo ed incessante del tempo in un presente che passa e in un passato che si conserva indefinitamente; vediamo cioè all'opera il bergsonianesimo paradosso della contemporaneità del presente con il passato che sarà, e del passato con il presente che è stato⁸⁹. Quando la forma pura del tempo si presenta in maniera diretta, grazie a quella che Deleuze definisce immagine-cristallo vediamo all'opera la rifrazione, o per meglio dire lo sdoppiamento eternamente rinnovantesi del tempo. Come abbiamo anticipato, ciò che si vede non è che il nucleo trascendentale del tempo, la condizione di possibilità affinché

⁸⁸ Come avremo modo di osservare più da vicino nel prosieguo, ci troviamo per certi versi qui nel nucleo originale del bergsonismo di Deleuze, allorché il filosofo di *Matière et Mémoire* si richiama al modello del cono rovesciato come esempio di uno scambio ininterrotto tra passato e presente, nel quale il vertice, in quanto rappresentazione del presente che avanza incessantemente, poggia sul piano dell'attualità. Cfr. a questo riguardo D. ANGELUCCI, *Estetica e cinema*, cit., pp. 381-382.

⁸⁹ Cfr. *Ivi*, p. 391.

qualcosa nel tempo si manifesti nel suo svolgimento.

Come sostiene Réda Bensmaïa richiamandosi alle parole pronunciate da Maurizio Grande riguardo al lavoro di Deleuze sul cinema, nell'immagine-cristallo il tempo si presenta direttamente a sé stesso come innanzi ad uno specchio. In questo senso, se l'immagine-cristallo crea una sorta di *tempo allo specchio*, ciò comporta che in essa l'attuale si manifesti come presente, ma il presente non è altro che l'immagine attuale con l'aggiunta del proprio passato, reso ad esso contemporaneo⁹⁰.

Nell'immagine-cristallo, in altri termini, vediamo la sorgente non cronologica del tempo nel suo infinito differenziarsi. Ma soprattutto vediamo il tempo direttamente nel suo aspetto non più psicologico né in alcun modo soggettivo; è questa, in fin dei conti, la ragione per cui l'immagine-cristallo non ha più nulla a che vedere con la narrazione organica delle immagini-movimento: non definendo più alcun aspetto della soggettività, il tempo allo stato puro dell'immagine-cristallo non ha più niente a che vedere con la percezione, l'affezione o l'azione, e tantomeno con i ricordi e con i sogni, aspetti invece eminentemente psicologici. In quello che Deleuze definisce *cristallo di tempo* si assiste a tutti gli effetti ad un processo di cristallizzazione, in funzione del quale presente e passato, attuale e virtuale, andando a costituire l'immagine stessa, si fondono insieme rendendosi reciprocamente indistinguibili⁹¹.

In questo senso, con l'immagine-cristallo il cinema si dota di uno strumento d'accesso diretto alla fondazione trascendentale del tempo. Correlativamente a ciò, la veggenza a cui il cosiddetto "cinema del tempo" auspica di pervenire non può che essere una funzione non legata alla percezione, e dunque non psicologica, impersonale in pieno senso.

Così, allora, il regime descrittivo dell'immagine-cristallo si differenzia in maniera sostanziale da quello organico dell'immagine-movimento per lo più per il rapporto specifico che sussiste tra l'immagine attuale e l'immagine virtuale ad essa necessariamente correlata. Ci spieghiamo: secondo Deleuze nel regime dell'immagine-cristallo, l'immagine puramente virtuale è tale in quanto corrisponde ad una immagine attuale, ancorché esse risultano reciprocamente indiscernibili; proprio per questo non si tratta di attualizzazione del virtuale, quanto piuttosto di considerare l'immagine-cristallo come costituita dalla corrispondenza del virtuale alla sua propria immagine attuale. Di più: l'immagine virtuale (cui Deleuze si riferisce nei termini di un *puro ricordo*) non indica uno stato psicologico o uno stato di coscienza; piuttosto essa esiste al di fuori della coscienza, esiste nel tempo⁹², come del resto ogni altra cosa.

⁹⁰ Cfr. R. BENSMAÏA, *De l' "automate spirituel"*, cit., p. 181.

⁹¹ Cfr. K. ROSSI, *L'estetica di Gilles Deleuze*, cit., p. 290.

⁹² Cfr. G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 94.

Ne deriva, come riconosce precisamente lo stesso Deleuze e come abbiamo già parzialmente anticipato, quel nuovo statuto della narrazione che non ambisce più alla verità secondo lo schema del realismo classico, ma mira invece allo sviluppo della sua potenza propriamente falsificante:

[...] È una potenza del falso che sostituisce e spodesta la forma del vero, perché pone la simultaneità di presenti incompressibili o la coesistenza di passati non-necessariamente veri. La descrizione cristallina giungeva già all'indiscernibilità tra reale e immaginario, ma la narrazione falsificante che le corrisponde fa un passo in più e pone al presente differenze inesplicabili, al passato alternative indecidibili fra vero e falso. L'uomo verace muore, ogni modello di verità crolla, a vantaggio della nuova narrazione. [...] ⁹³

Non si può certo dire, dunque, che narrazione non si dia *tout court*; piuttosto la narrazione non mira più alla verità, o ad una veridicità necessariamente concatenata a descrizioni reali, secondo il classico schema senso-motorio, ormai crollato. Così, formazione del cristallo come immagine-tempo, forza del tempo e potenza del falso sono strettamente complementari e costituiscono le nuove coordinate del dominio dell'immagine appartenente al cinema moderno.

Cristalli di tempo: è questa l'espressione entro cui Deleuze riassume l'ambivalente indiscernibilità tanto del processo di attualizzazione del virtuale quanto di virtualizzazione dell'attuale in seno all'immagine-cristallo. In altre parole, dal punto di vista eminentemente cinematografico l'immagine-cristallo non è che il prodotto di *cristallizzazione* dell'immagine attuale con la propria immagine virtuale, in una unità pressoché indivisibile⁹⁴. Per questa ragione, l'immagine-cristallo è per certi versi una immagine duplice o, come nuovamente dice Maurizio Grande, un'*immagine allo specchio*, appunto. Come sostiene Deleuze, dunque, l'immagine-cristallo non è altro che l'operazione fondamentale del tempo, allorché il tempo stesso sdoppia ogni istante presente in due direzioni eterogenee, di cui una si slancia verso l'avvenire e l'altra verso il passato; tale scissione, in altre parole, si verifica proprio nel medesimo istante in cui il tempo stesso si svolge. Ancor più radicalmente si può dire che il tempo nel suo complesso, secondo Deleuze, non consista altro che in questa stessa scissione, o per meglio dire, nell'atto in cui questa scissione eternamente ricomincia⁹⁵.

Come si è compreso, l'immagine-cristallo, in quanto in essa si compendiano le istanze dell'imma-

⁹³ *Ivi*, p. 148.

⁹⁴ Cfr. K. ROSSI, *L'estetica di Gilles Deleuze*, cit., p. 281.

⁹⁵ Cfr. *Ivi*, p. 96: «[...] Il tempo deve scindersi mentre si pone o si svolge: si scinde in due getti asimmetrici uno dei quali fa passare tutto il presente e l'altro conserva tutto il passato. Il tempo consiste in questa scissione, è essa, esso che si vede nel cristallo. L'immagine-cristallo non era il tempo, ma si vede il tempo nel cristallo. Nel cristallo si vede l'eterna fondazione del tempo, il tempo non-cronologico, Kronos e non Chronos.». Si confronti anche R. DE GAETANO, *Il cinema secondo Gilles Deleuze*, cit., pp. 79-80.

gine-tempo *tout court*, ha profondamente a che vedere con il tempo nella sua essenza. Più radicalmente, l'idea di utilizzare il cristallo in quanto materiale inorganico richiama all'idea dell'impersonalità e della non soggettività del tempo secondo Gilles Deleuze⁹⁶.

Così l'immagine-cristallo non fa che cortocircuitare il presente attuale con il suo passato virtuale che si conserva infinitamente in sé stesso, dando vita ad un'immagine costitutivamente duplice, *doppia* per natura. Il cristallo, in questo senso, non è che una figura della indiscernibilità fra attuale e virtuale, o fra presente e passato, ancorché tale indiscernibilità non escluda, per ciò stesso, la loro distinzione reciproca⁹⁷.

L'immagine-cristallo è, in definitiva, la traduzione cinematografica, e più in generale estetica, di un preciso orizzonte concettuale e di una rigorosa visione filosofica: se è vero che l'obiettivo a cui Deleuze aspira, in fin dei conti, è pervenire alla sorgente, o per meglio dire, alla fondazione trascendentale del tempo in quanto forma pura e condizione di possibilità affinché tutto ciò che è nel tempo scorra, è innegabile che il concetto deleuziano di immagine-cristallo condensi in sé stesso l'idea di un tempo non soggettivo, di un tempo che non dipende dal soggetto ma che coincide, al contrario, con la vita inorganica che attraversa tutte le cose del mondo. Come abbiamo visto nel corso dei capitoli precedenti, il tempo stesso diviene la sola soggettività plausibile, all'interno della quale noi siamo, ed ogni altra cosa con noi. Siamo noi interni al tempo, e non già l'inverso.

Ciò dà vita a quella che in più luoghi del nostro lavoro abbiamo cercato di definire, in sintonia con il peculiare bergsonismo di Deleuze, nei termini di una concezione trascendentale della temporalità. A questo riguardo, infatti, anche nei suoi lavori sul cinema (ed in particolare in *Cinema 2*), Deleuze mette a tema il regime cristallino dell'immagine-tempo in quanto condizione di possibilità della temporalità in generale; da qui, dunque, l'importanza per nulla secondaria dei lavori deleuziani sul cinema in un'ottica squisitamente teoretica. Per ciò, se è vero che l'immagine-cristallo non è il tempo in sé stesso, essa è tuttavia ciò che ci consente di vedere direttamente in sé la natura del tempo all'opera, nello sdoppiamento costitutivo di ogni istante in un presente attuale che passa ed in un passato virtuale che si conserva⁹⁸. Ciò che l'immagine-cristallo consente di vedere per mezzo di una forma radicale di veggenza, in ultima istanza, è la forma trascendentale del tempo, quel che massimamente non si dà a vedere ad uno sguardo propriamente umano. Detto altrimenti,

⁹⁶ Cfr. D. ANGELUCCI, *Deleuze e i concetti del cinema*, Quodlibet, Macerata 2012, p. 28.

⁹⁷ Cfr. J.-C. MARTIN, *Variations*, cit., p. 96. L'immagine-cristallo, in fin dei conti, è definita come un'immagine attuale in coalescenza con il suo proprio virtuale. A questo riguardo si confronti anche AA.VV., *Falsi raccordi*, cit., p. 133 e R. DE GAETANO, *Il cinema secondo Gilles Deleuze*, cit., p. 77.

⁹⁸ Si confronti a tal proposito il tentativo di formulazione di un'estetica e di una ontologia del corpo virtuale promosso da R. DIODATO, *Estetica del virtuale*, Bruno Mondadori, Milano 2005. Si osservi anche K. A. PEARSON, *Philosophy and the adventure of the virtual*, cit., p. 183.

l'immagine-cristallo rende visibile la invisibile realtà del tempo; essa è lo strumento attraverso cui il tempo si rende disponibile al pensiero. Il cristallo dà a vedere, in altri termini, la genesi trascendentale del tempo⁹⁹.

Ciò procede di conserva all'idea filosofica generale che attraversa il *corpus* deleuziano nel suo complesso, e che per certi versi costituisce sia le condizioni preliminari della sua filosofia sia il suo esito forte, ovvero l'immanenza assoluta. Anche nella dimensione cristallina dell'immagine cinematografica del cinema moderno, il tempo stesso, come abbiamo parzialmente osservato in precedenza, pertiene a quella dimensione di immanenza assoluta tale per cui esso non può ridursi alla dimensione meramente storica¹⁰⁰, o nello specifico del regime dell'immagine, all'idea di una narrativa organica soggetta ai legami senso-motori dell'immagine-movimento.

Se, in fin dei conti, è vero ciò che abbiamo detto relativamente all'immagine-movimento e all'immagine-tempo, o ancor più precisamente alla situazione senso-motoria e alla situazione ottico-sonora pura, ciò che emerge con forza dai lavori di Deleuze sul cinema, e che necessariamente si accorda con il modo complessivo in cui lo stesso filosofo parigino ne mette a fuoco il tema, è il carattere fondamentale trascendentale dell'immagine-tempo nei confronti dell'immagine-movimento, ancorché nessuno dei due domini possibili dell'immagine possano sussistere indipendentemente. Ancor più precisamente, cioè, l'immagine-tempo non sostituisce affatto l'immagine-movimento, né vi prende in generale il sopravvento; piuttosto l'immagine-tempo, come abbiamo analizzato, dà a vedere il tempo in modo diretto nel suo processo di differenziazione¹⁰¹. E allora, così come la forma pura e vuota del tempo non è che la condizione di possibilità della temporalità delle cose che scorrono nel tempo medesimo, l'immagine-tempo si presenta come la condizione di possibilità dei legami senso-motori e del carattere per certi versi *storico* della narrazione nell'immagine-movimento.

Per comprendere il senso in cui Deleuze intende qui riferirsi ad una concezione trascendentale del tempo che l'immagine-tempo cui fa fede il cinema moderno darebbe a vedere, si deve per certi versi tornare all'origine della problematica deleuziana concernente la temporalità da un punto di vista teoreticamente complessivo: il tempo, dice Deleuze, è la sola soggettività all'interno della quale noi siamo. Questa è la proposizione chiave, paradossale a pieno titolo in relazione all'elemen-

⁹⁹ Cfr. K. A. PEARSON, *The Reality of the Virtual: Bergson and Deleuze*, in «MLN», 120, n. 5, 2005, p. 1123. Cfr. anche P. MARRATI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 97.

¹⁰⁰ Cfr. P. MARRATI, *Gilles Deleuze*, cit., pp. 110-111.

¹⁰¹ Cfr. D. CANTONE, *Cinema, tempo e soggetto*, cit., p. 145. Cfr. anche G. DELEUZE, *Cinema 2*, cit., p. 300: «Nel cinema moderno [...] l'immagine-tempo non è più né empirica né metafisica, è “trascendentale” nel senso kantiano del termine: il tempo esce dai suoi cardini e si presenta allo stato puro.»

to temporale. Con ciò, in questo senso, non si deve certo piombare in quella sorta di luogo comune che massimamente abbiamo cercato di sfatare, soprattutto confrontando l'analisi della problematica temporale deleuziana con il pensiero di Kant e, seppur solo per cenni, con quello di Newton. Per tale ragione, il tempo non deve essere comunemente considerato nei termini di un tempo oggettivo che connoterebbe ed apparterebbe al mondo stesso, e nel quale noi saremmo. Piuttosto, quando Deleuze sostiene che il tempo è la sola soggettività all'interno della quale noi siamo, si riferisce ad una interiorità non psicologica. Anche quando Deleuze si richiama a Kant e all'idea di un tempo inteso come "forma d'interiorità", non sta affatto dicendo che il tempo sia in nostro possesso, quasi come un elemento che ci portiamo appresso, che rechiamo con noi nel nostro spirito. Come sostiene molto precisamente Pierre Montebello, al contrario, si tratta di riconoscere che è il nostro spirito ad essere nel tempo in quanto forma pura¹⁰².

Per questa ragione, contrariamente a quanto sostiene Kant al riguardo, il tempo che emerge anche dai suoi studi sul cinema, non è più, per Deleuze, una forma a priori del soggetto trascendentale, ma è esso stesso, in quanto essenza non cronologica o forma pura e vuota, trascendentale rispetto alle cose che scorrono nel tempo. E la situazione ottica e sonora pura nell'immagine filmica non fa che ricordarci questo rapporto preliminare, fondamentale, autenticamente genetico tra il tempo e il movimento.

In questo senso, allora, il tempo non fa che costituire quella forma di interiorità di natura affatto psicologica nella quale noi viviamo e cambiamo, e con noi ogni cosa del mondo soggetta a mutamento. A maggior ragione in questa situazione, la soggettività non può mai essere detta la *nostra* a pieno titolo, ma deve necessariamente essere riferita al tempo medesimo¹⁰³.

Per questo si può dire che ciò che interessa davvero a Deleuze non è affatto l'indagine del tempo nella sua concezione ordinariamente cronologica, quanto piuttosto l'analisi e la scoperta dell'essenza di un tempo decisamente più misterioso rispetto al suo mero passaggio. Ciò che altresì interessa massimamente al filosofo francese, nel progetto globale del suo pensiero ed in particolar modo nei lavori sul cinema, non è che la scoperta dell'intemporalità essenziale del tempo e dei modi in cui essa si dispiega e si dona a vedere nel pensiero¹⁰⁴.

Malgrado la maggior rilevanza teoretica che investe il cosiddetto cinema moderno che Deleuze analizza per lo più ne *L'immagine-tempo*, si deve certamente guardare ai due volumi deleuziani sul cinema come ad un'unica e stessa opera, suddivisa in una duplice prospettiva su di una

¹⁰² Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. Philosophie et cinéma*, cit., p. 119.

¹⁰³ Cfr. P. MARRATI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 100.

¹⁰⁴ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. Philosophie et cinéma*, cit., p. 125.

medesima questione, a maggior ragione nell'economia del nostro lavoro. Solo così può manifestarsi con chiarezza il loro autentico obiettivo, divenuto chiave d'accesso cinematografica per l'intenzione teoretica della filosofia di Deleuze: si tratta di dimostrare come il cinema, ed in particolar modo in quella che il filosofo parigino individua nei termini di una sua svolta moderna, abbia reso possibile il superamento della condizione umana, derubricando l'idea di una soggettività intesa metafisicamente e rappresentativamente come punto di vista privilegiato su un mondo costituito, come direbbe Bergson, dalla materialità dell'aggregazione di pure immagini in sé¹⁰⁵.

Non si può certo dire, tuttavia, che la volontà deleuziana nella sua lettura del cinema sia quella di rinunciare definitivamente alla soggettività; si tratta, piuttosto, di liberare il cinema stesso dall'egemonia di una prospettiva privilegiata sulle cose, e dunque dall'idea di un mondo che sia ad esclusiva misura d'uomo. Per fare ciò il cinema, dice Deleuze, non rigetta completamente la soggettività, ma riformula la nozione di *oggetto*: in questo senso l'oggetto viene, cioè, purificato della sua materialità empirica e diviene una pura immagine, un'immagine per certi versi mentale; in altri termini un'immagine emancipatasi dai vincoli dello schema senso-motorio¹⁰⁶.

Come abbiamo visto in precedenza, si tratta di instaurare un terzo occhio, un occhio che, più radicalmente dell'occhio umano, *veda* in senso forte. Un occhio, cioè, che coincida con le cose, e che per ciò stesso inauguri la più evidente forma di veggenza possibile.

Non si tratta, quindi, di un occhio ricalcato sulla forma umana ancorché tecnologicamente migliore; non si tratta nemmeno di un occhio animale, inteso come punto di vista alternativo rispetto a quello meramente umano¹⁰⁷. Si tratta, invece di un occhio che sia nelle cose stesse sino al punto di combaciarsi perfettamente; in accordo a questa lettura eminentemente bergsoniana, Deleuze riconosce alla materia come insieme di immagini in sé il ruolo di una coscienza immanente.

In questa prospettiva, l'occhio non-umano auspicato da Deleuze in sintonia con il compito che egli riconosce alla filosofia nel taglio dell'empirismo trascendentale, non può che coincidere con l'occhio della cinepresa, ma nella misura in cui esso moltiplica indefinitamente il proprio sguardo proiettandolo ovunque, e rendendo così ogni punto dello spazio un punto di vista. È, questo, l'autentico bergsonismo cinematografico di Deleuze: la percezione non è più meramente soggettiva, ma diviene interna alla materia¹⁰⁸. Ed è così, altresì, che ci si inoltra in un mondo radicalmente non umano, paradossalmente sovrumano, o ancor più precisamente, pre-umano.

¹⁰⁵ Cfr. T. TRIFONOVA, *A Nonhuman Eye*, cit., p. 134.

¹⁰⁶ Cfr. *Ivi*, p. 135.

¹⁰⁷ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *The Eye of Montage*, in AA.VV., *The Brain is the Screen*, cit., p. 146.

¹⁰⁸ Cfr. *Ivi*, p. 147.

D'altro canto, dal punto di vista del bergsonismo di Deleuze, la materia intesa come agglomerato di immagini in sé è dotata di una percezione assoluta, pre-umana, immanente a sé stessa. Per tale ragione, l'origine propriamente trascendentale del cinema non può che essere un'origine impersonale, pre-umana, allorché il reale, colto nella sua materialità prima che uno sguardo umano giunga ad immobilizzarlo, è la cosa stessa, coincidente con l'universo concepito come insieme di immagini¹⁰⁹; il compito del cinema, in questo senso, non è che quello di rendere esteticamente esplicita questa coincidenza radicale.

Il cinema sarà dunque uno dei mezzi esteticamente privilegiato per agguantare quel piano di immanenza assoluta che è quanto di più paradossale vi sia per la filosofia d'ogni tempo, quanto di più impensabile vi sia per il pensiero medesimo. Si tratta, cioè, di raggiungere quel "mondo di prima dell'uomo"¹¹⁰ che, in prospettiva deleuziana, è al contempo tanto oggetto del cinema quanto della filosofia.

Con Deleuze la filosofia insegue un sogno magnifico, per certi versi impossibile pur nella sua realizzazione tecnica: creare mondi più vasti di quello esclusivamente umano, facendo affidamento a quell'essenza radicalmente intemporale nel cuore del tempo stesso, non meno che alla creatività intrinseca al tempo in quanto puro divenire¹¹¹.

Si tratta di valicare la costitutiva finitezza della condizione umana, di condurre la vita attraverso l'insieme eterogeneo dei tempi, per pervenire a quel reale che coincide con la vita inorganica del tutto, a quel tempo non cronologico di un universo preumano, ove ogni cosa simultaneamente nasce e muore.

¹⁰⁹ Cfr. G. PIATTI, *Cinema dell'universo*, cit., p. 53.

¹¹⁰ G. DELEUZE, *Cinema 1*, cit., p. 37.

¹¹¹ Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. Philosophie et cinéma*, cit., p. 134.

CONCLUSIONE. TEMPORALITÀ ED ANTI-UMANISMO.

Temo che gli animali vedano nell'uomo un essere loro uguale che ha perduto in maniera estremamente pericolosa il sano intelletto animale — vedano cioè in lui l'animale delirante, l'animale che ride, l'animale che piange, l'animale infelice.

Friedrich Nietzsche

Volgiamo lo sguardo al di là della condizione umana. Operazione impensabile, ma che proprio per questa ragione tocca il pensiero nel cuore vivo del suo stesso compito. Ciò che per lo più marchia l'impossibilità dell'impresa è la costituzione intrascendibile della nostra stessa condizione ontologica.

Eppure crediamo che proprio il tempo possa concedere questa occasione. Non certo come posticcio nodo di giunzione tra temi reciprocamente distanti; si tratta, piuttosto, di cogliere il tempo come quell'elemento chiave del pensiero, per certi versi anch'esso impensabile sino in fondo, a partire dal quale è possibile accedere a quella dimensione ontologica che è insieme anteriore e posteriore alla vita nella sua determinazione specificamente umana.

Nella tradizione filosofica dischiusa da Agostino d'Ipbona e che in qualche modo vale e funziona sino a Kant (seppur con celebri e comunque stimabili eccezioni) il tempo è elemento antropologico per eccellenza. Ciò significa che, a prescindere dalle pur debite prospettive dalle quali vi si volge lo sguardo in quanto concetto o fenomeno, il tempo rimane inscindibilmente correlato all'umano e alla percezione che esso ne ha, foss'anche per negazione o esclusione.

Alla luce di queste ovvie premesse, crediamo che la peculiare riflessione sul tempo promossa da Gilles Deleuze nell'orizzonte complessivo del suo progetto filosofico costituisca a tutti gli effetti quel sentiero che possa condurre la filosofia stessa a creare un corredo strumentale, o ancor meglio concettuale, affinché l'uomo possa pensare contemporaneamente al di qua e al di là di sé stesso, ovvero pensare un mondo non più a sola misura dell'uomo medesimo. Come avremo rapidamente modo di vedere, non si tratterà affatto di guardare a Deleuze come all'esponente supremo di un certo transumanismo, particolarmente centrale nel dibattito postumanista contemporaneo,

quanto piuttosto di vedere come nell'universo concettuale deleuziano vi siano elementi sui quali fare leva per provare a pensare ciò a cui lo stesso Deleuze si riferiva nei termini di una *vita non organica*, come modalità per dischiudere al pensiero la via per immaginare e realizzare sul piano della Natura quell'immanenza radicale così centrale per il filosofo francese, ovvero un mondo non più organizzato gerarchicamente e in cui il soggetto umano non possa vantare alcuna eccezionalità o centralità specifiche rispetto alla vita *tout court*.

Ma procediamo con ordine. Bisogna innanzitutto riconoscere come in via generale la produzione deleuziana sia per certi versi globalmente ispirata da una vena anti-antropologica o anti-umanistica sin dai suoi primi esordi. A questo riguardo, infatti, in uno dei suoi primi scritti, la recensione a *Logica ed esistenza* di Jean Hyppolite, Deleuze è sin da subito estremamente risoluto: intendendo chiarificare sinteticamente i propositi e gli obiettivi di ogni filosofia degna del nome, sostiene che essa non possa che darsi come ontologia, e quindi come ciò che non può che allontanarsi massimamente da ogni sorta d'antropologia¹¹². In fin dei conti, ciò significa che il piano dell'Essere non può ridursi né indefinitamente riferirsi a quella polarizzazione che oppone il Soggetto all'Oggetto, e che quindi, per certi versi kantianamente, riduce il mondo ad un mero designato oggettuale rispetto all'attività sintetica e conoscente di un Soggetto in relazione alla quale ogni cosa viene ricondotta¹¹³.

Quello deleuziano non è altro che un tentativo di risoluzione di un conflitto teoretico secolare, antico tanto quanto la filosofia stessa, o giù di lì. In questo si può dire che la riflessione deleuziana sulla necessità dell'immanenza assoluta prenda abbrivio da una questione decisamente classica per la filosofia d'ogni tempo.

Fatta ogni debita distinzione, si può dire, per certi versi, che la svolta problematica che ha generato nella modernità una reazione in senso antropocentrico sia stata originata dalla cosmologia infinitista di Giordano Bruno: come a questo riguardo sostiene molto precisamente Tommaso Tuppini, il progressivo ampliamento del cosmo operato dalla riflessione bruniana, toglie spazio e respiro alla prospettiva metafisica implicata in ogni realtà sovrasensibile e sovratemporale; in altre parole, “dio muore a mano a mano che il cosmo s'infinitizza”¹¹⁴. La reazione naturale a questa perdita di centralità, precedentemente determinata dalla dimensione metafisica e sovrasensibile di Dio, ha determinato l'assoluta necessità di colmare quel vuoto centrale con un nuovo idolo, per ridare nuovamente un centro a quell'universo ormai nell'atto costante di una dispersione senza fine e di una infinitizzazione per certi versi incessante. Il nuovo centro viene occupato dall'uomo, e ciò accade per lo più a

¹¹² Cfr. G. DELEUZE, *Recensione a J. Hyppolite, Logica ed esistenza*, in Id., *L'isola deserta e altri scritti*, cit., p. 10.

¹¹³ Cfr. C. NEGRI, *Deleuze e il postumano. Corpo e soggetto nella postmodernità*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, p. 82.

¹¹⁴ T. TUPPINI, *Homo natura. Heidegger/Deleuze*, in «Philosophical News», 10, 2015, p. 81.

partire dall'Ottocento, quando dalle vicende umane si crede possa dipendere il destino dell'universo intero¹¹⁵.

Se questa ricostruzione è corretta, per quanto sintetica e certamente parziale dal punto di vista meramente storiografico, ciò significa che l'antropocentrismo è a tutti gli effetti una forma di idolatria, malgrado esso acquisisca il proprio idolo dall'immanenza del mondo sensibile.

Guardando invece più d'appresso alla nostra stretta contemporaneità, possiamo vedere come il dibattito si sia allineato sul tema estremamente complesso della relazione tra l'uomo e le altre forme del vivente, o ancor più precisamente tra l'uomo e la Natura. Si può dire, più in generale, che la questione essenziale che muove questa riflessione è tesa a fornire una risposta all'interrogativo che chiede se tra uomo e Natura vi sia discontinuità o se l'uomo sia, a tutti gli effetti, parte integrante della Natura. Inutile sottolineare che ogni scelta politica, ambientale od ecologista che dovrebbe mirare a regolamentare il rapporto tra l'uomo e le altre forme di vita, non può certo prescindere dallo sviluppo storico del pensiero filosofico, soprattutto in alcune delle tappe alle quali abbiamo soltanto potuto fare cenno.

È innegabile, ad ogni modo, che da qualche tempo a questa parte la natura sia divenuta non soltanto elemento centrale per la riflessione filosofica, ma soprattutto motivo essenziale di preoccupazione sociale, almeno da quando si è sviluppata in molti studiosi la coscienza delle implicazioni di quell'era geologica che è stata definita come *Antropocene*, cioè quell'era nella quale l'uomo influenza irreversibilmente i delicati equilibri naturali per mezzo delle sue attività¹¹⁶.

Non è certo questa l'occasione utile per entrare a gamba tesa nel dibattito relativo all'Antropocene da un punto di vista strettamente filosofico. Tuttavia crediamo che se la natura è stata diffusamente indagata nel corso della storia del pensiero, sia necessario con Deleuze interrogarsi su quale sia il significato del concetto di *natura*, e quale senso esso abbia per noi oggi. Nei puntuali termini in cui Pierre Montebello pone la questione, si tratta, cioè, di chiedersi in che cosa la filosofia oggi abbia una responsabilità nel rapporto che noi intratteniamo con la natura e dunque anche con i soggetti

¹¹⁵ Cfr. *Ibid.*

¹¹⁶ L'*Antropocene* è un termine che fu portato alla ribalta della comunità scientifica dal premio Nobel per la chimica Paul Crutzen nel 2000; nello specifico indica quell'era geologica successiva all'Olocene in cui l'uomo diviene il principale fattore di una probabilmente irreversibile trasformazione e corruzione delle condizioni ambientali terrestri. Come è ampiamente riconosciuto, l'Antropocene è molto presente nei più recenti dibattiti filosofici e sociali. Per un panorama generale degli studi sull'Antropocene e per una ricognizione quanto più possibile completa del termine, si confrontino i seguenti contributi: W. STEFFEN, P. J. CRUTZEN, J. R. MCNEILL, *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, in «Ambio», 36, 8, 2007, pp. 614-621; D. CHAKRABARTY, *The Climate of History: Four Theses*, in «Critical Inquiry», 35, 2, 2009, pp. 197-222; F. LUISETTI, *Demons of the Anthropocene. Facing Bruno Latour's Gaia*, in «Philosophy», 5, 2016, pp. 157-169; P. VIGNOLA, *Antropocene e geofilosofia. Una lettura selvaggia della differenza*, in «La Deleuziana - Rivista online di filosofia», 4, 2016, pp. 80-97.

che indubbiamente siamo¹¹⁷.

Ciò è ancor più rilevante nell'economia del nostro lavoro, nella misura in cui la filosofia di Deleuze assume i tratti di una inedita filosofia della Natura. Pur essendo, questo, un aspetto della filosofia deleuziana che riecheggia nella globalità del suo *corpus*, è certamente uno dei punti nodali ne *L'anti-Edipo*; la filosofia della Natura che emerge nella riflessione deleuziana non prevede una Natura separata dalla Cultura; la Natura è, al contrario, un infinito processo di produzione, alla luce del quale viene meno ogni suddivisione tra uomo e natura, poiché essi non possono che essere pensati in continuità in funzione della processualità produttiva che li unisce. Si può dire, ancor più radicalmente, che la vita generica nella sua immanenza a sé stessa, sia proprio ciò in cui viene assorbita ogni distinzione tra natura e cultura o, che è lo stesso, tra uomo e natura; o ancora, tra soggetto e oggetto¹¹⁸.

Come sostiene Iain Hamilton Grant, la filosofia della Natura di cui qui si sta facendo menzione non è certo una anacronistica rigenerazione di una tradizione ormai obsoleta, poiché non è possibile pensare ad una restaurazione dei concetti tradizionali con cui si è pensata la Natura nelle grandi filosofie della Natura tra Settecento e Ottocento; tantomeno si può dire che la filosofia della Natura sia un costrutto concettuale ormai estintosi agli inizi dell'Ottocento. Il lavoro di Deleuze, in particolar modo in quella fase vissuta fianco a fianco con Felix Guattari, procede proprio nella direzione di una apertura innovativa ad una inedita filosofia della Natura¹¹⁹; una filosofia della Natura nella quale la natura stessa non si opponga alla cultura, una filosofia della Natura nella quale non sia ravvisabile alcuna centralità egemone in relazione ad un'alterità ad essa subordinata.

Ogni distinzione tra natura e cultura, o ancor più precisamente, tra tutto ciò che è prettamente naturale e ciò che invece è artificiale, diviene sfocata, quasi come in una dissolvenza reciproca che tiene indiscernibilmente insieme gli opposti in un medesimo orizzonte comune: è questo il principio fondatore di quell'impresa deleuziana-guattariana che può a pieno titolo essere annoverata nei termini di una filosofia della Natura. Alla luce di quella prospettiva che Deleuze in qualche modo ere-

¹¹⁷ Cfr. P. MONTEBELLO, *L'homme, exception dans la nature? La responsabilité de la philosophie*, in AA.VV., *Le moment du vivant*, sous la direction de A. François et F. Worms, Presses Universitaires de France, Paris 2016, p. 171.

¹¹⁸ Cfr. G. DELEUZE, *L'anti-Edipo*, cit., p. 4. A questo riguardo si confronti anche T. TUPPINI, *Homo natura*, cit., p. 86: «La Natura è come la tecnica, anche la tecnica è un modo della Natura: la Natura è infatti poiesi. Però, siccome il senso di questa poiesi non è di mettere capo a qualche cosa — un'opera, un mondo —, siccome il suo produrre è infinito (non è ordinato teleologicamente), è incoativo, viene continuamente rilanciato, la poiesi è anche prassi. Quello della Natura è infatti un produrre per il produrre, un produrre che ha il proprio senso in sé, non altrove. Il produrre e il prodotto hanno il senso del processo e del flusso [...]».

¹¹⁹ Cfr. I. HAMILTON GRANT, *Filosofie della natura dopo Schelling*, cit., p. 31. A questo riguardo si osservi anche F. VANDENBERGHE, *Complexités du Posthumanisme. Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*, Éditions L'Harmattan, Paris 2007, p. 135.

dita dal *Deus sive Natura* di Spinoza, l'artificio entra pienamente a far parte della natura, poiché l'ordine naturale stesso non pone alcuna distinzione tra cose che possano essere chiamate *naturali* e cose che possano essere chiamate *artificiali*. Spinozianamente, quando Deleuze e Guattari parlano della natura si riferiscono precisamente a quel piano di immanenza, o a quel campo trascendentale che genera ogni cosa e che concatena gli esseri viventi l'uno all'altro¹²⁰. Fatte le debite distinzioni relativamente a ciò che ne ha mosso gli interessi di indagine, il concetto deleuziano di *natura* corrisponde, almeno in parte, a quel che Manuel De Landa dice quando sostiene che la realtà altro non sia che un'unica *materia-energia* soggetta a varie transizioni e costituita da diverse stratificazioni ed accumulazioni della materia stessa, ciascuna delle quali genera incessantemente nuove strutture e processi¹²¹.

In altre parole, la filosofia dell'immanenza assoluta invocata e promossa da Deleuze non è altro che una filosofia della natura, ove per natura si deve intendere quell'univoco piano di immanenza che abbiamo sin qui cercato di definire. Ancor più precisamente, è per questa ragione che la filosofia della natura, o filosofia dell'immanenza assoluta di Deleuze, non si colloca affatto in quella tradizione antropocentrica che fa capo al principio dell'eccezione umana.

Nella complessa articolazione dei temi deleuziani, tuttavia, ciò che è realmente in gioco non è che la filosofia stessa. Scacciati i fantasmi che infestano secolarmente la natura della filosofia, imponendo incessantemente di chiedersi a cosa essa serva, ciò che qui è in gioco è, a maggior ragione, la sua funzione concreta; appurato che essa si risolva — almeno scolasticamente — in una costruzione di concetti — ciò non basta affatto a definirne l'essenza. In accordo con quella celebre idiosincrasia nei confronti di ogni discussione che contraddistingueva Deleuze, la filosofia non è un discorso, e soprattutto non è un discorso sulla vita. Forse, a questo riguardo si potrebbe piuttosto dire che la filosofia sia l'occasione più appropriata per la vita di osservarsi e riconoscersi come in uno specchio, ma anche questo, in fondo, non è vero che parzialmente. Come precisa puntualmente François Zourabichvili che forse meglio di ogni altro ha saputo entrare nell'oscurità del pensiero deleuziano, la filosofia è innanzitutto un'attività vitale, un modo attraverso il quale la vita sa intensificarsi, un modo per la vita di incarnarsi ogni volta non in un soggetto o in un individuo, ma in un

¹²⁰ Cfr. M. SCHÖNER, *Gilles Deleuze's Philosophy of Nature: System and Method in What is Philosophy?*, in «Theory, Culture & Society», 36 (7-8), 2019, p. 89 e p. 104.

¹²¹ Cfr. M. DE LANDA, *Mille anni di storia nonlineare. Rocce, germi e parole*, trad. it. di S. Ferraresi, Instar Libri, Torino 2003, p. 12: «Rocce e venti, germi e parole sono tutte manifestazioni di questa dinamica realtà materiale o, se si vuole, modi diversi in cui questa indivisa materia-energia *esprime sé stessa*.».

*divenire-soggetto*¹²². La filosofia è a tutti gli effetti una filosofia *della* vita, ove con ciò si deve intendere che è la filosofia ad appartenere a pieno titolo *alla* vita.

In questo senso, allora, la filosofia *della* vita deleuziana non può che chiamare in causa la questione dell'impersonale: l'impersonale è, infatti, il concetto chiave per il pensiero vitalista di Deleuze, ma anche per quello di Bergson di cui lo stesso Deleuze assume una parte cospicua d'eredità. Che la vita si faccia soggetto, che essa divenga soggetto, significa che ad essere implicata in prima persona in questo processo non è che la vita stessa, la vita intesa come relazione tra individuo e ambiente, o ancor meglio come relazione tra l'aspetto virtuale del divenire che investe la vita e l'attualizzazione soggettiva di questo divenire molteplice¹²³. In questo senso il vitalismo deleuziano chiama all'appello una nozione impersonale, creativa e virtuale di *vita*, non più riconducibile né pienamente risolvibile in alcun dispositivo soggettivo.

Ma non è tutto. Se la filosofia è una filosofia *della* vita in quanto appartiene ad una vita intesa in accezione impersonale, ciò significa che essa è, ancor più radicalmente, chiamata a consentire il superamento della condizione umana; ciò che qui si deve intendere, con ancor maggior precisione, è l'oltrepassamento della rappresentazione della vita umana in senso classicamente organico; la filosofia, da questo punto di vista, non può che proiettarci in quella nozione di *vita inorganica*, o *vita germinale*, che coincide con l'immanenza assoluta dell'Uno-Tutto come piano della Natura. L'immanenza qui implicata, dunque, rompe definitivamente non solo con ogni sorta d'illusione antropomorfa, ma anche e soprattutto con ogni illusione finalistica e teocratica, secondo quella triplice alleanza Spinoza-Nietzsche-Bergson di cui Deleuze, per certi versi, s'appropria¹²⁴.

¹²² Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., p. 119: «[...] A questo riguardo, niente appare più penoso delle astiose geremiadi circa l'astrattezza dei filosofi e la loro scarsa preoccupazione di spiegare e dare un senso al "vissuto". Il fatto è che essi hanno di meglio da fare, in effetti: hanno da vivere, da divenire e da vivere il divenire-soggetto della vita. [...]».

¹²³ Interessanti a questo proposito sono le ulteriori eredità intellettuali di cui Deleuze, in qualche modo, si serve per la tematizzazione del suo vitalismo, a partire da Raymond Ruyer (cfr. R. RUYER, *Néofinalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1952), proseguendo con Georges Canguilhem e le sue riflessioni sulla vita (cfr. G. CANGUILHEM, *La conoscenza della vita*, trad. it., a cura di F. Bassani, Il Mulino, Bologna 1976) sino ad arrivare a Gilbert Simondon e alla sua nozione di individuazione (cfr. G. SIMONDON, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione*, trad. it., a cura di G. Carrozzini, Mimesis, Milano 2010). Per un maggiore approfondimento di tali questioni si confronti N. TOSEL, *Pensare l'impersonale tra vitalismo e macchinismo. Come resistere alla governamentalità algoritmica?*, in «La Deleuziana. Rivista online di Filosofia», 3, 2016, pp. 60 ss.

¹²⁴ Cfr. P. MONTEBELLO, *Le plan d'immanence chez Deleuze*, cit.; a questo riguardo si osservi anche M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit., p. 143: «Una vita *singola* non raggiungerà mai completamente l'immanenza, né sradicherà la trascendenza una volta per tutte, nemmeno quella di Deleuze. Solo *una* vita, tuttavia, impersonale e anonima, può raggiungere l'immanenza. La *mia* vita, o la vita di quelli a cui ci rivolgiamo con i loro nomi, sono tutte istanze della trascendenza. [...] «L'immanenza: *una* vita» è l'ultima parola di Deleuze vivo, il suo addio alla vita e la sua celebrazione di essa.».

In altre parole, la vita intesa in senso inorganico come quell'Uno-Tutto assolutamente immanente in sé stesso non è che la condizione trascendentale e genetica per la costituzione di ogni soggettività; per questo motivo, il soggetto non sarà alcunché di eminente o trascendente rispetto al mondo, ma sarà parte integrante della sua medesima immanenza assoluta¹²⁵.

Così, con la destituzione di ogni forma di soggettivismo trascendentale, ciò che Deleuze contribuisce ad abbandonare non è altro che la prospettiva di una metafisica soggettivistica che determinerebbe come privilegiato l'accesso umano al mondo¹²⁶.

Tale destituzione, come abbiamo visto, è all'insegna della nozione di *impersonale*, ovvero a quel momento o istanza autenticamente trascendentale che di fatto si estranea tanto dal soggettivo quanto dall'oggettivo, e che proprio per questo è in grado di articolare soggettivo ed oggettivo in un medesimo processo genetico. Nella prospettiva deleuziana, l'impersonale non diviene altro che una sorta di interconnessione neutra tra la prima persona singolare che definisce il soggetto e la terza persona singolare che definisce l'oggetto, e che proprio per questo rende geneticamente possibili entrambi¹²⁷.

Quel che in fin dei conti accade nell'orizzonte impersonale del vitalismo deleuziano, è ciò che ad esempio René Schérer intende quando sostiene che l'impersonale deleuziano implica uno sguardo radicalmente anti-umanista ed anti-personalista, ma che proprio questo sguardo consente di ritrova-

¹²⁵ Cfr. L. R. BRYANT, *Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Northwestern University Press, Evanston 2008, p. 179: «It goes without saying that Deleuze will reject the transcendental unity of apperception as an empiricist assumption based on the model of recognition. To be sure, he will attribute some unity and identity to the subject, but like all other unities and identities, these will be produced as effects of synthesis, rather than a transcendental unity akin to a categorical operation. Consequently, there will be a transcendental or genetic condition for being a subject, but the subject will not be transcendent to the world.»

¹²⁶ Cfr. Q. MEILLASSOUX, *Présentation by Quentin Meillassoux*, in AA.VV., *Speculative Realism. A One-Day Workshop*, in «Collapse», III, 2007, p. 427.

¹²⁷ Cfr. C. MOLINAR MIN, G. PIATTI, *L'impersonale. Prospettive e implicazioni*, in «Philosophy Kitchen», 5, 2016, p. 8. Il tema dell'impersonale si offre al panorama contemporaneo degli studi filosofici soprattutto con Maurice Merleau-Ponty, con Maurice Blanchot, con Gilles Deleuze e in Italia con Giorgio Agamben. Per una breve ma puntuale ricognizione storico-genealogica relativa alla nozione di *impersonale* negli studi filosofici, si confronti E. LISCIANI PETRINI, *Verso il soggetto impersonale*, in «Filosofia politica», 1, 2012, pp. 49 ss. e Id., *Fuori della persona. L'impersonale* in *Merleau-Ponty, Bergson e Deleuze*, in «Filosofia politica», 3, 2007, pp. 400 ss.

Tuttavia, una delle riflessioni più celebri sul tema dell'impersonale è quella del filosofo italiano Roberto Esposito, che a questo riguardo pone l'accento sull'importanza di assumere una prospettiva etica nella lettura e comprensione della nozione stessa di impersonale. Ciò che Esposito intende è che una volta compresa la portata geneticamente universale dell'impersonale, l'uomo si carica di una responsabilità morale nei confronti di tutti gli esseri umani. Ci permettiamo, tuttavia, di estendere questo egregio e condivisibile ragionamento a tutte le forme di vita, poiché ciascuna di esse, stando almeno alla proposta deleuziana, risponde a quel virtuale processo di soggettivazione della vita germinale. A questo riguardo si osservi R. ESPOSITO, *For a Philosophy of the Impersonal*, in «CR: The New Centennial Review», 10, 2, 2010, p. 130.

re l'uomo nella sua radice anonima, l'uomo qualunque, l'uomo senza particolarità, l'uomo ricondotto alla sua assoluta immanenza, l'uomo ricondotto alla sua matrice impersonale, appunto¹²⁸.

Con Deleuze viene meno, cioè, il soggetto identitario, e si costituisce invece il modello di una soggettività nomade, una soggettività che afferma incessantemente il suo proprio divenire, una soggettività che non si cristallizza nella sua forma attuale, ma che al contrario fa capo al processo eternamente *in fieri* per mezzo del quale quella soggettività diviene tale. La soggettività deleuziana deve essere pensata secondo un processo di capillare fluidificazione; per questo non deve più essere pensata in senso molare come un organismo unitario, quanto piuttosto in senso molecolare ed impersonale come una soggettività nomade che supera e destituisce ogni modello personalistico ed identitario. In fin dei conti, in nome dell'impersonalità tanto cara a Deleuze, ciò che si perde è la funzione universale del soggetto, a vantaggio però di un nome proprio per mezzo del quale designare eventi, divenire, singolarità, ecceità¹²⁹.

Osservando la filosofia di Deleuze da lontano, e cercando di tracciarne una sorta di quadro sinottico, si potrebbe piuttosto agilmente verificare la necessità di inaugurare un pensiero che proceda oltre la finitezza che connota la condizione umana, ma soprattutto che proceda oltre le nostre consuete abitudini di pensare il mondo attraverso i paradigmi di una metafisica della rappresentazione. Si tratta, in altri termini, di aprire la strada all'instaurazione di un nuovo modo di pensare, o ancor meglio, di quella che Deleuze identifica nei termini di una nuova immagine del pensiero, un'immagine del pensiero che dischiuda l'umano a quel suo oltre che, ciononostante, non descrive alcuno spazio né alcun moto di trascendenza, ma al contrario è interamente implicato nella molteplicità dei divenire che popolano il piano di immanenza¹³⁰.

Da questo punto di vista, come abbiamo diffusamente osservato, non si può non sottolineare ulteriormente l'importanza che la filosofia di Bergson ha nei confronti di Deleuze, nella misura in cui delinea un nuovo compito per la filosofia stessa che nulla ha a che vedere, come soleva per certi versi intendere Kant, con la realizzazione della condizione umana. Al contrario, ciò che qui è filosoficamente in gioco è, per l'appunto, il superamento della condizione umana; si tratta di fare violen-

¹²⁸ Ancorché riteniamo del tutto condivisibile la lettura di Schérer, crediamo tuttavia che egli non comprenda sino in fondo il portato innovativo del vitalismo deleuziano, nella misura in cui egli non lo riconosce nei termini di una filosofia della natura; è certamente vero che non si dia un ritorno ad un concetto classico di natura, ma non si può negare che in gioco vi sia un nuovo concetto di natura attorno al quale Deleuze (e Guattari) costruisce la sua ontologia; cfr. R. SCHÉRER, *L'impersonale. Gilles Deleuze, immanenza e vita*, in «Kasparhauser. Rivista di cultura filosofica», 2015, web: <http://www.kasparhauser.net/CULTURE%20DESK/Deleuze-20/scherer.html>.

¹²⁹ Cfr. N. TOSEL, *Pensare l'impersonale tra vitalismo e macchinismo*, cit., p. 71.

¹³⁰ Cfr. K. A. PEARSON, *Germinal life*, cit., p. 84. A questo riguardo si osservi anche Id., *Pure reserve*, cit., p. 141.

za, come intendeva paradossalmente — ma nemmeno troppo — Deleuze, alla condizione umana per accedere alla coscienza universale di quell'Uno-Tutto che è l'immanenza assoluta¹³¹.

Per parafrasare in più ampio senso le considerazioni di Edoardo Viveiros de Castro relative all'etnocentrismo, si potrebbe azzardare che, se è vero che la filosofia deleuziana si riconosce globalmente nel tentativo di inaugurare una linea inumana (pre-umana o post-umana) del pensiero, ciò accade per lo più come reazione alla presa di coscienza di quanto l'antropocentrismo, per ragioni connaturate all'introiezione del paradigma dell'eccezione umana, sia come il buon senso, ovvero la cosa meglio distribuita al mondo¹³².

In fin dei conti quel che Jean-Marie Schaeffer ha definito come la tesi dell'eccezione umana non sostiene altro che questo: l'uomo non è solo eccezione biologica tra i viventi che popolano la terra, ma è eccezione rispetto al più ampio piano dell'essere *tout court*; tale eccezione è dovuta, secondo questa tesi egemone, all'essenza peculiare che contraddistingue l'uomo dagli altri enti, donandogli così una dimensione ontologica eminente, alla luce della quale egli può trascendere tanto le altre forme di vita quanto la sua propria naturalità. Secondo questa tesi, l'eccezione umana è determinata dal primato ontologico attribuito alla dimensione dell'autocoscienza, in funzione della quale l'uomo può concepirsi a tutti gli effetti come un Soggetto in relazione con quell'alterità che è l'*Oggetto*¹³³.

Con la lettura della filosofia di Deleuze attraverso le lenti di una linea di pensiero anti-umanistica, ciò di cui si vorrebbe definitivamente decretare il tramonto è proprio questa linea egemone del pensiero, una narrazione dell'umano che ha ispirato gran parte della riflessione moderna e che, come puntualmente sostiene Heidegger, cerca di individuare l'*humanitas* dell'uomo riferendola ad una "interpretazione già stabilita della natura, della storia, del mondo, del fondamento del mondo, cioè dell'ente nel suo insieme"¹³⁴.

Si tratta, quindi, di provare a pensare ad un mondo in cui non sia contemplato l'umano come eccezione ontologica in seno alla natura; bisogna, in altre parole, provare a farla finita con la tesi dell'eccezione umana, senza per questo negare la differenza antropologica; questa è, per certi versi,

¹³¹ Cfr. G. DELEUZE, *Corso sul capitolo III dell'Evoluzione creatrice*, in G. DELEUZE, G. CANGUILHEM, *Il significato della vita*, trad. it., a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano-Udine 2006, p. 104.

¹³² Cfr. E. V. DE CASTRO, *Métaphysique cannibales*, Presses Universitaires de France, Paris 2009, p. 15: «[...] En somme, l'ethnocentrisme est comme le bon sens, (duquel il est peut-être seulement le moment aperceptif) il est la chose du monde la mieux partagée.»

¹³³ Cfr. J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007, p. 14. Si osservi anche C. NEGRI, *Deleuze e il postumano*, cit., p. 19. Come ulteriormente osserva Negri in maniera molto corretta e puntuale, la destituzione della visione antropocentrica che ha informato la modernità del dibattito filosofico in chiave umanistica, potrebbe essere calmierata da quello che Roberto Marchesini identifica come *antropocentrismo prospettico*, ovvero come quella parzialità di prospettiva con cui l'uomo guarda al mondo e che, di principio, mancherebbe invece ad ogni forma di umanesimo. A questo riguardo si confronti *Ivi*, p. 142.

¹³⁴ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, trad. it., a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2006, p. 42.

la responsabilità a cui la filosofia è chiamata oggi, dacché cioè, come abbiamo visto, la natura è entrata prepotentemente tra le più urgenti preoccupazioni dell'età contemporanea. E questo è, ancor più radicalmente, il contributo che la filosofia di Deleuze può apportare, ancorché l'orizzonte dei problemi nel quale lo stesso filosofo francese si è calato fosse caratterizzato, almeno apparentemente, da altri moventi e intenzioni.

Pensare ad un mondo non più ad esclusiva misura dell'uomo in quanto ente eccezionale rispetto all'ordine immanente della natura è a tutti gli effetti un'operazione filosofica, in qualche modo antitetica a quella fenomenologica; da questo punto di vista, la fenomenologia crea un mondo a misura d'uomo allorché colloca la costituzione del mondo stesso dal lato del soggetto, in accordo con la tradizione del trascendentalismo moderno. Se il mondo trae fenomenologicamente la sua genesi dal soggetto, infatti, ciò comporta che il mondo non possa essere altro che un mondo umano, sostanzialmente incapace di accogliere in sé stesso la differenza nella sua radicalità. È proprio in Bergson che Deleuze trova l'appiglio più saldo per rovesciare la prospettiva del trascendentalismo fenomenologico e ancor prima kantiano, allorché l'autore di *Materia e Memoria* mostra come il soggetto non sia altro che un effetto del mondo, "l'effetto di un mondo infinitamente più diverso e più vasto del soggetto medesimo"¹³⁵.

L'operazione filosofica che qui è in gioco è tutt'altro che semplice: ricomporre un mondo senza che l'umano vi giochi un ruolo esclusivo e al contempo garantire che l'uomo sia implicato in quanto uomo nel processo di costituzione del mondo è forse l'impresa più complessa cui la filosofia deve seriamente fare fronte almeno da Kant in avanti¹³⁶.

Come puntualmente ricorda Rocco Ronchi richiamandosi ad alcune fondamentali considerazioni di Michel Foucault, tutta la filosofia moderna, almeno a partire dalla svolta del trascendentalismo kantiano, è stata per certi versi segnata dal paradigma dell'antropologia trascendentale, la quale ha accordato alla finitezza umana il carattere del fondamento della comprensione del senso dell'essere, facendo dell'uomo un ente eccezionale proprio in virtù di quel suo primato ontologico e ontico

¹³⁵ P. MONTEBELLO, *Deleuze. Une anti-phénoménologie*, cit., p. 315.

¹³⁶ Cfr. P. MONTEBELLO, *Métaphysique cosmomorphes*, cit., p. 5. Al netto di ogni difficoltà di natura prettamente teoretica, Montebello riconosce che vi siano comunque delle linee concrete per provare a tracciare quella che con Deleuze abbiamo provato a definire nei termini di una nuova immagine del pensiero; non si tratta di guardare al cosmo attraverso uno sguardo antropocentrico, al contrario si tratta di guardare all'uomo a partire dal mondo, o ancor più precisamente, dalla Terra medesima. Si osservi a questo riguardo l'illuminante riflessione di Pierre Montebello, *Ivi*, p. 18: «Nous ne suivrons pas ici la mise en scene de l'anthropomorphisation de la géologie ou du cosmo, nous nous proposons au contraire de repenser l'homme à partir de la Terre et des relations terrestres, sans anthropocentrisme, sans horizon d'Apocalypse et d'Eschatologie. Telle est l'hypothèse de ce livre, non paso pronostiquer une ultime fois la fin de l'humain, mais se demander si la fin du monde humain, du monde vu à travers le prisme humain, n'est pas le réquisit nécessaire à une vraie pensée de l'humain dans le monde, autrement dit, s'il n'est pas temps de substituer des schèmes cosmomorphes aux vieux schémas anthropomorphes.»

al contempo. Secondo questo paradigma interpretativo segnato dall'antropologia trascendentale, l'uomo è fondamento poiché la correlazione coscienza-mondo — centrale, come abbiamo visto, anche e soprattutto per la fenomenologia — è un principio non ulteriormente trascendibile; e se l'uomo è fondamento, ciò significa che tale prospettiva non può che essere a sua volta fondata sulla tesi dell'eccezione umana che sancisce la differenza radicale dell'uomo rispetto al resto della natura¹³⁷. È per questa ragione, allora, che parla finita con un mondo ad esclusiva misura d'uomo significa per ciò stesso dismettere l'esclusività dell'uomo in quanto ente eccezionale in seno alla natura. Quella che speculativamente viene definita nei termini di una svolta non-umana del pensiero, ha a che vedere con la dismissione di un antropocentrismo che ha necessariamente oscurato la relazione tra l'umano e il non-umano, tra l'umano e gli animali, ma anche più ampiamente tra l'organico e l'inorganico, tra l'animato e l'inanimato, tra il soggetto e l'oggetto. Senza ombra di dubbio questa apertura può fornire altresì l'occasione per ripensare il ruolo e la posizione dell'umano nell'ambiente e nella natura¹³⁸.

Abbiamo visto come per Deleuze la filosofia non possa che cominciare con la messa in discussione dell'immagine dominante del pensiero, con il rovesciamento dell'immagine dogmatica. Nell'orizzonte di una prospettiva speculativa radicalmente anti-umanista ciò si traduce nell'incontro con quanto nel mondo umano v'è di inumano. Ciò non significa certo che la filosofia abbia necessariamente da scontrarsi con un universo di creature mostruose e mutanti¹³⁹; è vero, invece, che la filosofia comincia solo laddove fuoriesce dall'immagine accomodante della razionalità come attribuito specificamente umano; la filosofia, in altre parole, ha da scontrarsi con quanto è massimamente impensabile nel pensiero, con ciò che si presenta come mostruoso rispetto all'idea dominante dell'uomo come essere razionale.

In accordo con la sua esigenza strettamente ontologica, la filosofia di Deleuze si configura quindi come una forma radicale di anti-umanismo, poiché solo in quanto pura ontologia la filosofia può essere in grado di pensare la differenza in sé, ovvero un concetto di differenza affrancato da ogni rappresentazione metafisica, ma soprattutto da ogni predicato umanistico e da ogni sorta d'antropocentrismo¹⁴⁰.

Non solo: se, come abbiamo osservato nei capitoli precedenti, l'empirismo trascendentale deleuzia-

¹³⁷ Cfr. R. RONCHI, *Gilles Deleuze*, cit., p. 24.

¹³⁸ Cfr. J. ROFFE, H. STARK, *Introduction: Deleuze and the Non/Human*, in AA.VV., *Deleuze and the Non/Human*, cit., pp. 2-3. Cfr. anche G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 335: «[...] Diversamente dalla storia naturale, l'uomo non è più il termine eminente della serie, al posto dell'uomo può esserlo un animale, il leone, il granchio o l'uccello da preda, il pidocchio, in rapporto a un certo atto, una certa funzione, secondo una certa esigenza dell'inconscio. [...]».

¹³⁹ Cfr. F. TRASATTI, *Leggere Deleuze*, cit., p. 177.

¹⁴⁰ Cfr. C. NEGRI, *Deleuze e il postumano*, cit., p. 97.

no entra in un forte contrasto con il soggettivismo trascendentale kantiano, si deve riconoscere l'opportunità di porsi quell'interrogativo che chiede non solo come sarebbe il mondo senza esseri umani che lo percepiscano, o ancor più precisamente, come si potrebbe considerare il mondo in sé stesso *prima*¹⁴¹ che intervenga su di esso la percezione umana. Come sottolinea Quentin Meillassoux, questo quesito potrebbe sembrare assurdo agli occhi di un kantiano, poiché per lui il mondo non è che un'idea regolativa del soggetto trascendentale stesso, ma per la scienza moderna (e, aggiungiamo noi, anche per la filosofia considerata secondo l'anti-umanismo deleuziano) questo quesito è del tutto centrale¹⁴².

Una delle figure concettuali più rilevanti per l'ontologia anti-umanista di Deleuze è senza dubbio il divenire-animale. Proprio perché Deleuze non sviluppa una autentica teoria incentrata sull'animalità, il divenire-animale è la sintetica esemplificazione di un universo concettuale post-umanista, al quale il dibattito contemporaneo sul post-umano, al netto delle differenze — anche radicali — sussistenti, deve molto. Non è questa l'occasione per approfondire la natura del divenire-animale, ma analizzata nell'ambito delle filiazioni tra la filosofia di Deleuze e il filone post-umanista, si può senz'altro riconoscere che le implicazioni contenute in questo concetto possono corrispondere alla necessità di eliminare le distinzioni che conducono l'uomo ad elevarsi al di sopra di ogni altra specie vivente¹⁴³. A questo proposito, tuttavia, bisogna osservare come la realtà del divenire-animale non sia ravvisabile nell'animale in quanto esito del divenire; piuttosto la realtà del divenire-animale è nel divenire-animale stesso, ovvero nel divenire in quanto tale; come puntualizza correttamente Felice Cimatti, il divenire-animale non è altro che un "blocco di divenire", un taglio nel flusso incessante del divenire che popolano il piano di immanenza; per questo, quindi, il divenire-animale non comporta alcun compimento, alcun *happy ending*, ma si dà tutto nel suo processo interminabilmente in atto¹⁴⁴.

Se dunque, in accordo con l'istanza anti-umanista che l'informa, Deleuze si propone di formulare una filosofia che sia un'ontologia pura, questa ontologia non può che essere, come abbiamo

¹⁴¹ Con l'utilizzo del corsivo siamo ad indicare l'accezione trascendentale e non cronologica di questa anteriorità.

¹⁴² Si confronti a questo riguardo l'intervento di Quentin Meillassoux in AA.VV., *Speculative realism*, cit., p. 329.

¹⁴³ Cfr. H. STARK, *Deleuze, subjectivity and nonhuman becomings in the Anthropocene*, in «Dialogues in Human Geography», 7, (2), 2017, p. 154. Per quanto attiene specificamente la questione relativa all'oltepassamento del soggetto umano rispetto alle altre forme di vita, sembra che uno dei contributi più interessanti sia proprio quello di Edoardo Viveiros De Castro sul cosiddetto *prospettivismo amerindio*; molto preciso a questo riguardo è il saggio di P. VIGNOLA, *Antropocene e geofilosofia*, cit., p. 83: «Rispetto al tema della messa in questione del soggetto umano come unico soggetto, è interessante notare che, per quanto possa sembrare paradossale, la critica più efficace dell'antropocentrismo, oggi, nell'Antropocene, proviene dalle cosmologie amerindie strutturate attorno alla antropomorfizzazione di animali, spiriti, piante e corsi d'acqua. [...]».

¹⁴⁴ Cfr. F. CIMATTI, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 154.

osservato diffusamente in precedenza, un'ontologia univocista. All'insegna dell'univocità, infatti, viene superata ogni ripartizione statica in seno alla natura o all'essere; l'univocità è ciò che mette in comunicazione trasversale le differenze specifiche e gli esseri all'interno di una sola e medesima sostanza¹⁴⁵. L'univocità consente, così, di pensare la relazione tra il mondo e i viventi entro uno stesso orizzonte comune nel quale convivono insieme molteplicità materiali, viventi, umane, inumane, ibride, persino artificiali¹⁴⁶. Così facendo Deleuze riorienta il pensiero verso l'orizzontalità di un piano di immanenza in cui ogni forma di individuazione (organica e non organica) conserva la medesima dignità nei confronti di una totalità non più organizzata gerarchicamente rispetto, invece, a quella verticalità costitutivamente correlata alla trascendenza.

Come evidenzia Pierre Montebello, quel che è chiamato in causa dalla figura concettuale dell'univocità è ciò che egli, ricalcando la nozione fisica di *materia nera*, definisce come *ontologie noir*, ovvero quell'ontologia che non esclude dal suo dominio tutti quegli "esseri invisibili, senza peso, senza massa, senza gravità", tutte quelle esistenze inferiori, apparentemente insignificanti, vacillanti, fluttuanti, ai bordi dell'esistenza, fantomatiche e crepuscolari che mai, o quasi mai, vengono tenute da conto nelle ontologie tradizionali¹⁴⁷.

Alla luce di tutto ciò, se è vero che l'ontologia di Deleuze è un'ontologia univocista, allora è altrettanto vero che il pensiero post-umanista contemporaneo, pur non identificandosi *tout court* con la concettualità della riflessione deleuziana, vi è tuttavia in larga parte debitore.

La tradizione umanistica che fa capo alla tesi dell'eccezione umana presuppone nell'uomo una purezza ontologica riconducibile al primato della sua dimensione coscienziale e, di conseguenza, alla auto-costituzione della sua soggettività. A ciò la prospettiva postumanista reagisce proponendo un decentramento dell'umano: questo significa che si passa da una situazione in cui l'uomo è isolato ontologicamente nell'ordine degli enti di natura ad una situazione caratterizzata da relazioni orizzontali ibridative con entità non-umane, siano esse tecnologiche, animali, organiche od inorganiche; da questo punto di vista, quindi, il proposito più radicale del postumanismo consiste nella chiusura quanto più possibile definitiva di quella parabola culturale che va sotto il nome di *Umanismo*¹⁴⁸.

Si tratta di esautorare il modello singolare dell'uomo in quanto misura di tutte le cose, e centro del mondo; destituire, quindi, l'idea del mondo in quanto creato a misura dell'umano. Questa è la formula sintetica entro cui si compendia la sfida a ciò che, ad esempio, Roberto Marchesini

¹⁴⁵ Cfr. P. MONTEBELLO, *Métaphysique cosmomorphes*, cit., p. 89.

¹⁴⁶ Cfr. *Ivi*, p. 125.

¹⁴⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 87-88.

¹⁴⁸ Cfr. R. MARCHESINI, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Edizioni Dedalo, Bari 2009, p. 5.; a questo riguardo si confronti anche C. NEGRI, *Deleuze e il postumano*, cit., p. 21.

chiama *antropocentrismo epistemologico*: si tratta, in fin dei conti, di combattere la pretesa dell'uomo a proclamare la superiorità dei propri processi percettivi ed interpretativi della realtà¹⁴⁹.

Per fare ciò si deve necessariamente contenere la tentazione diffusa ed estremamente seducente che coincide con quel processo di antropomorfizzazione, per mezzo del quale si attribuiscono caratteristiche, facoltà, bisogni ed orientamenti umani ad enti non-umani, al fine di “costruire un modello identificativo e individuare il meccanismo di un particolare accadimento”¹⁵⁰.

Se è vero, infatti, che l'antropocentrismo epistemologico fornisce una lettura antropomorfica delle realtà non-umane o, ancor più radicalmente, propone dicotomie fallaci, come ad esempio quella che oppone la completa irrazionalità degli atteggiamenti umani rispetto, invece, alla razionalità costitutiva dell'uomo, il contributo dell'ontologia pura di Deleuze è ancora più chiaro; ma soprattutto è ancora più evidente come questo si combini con quella *ontologia nera* di cui in precedenza abbiamo fatto cenno; a questo riguardo, infatti, come riconosce perfettamente Marchesini, si rivela necessaria una professione di umiltà, in virtù della quale non è possibile definire inesistente tutto ciò che non si dona alla percezione umana¹⁵¹.

Per questa ragione, ciò che qui viene evocato è una sorta di *antropomorfismo superiore*, in virtù del quale, pur non venendo disconosciuta la differenza antropologica, l'uomo non può più essere isolato ontologicamente nell'ordine degli enti di natura; al contrario, si deve considerare che il suo modo d'essere non può darsi senza relazione orizzontale (e quindi immanente) con gli altri enti naturali¹⁵².

Non si può negare che il postumanismo sia, non solo in filosofia, una delle più forti ed accreditate tendenze culturali tipiche della nostra contemporaneità.

Altrettanto innegabile è l'impronta che la riflessione di Deleuze in generale ha segnato sulla proposta postumanista e che, per certi versi, le ha addirittura donato quella consistenza concettuale di cui essa sarebbe stata altrimenti priva. In fin dei conti, però, non si può nascondere né ignorare la radicale differenza che sussiste tra i due approcci, e che per certi versi è ancor più rilevante delle indubitabili analogie.

¹⁴⁹ Cfr. R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 147. Per un approfondimento della dismissione del paradigma antropocentrico osservato in chiave etica attraverso la riflessione sul divenire-animale e sull'immanenza assoluta in Gilles Deleuze ci permettiamo di rinviare ad un nostro contributo: F. VERGINE, *L'innocenza del divenire-animale. Per la figurazione di un'etica dell'immanenza assoluta*, in AA.VV., *Di stelle, atomi e poemi. Verso la physis. Volume 1*, a cura di E. Giannetto, Aracne, Roma 2018, pp. 83-103.

¹⁵⁰ R. MARCHESINI, *Post-human*, cit., p. 152.

¹⁵¹ Cfr. *Ivi*, p. 161.

¹⁵² Cfr. P. MONTEBELLO, *Métaphysiques cosmomorphes*, cit., p. 88. Cfr. anche G. LEGHISSA, *Nietzsche, Darwin e la postumanità*, in «Aut Aut», 367, 2015, p. 121.

Il postumanismo utilizza concetti e filosofemi di matrice deleuziana, soprattutto relativamente alla sua prospettiva antiumanistica; siamo ben lungi, tuttavia, dalla tentazione di schiacciare Deleuze e la sua filosofia su di un piano di riflessione radicalmente postumanista. Deleuze non è un filosofo che riflette sul postumano, e questo deve essere assolutamente chiaro. Se è vero, infatti, che secondo la proposta postumanistica l'umano viene fortemente squalificato e sconfessato — al netto dei tentativi di costruire, su queste stesse macerie, un antropomorfismo superiore — in Deleuze invece il ruolo del soggetto viene ripensato a partire per lo più dalla sua corporeità e dai concatenamenti che lo attraversano, e non più invece a partire dalle sue facoltà trascendentali. Posta come certa questa radicale differenza d'approccio, si può pensare a Deleuze e alla sua filosofia come ad un corredo concettuale utile ad opporre una certa resistenza critica e consapevole al modello di pensiero contemporaneo postumano¹⁵³. Differenza ancora maggiore sussiste tra la filosofia deleuziana e il *transumanesimo*: se, infatti, l'ontologia pura di Deleuze non è riconducibile ad alcuna forma di antropologia, quello che oggi si definisce come *transumanesimo* è invece una posizione radicalmente antropocentrica, addirittura pensabile come una sorta di iperumanesimo che si propone di oltrepassare la condizione meramente biologica dell'umano per approdare ad una post-umanità ibrida, finanche indiscernibile dalle tecnologie che la costituiscono; in questa prospettiva, come è evidente, i contrasti con il pensiero di Deleuze non possono venire ricomposti in alcun modo¹⁵⁴.

Se a questo punto traiamo le somme dei ragionamenti che abbiamo tentato di proporre, è probabile che ci si scontri con un paradosso almeno apparente. Come può il tempo in quanto elemento propriamente antropologico offrirsi quale occasione per mettere efficacemente a tema il superamento della condizione umana? Se non avessimo ampiamente trattato la peculiare tematizzazione deleuziana della temporalità è evidente che bisognerebbe specificare a quale ordine del tempo si dovrebbe ricondurre l'onere di questa impresa.

Uno degli autori che più di altri ha saputo fare della correlazione tra il tempo e l'uomo l'elemento centrale della propria ontologia fondamentale è senz'altro Martin Heidegger. Sulla scorta della fenomenologia di Husserl, egli ha riconosciuto come il tempo si dia effettivamente come tale solo in presenza di un soggetto umano. Per questa ragione il tempo non è che il tempo dell'uomo, in ogni sfumatura, in ogni azione, in ogni contesto della sua esistenza. Ancor più radicalmente Heidegger giunge ad identificare la coscienza soggettiva del tempo con l'orizzonte dell'essere: essere è tempo. In tale prospettiva è chiaro come, nella tradizione umanista che risponde alla tesi dell'eccezione umana — ed Heidegger, identificando il *Dasein* come quell'ente eccezionale che solo può porsi il

¹⁵³ Cfr. C. NEGRI, *Deleuze e il postumano*, cit., p. 147.

¹⁵⁴ Cfr. *Ivi*, pp. 231-232.

problema dell'essere e quindi interrogarsi sull'orizzonte della propria finitezza ne è esponente di spicco nel pensiero novecentesco — il tempo sia cosa solo umana; anzi, il tempo, in quanto è il tempo delle cose umane in relazione ad un mondo a sua stessa misura, coincide con il mondo medesimo, sino a costituirne in qualche modo i confini.

È chiaro però, come abbiamo diffusamente avuto modo di verificare, che nella prospettiva per certi versi anti-umanistica di Deleuze il tempo è altra cosa. Possiamo addirittura sostenere, con Nietzsche, che interrogarsi sulla natura del tempo in Deleuze proceda di pari passo con la necessità di chiedersi come sarebbe il nostro mondo, quel mondo che noi osserviamo per forza di cose con la nostra testa, se non avessimo quella testa che propriamente ci consente di fare esperienza del mondo. In altre parole, che cosa resterebbe di questo mondo se l'uomo non ci fosse, o se l'uomo non fosse più pensato filosoficamente come centro e misura di ogni cosa?¹⁵⁵

Il tempo è un elemento quasi fondativo per la filosofia di Deleuze nel suo complesso. Per questo, dunque, nella visione non antropologica del progetto deleuziano di un'ontologia pura, il tempo non può che avere una funzione diversa rispetto a quella che assume nella fenomenologia, o ancor più radicalmente nella riflessione di Heidegger.

Più precisamente il tempo per Deleuze non è originato dal soggetto e tantomeno appartiene ad una presunta realtà oggettiva del mondo in sé stesso. *Tertium datur*: il tempo per Deleuze è la dimensione più puntuale ed appropriata del *trascendentale*; ancor più precisamente esso descrive la natura del campo trascendentale impersonale, ed è per ciò stesso che esso risulta indipendente tanto dal soggetto quanto dall'oggetto¹⁵⁶.

Come abbiamo visto approfondendo la natura del virtuale in relazione all'evento, in Deleuze è l'evento stesso nella sua singolarità impersonale in quanto non appartiene di diritto al soggetto identitario, a manifestare pienamente la determinazione e la struttura trascendentale del tempo, così come essa emerge soprattutto nella terza sintesi in *Differenza e ripetizione*.

Al contrario, se è vero che il tempo non è originariamente determinato dal soggetto ma coincide esso stesso con il *trascendentale*, il soggetto deleuziano non potrà che essere il prodotto e la conseguenza di una molteplicità di processi di differenziazione ed interminabili divenire. Proprio per questa ragione e per la temporalità che lo determina senza posa, il soggetto deleuziano non può mai completarsi e compiersi definitivamente in una identità stabile. Ciò comporta che il vero campo trascendentale sia allora proprio il tempo stesso, allorché costituisce il soggetto attraversandolo e frat-

¹⁵⁵ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano. Volume primo*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2001, p. 19.

¹⁵⁶ Cfr. L. R. BRYANT, *Difference and Givenness*, cit., p. 181.

turandolo, in accordo con quanto Deleuze sostiene a riguardo della terza sintesi passiva¹⁵⁷.

Si dischiude una nuova alleanza del tempo, un'alleanza fondata sull'orizzontalità dell'immanenza assoluta che investe sia l'uomo sia ogni altro ente di natura; un'alleanza che cancelli ogni sorta di gerarchia ontologica.

Un'alleanza grazie a cui, nell'immanenza assoluta del tempo e del mondo, condividiamo un medesimo ed univoco, ancorché molteplice, divenire.

Un'alleanza in cui il soggetto, non più centro né fondazione o costituzione del mondo, non è che un'individuazione tra le molte, un effetto tra i molti, un caso tra i molti.

Un trascendentale pre-umano: ecco la sfida di una nuova ontologia pura in un secolo che diviene progressivamente deleuziano.

¹⁵⁷ Cfr. H. STARK, *Deleuze, subjectivity and nonhuman becomings in the Anthropocene*, cit., p. 153. A questo riguardo si confronti anche J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, cit., p. 17: «Time can never originate with a subject (of an action, of a thought, of an intention) because the subject is made and fractured by passive synthesis of time. There is freedom in Deleuze's philosophy of time, not in free will but in a multiplicity of open futures at work in any present and transforming all of the past.»

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI GILLES DELEUZE

- DELEUZE G., *Bergson (1859-1941)*, in Id., *L'île déserte et autres écrits. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris 2002, trad. it., a cura di D. Borca, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 19-32.
- Id., *Cinéma 1 — L'image-mouvement*, Paris 1983, trad. it. di J.-P. Manganaro, *Cinema 1 — L'immagine-movimento*, Ubulibri, Milano 1993.
- Id., *Cinéma 2 — L'image-temps*, Paris 1985, trad. it. di L. Rampello, *Cinema 2 — L'immagine-tempo*, Ubulibri, Milano 1989.
- Id., *Cher Michel, je n'ai rien à avouer*, in «La Quinzaine littéraire», CXVI, 1973, pp. 17-19.
- Id., *Conversazione su «Mille piani»*, in G. DELEUZE, *Pourparler*, cit., pp. 35-45.
- Id., *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, trad. it., a cura di A. Pardi, Ombre Corte, Verona 2007.
- Id., *Critique et clinique*, Paris 1993, trad. it. di A. Panaro, *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996.
- Id., *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, trad. it., a cura di G. Bianco e F. Treppiedi, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- Id., *Différence et répétition*, Paris 1968, trad. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 2013.

- Id., *Divenire molteplice. Saggi su Nietzsche e Foucault*, trad. it., a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 1996.
- Id., *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris 2003, trad. it., a cura di D. Borca, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010.
- Id., *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris 1953, trad. it., a cura di A. Vinale, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2012.
- Id., *Foucault*, Paris 1986, trad. it., a cura di F. Domenicali, *Foucault*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- Id., *Fuori dai cardini del tempo*, a cura di S. Palazzo, Mimesis, Milano 2004.
- Id., *Hume*, in G. DELEUZE, *L'isola deserta e altri scritti*, cit., pp. 195-213.
- Id., *Il bergsonismo e altri saggi*, trad. it., a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001.
- Id., *Il metodo della drammatizzazione*, in G. DELEUZE, *L'isola deserta e altri scritti*, cit., pp. 116-144.
- Id., *Immanenza*, trad. it. di F. Polidori, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- Id., *Jean Hyppolite. Logica ed esistenza*, in Id., *L'isola deserta e altri scritti*, cit., pp. 10-14.
- Id., *La chose en soi chez Kant*, in «Lettres philosophiques», 7, 1994, pp. 36-38.
- Id., *La conception de la différence chez Bergson*, in *Les études bergsoniennes*, Paris 1956, trad. it., *La concezione della differenza in Bergson*, in G. DELEUZE, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit. pp. 126-160.
- Id., *La letteratura e la vita*, in G. DELEUZE, *Critica e clinica*, cit., pp. 13-20.

- Id., *La passione dell'immaginazione. L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, trad. it., Mimesis, Milano 2000.
- Id., *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, Paris 1963, trad. it. di M. Cavazza, *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, Cappelli, Bologna 1979.
- Id., *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris 1988, trad. it. di V. Gianolio, *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 1990.
- Id., *L'Épuisé*, Paris 1992, trad. it., a cura di G. Bompiani, *L'esausto*, Cronopio, Napoli 2010.
- Id., *L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, in G. DELEUZE, *L'isola deserta e altri scritti*, cit., pp. 67-87.
- Id., *L'isola deserta e altri scritti*, cit.
- Id., *Logique de la sensation*, Paris 1981, trad. it. di S. Verdicchio, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 1999.
- Id., *Logique du sens*, Paris 1969, trad. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2014.
- Id., *Marcel Proust et les signes*, Paris 1964, trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 1986.
- Id., *Mistero di Arianna*, in G. DELEUZE, *Divenire molteplice*, cit., pp. 15-24.
- Id., *Nietzsche*, Paris 1965, trad. it. di F. Rella, a cura di G. Franck, *Nietzsche. Con antologia di testi*, SE, Milano 2006.
- Id., *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1963, trad. it., a cura di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia. E altri testi*, Einaudi, Torino 2002.

- Id., *Per farla finita con il giudizio*, in G. DELEUZE, *Critica e clinica*, cit., pp. 165-176.
- Id., *Pourparlers*, Paris 1990, trad. it. di S. Verdicchio, *Pourparler 1972-1990*, Quodlibet, Macerata 2000.
- Id., *Prefazione all'edizione americana di Conversazioni*, in G. DELEUZE, *Due regimi di folli*, cit., pp.
- Id., *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, in G. DELEUZE, *Critica e clinica*, cit., pp. 43-52.
- Id., *Qu'est-ce que c'est l'act de création*, Paris 1983, trad. it., a cura di A. Moscati, *Che cos'è l'atto di creazione?*, Cronopio, Napoli 2017.
- Id., *Qu'est-ce que fonder?*, trad., it., *Che cos'è fondare?*, in G. DELEUZE, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti*, cit., pp. 125-200.
- Id., *Recensione a J. Hyppolite, Logica ed esistenza*, in G. DELEUZE, *L'isola deserta e altri scritti*, cit., pp. 10-14.
- Id., *Rendere udibili delle forze non udibili in sé stesse*, in G. DELEUZE, *Due regimi di folli*, cit., pp. 121-125.
- Id., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris 1969, trad. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 2014.
- Id., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris 1981, trad. it., a cura di M. Senaldi, *Spinoza. Filosofia pratica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.
- Id., *Sulla filosofia*, in G. DELEUZE, *Pourparler*, cit., pp. 155-176.
- Id., *Sulla volontà di potenza e l'eterno ritorno*, in G. DELEUZE, *Divenire molteplice*, cit., pp. 25-40.

Id., *Sur le cinéma: l'image-mouvement et l'image-temps*, Cours Vincennes — St Denis: sur Peirce. Cours du 18/05/1982, web: <https://www.eupublishing.com/doi/full/10.3366/film.2004.0013>.

Id., *Sur le cinéma: l'image-mouvement et l'image-temps*, Cours Vincennes — St Denis: sur Peirce. Cours du 25/05/1982, web: <https://www.webdeleuze.com/textes/315>.

Id., *Vérité et temps, le faussaire - Cours Vincennes: Kant, le temps, Nietzsche, Spinoza. Cours du 13/12/1983*, web: <https://www.webdeleuze.com/textes/214>.

DELEUZE G., CANGUILHEM G., *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'«Evoluzione creatrice» di Bergson*, trad. it., a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano-Udine 2006,

DELEUZE G., GUATTARI F., *L'anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris 1972, trad. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002.

Id., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris 1980, trad. it. di G. Passerone, a cura di P. Vignola, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

Id., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991, trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.

DELEUZE G., PARNET C., *Dialogues*, Paris 1977, trad. it. di G. Comolli, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona 1998.

ALTRI TESTI

AA.VV., *Afterimages of Gilles Deleuze's Film Philosophy*, a cura di D. N. Rodowick, University Minnesota Press, Minneapolis-London 2010.

- AA.VV., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, a cura di S. Leclercq, Sils Maria, Paris 2005.
- AA.VV., *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, a cura di M. Iofrida, F. Cerrato e A. Spreafico, Clinamen, Firenze 2008.
- AA.VV., *Cinema e sensazione*, a cura di P. Bertetto, Mimesis, Milano-Udine 2015.
- AA.VV., *Deleuze and Religion*, a cura di M. Bryden, Routledge, London 2001.
- AA.VV., *Deleuze and the Fold. A critical reader*, a cura di S. Van Tuinen and N. McDonnell, Palgrave Macmillan, London 2009.
- AA.VV., *Deleuze and the Non/Human*, a cura di Jon Roffe and Hannah Stark, Palgrave Macmillan, London 2015.
- AA.VV., *Deleuze and the Schizoanalysis of cinema*, a cura di I. Buchanan and P. MacCormack, Continuum, London 2008.
- AA.VV., *Deleuze e il cinema francese*, a cura di M. Bertolini e T. Tuppini, Mimesis, Milano 2002.
- AA.VV., *Deleuze's Philosophical Lineage. Volume 2*, a cura di Graham Jones and John Roffe, Edinburgh University Press, Edinburgh 2019.
- AA.VV., *Di stelle, atomi e poemi. Verso la physis. Volume 1*, a cura di E. Giannetto, Aracne, Roma 2019.
- AA.VV., *Di stelle, atomi e poemi. Verso la physis. Volume 2*, a cura di E. Giannetto, Aracne, Roma 2019
- AA.VV., *Falsi raccordi. Cinema e filosofia in Deleuze*, a cura di P. Godani e D. Cecchi, ETS, Pisa 2007.

- AA.VV., *Fichte: la philosophie de la maturité. Tome III*, a cura di J.-C. Goddard e M. Maesschalck, EurOPhilosophie Éditions, Toulouse 2017.
- AA.VV., *Filosofia del Tempo*, a cura di L. Ruggiu, Bruno Mondadori, Milano 1998.
- AA.VV., *Frammenti di filosofia contemporanea (vol. IV)*, a cura di I. Pozzoni, Limina Mentis, Monza-Brianza 2017.
- AA.VV., *Gilles Deleuze et les images*, a cura di F. Dosse et J.-M. Frodon, Cahiers du Cinéma, Paris 2008.
- AA.VV., *Gilles Deleuze. Image and text*, a cura di E. W. Holland, D. W. Smith e C. J. Stivale, Continuum, London 2009.
- AA.VV., *Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie*, a cura di Adnen Jdey, Métis Presses, Genève 2015.
- AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, a cura di É. Alliez, Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson 1998.
- AA.VV., *Il secolo deleuziano*, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano 1997.
- AA.VV., *Il Settecento*, Bibliosofica, Roma 2010.
- AA.VV., *Immanenza. Una mappa*, a cura di R. Panattoni e R. Ronchi, Mimesis, Milano 2019.
- AA.VV., *Kant et la pensée moderne: alternatives critique*, a cura di C. Ramond, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1996.
- AA.VV., *La questione dell'evento nella filosofia contemporanea. Atti del ciclo di seminari dell'Associazione Aletheia*, a cura di M. Di Martino, Aracne, Roma 2013.

- AA.VV., *Leggere Fichte. Volume I. La fondazione del sapere e l'ontologia trascendentale*, a cura di A. Bertinetto, EurOPhilosophie Éditions, Toulouse 2017.
- AA.VV., *Leggere Fichte. Volume III. Fichte e i suoi contemporanei*, a cura di A. Bertinetto, Euro-Philosophie Éditions, Toulouse 2017.
- AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, a cura di R. Sasso et A. Villani, Centre de Recherches d'Histoire des Idées, Nice 2003.
- AA.VV., *Le moment du vivant*, a cura di A. François et F. Worms, Presses Universitaires de France, Paris 2016.
- AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, a cura di G. Rametta, Cleup, Padova 2008.
- AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, a cura di G. Rametta, Cleup, Padova 2012.
- AA.VV., *Nietzsche on time and history*, a cura di M. Dries, Walter de Gruyter, Berlino 2008.
- AA.VV., *Ricerche sul trascendentale kantiano*, a cura di A. Rigobello, Antenore, Padova 1973.
- AA.VV., *Speculative Realism. A One-Day Workshop*, in «Collapse», III, 2007.
- AA.VV., *Spinoza au XXe siècle: Actes des journées d'études*, a cura di O. Bloch, Presses Universitaires de France, Paris 1993.
- AA.VV., *Spinoza-Deleuze: lectures croisées*, a cura di P. Sévérac et A. Sauvagnargues, ENS, Lyon 2016.
- AA.VV., *Sul trascendentale moderno. Genesi, struttura, problemi*, a cura di R. Perini, Edizioni Scientifiche Italiane, Perugia 2004.

- AA.VV., *Technique, monde, individuations*, a cura di J. M. Vaysse, Olms 2006.
- AA.VV., *Tempo, evento e linguaggio*, a cura di M. Ruggenini e L. Perissinotto, Carocci, Roma 2002.
- AA.VV., *The Brain is the Screen. Deleuze and the Philosophy on Cinema*, a cura di G. Flaxman, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000.
- AA.VV., *Time and History in Deleuze and Serres*, a cura di B. Herzogenrath, Continuum, London 2012.
- ACERBI A., *Fichte e Jacobi interpreti dell' "Io penso" di Kant. Autocoscienza, esistenza, persona*, in AA.VV., *Leggere Fichte. Volume III. Fichte e i suoi contemporanei*, cit., pp. 34-76.
- AGAMBEN G., *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Roma 2008.
- Id., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005.
- Id., *L'immanenza assoluta*, in «Aut Aut», 276, 1996, pp. 39-58.
- AGOSTINI F., *Deleuze: evento e immanenza*, Mimesis, Milano 2003
- AIGON F., *Leibniz baroque? Sur le Pli de Gilles Deleuze*, in «Philosophique», 15, 2012, pp. 47-58.
- ALLIEZ É., *Deleuze, philosophie virtuelle*, Synthelabo, Le Plessis-Robinson 1996.
- Id., *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, J. Vrin, Paris 1995.
- Id., *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Presses Universitaires de France, Paris 1998.

- Id., *Les temps capitaux. Tome 1. Récits de la conquête du temps*, Les Éditions Du Cerf, Paris 1991.
- Id., *Présentation*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 13-22.
- Id., *Sur le bergsonisme de Deleuze*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 243-264.
- ALQUIÉ F., *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris 1950.
- ANGELUCCI D., *Deleuze e i concetti del cinema*, Quodlibet, Macerata 2012.
- Id., *Estetica e cinema*, Il Mulino, Bologna 2009.
- ANTONELLO G., *Il problema dell'individuazione in "Differenza e ripetizione"*, in «Aut Aut», 277-278, 1997, pp. 127-144.
- ANTONIOLI M., *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Éditions Kimé, Paris 1999.
- ARIEMMA T., *Logica della singolarità. Antiplatonismo e ontografia in Deleuze, Derrida, Nancy*, Aracne, Roma 2009.
- ARISTOTELE, *Fisica. IV*, in Id., *Opere. Vol. 3*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1983.
- ARTAUD A., *Pour en finir avec le jugement de Dieu*, Paris 1947, trad. it., *Per farla finita con il giudizio di Dio*, El Paso, Torino 1991.
- ATLAS S., *From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Salomon Maimon*, Martinus Nijoff, The Hague 1964.
- AURORA S., *Metamorfosi, differenza, singolarità. Il problema del trascendentale in Deleuze e Cagnetti*, in AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale II*, cit., pp. 285-318.

- BADIOU A., *De la vie comme nom de l'Être*, in É. ALLIEZ, *Gilles Deleuze*, cit., pp. 27-34.
- Id., *Deleuze. La clameur de l'Être*, 1997, trad. it. di Davide Tarizzo, *Deleuze. Il clamore dell'essere*, Einaudi, Torino 2004.
- Id., *L'aventure de la philosophie française depuis les années*, 1960, trad. it., *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, DeriveApprodi, Roma 2013.
- Id., *L'Être et l'Événement*, 1988, trad. it., a cura di G. Scibilia, *L'Essere e l'Evento*, Il Melangolo, Genova 1995.
- Id., *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, trad. it., a cura di T. Ariemma e L. Cremonesi, Ombre Corte, Verona 2007.
- BARONE F., *Logica formale e logica trascendentale. Vol. I*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1964.
- BARTHES R., *La Chambre claire. Note sur la photographie*, 1980, trad. it. di R. Guidieri, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 1980.
- BAUGH B., *Deleuze and Empiricism*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», XXIV, 1993, pp. 15-31.
- BEAULIEU A., *Accords et faux raccords entre les conceptions du cinéma de Jean-Luc Godard et de Gilles Deleuze*, in «Cinémas: Revue d'études cinématographiques = Journal of Film Studies», 13, 3, 2003, pp. 173-190.
- Id., *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Sils Maria, Bruxelles 2004.
- BELL J. A., *Il cinema del tempo. Deleuze, la fenomenologia e la differenza*, in AA.VV., *Deleuze e il cinema francese*, cit., pp. 31-50.
- BELLOUR R., *L'Entre-Images: Photo, Cinéma, Vidéo*, 1990, trad. it., *Fra le immagini. Fotografia, cinema, video*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

Id., *Pensare, raccontare. Il cinema di Gilles Deleuze*, in «Aut Aut», 276, 1996, pp. 145-162.

BENE C., *Opere, con l'autografia di un ritratto*, Bompiani, Milano 1995.

BENSMAÏA R., *De l' "automate spirituel" ou le temps dans le cinéma moderne selon Gilles Deleuze*, in «Cinémas», 5, 1-2, 1994, pp. 167-186.

BERGEN V., *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris 2001.

BERGMAN S. H., *The Philosophy of Solomon Maimon*, The Magnes Press, Jerusalem 1967

BERGSON H., *Durée et simultanéité*, Paris 1924, trad. it., a cura di P. Taroni, *Durata e simultaneità*, Pitagora, Bologna 1997.

Id., *Essai sur le données immédiates de la conscience*, Paris 1889, trad. it. di F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

Id., *Fichte*, 1898, trad. it., a cura di F. C. Papparo, *La destinazione dell'uomo di Fichte*, Guerini e Associati, Milano 2003.

Id., *Histoire des théories de la mémoire*, trad. it., a cura di R. Ronchi e F. Leoni, *Storia della memoria e storia della metafisica*, ETS, Pisa 2009.

Id., *Introduction à la métaphysique*, 1903, trad. it., a cura di V. Mathieu, *Introduzione alla metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1983.

Id., *La pensée et le mouvant*, Paris 1934, trad. it., a cura di G. Perrotti, *Il pensiero e il movente. saggi e conferenze*, Olschki, Perugia 2001.

Id., *L'évolution créatrice*, Paris 1907, trad. it., a cura di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

- Id., *Lezioni di metafisica. Spazio, tempo, materia e teorie dell'anima*, trad. it., a cura di S. Guidi, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- Id., *Matière et mémoire*, Paris 1896, trad. it., a cura di A. Pessina, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- Id., *Sul segno. Lezioni del 1902-1903 sulla Storia dell'idea di tempo*, trad. it., di D. Poccia, a cura di R. Ronchi e F. Leoni, Textus, L'Aquila 2011.
- BERGSON H., JAMES W., *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e scritti (1902-1939)*, trad. it., Raffaello Cortina, Milano 2014.
- BERTI E., *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993.
- Id., *Tempo ed eternità*, in AA.VV., *Filosofia del Tempo*, cit., pp. 12-26.
- BERTINETTO A., *Presentazione*, in AA.VV., *Leggere Fichte. Volume 1. La fondazione del sapere e l'ontologia trascendentale*, cit., pp. 4-8.
- BERTOLINI M., *Gilles Deleuze: luce e potenze del tempo al cinema*, in AA.VV., *Deleuze e il cinema francese*, cit., pp. 9-30.
- BEYSSADE J.-M., *La philosophie première de Descartes. Les temps et la cohérence de la métaphysique*, Flammarion, Paris 1979.
- BIANCO G., *Le Bergson de Deleuze entre existence et structure*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie*, cit., pp. 99-116.
- Id., *L'inhumanité de la différence. Aux sources de l'élan bergsonien de Deleuze*, in «Concepts», 2, 2003, pp. 48-73.
- BOGUE R., *Deleuze on cinema*, Routledge, New York 2003.

Id., *The Force that Is but Does Not Act: Ruyer, Leibniz and Deleuze*, in «Deleuze studies», 11.4, 2017, pp. 518-537.

BONICALZI F., *Ego cartesiano, cogitatio e fondamento*, in AA.VV., *Sul trascendentale moderno*, cit., pp. 31-46.

Id., *Il costruttore di automi. Descartes e le ragioni dell'anima*, Jaca Book, Milano 1987.

BORDINI P., *Deleuze, Platone e la storia della filosofia antica*, in «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 63, 3, 2008, pp. 391 - 414.

BOTTURI F., *Filosofia della in-differenza. Univocità e nichilismo in G. Deleuze*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 4, 1986, pp. 545-576.

BOUANICHE A., *Gilles Deleuze. Une introduction*, Pocket, Paris 2007.

BOULEZ P., *Penser la musique aujourd'hui*, 1963, trad. it. di L. Bonino Savarino, Einaudi, Torino 1979.

BOUTON C., *Idéalité transcendantale ou réalité absolue du temps? Temps du sujet et temps du monde chez Kant*, in «Kant-Studien», 103, (4), 2012, pp. 429-447.

Id., *The Emergence of Time: Kant, Bergson and Modern Physics*, in «KronoScope», 13:1, 2013, pp. 96-111.

BOUTROUX E., *La philosophie de Kant*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1968.

BROTTI G., *Bergson: la coscienza e il tempo*, Cedam, Padova 1993.

BRYANT L. R., *Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Northwestern University Press, Evanston 2008.

- BUONGIORNO F., *La natura del tempo. Una lettura fenomenologica della disputa tra Bergson e Einstein*, in «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», 4, n. 1, 2013, pp. 69-82.
- BUSDON A., *Lettura di Mille Plateaux*, in «Aut Aut», 187-188, 1982, pp. 137-151.
- CACCIARI M., *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990.
- CANETTI E., *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Frankfurt am Main 1978, trad. it. di F. Jesi, *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti (1942-1972)*, Adelphi, Milano 1978.
- Id., *Masse und Macht*, Hamburg 1960, trad. it. di F. Jesi, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981.
- CANGUILHEM G., *La connaissance de la vie*, Paris 1952, trad. it., a cura di F. Bassani, *La conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna 1976.
- CANTONE D., *Cinema, tempo e soggetto. Il sublime kantiano secondo Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- Id., *Deleuze lettore di Kant: i corsi di Vincennes*, in «Esercizi filosofici», 1, 2006, pp. 100-113.
- CAROCCI E., *Cinema, soggetto, cervello: Deleuze e l'estetica della sensazione*, in AA.VV., *Cinema e sensazione*, cit., pp. 95-116.
- CASERTANO G., *L'istante: un tempo fuori dal tempo, secondo Platone*, in AA.VV., *Filosofia del Tempo*, cit., pp. 3-11.
- CASSINARI F., *Dottrina delle facoltà, monismo ontologico e questione fondativa: Deleuze lettore di Kant*, in «Fenomenologia e società», 2, 1993, pp. 97-111.
- CASSIRER E., *Storia della filosofia moderna 3*, trad. it. di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1952.
- CATTIN E., *Transformations de la métaphysique. Commentaires sur la philosophie transcendantale de Schelling*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2001.

- CERRATO F., *Espressione, univocità e nozioni comuni. Lo spinozismo novecentesco di Deleuze*, in AA.VV., *Canone Deleuze*, cit., pp. 81-94.
- CESA C., *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992.
- CHAKRABARTY D., *The Climate of History: Four Theses*, in «Critical Inquiry», 35, 2, 2009, pp. 197-222.
- CIMATTI F., *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- COGLITORE M., *Il nomade dell'infinito*, in AA.VV., *Il secolo deleuziano*, cit., pp. 215-226.
- CRESSOLE M., *Deleuze*, Éditions Universitaires, Paris 1973.
- D'ACUNTO G., *Immagine del pensiero. Nota su Deleuze e il cogito cartesiano*, in «Logoi.ph - Journal of Philosophy», II, 4, 2016, pp. 157-164.
- D'ALFONSO M. V., *La fondazione delle scienze. Fichte 1794-1811*, in AA.VV., *Leggere Fichte. Volume I*, cit., pp. 9-32.
- DALLA VALLE M., *Per farla finita con l'identità. Deleuze e Schelling: la superficie e il fondo*, in AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale II*, cit., pp. 143-172.
- Id., *Schelling: dall'io all'universo. Il soggetto e la costruzione della scienza*, in AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale*, cit., pp. 53-94.
- DAVAL R., *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1951.
- DAVIES O., *Thinking difference. A comparative study of Gilles Deleuze, Plotinus and Meister Eckhart*, in AA.VV., *Deleuze and Religion*, cit., pp. 76-86.

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

DE BLASI L., *Il problema del trascendentale e della Teologia fondata sulla trascendentalità*, in «Dialegesthai», 12, 2010, web: <https://mondodomani.org/dialegesthai/ldb03.htm>.

DE CASTRO E. V., *Métaphysique cannibales*, Presses Universitaires de France, Paris 2009.

DE GAETANO R., *Il cinema secondo Gilles Deleuze*, Bulzoni, Roma 1996.

DE LANDA M., *A Thousand Years of Nonlinear History*, 1997, trad. it. di S. Ferraresi, *Mille anni di storia non lineare. Rocce, germi e parole*, Instar Libri, Torino 2003.

DELBOS V., *De Kant aux Postkantians*, Paris 1940, trad. it., a cura di R. Pettoello e F. Botticchio, *Da Kant ai Postkantiani*, La Scuola, Brescia 2016.

Id., *La philosophie pratique de Kant*, Félix Alcan, Paris 1969.

DE PRETTO D., *Hegel: riflessione speculativa contro riflessione trascendentale*, in AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale*, cit., pp. 95-136.

Id., “*Il genio del foggiar nubi*”. *Hegel e l'immagine del pensiero secondo Deleuze*, in AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale II*, cit., pp. 115-142.

DE QUINCEY T., *The last days of Immanuel Kant*, 1827, trad. it., *Gli ultimi giorni di Immanuel Kant*, a cura di F. Jaeggy, Adelphi, Milano 1983.

DESCARTES R., *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique, les Meteores, et la Geometrie qui sont des essais de cete Methode*, Leida 1637, trad. it. di M. Garin, *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Id., *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, 1701, trad. it., a cura di E. Lojacono, *La ricerca della verità mediante il lume naturale*, Editori Riuniti, Roma 2002.

- Id., *Meditationes de prima philosophia*, 1641, trad. it. di S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Id., *Principia Philosophiae*, Parigi 1644, trad. it., a cura di E. Garin, *I principi della filosofia*, in Id., *Opere filosofiche 3. I principi della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- DE VLEESCHAUWER J., *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant. Tome premier: la déduction transcendentale avant la Critique de la Raison pure*, Leroux, Paris 1934-1937.
- DI BELLA S., *Le Meditazioni metafisiche di Cartesio: introduzione alla lettura*, La Nuova Italia, Firenze 1997.
- DI MARCO C., *Deleuze e il pensiero nomade*, Franco Angeli, Milano 1995.
- DIODATO R., *Estetica del virtuale*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- DI TOMMASO G., *La via di Schelling al «Sistema dell'idealismo trascendentale»*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.
- DI VONA P., *Spinoza e i trascendentali*, Morano, Napoli 1977.
- ÉLIE M., VILLANI A., *Plan d'immanence*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., pp. 272-275.
- ESPOSITO R., *For a philosophy of the impersonal*, in «CR: The New Centennial Review», 19, 2, 2010, pp. 121-134.
- Id., *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014.
- Id., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.
- FADINI U., *Deleuze nomade*, in G. DELEUZE, *Divenire-molteplice*, cit., pp. IX-XXXIX.

- Id., *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Pendragon, Bologna 1999.
- Id., *Elias Canetti e “la resistenza al potere”*, in «Aut Aut», 213, 1986, pp. 97-118. .
- Id., *Il filo del tempo. Sul modello del corpo in Gilles Deleuze*, in «Humana.mente», 14, 2010, pp. 189-206.
- FADINI U., BERNI S., *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*, Firenze University Press, Firenze 2009.
- FASOLO G., *Tempo e durata. Il luogo del presente in Aristotele e Bergson*, Albo Versorio, Milano 2005.
- FERRARIS M., *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, AlboVersorio, Milano 2007.
- FEROLDI L., *Postfazione. Il pensiero kantiano tra “critica” e “genealogia”*, in G. DELEUZE, *La passione dell’immaginazione*, cit., pp. 53-70.
- FICHTE J. G., *Anweisung zum seeligen Leben*, 1806, trad. it., a cura di G. Boffi e F. Buzzi, *Introduzione alla vita beata*, San Paolo, Milano 2004.
- Id., *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, trad. it., a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Id., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, trad. it. di A. Tilgher, *Dottrina della scienza*, Laterza, Bari 1987.
- FLAXMAN G., *Introduction*, in AA.VV., *The Brain is the Screen*, pp. 1-60.
- FOUCAULT M., *Le mots et les choses. (Une archéologie des sciences humaines)*, Paris 1966, trad. it., a cura di G. Canguilhem, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2013.

Id., *Theatrum philosophicum*, in «Aut Aut», 277-278, 1997, pp. 54-74.

FRANCESCHELLI O., *Eclissi di Dio e ritorno alla natura*, in K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo*, cit., pp. VII-XXXVIII.

GAMBA G., *Il neokantismo di Foucault nella lettura deleuziana*, in AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale II*, cit., pp. 243-284.

GAMBAZZI P., *Pensiero, etica. Su alcuni temi della "Logica del senso"*, in «Aut Aut», 276, 1996, pp. 89-120.

GENTILE A., *Ai confini della ragione. La nozione di "limite" nella filosofia trascendentale di Kant*, Studium, Roma 2003.

GIANNETTO E., *Sguardi sul pensiero contemporaneo. Filosofia e scienze per cambiare il mondo*, Libreria Universitaria, Padova 2018.

Id., *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli Editore, Roma 2010.

GIANNETTO G., *Intuizione intellettuale e sintesi trascendentale in Kant*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2014.

Id., *Tempo e rappresentazione in Kant*, Diogene, Napoli 2013.

GIGLIOTTI G., *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Guida Editore, Napoli 1989.

GIL J., *O Imperceptível Devir da Imanência*, Lisbona 2008, trad. it., a cura di G. Ferraro e M. Masi-
ni, *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, Cronopio, Napoli 2015.

Id., *Un tournant dans la pensée de Deleuze*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 69-88.

- GINOUX I., *Friedrich Nietzsche*, in AA.VV., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, cit., pp. 122-132.
- GODANI P., *Deleuze*, Carocci, Roma 2009.
- Id., *Il cinema e il pensiero*, in AA.VV., *Falsi raccordi*, cit., pp. 127-152.
- Id., *Variazioni sul sorvolo. Ruyer, Merleau-Ponty, Deleuze e lo statuto della forma*, in «Chiasmi International», 13, 2011, pp. 349-359.
- GODDARD J.-C., *Fichte 1804-1805. La désobjectivisation du transcendantale*, in «Archives de philosophie», 3, 2009, pp. 423-441.
- Id., *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1999.
- Id., *Fichte. L'émancipation philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 2003.
- Id., *Moi absolu et réflexivité récursive. Fichte saisi par la théorie de l'auto-organisation*, in AA.VV., *Fichte: la philosophie de la maturité. Tome III*, cit., pp. 129-146.
- GOLDSCHMIDT V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1989.
- GOUHIER H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1999.
- GREEN G., *La teoria del tempo in Kant e in Fichte: un'eredità fenomenologica*, in AA.VV., *Meta-morfosi del trascendentale*, cit., pp. 15-52.
- GROSZ E., *Time Out of Joint*, in AA.VV., *Time and History in Deleuze and Serres*, cit., pp. 147-152.

- GROVES C., *Ecstasy of Reason, Crisis of Reason: Schelling and Absolute Difference*, in «Pli», 8, 1999.
- GUARESCHI M., *Introduzione. Deleuze e Guattari: cartografi di contrade a venire*, in G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., pp. 7-28.
- GUEROULT M., *Descartes selon l'ordre des raisons 2. L'ame et le corps*, Aubier-Montaigne, Paris 1968.
- Id., *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Alcan, Paris 1929.
- Id., *L'évolution et la structure de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, Paris 1930.
- GUYAU J. M., *La Genese de l'Idée de Temps*, 1890, *La genesi dell'idea di tempo*, trad. it., a cura di D. Pacelli, Bulzoni, Roma 1994.
- HADOT P., *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008.
- HAMILTON GRANT I., *Philosophies of Nature after Schelling*, London 2006, trad. it., a cura di E. C. Corriero, *Filosofie della natura dopo Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017.
- HARDT M., *Gilles Deleuze: an Apprenticeship in Philosophy*, 1993, trad. it., a cura di G. De Michele, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, DeriveApprodi, Roma 2016.
- HATAB L. J., *Shocking Time: Reading Eternal Recurrence Literally*, in AA.VV., *Nietzsche on Time and History*, cit., pp. 149-162.
- HEGEL G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1840-1844, trad. it., *Lezioni sulla storia della filosofia*, III, 2, La Nuova Italia, Firenze 1967.
- Id., *Wissenschaft der Logik*, 1812-1816, trad. it. di A. Moni e C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1996.

- HEIDEGGER M., *Brief über den «Humanismus»*, Frankfurt am Main 1976, trad. it., a cura di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2006.
- Id., *Nietzsche*, 1961, trad. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2000.
- Id., *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809, trad. it., a cura di E. Mazzarella e C. Tatasciore, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida, Napoli 1994.
- HERZOG A., *Images of Thought and Acts of Creations: Deleuze, Bergson, and the Question of Cinema*, in «Invisible Culture», 2000, web: https://www.rochester.edu/in_visible_culture/issue3/IVC_iss3_Herzog.pdf.
- HINTIKKA J., *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, in «The Philosophical Review», vol. 71, 1, 1962, pp. 3-32.
- HUME D., *A Treatise of Human Nature*, London 1739, trad. it., a cura di E. Lecaldano, *Trattato della natura umana*, in Id., *Opere filosofiche. Vol. 1*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- HUSSERL E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Halle 1936, trad. it. di E. Filippini, a cura di E. Paci, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 2015.
- Id., *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- HYPOLITE J., *Figures de la pensée philosophique*, I, Presses Universitaires de France, Paris 1971.
- IVALDO M., *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Guerini e Associati, Milano 2000.
- Id., *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987.

- JANKÉLÉVITCH V., *Henri Bergson*, 1931, trad. it., *Henri Bergson*, Morcelliana, Brescia 1991.
- Id., *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1957, trad. it., *Il non-so-che e il quasi niente*, Marietti, Genova 1987.
- KANT I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg 1798, trad. it. di G. Vidari, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari 1985.
- Id., *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770, trad. it., a cura di A. Lamacchia, Rusconi, *Forma e principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile*, Milano 1995.
- Id., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1787, trad. it., a cura di V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Roma-Bari 2010.
- Id., *Kritik der Urteilskraft*, 1790, trad. it., a cura di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio. Volume primo*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2007.
- Id., *Prolegomena zu einer jeden kuenftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten koennen*, 1783, trad. it., a cura di R. Pettoello, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che possa presentarsi come scienza*, La Scuola, Brescia 2016.
- KERSLAKE C., *Immanence and the vertigo of philosophy. From Kant to Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.
- KEVIN HILL R., *From Kantian Temporality to Nietzschean Naturalism*, in AA.VV., *Nietzsche on time and history*, cit., pp. 75-86.
- KLOSSOWSKI P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris 1969, trad. it. di E. Turolla, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 2013.
- LACHÈZE-REY P., *Le Moi, le Monde et Dieu*, Aubier-Éditions Montaigne, Paris 1950.

Id., *L'idéalisme kantien*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1950.

LÆRKE M., *Five figures of Folding: Deleuze on Leibniz's Monadological Metaphysics*, in «British Journal for the History of Philosophy», 23, 6, 2015, pp. 1192-1213.

LAPOUJADE D., *Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier William James*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 265-276.

LAUTH R., *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, trad. it. di M. Ivaldo, *Descartes: la concezione del sistema della filosofia*, Guerini e Associati, Napoli 2000.

Id., *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, trad. it., a cura di C. Cesa, Guida, Napoli 1986.

LA ROCCA C., *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003.

LATOUR B., *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris 1999, trad. it. di M. Gregorio, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

LEBRUN G., *Le transcendantal et son image*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 207-232.

LECLERCQ S., *Jean Duns Scot*, in AA.VV., *Aux source de la pensée de Gilles Deleuze 1*, cit., pp. 61-66.

Id., *Univocité*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., pp. 323-326.

LECLERCQ S., VILLANI A., *Devenir*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., pp. 101-106.

Id., *Répétition*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., pp. 297-303.

LEGHISSA G., *Nietzsche, Darwin e la postumanità*, in «Aut Aut», 367, 2015, pp. 105-121.

LEIBNIZ G. W., *Discorso di metafisica*, in Id., *Monadologia e Discorso di Metafisica*, trad. it. di M. Mugnai, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1986.

Id., *Monadologia*, trad. it., a cura di G. Preti, SE, Milano 2007.

Id., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1764, trad. it. di E. Cecchi, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Laterza, Roma-Bari 1988.

LE MOLI A., *Platonismo e antiplatonismo da Nietzsche a Derrida*, Carocci, Roma 2018.

Id., *Sull'anti(neo)platonismo di Deleuze*, in «Annuario Filosofico», 20, 2004, pp. 145-156.

LEONI F., *Descartes. Una teologia della tecnologia*, Et. Al., Milano 2013.

Id., *Deleuze. Il divenire come coincidenza degli opposti*, in AA.VV., *La questione dell'evento nella filosofia contemporanea*, cit., pp. 129-152.

LISCIANI PETRINI E., *Fuori della persona. L' "impersonale" in Merleau-Ponty, Bergson e Deleuze*, in «Filosofia politica», 3, 2007, pp. 393-410.

Id., *Verso il soggetto impersonale*, in «Filosofia politica», 1, 2012, pp. 39-50.

LOJACONO E., *Introduzione*, in R. DESCARTES, *La ricerca della verità mediante il lume naturale*, cit., pp. 1-60.

LÖWITH K., *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen, trad. it., *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2000.

Id., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956, trad. it., a cura di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Bari 1982.

- LUISETTI F., *Demons of the Anthropocene. Facing Bruno Latour's Gaia*, in «Philosophy», 5, 2016, pp. 157-169.
- MAÏMON S., *An Autobiography*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago 2001.
- Id., *Essay on Transcendental Philosophy*, Continuum, New York 2010.
- Id., *Geschichte des eigenen Lebens*, Berlin 1935, trad. it. di E. Sola, a cura di G. Scarpelli, *Storia della mia vita*, Edizioni E/o, Roma 1989.
- MALLARMÉ S., *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, 1897, in Id., *Poesie e prose*, trad. it. di A. Guerrini e V. Ramacciotti, Garzanti, Milano 2005.
- MANGANARO P., *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983.
- MARCHESINI R., *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Edizioni Dedalo, Bari 2009.
- Id., *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- MARCUCCI S., *Guida alla lettura della "Critica della ragion pura" di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- MARION J-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie cartésienne*, Paris 1986, trad. it., *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, Guerini e Associati, Milano 1998.
- MARRA E., *L'esperienza del leone. Tempo e soggetto nella lettura deleuziana di Kant*, in «Esercizi filosofici», 8, 2013, pp. 104-120.
- MARRATI P., *Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 2003.
- Id., *Jean-Paul Sartre*, in AA.VV., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze I*, cit., pp. 187-192.

MARTIN J.-C., *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris 1993.

MATHIEU V., *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 2002.

Id., *Conclusion*, in H. BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 101-107.

MATI S., *Friedrich Nietzsche. Tentativo di labirinto*, Feltrinelli, Milano 2017.

MEILLASSOUX Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris 2006, trad. it., a cura di M. Sandri, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

Id., *Potentiality and Virtuality*, in «Collapse», II, 2007, pp. 55-81.

Id., *Présentation by Quentin Meillassoux*, in AA.VV., *Speculative Realism*, cit., pp. 408-449.

MENGUE P., *Aiôn/Chronos*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., pp. 41-47.

Id., *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Éditions Kimé, Paris 1994.

MÉNIL A., *Image-mouvement, image-temps et plan ouvert*, in «Cinemas», 16, 2-3, 2006, pp. 146-179.

MERLEAU-PONTY M., *Corso del 1960-1961. L'ontologia cartesiana e l'ontologia d'oggi*, in Id., *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, trad. it. di F. Paracchini e A. Pinotti, a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina, Milano 2003.

Id., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, trad. it., *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.

MIGNINI F., *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2012.

MOISO F., *La filosofia di Salomone Maimon*, Mursia, Milano 1972.

MOLINAR MIN C., PIATTI G., *L'impersonale. Prospettive e implicazioni*, in «Philosophy Kitchen», 5, 2016, pp. 5-11.

MONTEBELLO P., *Cinéma et esthétique, entre Deleuze et Rancière?*, web: https://www.academia.edu/3488775/Cinéma_et_esthétique_entre_Deleuze_et_Rancière.

Id., *Deleuze: La passion de la pensée*, Vrin, Paris 2008.

Id., *Deleuze, philosophie et cinéma*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2008.

Id., *Deleuze. Une anti-phénoménologie*, in «Chiasmi International», 13, 2012, pp. 315-325.

Id., *Il progetto di rinnovamento del trascendentale in Deleuze*, in «Trópos», 2, 2013, pp. 35-44.

Id., *L'autre métaphysique*, Les presses du réel, Dijon 2017.

Id., *Le plan d'immanence chez Deleuze*, in AA.VV., *Technique, monde, individuations*, cit., web: https://www.academia.edu/23940219/Le_plan_d'immanence_chez_Deleuze.

Id., *L'homme, exception dans la nature? La responsabilité de la philosophie?*, in AA.VV., *Le moment du vivant*, sous la direction de A. François et F. Worms, Presses Universitaires de France, Paris 2016, pp. 171-185.

Id., *Métaphysique cosmomorphes. La fin du monde humain*, Les presses du réel, Dijon 2015.

MORI G., *Cartesio*, Carocci, Roma 2010.

MUHO A., *Ripetere per creare: storia della filosofia come (ri)attualizzazione delle virtualità concettuali*, in AA.VV., *Canone Deleuze*, cit., pp. 135-152.

MUSIL R., *Der Mann ohne Eigenschaften*, Berlin 1943, trad. it. di A. Rho, *L'uomo senza qualità*, Giulio Einaudi, Torino 1972.

- NANCY J.-L., *Ego sum*, Paris 1979, trad. it., a cura di R. Kirchmayr, Bompiani, Milano 2008.
- Id., *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, trad. it., a cura di T. Ariemma e L. Cremonesi, Ombre Corte, Verona 2008.
- Id., *Piega deleuziana del pensiero*, in «Aut Aut», 276, 1996, pp. 31-38.
- NATOLI S., *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 1996.
- NEGRI A., *Nietzsche e/o l'innocenza del divenire*, Liguori, Napoli 1986.
- NEGRI C., *Deleuze e il postumano. Corpo e soggetto nella postmodernità*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020.
- NEWTON I., *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, 1687, *Principi matematici della Filosofia naturale*, in Id., *Opere. Vol. 1*, trad. it., Utet, Torino 1965.
- NIETZSCHE F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-1885, trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 2001.
- Id., *Carteggio Nietzsche-Burckhardt*, trad. it., Boringhieri, Torino 1961.
- Id., *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano 2008.
- Id., *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, 1888, trad. it. di S. Galletti, a cura di S. Fiorini, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Rusconi, Sant'Arcangelo di Romagna 2005.
- Id., *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, 1878, trad. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano. Volume primo*, Adelphi, Milano 2001.

- NÚÑEZ GARCIA A., *La grieta del sistema. Hölderlin entre Schelling y Deleuze*, in «Logos. Anales del Seminario de Metafísica», 45, 2012, pp. 145-161.
- OCCHIPINTI M. F., *La metafisica dell'eterno ritorno in F. Nietzsche*, in «Rivista di Neoscolastica», 59, 4/5, 1967, pp. 543-587.
- OPOCHER E., *G. A. Fichte e il problema dell'individualità*, Cedam, Padova 1944.
- PALAZZO S., *Deleuze lettore di Kant. Note per un approccio non ermeneutico e non storicistico alla storia della filosofia*, in AA.VV., *Canone Deleuze*, cit., pp. 63-80.
- Id., *Introduzione. La catastrofe di Kronos*, in G. DELEUZE, *Fuori dai cardini del tempo*, cit., pp. 9-48.
- Id., *Sintesi e tempo. Trasformazione del trascendentale kantiano nella filosofia di Deleuze*, in «Dianoia», 16, 2011, pp. 149-180.
- Id., *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, Ets, Pisa 2013.
- PÀL PELBART P., *Le temps non-réconcilié*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 89-102.
- PANATTONI R., *Siamo cambiati dalle immagini. Esitazione, responsabilità, incanto*, Moretti & Vitali, Bergamo 2014.
- PARADIS B., *Schémas du temps et philosophie transcendantale*, in «Philosophie», 12, 1995, pp. 10-27.
- PATON H. J., *Kant's Metaphysics of Experience. Vol. I*, Read Books, London 1951.
- PEARSON K. A., *Beyond the Human Condition: Bergson and Deleuze*, in AA.VV., *Deleuze and the Non/Human*, cit., pp. 81-101.

- Id., *Germinal life. The difference and repetition of Deleuze*, Routledge, London 1999.
- Id., *Philosophy and the adventure of the virtual. Bergson and the time of life*, Routledge, London and New York 2002.
- Id., *Pure reserve. Deleuze, philosophy, and immanence*, in AA.VV., *Deleuze and Religion*, cit., pp. 141-155.
- Id., *The Reality of the Virtual: Bergson and Deleuze*, in «MLN», 120, n. 5, 2005, pp. 1112-1127.
- PERISSINOTTO L., RUGGENINI M., *Prefazione*, in AA.VV., *Tempo, evento e linguaggio*, cit., pp. 7-14.
- PERONE U., *Il presente e la temporalità*, in AA.VV., *Tempo, evento e linguaggio*, cit., pp. 51-64.
- PESSINA A., *Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1988.
- PIATTI G., *Cinema dell'universo. Materia e immagine da Bergson a Deleuze*, in «Fata Morgana», 28, 2016, pp. 49-60.
- PLATONE, *Timeo*, in Id., *Tutti gli scritti*, trad. it., a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991.
- POLIDORI F., *L'invenzione della filosofia*, in «Aut Aut», 276, 1996, pp. 5-12.
- POLIZZI G., *La filosofia, un "gesto". Deleuze e la "tradizione" filosofica*, in AA.VV., *Il secolo deleuziano*, cit., pp. 227-280.
- POSMAN S., *Where Has Gertrud(e) Gone?: Gertrude Stein's Cinematic Journey from Movement-Image to Time-Image*, in AA.VV., *Gilles Deleuze: image and text*, cit., pp. 41-62.
- PRETI G., *Postfazione*, in G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, cit., pp. 41-70.

- PRIGOGINE I., STENGERS I., *Entre les temps et l'éternité*, Paris 1988, trad. it. di C. Tatasciore, *Tra il tempo e l'eternità*, Bollati Boringhieri, Torino 2014.
- PRINCIPE S., *Descartes e la filosofia trascendentale*, Aracne, Roma 2013.
- PROUST M., *À la recherche du temps perdu*, 1913-1927, trad. it., *Alla ricerca del tempo perduto*, Mondadori, Milano 1993.
- PUDDU M. R., *L'indagine trascendentale nel discorso etico*, in AA.VV., *Ricerche sul trascendentale kantiano*, cit., 26-69.
- PUGLISI G., *Critica della cultura e crisi dei saperi*, in AA.VV., *Il secolo deleuziano*, cit., pp. 7-12.
- RAJCHMAN J., *C'è un'intelligenza del virtuale?*, in «Aut Aut», 276, 1996, pp. 145-160.
- RAMETTA G., *Biopolitica e coscienza. Riflessioni intorno all'ultimo Deleuze*, in «Filosofia politica», 1, 2006, pp. 29-42.
- Id., *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, in AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale*, cit., pp. 341-376.
- RANCIÈRE J., *Existe-t-il une esthétique deleuzienne?*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 525-536.
- Id., *La fable cinématographique*, Paris 2001, trad. it., a cura di B. Besana, *La favola cinematografica*, ETS, Pisa 2006.
- REINHOLD K. L., SCHULZE G. E., FICHTE J. S., MAIMON S., *Modelli postkantiani del trascendentale*, a cura di F. Gallo, Unicopli, Milano 1993.
- RESTIVO A., *Into the Breach. Between the Movement-Image and the Time-Image*, in AA.VV., *The Brain is the Screen*, cit., pp. 171-192.

- RIGAL É, *Désubjectivation*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., pp. 75-81.
- RIGOBELLO A., *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963.
- RILEY M., *Disorientation, Duration and Tarkovsky*, in AA.VV., *Deleuze and the Schizoanalysis of cinema*, cit., pp. 52-62.
- RIMBAUD A., *Lettera del veggente*, in Id., *Poemi in prosa*, trad. it., a cura di C. Vivaldi, Guanda, Milano 1978.
- RIZZO G., *Le ombre del secolo deleuziano. Appunti su "Organi senza corpi" di Slavoj Žižek*, in «Laboratorio dell'ISPF», X, 2013, pp. 1-11.
- ROCCARO G., *Prefazione: ...ek ton diaferònton kalksten harmonian*, in F. TREPPIEDI, *Le condizioni dell'esperienza reale*, cit., pp. 7-12.
- RODOWICK D. N., *Gilles Deleuze's time machine*, Duke University Press, Durham and London 1997.
- Id., *Introduction: What Does Time Express?*, in AA.VV., *Afterimages of Gilles Deleuze's Film Philosophy*, cit., pp. XIII-XXIV.
- Id., *Le Monde, Temps*, in AA.VV., *Gilles Deleuze et les images*, cit., pp. 129-144.
- ROFFE J., STARK H., *Introduction: Deleuze and the Non/Human*, in AA.VV., *Deleuze and the Non/Human*, cit., pp. 1-16.
- ROMANO C., *La temporalità dell'evento: analisi ed ermeneutica*, in AA.VV., *Tempo, evento e linguaggio*, cit., pp. 65-92.
- RONCHI R., *Bergson. Una sintesi*, Christian Marinotti, Milano 2011.

Id., *Figure del postumano. Gli zombie, l'onkos e il rovescio del Dasein*, in «Aut Aut», 361, 2013, pp. 82-96.

Id., *Filosofia della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Id., *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano 2015.

Id., *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017.

Id., *Prefazione. L'immediato*, in H. BERGSON, *Lezioni di metafisica*, cit., pp. 7-14.

RONCHI R., LEONI F., *Introduzione. Bergson e i segni*, in H. BERGSON, *Sul segno*, cit., pp. 9-61.

Id., *Metafisica e psicologia in Bergson*, in H. BERGSON, *Storia della memoria e storia della metafisica*, cit., pp. 7-38.

ROSSI A., *Possibilità dell'io. Il cogito di Descartes e un dibattito contemporaneo: Heidegger e Henry*, Mimesis, Milano 2006.

ROSSI K., *Cinefilosofia. Un ripensamento dell'estetica a partire da Deleuze*, in «Iride», 2, 2007, pp. 309-318.

Id., *L'estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e fenomenologia a confronto*, Pendragon, Bologna 2005.

ROVATTI P. A., *Fare isola con Deleuze*, in G. DELEUZE, *L'isola deserta e altri scritti*, cit., pp. IX-XIV.

Id., *La «piccola frase» di Deleuze*, in G. DELEUZE, *Due regimi di folli e altri scritti*, cit., pp. IX-XIV.

ROVELLI C., *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano 2017.

- RUGGENINI M., *Il trascendentale e la differenza*, in «Giornale di Metafisica», XXIX, 2007, pp. 233-254.
- RUYER R., *Néofinalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1952.
- SACCHI D., *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Studium, Roma 2007.
- SALVUCCI P., *Grandi interpreti di Kant. Fichte e Schelling*, Università degli Studi di Urbino, Urbino 1984.
- SANDBOTHE M., *The temporalization of Time. Basic Tendencies in Modern Debate on Time in Philosophy and Science*, Rowman & Littlefield, Lanham and New York 2001.
- SAPONARO G., *Sul tempo in Kant*, in AA.VV., *Il Settecento*, cit., pp. 21-62.
- SASSO R., *Événement (pur)*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., pp. 138-153.
- Id., *Image de la pensée*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., pp. 181-193.
- SASSO R., VILLANI A., *Lexique complémentaire*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., pp. 347-360.
- SAUVAGNARGUES A., *Actuel / Virtuel*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., pp. 22-29.
- Id., *Deleuze. L'empirisme transcendantale*, Presses Universitaires de France, Paris 2010.
- Id., *Gilbert Simondon*, in AA.VV., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, pp. 193-198.
- Id., *Hecceité*, in AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., pp. 171-180.
- Id., *Henri Bergson*, in AA.VV., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, cit., pp. 28-37.

- Id., *La table des catégories comme table de montage*, in AA.VV., *Gilles Deleuze et les images*, cit., pp. 117-128.
- Id., *Spinoza pour Deleuze: immanence des signes*, in AA.VV., *Spinoza-Deleuze*, cit., pp. 167-180.
- SAUVAGNARGUES A., SÉVÉRAC P., *Introduction*, in AA.VV., *Spinoza-Deleuze*, cit., pp. 9-18.
- SCHAEFFER J.-M., *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007.
- SCHEFER J.-L., *L'Homme ordinaire du cinéma*, Paris 1980, trad. it., a cura di M. Canosa, *L'uomo comune del cinema*, Quodlibet, Macerata 2006.
- SHELLING F. W. J., *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801, trad. it., *Esposizione del mio sistema filosofico*, Laterza, Bari 1969.
- Id., *Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, trad. it., a cura di C. Tatasciore, Guerini e Associati, Milano 2002.
- Id., *L'empirismo filosofico e altri scritti*, trad. it. di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze 1967.
- Id., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809, trad. it., a cura di F. Moiso e F. Viganò, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana. E gli oggetti che vi sono connessi*, Guerini e Associati, Milano 1997.
- Id., *System des transcendentalen Idealismus*, 1800, trad. it. a cura di G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Rusconi, Milano 1997.
- Id., *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, 1795, trad. it., a cura di A. Moscati, *Dell'io come principio della filosofia*, Cronopio, Napoli 1997.
- SCHÉRER R., *Homo tantum. L'impersonnel: une politique*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 25-42.

- Id., *Gilles Deleuze Immanence et vie*, 1998, trad. it. di G. Crivella, *L'impersonale. Gilles Deleuze, immanenza e vita*, in «Kasparhauser. Rivista di cultura filosofica», 2015, web: <http://www.kasparhauser.net/CULTURE%20DESK/Deleuze-20/scherer.html>
- SCHLANGER J. E., *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la nature et de l'identité*, Presses Universitaires de France, Paris 1966.
- SCHÖNER M., *Gilles Deleuze's Philosophy of Nature: System and Method in What is Philosophy?*, in «Theory, Culture & Society», 36, (7-8), 2019, pp. 89-107.
- SCHWAB M., *Escape from the Image. Deleuze's Image-Ontology*, in AA.VV., *The Brain is the Screen*, cit, pp. 109-140.
- SCRIBANO E., *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- SELLARS J., *Aiôn and Chronos: Deleuze and the Stoic Theory of Time*, in «Collapse», 3, 2007, pp. 177-205.
- SERRES M., *Le système de Leibniz. Vol. II*, Presses Universitaires de France, Paris 1982.
- SEVERINO E., *Il "risultato" e il tempo*, in AA.VV., *Filosofia del tempo*, cit., pp. 257-269.
- Id., *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1961.
- SHIRANI T., *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, L'Harmattan, Paris 2006
- SIMONDON G., *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, 2005, trad. it., a cura di G. Carrozzini, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, Mimesis, Milano 2010.

- SINI C., *Cartesio. Introduzione al Discorso sul Metodo*, in R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, Mondadori, Milano 1993.
- Id., *Spinoza o l'archivio del sapere*, Jaca Book, Milano 2013.
- SMALL R., *Time and becoming in Nietzsche's thought*, Continuum, London 2010.
- SMITH D. W., *Genesis and Difference: Deleuze, Maimon, and the Post-Kantian Reading of Leibniz*, in AA.VV., *Deleuze and the Fold*, cit., pp. 132-154.
- Id., *The doctrine of univocity. Deleuze's ontology of immanence*, in AA.VV., *Deleuze and Religion*, cit., pp. 167-183.
- SONNA V., *Deleuze lector de Platón*, in «Praxis Filosófica», 28, 2014, pp. 201-223.
- SPINOZA B., *Ethica more geometrico demonstrata*, 1677, trad. it. di G. Durante, *Etica*, Bompiani, Milano 2009.
- Id., *Pensieri metafisici*, in Id., *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., pp. 153-176.
- Id., *Principia philosophiae cartesianae*, 1663, trad. it., *Principi della filosofia cartesiana*, in Id., *Trattato sull'emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici*, trad. it., a cura di E. De Angelis, SE, Milano 2009.
- Id., *Tractatus theologico-politicus*, Amsterdam 1670, trad. it., a cura di A. Dini, *Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano 2001.
- STAMBAUGH J., *The problem of Time in Nietzsche*, Bucknell University Press, Lewisburg 1987.
- STARK H., *Deleuze, subjectivity and nonhuman becomings in the Anthropocene*, in «Dialogues in Human Geography», 7, (2), 2017, pp. 151-155.

- STEFFEN W, CRUTZEN P. J., NCNEILL J. R., *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, in «Ambio», 36, 8, 2007, pp. 614-621.
- TARIZZO D., *La metafisica del caos*, in G. DELEUZE, *La piega, Leibniz e il barocco*, trad. it., a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, pp. VII-XLI.
- Id., *L'anima in fuga. Deleuze e il piano psichico*, in «Aut Aut», 276, 1996, pp. 127-144.
- TARONI P., *Filosofie del tempo. Il concetto di tempo nella storia del pensiero occidentale*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- TESTER K., *The Inhuman Condition*, Routledge, London 1995.
- TILLIETTE X., *Attualità di Schelling*, trad. it., a cura di N. De Sanctis, U. Mursia & C., Milano 1972.
- Id., *L'Absolu et la Philosophie. Essai sur Schelling*, Presses Universitaires de France, Paris 1987.
- Id., *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris 1995, trad. it., a cura di F. Tomasoni, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2001.
- TONON A., *Tra istante e intervallo. Le oscillazioni di Jankélévitch*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014.
- TOSCANO A., *Fanaticism and Production: on Schelling's Philosophy of Indifference*, in «Pli», 8, 1999, pp. 46-70.
- TOSEL N., *Pensare l'impersonale tra vitalismo e macchinismo. Come resistere alla governamentalità algoritmica?*, in «La Deleuziana. Rivista online di Filosofia», 3, 2016, pp. 59-75.
- TRASATTI F., *Leggere Deleuze attraversando Mille Piani*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- TREPIEDI F., *Differenti ripetizioni. Pensare con Deleuze*, Kaiak Edizioni, Tricase 2015.

- Id., *Incidenza di Hume nell'empirismo trascendentale di Deleuze*, in «Esercizi filosofici», 8, 2013, pp. 122-140.
- Id., *Kant avec Hume. Qu'est-ce que l'empirisme transcendantal de Deleuze?*, in «Epekeina», vol. 2, 1, 2013, pp. 116-124.
- Id., *Le condizioni dell'esperienza reale*, Clinamen, Firenze 2016.
- TRIFONOVA T., *A Nonhuman Eye: Deleuze on Cinema*, in «Substance #104», 33, 2, 2004, pp. 134-152.
- TUPPINI T., *Homo natura. Heidegger/Deleuze*, in «Philosophical News», 10, 2015, pp. 80-96.
- VALPIONE G., *Il concetto di "trascendentale" nel Versuch di S. Maimon*, in AA.VV., *Metamorfosi del trascendentale II*, cit., pp. 11-46.
- VALSANIA M., *Lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, Utet, Torino 1998.
- VANDENBERGHE F., *Complexités du Posthumanisme. Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*, Éditions L'Harmattan, Paris 2007.
- VANZAGO L., *L'evento del tempo. Saggio sulla filosofia del processo di A. N. Whitehead*, Mimesis, Milano 2005.
- Id., *Modi del tempo. Simultaneità, processualità, relazionalità tra Whitehead e Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2001.
- Id., *Tempo e intuizione in H. Bergson*, in «Oltrecorrente», 2, 2000.
- Id., *Tempo e mutamento. Prospettiva fenomenologiche*, in «Paradigmi XXXII», 2, 2014.
- VATTIMO G., *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1988.

Id., *Nietzsche 1994*, in «Aut Aut», 367, 2015, pp. 203-217.

VERGINE F., *L'immanenza del cogito. Per una genealogia del trascendentale deleuziano*, in AA.VV., *Di stelle, atomi e poemi. Verso la physis. Volume 2*, cit., pp. 125-142.

Id., *L'innocenza del divenire-animale. Per la figurazione di un'etica dell'immanenza assoluta*, in AA.VV., *Di stelle, atomi e poemi. Verso la physis. Volume 1*, cit., pp. 83-103.

VIGNOLA P., *Antropocene e geofilosofia. Una lettura selvaggia della differenza*, in «La Deleuziana — Rivista online di filosofia», 4, 2006, pp. 80-97.

Id., *Lo specchio di Deleuze*, in F. TREPIEDI, *Differenti ripetizioni*, cit., pp. 9-26.

Id., *Tutti i nomi della storia meno uno. Sul divenire nietzscheano di Deleuze*, in «Aut Aut», 367, 2015, pp. 139-156.

VILLANI A., *Deleuze et l'anomalie métaphysique*, in AA.VV., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 43-54.

Id., *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Éditions Belin, Paris 1999.

VILLANI T., *Gilles Deleuze. Un filosofo dalla parte del fuoco*, Costa & Nolan, Genova-Milano 1998.

VODRET P., *L'impostazione logica della teoria dei principi nella Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre e il rapporto con una possibile ontologia*, in AA.VV., *Leggere Fichte. Volume I*, cit., pp. 33-56.

VOSS D., *Intensity and the Missing Virtual: Deleuze's Reading of Spinoza*, in «Deleuze Studies», 11.2, 2017, pp. 156-173.

Id., *Maimon and Deleuze: the viewpoint of internal genesis and the concept of differentials*, in «Par-rhesia», 11, 2011, pp. 62-74.

- VUILLEMIN J., *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1954.
- WAHL J., *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Alcan, Paris 1920.
- WALL C., *The Time-Image: Deleuze, Cinema and perhaps Language*, in «Film-Philosophy», 8, (2), 2004, web: <https://www.eupublishing.com/doi/full/10.3366/film.2004.0013>.
- WHITEHEAD A. N., *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, London 1929, trad. it. di N. Bosco, *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 1965.
- WILLIAMS J., *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013.
- Id., *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: a critical introduction and guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.
- WITTGENSTEIN L., *Logisch-philosophische Abhandlung*, 1921, trad. it., a cura di A. G. Conte, *Trattatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009.
- ZAC S., *Salomon Maimon. Critique de Kant*, Les Éditions du Cerf, Paris 1988.
- ŽIŽEK S., *Organs without bodies. Deleuze and consequences*, New York-London 2004, trad. it. di M. Grosoli, a cura di R. Cerenza, *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012.
- Id., *The Indivisible Remainder. On Schelling and related matters*, Verso, London-New York 1996.
- ZOURABICHVILI F., *Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)*, in «Aut Aut», 276, 1996, pp. 59-78.

ZOURABICHVILI F., *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris 1994, trad. it. di F. Agostini, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, Ombre Corte, Verona 1998.

Id., *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris 2003, trad. it. di C. Zaltieri, *Il vocabolario di Deleuze*, Negretto, Mantova 2012.

Id., *The Eye of Montage*, in AA.VV., *The Brain is the Screen*, cit., pp. 141-150.