



SCUOLA NORMALE
SUPERIORE

UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON-SORBONNE

Classe di Lettere e Filosofia
Corso di Perfezionamento in Filosofia
XXX Ciclo

École doctorale de Philosophie (ED 280)
Centre d'Histoire de Philosophies
Modernes de la Sorbonne (EA 1451)

CONVENZIONE DI CO-TUTELA INTERNAZIONALE
Tesi di Perfezionamento (Ph.D.)
in Filosofia

IL PROBLEMA DEL TRASCENDENTALE NELLA
FILOSOFIA DI GILLES DELEUZE.
DALLE CONDIZIONI DELL'ESPERIENZA REALE AL
PIANO DI IMMANENZA

Candidato: Lorenzo Nuscis

Relatori:

Prof. Roberto Esposito

Prof. David Lapoujade

Anno Accademico 2018/2019

INDICE

ABSTRACT	4
TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI	6
INTRODUZIONE	9
1. Temi e obiettivi	9
2. <i>Status quaestionis</i>	15
3. Piano della tesi	19
 <i>Capitolo primo</i>	
LA RIELABORAZIONE DEL CRITICISMO KANTIANO	23
1.1. Critica e sistema delle facoltà	24
1.2. Duplice senso del termine “facoltà”	30
1.3. L’intelletto legislatore	33
1.3.1. A priori e trascendentale	33
1.3.2. Presentazione e rappresentazione	35
1.3.3. Apprensione, riproduzione, ricognizione	38
1.3.4. La sintesi trascendentale dell’immaginazione	42
1.3.5. Le idee della ragione come campo problematico	46
1.3.6. Legittimità e illegittimità dell’uso speculativo	50
1.4. La ragione legislatrice	52
1.4.1. Distinzione tra il dominio della Natura e il dominio della Libertà	52
1.4.2. La realizzazione della Libertà	56
1.4.3. Il senso comune e il problema dell’accordo tra le facoltà	58
1.5. Il rapporto libero e indeterminato tra le facoltà nella <i>Critica del Giudizio</i>	60
1.5.1. La facoltà superiore del sentimento	60
1.5.2. Il senso comune estetico	62
1.5.3. Il sublime e la genesi delle facoltà	66
1.5.4. L’esibizione delle Idee nella Natura	70
1.5.5. Il ruolo del Giudizio nel sistema delle facoltà	77
 <i>Capitolo secondo</i>	
AL DI LÀ DELLA RAPPRESENTAZIONE	79
2.1. L’immagine del pensiero	80

2.1.1. Il cominciamento come cogitatio natura universalis	80
2.1.2. Ambivalenza di Kant	85
2.1.2.1. Il tempo come limite interno dell'Io	85
2.1.2.2. Dalle quantità intensive alla forma vuota del tempo	90
2.1.2.3. Hölderlin: fuori dai cardini del tempo	97
2.1.2.4. L'Io penso come principio più generale della rappresentazione: psicologismo, formalismo e circolo del condizionamento	103
2.1.2.5. <i>Excursus I</i> . Le obiezioni di Maimon a Kant come modello per la critica deleuziana al circolo del condizionamento	110
2.2. La disarmonia tra le facoltà.....	118
2.2.1. Metodo genetico e logica non rappresentativa	118
2.2.2. L'incontro come costrizione.....	120
2.2.3. I tre caratteri dell'incontro: <i>sentiendum, memorandum, cogitandum</i>	124
2.2.4. Esercizio disgiunto delle facoltà ed empirismo trascendentale	127

Capitolo terzo

L'IDEA E LA MATERIA.....	134
3.1. Il <i>Bergsonismo</i> e la scoperta della differenza in sé	135
3.1.1. L'intuizione come superamento delle illusioni	135
3.1.2. La durata come coesistenza virtuale	140
3.1.2.1. I due tipi di molteplicità	142
3.1.2.2. La fluidità del movimento	145
3.1.2.3. La funzione della durata nell'analisi dei misti e il problema del dualismo	148
3.1.2.4. La memoria come coesistenza virtuale	151
3.1.2.5. Lo slancio come movimento di differenziazione.....	155
3.2. L'articolazione dell'Idea.....	161
3.2.1. L'Idea come problema nella dialettica delle facoltà	161
3.2.2. L'Idea come universale concreto.....	168
3.2.2.1. La determinabilità	169
3.2.2.2. La determinazione reciproca	173
3.2.2.3. <i>Excursus II</i> . Il confronto di Deleuze con Maimon sul metodo genetico	175
3.2.2.4. La determinazione completa.....	185
3.2.3. L'Idea come molteplicità	190
3.2.4. Virtualità e attualizzazione dell'Idea	194
3.3. L'articolazione della Materia.....	202
3.3.1. L'essere del sensibile e la differenza nell'intensità	202

3.3.2. Dall'intensità all'estensione	205
3.3.3. L'individuazione intensiva	211
<i>Capitolo quarto</i>	
IL SENSO E L'EVENTO	216
4.1. Senso e non-senso	217
4.1.1. Il circolo della proposizione: designazione, manifestazione, significazione.....	218
4.1.2. Il senso come quarta dimensione della proposizione.....	223
4.1.3. Il non-senso e la genesi del senso	231
4.1.4. Il senso come struttura	235
4.2. Il problema e la domanda.....	242
4.3. Sull'evento.....	249
4.3.1. Tempo cronologico e tempo aionico	249
4.3.2. Il puro divenire	255
4.3.3. Evento e univocità	260
<i>Capitolo quinto</i>	
LA PURA IMMANENZA	269
5.1. Per una determinazione del campo trascendentale impersonale	271
5.1.1. Sartre e <i>La trascendenza dell'Ego</i>	271
5.1.2. Bergson e l'incipit di <i>Materia e memoria</i>	277
5.2. Il piano d'immanenza	284
5.2.1. La consistenza del piano	284
5.2.2. La reversibilità essere-pensare e il problema del cominciamento	290
CONCLUSIONE	295
BIBLIOGRAFIA	301
<i>RÉSUMÉ SUBSTANTIEL DE LA THÈSE</i>	312

ABSTRACT

The subject of this dissertation is the problem of the transcendental in the philosophy of Gilles Deleuze. The thesis that I propose to demonstrate is the following: by submitting the notion of transcendental to a requirement of immanence, Deleuze does not introduce any confusion between the right and the fact (*quid facti?*), but shifts their coordinates in the most rigorous way. The thesis is divided into five chapters. The first one deals with Deleuze's reading of Kant, providing the general coordinates to understand Deleuzian way to pose the transcendental problem. This approach is based on the systematic analysis of the various agreements between the faculties, and in particular on the notion of discordant agreement, discovered by Kant in the sublime. The second chapter focuses on the elaboration of transcendental empiricism in *Difference and repetition*; it is divided into two parts: the first one analyzes the Deleuzian critique of Kant's position; the second one takes up the theme of the discordant agreement, showing in what sense it constitutes for Deleuze the fulcrum of the immanent genesis of the faculties. The third chapter continues this analysis, concentrating on the genesis of the object in its twofold profile, logical and material. The fourth chapter deals with the genesis of sense, connecting it with the concept of event. Finally, the fifth chapter examines the notion of plan of immanence. The purpose of this chapter is to take up the issues considered up to now in light of the latest developments of Deleuze's philosophy. The plan of immanence will be understood as the most rigorous way to free the transcendental from every form of presupposition and illusion.

Le sujet de cette thèse est le problème du transcendantal dans la philosophie de Deleuze. La thèse que je propose de démontrer est la suivante : en transformant la notion de transcendantal dans un sens immanentiste, Deleuze ne recherche pas une confusion entre le niveau du droit et le niveau du fait (*quid facti ?*), mais leur distinction la plus rigoureuse. La thèse est divisée en cinq chapitres. Le premier concerne la lecture deleuzienne de Kant, fournissant les coordonnées générales qui permettent de comprendre l'approche de Deleuze au problème du transcendantal. Cette approche repose sur l'analyse systématique des différents accords entre les facultés, et en particulier sur la notion d'accord discordant, découvert par Kant dans le sublime. Le deuxième chapitre est consacré à l'élaboration de l'empirisme transcendantal dans *Différence et répétition* ; il est divisé en deux parties : la première analyse la critique deleuzienne de la position de Kant ; la seconde reprend le thème de l'accord discordant, en montrant en quel sens il constitue pour Deleuze le pivot de la genèse immanente des facultés. Le troisième chapitre poursuit cette analyse en se concentrant sur la genèse de l'objet dans son double profil, logique et matériel. Le quatrième chapitre traite de la genèse du sens en le reliant au concept d'événement. Enfin, le cinquième chapitre examine la notion de plan d'immanence. Le but de ce chapitre est d'aborder les

questions examinées jusqu'à présent à la lumière des derniers développements de la philosophie de Deleuze. Le plan d'immanence est compris comme le moyen le plus rigoureux de libérer le transcendantal de toute forme de présupposition et d'illusion.

Oggetto di questa tesi è il problema del trascendentale nella filosofia di Gilles Deleuze. La tesi che ci si propone di dimostrare è la seguente: trasformando la nozione di trascendentale in un senso immanentista, Deleuze realizza non una confusione tra il livello del diritto (*quid juris?*) e quello del fatto (*quid facti?*), ma la loro più rigorosa distinzione. La tesi è suddivisa in cinque capitoli. Il primo, riguardante la lettura deleuziana di Kant, fornisce le coordinate generali che permettono di comprendere l'approccio di Deleuze al problema del trascendentale. Questo approccio riposa sull'analisi sistematica dei differenti accordi tra le facoltà, e in particolare sulla nozione di accordo discordante, scoperto da Kant nel sublime. Il secondo capitolo è dedicato alla elaborazione dell'empirismo trascendentale in *Differenza e ripetizione*; è diviso in due parti: la prima parte analizza la critica deleuziana della posizione di Kant; la seconda riprende il tema dell'accordo discordante, mostrando in che senso esso costituisce per Deleuze il fulcro della genesi dell'oggetto nel suo duplice profilo, logico e materiale. Il quarto capitolo tratta della genesi del senso, collegandola al concetto di evento. Infine, il quinto capitolo esamina la nozione di piano di immanenza. Lo scopo di quest'ultimo capitolo è quello di riprendere le questioni esaminate fino a questo punto alla luce degli ultimi scritti di Deleuze. Il piano di immanenza è compreso come il mezzo più rigoroso per liberare il trascendentale da ogni forma di presupposto e di illusione.

KEYWORDS	MOTS CLÉS	PAROLE CHIAVE
Gilles Deleuze	Gilles Deleuze	Gilles Deleuze
Transcendental Empiricism	Empirisme transcendantal	Empirismo trascendentale
Immanuel Kant	Immanuel Kant	Immanuel Kant
Doctrine of the faculties	Doctrine des facultés	Dottrina delle facoltà
Henri Bergson	Henri Bergson	Henri Bergson
Plane of immanence	Plan d'immanence	Piano di immanenza
Genesis of experience	Genèse de l'expérience	Genesi dell'esperienza
Intensity	Intensité	Intensità

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

Opere di Deleuze

<i>AE</i>	<i>L'Anti-Edipo</i> (con F. Guattari), a cura di A. Fontana, Torino 2002.
<i>B</i>	<i>Il bergsonismo e altri saggi</i> , a cura di P.A. Rovatti e D. Borca, Torino 2001.
<i>CC</i>	<i>Critica e clinica</i> , a cura di A. Panaro, Milano 1996.
<i>CCF</i>	<i>Che cos'è la filosofia?</i> (con F. Guattari), a cura di C. Arcuri, Torino 2002.
<i>CPC</i>	<i>Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza</i> , a cura di A. Pardi, Verona 2010.
<i>Conv.</i>	<i>Conversazioni</i> (con C. Parnet), a cura di G. Comolli, Verona 2011.
<i>DR</i>	<i>Differenza e ripetizione</i> , a cura di G. Guglielmi, Milano 1995.
<i>DRF</i>	<i>Due regimi di folli e altri scritti</i> , a cura di D. Borca, Torino 2010.
<i>ESogg</i>	<i>Empirismo e soggettività</i> , a cura di M. Cavazza, Napoli 2002.
<i>FB</i>	<i>Francis Bacon. Logica della sensazione</i> , a cura di S. Verdicchio, Macerata 2007.
<i>FCT</i>	<i>Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant</i> , ed. it. a cura di S. Palazzo, Milano 2004.
<i>ID</i>	<i>L'isola deserta e altri scritti</i> , a cura di D. Borca, Torino 2007
<i>IM</i>	<i>L'immagine-movimento. Cinema I</i> , a cura di J.P. Manganaro, Milano 1993.

- IT* *L'immagine-tempo. Cinema 2*, a cura di L. Rampello, Milano 1997.
- K* *La filosofia critica di Kant*, a cura di M. Cavazza e A. Moscati, Napoli 2002.
- LS* *Logica del senso*, a cura di M. De Stefanis, Milano 1975.
- MP* *Mille piani* (con Guattari), a cura di M. Carboni, Roma 2003.
- N* *Nietzsche*, a cura di F. Rella, Milano 2006.
- NF* *Nietzsche e la filosofia*, a cura di F. Polidori, Torino 2002.
- P* *La piega. Leibniz e il Barocco*, a cura di D. Tarizzo, Torino 2004.
- Pp* *Pourparler*, a cura di S. Verdicchio, Macerata 2000.
- PS* *Proust e i segni*, a cura di C. Lusignoli, Torino 2001.
- S* *Lo strutturalismo*, a cura di S. Paolini, Milano 2004.
- SPE* *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. a cura di S. Ansaldi, Macerata 1999.
- SFP* *Spinoza. Filosofia pratica*, tr. it. a cura di M. Senaldi, Milano 1991.

Opere di Kant

- CRP* *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Roma-Bari 2005; dove segnalato, è stata utilizzata anche la tr. it. a cura di P. Chiodi, Torino 1977.
- CRPr* *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra ed E. Garin, Roma-Bari 1997.
- CG* *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Torino 2011.
- Log.* *Logica*, tr. it. a cura di L. Amoroso, Roma-Bari 1984.
- PICG* *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, tr. it. P. Manganaro, a cura di L. Anceschi, Roma-Bari 1984.

Prol. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a cura di P. Carabellese e H. Hohenegger, Roma-Bari 1996.

Opere di Maimon

Tph *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Berlin-Leipzig 1790; rist. anast. in *Gesammelte Werke*, Band II, Herausgegeben von V. Verra, Hildesheim 1965-1970.

Opere di Bergson

DI *Saggio sui dati immediati della coscienza*, a cura di F. Sossi, Milano 2001.

EC *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. Polidori, Milano 2002.

ES *L'energia spirituale*, a cura di G. Bianco, Milano 2008.

MM *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Roma-Bari 2009.

PM *Il pensiero e il movimento*, a cura di F. Sforza, Milano 2000.

INTRODUZIONE

1. Temi e obiettivi

La ricerca qui esposta ha per tema la prospettiva trascendentale della filosofia di Gilles Deleuze. Com'è noto, con il termine trascendentale si intende, a partire da Kant, quella particolare conoscenza che si rivolge non direttamente agli oggetti, bensì alle condizioni in virtù delle quali possiamo conoscerli e farne esperienza. Che cosa significa fare esperienza e che cosa significa pensare? Le due domande fondamentali che guidano la riflessione trascendentale inaugurata da Kant sono riprese da Deleuze ma profondamente trasformate nel loro senso.

Se il trascendentale in senso kantiano designa delle condizioni generali ed esterne che precedono l'esperienza rendendola possibile, esso nella prospettiva di Deleuze appare invece radicalmente immanente all'empirico. La filosofia di Deleuze è certo una filosofia trascendentale, ma è in quanto tale soprattutto una filosofia dell'immanenza: la ricerca delle condizioni dell'esperienza è infatti essa stessa sperimentale, dal momento che la posizione delle condizioni non può che essere, secondo Deleuze, simultanea all'esperienza che esse condizionano. Da questo punto di vista, crediamo che il problema più generale della filosofia di Deleuze non sia né semplicemente il pensiero, né semplicemente l'esperienza, ma sia quello riguardante la *sperimentazione* delle condizioni in virtù delle quali sono generati, nel medesimo tempo, il pensiero puro e l'esperienza reale. Il problema del trascendentale per Deleuze è pertanto, essenzialmente, un problema di tipo *genetico*: sperimentare le condizioni trascendentali significa portare il pensiero e l'esperienza *oltre* il limite di una mera dimensione empirica, rappresentativa, fattuale, spingendoli a raggiungere il punto in cui entrambi mostrano il proprio stato nascente, la propria assoluta novità.

La risposta data da Deleuze alla domanda sul significato del pensare e dell'esperire segna così uno scarto deciso rispetto alla posizione kantiana: da un lato l'esperienza non indica più l'esperienza ordinaria e semplicemente possibile, prevedibile *a priori* attraverso forme preesistenti, dall'altro il pensiero non è più inteso

come attività di riconoscimento, di sussunzione sotto un universale. Tanto l'idea di esperienza possibile quanto quella di riconoscimento sono ritenute da Deleuze delle astrazioni indebite, dei presupposti impliciti che rendono la filosofia nulla più che una mera razionalizzazione del senso comune. Da questo punto di vista, la sperimentazione delle condizioni trascendentali non può esimersi dall'essere insieme una critica radicale dei presupposti, una purificazione del pensiero dall'elemento della doxa. Ma anche l'istanza critica assume in Deleuze un senso del tutto diverso da quello che gli attribuisce Kant.

Che cosa significa dunque, per Deleuze, immanentizzare il trascendentale all'empirico? Quali trasformazioni ciò comporta nel modo in cui ordinariamente intendiamo l'esperienza e il pensiero? Sono queste le domande fondamentali che orientano il presente lavoro, stabilendo l'inquadramento generale all'interno del quale sarà interrogata la filosofia deleuziana. Nel tentativo di fornire ad esse una risposta, ciò che in primo luogo vogliamo sostenere è che, trasformando il trascendentale in un senso immanentistico, Deleuze intende non annullare la questione kantiana concernente la legittimità del pensiero e dell'esperienza, bensì radicalizzarla, portandola con rigore alle sue estreme conseguenze. Secondariamente, sarà nostra cura mostrare come, a partire dall'analisi della prospettiva trascendentale, sia possibile fornire una lettura d'insieme dell'opera di Deleuze, in grado di metterne in luce un'unità strutturale e una continuità tematica di fondo.

Per dare una maggiore concretezza a tali propositi, in via preliminare si imporrà l'urgenza di definire il contesto da cui sorgono le domande che li sollecitano; sotto questo profilo, un'analisi accurata del confronto di Deleuze con il criticismo kantiano risulterà indispensabile. Più nello specifico, non intendiamo limitarci a repertoriare gli snodi concettuali di matrice kantiana, numerosi e stratificati, disseminati nell'opera deleuziana; piuttosto, intendiamo mostrare come sia precisamente a partire dalla loro torsione e trasformazione che Deleuze riesce a proiettarsi del tutto al di là del kantismo, sviluppando una posizione teoretica peculiare e indipendente. La specificazione di un tale oltrepassamento e di una tale riconfigurazione costituirà una delle linee guida che seguiremo durante il nostro lavoro.

Da un punto di vista generale, si tratterà di osservare come il rapporto tra Deleuze e Kant sia caratterizzato da una sostanziale ambivalenza. Il filosofo di Königsberg

sarebbe infatti, per Deleuze, sia lo scopritore del «regno prodigioso del trascendentale»¹, colui il quale ha per primo messo in rilievo l'idea di una torsione del pensiero contro se stesso, di una critica immanente alla ragione; sia «l'incarnazione perfetta della falsa critica»², di una critica incompleta che è in verità una introiezione e una giustificazione degli stessi presupposti che dovrebbe criticare. Questa duplicità di giudizio colloca Kant in una dimensione che è senz'altro diversa rispetto a quella occupata nel pensiero deleuziano da autori come Spinoza, Nietzsche e Bergson, delle cui posizioni Deleuze ha una condivisione pressoché incondizionata. Nondimeno, Kant rimane uno dei riferimenti privilegiati lungo tutto l'itinerario speculativo del filosofo parigino. Dagli scritti dei primi anni Sessanta fino a *Che cos'è la filosofia?*, la questione del *compimento della critica* costituisce un vero e proprio leitmotiv capace di connettere tra loro, in una prospettiva unitaria, temi e problemi anche molto distanti. Si tratta dunque di chiedersi: che cosa secondo Deleuze rende problematico tale compimento? Una risposta precisa la si può già trovare nel *Nietzsche e la filosofia*, pubblicato nel 1962, allorché Deleuze scrive che «Kant non realizza il progetto della critica immanente, in quanto la filosofia trascendentale scopre delle condizioni che restano ancora esterne al condizionato»³; proprio a causa di tale esteriorità, per potere garantire una reale applicazione delle condizioni, Kant è costretto a ricalcare queste ultime sul dato empirico. Il trascendentale, di conseguenza, diviene esso stesso un fatto, in ultima istanza indistinguibile da ciò che dovrebbe giustificare. Da questo punto di vista, si impone per Deleuze la necessità di sviluppare un metodo genetico, di legittimare l'esperienza facendone la genesi: è proprio nella specificazione di tale metodo genetico che viene a determinarsi rigorosamente l'immanenza del trascendentale.

Come già accennato, il tentativo di radicalizzare Kant, di realizzare l'incompiuto progetto critico, conduce Deleuze del tutto al di là delle posizioni del filosofo tedesco. Perciò va precisato che la nostra ricerca non intende in alcun modo ridursi a essere un semplice esame del rapporto tra i due autori: il confronto preliminare con le posizioni kantiane risulta nei nostri scopi esclusivamente funzionale alla determinazione del problema dell'indagine, consentendoci di guadagnare una chiave di lettura mediante cui affrontare organicamente la labirintica opera deleuziana. Se è vero infatti che Deleuze

¹ *DR*, p. 176.

² *ID*, p. 172.

³ *NF*, p. 136.

ritorna a Kant nel tentativo di rovesciarlo, è vero anche che la sua stessa filosofia rispecchia questo rovesciamento. In tal senso, si giustifica il nostro proposito di sviluppare genealogicamente un'analisi della filosofia di Deleuze alla luce di tale critica. Ne emerge un quadro estremamente preciso, un filo conduttore che attraversa l'intero cammino di pensiero deleuziano, e che trova i suoi momenti decisivi prima (in *Differenza e ripetizione* e in *Logica del senso*) nell'empirismo trascendentale, poi (in *Che cos'è la filosofia?*) nella definizione del piano di immanenza.

L'obiettivo del presente lavoro è dunque quello di mettere in luce il legame profondo tra questi due momenti. Tale legame verrà individuato esattamente nella continuità del tema genetico: ciò che intendiamo dimostrare è che tanto l'empirismo trascendentale quanto il piano di immanenza costituiscono per Deleuze due diverse modalità di concepire la genesi simultanea dell'esperienza e del pensiero, ossia, da un punto di vista più in ampio, di portare la filosofia davanti al problema decisivo del proprio cominciamento. Punto focale dell'empirismo trascendentale è, infatti, la critica di tutti i pregiudizi impliciti nell'esercizio empirico delle facoltà, e nel medesimo tempo la specificazione di un esercizio disarmonico nel quale ciascuna facoltà, elevandosi a un livello trascendente, pre-soggettivo e pre-individuale, non è più presupposta ma generata in se stessa. Questa desoggettivazione delle facoltà viene ripresa e ulteriormente approfondita nella concezione del piano di immanenza: inteso come piano di immanenza, il trascendentale diviene una pura e semplice sorgente di realtà, un "apparire in sé"¹ che non implica più alcuna coscienza soggettiva "a cui" l'apparire sarebbe riferito. Ciò che si tratterà di sottolineare è come, in entrambi i casi, il movimento genetico reale corrisponda a una disarticolazione dell'identità egologica del soggetto, e a una conseguente dismissione dei modelli del riconoscimento e dell'esperienza possibile, che su tale identità si basano.

Sotto questo profilo, sia *Differenza e ripetizione* sia *Che cos'è la filosofia?* mettono in evidenza un'essenziale discrasia tra l'idea di cominciamento e la possibilità per il pensiero di riconoscersi cominciando: è proprio perché cessa di riconoscersi, proprio perché spinge la propria potenza oltre il limite empirico di ciò che può essere

¹ Sul tema dell'apparire in sé ci richiameremo soprattutto a P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris 2008, pp. 213-242.

riconosciuto, che il pensiero guadagna la capacità di cominciare assolutamente¹. Prendendo le distanze da interpretazioni di stampo razionalistico o attualistico, come quelle di Levi R. Bryant² e di Rocco Ronchi³, il nostro lavoro si propone dunque di evidenziare come la genesi deleuziana non sia affatto una genesi attiva (il che presupporrebbe una preesistenza di ciò che agisce), bensì una genesi *passiva*, che avviene attraverso un urto, una violenza, una costrizione. Tanto l'esercizio disarmonico delle facoltà di cui tratta l'empirismo trascendentale, quanto, in modo del tutto analogo, la creazione dei concetti sul piano di immanenza, conducono il pensiero davanti al suo elemento più specifico, al suo *cogitandum*; ma tale *cogitandum* si sottrae al riconoscimento: esso è ciò che *non può* essere pensato e che tuttavia, ad un tempo, *deve* essere pensato. Come ci sforzeremo di mostrare, è proprio in questa tensione irrisolvibile tra *impossibilità* e *dovere* che il pensiero si genera passivamente, svuotandosi di ogni presupposto. *Critica* e *creazione* sono sempre, in Deleuze, le due metà indiscernibili di un unico atto.

La circoscrizione della nostra indagine entro tale cornice generale ci consentirà di esaminare e di connettere alcune tra le tematiche più caratteristiche del pensiero deleuziano, quali la differenza in sé, la diade attuale-virtuale, l'univocità, l'Evento, evitando il rischio di darne una lettura che si rifaccia a una prospettiva di tipo sostanzialista o monista. Una linea interpretativa come ad esempio quella sostenuta da Alain Badiou⁴, il quale vede in Deleuze un pensatore "pre-critico" che fa appello innanzitutto al problema dell'Uno, è a nostro avviso, se non completamente erronea, di certo fuorviante. Siamo infatti convinti, seguendo da questo punto di vista una indicazione di Vincent Descombes⁵, che il contesto al cui interno la filosofia deleuziana acquisisce il suo senso più specifico sia quello tracciato dalla filosofia post-kantiana, la quale si fa carico – radicalizzandola e trasformandola – della prospettiva critica

¹ Su questo, si vedano le importanti osservazioni di F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, tr. it. a cura di F. Agostini, Verona 1998, pp. 20-21: «non è sicuro che il pensiero rinunci al cominciamento quando constata la propria incapacità a dominarlo e a inglobarlo. Forse, al contrario, comincia veramente solo a questo prezzo, rinunciando a possederlo e ammettendo che esso avviene "alle sue spalle"».

² Cfr. L.R. Bryant, *Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Evanston 2008.

³ Cfr. R. Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Milano 2014.

⁴ A. Badiou, *Deleuze. «Il clamore dell'essere»*, tr. it. a cura di D. Tarizzo, Torino 1997

⁵ Cfr. V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris 1979, p. 178.

dischiusa dalla “rivoluzione copernicana”. Nostro obiettivo sarà pertanto quello di sottolineare il confluire dell'impostazione schiettamente ontologica, riguardante concetti come l'essere, il divenire, il tempo, all'interno di una più ampia impostazione critico-trascendentale, la quale si occupa di determinare le condizioni di realtà dell'esperienza e del pensiero.

Secondo tale criterio si giustifica la stessa scelta delle opere di Deleuze sulle quali si andrà a concentrare la nostra analisi. Sebbene l'intento che muove la ricerca sia quello di restituire una immagine complessiva della filosofia deleuziana, affrontandone l'intero arco evolutivo, la specificità del tema trattato ci imporrà di soffermarci esclusivamente su alcuni testi. Una maggiore attenzione verrà quindi dedicata agli studi critici su Kant, a *Differenza e ripetizione*, a *Logica del senso* e a *Che cos'è la filosofia?*, mentre i riferimenti sporadici a opere pur importanti nell'itinerario di pensiero deleuziano, come *Mille piani*, *L'immagine-movimento* e *L'immagine-tempo*, saranno determinati a partire dalla possibilità che essi offrono di precisare particolari snodi problematici via via esaminati. Ad ogni modo, per quanto concerne la definizione del problema cui è dedicato il nostro lavoro, *Differenza e ripetizione* rimane indubbiamente l'opera a cui occorre attribuire la maggiore importanza: un'analisi accurata di quello che deve essere considerato, come afferma a ragione Éric Alliez, «il libro-matrice del deleuzismo»¹, ci consentirà infatti di constatare come le successive configurazioni assunte dal problema del trascendentale non siano altro, in fondo, che delle riprese e delle ulteriori specificazioni della prospettiva che in esso viene messa a punto.

Allo scopo di determinare con precisione gli elementi costitutivi di tale prospettiva bisognerà tenere conto, inoltre, dell'influenza decisiva di filosofi quali Maimon e Bergson. Deleuze da Maimon riprende non soltanto l'obiezione, mossa alla visione kantiana, di formalismo e di psicologismo, ma anche la proposta di sviluppare un metodo genetico in grado di determinare l'esperienza nella sua stessa realtà, oltrepassando l'astrattezza e la generalità dell'esperienza possibile. Ed è sempre la questione della genesi, la ricerca delle condizioni dell'esperienza reale, a costituire la tematica a partire da cui prende le mosse *Il bergsonismo*, importante studio sul maestro francese che Deleuze pubblica nel 1966 e che potrebbe essere considerato senza errore

¹ É. Alliez, *Sur la philosophie de Gilles Deleuze: une entrée en matière*, in «Rue Descartes», *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Paris 2006, p. 49.

una sorta di preambolo a *Differenza e ripetizione*: la filosofia di Bergson è per Deleuze certamente un pensiero del virtuale, della differenza in sé, della molteplicità – tutti concetti che diverranno poi marchi di fabbrica della stessa filosofia deleuziana – ma il metodo intuitivo che la circoscrive e l’articola nelle sue varie ramificazioni è innanzitutto un tentativo di comprendere l’esperienza nel suo stesso farsi, di condurre il pensatore “alla fonte” del reale.

Insieme alla teoria maimoniana del differenziale genetico, crediamo che l’appello di Bergson alla *precisione* filosofica, con la sua ricerca di un concetto singolare “ritagliato” sulla cosa stessa, sia il tema che forse più di ogni altro è confluito nelle obiezioni che Deleuze muove a Kant, e dunque nella formazione dell’empirismo trascendentale. La critica alla generalità e l’affermazione di una corrispondenza singolare tra pensiero e cosa – tematiche alla base della nozione di esperienza reale – le ritroveremo nella teoria della creazione di concetti, di cui tratta *Che cos’è la filosofia?*, dove il carattere creativo è inteso appunto come un atto di sperimentazione in virtù del quale viene affermata una reversibilità o indiscernibilità tra pensiero ed essere. In questa sperimentazione, in questa continua ricerca del singolare contro l’illusione della generalità, rinverremo la possibilità per Deleuze di creare lo stesso *diritto* dell’esperienza e del pensiero, senza presupporlo e senza ricalcarlo sulla fatticità empirica.

Pertanto, la tesi che intendiamo sostenere è che, affermando l’assoluta immanenza del trascendentale all’esperienza, Deleuze intende perseguire non una confusione tra il piano del diritto e quello del fatto, bensì la loro distinzione più netta e rigorosa possibile. Non, cioè, una dismissione della domanda kantiana “*quid juris?*”, ma una sua intensificazione e radicalizzazione, che la porta oltre gli stessi confini posti da Kant. Proprio attraverso questa intensificazione Deleuze può giungere a porre in maniera del tutto originale il problema della critica dei presupposti e del cominciamento della filosofia.

2. *Status quaestionis*

La più recente letteratura critica non ha mancato di richiamare l'attenzione sulla rilevanza della questione trascendentale quale snodo concettuale specifico a partire da cui risulta possibile sviluppare una lettura complessiva dell'opera deleuziana. Come abbiamo accennato nelle precedenti considerazioni, per Deleuze trascendentale è il movimento genetico di differenziazione in virtù del quale sorgono e si articolano le differenti creazioni concettuali. Sotto questo profilo si spiega la presenza di contributi che, pur essendo accomunati dallo studio del medesimo problema, a seconda dei prescelti elementi da esaminare, offrono prospettive interpretative assai lontane. Tra i molti lavori finora pubblicati, desideriamo qui presentare una selezione ragionata che dia conto dei più rilevanti.

Una interpretazione globale ed esaustiva della filosofia di Deleuze a partire dalla questione trascendentale è fornita dal libro del 2009 di Anne Sauvagnargues, intitolato *Deleuze. L'empirisme transcendantal*¹. Prendendo spunto proprio dal problema della creazione dei concetti, in questo contributo l'autrice traccia un percorso che esplora in maniera dettagliata numerosi aspetti del pensiero deleuziano, soffermandosi sulla messa in luce di alcune delle fonti e includendo nella trattazione, con coerenza, tematiche apparentemente distanti al problema in oggetto. La globalità che contraddistingue la monografia di Sauvagnargues ci sembra essere nello stesso tempo un suo pregio e un suo difetto: un suo pregio, in quanto offre una panoramica equilibrata sull'intera opera di Deleuze, indispensabile sotto il profilo introduttivo; un suo difetto, perché tale equilibrio sembra a volte andare a discapito dell'approfondimento e dunque della specificità della stessa questione trattata. In particolare, a nostro avviso Sauvagnargues non mette in sufficiente rilievo il legame tra la dimensione genetica, risultante dalla purificazione deleuziana del trascendentale, e la *quaestio juris*, il problema del diritto, che costituisce il cuore stesso della prospettiva trascendentale.

L'importanza della questione della genesi è invece ben chiarita da Levi R. Bryant nel suo *Difference and Givenness. Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*², pubblicato nel 2008. Dopo avere sottolineato con precisione il retroterra bergsonianesimo da cui prende le mosse Deleuze, il contributo di Bryant si concentra prevalentemente sulla dialettica delle facoltà che, come vedremo, occupa una posizione

¹ Cfr. A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris 2009.

² Cfr. L.R. Bryant, *Difference and Givenness. Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Evanston 2008.

centrale nei capitoli quarto e quinto di *Differenza e ripetizione*. Bryant insiste a ragione sull'importanza rivestita, oltre che da Bergson, da Salomon Maimon nella formazione dell'empirismo trascendentale deleuziano, in particolare per quanto concerne la critica a Kant: il superamento della nozione kantiana di condizioni di possibilità comporta l'accesso a un piano genetico nel quale il condizionante non è più estrinseco al condizionato, ma lo determina dall'interno trasformandosi con esso. Non ci sembra condivisibile invece l'esito cui perviene l'interpretazione di Bryant. Schiacciando la posizione di Deleuze su quella maimoniana, egli intende infatti l'empirismo trascendentale alla stregua di un "iper-razionalismo" in cui le condizioni svolgono una funzione produttiva della materia stessa, la quale diviene concepibile perciò soltanto da un punto di vista empirico: nel tentativo – peraltro corretto – di sottolineare la distanza di Deleuze da una posizione in senso stretto empirista o naturalista, che fa derivare le condizioni trascendentali dall'esperienza, Bryant cade nell'errore opposto, diminuendo ingiustamente il ruolo della sensazione e riducendo in ultima istanza l'intera dimensione genetica alla dimensione logica. Da parte nostra ci sforzeremo di mostrare come in realtà la posizione deleuziana sia molto più complessa, e consista essenzialmente nel tentativo di individuare una "terza via" che, senza cedere né all'empirismo né al razionalismo, sappia oltrepassare l'unilateralità tipica di entrambi. Per chiarire questo punto sarà decisivo insistere sulla *passività* che caratterizza la genesi trascendentale deleuziana, distinguendo attentamente tra passività trascendentale e ricettività empirica.

In merito al legame tra passività e genesi offre spunti ampiamente chiarificatori la monografia del 2013 di Sandro Palazzo, *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*¹. Si tratta di uno studio rigoroso e di grande respiro, che prendendo spunto dalla lettura deleuziana di Kant ricostruisce la prospettiva trascendentale di Deleuze attraverso un confronto serrato con gli autori della tradizione post-kantiana tedesca (nella fattispecie Maimon, Fichte e Hegel). Un tale confronto consente a Palazzo di individuare nella temporalità lo snodo problematico decisivo a partire da cui Deleuze può da un lato purificare il trascendentale dal presupposto dell'identità soggettiva, dall'altro, conseguentemente, rinvenire nel trascendentale stesso il terreno costitutivo di una ontologia dell'immanenza.

¹ Cfr. S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, Pisa 2013.

Sulla relazione tra Deleuze e Kant occorre ricordare inoltre il breve ma denso articolo di Gaetano Rametta, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, comparso nel 2008 nella miscellanea da lui curata sul tema *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*¹. L'obiettivo di Rametta in questo articolo è sostanzialmente quello di collegare la questione della dottrina kantiana delle facoltà, a cui Deleuze dedica nel 1963 un'importante monografia, con la filosofia della differenza in sé di *Differenza e ripetizione*. Analizzando la portata sistematica che per Deleuze assume il rapporto tra le facoltà nel pensiero di Kant, Rametta insiste dapprima sull'importanza giocata dalla terza *Critica* e in particolare dal sublime, come momento di passaggio dal modello del condizionamento a quello della genesi; secondariamente, mostra come Deleuze riprenda proprio il modello del rapporto tra le facoltà che si innesca nel sublime per determinare una concezione del trascendentale non più vincolata ai presupposti del riconoscimento e dell'attività del soggetto.

Sono soprattutto questi ultimi due contributi ad avere improntato la nostra ricerca, la quale però se ne distingue nella misura in cui si propone di esplicitare – anche attraverso la messa in rilievo dell'influenza di Bergson e del giovane Sartre – la persistenza e la riformulazione della tematica trascendentale negli ultimi scritti deleuziani, dedicati al piano di immanenza. Se nella maggior parte dei casi la letteratura critica dedicata al trascendentale deleuziano tende a circoscrivere il problema agli sviluppi che si ritrovano in *Differenza e ripetizione* e in *Logica del senso*, opere pubblicate rispettivamente nel 1968 e nel 1969, nel presente studio noi intendiamo mostrare come tali sviluppi siano ulteriormente radicalizzati e precisati nei lavori a cui Deleuze si consacra tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta, al termine del proprio cammino di pensiero. Nella fattispecie, l'attenzione portata a tali testi ci consentirà di esplicitare come per Deleuze pensare il trascendentale significhi essenzialmente determinare il cominciamento della filosofia, specificando il suo diritto e la sua insostituibile peculiarità, senza che a ciò corrisponda alcun irrigidimento o deriva formalistica. La stessa convergenza tra critica e creazione, annunciata da Deleuze già a partire dal libro su Nietzsche del 1962, trova in essi una precisa e conclusiva enunciazione: come cercheremo di mostrare, non si coglie veramente il significato della

¹ Cfr. G. Rametta, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, in *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, a cura di G. Rametta, Padova 2008, pp.

“creazione di concetti”, di cui tratta *Che cos'è la filosofia?*, se non la si legge alla luce della questione della genesi trascendentale e al problema correlato della critica dell'immagine dogmatica del pensiero.

Da questo punto di vista, la concezione più generale che intendiamo fare emergere della filosofia di Deleuze risulta caratterizzata dall'idea di una sostanziale continuità. Abbiamo tuttavia rinunciato alla pretesa di rendere conto in modo esaustivo dell'articolazione interna delle singole opere, il che avrebbe comportato una perdita di aderenza rispetto al problema esaminato. È per questo stesso motivo che tra i numerosissimi riferimenti ad altri autori, di cui è costellato l'argomentare deleuziano, abbiamo deciso di analizzare e, in certi casi, di sviluppare, soltanto quelli strettamente funzionali alla elaborazione del nostro discorso. Il confronto con Kant, Maimon e Bergson, autori ai quali abbiamo dedicato uno spazio rilevante, anche con il supporto della relativa letteratura critica, non ha dunque altra funzione se non quella propedeutica di determinare con maggiore chiarezza le posizioni sostenute dallo stesso Deleuze.

3. Piano della tesi

La tesi si suddivide in cinque capitoli, sviluppati secondo un criterio di successione che è nello stesso tempo concettuale e cronologico. Il primo capitolo ha uno statuto particolare, in quanto è dedicato in modo esclusivo all'interpretazione deleuziana del criticismo come sistema, a partire dall'analisi di due scritti pubblicati da Deleuze nel 1963: la monografia *La filosofia critica di Kant*, e l'articolo *L'idea di genesi nell'estetica di Kant*. Prendendo in esame i diversi rapporti tra le facoltà che sono sottesi a ciascuna *Critica*, il capitolo intende mettere in luce tre tematiche di fondo: la concezione del metodo trascendentale come critica immanente; l'affermazione di tale immanenza come genesi delle facoltà; la discordia tra le facoltà come momento della genesi. Da questo punto di vista, seguendo l'andamento del commento deleuziano, una maggiore attenzione viene riservata alla terza *Critica*. Se la prima e la seconda *Critica* sono dominate da un'impostazione del trascendentale essenzialmente legata all'idea di un condizionamento esterno (esteriorità tra condizioni e condizionato), è soltanto nella terza, e in particolar modo nel momento del sublime, che Kant perviene alla tematizzazione di una genesi immanente, garantendo la piena coesione della ragione

come sistema dei rapporti tra le facoltà, e così trovando una via d'uscita alle insufficienze intrinseche al modello del condizionamento.

Il secondo capitolo si sviluppa mantenendo come punto di confronto privilegiato la sezione centrale di *Differenza e ripetizione*, dedicata al problema del cominciamento del pensiero e alla critica dei presupposti: l'obiettivo è quello di riprendere le tematiche analizzate in precedenza, per mostrare il loro confluire nella costruzione dell'empirismo trascendentale. Il capitolo si divide in due parti principali. La prima parte, che ha una natura "decostruttiva", introduce il problema dell'immagine del pensiero, sviluppandolo in particolare riferimento a Kant; in questa sede abbiamo cercato di mostrare come la filosofia kantiana risulti per Deleuze ambivalente: da un lato essa fornisce gli strumenti per operare una distruzione del senso comune (che si manifesta nell'immagine del pensiero), dall'altro ne sancisce una completa razionalizzazione; questa parte si conclude con un esame delle obiezioni che Deleuze a muove Kant, mostrando poi in un *excursus* come esse vadano a ripetere quelle già articolate da Maimon. La seconda parte del capitolo ha invece una natura "costruttiva", poiché su queste basi cerca di mostrare il percorso che porta Deleuze alla determinazione dell'empirismo trascendentale. Ritorna il tema del conflitto come momento genetico delle facoltà, che viene qui compreso nel senso di un evento il quale, facendo violenza al soggetto, ne disgrega l'identità presupposta.

Il terzo capitolo prosegue le considerazioni precedenti, sforzandosi di chiarire come la genesi delle facoltà si prolunghi nella genesi dell'oggetto. Il capitolo si apre con un'analisi dei punti salienti della lettura deleuziana di Bergson: ciò consente di tematizzare la questione della differenza in sé, concepita alla luce della nozione bergsoniana di durata come un movimento produttivo immanente alle cose stesse. Questo movimento produttivo di differenziazione è quindi ulteriormente specificato attraverso un confronto con i capitoli quarto e quinto di *Differenza e ripetizione*, dedicati alla nozione di sintesi disgiuntiva nel suo duplice profilo, ideale e materiale.

Il quarto capitolo esamina in primo luogo i passaggi di *Logica del senso* sulla genesi del linguaggio, inteso da Deleuze essenzialmente come capacità di esprimere un senso: nel senso è individuato lo stesso limite trascendentale in rapporto a cui il linguaggio è generato. La seconda parte del capitolo, dedicata alla tematica dell'evento, tenta di congiungere la questione del senso a quella della genesi della temporalità. In

particolare, si tratta di determinare il prodursi del senso nella sua fondamentale collocazione non-cronologica: il senso non è dipendente dall'uso del linguaggio già costituito, nella misura in cui avviene al suo interno come un evento singolare e imprevedibile, che si sottrae alla semplice significazione degli stati di cose.

Il quinto capitolo riprende gli snodi concettuali in precedenza esaminati alla luce della nozione di piano di immanenza, posta da Deleuze al centro dei suoi ultimi lavori. Il capitolo si apre con una duplice digressione, avente per oggetto *La trascendenza dell'Ego* di Sartre e l'incipit di *Materia e memoria* di Bergson; è soprattutto a partire dal confronto con questi due testi che Deleuze opera una completa purificazione del trascendentale, determinandolo nel senso di una pura e semplice sorgente di realtà, un "apparire in sé" del tutto impersonale che non rimanda più ad alcuna coscienza soggettiva. Proseguendo queste analisi la seconda parte del capitolo si concentra sulla questione del piano di immanenza, intendendo mostrare come sia in rapporto a essa che la filosofia giunge a determinare il proprio diritto. Il piano di immanenza appare cioè come la definitiva formulazione in cui Deleuze articola la coincidenza trascendentale tra critica e creazione: non essendo alcunché di preesistente o di presupposto, il piano può essere soltanto creato o sperimentato.

Capitolo primo

LA RIELABORAZIONE DEL CRITICISMO KANTIANO

Per determinare preliminarmente le caratteristiche fondamentali della concezione deleuziana del trascendentale, abbiamo scelto di muovere dall'analisi dei due testi del 1963 che Deleuze dedica alla dottrina delle facoltà in Kant. Il primo, *La filosofia critica di Kant*, è una monografia che intende presentare un'interpretazione sistematica delle tre *Critiche* alla luce del rapporto che in ciascuna di esse viene a instaurarsi tra le facoltà; il secondo, *L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, è un articolo che, sulla base dell'impostazione generale fornita dalla suddetta monografia, approfondisce il problema del rapporto tra le facoltà nel giudizio estetico, individuando nel sublime il momento decisivo in virtù del quale l'intero sistema viene generato.

Come mostreremo in questo capitolo, dal punto di vista di Deleuze il trascendentale si configura, nel contesto kantiano, innanzitutto nel senso di un metodo che guida la ragione nella realizzazione di una critica immanente, la quale consiste in particolare nella legittimazione dell'esercizio specifico svolto da ciascuna delle proprie facoltà. Seguendo analiticamente il commento di Deleuze, l'itinerario che andremo a percorrere va dunque dalla *Critica della ragion pura* alla *Critica del giudizio*, nel tentativo di chiarire le differenti funzioni via via prese in carico dalle singole facoltà; non abbiamo in questa sede alcuna pretesa di esaustività rispetto al testo di Kant; il nostro obiettivo è piuttosto quello di fare emergere il peculiare significato che assume il trascendentale kantiano *all'interno del commento di Deleuze*, con l'intenzione di soffermarci nella fattispecie su quegli snodi concettuali che verranno ripresi in *Differenza e ripetizione* e che analizzeremo nei capitoli successivi: sotto questo aspetto, una attenzione maggiore verrà riservata all'esame dell'interpretazione deleuziana della terza Critica.

In un primo momento si tratterà pertanto di definire la portata *sistematica* assunta secondo Deleuze dal metodo trascendentale in quanto rivolto alla determinazione delle

operazioni peculiari delle facoltà, per poi passare ad esaminare tale sistematicità nelle sue varie declinazioni.

1.1. Critica e sistema delle facoltà

La filosofia non ha il vantaggio, del quale invece godono le scienze, di poter presupporre i suoi oggetti come dati, e come già ammesso, nel punto di partenza, il metodo del suo conoscere¹. Si dirà, a giusto titolo, che è stato Kant a portare la filosofia, per la prima volta e irrevocabilmente, sulla via di quello che egli chiama il «più gravoso dei suoi uffici, cioè la conoscenza di sé»². L'immagine da cui muove il progetto critico è nota: la ragione deve erigere un tribunale che ne garantisca le pretese legittime, ma condanni quelle che non hanno fondamento. Per raggiungere questo scopo, la ragione deve farsi perfettamente autosufficiente e abbandonare ogni interesse ad alcunché di esterno. Critica si definisce allora quella riflessione che la ragione opera su di sé, facendo leva sulle sue sole forze ed in vista di fini che esclusivamente le appartengono; fini che non le preesistono d'altra parte come qualcosa di dato, ma che è essa stessa a determinare in sé e da sé nella riflessione. In opposizione ad ogni principio di eteronomia, che da diversa parte empiristi e razionalisti sostengono, la filosofia critica kantiana afferma che «i fini o gli interessi della ragione non sottostanno né alla giurisdizione dell'esperienza, né a quella di altre istanze esterne o superiori alla ragione»³. Tale riflessività affermativa della ragione, che si esplica anzitutto nell'autonoma capacità di legiferare su di sé dandosi dei fini, è secondo Deleuze ciò che essenzialmente viene messo in luce dall'idea di critica, e che anzi viene a coincidere con il significato stesso di trascendentale: «Una critica immanente, la ragione come giudice della ragione, questo è il principio essenziale del metodo cosiddetto trascendentale»⁴.

Senonché, nota Deleuze, ergendosi nella riflessione a giudice di se stessa, la ragione scopre di poter determinare i propri fini unicamente determinando, insieme,

¹ Cfr. G.W.F. Hegel *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. a cura di B. Croce, Roma-Bari 2002, p. 3.

² *CRP*, p. 6.

³ *K*, p. 13.

⁴ *Ivi*, p. 14.

anche se stessa come fine¹: è infatti sempre la ragione che *si* afferma nei propri fini. In questo senso la scoperta kantiana dell'uomo come fine in sé va di pari passo (anzi, come vedremo è la sua più alta conseguenza) con l'esigenza critica di un'autocomprensione completa della ragione. Dal punto di vista di Deleuze, è alla luce di tale autocomprensione che occorre prendere le mosse per intendere ulteriormente il carattere immanente del metodo critico. Un metodo che non esiste prima o al di fuori del funzionamento della ragione, ma che, al contrario, la ragione scopre dentro di sé nello stesso momento in cui anche lo costruisce e pratica.

Sotto questo aspetto, la propedeuticità che Kant attribuisce alla critica non comporta affatto una sua exteriorità rispetto al sistema della ragion pura che è chiamata a preparare. Se è vero che la critica non è lo stesso sistema (poiché non si rivolge alla costituzione di una dottrina degli oggetti) ciò non toglie che pure la critica operi a partire dai principi del sistema, cioè *archittonicamente*², e che dunque sia essa stessa sistematica. In quanto metodo del sistema, scrive Kant, la critica «traccia tutto il contorno, sia riguardo ai suoi limiti, sia riguardo alla sua completa struttura interna»³: ne costituisce in altri termini «l'idea completa»⁴, quell'idea che, determinando *a priori* la disposizione delle parti, assicura l'unitarietà del tutto. Per chiarire meglio questo punto, è utile richiamare alcuni passaggi dell'Archittonica della *Critica della ragion pura*, dedicati all'idea di sistema. Scrive Kant:

Sotto il governo della ragione le nostre conoscenze in generale non possono formare una rapsodia, ma devono costituire un sistema, in cui in cui soltanto esse possono sostenere e promuovere i fini essenziali di quella. Per sistema poi intendo l'unità di molteplici conoscenze raccolte sotto un'idea. Questo è il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto per mezzo di esso l'ambito del molteplice, nonché il posto delle parti tra loro, vien determinato *a priori*⁵.

¹ Cfr. *ivi*, p. 13: «Kant sottolinea che i fini supremi non sono solamente fini della ragione, ma che la ragione, affermandoli, non afferma altro che se stessa. All'interno dei propri fini, la ragione si costituisce essa stessa come fine».

² Cfr. *CRP*, pp. 47-49 e 509-519.

³ *Ivi*, p. 20.

⁴ *Ivi*, p. 49. Dove con idea è da intendere appunto l'atto con cui la ragione pensa se stessa.

⁵ *Ivi*, p. 509. Il passo è citato anche da S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità...*, p. 44. Il libro di Palazzo, di cui in questa prima sezione del capitolo abbiamo seguito le linee generali, costituisce senz'altro il più importante studio pubblicato in lingua italiana sui rapporti tra Kant e Deleuze.

In quanto è composta internamente da una pluralità di fini, la forma che assume la ragione è una forma sistematica: i fini sono tra loro connessi in un ordine, orientato nel suo complesso alla realizzazione del fine ultimo della ragione, che per Kant è la destinazione pratica dell'uomo. L'unità sistematica è garantita precisamente dal fatto che il riferirsi dei fini particolari al fine ultimo determina nello stesso tempo il loro reciproco disporsi in connessioni necessarie. Continua infatti Kant:

L'unità del fine, a cui tutte le parti si riferiscono, riferendosi intanto, nell'idea del fine stesso, anche tra loro, fa che ciascuna parte non possa mancare nella conoscenza delle altre, e che non possa esserci alcuna addizione accidentale, o alcuna grandezza indeterminata di perfezione, che non abbia i suoi limiti determinati *a priori*¹.

Solo apparentemente vi è un dualismo tra i due ordini teleologici, quello dei fini particolari e quello universale del fine ultimo: infatti, essendo unico lo sviluppo della ragione, il primo ordine è incluso nel secondo come una sua specificazione, come un mezzo utile al suo realizzarsi. In ultima istanza, secondo Kant, ogni fine è un fine pratico².

Questa concezione sistematico-teleologica della ragione trova espressione in quello che Kant chiama *concetto cosmico* della filosofia. Secondo tale concetto, la «filosofia è la scienza della relazione di ogni conoscenza al fine essenziale della ragione umana (*teleologia rationis humanae*); e il filosofo non è un ragionatore, ma il legislatore dell'umana ragione»³. È proprio questo passaggio a essere posto da Deleuze all'incipit della sua monografia su Kant. Quando parla di concetto cosmico, Kant si riferisce in effetti al concetto «che riguarda quello che interessa ognuno»⁴, cioè l'uomo in quanto uomo, ed indica chiaramente *nella critica* la via della sua realizzazione. Quel che rapporta ogni conoscenza al fine ultimo non è altro che l'autocomprensione

¹ *CRP*, pp. 509-510.

² Cfr. *ivi*, p. 513: «Scopi essenziali non sono ancora i supremi, di cui (nell'unità sistematica perfetta della ragione) non può esservene che uno. Essi sono, perciò, o lo scopo finale, o scopi subalterni, che a quello necessariamente appartengono come mezzi».

³ *Ibidem*. Sul rapporto tra critica e sistema della ragione, con particolare riferimento al concetto cosmico della filosofia, si veda G. Garelli, *La teleologia secondo Kant. Architettonica, finalità, sistema (1781-1790)*, Bologna 1999, pp. 57-62.

⁴ *CRP*, p. 513.

mediante cui la ragione legifera su di sé: importante è per essa non soltanto ragionare, ma ragionare *legiferando*, in modo tale da costituirsi come un tutto organico in ogni atto del proprio sviluppo. Se le nostre conoscenze possono avere una scientificità, è secondo Kant precisamente perché sono orientate alla realizzazione di un fine ultimo, che le determina in un orizzonte unitario di rapporti: solo sulla base di una «derivazione da un unico fine supremo ed interno, che è ciò che in primo luogo rende possibile il tutto, può sorgere quello che noi diciamo scienza»¹.

In virtù di tale derivazione, la ragione può assumere la forma di un sistema e non di un mero aggregato. Kant insiste a più riprese su questa opposizione: un aggregato risulta dal semplice concorso di parti estrinseche connesse in modo arbitrario, mentre un sistema cresce dal loro interno, articolandole in una totalità armonica dove ognuna diviene funzionale e necessaria a tutte le altre, esattamente alla maniera di «un corpo animale, il cui crescere non aggiunge nessun membro, ma, senza alterazione della proporzione, rende ogni membro più forte e più utile»². L'organicità è appunto la modalità del rapporto a sé della ragione, la quale si autocostruisce come un tutto solo in quanto, nello stesso tempo, definisce la legittima funzione di ciascuna delle proprie parti. Così inteso, il metodo critico indica non una struttura già formata che occorre applicare a una ragione concepita come data, bensì lo stesso *strutturarsi* della ragione, l'essenziale potere normativo che attraversa ogni ambito del sapere razionale, determinandone *a priori* i limiti e contemporaneamente collegandolo a tutti gli altri.

Non sembrerebbe esservi dunque alcunché di monolitico nella ragione kantiana: nel suo esclusivo interessarsi a sé, la ragione si ramifica in una pluralità d'interessi determinati, ai quali corrispondono le differenti "forme superiori" delle facoltà (cioè le facoltà che legiferano in modo autonomo). In questo senso le facoltà non sono affatto conformazioni psicologiche astratte e ipostatizzate (non sono dati di fatto), ma differenti modi dell'unitaria attività di autolegislazione della ragione, differenti profili della sua autonomia.

Il confronto di Deleuze con la filosofia di Kant ruota per intero attorno a tale punto: ciascuna facoltà esprime da un caratteristico punto di vista l'esplicitarsi del metodo trascendentale, che si costituisce perciò come sistema dei loro rapporti. Scrive

¹ Ivi, p. 510.

² Ibidem.

Deleuze: «Le facoltà entrano in differenti rapporti o in proporzioni armoniose seguendo la facoltà che legifera secondo un determinato interesse»¹. Sotto questo aspetto le tre *Critiche* presentano nel loro complesso «un vero e proprio sistema di permutazioni»², un *ordine mobile*³ di accordi tra le facoltà, diversamente qualificato dall'interesse via via dominante. Ad ogni critica viene assegnato il compito preliminare di chiarire se una certa facoltà, secondo la sua definizione di diritto, sia suscettibile di una forma superiore. Così

la Critica della Ragion pura comincia con la domanda: esiste una facoltà di conoscere superiore? La Critica della Ragion pratica: esiste una facoltà di desiderare superiore? La Critica del Giudizio: esiste una forma superiore del piacere e del dispiacere?⁴.

Rispondendo alla domanda peculiare posta da ciascuna *Critica*, la ragione è sollecitata di volta in volta a delimitare i diversi ambiti di legittimità dei propri interessi, in corrispondenza dei quali definisce contemporaneamente dei rapporti specifici tra le facoltà.

Se nella *Critica della ragion pura* le facoltà entrano in un rapporto armonioso secondo l'interesse speculativo, determinato dall'intelletto, che legifera sui fenomeni nella forma superiore del conoscere, nella *Critica della ragion pratica*, invece, a legiferare sugli oggetti soprasensibili nella forma superiore del desiderio, secondo l'interesse pratico, è la ragione, che determina una nuova configurazione nel rapporto tra le facoltà. Ci soffermeremo più avanti sulla distinzione tra forme superiori delle facoltà e facoltà legiferanti. Per ora ci basti notare che in entrambi i casi vi è una facoltà che svolge un ruolo predominante, «dove “predominante” significa tre cose: determinato in rapporto ad un interesse, determinante in rapporto a degli oggetti, determinante in rapporto alle altre facoltà»⁵. Ma a questo punto sorge per Deleuze una difficoltà: come potrebbero le facoltà entrare in un accordo determinato da una di esse se tutte insieme non fossero innanzitutto e di per sé «capaci di un accordo libero,

¹ *ID*, p. 69.

² *K*, p. 113.

³ Il termine è usato da G. Rametta, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, cit., p. 350.

⁴ *K*, p. 15.

⁵ *ID*, p. 68.

spontaneo, senza legislazione, interesse o predominio?»¹. Poiché le due prime *Critiche* prendono le mosse dal principio di un'armonia già determinata da una facoltà che legifera secondo un interesse (l'intelletto nell'interesse speculativo, la ragione nell'interesse pratico), esse non possono che presupporre l'accordo come un fatto *a priori*, lasciando privo di soluzione il problema della sua origine.

Da questo punto di vista occorrerà sottolineare tutta la centralità che viene ad assumere secondo Deleuze la terza *Critica*, la quale, scoprendo nel giudizio estetico un accordo libero e indeterminato tra le facoltà, mostra nello stesso tempo la condizione che rende in generale possibile ogni accordo, cioè quel *fondamento* che le altre due critiche solamente presupponevano: la *Critica del Giudizio*, scrive Deleuze, «non va semplicemente a completare le altre due, ma in realtà le fonda»². Come vedremo specificamente nella parte conclusiva di questo capitolo, il giudizio estetico non implica alcuna facoltà che assuma una funzione legislatrice: l'immaginazione si trova liberata tanto dal dominio dell'intelletto quanto da quello della ragione, senza però diventare a sua volta dominante. Sua peculiarità è quella di dischiudere l'anima ad un più profondo e ampio territorio in cui ciascuna facoltà, nel libero gioco, diviene capace di esercitarsi per conto proprio, aprendosi all'accordo con le altre: in questo senso, la funzione di termine medio [*Mittelglied*] che il Giudizio svolge nelle profondità dell'accordo indeterminato, appare come la forza originaria che genera le facoltà e rende articolato il processo delle attività dell'anima³.

Come cercheremo di chiarire, è precisamente per via di tale trasversalità che secondo Deleuze la terza *Critica* «non ha un "dominio" proprio, e che il giudizio non è legislatore né autonomo, ma soltanto eautonomo (cioè legifera soltanto su di sé)»⁴. Il giudizio estetico si limita a riflettere mediante l'immaginazione la forma dell'oggetto: «esso non esprime una determinazione d'oggetto sotto una facoltà determinante, ma un accordo indeterminato di tutte le facoltà a proposito di un oggetto riflesso»⁵, rimanendo in ciò del tutto indifferente alla sua esistenza (motivo per cui il sentimento di piacere ad

¹ Ivi, p. 70.

² Ivi, p. 70.

³ Cfr. *K*, pp. 86-87 e 90-93.

⁴ *ID*, p. 70.

⁵ *K*, p. 103.

esso correlato è *disinteressato*, cioè non corrisponde ad alcun interesse determinato). Torneremo diffusamente su questo punto.

In via introduttiva qui ci interessa soltanto accennare alla posizione peculiare che dal punto di vista di Deleuze viene ad assumere il giudizio all'interno del sistema delle facoltà. Per il fatto che non determina alcunché della costituzione naturale dell'oggetto, né del modo di produrlo, ossia poiché non contiene proposizioni oggettivamente determinanti né sotto il profilo teoretico né sotto quello pratico, il giudizio non costituisce una parte della filosofia dottrinale, ma solo una parte della critica¹. Tuttavia, se è vero che a ciascuna critica è affidato il compito preliminare di determinare la legittimità dell'uso delle facoltà secondo interessi determinati, la *Critica del giudizio* assume da questo punto di vista il compito ulteriormente preliminare di rendere possibili le condizioni di possibilità dell'*intero* sistema delle facoltà (rendendo possibile il loro *legame* in generale)² e della scienza della ragion pura nel suo uso speculativo e pratico. Nell'originale natura intermedia del Giudizio si trova per Deleuze il punto *più profondo* dell'anima, quella forza disgiuntiva [*Ur-teils-kraft*] che, differenziando tra loro le facoltà, nello stesso tempo le connette e le predispone ad affermare ciò che nell'anima vi è di *più alto*, cioè il primato della libertà e dell'interesse pratico.

1.2. Duplice senso del termine “facoltà”

Nel paragrafo precedente abbiamo indicato l'immanenza della critica come il tratto fondamentale che a parere di Deleuze contraddistingue il metodo trascendentale, e il rapporto sistematico tra le facoltà come l'esplicitarsi di tale metodo. Abbiamo inoltre accennato al fatto che, proprio nella forma sistematica, il metodo viene a coincidere con la stessa autonomia della ragione. Legiferando su se stessa, la ragione si articola infatti in una pluralità di interessi reciprocamente connessi, ciascuno dei quali rimanda a una

¹ *PICG*, p. 72.

² Cfr. *ivi*, p. 127: «[La facoltà del Giudizio] è d'una specie così particolare ch'essa di per sé non produce conoscenza alcuna (né teoretica né pratica), e, nonostante il suo principio *a priori*, non fornisce nemmeno una parte speciale alla filosofia trascendentale, considerata come dottrina obiettiva, ma stabilisce soltanto il legame tra le altre due facoltà superiori della conoscenza, l'intelletto e la ragione». Proprio per questo, tale facoltà «non è suscettibile d'una dottrina, ma solo d'una critica».

specifica gerarchia tra le facoltà. Ora, secondo Deleuze questa connessione è resa possibile innanzitutto da un duplice senso che investe la nozione di facoltà.

In un primo senso, il termine facoltà indica le modalità di relazione tra una rappresentazione e qualcosa d'altro da essa, oggetto o soggetto. A seconda che una rappresentazione sia riferita (1) all'oggetto dal punto di vista della conformità o dell'accordo, (2) all'oggetto dal punto di vista della causalità, (3) al soggetto dal punto di vista della modifica della sua forza vitale, la relazione definisce, rispettivamente, (1) la facoltà di *conoscere*, (2) la facoltà di *desiderare*, (3) il *sentimento del piacere e dispiacere* come facoltà. Delle facoltà così intese la critica ha il compito di stabilire la possibilità di quello che Kant chiama "un esercizio superiore", ossia di un esercizio che contenga in sé il principio della propria legge.

Deleuze comincia considerando la facoltà di conoscere. Affinché vi sia conoscenza, è necessario secondo Kant non soltanto «che noi abbiamo una rappresentazione, ma che ne usciamo per riconoscerne un'altra come ad essa collegata»¹. Essenza del conoscere è precisamente questa unione, questo atto sintetico mediante cui «afferriamo dell'oggetto di una rappresentazione qualche cosa che non è contenuto in questa rappresentazione»². Kant, com'è noto, distingue gli atti sintetici a seconda che siano dipendenti dall'esperienza (sintesi *a posteriori*) o indipendenti da essa (sintesi *a priori*). Nel primo caso, la facoltà di conoscere trova la propria legge non in sé, bensì, appunto, nell'esperienza, manifestandosi perciò in una forma inferiore. Nel secondo caso, invece, è la stessa facoltà di conoscere a legiferare sugli oggetti, attribuendo loro proprietà che non erano contenute nella rappresentazione: perché la sintesi sia *a priori*, è necessario che l'oggetto sottostia esso stesso alla sintesi, cioè che sia esso a regolarsi sulla nostra facoltà di conoscere, e non viceversa³. Sarà quindi la sintesi *a priori* a definire la facoltà di conoscere nella sua forma superiore.

Questa definizione non è tuttavia adeguata se ci volgiamo alla facoltà di desiderare. Nelle rappresentazioni che costituiscono il desiderio interviene, infatti, la determinazione della volontà, la quale può essere determinata attraverso il piacere legato ad un oggetto (dunque in modo non autonomo), anche in quelle rappresentazioni che si presentano *a priori*. Perché la facoltà di desiderare pervenga alla sua forma

¹ K, p. 16.

² Ibidem.

³ Cfr. K, p. 17.

superiore, occorre allora «che la rappresentazione cessi di essere rappresentazione di un oggetto, sia pure *a priori*. Occorre che essa sia rappresentazione di una pura forma»¹. Astratta da ogni oggetto, e così preservata dalla possibilità di una determinazione eteronoma, la volontà dovrà essere volontà della semplice forma della legge: soltanto allora «la facoltà di desiderare non troverà più la legge fuori di sé, in una materia o in un oggetto, ma in se stessa»², così da poter essere affermata nella sua superiorità.

Lasciando ora da parte il caso della forma superiore del sentimento, che come abbiamo brevemente accennato sopra occupa un posto del tutto eccentrico rispetto alle altre due forme, si tratta qui di notare che non soltanto si danno differenti modalità di relazione rappresentativa in cui la ragione è legiferante, ma che, inoltre, a seconda della modalità considerata, la ragione legifera *differentemente*. Per questo la determinazione della forma superiore di una facoltà è ad un tempo l'espressione di uno specifico e irriducibile interesse della ragione: nella facoltà di conoscere superiore la ragione esprime il proprio interesse *speculativo*, nella facoltà di desiderare superiore il proprio interesse *pratico*. Deleuze può enucleare così quella che è per lui «una tesi essenziale della Critica in generale: esistono degli interessi della ragione che *differiscono* per natura. Questi interessi formano un sistema organico e gerarchizzato, che è quello dei fini dell'essere ragionevole»³. Rimane tuttavia un punto da chiarire: come si realizza ciascun interesse? Come avviene, cioè, la sottomissione degli oggetti alle forme superiori delle facoltà? Chi legifera veramente in esse? È per rispondere a questi interrogativi che Deleuze tematizza un secondo senso del termine facoltà.

Se il primo senso del termine facoltà indica i diversi modi di rapporto di una rappresentazione, il secondo senso designa le fonti specifiche del rappresentare in generale. Si distinguono, sotto tale aspetto, da un lato una facoltà recettiva, la *sensibilità*, dall'altro tre facoltà attive, l'*immaginazione*, l'*intelletto* e la *ragione*. Come sottolinea bene Palazzo⁴, ciò che interessa a Deleuze è mettere in luce la corrispondenza sistematica tra le due accezioni: «quando una facoltà è stata definita nel primo senso della parola, in modo tale che le corrisponda un interesse della ragione, noi dobbiamo cercare un'altra facoltà, nel secondo senso, capace di realizzare questo interesse o di

¹ Ivi, p. 19

² Ibidem.

³ Ivi, p. 20.

⁴ S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità...*, cit., p. 45.

assicurare la funzione legislatrice»¹. Nella *Critica della ragion pura*, ad esempio, l'interesse speculativo è realizzato dall'intelletto: all'interno della forma superiore della facoltà di conoscere, soltanto l'intelletto è legislatore; diversamente, la *Critica della ragion pratica* mostra che a legiferare nella facoltà di desiderare superiore, secondo l'interesse pratico, è la sola ragione. La legislazione di ciascuna facoltà predispone dei compiti precisi per tutte le altre facoltà, che le sono subordinate: perciò l'intelletto, la ragione e l'immaginazione entreranno in rapporti ogni volta diversi, in base alla supremazia dell'una o dell'altra facoltà. Vengono a definirsi, allora, «delle variazioni sistematiche nel rapporto tra le facoltà, a seconda che noi consideriamo questo o quell'interesse della ragione»². Sono tali variazioni a costituire per Deleuze la vera e propria struttura del metodo trascendentale, che ciascuna *Critica*, da una differente prospettiva, ha il compito di studiare.

1.3. L'intelletto legislatore

1.3.1. *A priori* e trascendentale

Scrive Deleuze: «L'idea fondamentale di quella che Kant chiama la sua "rivoluzione copernicana" consiste in questo: sostituire all'idea di un'armonia tra il soggetto e l'oggetto (accordo *finale*) il principio di una sottomissione necessaria dell'oggetto al soggetto. La scoperta essenziale è che la facoltà di conoscere è legislatrice, o, più precisamente, che vi è un che di legiferante nella facoltà di conoscere»³. Secondo Deleuze, tale autonomia della soggettività conoscente è il punto da cui la filosofia critica prende le mosse nel definire la problematica *di diritto* che determina l'intera prospettiva trascendentale. Sono i dati dell'esperienza, dice Kant, a doversi regolare sulle nostre rappresentazioni *a priori*, non l'inverso: ciò soltanto si

¹ Ivi, p. 24. Cfr. su questo punto quanto scrive G. Rametta, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, cit., pp. 360-361: «Nel primo senso, "facoltà" indicava un rapporto tra rappresentazioni e oggetto, o tra rappresentazioni e soggetto: ma in questo primo senso, le rappresentazioni apparivano come qualcosa di dato, di presupposto. Il secondo senso di "facoltà" pone rimedio a questa limitazione, indicando con questo termine ciò a partire da cui le rappresentazioni si producono. In altri termini, facoltà nel secondo termine indica la fonte *a priori*, il punto di origine delle rappresentazioni in questione».

² Ivi, p. 25.

³ Ivi, p. 31.

concilia, infatti, «con la possibilità di una conoscenza *a priori*, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che essi siano dati»¹.

Deleuze sottolinea come già Hume avesse riconosciuto che il dato immediato non può come tale legittimare l'operazione mediante cui noi lo oltrepassiamo nella conoscenza; e che pertanto è necessario che i nostri concetti abbiano un'origine soggettiva *a priori*. Ma tale origine veniva ricondotta dal filosofo scozzese ai principi di una soggettività soltanto empirica, derivante dall'associazione di esperienze ricorrenti. È questo il punto essenziale in cui si consuma il distacco di Kant dalla dottrina humiana dell'abitudine: per Kant non è sufficiente risalire al *fatto* che noi abbiamo concetti *a priori*, «è necessario sapere altresì come questi concetti possano riferirsi ad oggetti, mentre non traggono punto la loro legittimità dall'esperienza»². Pur rinvenendo nella conoscenza di principi *a priori* mediante i quali oltrepassiamo il fatto, la posizione di Hume non si discosta dal piano fattuale proprio perché non spiega *come* tale oltrepassamento in effetti si produca. In questo senso, come scrive Rametta, l'oltrepassamento humiano del dato «diventa esso stesso un dato, che non comporta alcun nuovo tipo di assetto epistemologico per poter essere indagato e spiegato»³.

Dal punto di vista di Kant, si tratta pertanto di passare dal piano del fatto al piano del diritto, mettendo così in luce il modo in cui si produce la sottomissione necessaria dei dati dell'esperienza alle nostre rappresentazioni *a priori*. È precisamente in questo passaggio che, stando a Deleuze, si definisce in Kant il significato del trascendentale nella sua distinzione da quello dell'*a priori*: «Perché e come il dato che si presenta nell'esperienza sottostà necessariamente agli stessi principi che regolano *a priori* le nostre rappresentazioni (e sottostà quindi alle nostre stesse rappresentazioni *a priori*)? Questa è la questione di diritto. “*A priori*” designa delle rappresentazioni che non derivano dall'esperienza. “Trascendentale” designa il principio in virtù del quale l'esperienza sottostà necessariamente alle nostre rappresentazioni *a priori*»⁴. *A priori* riguarda l'elemento di necessità, di universalità, in virtù del quale oltrepassiamo il dato empirico, trascendentale la legittimità di tale oltrepassamento.

¹ CRP, p. 17.

² *Ivi*, p. 102.

³ Cfr. G. Rametta, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, cit., p. 345.

⁴ K, p. 30.

1.3.2. *Presentazione e rappresentazione*

La posizione della domanda sul diritto dell'esperienza è resa necessaria dal fatto che tale diritto non si presenta immediatamente, ma *risulta* dall'unione fra due facoltà distinte, la prima delle quali è la facoltà di ricevere delle impressioni dai sensi e ordinarle in intuizioni (sensibilità), la seconda quella di unificare le intuizioni rappresentandole in concetti (intelletto). «Per la prima un oggetto ci è dato; per la seconda esso è pensato»¹. In linea di principio, dice Kant, «l'intelletto non può intuire nulla, né i sensi nulla pensare»². Tuttavia, se al concetto non corrisponde un'intuizione e, viceversa, all'intuizione un concetto, non possiamo conoscere alcunché: abbiamo solo concetti vuoti e intuizioni cieche. Tra sensibilità e intelletto deve dunque essere stabilita un'unità, senza che ciò implichi una loro confusione o una perdita della specificità delle funzioni rispettive. Per questo Kant suddivide la *Critica della ragion pura* in una Estetica trascendentale e in una Logica trascendentale, definendo la prima «scienza delle leggi della sensibilità in generale», la seconda «scienza delle leggi dell'intelletto in generale»³. La Critica si profila come filosofia trascendentale proprio nella congiuntura a partire da cui queste due scienze si strutturano in un'unità superiore, rimanendo nello stesso tempo tra loro distinte⁴. Tutta la questione pertanto consiste nello spiegare come, in uno stesso soggetto, delle impressioni ricevute *a posteriori* possano essere sottomesse alla determinazione *a priori* di una facoltà essenzialmente attiva. In tal senso il classico problema del rapporto tra soggetto e oggetto tende in Kant a interiorizzarsi, diventando, scrive Deleuze, «il problema di un rapporto tra facoltà soggettive che differiscono per natura (sensibilità recettiva e intelletto attivo)»⁵.

Per spiegare quest'ultimo punto appare utile soffermarci sul modo in cui Deleuze interpreta la nozione kantiana di rappresentazione. Secondo Deleuze, si deve distinguere anzitutto tra la *rappresentazione* e *ciò che si presenta*. In Kant, egli dice, fenomeno [*Erscheinung*] non significa tradizionalmente “parvenza”, bensì “presentazione”, “apparizione”, “manifestazione”. Presentazione è ogni impressione che, in quanto tale,

¹ CRP, p. 79.

² Ivi, p. 78.

³ Ibidem.

⁴ Cfr. M. Rölli *Gilles Deleuze's transcendental empiricism*, tr. ingl. P. Hertz-Ohmes, Edinburgh 2016, p. 53.

⁵ K, p. 32.

si presenta ai nostri sensi modificandoci, e null'altro. Ora, ciò che si presenta appare secondo Kant in un duplice aspetto: da un lato, *a posteriori*, come molteplicità sensibile empirica, dall'altro lato, *a priori*, come condizione o forma pura di ogni presentazione possibile (spazio-tempo). Ciò che si presenta non è quindi solamente la molteplicità empirica *nello* spazio e *nel* tempo (presentazione empirica), bensì la molteplicità pura *dello* spazio e *del* tempo (presentazione pura e *a priori*). L'intuizione delle forme pure spazio-temporali è infatti tutto quello che, nella sensibilità, è dato *a priori*. A rigore, sottolinea Deleuze, «non si dovrebbe dire che l'intuizione, neanche quella *a priori*, sia una rappresentazione, né che la sensibilità sia una fonte di rappresentazioni. Ciò che conta nel rappresentare è il prefisso: ri-presentare [*re-présenter*] implica una ripresa attiva di ciò che si presenta, quindi un'attività e un'unità che si distinguono dalla passività e dalla molteplicità proprie della sensibilità»¹. In questo senso la definizione della conoscenza come «sintesi di rappresentazioni» non sarà altro che un raddoppiamento tautologico. È infatti già lo stesso rappresentare a definirsi come conoscenza, cioè come *sintesi di ciò che si presenta*. Sotto la legislazione dell'intelletto, sono tutte le facoltà attive a collaborare tra loro nella realizzazione di tale processo sintetico: «presa nella sua attività, la sintesi rimanda all'*immaginazione*; nella sua unità, all'*intelletto*; nella sua totalità, alla *ragione*»². In altri termini, la facoltà conoscitiva è assicurata nella sua funzione dall'intelletto, il quale determina il riferimento *a priori* di tutte le altre facoltà al molteplice empirico fornito passivamente dai sensi, determinando così, nel medesimo tempo, il rapportarsi reciproco di quelle stesse facoltà.

Si può ora cominciare a comprendere perché, diversamente dall'Estetica trascendentale, in cui troviamo un'esposizione delle forme pure della sensibilità, il nodo

¹ Ivi, p. 23. Sotto questo aspetto l'interpretazione di Deleuze appare molto vicina a quella di Heidegger, il quale intende il rappresentare kantiano come un «portare ed avere qualcosa dinnanzi a sé, avere qualcosa presente a sé in quanto qualcosa che sul sé, sul soggetto, ritorna: *re-praesentare*». I due momenti, l'avere presente e il riflettere su di esso, sono secondo Heidegger una rappresentazione *immediata* (intuizione sensibile), il primo, e una rappresentazione *mediata* (pensiero concettuale), il secondo: «Il rappresentare, che immediatamente pone davanti sempre un singolo questo, è l'intuire. La sua essenza viene ulteriormente chiarita mediante il confronto con l'altro modo del rappresentare, il pensiero. Il pensiero non è un rappresentare immediato, ma mediato». Cfr. M. Heidegger *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, tr. it. a cura di V. Vitiello, Milano 2011, pp. 120-122. A conferma, si veda *CRP*, cit., p. 89: «Poiché nessuna rappresentazione, tranne la sola intuizione, si riferisce mai immediatamente all'oggetto, così un concetto non si riferisce mai immediatamente ad un oggetto, ma a qualche altra rappresentazione di esso (sia essa intuizione o anche già concetto)».

² *K*, p. 23.

argomentativo della Logica trascendentale non sia una semplice esposizione, ma una deduzione. A questo riguardo occorre domandarsi: perché nell'Estetica lo spazio e il tempo sono semplicemente esposti? In primo luogo, sostiene Deleuze, per via della loro *immediatezza*. Come semplici *presentazioni*, lo spazio e il tempo contengono immediatamente le condizioni della possibilità degli oggetti come fenomeni; ad apparire senza mediazione non è solo il molteplice empirico, bensì anche la sua *forma pura*. Scrive Deleuze: «i fenomeni sono ciò che appare, e apparire è essere immediatamente nello spazio e nel tempo»¹. Se quindi l'Estetica non implica alcuna questione di diritto, cioè di sottomissione a leggi, è perché non ha senso dire che i fenomeni siano “sottomessi” allo spazio e al tempo. Al contrario, la conoscenza dell'intelletto è essenzialmente mediata. È vero che i concetti puri sono riferiti *a priori* ad un oggetto, ma tale riferimento non si produce che mediatamente.

Come abbiamo visto, secondo Deleuze uno dei capisaldi del sistema kantiano è che l'intelletto e la sensibilità siano facoltà radicalmente indipendenti, separate tra loro da una differenza di natura. La sensibilità fornisce all'intelletto il molteplice empirico ancora indeterminato, che spetta ai concetti determinare e unificare in vista della conoscenza di oggetti; è chiaro sotto questo profilo che, se il molteplice sensibile si presentasse come immediatamente unificato e determinato, allora l'immediatezza del sensibile sarebbe già in certo modo intellettuale, avendo in se stessa il principio della propria unità e oggettivazione. Ma ciò smentirebbe appunto il principio della differenza di natura. Come Kant scrive in una nota alla Prima Introduzione alla *Critica del Giudizio*, «l'intuizione e il concetto si distinguono l'un l'altro specificamente perché non si trasformano l'una nell'altro»². Da ciò risulta che, non potendo l'intelletto agire direttamente sul molteplice dei sensi, nel passaggio dalla prima alla seconda facoltà deve interpersi la mediazione di una terza, che Kant identifica nell'immaginazione, la quale si occupa di realizzare un primo collegamento all'interno del dato. È proprio l'imprescindibilità della mediazione, sottolinea Deleuze, a sollevare la *quaestio juris*: l'idea di una sottomissione a leggi implica di per sé «l'intervento di un *mediatore*»³, in virtù del quale è resa prima di tutto possibile un'omogeneità tra i concetti e i fenomeni, e così l'applicazione dei primi ai secondi.

¹ K, p. 35.

² I. Kant, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, cit., p. 106, nota.

³ K, p. 35.

In questo senso per Deleuze ciò che si tratta di spiegare nella Deduzione trascendentale è, sostanzialmente, come avvenga il passaggio dalla *presentazione* immediata delle intuizioni, alla *rappresentazione* dei concetti, in modo tale che questi ultimi, come condizioni soggettive del conoscere, siano ad un tempo le condizioni di possibilità di *ogni* conoscenza degli oggetti, e abbiano così validità oggettiva. Com'è noto, la Deduzione è la chiave di volta dell'intera rivoluzione copernicana messa in atto dalla *Critica della ragion pura*: dire che l'intelletto è legislatore della Natura significa *fondare* su di esso la possibilità di tutta l'esperienza nella sua intrinseca unità. Ora, è evidente che se ogni singolo fenomeno rimanesse estraneo o disconnesso dagli altri, non potrebbe sorgere un'esperienza, la quale, ridotta in atomi, sarebbe costretta a ricominciare da capo in ogni nuovo fenomeno. Ciò che fa l'intelletto è appunto determinare il molteplice dato dalla sensibilità in una rappresentazione: sotto la sua guida il molteplice viene «penetrato, riunito e connesso»¹, così che le diverse presentazioni immediate siano aggiunte l'una all'altra e raccolte in *un* contenuto di cui si ha coscienza; prima dell'attività determinante dell'intelletto non è infatti possibile alcuna percezione [*Wahrnehmung*], o coscienza empirica [*empirisches Bewußstein*] dei fenomeni, giacché i fenomeni non sono stati ancora collocati in uno spazio e in un tempo determinati. Soltanto in virtù di tale influsso dei concetti sulle intuizioni possiamo veramente *rappresentare* le forme spazio-temporali, ordinando il molteplice dato in una *successione* di elementi individuati (cioè interiorizzati e come tali ripetibili) che possono essere riferiti all'unità di una coscienza.

1.3.3. *Apprensione, riproduzione, ricognizione*

Tuttavia il solo intelletto non è sufficiente per portare a compimento l'intera impresa fondativa: Kant assegna sì alla spontaneità dei concetti la funzione di determinare l'unità dell'esperienza, ma *attraverso* la connessione sintetica del molteplice fenomenico, che non è opera esclusiva dell'intelletto. L'intelletto è legislatore proprio perché coordina e unifica le funzioni delle altre facoltà nella sintesi da cui risulta l'esperienza. Come scrive Deleuze, «ciò che spetta all'intelletto non è la

¹ *CRP*, p. 94.

sintesi in se stessa, ma l'unità della sintesi e le espressioni di questa unità»¹. Per sviluppare questa tesi, Deleuze fa riferimento soprattutto alla Deduzione trascendentale del 1781, dove Kant individua all'interno della sintesi una triplicità di funzioni conducente a tre distinte «fonti soggettive»². È utile richiamare qui, in modo schematico, queste tre funzioni.

I) *Sintesi dell'apprensione nell'intuizione*. Se è vero che il tempo, in quanto forma pura del senso interno, rappresenta la condizione per cui tutte le intuizioni vengono «ordinate, unificate e messe in rapporto»³, affinché alla sua forma venga data unità, il molteplice che essa presenta deve trascorrere e quindi essere raccolto. Kant chiama apprensione [*Apprehension*] la sintesi con cui il molteplice intuitivo è determinato in una successione.

II) *Sintesi della riproduzione nell'immaginazione*. Tuttavia non è possibile una successione senza che al contempo sia garantita una simultaneità di ogni momento precedente con i successivi. Se, ad esempio, voglio rappresentare il lasso di tempo da un'ora a un'altra, o ugualmente una qualunque unità numerica finita, devo in primo luogo rappresentarmi le molteplici rappresentazioni una dopo l'altra; ma se nel succedersi delle rappresentazioni io man mano non riproduco quelle precedenti, non potrei mai avere una rappresentazione intera. Dunque è necessario che alla sintesi dell'apprensione si colleghi la sintesi della riproduzione, che viene operata dall'immaginazione.

III) *Sintesi della ricognizione nel concetto*. Le due precedenti sintesi non sono però sufficienti per assicurare alle condizioni soggettive del pensiero una validità oggettiva. Affinché l'oggetto pensato abbia un'identità nel cambiamento, è necessario riferirlo ad una *coscienza*. Se infatti non avessimo la coscienza che ciò che pensiamo è il medesimo che pensavamo un momento prima, al molteplice della rappresentazione non potrebbe essere assicurata alcuna unità. La coscienza perciò è già presupposta come funzione unificante nell'apprensione intuitiva e nella riproduzione immaginativa: «questa coscienza una è quella che unifica il molteplice, quel che s'intuisce a poco a poco e poi anche si riproduce»⁴. Soltanto perché appartiene ad una stessa coscienza, un

¹ K, p. 34.

² Ibidem.

³ CRP, p. 527.

⁴ Ivi, p. 529.

molteplice rappresentato può essere a sua volta riferito ad un oggetto ed essere così compreso in un concetto. Di modo che il termine “concetto”, in definitiva, per Kant non significa altro che la coscienza di un’unità nella sintesi.

Ma che cosa intende precisamente il filosofo di Königsberg quando parla di un *oggetto* delle rappresentazioni? Cosa significa che vi sia un riferimento di un concetto ad un oggetto? Ricordiamo che il rapporto ad un oggetto dei concetti puri *a priori* è per Kant un fatto, e che nella Deduzione trascendentale si tratta precisamente di spiegare come tale fatto sia possibile. La sintesi della ricognizione ci dice che ciò che rende possibile il rapporto *a priori* con l’oggetto sono da un lato la coscienza, dall’altro l’oggetto stesso. Di qui la conclusione, fondamentale per la struttura riflessiva della filosofia trascendentale kantiana, che «l’unità richiesta dall’oggetto, non può esser altro che l’unità formale della coscienza nella sintesi del molteplice delle rappresentazioni»¹. L’oggetto ha un’unità esclusivamente perché noi *riflettiamo* su di esso l’unità soggettiva della nostra coscienza: per questa ragione l’*oggettività* dell’oggetto si dà inevitabilmente in connessione con la *validità oggettiva* dei concetti puri.

Senonché la soggettività empirica che si correla alla percezione non è sufficiente per fondare questo rapporto *a priori*. La struttura trascendentale della riflessione deve allora darsi tra la forma pura dell’atto di pensiero, l’Io penso, e la forma pura dell’oggetto, un qualcosa in generale = x:

L’oggetto in generale 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 in generale al quale riferisco la molteplicità rappresentata².

Detto in altri termini, il concetto dell’oggetto trascendentale assicura ai nostri concetti il rapporto con gli oggetti, dunque una validità oggettiva, solo in quanto esso è il risultato della riflessione dell’Io penso³. Ed esattamente perché la sua attività è di riflessione, l’Io

¹ Ibidem.

² K, pp. 33-34.

³ Non si deve confondere il rapporto di priorità tra la *validità oggettiva* e l’*accordo intersoggettivo* o *validità comune*. La connessione di un molteplice sensibile espressa da un concetto vale universalmente per tutti i soggetti perché ha una validità oggettiva (dunque perché, attraverso le categorie, è ricondotta *a priori* all’unità trascendentale dell’appercezione) e non il contrario. Una conoscenza è infatti

penso può essere inteso da Kant come il fondamento della sintesi a cui si deve ricondurre non semplicemente l'uso dell'intelletto ma, più in generale, ogni esperienza nella sua possibilità¹. Il «fondamento trascendentale dell'unità della coscienza nella sintesi del molteplice» è infatti anche fondamento «dei concetti degli oggetti in generale» e, di conseguenza, «di tutti gli oggetti dell'esperienza»². L'Io penso riflette su di sé la propria attività, e in questo atto di riflettere è «forma dell'esperienza»³: l'autocoscienza dell'identità del pensare costituisce, al contempo, l'unità di tutti i fenomeni rappresentati nei concetti.

Ma in che modo si attua la riflessione? Come viene chiarito ampiamente dalle ricerche di Heidegger, i concetti dell'intelletto non sono altro che rappresentazioni *della generalità* che consegue dall'atto del riflettere⁴: nella sintesi riflessiva che forma il concetto non è semplicemente rappresentata una pluralità di oggetti, bensì il loro esser comune [*Gemeinschaft*], che li pone in rapporto astraendo dalle differenze singolari (è così che il concetto diventa a tutti gli effetti «enunciabile dei singoli oggetti»⁵). Tale procedimento astrattivo-connettivo dei concetti, in forza di cui un oggetto è individuato come tale, non è altro che l'espressione del riflettersi dell'Io penso nell'oggetto in generale: le rappresentazioni non sarebbero affatto unite in una coscienza (cioè non rappresenterebbero un oggetto determinato), «senza che il molteplice che sintetizzano sia per ciò stesso riferito ad un oggetto in generale»⁶. Di qui si potrebbe concludere che il concetto determini il molteplice soltanto in vista della sua concordanza e della sua unificazione; ma ciò sarebbe un fraintendimento. Infatti, la determinazione concettuale

oggettivamente valida e necessariamente vera non perché io possegga la medesima costituzione categoriale di ciascun altro soggetto, ma perché le categorie sono condizioni pure del conoscere fondate sull'appercezione trascendentale, che implicano, *a priori*, l'unità dell'oggetto trascendentale. Su questo punto si veda L. Lugarini, *La logica trascendentale kantiana*, Milano 1950, pp. 224-231.

¹ È significativo il fatto che Kant usi il verbo *pensare* invece che *conoscere*: l'unità della coscienza espressa dall'Io penso non riguarda la sola facoltà del conoscere, ma anche quella più ampia del pensare, e per suo tramite ogni altra facoltà in quanto produttiva di rappresentazioni.

² *CRP*, p. 531.

³ *Ivi*, p. 533.

⁴ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, tr. it. R. Cristin., Milano 2002, p. 136. Heidegger è senz'altro uno dei punti di riferimento essenziali nell'interpretazione deleuziana di Kant. Per quanto di estremo interesse da un punto di vista sia teoretico sia storico-critico, sarebbe esorbitante rispetto ai nostri fini sviluppare qui uno specifico confronto tra le letture kantiane di Heidegger e di Deleuze. Ci limiteremo per questo a dei semplici richiami, senza pretendere di esaurire il problema.

⁵ *Ivi*, p. 144.

⁶ *K*, p. 33.

si attua tanto *nell'identità* quanto *nella differenza* di un molteplice oggettivo: «ogni concetto contiene un molteplice sotto di sé, in quanto questo molteplice concorda, *ma anche in quanto è diverso*»¹. Ne viene che un molteplice è oggettivo, cioè può essere rappresentato concettualmente come molteplice, soltanto se la sua differenza è derivata dal concetto che lo determina²: un molteplice, scrive Deleuze, «non potrebbe mai riferirsi ad un oggetto, se noi non disponessimo dell'oggettività come di una forma in generale»³.

1.3.4. *La sintesi trascendentale dell'immaginazione*

Dunque le strutture necessarie dell'esperienza non sorgono “empiricamente” dalle intuizioni, ma sono determinate *a priori* dalla collaborazione delle facoltà attive, le quali assiomatizzano e anticipano il dato rendendone possibile la rappresentazione; per potersi formare, la rappresentazione richiede in altri termini una congiunzione [*Verbindung*] del molteplice, che non può risiedere nella stessa recettività dei sensi, e che deve essere realizzata *a priori*, prima e indipendentemente del presentarsi del dato. È in questo senso che la seconda parte della Deduzione del 1781 mette in luce come non ci si possa limitare ad assegnare all'immaginazione una sinteticità soltanto empirica, com'è ancora quella riproduttiva: le percezioni poste in relazione reciproca dall'immaginazione riproduttiva sono infatti viste ora come il *prodotto* della sintesi che è la stessa immaginazione a realizzare *a priori* a livello dell'apprensione nell'intuizione. In quanto responsabile dell'apprensione, l'immaginazione può essere espressamente tematizzata da Kant nella sua sinteticità *pura* come effettiva *produzione di immagini*, ossia di forme determinate in cui il molteplice sensibile è appreso⁴. Proprio per questo Deleuze nota che mediante la sintesi pura dell'apprensione non solo il molteplice

¹ *Log.*, p. 140.

² In altre parole: senza l'antiorità logica dell'oggetto in generale, non solo il molteplice non potrebbe mai essere attribuito all'oggetto, ma nessun molteplice sarebbe in primo luogo concepibile. Su questo, cfr. M. Adinolfi, *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant*, Napoli 1994, p. 75, il quale sottolinea come sia proprio nell'unità della rappresentazione che il molteplice sensibile può essere rappresentato *in quanto tale* (ossia *in quanto molteplice*); e conclude: «se [...] l'apporto della sensibilità consiste nella mera ricezione del molteplice, l'intera sensibilità può costituire un modo della rappresentazione solo attraverso una sintesi, *die vorkommende Synthesis*, la sintesi che, alla lettera, viene prima e avanti ogni altra rappresentazione».

³ *K*, p. 33.

⁴ *CRP*, p. 538.

empirico viene determinato nello spazio e nel tempo, ma lo stesso spazio e lo stesso tempo vengono determinati come forme pure *a priori*: «noi poniamo il molteplice come ciò che occupa *un certo* spazio e *un certo* tempo e “produciamo” delle parti nello spazio e nel tempo. La sintesi così definita non riguarda solo la molteplicità così come appariva nello spazio e nel tempo, ma anche la molteplicità *dello* spazio e *del* tempo. Senza di essa, infatti, lo spazio e il tempo non sarebbero “rappresentati”»¹.

Tale carattere produttivo della sintesi immaginativa risulta ulteriormente accentuato nella Deduzione del 1787, dove sin da subito l'immaginazione è presentata come «la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione»². Com'è risaputo, l'immaginazione appare qui compresa all'interno della sfera della spontaneità dell'intelletto, dalla quale è determinata a realizzare una sintesi che Kant chiama sintesi figurata e definisce fondativa *a priori* della possibilità di ogni conoscenza³. È infatti, aggiunge in una nota Kant, «una stessa ed unica spontaneità, che là sotto il nome di immaginazione e qui sotto quello di intelletto, introduce la congiunzione nel molteplice dell'intuizione»⁴. Immaginazione e intelletto certo non svolgono la medesima funzione, tuttavia se la sintesi dell'immaginazione può essere sollevata a un piano trascendentale, se cioè essa può essere produttiva *a priori* e non solo riproduttiva, ciò dipende unicamente dal fatto che la si intende come «un effetto dell'intelletto sulla sensibilità, e la prima applicazione (base, insieme, di tutte le altre) di esso ad oggetti dell'intuizione»⁵.

La sintesi dell'intelletto viene portata *attraverso* la sintesi figurata sino al cuore stesso della sensibilità: quando Kant definisce l'immaginazione come schematizzante è esattamente perché, producendo rappresentazioni che sono omogenee tanto alla spontaneità dell'intelletto quanto alla recettività intuitiva, essa produce le determinazioni trascendentali del tempo [*transzendentaler Zeitbestimmungen*]. In questo modo, lo schema consente l'applicazione dei concetti ai fenomeni nello stesso momento

¹ K, p. 32.

² CRP, cit., p. 121.

³ Cfr. *ivi*, pp. 119-121: «Questa sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile, che è possibile *a priori* e necessaria, può esser chiamata figurata (*synthesis speciosa*), per distinguerla da quella che sarebbe pensata rispetto al molteplice di un'intuizione in generale nella semplice categoria e che si chiama unificazione intellettuale (*synthesis intellectualis*), non solo perché esse stesse procedono *a priori*, ma altresì perché fondano *a priori* la possibilità di altra conoscenza».

⁴ *Ivi*, p. 126, nota.

⁵ *Ivi*, p. 121.

in cui anche rende possibile la forma del presentarsi di questi ultimi come forma determinata¹. Se è vero che la produzione di schemi nella sintesi immaginativa consiste nel realizzare «relazioni spazio-temporali che incarnano o realizzano delle relazioni propriamente concettuali»², è d'altra parte soltanto in tale realizzazione che il tempo, e dunque lo spazio e l'intera sensibilità, possono manifestarsi come tali in forme intelligibili. Così che, può scrivere Kant, nell'apprensione dell'intuizione, «io produco il tempo stesso»³, vale a dire, congiungo *a priori* il molteplice sensibile in determinazioni trascendentali che costituiscono il codice del suo manifestarsi in quanto tale.

Nello schema si compie quindi la funzione mediatrice dell'immaginazione, per mezzo della quale, come già prospettava la Deduzione del 1781, vengono posti in rapporto «il molteplice dell'intuizione da una parte con la condizione dell'unità necessaria dell'appercezione pura dall'altra», in modo tale che i due termini estremi, senso e intelletto, siano portati, necessariamente, a saldarsi: «ché altrimenti essi darebbero sì fenomeni, ma non oggetti di una conoscenza empirica, né quindi un'esperienza»⁴. Lo schema fornisce appunto la regola *a priori* di tale saldatura, cioè la rappresentazione del metodo per mezzo del quale applichiamo «l'unità sintetica pura del molteplice *in generale*», contenuta nei concetti, al tempo, contenente a sua volta, come condizione formale, «il molteplice *a priori* del senso interno»⁵. Tempo che, abbiamo visto, è *prodotto* in questa stessa applicazione, come risultato dell'influsso che i concetti esercitano sui sensi attraverso l'immaginazione. Nella costruzione della conoscenza oggettuale l'attività affidata all'immaginazione schematizzante si risolve quindi nel *mediare* quell'operazione essenzialmente concettuale che è la sussunzione dei fenomeni. La sussunzione avviene *nell'immaginazione*, non a opera sua.

Sotto questo profilo per Deleuze si tratta dunque di porre in evidenza come non sia in alcun modo possibile vedere, all'interno dell'interesse speculativo, una predominanza della produzione immaginativa sull'attività determinante dei concetti: «i fenomeni non sottostanno alla sintesi dell'immaginazione, ma sottostanno, *mediante*

¹ Cfr. M. Adinolfi, *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant*, cit., p. 76: «lo schema non realizza soltanto il concetto, ma manifesta anche il tempo, l'orizzonte universale dell'apparenza, così come esso ultimamente appare: come de-terminato trascendentalmente, ri-stretto e de-finito in conformità all'unità dell'appercezione».

² *K*, p. 37.

³ *CRP*, p. 139.

⁴ Ivi, p. 540

⁵ Ivi, p. 137.

*questa sintesi, all'intelletto legislatore*¹. Proprio perché la facoltà dominante è quella dell'intelletto, l'attività intermedia dell'immaginazione non può affatto essere concepita come ciò che è primo e originario. L'immaginazione infatti produce gli schemi, in modo tale da fornire un collegamento concreto tra sensi e intelletto, *se non nella misura in cui tale compito viene affidato ad essa dall'intelletto*, il quale, legiferando, dispone tutte le altre facoltà a operare in vista della determinazione oggettiva del conoscere. È l'intelletto stesso che «sotto il nome di sintesi trascendentale dell'immaginazione, esercita sul soggetto passivo quell'azione da cui a buon diritto diciamo che il senso interno è determinato»². Nel momento in cui determina *a priori* il senso interno, ciò che fa l'intelletto è *restringere* il suo uso alla sola sensibilità, stabilendo la condizione *sensibile* della sussunzione delle intuizioni sotto le categorie: in uno schema troviamo anzitutto una regola per *pensare*³ la costruzione di un molteplice dato in una figura determinata empiricamente, cioè in una immagine. Non si dovranno perciò confondere, nell'immaginazione, lo schema e l'immagine, giacché lo schema è «la rappresentazione di un procedimento generale onde l'immaginazione porge a questo concetto la sua immagine»⁴, mentre l'immagine è ciò che da questo stesso procedimento risulta. Per potersi oggettivare, il concetto deve sempre figurarsi, concretizzarsi in immagine: l'immagine però non è dall'intelletto *trovata*, bensì *costruita* mediante l'immaginazione nel procedimento regolato *a priori* che prende appunto il nome di schematismo dell'intelletto puro. In questo modo lo schema è sì, in se stesso, sempre un prodotto dell'immaginazione, presente nella sensibilità come determinazione trascendentale che raccoglie i fenomeni in rapporti validi universalmente, ma solo in quanto tale produzione viene per intero determinata dall'intelletto (lo schema è valido «in ogni tempo e in ogni luogo» perché «corrisponde alla categoria»⁵).

¹ K, p. 36.

² CRP, cit., p. 122. Poiché l'intelletto non trova già data nel senso interno una unificazione, è esso stesso a dovere produrla. Ragione per cui l'intelletto deve contenere in sé *a priori* quelle «condizioni formali della sensibilità che costituiscono la condizione generale secondo la quale soltanto la categoria può essere applicata a un oggetto qualunque» (ivi, p. 137). Queste condizioni sono appunto gli schemi delle categorie.

³ Cfr. ivi, p. 138: «Lo schema del triangolo non può esistere mai altrove che nel pensiero e significa una regola della sintesi dell'immaginazione rispetto a figure pure nello spazio».

⁴ Ivi, p. 122.

⁵ K, p. 37.

Se è dunque pur vero che lo schematismo è un atto originale dell'immaginazione, poiché essa soltanto schematizza, nulla ci deve indurre a pensare che lo schematismo sia anche «l'atto più profondo dell'immaginazione o la sua arte più spontanea»¹. L'immaginazione infatti, osserva Deleuze, «non schematizza che quando l'intelletto presiede, ovvero ha il potere legislatore. Essa non schematizza che nell'interesse speculativo. Quando l'intelletto si fa carico dell'interesse speculativo, cioè quando diventa *determinante*, allora e soltanto allora, l'immaginazione è determinata a schematizzare»². Si fraintenderebbe quindi il senso dell'interesse speculativo qualora si riponesse nella sintesi dell'immaginazione il fulcro della sussunzione dei fenomeni sotto i concetti: proprio in quanto la consideriamo all'interno dell'interesse speculativo, cioè di quello specifico rapporto tra le facoltà avente come fine la costruzione della conoscenza oggettiva, la stessa immaginazione deve risultare subordinata alla legislazione dell'intelletto. Come tale, essa schematizza. Tuttavia, considerata al di fuori dell'interesse speculativo, e dunque a prescindere dalla subordinazione ai concetti dell'intelletto, «l'immaginazione fa tutt'altro che schematizzare»³. Come vedremo più avanti, è nella riflessione del giudizio estetico che l'immaginazione, abbandonata ogni funzione determinante, scopre la sua autentica spontaneità e il suo esercizio più profondo.

1.3.5. *Le idee della ragione come campo problematico*

L'intelletto legislatore ha il compito di costruire con i concetti la comprensione dell'oggetto. A questo fine, Kant dice che esso giudica: «di questi concetti l'intelletto non può fare altro uso se non in quanto per mezzo di essi giudica»⁴. Nell'uso speculativo, “giudizio” è il termine che indica, nel suo insieme, l'attività sintetica tramite cui l'intelletto determina l'attribuzione dei concetti agli oggetti. L'intelletto è legislatore della Natura essenzialmente in quanto la giudica. Tuttavia il giudizio non potrebbe determinare la totalità dell'esperienza, e così essere costitutivo di una Natura, se insieme ad esso non si desse anche un fondamento che condizioni l'attribuzione dei

¹ Ivi, p. 38.

² Ibidem.

³ *ID*, p. 69.

⁴ *CRP*, p. 89.

concetti *a tutti gli oggetti*. Ora, tale fondamento non può essere trovato all'interno dello stesso intelletto, la cui funzione è sintetica senza perciò essere anche totalizzante. È qui che interviene nella sua peculiarità la funzione della ragione. Dato un concetto dell'intelletto (mortale), la ragione si occupa di trovare in un altro concetto intellettuale (uomo), preso in tutta la sua estensione (tutti gli uomini sono mortali), la condizione che rende possibile l'applicazione del primo concetto a un oggetto (Caio è mortale), in quanto termine medio (Caio è un uomo). Tuttavia, quando la ragione si rapporta alle categorie intellettuali, che si applicano a *tutti* gli oggetti dell'esperienza possibile, nessun concetto risulta sufficiente a fungere da condizione: la ragione ricorre allora a Idee, che, oltrepassando la possibilità della stessa esperienza, costituiscono su un piano incondizionato «la *totalità* delle condizioni»¹ sotto le quali si svolge l'intera attività determinante dell'intelletto².

Soltanto in rapporto ai concetti dell'intelletto la ragione esercita la sua specifica funzione: più che riferirsi a oggetti determinati, essa ha come oggetto l'intelletto in quanto tale, nella misura in cui, attraverso le idee incondizionate, attribuisce ai concetti «un massimo di unità e al tempo stesso un massimo di estensione sistematica»³. Di per sé l'intelletto rimarrebbe immerso in sintesi sempre parziali ed empiriche, incapace di spingersi fino alla concezione di un incondizionato che riunisca in un tutto l'insieme dei suoi procedimenti. Per questo la ragione, nel momento in cui cede all'intelletto il potere di legiferare nell'interesse speculativo, «riceve in cambio dall'intelletto stesso una funzione originale: costruire, fuori dall'esperienza, dei punti focali ideali, verso i quali convergano i concetti dell'intelletto (massimo d'unità); formare degli orizzonti superiori che riflettano e abbraccino i concetti dell'intelletto (massimo d'estensione)»⁴. Tali punti focali e orizzonti superiori sono precisamente le Idee, le quali dunque non rappresentano oggetti determinati, bensì delle tendenze regolative, degli indirizzi che orientano verso la totalità assoluta l'unità sintetica dei concetti.

¹ *K*, p. 38.

² Cfr. *CRP*, pp. 251-252: «Poiché soltanto l'incondizionato rende possibile la totalità delle condizioni, e viceversa la totalità delle condizioni è sempre a sua volta incondizionata, un concetto razionale puro in generale può definirsi come il concetto dell'incondizionato, in quanto contiene un principio della sintesi del condizionato».

³ *K*, p. 39.

⁴ *Ivi*, pp. 39-40.

In questo senso Kant giunge a dire che, sotto il profilo dell'oggetto, le idee costituiscono veri e propri *problemi senza soluzione*. Dell'Idea non è dato trovare alcun oggetto adeguato nell'esperienza: esso deve poter essere rappresentato, senza però essere determinato. Quindi che l'Idea sia essenzialmente problematica o indeterminata non significa che essa sia «priva di oggetto reale, ma che il problema in quanto problema è l'oggetto reale dell'Idea»¹. Vi è cioè nelle Idee una oggettività peculiare che appare irriducibile alla semplice conoscenza oggettuale: le soluzioni offerte dall'intelletto non possono in alcun modo sopprimere la dimensione “problematica” espressa dalle Idee, giacché tale dimensione costituisce «la condizione indispensabile senza di cui nessuna soluzione potrebbe mai esistere»². È vero dunque che nell'interesse speculativo l'uso legittimo della ragione si esplica unicamente in relazione ai concetti dell'intelletto, ma a loro volta i concetti dell'intelletto non possono realizzarsi nel loro ruolo oggettivante se non perché riferiti alle Idee, le quali li organizzano in un orizzonte superiore che tutti li abbraccia. Detto altrimenti, ogni soluzione presuppone un problema, «ossia la costituzione di un campo sistematico unitario che orienti e sussuma le ricerche o le interrogazioni»³, in modo tale che ciascuna di queste operazioni avvenga non come un caso isolato, bensì come l'elemento ordinato di una totalità. Perciò le Idee hanno, in quanto problemi, una valenza contemporaneamente oggettiva e indeterminata: nella sfera della ragione l'indeterminato non è affatto un'imperfezione della conoscenza, né una carenza dell'oggetto; al contrario, esso è «una struttura oggettiva, perfettamente positiva, che agisce già nella percezione a titolo di orizzonte o di *focus*»⁴.

Nell'oggettività indeterminata delle Idee si chiarisce così tutta la complementarità della funzione svolta dalla ragione nell'interesse conoscitivo. Senza il supporto della ragione, che su un piano regolativo connette gli oggetti dell'esperienza in un tutto, i concetti non avrebbero una sistematicità, e la stessa facoltà dell'intelletto apparirebbe come un ordine vuoto, irreale, privo di una connessione concreta con la materia. Proprio perché è determinante, infatti, l'intelletto non si rivolge che alla forma dei fenomeni, affidando alla ragione il compito di influire indirettamente sul vasto continente della loro diversità materiale: motivo per cui è necessario, scrive Deleuze,

¹ DR, p. 220.

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Ivi, p. 221.

«non soltanto che i fenomeni sottostiano alle categorie dal punto di vista della forma, ma che corrispondano o simbolizzino le Idee della ragione dal punto di vista della materia»¹. Ciò non vuol dire che la ragione abbia il potere di legiferare sulla materia dei fenomeni: «invece di una sottomissione necessaria e determinata, non abbiamo qui che una corrispondenza, un accordo indeterminato»². La ragione deve semplicemente *postulare* nel molteplice di una esperienza possibile un'armonia, una omogeneità, «perché senza di essa non sarebbero possibili concetti empirici, né quindi un'esperienza»³. Il rapporto di *analogia* sussistente tra le Idee della ragione e gli oggetti dell'esperienza comporta infatti non che la totalità incondizionata sia data negli oggetti e conosciuta in essi, bensì soltanto che gli oggetti ci consentono di tendere infinitamente a tale totalità «come al grado più alto della nostra conoscenza»⁴, come al grado cioè in cui i concetti raggiungono la massima unità ed estensione. Emergono così quelli che per Deleuze sono i tre momenti in cui si presenta la struttura oggettiva dell'Idea: «*Indeterminata* nel suo oggetto, *determinabile* per analogia con gli oggetti dell'esperienza, portatrice dell'ideale di una *determinazione infinita* in rapporto ai concetti dell'intelletto, questi sono i tre aspetti dell'Idea»⁵.

In quanto rappresentazioni incondizionate della totalità, le Idee della ragione offrono l'orizzonte ultimo al quale l'intelletto deve riferirsi per dare senso alla Natura. Ma tale funzione regolativa è presa in carico dalla ragione esclusivamente nella misura in cui essa è determinata a farlo dall'intelletto legislatore. In conclusione, a Deleuze interessa soprattutto rimarcare questo punto: come nel caso dell'immaginazione, anche la ragione svolge nell'interesse speculativo un ruolo del tutto originale. Tuttavia tale ruolo può esserle assegnato solo dall'intelletto: si vede bene nella *Critica della ragion pratica* che, presa di per sé, la ragione farebbe tutt'altro.

¹ K, p. 40.

² Ivi, p. 41.

³ CRP, p. 413.

⁴ K, p. 41.

⁵ Ibidem. L'Idea è portatrice di un ideale di determinazione infinita o di completezza in quanto assicura una specificazione dei concetti grazie alla quale essi «comprendono sempre maggiori differenze disponendo di un campo di continuità propriamente infinto» (DR, p. 221). Poiché la completezza è oggetto di una tendenza, il concetto non può essere mai completamente determinato, o meglio può esserlo solo idealmente, in modo problematico.

1.3.6. Legittimità e illegittimità dell'uso speculativo

L'esistenza nella ragione di una pluralità di interessi connotati da irriducibili sfere di legittimità si accompagna all'esigenza di riconoscere, rispetto a ciascun interesse, quali operazioni risultino specificamente illegittime o illusorie. «Che ci siano delle illusioni interne e degli usi illegittimi delle facoltà è una tesi che Kant ricorda continuamente»¹. Deleuze prende in considerazione l'interesse speculativo; al suo interno, egli dice, si possono distinguere tre diverse forme di illusione, in corrispondenza dell'uso illegittimo delle tre facoltà attive: 1) l'immaginazione può sognare, invece che schematizzare; 2) l'intelletto può pretendere di applicare i concetti alle cose in sé ("uso trascendentale"), invece di applicarli in modo esclusivo ai fenomeni ("uso empirico"); 3) infine, può accadere che la ragione «pretenda di applicarsi direttamente agli oggetti e voglia legiferare nel dominio della conoscenza ("uso trascendente o costitutivo")»², invece che applicarsi ai concetti dell'intelletto ("uso immanente o regolativo"). In tutto ciò, non ogni infrazione della legge ha il medesimo tenore di gravità. Nell'uso trascendentale, ad esempio, l'intelletto si astraie dalle condizioni della sensibilità, pretendendo di conoscere *qualcosa in generale* (la cosa quale è in sé, appunto). In questo modo, esso semplicemente *trascura* i propri limiti, senza però poter conoscere alcunché. La conoscenza di un oggetto in generale, infatti, altro non è che «una conoscenza senza oggetto»³: l'uso trascendentale dei concetti, come scrive Kant, «non è affatto un uso, e non ha in alcun modo un oggetto determinato»⁴. Nell'uso trascendente, al contrario, la ragione pretende di conoscere, da sola, qualcosa di determinato: perciò essa giunge addirittura ad abolire i limiti dell'intelletto, obbligandoci a superarli⁵. Quest'ultima illusione è ben più profonda della precedente, e anzi ne costituisce la matrice. Di fatto la ragione può determinare l'oggetto di un'Idea solo presupponendo che esso esista in sé conformemente ai

¹ K, p. 47.

² Ibidem.

³ K, p. 49.

⁴ CRP, p. 205; traduzione lievemente modificata.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 236: «Quindi trascendentale e trascendente non sono la stessa cosa. I principi dell'intelletto puro [...] devono essere semplicemente d'uso empirico, e non trascendentale, tale cioè che si spinga di là dai termini dell'esperienza. Ma un principio che abolisce questi limiti, e anzi impone di sorpassarli, si chiama trascendente».

concetti; sulla base di tale presupposto, la ragione spinge l'intelletto all'uso trascendentale, «ispirandogli l'illusione di una conoscenza oggettiva»¹ soprasensibile.

È proprio al fine di denunciare le illusioni speculative e i falsi problemi derivanti dall'uso illegittimo della Ragione, che si rende necessaria in senso stretto una Critica della Ragione pura. Ora, quando parla di illusione, Kant si discosta nettamente dalla concezione tradizionale dell'errore come determinazione accidentale ed estrinseca al soggetto, per intenderla all'opposto come prodotto interno e connaturato alla facoltà conoscitiva di quest'ultimo. In tal senso, vi è nell'illusione un'inevitabilità che la Critica non può ambire a emendare o cancellare definitivamente: «tutto ciò che la Critica può fare è scongiurare gli effetti dell'illusione sulla conoscenza, senza poterne impedire la formazione»². A questo punto si pone un problema di grande rilevanza per l'interpretazione che Deleuze intende offrire di Kant: come possiamo conciliare l'idea che nella ragione vi sia una certa *naturalità* delle illusioni e dunque una necessità nell'uso illegittimo delle facoltà, con l'idea, altrettanto essenziale per il kantismo, che la ragione, e con essa tutte le altre facoltà, siano dotate di una *buona natura* e si accordino *naturalmente* nell'interesse speculativo?

Vero è che «le illusioni della ragione trionfano soprattutto finché essa resta allo stato di natura»³, e che nella Critica si tratta precisamente di instaurare uno “stato civile” capace emancipare la ragione dalle sue pretese illegittime: «come il contratto dei giuristi», afferma Deleuze, la Critica «comporta una rinuncia della ragione, dal punto di vista speculativo»⁴. Ma questa rinuncia deve essere ritenuta insufficiente. Infatti, nonostante tutto, le illusioni sussistono anche nello stato civile, come insorgenze sotterranee che la legge critica non può eliminare. Di fronte a tale difficoltà, *per salvare la natura retta delle facoltà, e fuggare il pericolo di una loro naturale perversione*, secondo Deleuze Kant dispone di una sola possibilità: affermare che la ragione prova *naturalmente* un interesse legittimo, il quale tuttavia non è di natura speculativa. Ora, come conseguenza della reciprocità degli interessi, e del «sistema gerarchizzato» in cui i loro rapporti sono articolati, appare inevitabile «che l'ombra dell'interesse più alto si

¹ K, p. 49.

² K, p. 48.

³ Ivi, p. 50.

⁴ Ibidem.

proietti sull'altro»¹, in una sorta di emanazione verso il basso dell'attività prima. È la stessa illusione allora ad assumere un aspetto «positivo e ben fondato», esprimendo in un certo senso una buona natura: a suo modo, essa non fa che manifestare «la subordinazione dell'interesse speculativo in un sistema di fini»². Invero nell'interesse speculativo la ragione non si volgerebbe verso le cose in sé, cadendo nell'illusione di un uso trascendente, se queste ultime già non fossero l'oggetto legittimo e naturale della ragione in un altro, più alto, interesse³.

1.4. La ragione legislatrice

1.4.1. *Distinzione tra il dominio della Natura e il dominio della Libertà*

All'inizio di questo capitolo abbiamo osservato come, secondo Deleuze, Kant attribuisca alla facoltà di desiderare una forma superiore solo nella misura in cui essa si mostra determinata da nient'altro che dalla forma pura di una legislazione universale: in tale forma pura si tratta di *pensare* la massima che guida la nostra volontà come un "assoluto logico" che, svincolato da qualsivoglia condizionamento sensibile e oggettuale, sia in grado di costituire il principio di una legge valida per ogni essere razionale⁴. Abbiamo osservato inoltre come la facoltà che legifera nella facoltà di desiderare, e che dunque si fa carico della forma di una legislazione universale, non sia che la Ragione; l'intelletto, infatti, può pensare qualcosa di determinato soltanto entro i limiti che gli sono imposti dalla sensibilità. In tal senso, siccome legifera non secondo l'interesse speculativo, bensì secondo quello pratico, la Ragione si definisce "ragione pura pratica", «e la facoltà del desiderio, che trova la sua determinazione in se stessa [...] è chiamata propriamente volontà, "volontà autonoma"»⁵. È così che il concetto di ragione pratica conduce Kant a scoprire, nello stesso tempo, la legge morale, come

¹ Ibidem.

² Cfr. *ivi*, p. 51.

³ Nota inoltre Deleuze che esattamente perché la conoscenza non costituisce l'interesse più alto, la ragione può concedere all'intelletto il potere di legiferare nella facoltà di conoscere. In questo senso, la dottrina dell'illusione speculativa costituisce il vero e proprio punto di passaggio dalla legislazione dell'intelletto a quella della ragione.

⁴ *K*, p. 53.

⁵ *Ivi*, p. 54.

forma pura capace di determinare in modo esclusivo una volontà autonoma, e la Libertà, come condizione sotto la quale una volontà può determinarsi autonomamente seguendo la legge morale.

Tutto il problema della *Critica della ragion pratica* non consiste in altro che nel fondare la possibilità che la legge morale determini la volontà mediante la Libertà, in modo tale che il concetto di libertà acquisisca «una realtà oggettiva, positiva e determinata»¹. Il concetto di libertà rimarrebbe infatti semplicemente problematico, se la ragione «non avesse altro interesse che quello speculativo»² studiato nella prima *Critica*: mentre il dominio della Natura cui si rivolge la legislazione dell'intelletto ci mostra solo un determinismo estrinseco, secondo il quale ciascun fenomeno è determinato dall'effetto di un altro in una catena causale infinita, la Libertà al contrario, per potersi realizzare nella volontà, deve implicare «una capacità di dare inizio spontaneamente a uno stato»³, un principio di causalità che, essendo incondizionato, non può dipendere dalla stessa legge su cui si regge il mondo fenomenico. Quando infatti la legge morale determina la volontà, quest'ultima «viene ad essere del tutto indipendente dalle condizioni naturali della sensibilità che ricollegano ogni causa a una causa anteriore»⁴; unicamente quindi perché siamo esseri razionali, membri di un mondo soprasensibile o intelligibile, e come tali soggetti alla legge morale, possiamo determinare in modo oggettivo il concetto di libertà⁵. In questo senso, il concetto di libertà non risiede direttamente nella legge morale, in quanto è un'Idea della ragione speculativa, tuttavia è solo attraverso la legge morale, ossia nell'interesse pratico, che noi ci affermiamo liberi.

Di qui la necessità di distinguere nettamente due domini e due legislazioni: 1) il dominio dei fenomeni, i quali sono sottomessi alla legislazione dell'intelletto come oggetti di una natura sensibile (“legislazione mediante concetti naturali” secondo l'interesse speculativo); 2) il dominio delle cose in sé, sottomesse alla legislazione della

¹ Ivi, p. 55.

² Ivi, p. 57.

³ *CRP*, p. 347; traduzione modificata.

⁴ *K*, p. 57.

⁵ La legge morale, come legge della ragione pratica, è anzi la stessa condizione di possibilità di una natura soprasensibile: «La natura soprasensibile, in quanto ci possiamo fare un concetto di essa, è nient'altro che una natura sotto l'autonomia della ragion pratica. Ma la legge di questa autonomia è la legge morale la quale è dunque la legge fondamentale di una natura soprasensibile e di un mondo puro dell'intelletto» (*CRPr*, p. 93).

ragione, in quanto formano una natura soprasensibile (“legislazione mediante il concetto di libertà” secondo l’interesse pratico). Ora, in che senso si può dire che vi sia una sottomissione degli esseri esistenti in sé alla ragion pratica? Scrive Deleuze:

l’intelletto, quando si esercita sui fenomeni nell’interesse speculativo, legifera su qualcosa di diverso da sé. Ma quando la ragione legifera nell’interesse pratico, legifera su esseri ragionevoli e liberi, sulla loro esistenza intelligibile indipendente da ogni condizione sensibile. È quindi l’essere ragionevole che, da se stesso, si dà una legge per la sua ragione. Contrariamente a quanto accade per i fenomeni, il noumeno presenta al pensiero l’identità del legislatore e del soggetto¹.

Siccome un essere razionale e libero, determinato dalla legge morale, non può trovare altrove che in sé il fine delle proprie azioni, è inevitabile che nel dominio noumenico il legislatore coincida con la natura medesima su cui legifera. È lo stesso legislatore che sceglie la propria sottomissione, che attraverso la Libertà si sottomette alla legge morale che egli dà a se stesso: «noi apparteniamo a una natura soprasensibile, ma a titolo di membri legislatori»².

La sottolineatura di tale coincidenza permette a Deleuze di ritornare sulla questione della gerarchia interna al sistema teleologico della ragione, e di spiegare perché Kant possa giungere a riconoscere nella supremazia dell’interesse pratico la condizione di esistenza di un interesse e di una finalità in quanto tali. In primo luogo bisogna osservare che ogni interesse implica di per sé il concetto di fine: interessarsi a qualcosa significa porsi dei fini, agire intenzionalmente in vista di uno scopo da realizzare. Così sul piano speculativo l’intelletto trova nella natura sensibile dei fini che indirizzano la sua attività di contemplazione; ma questi fini naturali non rappresentano mai uno scopo finale [*Endzweck*]³, cioè un principio incondizionato che, avendo in se stesso il fine della propria esistenza, contenga ad un tempo la condizione necessaria e sufficiente di tutti gli altri fini. Infatti, come si legge nell’appendice conclusiva alla *Critica del Giudizio*, dedicata alla Metodologia del giudizio teleologico, nella Natura non vi è alcunché «di cui il principio determinante, che si trova nella natura stessa, non

¹ *K*, p. 59.

² *Ivi*, p. 57.

³ Sul tema dello scopo finale, cfr. *ivi*, p. 78.

sia a sua volta condizionato»¹: dal momento che ha sempre il proprio fine fuori di sé, ogni essere naturale esiste conformemente ad un fine «non come scopo finale, ma come mezzo necessario»² ad altri esseri naturali, in una serie infinita di determinazioni reciproche. Per questo, afferma Deleuze, il concetto di scopo finale implica due aspetti fondamentali: «esso si applica a degli esseri che debbono essere considerati come dei *fini in sé* e che, d'altra parte, debbono dare alla natura sensibile *un fine ultimo da realizzare*»³.

Alla luce di ciò, è chiaro che soltanto l'uomo libero, capace di legiferare sul proprio agire in modo autonomo, e così di sollevarsi a un'esistenza soprasensibile, può costituire uno scopo finale. Considerato praticamente come agente morale, egli è infatti l'unico essere del quale, scrive Kant, «non si può domandare ancora per qual fine (*quem in finem*) esiste. La sua esistenza ha in se stessa lo scopo supremo»⁴, giacché senza di essa la catena dei fini sensibili non potrebbe avere alcun principio. Dunque, è esattamente perché l'uomo può volere la legge morale, affermandosi come un fine in sé, che egli può essere anche riconosciuto come il fine ultimo [*der Letzte Zweck*]⁵ della Natura: se intendiamo la Natura nei termini di un sistema teleologico, l'uomo è sì fine ultimo di quest'ultima, ma sempre e solo «a condizione che sappia e voglia dare alla natura e a se stesso una finalità per sé sufficiente e indipendente dalla natura, e che quindi possa essere uno scopo finale, il quale però non deve essere cercato nella natura»⁶. L'uomo, in altre parole, dal momento che si affranca da ogni legame con la sensibilità, e pone una legislazione incondizionata, contemporaneamente realizza nella Natura il fine ultimo in riferimento al quale «tutte le cose naturali costituiscono un sistema di fini»⁷; così che non vi sarebbe affatto una teleologia naturale, senza l'ordine soprasensibile della Libertà fondato sul valore *assoluto* di una volontà buona.

¹ CG, cit., § 84, p. 312.

² Ivi, § 82, p. 302.

³ K, p. 78.

⁴ CG, cit., § 84, p. 313.

⁵ Cfr. F. Menegoni, *La «Critica del Giudizio» di Kant. Introduzione alla lettura*, Roma 1995, pp. 146-147: «*Scopo ultimo* è quel concetto che funge da punto di riferimento, convergenza e unificazione di tutti gli elementi di una serie, ciascuno dei quali possiede un valore relativo. Ogni ordine sistematico, considerato dal punto di vista teleologico, culmina nella rappresentazione di un fine, il quale è “ultimo” in relazione al sistema di fini a cui appartiene».

⁶ CG, cit., § 83, p. 307; traduzione lievemente modificata.

⁷ Ivi, p. 306.

Si comprende allora il motivo per cui, affinché si possa in generale attribuire un interesse speculativo all'intelletto, è necessario anteporre alle operazioni di quest'ultimo l'interesse della ragione pratica come interesse superiore che, rivolgendosi a uno scopo finale, sia capace di attribuire un valore (seppure relativo) alla stessa contemplazione della Natura¹. La contemplazione non ha un valore se non in quanto l'intelletto essenzialmente *vuole* contemplare, *vuole* interessarsi alla natura, *vuole* trovarvi dei fini. In conclusione, è in questo modo che Kant può arrivare a scrivere che «ogni interesse, infine, è pratico, e anche quello della ragione speculativa è soltanto condizionato e completo unicamente nell'uso pratico»².

1.4.2. *La realizzazione della Libertà*

La conseguenza più rilevante di ciò è che l'intera natura soprasensibile rimarrebbe priva di realtà se non fosse possibile riscontrare un suo influsso sulla sfera dei sensi attraverso la legge morale. Per questo Kant afferma esservi un particolare tipo di sentimento, quello del rispetto per la legge, più prossimo al dolore che al piacere, il quale, umiliando la stessa sensibilità che pure gli dà origine, ci mostra la moralità come *compito positivo*, cioè come unico possibile movente dell'agire in vista di una realizzazione dello scopo ultimo della legislazione razionale. Così, scrive Deleuze, «l'abisso tra il mondo sensibile e il mondo soprasensibile non esiste che per essere colmato»³: è vero che il dominio delle cose in sé rimane inaccessibile all'uso speculativo, e che pertanto non può darsi nella conoscenza alcun passaggio dal sensibile al soprasensibile, nondimeno «il secondo deve avere influenza sul primo, cioè il concetto della libertà deve realizzare nel mondo sensibile lo scopo posto mediante le sue leggi»⁴; detto in altri termini, «la ragion pratica, come legge della causalità libera, deve essa stessa avere una causalità rispetto ai fenomeni»⁵. Tutta la ragion pratica, e la stessa Libertà, non sarebbero niente, separati dai loro effetti sensibili. La qual cosa certo non

¹ Cfr. *ivi*, § 86, p. 321: «Se questa contemplazione del mondo non gli rappresenta altro che cose senza uno scopo finale, la loro esistenza, per il solo fatto che esse sono conosciute, non acquista valore; e si deve prima supporre in esse uno scopo finale, rispetto a cui la contemplazione stessa del mondo abbia un valore».

² *CRPr*, p. 148.

³ *K*, p. 70.

⁴ *CG*, cit., p. 14; citato da Deleuze.

⁵ *K*, p. 70.

significa che i fenomeni siano sottomessi alla legislazione della ragion pratica, ma soltanto che, tra le due differenti nature, sensibile e soprasensibile, e le due rispettive legislazioni, deve essere data un'armonia.

Ora, l'oggetto mediante cui legifera la ragione nel suo interesse pratico, ossia il Sommo Bene, ci manifesta precisamente una tale armonia nell'idea di una proporzione tra felicità (sensibile) e moralità (soprasensibile), idea che si realizza in una tendenza «all'infinito (anima immortale) e per il tramite di un autore intelligibile della natura sensibile o di una causa morale del mondo (Dio)». È in questo senso, vale a dire quali «condizioni necessarie perché l'oggetto della ragion pratica sia esso stesso posto come possibile e realizzabile»¹, che le tre grandi Idee della Ragione possono ricevere una realtà oggettiva: pur rimanendo problematiche e indeterminate dal punto di vista speculativo, esse sono determinate praticamente come postulati implicati dalla ragione in ogni azione diretta dalla legge morale.

Ma poiché le condizioni rappresentate dai postulati appartengono alla sola natura soprasensibile, esse sono ancora insufficienti per formare un'armonia. Per questo è necessario che nella stessa natura sensibile si diano delle condizioni che rendano i fenomeni capaci di esprimere o simbolizzare il soprasensibile, così che la congiunzione dei due domini avvenga secondo una corrispondenza bilaterale. Secondo Deleuze, tali condizioni si presentano sotto tre aspetti principali, che diverranno oggetto d'indagine specifica soltanto nella terza *Critica*: «la finalità naturale nella materia dei fenomeni; la forma della finalità della natura negli oggetti belli; il sublime nell'informe della natura, mediante il quale la natura sensibile testimonia dell'esistenza di una finalità più alta»². Nel sentimento del bello e in quello del sublime, la facoltà dell'immaginazione assume un ruolo di primaria importanza, giacché solo per il tramite della sua attività simbolizzante la natura sensibile può apparire idonea a ricevere gli effetti della legislazione soprasensibile; come chiariremo a breve, affinché un ponte tra i due domini sia realmente costruito, alla coscienza morale nell'interesse pratico deve essere fatto corrispondere nell'immaginazione un esercizio libero e indeterminato, del tutto differente da quello che ad essa viene imposto dall'intelletto nell'interesse speculativo.

¹ Ivi, p. 72.

² Ivi, p. 75.

1.4.3. *Il senso comune e il problema dell'accordo tra le facoltà*

Finora abbiamo ricostruito le linee fondamentali dell'interpretazione deleuziana delle prime due *Critiche*, evidenziando più volte l'originalità e l'importanza che Deleuze attribuisce all'idea kantiana della differenza di natura tra le facoltà nel contesto della costruzione del metodo critico come fondamento del sistema teleologico della ragione. Contro l'empirismo e il dogmatismo, che da parti opposte sostengono una semplice differenza di grado, Kant afferma l'irriducibilità dell'esercizio di ciascuna facoltà, alla quale appartengono una legislazione e un interesse peculiari. Così, la facoltà dell'intelletto legifera nell'interesse speculativo, la facoltà della ragione nell'interesse pratico: ogni interesse si realizza in un certo accordo tra le facoltà, in funzione della facoltà legiferante. Si tratta dunque di mettere a fuoco questo punto: «le nostre facoltà differiscono per natura e tuttavia si esercitano armoniosamente»¹.

L'armonia naturale che accompagna ogni accordo *a priori* delle facoltà è ciò che Kant definisce *senso comune*. Le facoltà si dispongono in rapporti che riflettono i differenti interessi della ragione proprio perché sono naturalmente predisposte alla concordanza: il senso comune testimonia di questa natura buona delle facoltà, di questa essenziale rettitudine e sanità «che permette loro di accordarsi reciprocamente, formando proporzioni armoniose»². In questo modo sussistono altrettanti sensi comuni quante sono le diverse e determinate *proporzioni* dell'accordo: un senso comune logico esprime l'armonia delle facoltà determinata dall'intelletto nell'interesse speculativo, un senso comune morale quella determinata dalla ragione nell'interesse pratico. In entrambi i casi, tuttavia, non è chiaro che cosa renda possibile l'accordo. A quali condizioni un accordo può di diritto essere determinato? Scrive Deleuze:

Ogni volta che ci poniamo dal punto di vista di un rapporto o di un accordo già determinato, già specificato, è inevitabile che il senso comune ci appaia come una sorta di fatto *a priori* al di là del quale non possiamo risalire³.

¹ *ID*, p. 68.

² *K*, p. 42.

³ *Ivi*, p. 45.

Il problema è di massima rilevanza. Sappiamo che, a partire dalla rivoluzione copernicana, Kant respinge l'idea dell'armonia prestabilita tra il soggetto e l'oggetto, accogliendo il principio di una sottomissione necessaria dell'oggetto al soggetto legislatore. Tuttavia, si chiede Deleuze, egli non ritrova forse l'armonia «semplicemente trasposta al livello delle facoltà del soggetto, che differiscono per natura?»¹. Non riproduce una condizione empirica proprio là dove sorge l'articolazione trascendentale del soggetto? Dal momento che Kant lascia ingiustificato sul piano del diritto il prodursi dell'accordo delle facoltà, ossia non deduce nella sua possibilità il senso comune, come può evitare che la stessa struttura interna del soggetto scada dal piano trascendentale a quello meramente psicologico²? Una concezione empirica e psicologista dell'accordo tra le facoltà comprometterebbe non soltanto la natura sistematica della ragione, ma la stessa condizione in base alla quale il metodo critico prende corpo. È dunque per salvare la tenuta del suo intero edificio filosofico che s'impone a Kant l'esigenza di stabilire, da un punto di vista trascendentale, un fondamento dell'accordo.

Ma tale fondamento non può secondo Deleuze essere fornito direttamente dalle prime due *Critiche*, le quali considerano l'accordo sempre a partire dalla sua situazione di fatto, come espressione di una legislazione determinata. Ciò che possono fare la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica* è solo rimandare al fondamento come ad un problema ultimo che occorre risolvere ad un livello differente. «Ogni accordo determinato presuppone, infatti, che le facoltà siano, più in profondità, suscettibili di un accordo libero e indeterminato»³: è esclusivamente a questo livello che il fondamento o la genesi del senso comune potrà a rigore essere posto come problema. Ora, tale spontaneità e libertà dell'accordo noi la troviamo nel *sensus communis aestheticus* delineato dalla *Critica del Giudizio*; così, attraverso la forma superiore del sentimento e la teoria del giudizio riflettente che da quest'ultima consegue, la terza

¹ Ivi, p. 44.

² G. Rametta, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, cit., pp. 348-354, insiste sul problema della giustificazione *de jure* del senso comune come problema genetico. Affinché l'accordo tra le facoltà sia possibile da un punto di vista trascendentale, e non semplicemente empirico, «Kant deve porsi il problema di una possibile *deduzione* di questo accordo: di una deduzione non logico-formale, ma propriamente trascendentale, tale cioè da evidenziare le condizioni *a priori* che rendono l'accordo di volta in volta possibile, e al tempo stesso tale da mostrare in che modo un siffatto senso comune possa scaturire dal funzionamento delle facoltà stesse. Il problema qui coinvolto, come si vede, è quello capitale di una *genesi* – in senso trascendentale, e non empirico-cronologico» (ivi, p. 352).

³ K, p. 46.

Critica giunge a definire non un'ulteriore dominio in cui una vi è facoltà legiferante che determina l'accordo, bensì la stessa condizione in base alla quale un accordo può essere determinato. In altri termini, la condizione che, rendendo possibile la genesi di un senso comune logico e di un senso comune morale, genera le stesse facoltà in quanto facoltà determinate e capaci di un rapporto. Per questo motivo, scrive Deleuze, «non dobbiamo aspettarci né dalla Critica della Ragione pura, né dalla Critica della ragione pratica, la risposta a una domanda che acquisterà il suo vero senso solo nella Critica del Giudizio. Per quanto riguarda il problema di un fondamento per l'armonia delle facoltà, le due prime Critiche non trovano compimento che nell'ultima»¹.

1.5. Il rapporto libero e indeterminato tra le facoltà nella *Critica del Giudizio*

1.5.1. *La facoltà superiore del sentimento*

In precedenza abbiamo visto che le facoltà superiori di conoscere e di desiderare comportano la determinazione *a priori* di legislazioni specifiche secondo i due fondamentali interessi della Ragione: esse sono definite “superiori” precisamente in virtù dell'autonomia con cui determinano il proprio esercizio. Ora ci dobbiamo chiedere: in che cosa può consistere una forma superiore del sentimento di piacere e dispiacere? La risposta che Kant offre, nella terza *Critica*, a questa domanda, coincide con l'apertura di un nuovo ordine di problemi, innanzitutto per via del fatto che non si tratta più d'individuare il manifestarsi di un interesse dominante. Il sentimento, infatti, raggiunge la sua forma superiore solo nella misura in cui si pone come interamente disinteressato: a fronte di un tale *disinteresse* rispetto all'oggetto sentito, tutta l'attenzione deve andare a concentrarsi sulle variazioni di stato che una rappresentazione produce nel soggetto del sentire. Scrive Deleuze: «Ciò che conta non è

¹ Ibidem. Cfr. inoltre *ID*, pp. 73-74: «Le prime due Critiche si richiamavano a dei fatti, cercavano delle condizioni per questi fatti, e le trovavano in facoltà già formate. Rinviavano perciò a una genesi che esse erano incapaci di assicurare per conto proprio. Ma nella *Critica del giudizio* estetico, Kant pone il problema di una genesi delle facoltà nel loro libero accordo originario. Egli scopre allora l'ultimo fondamento che ancora mancava alle altre due Critiche».

l'esistenza dell'oggetto rappresentato, ma il semplice effetto di una rappresentazione su di me. In altri termini, un piacere superiore è l'espressione sensibile di un *giudizio* puro, di una pura operazione del giudicare»¹. In quanto sentimento dell'attività soggettiva di messa in forma della materia, il piacere superiore ha nello stesso giudizio il proprio fondamento, consegue da esso senza mai poterne essere condizione. Vale a dire: è perché giudichiamo che possiamo provare un piacere, non viceversa; perciò il piacere, pur essendo soggettivo, è universalmente comunicabile e condivisibile. Questo sentimento dell'attività pura del giudizio, disinteressato, non determinante, del tutto interno al soggetto, si mostra in maniera emblematica allorché consideriamo il giudizio estetico sugli oggetti belli.

Secondo Kant, per distinguere se qualcosa è bello, è essenziale che noi «riferiamo la rappresentazione non all'oggetto mediante l'intelletto, in vista della conoscenza; ma al soggetto, e al suo sentimento del piacere o del dispiacere, mediante l'immaginazione»². In questo riferimento, l'immaginazione resta indifferente all'esistenza materiale dell'oggetto, limitandosi a *riflettere* nell'animo la sua forma pura³: causa del piacere superiore del bello nel giudizio estetico è precisamente, dice Deleuze, «la rappresentazione riflessa della forma»⁴. Ma che cosa intende qui Kant per riflessione nel giudizio? Per rispondere, è utile richiamare la distinzione che egli stabilisce tra le due principali tipologie di giudizio. Dopo avere definito la facoltà di giudizio in generale come facoltà di pensare il particolare come compreso sotto l'universale, nella *Critica del Giudizio* Kant riconosce due modi specifici in cui si dà questo rapporto: «Se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera la sussunzione del particolare [...] è *determinante*. Se è dato invece soltanto il particolare, e il Giudizio deve trovare l'universale, esso è semplicemente *riflettente*»⁵. Da questo punto di vista, tanto i giudizi speculativi quanto i giudizi pratici sono di tipo

¹ K, p. 82.

² CG, § 1, p. 43; traduzione modificata.

³ A questo livello, precisa Deleuze, il termine “forma” non rimanda più alla sfera dell'intuizione che ci mette in rapporto con oggetti esterni provvisti di una materia sensibile: in quanto correlata alla necessità unicamente soggettiva del giudizio estetico, “forma” non implica altro che la «riflessione di un oggetto singolare nell'immaginazione. La forma è ciò che l'immaginazione riflette di un oggetto, in opposizione all'elemento materiale delle sensazioni che quest'oggetto provoca in quanto esiste e agisce su di noi» (K, p. 82).

⁴ K, p. 83.

⁵ CG, § IV, pp. 18-19.

determinante, consistendo entrambi nella sussunzione di un caso particolare sotto un universale già noto (intuizioni sotto concetti, azioni singolari sotto la legge morale); diversamente, i giudizi estetici sono sempre riflettenti: essi tentano sì di ricondurre dei particolari sotto un universale, ma liberamente, cioè senza una legge o una regola preesistente che li determini in questa operazione.

Così, quando diciamo che il sentimento di piacere conseguente dal giudizio estetico esiste solo come disinteressato, stiamo dicendo in fondo, scrive Deleuze, che «la facoltà di sentire nella sua forma superiore non è legislatrice»¹: infatti essa non si rivolge a oggetti cui potersi applicare e che le sottostiano, né si correla ad una facoltà determinante (nel secondo senso del termine), che realizzi la sua legislazione. Proprio perché non può determinare gli oggetti, e però nello stesso tempo deve trovare una legge universale a cui ricondurre il particolare, il giudizio riflettente da cui il sentimento superiore è suscitato deve rivolgersi su di sé la propria attività, dandosi, in modo di volta in volta diverso, una legge: perciò, più che autonomo, esso dev'essere definito *eautonomo*².

Arrivati a questo punto, non troviamo più alcun accordo determinato tra le facoltà, alcuna legislazione in cui una facoltà prevalente sulle altre stabilisca la regola del rapporto. Cosa significa l'eautonomia del giudizio riflettente se non il fatto che sono tutte le facoltà dell'animo a mostrarsi insieme capaci di quell'accordo libero e senza regola che costituisce nel soggetto la vera e propria condizione di ogni accordo oggettivo, di ogni legislazione? Ecco dunque l'operazione peculiare della facoltà superiore del sentimento: priva di dominio, «essa non esprime delle condizioni a cui un genere di oggetti debba sottostare, ma unicamente delle condizioni soggettive per l'esercizio delle facoltà»³.

1.5.2. *Il senso comune estetico*

Il giudizio estetico sul bello si compone di due elementi in evidente contrasto: da una parte esso si riferisce sempre a casi particolari, contingenti, non ripetibili; dall'altra

¹ K, p. 83.

² Cfr. CG, § V, p. 26: «Il Giudizio ha in sé, dunque, anche un principio *a priori* della possibilità della natura, ma soltanto dal punto di vista soggettivo, col quale prescrive, non già alla natura (in quanto autonomia), ma a se stesso (in quanto eautonomia), una legge per la riflessione della natura».

³ K, p. 84.

esso ambisce a una certa oggettività, a una certa universalità, senza riferimento alcuno a un interesse dei sensi o della ragione. Quando diciamo che un oggetto è bello, noi non vogliamo dire né che esso è piacevole, né tantomeno che è buono, se intendiamo con piacevole ciò che piace ai sensi nella sensazione e per buono ciò che, per mezzo della ragione, piace mediante il concetto. Dice Kant: «Per trovare buono qualcosa, debbo sempre sapere che cosa deve essere l'oggetto, cioè averne un concetto. Per trovarvi la bellezza, non ne ho bisogno»¹; è vero che il piacere legato al bello conduce sempre a un qualche concetto (e in questo si distingue anche dal piacevole, che riposa completamente sui dati sensibili) ma a tale concetto non corrisponde alcuna determinazione: «la cosa bella è singolare e resta senza concetto»². Quando giudichiamo che un paesaggio, un abito, un dipinto, sono belli, noi abbiamo bisogno sempre, per così dire, di sottoporre l'oggetto ai nostri occhi, come se il nostro piacere dipendesse dalla sensazione. Non ci lasciamo convincere a parole da ragioni o principi, eppure attribuiamo anche agli altri il medesimo piacere, convinti che il nostro giudizio stia esprimendo una sorta di “voce universale”. Giudichiamo cioè non semplicemente per noi, ma per ciascuno, e disapproviamo chiunque giudichi diversamente, negandogli quella comune capacità del gusto che da lui pure pretendiamo (in questo senso non si può dire che a ciascuno appartenga un gusto particolare). Si vede qui che il giudizio estetico per Kant non postula il consenso di tutti, il che può fare solo un giudizio logico attraverso concetti determinati; «esso esige soltanto il consenso da ognuno, come un caso della regola, rispetto al quale esso attende la conferma non da concetti, ma dall'adesione altrui»³. Il rapporto tra accordo intersoggettivo e universalità s'inverte rispetto alla *Critica della ragion pura*: è perché presumiamo che il nostro piacere sia di diritto comunicabile e valevole per tutti che ne deriviamo un'universalità o un'oggettività, non viceversa. Si dirà, pertanto, che il giudizio estetico implica un'oggettività senza concetto o un'universalità soggettiva⁴.

¹ CG, § 4, p. 48; traduzione modificata.

² ID, p. 67.

³ CG, § 8, p. 58.

⁴ In proposito Kant preferisce parlare non di universalità [*Allgemeinheit*], bensì più propriamente di validità comune [*Gemeingültigkeit*], espressione che «indica la validità non del rapporto di una rappresentazione con la facoltà di conoscere, ma della rappresentazione medesima con il sentimento del piacere e del dispiacere in ogni soggetto» (ivi, p. 57).

Ritorniamo ora alla questione dell'accordo tra le facoltà nel giudizio estetico. Sappiamo che, riflettendo un oggetto singolare dal punto di vista della forma, l'immaginazione si riferisce all'intelletto in quanto facoltà dei concetti, e da esso trae la propria normatività, la quale tuttavia rimane indeterminata. Non più sottomessa a un concetto specifico, l'immaginazione può sperimentare l'originale libertà del proprio esercizio; essa non schematizza, ma appunto riflette. Ora, questo accordo tra l'immaginazione libera e l'intelletto indeterminato, in cui si articola il giudizio di gusto, definisce un senso comune propriamente estetico, sulla cui base è possibile spiegare la condivisibilità *a priori* del bello: «il piacere che noi presupponiamo comunicabile e valevole per tutti non è nient'altro, infatti, che il risultato di questo accordo»¹, il quale, in quanto si produce senza un concetto determinato, non può essere conosciuto intellettualmente, ma solo sentito. Per questo motivo l'universalità da noi presupposta come condizione nel giudizio di gusto e lo stato che si produce nel soggetto in corrispondenza del libero armonizzarsi delle facoltà sono il medesimo. Noi possiamo esigere dagli altri il consenso sul giudizio di gusto non in quanto il bello valga di per sé in modo logicamente oggettivo, come proprietà dell'oggetto, bensì perché in ogni soggetto è lo stesso l'accordo che si produce in sua presenza.

Comprendiamo a questo punto per quale ragione Kant parli di un'*anteriorità* del senso comune estetico rispetto al senso comune logico e al senso comune morale. Abbiamo visto che il senso comune estetico rappresenta «una pura armonia soggettiva dove l'immaginazione e l'intelletto si esercitano spontaneamente, ciascuno per suo conto»². Ora, che cosa si manifesta in questo libero gioco, in questo accordo non specificato tra le facoltà? La risposta di Kant è di grandissima importanza: in esso, egli dice, diveniamo originariamente coscienti del nostro stato vitale. Quando il soggetto fa esperienza del piacere superiore nulla viene designato dell'oggetto, tuttavia egli «sente se stesso secondo la rappresentazione da cui è affetto»³. È proprio in virtù di tale autoaffezione che le facoltà divengono capaci in generale di un rapporto: portandoci a contatto con il sentimento vitale [*Lebensgefühl*], infatti, la facoltà superiore del sentimento mette in atto una speciale causalità, la quale consiste «nel conservare, senza uno scopo ulteriore, lo stato della rappresentazione stessa e l'attività delle facoltà

¹ K, p. 86.

² Ibidem.

³ CG, § 1, p. 58.

conoscitive»¹, una causalità, quindi, che antecede e rende possibile l'individuarsi dell'animo tanto nella facoltà del conoscere quanto in quella del desiderio. Non vi sarebbe rappresentazione alcuna, né teoretica né pratica, se essa non venisse dappprincipio riferita «*interamente* al soggetto, e cioè al suo sentimento vitale, sotto il nome di piacere o dispiacere»². Prendendo coscienza, attraverso il piacere e il dispiacere, delle variazioni della vitalità, le facoltà dell'animo vengono attivate nei loro specifici esercizi, diviene per loro possibile rivolgersi a degli oggetti; perciò il senso comune estetico non può essere semplicemente considerato come un completamento degli altri due, ma come ciò che li fonda.

Si pone tuttavia un problema. Finora abbiamo spiegato l'universalità estetica o la comunicabilità della forma superiore del sentimento *presupponendo* il libero accordo delle facoltà. Kant scopre nel senso comune estetico un fondo dell'animo, una coscienza originaria della vitalità che si manifesta nell'idea di un accordo indeterminato tra le facoltà, più profondo di ogni altro. Ma, si domanda Deleuze,

è sufficiente presumere un tale fondo, basta semplicemente “presupporlo”? L'Analitica del bello come esposizione non può andare oltre. Essa non può che terminare facendoci sentire la necessità di una genesi del senso del bello: c'è un principio che ci fa da regola per *produrre* in noi il senso comune estetico?³.

Il fondo vitale di cui veniamo a coscienza nel senso comune estetico non si mostra capace di una vera e propria genesi perché lo intendiamo ancora dal punto di vista dell'esercizio armonioso. L'idea di un *Lebensgefühl* è l'ultima frontiera a cui riesce a giungere la semplice *esposizione* del senso comune estetico. Ma qual è il vero e proprio momento germinale in questa autoaffezione del soggetto vivente? Che cosa genera le facoltà nel loro armonizzarsi? Invero «la genesi non può che essere l'oggetto di una deduzione»⁴, una deduzione propriamente trascendentale.

Ponendo il problema di una genesi del senso comune estetico siamo portati allora ad un radicale spostamento di piani. Una volta arrivati a dire che l'accordo libero e

¹ Ivi, § 12, p. 66.

² Ivi, § 1, p. 44.

³ *ID*, p. 73.

⁴ *Ibidem*.

indeterminato è la condizione che rende possibile ogni altro accordo, come potremmo evitare di chiederci ancora da dove esso provenga? Solo che non si tratta più di cercare un'altra condizione di possibilità, di presupporre un altro fondamento ipotetico. Si tratta semmai, come dice Deleuze, di “fare la genesi” delle facoltà, ossia di individuare un principio che non le rappresenti, che non le significhi, ma che le produca nel modo specifico della loro realtà. È così che «la critica in generale smette di essere un semplice *condizionamento*, per diventare una Formazione trascendentale, una Cultura trascendentale, una Genesi trascendentale»¹. Realizzare questo passaggio significa per Deleuze lasciare l'Analitica del Bello ed entrare nell'Analitica del sublime.

1.5.3. *Il sublime e la genesi delle facoltà*

Il sentimento del bello e il sentimento del sublime sono entrambi oggetti del giudizio estetico; tuttavia il giudizio sul sublime non esprime più un accordo tra l'immaginazione e l'intelletto, ma tra l'immaginazione e la ragione. Questo secondo accordo ha una natura profondamente diversa rispetto al primo. Se nel bello l'immaginazione rappresenta la forma riflessa dell'oggetto, la quale consiste nella limitazione operata dall'intelletto, al contrario nel sublime l'immaginazione entra in contatto con oggetti privi di forma, e connettendosi con la ragione, ne rappresenta l'illimitatezza [*Unbegrenztheit*]. Dal punto di vista della conoscenza, sublime si definisce infatti ciò che è assolutamente grande [*absolute magnum*], e che come tale si sottrae alla comparazione, alla possibilità di una misurazione oggettiva. Ora, perché l'immaginazione sia in grado di comprendere un certo *quantum* sensibile in un concetto numerico utile come misura, sono necessarie secondo Kant due operazioni fondamentali: l'apprensione successiva [*apprehensio*] e la comprensione simultanea [*comprehensio aesthetica*]. Senonché, mentre l'apprensione può essere portata senza difficoltà all'infinito, la comprensione ha sempre un massimo, il quale viene raggiunto e forzato precisamente nel sublime; tutto avviene, commenta Deleuze, «come se l'immaginazione fosse confrontata con il proprio limite, costretta ad attingere il suo massimo, subendo una violenza che la porta all'estremo del suo potere»². Si potrebbe credere che una tale violenza provenga dallo stesso oggetto del sentimento, dalla natura

¹ Ivi, p. 74.

² K, p. 87.

sensibile che viene avvertita come incommensurabile. In realtà, ciò che «ci forza a riunire in un tutto l'immensità del mondo sensibile è soltanto la *ragione*»¹. È dunque un vero e proprio conflitto quello che si innesca fra l'aspirazione dell'immaginazione a progredire all'infinito e la pretesa della ragione alla totalità assoluta quale idea da realizzare: in questa opposizione, scrive Kant, «l'immaginazione raggiunge il suo massimo e, nello sforzo di estenderlo, ricade su se stessa»². Paradossalmente, lungi dallo scoprirsi in una nuova forma di attività, all'apice della propria potenza l'immaginazione diviene essenzialmente passiva, subisce nel fondo di se stessa l'urto di un elemento estraneo che ad un tempo la respinge e l'attrae, la contiene e l'incalza. Il «piacere negativo» in cui consiste il sentimento del sublime non manifesta nient'altro che tale oscillazione, tale movimento contrastante.

Si vede allora bene che, se davvero il sublime ci pone in presenza di un rapporto tra facoltà, il meno che possiamo dire è che questo rapporto sia del tutto insolito:

ragione e immaginazione si accordano solo all'interno di una tensione, di una contraddizione, di una lacerazione dolorosa. Vi è accordo, ma accordo discordante, armonia nel dolore. Ed è soltanto il dolore che rende possibile un piacere³.

Siamo arrivati a un punto chiave non soltanto per l'interpretazione deleuziana di Kant, ma per lo stesso sviluppo di quella posizione teoretica che successivamente Deleuze chiamerà «empirismo trascendentale» e che costituirà il cuore della sua filosofia. Occorre quindi seguire da vicino il commento di Deleuze. Sforzandosi di rappresentare ciò che è per essenza irrepresentabile, egli dice, l'immaginazione si porta al limite di se stessa: qui essa sperimenta tutta la sproporzione e l'inadeguatezza che la dividono dalla ragione. Le due facoltà entrano sì in rapporto, tuttavia a partire da ciò che hanno di più differente, dalla loro estraneità radicale. Esse «si abbracciano nella massima distanza»⁴, il loro accordo è un accordo disarmonico. Tuttavia, esattamente nel momento della più intensa coercizione, quando il libero gioco viene vanificato, ecco che l'immaginazione

¹ Ivi, p. 88.

² *CG*, § 26, p. 101; traduzione modificata.

³ *ID*, p. 74.

⁴ *CC*, pp. 51-52.

scopre, nel fondo del proprio esercizio, una forma ben più radicale di libertà. Il seguente passo è decisivo:

l'immaginazione si eleva a un esercizio trascendente che prende per oggetto il proprio limite. Superata da ogni parte, supera a sua volta i propri confini, anche se in maniera negativa, rappresentandosi l'inaccessibilità dell'Idea razionale e facendo di questa inaccessibilità qualcosa di presente nella natura sensibile¹.

Nel sublime l'immaginazione non rappresenta altro che una fondamentale impotenza a immaginare oltre, ma proprio in questa impotenza essa scopre l'*imaginandum*, il "ciò che può essere soltanto immaginato" sotteso a ogni immagine. Il limite cessa così di essere semplice condizione di possibilità dell'esercizio, per divenire esercizio in atto: limite dell'esercizio che è anche esercizio del limite. Come scrive Rocco Ronchi, il sublime «è un segno, o meglio *fa segno*, ma è un segno autoriflessivo: è un segno di sé, segno del proprio accadere come segno e non segno per un significato»². Nel sublime, infatti, non vi è più nulla da rappresentare, eccetto il puro aver luogo dell'operazione che rappresenta; se nel bello ancora permane il riferirsi dell'immaginazione alla forma dell'oggetto riflesso, qui l'attenzione si concentra *esclusivamente* sulla soggettività dell'atto di giudizio: non troviamo da una parte l'oggetto rappresentato o significato, e dall'altra l'immaginazione, come facoltà significante, ma solo un movimento retroflesso dell'immaginazione, la quale, forzata dalla ragione oltre il limite del significabile, ritorna su se stessa esibendosi come semplice funzione interna al soggetto.

Questa retroflessione, che si svolge interamente sotto il segno della passività, è per Deleuze il momento in cui l'immaginazione si costituisce come facoltà attiva. In tal senso, invece che significare la subordinazione a un'altra facoltà legiferante, la passività coincide con l'innalzamento dell'immaginazione al massimo della propria potenza; abbandonata la libertà giocosa e pacifica dell'accordo con l'intelletto, l'immaginazione viene posta coercitivamente dalla ragione di fronte all'inimmaginabile come al proprio elemento essenziale, come al limite in rapporto a cui soltanto essa viene destinata all'esercizio che le pertiene. Scrive Deleuze:

¹ *ID*, p. 75.

² R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Milano 2017, p. 97.

Nel momento stesso in cui crede di perdere la propria libertà, sotto la violenza della ragione, essa [l'immaginazione] si libera di tutte le costrizioni dell'intelletto ed entra in accordo con la ragione per scoprire ciò che l'intelletto le aveva nascosto, ovvero la sua destinazione sovrasensibile, che è anche la sua origine trascendentale. Nella sua Passione, l'immaginazione scopre l'origine e la destinazione trascendentale di tutte le proprie attività. [...] L'accordo tra l'immaginazione e la ragione si trova in effetti generato nel disaccordo. Il piacere è generato nel dolore. Inoltre, tutto accade come se le due facoltà si fecondassero reciprocamente e trovassero il principio della loro genesi, una nelle vicinanze del suo limite, l'altra al di là del sensibile, ed entrambe in un "punto di concentrazione" che definisce la massima profondità dell'anima come unità sovrasensibile di tutte le facoltà¹.

A differenza del bello, pertanto, il sublime non comporta alcuna presupposizione dell'accordo tra le facoltà; al contrario, esso mostra mediante il disaccordo l'unità sovrasensibile, il punto di concentrazione in vista del quale tutte le facoltà sono generate. «Tempesta all'interno di un abisso aperto nel soggetto»²: con il sublime siamo trascinati nel fondo dell'animo, e qui ciò che troviamo di essenziale non è che l'incrinatura, il taglio, la disgiunzione. A formare la struttura trascendentale del soggetto è un esercizio ai limiti in cui ogni facoltà può essere determinata nel proprio elemento peculiare solo fuoriuscendo dai propri cardini, spossessandosi di se stessa: il soggetto diviene soggetto in seguito a questo intimo assoggettamento. La necessità più profonda dell'accordo non è di conseguenza quella armoniosa che mira alla conservazione di una legge, ma quella irregolare, traumatica, di una violenza che accade senza previsione.

Proprio sulla base di questa violenza noi «apprendiamo l'essenziale riguardo al nostro destino»³. Il sublime, infatti, a seconda che noi lo consideriamo nella sua forma

¹ *ID*, pp. 75-76. Sulla passività della genesi insiste S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità...*, cit., pp. 58-62, il quale giustamente osserva che «l'esercizio dell'immaginazione in tanto è generato in quanto l'immaginazione stessa non dispone del proprio divenire attiva».

² *CC*, p. 53. Da questo punto di vista, una nuova luce si proietta sull'idea di autoaffezione vitale vista in precedenza, giacché non si tratta più di considerarla, come nel caso del bello, a partire da un esercizio armonioso delle facoltà. Quando proviamo l'emozione del sublime, dice infatti Kant, è come se i nostri flussi vitali subissero «un momentaneo impedimento» (*CG*, § 23, p. 92), per poi effondersi con rinnovata e maggiore forza. In tal senso, nel sublime noi perveniamo alla coscienza non di una conservazione statica della rappresentazione e delle facoltà conoscitive, bensì, al contrario, di un dinamismo che, costituendole, comporta nel medesimo tempo una loro disarticolazione, una loro rovina. Su questo punto cfr. G. Carchia, *Kant e la verità dell'apparenza*, Torino 2006, pp. 67-70.

³ *K*, p. 89.

matematica o nella sua forma dinamica, costituisce un'esibizione negativa del duplice aspetto delle Idee, speculativamente indeterminato e praticamente determinato. In entrambi i casi, l'immaginazione è sottoposta a uno sforzo estremo per via del quale, esibendo nella natura sensibile l'inaccessibilità delle Idee, esibisce al contempo la «conformità soggettiva a scopi del nostro animo in vista della sua destinazione soprasensibile»¹. Se questa destinazione il sublime matematico l'attesta nel pensiero di una totalità infinita sovrastante ogni dimensione oggettiva, il sublime dinamico la fa apparire «come la predestinazione di un essere morale»², ossia come l'espressione indiretta della legge soprasensibile che predispose in noi la sua realizzazione³.

In tutto ciò l'Analitica del sublime non fa che portare a radicale compimento la prospettiva già dischiusa dall'Analitica del bello: ogni accordo determinato tra le facoltà presuppone l'accordo libero e indeterminato, tuttavia a sua volta l'accordo libero e indeterminato presuppone l'accordo discordante, la discrepanza essenziale delle facoltà, non come ulteriore condizione ricavata su base empirica, bensì come genesi trascendentale che ne riconosce la destinazione soprasensibile. Per questa ragione, dice Deleuze, l'Analitica del sublime assume un duplice valore: «ha innanzitutto un senso per se stessa, dal punto di vista della ragione e dell'immaginazione, ma ha anche il valore di modello»⁴ per la genesi del rapporto di tutte le altre facoltà. A questo punto la *Critica del Giudizio* si confronta con un nuovo problema: come estendere anche al senso del bello e all'accordo tra immaginazione e intelletto il modello genetico delineato dal sublime?

1.5.4. *L'esibizione delle Idee nella Natura*

¹ CG, Nota generale all'esposizione dei giudizi riflettenti estetici, p. 121.

² K, p. 90.

³ Come suggerisce Gianni Carchia, questi due aspetti della destinazione sono tra loro strutturalmente connessi: la preparazione alla moralità si dà a conoscere attraverso il sublime dinamico soltanto dopo che il sublime matematico ha mostrato all'uomo la disarticolazione delle sue capacità speculative e lo ha proiettato al di sopra del mondo sensibile. In questo modo, sottolinea Carchia, «lo spazio che separa il primo sublime dal secondo è lo stesso che misura la distanza fra la dialettica trascendentale delle idee nella prima Critica e la loro affermazione pratica nella seconda». Cfr. G. Carchia, *Kant e la verità dell'apparenza*, Torino 2006, p. 70.

⁴ ID, p. 76.

Il sentimento del sublime ci ha posto di fronte a un puro rapporto soggettivo tra le facoltà: il riferimento al mondo esterno si dà in esso immediatamente, attraverso una proiezione del nostro stato d'animo, e questa proiezione stabilisce un contatto con ciò che in natura eccede la dimensione della forma (informatà e deformità). Anche il sentimento del bello esprime un rapporto tutto interno al soggetto, tuttavia esso non si produce che in corrispondenza della riflessione di forme oggettive.

Per quanto indifferenti noi siamo all'esistenza dell'oggetto, non di meno c'è un oggetto *rispetto* a cui, in *occasione* di cui proviamo la libera armonia tra il nostro intelletto e la nostra immaginazione¹.

Da questo punto di vista, il bello pone un problema più complesso rispetto a quello che poneva il sublime; infatti, non si tratta in esso di considerare semplicemente un accordo tra le facoltà, ma il prodursi concomitante di due accordi: il primo interno, tra le sole facoltà del soggetto, e il secondo esterno, tra le stesse facoltà che si accordano e la natura. Ecco perché a proposito del bello si manifesta la necessità di una vera e propria deduzione. Si tratta di un'importante ripartizione che scandisce il giudizio di gusto: il sublime può mostrarci una genesi immediata dell'accordo poiché riflette la natura negativamente, come una grandezza o una potenza che, eccedendo i nostri limiti, ci rimanda solo agli effetti che essa suscita nel nostro animo; per quanto riguarda il giudizio sul sublime non c'è dunque bisogno di una deduzione, o meglio, la sua esposizione è essa stessa già una deduzione. Il bello, invece, ci mostra la natura secondo una proprietà positiva, ossia in quanto capace di «produrre degli oggetti che si riflettono formalmente nell'immaginazione»²; coinvolgendo un duplice ordine, soggettivo e oggettivo, la genesi dell'accordo non può avvenire che in virtù di una mediazione: per questo il giudizio sul bello ci richiede di dedurre un principio *a priori* il quale (sebbene solo soggettivamente) ne legittimi l'universalità³.

¹ Ivi, p. 77.

² Ibidem.

³ Una tale deduzione si pone il compito legittimare la pretesa del giudizio di gusto che, scrive Kant, «il piacere di uno possa essere prescritto come regola agli altri» (CG, cit., § 31, p. 136). Tutta la difficoltà del caso consiste nel non cadere né, da una parte, in una prova su base empirica (empirismo della critica del gusto), per la quale «l'oggetto del nostro piacere non sarebbe distinto dal piacevole» (ivi, § 58, p. 210), né, dall'altra, in una dimostrazione razionalistica che, riconducendo la singolarità e soggettività del

Naturalmente non possiamo intendere tale deduzione né nei termini di una sottomissione necessaria, né tantomeno in quelli di un accordo finale o teleologico: «se ci fosse sottomissione necessaria, il giudizio di gusto sarebbe autonomo e legislatore; se ci fosse finalità reale oggettiva, il giudizio di gusto smetterebbe di essere autonomo»¹. Per spiegare il connettersi di due piani, quello della natura e quello delle facoltà del soggetto, caratterizzati da legislazioni eterogenee e indipendenti, si dovrà allora parlare di un accordo *contingente e senza scopo*². Se è vero infatti che «la natura obbedisce soltanto alle sue leggi meccaniche, mentre le nostre facoltà obbediscono alle nostre leggi specifiche»³, nondimeno nel bello, tra questi poli contrapposti, si rende visibile un accordo; il nocciolo del problema consiste, appunto, nel comprendere su che base esso possa prodursi. Del discorso kantiano a Deleuze importa sottolineare nella fattispecie questo punto:

L'idea dell'accordo senza scopo tra la natura e le nostre facoltà definisce un *interesse della ragione*, un interesse razionale legato al bello. È chiaro che questo interesse non è un interesse per il bello in quanto tale, e che è del tutto diverso dal giudizio estetico. Altrimenti, tutta la *Critica del Giudizio* sarebbe contraddittoria: infatti, il piacere del bello è interamente disinteressato, e il giudizio estetico esprime l'accordo tra l'immaginazione e l'intelletto senza intervento da parte della ragione⁴.

giudizio di gusto all'universalità logica dei concetti (razionalismo della critica del gusto), renderebbe indistinguibile il sentimento estetico suscitato dal bello da quello morale correlato al buono. Infatti, scrive Kant, poiché «in tal caso non si ha un giudizio di conoscenza, né teoretico, che abbia a fondamento il concetto d'una natura in generale, fornito dall'intelletto, né pratico (puro), fondato sull'idea della libertà, fornita *a priori* dalla ragione, e poiché per conseguenza, non è da legittimare *a priori* la validità di un giudizio che rappresenti ciò che una cosa è, o ciò che si deve fare per produrla, allora si dovrà dimostrare semplicemente, per il Giudizio in genere la validità universale di un giudizio singolare, il quale esprime la finalità soggettiva di una rappresentazione empirica della forma d'un oggetto, per spiegare, così, come sia possibile che qualcosa piaccia puramente nel giudizio» (*ivi*, § 31, p. 136).

¹ *ID*, p. 77.

² La *contingenza* e l'*assenza di scopo* non sono altro che gli aspetti che nell'accordo esterno (rapporto tra le facoltà del soggetto e la natura) corrispondono alla *libertà* e *indeterminatezza* dell'accordo interno (rapporto reciproco tra le facoltà). Cfr. *ivi*, p. 72: «Sotto due aspetti la *Critica del Giudizio* ci introduce in un elemento nuovo, che sembra essere l'elemento di fondo: un accordo contingente degli oggetti sensibili con tutte le facoltà nel loro insieme, al posto di una sottomissione necessaria una sola di queste facoltà; un'armonia libera e indeterminata tra le facoltà, al posto di un'armonia determinata sotto il presidio di una di esse».

³ *Ivi*, p. 77.

⁴ *Ivi*, p. 78

Si tratta dunque di un interesse che riguarda non direttamente il bello, ma l'attitudine della natura a produrre forme belle. Entriamo più nello specifico: per Kant, nel momento stesso in cui proviamo un piacere disinteressato di fronte alle forme belle, sulla base dell'accordo tra l'immaginazione e l'intelletto, la ragione ci spinge anche ad avere un interesse verso l'accordo che si produce esternamente tra la natura in quanto capace di produrre forme belle e il nostro animo in quanto capace di rifletterle attraverso il giudizio. Ora, è proprio un tale interesse "metaestetico", connesso alla sfera soggettiva e tuttavia al contempo esterno ad essa, rivolto ad un accordo privo di condizionamento, a costituire secondo Deleuze il principio per una genesi del senso del bello nella sua universalità o validità comune.

In quanto questo accordo è esterno all'accordo tra le facoltà e in quanto definisce soltanto l'occasione in cui le nostre facoltà si accordano, l'interesse legato al bello non fa parte del giudizio estetico. Pertanto, può servire senza contraddizione da principio di genesi per l'accordo *a priori* tra le facoltà in questo giudizio¹.

Per capire bene questo passaggio, dobbiamo spostare lo sguardo dal polo soggettivo del sentimento del bello a quello dell'oggetto che lo induce. Sarà allora facile vedere perché l'interesse razionale legato al bello attenga a tutte quelle determinazioni (come colori e suoni) che non rientrano come tali nella riflessione formale: esso si rivolge non «alla forma bella in quanto tale, ma alla *materia* usata dalla natura per produrre oggetti capaci di riflettersi formalmente»². Il colore dei fiori, il suono del canto degli uccelli, l'eleganza della conformazione di piante e animali sono esempi tra gli altri di libere materie che, offrendosi in un accordo contingente, «non si riferiscono semplicemente a dei concetti determinati dell'intelletto. Essi vanno oltre l'intelletto, "danno occasione a pensare" molto più di quel che è contenuto nel concetto»³. È infatti la ragione che qui entra in scena, esibendo le sue Idee nella natura sensibile attraverso un procedimento che, insieme, libera l'immaginazione e rende indeterminato l'intelletto.

Questa esibizione non è chiaramente assimilabile a quella schematica che mira all'attestazione della realtà oggettiva dei concetti. Poiché infatti alle Idee razionali non

¹ Ibidem.

² *K*, p. 91.

³ *ID*, p. 79.

possiamo fare corrispondere alcuna intuizione adeguata, la loro esibizione può esserci data solo simbolicamente o per analogia, cioè in quanto facciamo ricorso a una rappresentazione indiretta che ha in comune con l'intuizione la "forma della riflessione", ma non il contenuto. Così, allorché veniamo a contatto con la materia dell'oggetto bello, l'interesse razionale ci induce a operare quella che Kant, nel § 59 della *Critica del Giudizio*, definisce una «traslazione della riflessione su un oggetto dell'intuizione a un concetto del tutto diverso, al quale forse non potrà mai corrispondere direttamente un'intuizione»¹. In altri termini, l'attenzione deve essere portata non al "che cosa", bensì al "come": tra l'Idea e l'oggetto sensibile può instaurarsi un rapporto analogico perché essi possiedono la medesima regola di riflessione, sebbene non vi sia nulla a collegarle sotto il profilo della determinazione oggettiva. Con le parole di Deleuze:

Nei suoni, nei colori, nelle materie libere, la Ragione scopre altrettante presentazioni delle sue Idee. Per esempio, non ci accontentiamo di sussumere il colore sotto un concetto dell'intelletto, ma lo mettiamo in rapporto anche con un concetto del tutto diverso (Idea della ragione), che non ha di per sé un oggetto di intuizione, ma che determina il suo oggetto per analogia con l'oggetto di intuizione corrispondente al primo concetto. [...] Il giglio bianco non è più semplicemente rapportato ai concetti di colore e di fiore, ma risveglia l'Idea di pura innocenza, il cui oggetto, mai dato, è un analogo riflessivo del bianco del fiore di giglio².

Da ciò si comprende in che modo l'interesse metaestetico della ragione possa costituire il principio dell'accordo tra le facoltà nel sentimento del bello. Nell'esibizione simbolica delle Idee, continua infatti Deleuze, sono contemporaneamente e reciprocamente messe in atto dall'intervento della ragione sia la capacità riflessiva dell'immaginazione sia l'indeterminazione dell'intelletto: «da una parte, i concetti dell'intelletto si ritrovano allargati all'infinito, in modo illimitato; dall'altra, l'immaginazione si ritrova liberata dalla costrizione dei concetti determinati dell'intelletto, che essa subiva ancora nello schematismo»³. L'accordo tra

¹ *CG*, § 59, p. 217; traduzione modificata.

² *ID*, p. 79.

³ *Ibidem*.

l'immaginazione e l'intelletto cessa quindi di essere semplicemente presupposto per essere «in qualche modo animato, vivificato, generato»¹ dall'interesse razionale legato al bello. Come nel sublime, anche in questo caso la genesi testimonia dell'unità soprasensibile delle facoltà sotto la forma della destinazione morale. Solo che, mentre la testimonianza che ci procurava il sublime era diretta e negativa, quella che ora ci procura l'interesse metaestetico è indiretta e positiva. Nel bello noi scorgiamo infatti un *simbolo del bene*: esso «ci dispone a essere morali, ci destina alla moralità»².

Facciamo un breve riepilogo. Abbiamo visto che, nel sentimento del bello, l'accordo tra le facoltà, per quanto libero e indeterminato, non è in grado di trovare in sé un principio valido per la propria genesi. Diversamente dal sublime, che presenta una genesi immediata, e che quindi porta a coincidere l'esposizione e la deduzione, nel bello la genesi è mediata, e l'esposizione distinta dalla deduzione: l'accordo richiede, cioè, un principio esterno a se stesso. Questo principio è costituito dall'interesse che la ragione (cioè una terza facoltà rispetto alle facoltà coinvolte nell'accordo) prova per le libere materie usate dalla natura nella produzione delle forme belle: si tratta di un interesse che non definisce una «sottomissione necessaria di questa natura a una delle nostre facoltà, ma solamente il suo *accordo contingente* con tutte le nostre facoltà contemporaneamente»³: all'interno di tale accordo, nel momento in cui la materia diventa oggetto di una simbolizzazione da parte delle Idee, la ragione libera l'immaginazione e rende indeterminato l'uso dell'intelletto. Così, essa fa convergere le facoltà verso l'unità indeterminata soprasensibile che, in quanto centro dell'animo, ne costituisce l'origine e la destinazione trascendentale.

Sia il sentimento del bello sia il sentimento del sublime ci riportano dunque all'unità indeterminata, ma tale unità si presenta diversamente a seconda che noi la consideriamo dal punto di vista dell'uno o dell'altro sentimento⁴. Si tratta di una

¹ K, p. 94.

² Ivi, p. 95.

³ Ivi, p. 92.

⁴ Da questo punto di vista, alle genesi del sublime e del bello naturale deve aggiungersi per Deleuze la genesi del bello artistico, che trova nel Genio il proprio principio. «Come l'interesse razionale è l'istanza per la quale la natura dà la regola al giudizio, così il genio è la disposizione soggettiva per la quale la natura dà le regole all'arte» (*ID*, p. 81). In entrambi i casi, il rapporto con la natura è visto come occasione di una presentazione sensibile delle Idee: sia l'interesse razionale per il bello sia il Genio sono principi metaestetici, esterni rispetto all'oggetto bello in quanto tale e tuttavia indispensabili alla percezione della sua bellezza. Ma nel caso del bello naturale l'interesse razionale non riguardava che l'attitudine materiale della natura a produrre oggetti belli; nel caso del bello artistico, invece, è il Genio

differenza di profondità: se nella genesi del bello vi è già un soggetto, e si tratta di capire come quest'ultimo si rapporti all'oggetto attraverso il piacere, nella genesi del sublime l'attenzione si concentra sui processi passivi che nel sentimento precedono l'essersi già costituito di qualcosa come un soggetto. Da questo punto di vista, il sublime non ci colloca, come invece fa il bello, nell'esercizio armonioso e proporzionato della rappresentazione, avente come presupposto fondamentale il riconoscimento di sé; al contrario, esso ci pone a fronte di un esercizio paradossale o, per dirla con Deleuze, di un esercizio "trascendente" che corrisponde alla radicale disarticolazione di quelle capacità rappresentative che consentono al soggetto di riconoscersi come un che d'identico, come uno Stesso: nel momento in cui le facoltà *trascendono* i limiti del loro esercizio ordinario e accedono alla dimensione del disordine, della costrizione, dell'inatteso, il soggetto a cui esse sono riferite trascende la propria identità e scopre in sé un Altro, una "mostruosa" Differenza irriducibile al piano della rappresentazione. Così, mentre il bello fa apparire l'unità indeterminata come un

stesso ad apportare «una materia attraverso cui il soggetto che esso ispira realizza delle opere belle» (ibidem). Di qui tutta la distanza che intercorre tra le Idee razionali e le Idee estetiche di cui si serve il Genio nella sua inventiva: mentre l'Idea razionale oltrepassa ogni intuizione perché contiene in sé qualcosa d'inesprimibile immediatamente sul piano fenomenico, «l'Idea estetica oltrepassa ogni concetto, perché crea una natura altra da quella che ci è data: un'altra natura, nella quale i fenomeni sarebbero veri eventi spirituali e gli eventi dello spirito determinazioni naturali immediate» (K, p. 97). In questo modo, l'Idea estetica non è che il completamento dell'Idea razionale: «esprime ciò che vi è di inesprimibile in questa» (ibidem). Infatti, nell'intuizione creatrice del Genio troviamo sempre qualcosa che, pur apparendo sotto l'aspetto materiale assolutamente irriproducibile nel concetto (è l'evenemenzialità, l'unicità sorprendente tipica dell'opera di genio), sotto l'aspetto formale «può diventare un esempio per tutti: ispira imitatori, suscita spettatori, genera *ovunque* il libero accordo indeterminato tra l'immaginazione e l'intelletto che costituisce il gusto» (ID, p. 83). Come il bello in natura, anche il bello artistico presenta dunque un principio che assicura la genesi dell'accordo tra le facoltà; tuttavia, laddove l'interesse legato al bello naturale riguardava ogni spettatore, «il genio è il dono dell'artista creatore, ed è innanzitutto nell'artista che l'immaginazione si libera e che l'intelletto si allarga» (ivi, p. 82). Per questo secondo Deleuze si dovrebbe intendere l'universalità espressa dal Genio non nei termini di una soggettività universale, bensì in quelli di una «intersoggettività eccezionale» (ibidem). In tal senso il Genio è ciò che vivifica, stimola e rinnova il gusto, senza tuttavia identificarsi ad esso; infatti, una volta che il Genio ha creato l'opera d'arte, spetta non allo stesso Genio, bensì al giudizio estetico l'onere di riconoscere ciò che vi è di bello in questa seconda natura. Perciò Kant afferma che «il gusto, come il giudizio in generale, è la disciplina (o l'educazione) del genio» (CG, § 49, p. 180). In altre parole, l'eccezionalità del Genio rende possibile *attraverso* il gusto la comunicabilità dell'accordo tra l'immaginazione e l'intelletto nelle arti: «il genio è un appello lanciato a un altro genio; ma, tra i due, il gusto diviene una sorta di *termine medio* che, se l'altro genio non è ancora nato, permette di attendere» (K, pp. 97-98). Nell'invenzione artistica il Genio genera l'accordo estetico tra l'immaginazione e l'intelletto, senza però che questo accordo sia immediatamente universalizzabile: l'operazione del gusto sarà allora quella di interpretare, assimilare, rendere fruibile in una cultura l'atto intempestivo e singolarissimo del Genio. Ma è da ascrivere soltanto al Genio la riconduzione vivente dell'arte all'orizzonte trascendentale in cui tutte le facoltà trovano la loro unità soprasensibile.

fondo dell'animo a cui tutte le facoltà convergono pacificamente, il sublime fa sorgere in tale unità un inquietante senza-fondo, porta alla luce l'estrema potenza delle facoltà come un dissidio in cui l'armonia, la regolarità, e la stessa forma attiva dell'esercizio sono fatte esplodere.

1.5.5. *Il ruolo del Giudizio nel sistema delle facoltà*

In tutto ciò, per Deleuze è di massima importanza mettere in chiaro la centralità che il Giudizio viene ad assumere nell'interpretazione della filosofia critica in quanto sistema delle facoltà. Come abbiamo potuto accennare in precedenza, questa centralità si mostra in particolare nella funzione riflettente del giudizio. La distinzione tra giudizi determinanti e giudizi riflettenti deriva dal tipo di accordo che in essi si esprime. «Il giudizio è detto determinante, quando esprime l'accordo delle facoltà sotto una facoltà essa stessa determinante, quando determina, cioè, un oggetto conformemente a una facoltà posta come legislatrice»¹; così i giudizi teoretici esprimono l'accordo tra le facoltà determinato sotto la legislazione dell'intelletto, i giudizi pratici quello determinato sotto la legislazione della ragione. Diversamente, il giudizio riflettente non si ricollega ad alcuna facoltà legislatrice: l'accordo che esso esprime è libero e indeterminato, è un accordo "senza concetto" che può essere soltanto "sentito" attraverso la facoltà superiore del sentimento. Da questo punto di vista si può vedere bene che

in verità, il giudizio determinante e il giudizio riflettente non possono considerarsi come due specie dello stesso genere. Il giudizio riflettente libera e manifesta un fondo che restava nascosto nell'altro. Ma già l'altro non era giudizio che in virtù di questo fondo vivente. Altrimenti non si potrebbe comprendere come la *Critica del Giudizio* possa intitolarsi così, per quanto tratti solo del giudizio riflettente².

Il fatto che ogni accordo determinato possa formarsi solo sulla base di un accordo libero e indeterminato spiega questa ricomprensione della funzione determinante del giudizio all'interno di quella riflettente. Così l'accordo libero e indeterminato rende manifesto il

¹ Ivi, p. 100.

² Ivi, p. 102.

ruolo originale ricoperto dal Giudizio in vista della costituzione di una sistematica delle facoltà: «esso non consiste mai in una sola facoltà, ma nel loro accordo: o in un accordo già determinato da quella che fra di loro ha un ruolo legislatore o, più in profondità, in un libero accordo indeterminato»¹. Se la facoltà di giudizio non può in senso proprio definirsi in relazione a una facoltà legiferante, è esattamente a causa della sua natura intermedia, che la caratterizza come l'elemento chiave per l'instaurarsi in generale di una relazione tra le facoltà. Per questo Kant non assegna ad essa uno spazio definito nel sistema dottrinale della ragion pura (diviso in filosofia speculativa e filosofia morale), pur accordandole un ruolo essenziale in sede critica per la costituzione del sistema stesso.

Dall'interpretazione di Deleuze si evince come il Giudizio consista per intero di questa *autoriflessione critica* della Ragione, la quale ridefinisce di continuo i domini delle facoltà legiferanti, le indirizza al punto di concentrazione, al focus soprasensibile che, attivandole, rende in prima battuta possibile una loro articolazione sistematica. Al di sotto delle forme determinate dell'accordo, la terza *Critica* scopre dunque l'accordo libero e indeterminato come il fondamento che prima rimaneva semplicemente nascosto, presupposto. Tale è la tesi fondamentale di Deleuze: «la *Critica del Giudizio* non si attiene al punto di vista del condizionamento quale appariva nelle altre *Critiche*: essa ci fa entrare nella Genesi»². L'affermarsi di questa dimensione genetica raggiunge nel sentimento del sublime il momento decisivo: esso presenta un accordo tra le facoltà che non solo non è più gerarchico, come quello considerato nelle prime due *Critiche*, ma non è più nemmeno armonico, come succede nel sentimento del bello. «L'emancipazione della dissonanza, l'accordo discordante è la grande scoperta della *Critica del Giudizio*»³. A livello del sublime Kant arriva in effetti a tematizzare un rapporto fondato sulla differenza in sé, un'unità dinamica tra facoltà che si affermano in quanto tali non a partire dal principio di una sottomissione, ma in virtù del puro differire delle loro singolarità.

¹ Ivi, p. 103.

² *ID*, p. 84.

³ *CC*, p. 50.

Capitolo secondo

AL DI LÀ DELLA RAPPRESENTAZIONE

Se per un verso le considerazioni svolte nel precedente capitolo hanno avuto il compito di ricostruire nel suo intento sistematico l'interpretazione deleuziana del criticismo, per altro verso esse ci hanno preliminarmente messo in contatto con alcuni snodi concettuali che si mostreranno determinanti nel configurarsi della stessa filosofia di Deleuze come filosofia dell'immanenza assoluta o empirismo trascendentale. In questo senso, la dottrina delle facoltà già è apparsa nella sua condizione di orizzonte ultimo entro cui, a rigore, deve essere posto il problema del trascendentale. Abbiamo visto infatti che, per Deleuze, si comprende appieno la portata rivoluzionaria del progetto kantiano soltanto sulla base dei rapporti reciproci tra le facoltà, che le tre *Critiche* prendono sistematicamente in esame a differenti livelli. La critica immanente, la ragione vista come solo giudice delle proprie operazioni è il principio che guida lo sviluppo del metodo trascendentale; ma questo sviluppo non trova compimento se non adottando un punto di vista genetico in grado di spiegare dall'interno il costituirsi dell'esercizio specifico di ciascuna facoltà.

Sapere della genesi e a un tempo genesi del sapere, la Critica si pone più di ogni altro il compito di portare la filosofia davanti al problema radicale del proprio cominciamento. Del resto, l'esigenza più profonda resa manifesta dal metodo trascendentale non è forse quella di volgere lo sguardo, insieme, al contenuto del discorso e alle operazioni che sono messe in atto scorrendo, eliminando così tutti i presupposti che soggiacciono non interrogati al di sotto del domandare? Ossia, non è forse quella di mettere in discussione l'immagine predeterminata che il pensiero possiede di se stesso, l'immagine di cosa significa pensare? Compresa in tal modo, la fondamentale impresa di demistificazione del dato in cui consiste l'istanza critica non può esimersi secondo Deleuze dall'essere altresì attività creativa che si pone, rispetto all'esperienza, come condizione interna all'atto del suo realizzarsi.

Sotto questo aspetto, tuttavia, l'opera di Kant rivela tutta la sua insufficienza. Kant infatti, intendendo determinare la semplice *possibilità* dell'esperienza, giunge ad affermare condizioni che sono poste sempre, inevitabilmente, all'esterno di ciò che condizionano. Proprio questa exteriorità costituisce il punto focale dell'articolata critica mossa da Deleuze al filosofo di Königsberg, la quale verrà presa in esame nella prima parte del presente capitolo. Avendo sullo sfondo l'interpretazione deleuziana del "sistema delle Critiche", si tratterà innanzitutto di mostrare come un tale sistema (nonostante la centralità giocata in esso dal giudizio riflettente e nella fattispecie dal momento del sublime) venga a costituirsi in ultima istanza come un sistema della rappresentazione. Vedremo che per *rappresentazione* Deleuze intende ogni conoscenza fondata sulla proiezione dell'identità del soggetto pensante su di un oggetto in generale; questo schema proiettivo si specificherà come la stessa funzione che, unificando tutte le facoltà all'interno del soggetto, fa sì che esso sia un soggetto uno e identico. Nostro obiettivo duplice sarà, da un lato, quello di mostrare come e perché l'orizzonte della rappresentazione implichi necessariamente una exteriorità tra le condizioni e il condizionato, dall'altro, di conseguenza, quello di evidenziare l'impossibilità, finché si resti entro tale orizzonte, di giungere a un cominciamento davvero privo di presupposti. Alla luce di ciò, nella seconda parte del capitolo, si tratterà di ripercorrere il cammino tracciato da Deleuze al fine di fuoriuscire dall'impasse menzionata. Un cammino la cui svolta sarà indicata nell'esercizio discordante tra le facoltà come espressione di una totale immanenza del trascendentale all'empirico.

2.1. L'immagine del pensiero

2.1.1. Il cominciamento come *cogitatio natura universalis*

Se il problema del cominciamento del discorso filosofico richiede tradizionalmente l'oltrepassamento dell'*adaequatio* del pensiero all'oggetto attraverso la soppressione di ogni presupposto, la posizione di tale problema implica una preliminare comprensione della natura della presupposizione. Riprendendo una distinzione già hegeliana, secondo Deleuze ne esistono essenzialmente due forme: la prima oggettiva, la seconda soggettiva. Per presupposti oggettivi si devono intendere «i

concetti esplicitamente supposti da un concetto dato»¹. Per presupposti soggettivi, invece, si deve intendere il complesso intreccio di sentimenti, credenze, abitudini, modi di vita, che è contenuto in ogni concetto e che condiziona implicitamente la possibilità di comprenderne il significato. Così, ad esempio, quando presenta la definizione del Cogito, Descartes sta presupponendo che «ognuno sappia senza concetto ciò che significa io, pensare, essere. L'io puro dell'io penso è quindi una parvenza di cominciamento, nella misura in cui ha rinviato tutti i suoi presupposti nell'io empirico»². Da questo punto di vista, la forma inevitabile del cominciamento sembrerebbe essere quella del circolo. Come posso infatti cominciare davvero a pensare se, come osserva José Gil, «prima di tutto è necessario isolare le condizioni di questo cominciamento e farlo precisamente attraverso il pensiero»³? Come posso purificare il pensiero se esso stesso è già incluso in ciò da cui intende trarsi fuori?

Per iniziare a rispondere, consideriamo più da vicino il presupposto soggettivo. La forma in cui esso si presenta è “tutti sanno, nessuno può negare”. In quanto espressione dell'auto-riconoscimento del pensiero, tale forma, invece che rovesciarla, secondo Deleuze sancisce la presupposizione come orizzonte intrascendibile di svolgimento del pensiero.

Tutti sanno, prima del concetto e in modo prefilosofico...tutti sanno cosa significa pensare ed essere...talché, quando il filosofo dice Io penso dunque sono, egli può supporre come implicitamente compreso l'universale delle sue premesse, cosa vogliono dire essere e pensare... e nessuno può negare che dubitare sia pensare, e pensare essere... *Tutti sanno, nessuno può negare*, è la forma della rappresentazione e il discorso del rappresentante. Quando la filosofia fonda il proprio cominciamento su presupposti impliciti o soggettivi, può fingere uno stato di purezza, in quanto non ha conservato nulla, salvo è vero l'essenziale, cioè la forma del discorso⁴.

Forma del discorso che è dunque, essenzialmente, quella della *rappresentazione* o del *riconoscimento* in generale. Non si pensa che per rappresentazioni, per riconoscimenti,

¹ DR, p. 169.

² Ibidem.

³ J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, trad. it. a cura di G. Ferraro e M. Masini, Napoli 2015, p. 29.

⁴ DR, p. 170.

poiché innanzitutto si presuppone come universalmente riconosciuto ciò che significa pensare: nel momento in cui deve liberarsi dai presupposti per cominciare in modo assoluto, è il pensiero stesso a porsi, rispetto a sé, come un che di presupposto, come un qualcosa di già esistente che soltanto può essere ri-conosciuto. Di conseguenza, l'unica idea possibile che di esso ci possiamo fare è quella di una facoltà naturalmente predisposta al vero, «in consonanza col vero sotto il duplice aspetto della *buona volontà del pensatore* e di una *natura retta del pensiero*»¹. La buona volontà e la natura retta sono i due postulati attraverso i quali il senso comune si appropria del pensiero e viene elevato a suo elemento fondamentale: «il presupposto implicito della filosofia si trova nel senso comune come *cogitatio natura universalis*»². Sotto tale profilo sembrerebbe quindi che, dovendo indicare un'istanza che a rigore legittimi il cominciamento del pensiero puro, siamo in ultimo rimandati proprio al piano empirico dal quale intendevamo distaccarci.

Per Deleuze in questa circolarità ciò che viene a costituirsi è l'Immagine del pensiero, un'immagine sulla cui base, ancora prima di avere cominciato, ognuno implicitamente sa già che cosa significa pensare: si tratta di un'immagine valida *di diritto*, prefilosofica, in quanto non concerne semplicemente l'esercizio del pensiero, ma l'ambito stesso della sua legittimità, l'ambito che definisce ciò che esso può in quanto pensiero. «Che il pensare sia l'esercizio naturale di una facoltà, che tale facoltà abbia una natura buona e una buona volontà, ciò non può intendersi *di fatto*»³. Per questo occorre parlare di una sola Immagine del pensiero, di un'immagine dogmatica e ortodossa che, come è stato lucidamente annunciato da Nietzsche⁴, rappresenta la Morale della storia della filosofia nel suo insieme, il presupposto implicito che in profondità ne ha condizionato lo sviluppo. Da questo punto di vista diventa indifferente quale contenuto il filosofo abbia scelto per cominciare, poiché è innanzitutto la forma stessa del cominciamento da lui messo in opera a non essere altro che una riproduzione,

¹ Ivi, p. 171.

² Ivi, p. 172.

³ Ivi, p. 173.

⁴ Cfr. ivi, p. 172: «Quando Nietzsche s'interroga sui presupposti più generali della filosofia, dice che essi sono essenzialmente morali, poiché solo la Morale è in grado di persuaderci che il pensiero ha una natura buona e il pensatore una buona volontà, e solo il Bene può fondare l'affinità supposta del pensiero con il Vero. Che cosa, in effetti, se non la Morale e il Bene, può dare il pensiero al vero, e il vero al pensiero...?». »

interna al pensiero, del buon senso e del senso comune naturali, cioè l'affermazione del pregiudizio come struttura insuperabile dell'atto puro del pensare.

Invero, il solo "modello" che qui risulta determinante è quello del riconoscimento, il quale «si definisce attraverso l'esercizio concorde di tutte le facoltà su un oggetto supposto lo stesso»¹: articolandosi sulla base delle categorie dell'identità e dell'unità, il riconoscimento da un lato riduce le differenti operazioni delle facoltà soggettive al solo pensiero come alla facoltà dell'universale, dall'altro lato riflette tale procedimento unificante sull'oggetto, che risulta perciò un oggetto qualunque sulle cui caratteristiche ciascuno non può che concordare. Scrive Deleuze:

Un oggetto è riconosciuto quando una facoltà lo ravvisa come identico a quello di un'altra o piuttosto quando tutte le facoltà insieme riferiscono il proprio dato e si riferiscono a loro volta a una forma d'identità dell'oggetto. Contemporaneamente, il riconoscimento rivendica quindi un principio soggettivo della collaborazione delle facoltà per "tutti", cioè un senso comune come *concordia facultatum*, e la forma d'identità dell'oggetto rivendica, per il filosofo, un fondamento nell'unità di un soggetto pensante di cui tutte le altre facoltà devono essere i modi. Questo è il senso del Cogito come cominciamento: esprime l'unità di tutte le facoltà nel soggetto, esprime perciò la possibilità per tutte le facoltà di riferirsi a una forma di oggetto che riflette l'identità soggettiva e conferisce un concetto filosofico al presupposto del senso comune, ed è il senso comune diventato filosofico².

Sulla scia della genealogia nietzschiana, è l'intera storia della filosofia a essere qui chiamata in causa, nella misura in cui in essa, da Platone a Descartes, da Kant a Hegel, fino a Heidegger³, il pensiero puro è stato concepito sempre come espressione universale del vero. Ora, è precisamente imboccando questa strada, cioè quella della *cogitatio natura universalis* o della comprensione del vero secondo un principio di duplice armonia (armonia tra le facoltà nel soggetto e armonia tra il soggetto e l'oggetto), che, dice Deleuze,

¹ Ivi, p. 174.

² Ibidem.

³ Su Hegel e Heidegger, cfr. in particolare *CCF*, p. 88: «Hegel e Heidegger restano storicisti nella misura in cui pongono la storia come una forma di interiorità nella quale il concetto sviluppa o disvela progressivamente il suo destino».

la filosofia non ha più alcun mezzo per realizzare il proprio progetto che era di rompere con la *doxa*. Senza dubbio, la filosofia rifiuta ogni *doxa* particolare, non accetta alcuna proposizione particolare del buon senso o del senso comune, e non riconosce nulla in particolare, ma conserva della *doxa* l'essenziale, vale a dire la forma¹.

Finché la risposta alla domanda su che cosa significa pensare sarà data a partire dal presupposto implicito del riconoscimento, finché dunque pensare vorrà dire ricondurre un molteplice dato alla forma dello Stesso, ossia rapportare un oggetto qualunque a un soggetto universale, fino a quel momento gli elementi del pensiero puro saranno necessariamente il buon senso e il senso comune. Il senso comune, come «norma dell'identità, dal punto di vista dell'io puro e della forma dell'oggetto qualunque»; il buon senso, come «norma di partizione, dal punto di vista dell'io empirico e degli oggetti qualificati»². Senonché, in questo modo, invece che affermarsi come rovesciamento della *doxa*, la filosofia finirà sempre, invariabilmente, per esserne la razionalizzazione o l'innalzamento a istanza universale.

È inevitabile, allora, che una filosofia davvero priva di presupposti, anziché fondarsi sull'Immagine dogmatica del pensiero, dovrà partire «da una critica radicale dell'immagine e dei “postulati” che implica»³. Questa critica non potrà naturalmente essere il discorso di qualcuno che rappresenta e che rappresentando si appropria del discorso, non potrà cioè soggiacere ancora al modello del riconoscimento; essa apparirà piuttosto «a qualcuno che non si lascia rappresentare, ma che non vuole nemmeno rappresentare alcunché: non un particolare provvisto di buona volontà e di

¹ DR, p. 175.

² Ibidem. Detto in altri termini, il buon senso costituisce l'operatività del senso comune: «è il buon senso a determinare l'apporto delle facoltà in ciascun caso, mentre il senso comune apporta la forma dello Stesso»; in tal modo il buon senso e il senso comune si completano andando a costituire «le due metà della *doxa*» (ibidem). Deleuze qui si richiama al famoso incipit del *Discorso sul metodo*, nel quale Descartes, definendo il buon senso come «la facoltà di giudicare bene e di distinguere il vero dal falso», e quindi identificandolo con la stessa ragione o lume naturale, afferma che esso «è tra tutte le cose quella meglio distribuita», così che «la diversità delle nostre opinioni non dipende dal fatto che gli uni siano più ragionevoli degli altri, ma semplicemente dal fatto che conduciamo i nostri pensieri per vie diverse, e non consideriamo le stesse cose. Non è sufficiente infatti essere dotati di un buon ingegno, ma l'importante è saperlo applicare bene». Com'è noto, è precisamente all'applicazione del buon senso che si rivolge il metodo cartesiano. Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. it. a cura di M. Renzoni, Milano 1993, p. 5.

³ Ivi, p. 173.

pensiero naturale, ma un singolare pieno di cattiva volontà, che non perviene a pensare né nella natura né nel concetto»¹. Non si tratterà più, infatti, di cominciare a pensare dalla forma dello Stesso, da un'armonia presupposta o da ciò che è riconosciuto. Al contrario, si tratterà di farsi carico nel pensiero dell'*incontro* con qualcosa di tanto nuovo da risultare irriconoscibile, qualcosa che, facendo violenza al pensiero, mostri il pensiero stesso non come da sempre esistito, ma allo stato nascente, come cominciante per la prima volta. Soltanto in tale impossibilità iniziale di riconoscersi il pensiero potrà essere rigorosamente privo di presupposti, potrà cominciare semplicemente a partire da sé, nell'assolutezza della propria novità².

2.1.2. *Ambivalenza di Kant*

Se consideriamo le occasioni di confronto con Kant presenti in *Differenza e ripetizione*, il cambiamento più evidente rispetto agli scritti del 1963 consiste essenzialmente in due fattori: da una parte, nella chiarificazione dei motivi per cui il filosofo di Königsberg non sarebbe stato in grado di portare a giusto compimento le premesse da cui pure muoveva il metodo critico; dall'altra parte, conseguentemente, nella ripresa e radicalizzazione di quegli snodi concettuali in base ai quali tale compimento risulterebbe possibile. Kant sarebbe dunque secondo Deleuze sia il primo filosofo ad avere messo in luce l'idea di una torsione del pensiero contro se stesso, di una critica immanente avente come momento più alto la desostanzializzazione dell'Io e il rovesciamento dell'immagine dogmatica del pensiero, sia colui che ha portato a massimo rigore la logica del senso comune e della rappresentazione, unificando le differenti operazioni delle facoltà prima, dal punto di vista speculativo, nell'identità pura dell'Io penso, poi, dal punto di vista pratico, nell'idea della Legge morale quale destino dell'uomo. Ma procediamo con ordine.

2.1.2.1. *Il tempo come limite interno dell'Io*

¹ Ivi, p. 171.

² Cfr. ivi, p. 177: «Difatti ciò che è proprio del nuovo, in altri termini la differenza, è di sollecitare nel pensiero forze che non sono quelle del riconoscimento, né oggi né mai, potenze di un ben diverso modello, in una terra incognita mai riconosciuta né riconoscibile».

In *Differenza e ripetizione* e in generale nei testi successivi al 1968, la grande svolta kantiana è compresa a partire dal ruolo fondamentale assegnato alla temporalità. Secondo Deleuze sarebbe proprio la rinnovata concezione del tempo a costituire il punto focale a partire da cui Kant può scoprire l'istanza trascendentale e distaccarsi dalla vecchia metafisica dogmatica. In questo senso Deleuze ritiene istruttivo il confronto con la concezione sostanzialistica del cogito in Descartes.

Sembrerebbe che il cogito di Descartes operi con due valori logici: la determinazione e l'esistenza indeterminata. La determinazione (io penso) implica un'esistenza indeterminata (io sono, poiché "per pensare bisogna essere") – e per l'appunto la determina come l'esistenza di un essere pensante: penso dunque sono, sono una cosa pensante¹.

Richiamiamo per rapidi cenni il celebre argomento delle *Meditazioni metafisiche*. Afferma Descartes: quando opero il dubbio iperbolico, vi è qualcosa di cui non posso dubitare. Questo qualcosa non è certo il corpo, del quale posso dubitare. L'unica cosa di cui non posso dubitare è del fatto che dubito, e più precisamente del fatto che, per dubitare, penso. L'atto del pensare è dunque la conoscenza più certa ed evidente di tutte, poiché è la certezza che rende possibile lo stesso dubbio. Tuttavia per dubitare non soltanto devo pensare, ma devo anche esistere. È impossibile del resto dubitare dell'esistenza del soggetto che dubita, giacché lo stesso dubitare ne è conferma. Ma per avere certezza dell'esistere devo pensare. Per questo io sono essenzialmente una cosa che pensa². Ecco dunque la sequenza dei concetti cartesiani: "io penso" (determinazione), "io sono" (esistenza indeterminata), "io penso dunque sono" (esistenza determinata). L'implicazione necessaria, la continuità sussistente tra questi momenti è il nucleo dell'argomento di Descartes.

Ed è proprio su questo nucleo che si concentra l'obiezione kantiana. Certamente, concede Kant, l'io penso, in quanto principio di determinazione, implica giocoforza

¹ Ivi, p. 115.

² Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. S. Landucci, Roma-Bari 1997, p. 45: «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*».

qualcosa d'indeterminato cui potersi applicare, appunto l'io sono. Ma qual è la forma sotto la quale avviene la determinazione? Nell'argomento cartesiano non vi è secondo Kant alcuna dimostrazione di *come* il determinante possa determinare l'indeterminato. «Tutta la critica kantiana si riduce a obiettare nei confronti di Descartes che non è possibile fondare direttamente la determinazione sull'indeterminato»¹. Occorre pertanto aggiungere un termine medio, un terzo valore logico che renda comprensibile il modo in cui avviene passaggio tra gli altri due. Questo terzo valore è

il determinabile, o piuttosto la forma sotto la quale l'indeterminato è determinabile (mediante la determinazione). È sufficiente questo terzo valore a fare della logica un'istanza trascendentale, a costituire la scoperta della Differenza, non più come differenza empirica tra due determinazioni, ma come Differenza trascendentale tra LA determinazione e ciò che essa determina – non più come differenza esterna che separa, ma come Differenza interna, che riferisce *a priori* l'uno all'altro l'essere e il pensiero. È famosa la risposta di Kant: la forma sotto la quale l'esistenza indeterminata è determinabile dall'io penso, è la forma del tempo. Le conseguenze che ne derivano sono radicali: la mia esistenza indeterminata può essere determinata solo *nel tempo*, come l'esistenza di un fenomeno, di un soggetto fenomenico, passivo e ricettivo, che *appare nel tempo*².

Si tratta di una scoperta che pone fine irrevocabilmente alla concezione classica o dogmatica del soggetto. Consideriamo ancora una volta la posizione cartesiana. Come noto, il fondamentale problema riguardante la natura umana è per Descartes quello dell'unione tra anima e corpo, problema che deriva dall'identificazione che egli opera tra essenza della materia e spazio geometrico. Contrapponendosi alla scolastica aristotelica, la quale negava che la materia potesse avere esistenza e intelligibilità proprie, Descartes afferma che la materia, nella misura in cui è pura estensione, esiste ed è pensabile di per sé, e che dunque è una sostanza allo stesso titolo della sostanza pensante. Tuttavia, come spiegare il convergere, il rapportarsi, il limitarsi reciproco delle due sostanze nella natura umana? Scrive Deleuze: «Il fatto che l'anima sia in un corpo, benché resti in se stessa inestesa, è un problema inestricabile: come è possibile

¹ DR, p. 115.

² Ibidem.

che qualcosa di inesteso possa essere delimitato in qualcosa di esteso»¹? Tutte le grandi metafisiche del Seicento, da Spinoza a Malebranche, fino a Leibniz, presenteranno soluzioni alternative tra loro; sarà però soltanto la filosofia critica a oltrepassare il problema, trasformandone le premesse.

Sotto questo profilo, in effetti, con Kant vi è un completo cambiamento di scena: non vi è più un soggetto composto da due sostanze, la sostanza estesa e la sostanza pensante, bensì un soggetto diviso tra due forme irriducibili, «la forma della spontaneità del pensiero e la forma della ricettività del tempo»². L'Io penso determina come forma della spontaneità l'esistenza indeterminata, ma tale determinazione può avere effettivamente realtà solo nel tempo, come esistenza fenomenica di un soggetto ricettivo. Si produce così, corrispondentemente all'introduzione del valore temporale della determinabilità, quella che per Deleuze è una spaccatura, un'incrinatura interna al soggetto. È ciò che Kant chiama “paradosso del senso interno”.

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”)³.

In altri termini, poiché tutto ciò che io posso conoscere sono oggetti dati nello spazio e nel tempo, che modificano i miei sensi e che contemporaneamente sono determinati dalla mia attività di pensiero, io non posso conoscermi da un punto di vista oggettivo se

¹ *FCT*, p. 86.

² *Ivi*, p. 89.

³ *CC*, p. 46. Cfr. anche *FCT*, p. 92: «La determinazione attiva “io penso” determina attivamente la mia esistenza, ma non può determinare la mia esistenza che sotto la forma del determinabile, cioè sotto la forma di un essere passivo nello spazio e nel tempo. Dunque “Io” [*Je*] è bensì un atto, ma un atto che posso rappresentarmi solo in quanto sono un essere passivo. “Io è un altro”. Io [*Je*] è dunque trascendentale».

non in quanto sono modificato internamente da me stesso, cioè in quanto mi rappresento il pensiero «come la determinazione che determina la mia esistenza, ma che può determinarla solo come l'esistenza di un essere non attivo, bensì dato nel tempo»¹. Bisogna dunque intendere alla lettera l'idea deleuziana secondo cui il tempo opera in Kant nel modo di una linea che scinde o sdoppia in se stessa l'identità soggettiva: «io sono separato da me stesso dalla forma del tempo, e tuttavia sono uno»², dal momento che, se l'Io penso [*Je*] determina necessariamente tale forma mediante la sintesi, d'altra parte l'Io fenomenico [*Moi*] ne è necessariamente determinato come suo contenuto. La differenza tra forma e contenuto, di conseguenza, non può essere più intesa nel senso di una distinzione empirica tra un soggetto e un oggetto ad esso esterno, ma in quello di una distinzione tutta interna al soggetto, di una differenza trascendentale che mostra nell'io stesso una sorta di costitutiva alienazione: io non posso pensare *come* io sono senza pormi in relazione ad altro, dunque senza che io divenga altro da ciò che semplicemente sono in quanto pensante.

Tutto avviene dunque «come se il pensiero fosse lavorato dall'interno da qualcosa che esso non può pensare»³, e che nondimeno costituisce l'unica condizione grazie alla quale il pensiero può avere una realtà. Secondo Deleuze è proprio questa estraneità del soggetto rispetto a se stesso a rappresentare l'elemento radicalmente innovativo della rivoluzione copernicana. Abbiamo accennato al fatto che, in Descartes, e più in generale nella metafisica dogmatica, l'Altro dall'Io sia innanzitutto lo spazio, concepito quale limite esterno alla sostanza pensante. Ora, la tesi di Deleuze è che la critica kantiana, mettendo in rilievo il valore temporale dell'esistenza, interiorizzi la nozione di limite: l'Altro non è più lo spazio, ma il tempo. «Pensare il tempo vuol dire sostituire allo schema classico di una limitazione esteriore del pensiero da parte dell'estensione, l'idea, veramente strana, di un limite interiore al pensiero, che lo lavora dall'interno e che non viene affatto dal di fuori, dall'opacità di una sostanza»⁴. Con ciò Deleuze intende sottolineare la consequenzialità tra interiorizzazione del limite e tramonto della concezione del soggetto come sostanza: che il tempo sia la condizione sotto la quale

¹ Ivi, p. 102. In questo senso, scrive Kant, «noi conosciamo il nostro proprio soggetto solo come fenomeno, ma non già per quel che esso è in se stesso» (*CRP*, p. 123).

² *CC*, p. 46.

³ *FCT*, p. 87.

⁴ Ivi, p. 102.

l'esistenza del pensiero è determinabile significa infatti che il pensiero, considerato di per sé, non implica l'esistenza, cioè non è una sostanza, ma una forma vuota di contenuto, una determinazione che non determina alcunché: l'Io penso, scrive Deleuze, «è la rappresentazione più povera, il pensiero più povero che accompagna tutti i pensieri»¹. Il vero problema diviene allora quello di spiegare come avvenga la sintesi di questa alterità irriducibile, come lo stesso soggetto possa essere ad un tempo spontaneo e ricettivo, determinante e determinato, trascendentale ed empirico. È esattamente questa dicotomia interna all'Io che, in Kant, riconfigura il problema della conoscenza: «il rapporto soggetto-oggetto rimane, ma sdoppiato dal rapporto Io-Io [*Je-Moi*] che costituisce una modulazione, non più un calco»².

2.1.2.2. *Dalle quantità intensive alla forma vuota del tempo*

Il riferimento di Deleuze è qui all'Analitica dei principi della prima *Critica*, e in particolare alla nozione di quantità intensiva, tematizzata da Kant nelle pagine sulle Anticipazioni della percezione. Deleuze mostra come proprio l'intensità sia la speciale forma quantitativa correlata al limite interno e dunque necessaria per spiegare lo scindersi dell'Io. L'intensità introduce infatti l'idea di una differenza tra determinazioni sensibili sussistenti solo come gradi di una variazione infinita che ne costituisce la negazione o il grado zero, dove il grado zero è il limite o la differenza in sé in funzione di cui i singoli gradi traggono il loro valore. In tal senso, in ogni sensazione determinata estensivamente si danno infiniti gradi che variano intensivamente dallo zero fino alla stessa sensazione che compare a livello dell'estensione: «quale che sia il dato nello spazio e nel tempo, ciò che è dato nello spazio e nel tempo è una quantità estensiva, ma possiede anche un grado, cioè è una quantità intensiva»³.

Ora, che cosa distingue le quantità estensive dalle quantità intensive? L'interpretazione deleuziana di questa distinzione fa leva soprattutto sul concetto di molteplicità e sul criterio dell'esteriorità e dell'interiorità delle parti. Deleuze comincia

¹ Ibidem.

² *CC*, p. 47. Per Kant, scrive Deleuze, «l'Io [*Je*] non è un concetto, ma la rappresentazione che accompagna ogni concetto; e l'Io [*Moi*] non è un oggetto, ma ciò a cui tutti gli oggetti si rapportano come alla variazione continua dei suoi stati successivi e alla modulazione infinita dei suoi gradi di coscienza» (ibidem).

³ *FCT*, p. 84.

considerando le quantità estensive: esse si definiscono secondo Kant come quantità nelle quali «la rappresentazione delle parti rende possibile la rappresentazioni del tutto (e perciò la precede)»¹. Poiché le singole parti sono già date, per ricavare l'unità occorre sintetizzarle in successione, l'una dopo l'altra; è proprio in questo modo che si comprende, per esempio, lo scorrere del tempo secondo l'ordine del prima e del poi: rappresentandomi una quantità estensiva, scrive Kant, «io penso soltanto il passaggio da un istante all'altro, per cui tutte le parti del tempo e la loro addizione danno infine una determinata quantità temporale»². Un secondo, un altro secondo, un altro secondo, ecc.: ecco un minuto. Vediamo bene dunque l'esteriorità delle parti, che vengono apprese successivamente e così totalizzate. La totalizzazione risulta dalle parti, le quali sono già in se stesse delle unità determinate di estensione, cioè delle invariabili che possiedono un valore non solo all'interno del rapporto, ma anche indipendentemente da esso. Da qui la strutturale misurabilità di tutte le intuizioni date nello spazio e nel tempo mediante parametri fissi, costituenti un'assiomatica: ogni fenomeno, per essere intuito, deve essere collocato estensionalmente nello spazio e nel tempo, e in quanto tale unificato secondo una successione addizionale di punti e di istanti determinati e discreti.

Allorché viene compresa nell'intuizione [*Anschauung*], tuttavia, una certa quantità estensiva implica sempre in se stessa anche una quantità intensiva, la quale esprime la sensazione [*Empfindung*] come materia che, riempiendo la forma intuitiva, attribuisce al fenomeno una realtà [*realitas phaenomenon*]³. Deleuze chiarisce la nozione d'intensità a partire da due caratteri fondamentali. Il primo di essi è quello dell'istantaneità: «l'apprensione di una quantità intensiva è istantanea, cioè la sua unità non deriva più dalla somma delle sue parti successive»⁴. Questo spiega perché ad una stessa quantità estensiva possano corrispondere quantità intensive o gradi differenti: considerata nella sua quantità intensiva, ogni sensazione occupa solo *un* istante, solo *un* punto. Essa non è

¹ *CRP*, p. 150.

² *Ibidem*.

³ Sul rapporto tra sensazione e intuizione, anche in riferimento a Deleuze, cfr. T. Tuppini, *Kant. Sensazione, realtà, intensità*, Milano 2005, pp. 21-30. L'autore in modo convincente rileva come la sensazione, in forza della sua preliminarità rispetto all'intuizione, dia luogo ad un sapere il quale, senza ancora sfociare in forme oggettuali attraverso una funzione determinante, fa piuttosto capo a «quel soggettivo della nostra rappresentazione nel cui regime di fenomenalità viene barrata ogni possibilità di riferimento intenzionale-conoscitivo» (ivi, p. 22). È precisamente tale forma di sapere non determinante a trovare espressione nella quantità intensiva.

⁴ *FCT*, p. 82.

quindi sintesi estrinseca di un molteplice successivo, ma sintesi interna, sintesi cioè tra parti che esistono solamente dentro il rapporto che esprimono.

Quando dico “ci sono trenta gradi”, il calore corrispondente a trenta gradi non è la somma di tre volte dieci gradi, un calore di trenta gradi non è la somma di tre calori di dieci gradi; è solo al livello delle quantità estensive che $30 \text{ è } 10+10+10$. In altri termini, le regole dell’addizione e della sottrazione non valgono per le quantità intensive¹.

Contrariamente a quanto avviene nelle quantità estensive, nelle quantità intensive è la stessa totalizzazione a produrre le parti, così che ciascuna parte appresa in una determinata intensità non esisterà mai come quantità già data e valida di per sé, ma solo in funzione delle altre parti, come variabile del rapporto.

È proprio tale reciproca inseparabilità delle parti a costituire secondo Deleuze il secondo carattere fondamentale attribuito da Kant alle quantità intensive: «nella misura in cui ciò che è dato possiede una quantità intensiva, cioè un grado, io lo colgo in rapporto al suo prodursi a partire da zero, o in rapporto al suo estinguersi»². Ora, dire che il grado zero è presente in ciascun grado come principio della sua produzione e del suo annullamento significa dire che ciascun grado implicherà al proprio interno gli infiniti gradi compresi tra sé e il grado zero. La quantità intensiva si viene pertanto a definire come una molteplicità virtuale o di compenetrazione, nella quale si passa dall’uno all’altro termine senza soluzione di continuità, cioè come un’unità che, *divenendo* in se stessa molteplice, dà luogo a un’infinità di gradi, ciascuno dei quali implica in sé l’infinità di tutti gli altri. «Quantità di questo genere si possono chiamare anche fluenti [*fließende*]» o continue, nel senso che «in esse non c’è parte che sia la più piccola possibile (cioè una parte semplice)»³. In proposito, nota giustamente Tommaso Tuppini:

Ogni grado dell’intenso è [...] un grado di tensione che ripete in sé le intensità circostanti.

Ecco dunque che l’apprensione di un grado intensivo qualsiasi diventa l’apprensione di una molteplicità o, si potrebbe anche dire, di una molteplicità di una molteplicità, di un

¹ Ibidem.

² Ibidem.

³ *CRP*, pp. 154-155. Non che le quantità estensive non siano continue e rifiutino la divisione infinita; ma la divisione non produce in esse alcuna variazione, alcun divenire.

insieme di molteplicità non sistematizzabile. Infatti per ciascun grado implicato nel grado appreso, si ripete la moltiplicazione dei gradi implicitamente esposti nel primo¹.

In altri termini, dacché una quantità intensiva si definisce come una tensione infinita al grado zero, tale tensione si ripeterà infinitamente per tutti i gradi intermedi compresi tra il grado della quantità considerata e il grado zero. Il grado zero si configura in tal senso come il vero e proprio principio dell'indiscernibilità tra i gradi: ogni grado contrae o ripete in sé l'infinità dei gradi con cui entra in rapporto, perché innanzitutto ripete in ciascuno l'approssimazione allo zero. L'unità della quantità intensiva consiste esattamente in una tale moltiplicazione infinita dei gradi intermedi. Il che secondo Deleuze spiega, del resto, perché l'approssimazione allo zero venga posta da Kant alla base non semplicemente della diminuzione, bensì anche della crescita di una qualsiasi sensazione. Scrive Deleuze:

Kant ha dato rilievo al principio dell'intensità definendolo una grandezza appresa nell'istante: ne concludeva che la pluralità contenuta in questa grandezza poteva essere rappresentata solo attraverso la sua approssimazione alla negazione = 0. Pertanto, anche quando la sensazione tende verso un livello superiore o più alto, può farcelo provare solo approssimando questo livello superiore a zero, ossia attraverso una caduta. Quale che sia la sensazione, la sua realtà intensiva è comunque quella di una discesa in profondità più o meno "grande"².

Nella caduta, dunque, ciascun grado «scopre in se stesso la condizione della variabilità come elemento costitutivo»³. Ciò comporta che, se il grado di una sensazione costituisce per Kant, come abbiamo ricordato, la realtà del fenomeno, si dovrà dire che tale realtà può avere una consistenza solo in quanto si approssima allo zero, cioè in quanto tende alla propria dissoluzione: noi possiamo conoscere nell'esperienza qualcosa

¹ T. Tuppini, *La funzione estetica: alcuni aspetti della lettura deleuziana di Kant*, in "Semiotica ed ermeneutica", a cura di C. Sini, n. 60, 2003, p. 210. Il riferimento di Tuppini è, in particolare, a *Prol.*, §26, nota 9, p. 307 (citato nel testo in altra ed.): «I gradi sono la grandezza del fondamento di una intuizione, e possono essere valutati come grandezze solo mediante il rapporto da 1 a 0, in quanto che ciascuna di esse può, in un certo tempo, attraverso infiniti gradi intermedi giungere fino a scomparire, ovvero dal nulla crescere, attraverso infiniti momenti di accrescimento, fino a una sensazione determinata».

² *FB*, p. 153.

³ T. Tuppini, *Kant. Sensazione, realtà, intensità*, cit., p. 203.

di realmente determinato essenzialmente perché cogliamo la realtà sensibile, di cui si compone ciascuna intuizione, nel suo rapporto a un' *insensibilità* di fondo, a un limite che l'attraversa condizionandone lo sviluppo.

Tale limite, precisa Deleuze, non potrà mai diventare un contenuto della coscienza empiricamente determinato: esso è presente alla coscienza come un'assenza, come una *x* irrepresentabile che gradualmente la svuota dall'interno.

Qui la questione non è affatto di sapere che ci siano uno spazio e un tempo vuoti; la questione è di sapere che, ad ogni modo, c'è una coscienza vuota dello spazio e del tempo, essendo la coscienza determinata da e in funzione del grado zero in quanto principio della produzione di ogni reale nello spazio e nel tempo¹.

Per Kant dall'esperienza noi non possiamo ricavare alcuna rappresentazione oggettiva di uno spazio e di un tempo vuoti, giacché ogni punto dello spazio e ogni istante del tempo sono riempiti dalla realtà intensa di una sensazione che, per quanto piccola, sarà sempre maggiore di zero. Eppure, perché ci sia possibile rappresentare oggettivamente qualcosa, deve anche poter essere possibile, egli ammette, «un passaggio graduale dalla coscienza empirica alla pura, dove il reale della coscienza empirica sparisce e rimane una coscienza meramente formale (*a priori*) del molteplice dello spazio e del tempo»². Soltanto a una tale forma vuota della coscienza corrisponde l'intuizione pura = 0 come principio a partire da cui è prodotta la realtà intensiva del fenomeno. Il che significa in altre parole che, senza l'infinito ripetersi del grado zero in ogni grado determinato del reale, non solo non potremmo attribuire alcuna differenziazione qualitativa all'esperienza, ma non potremmo nemmeno distinguere (e così rapportare) dentro di noi una ricettività e una spontaneità, una coscienza empirica e una coscienza pura. Insomma: un'esistenza e un pensiero. Dopo un lungo giro, siamo così ritornati al paradosso del senso interno.

Abbiamo visto in precedenza che, secondo Deleuze, la chiave di tutta la rivoluzione kantiana risiede nell'operare una interiorizzazione del rapporto soggetto-oggetto, e soprattutto nell'intendere una tale interiorizzazione come tempo: proprio perché è essenzialmente temporale, il rapporto tra soggetto e oggetto non è più

¹ *FCT*, p. 82.

² *CRP*, p. 153.

un'*adaequatio* tra sostanze esteriori l'una all'altra, bensì un graduale passaggio, una modulazione tra due forme dello stesso soggetto. Non si tratta quindi di riprodurre dentro il soggetto un rapporto tra termini esterni; si tratta invece di mostrare che, se tale rapporto appare come interno al soggetto, ciò avviene perché sono innanzitutto gli stessi termini di cui esso si compone a essere reciprocamente interiori, ossia decisi in rapporto al tempo. Questa interiorità, che si produce nella scissione temporale, definisce l'unità del soggetto: sebbene l'Io incessantemente debba farsi Altro, sebbene debba sdoppiarsi per poter determinare la propria esistenza, in tutto ciò esso continua a rimanere riferito a se stesso, così che non vi sarà mai istante nel tempo in cui il suo muovere da sé non sia insieme anche un ritornare a sé.

Deve risultare evidente come la temporalità connessa a questo rapporto di autoriferimento dell'Io respinga una qualsiasi collocazione estensiva. L'interiorità del soggetto non è infatti qualcosa che, seguendo un ordine di successione, compare nel tempo in un determinato momento per scomparire poi in un altro, non è in altre parole un *contenuto* dato empiricamente nel tempo, ma è la *forma* stessa di tale darsi, semplice presentazione del tempo o intuizione = 0. Rispetto alle determinazioni empiriche vi è perciò un'antioriorità formale in cui originariamente convergono soggetto e tempo: secondo Deleuze è a livello di quest'antioriorità che in Kant il tempo assume il significato specifico di autoaffezione pura del soggetto e il soggetto quello d'incessante temporalizzazione¹.

Senonché, dire che il soggetto si costituisce nella sua struttura come tempo (da cui appunto la spaccatura tra spontaneità e ricettività) impone di definire non solo il tempo come forma d'interiorità o senso interno, bensì ugualmente lo spazio come forma di esteriorità o senso esterno. Scrive infatti Deleuze:

Forma d'interiorità non significa semplicemente che il tempo è interno allo spirito, poiché lo spazio non lo è di meno. Forma di esteriorità non significa neppure che lo spazio supponga "altro", poiché è lo spazio, al contrario, che rende possibile ogni rappresentazione di oggetti in quanto altri o esterni. Ma significa che l'esteriorità implica

¹ La pura forma dell'intuizione, «poiché non rappresenta nulla se qualcosa non è posto nell'animo, non può essere che il modo in cui l'animo è affetto [*affiziert*] dalla propria attività, ossia dal porre la sua rappresentazione, quindi da se stesso; null'altro è dunque che un senso interno, quanto alla sua forma» (CRP, p. 119; abbiamo qui fatto riferimento alla tr. it. a cura di P. Chiodi, Torino 1977).

tanta immanenza (poiché lo spazio resta interno al mio spirito) quanta è la trascendenza implicata dall'interiorità (poiché il mio spirito rispetto al tempo si trova rappresentato come altro da me)¹.

Nella misura in cui il tempo è la condizione sotto la quale l'esistenza dell'Io è determinabile, una tale condizione comporta che l'Io, in tanto esiste, in quanto si scinde in se stesso; di conseguenza, qualunque rapporto dell'Io con altro da sé sarà compreso, essenzialmente, come un rapporto interno all'Io avente come base il tempo. È per questo motivo che, una volta posto il tempo come forma del senso interno, anche lo spazio diverrà interno al soggetto come forma della sua exteriorità².

Del discorso kantiano sul senso interno a Deleuze importa sottolineare in particolare il seguente aspetto: *non è l'interiorità dell'Io che costituisce la forma del tempo, è al contrario il tempo che costituisce la forma d'interiorità dell'Io*. La sottolineatura di questo capovolgimento è di grande importanza, giacché si tratta con esso di mettere a fuoco il liberarsi del tempo, come forma vuota, dal vincolo contenutistico. Il puro tempo non è contenuto, né contiene alcunché. In questo senso, scrive Deleuze:

Non è il tempo che è interno a noi, o almeno non particolarmente; siamo noi che siamo interni al tempo, e a questo titolo sempre separati per opera sua da ciò che ci determina attraverso l'affezione del tempo. L'interiorità ci scava, ci sdoppia senza sosta, benché l'unità permanga³.

Vediamo bene a questo punto «la complementarità»⁴ che Deleuze si sforza di tracciare tra forma vuota del tempo e intensità = 0. È infatti sempre lo stesso x, lo stesso limite immanente che si mostra, dal punto di vista della sensazione, nel grado zero dell'intensità (insensibilità fondamentale del sentire) e dal punto di vista del pensiero, nella cesura operata dal tempo vuoto (impensabilità fondamentale del pensare). Sia il grado zero sia il tempo vuoto ci riportano in altri termini alla torsione su se stesso che

¹ CC, pp. 47-48.

² Cfr. *FCT*, p. 74: «Lo spazio è la forma dell'esteriorità. Questo non vuol dire che venga dall'esterno, ma che tutto ciò che appare nello spazio appare come esterno a colui che lo coglie».

³ CC, p. 48.

⁴ Il termine è usato dallo stesso Deleuze, cfr. *FCT*, p. 83.

l'Io deve compiere per poter determinare il proprio essere: una torsione indubbiamente paradossale, giacché per suo tramite il soggetto viene destinato agli specifici esercizi delle facoltà se non al prezzo di un completo svuotamento. Proprio perché è nella sua medesima struttura tempo, il soggetto kantiano mostra secondo Deleuze il paradosso di un Io che è Altro, ma che è Altro prima di tutto a se stesso e dentro se stesso, dunque di un Io che, essendogli costitutivamente preclusa una posizione di centralità, afferma fino agli esiti più estremi la propria finitudine¹.

Sicché davvero, sostiene a più riprese Deleuze, ciò che importa non è l'impossibilità che vi siano a livello empirico uno spazio e un tempo vuoti, come viene d'altra parte enfatizzato da Kant nelle pagine sulle Anticipazioni della percezione; ciò che importa è, semmai, il fatto che, qualunque siano il grado di realtà e l'istante del tempo considerati, noi dovremo necessariamente porre, come condizione trascendentale del loro determinarsi, un grado zero d'intensità e un tempo vuoto ad esso corrispondente.

2.1.2.3. Hölderlin: fuori dai cardini del tempo

Per ragioni che esporremo a breve, secondo Deleuze l'idea del tempo come forma vuota e come incrinatura dell'Io viene messa in luce da Kant senza tuttavia essere sviluppata coerentemente e fino in fondo: resta prevalente, in Kant, l'esigenza di superare, di ricomporre l'incrinatura in vista di una fondazione puramente attiva dell'Io,

¹ A questo riguardo il riferimento esplicito di Deleuze è M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M.E. Reina, rivista da V. Verra, Roma-Bari 1981, § 34, pp. 162-168. Heidegger attribuisce all'autoaffezione pura in cui consiste il senso interno una funzione fondante rispetto alla «struttura trascendentale originaria del se-stesso finito in quanto tale» (ivi, p. 164). Il soggetto kantiano è finito precisamente in quanto caratterizzato dall'intima trascendenza risultante dall'autoaffezione, il cui movimento, definito da Heidegger come un «muovere da sé, dirigendosi a..., per tornare su di sé» (ibidem), non costituisce affatto una forma di temporalità ascrivibile alla successione empirica, ma la condizione stessa in base alla quale qualcosa come una temporalità empirica risulta possibile: «se il tempo, come autoaffezione pura, fa sorgere il puro succedersi della serie di "adesso", questo suo derivato, percepito per sé solo nell'abituale "computo del tempo", non può assolutamente soddisfare all'esigenza di una piena determinazione della sua essenza» (ivi, pp. 166-167). Il tempo puro è infatti per Heidegger a-temporale, e come tale corrispondente alla stabilità e permanenza assicurata all'Io dal proprio continuo riferirsi a sé. Come si può facilmente cogliere dalla nostra esposizione, Deleuze riprende in sostanza la concezione heideggeriana dell'autoaffezione articolandola però sotto il profilo dell'intensità e accentuando l'importanza del legame tra trascendenza soggettiva e vuotezza formale del tempo. Per uno studio approfondito del rapporto tra i due filosofi, rimandiamo a G. Rae, *Ontology in Heidegger and Deleuze. A comparative analysis*, London 2014.

tanto in ambito speculativo quanto, soprattutto, in ambito morale. Da questo punto di vista, il compimento delle intuizioni lasciate da lui in sospeso lo si può trovare in Hölderlin; per Deleuze è proprio il poeta di Lauffen, molto più che Fichte o Hegel, il vero continuatore della rivoluzione critica.

Prendiamo spunto dalle analisi che, nel corso di Vincennes del 1978, Deleuze dedica ai frammenti di Hölderlin sulla tragedia greca (si tratta degli stessi riferimenti presenti, in forma meno ampia, in *Differenza e ripetizione*). Sulla base dell'interpretazione hölderliniana, Deleuze stabilisce un confronto tra Eschilo e Sofocle, intendendo con ciò dare rilievo al contrapporsi di due concezioni del tempo: quella di un tempo ciclico, "cardinale", cioè determinato come misura del movimento, e quella di un tempo lineare, privo di contenuti, che si svincola dalla subordinazione al movimento e si afferma come puro ordine, valido in sé e per sé.

La prima concezione la s'incontra nella tragedia eschilea, la quale si articola in tre momenti fondamentali, formanti nel loro complesso un circolo: a un'iniziale idea di limitazione, giustizia, attribuzione fissa delle parti o dei ruoli, fa seguito una rottura, un eccesso, che a sua volta innesca un gesto regolatore, una restaurazione dell'ordine infranto. Facendo riferimento all'*Orestea*, scrive Deleuze:

Il momento del limite è il grande Agamennone, è la bellezza della limitazione regale. Poi c'è la trasgressione del limite, cioè l'atto della dismisura: è Clitemnestra, assassina di Agamennone. Poi c'è la lunga riparazione; e il ciclo tragico è proprio tale ciclo della limitazione, della trasgressione e della riparazione. La riparazione è Oreste che vendicherà Agamennone. Ci sarà restaurazione dell'equilibrio del limite che è stato per un momento oltrepassato¹.

Deleuze fa notare la coincidenza tra inizio e fine: allorché Clitemnestra si macchia dell'assassinio del marito, il suo destino è già scritto, la riparazione è già divenuta *anánke*: «come dice il testo stesso di Eschilo, nel momento in cui Agamennone rientra nel palazzo e sta per essere assassinato da Clitemnestra, tutto è già compiuto»². Il tempo è dunque circolare, è "ricurvo" su se stesso. In tutto ciò, sostiene Deleuze, Eschilo non fa che riprodurre a livello della rappresentazione tragica «la grande idea che attraversa

¹ *FCT*, p. 78.

² *Ibidem*.

tutta la filosofia antica: il tempo come immagine dell'eternità»¹. L'eternità è innanzitutto quella degli astri, i cui spostamenti si dispiegano per sfere concentriche che riproducono a livelli gerarchicamente differenti un cerchio, figura del movimento perfetto (Deleuze fa qui riferimento in particolare ai movimenti degli otto pianeti di cui parla il *Timeo* platonico); così che l'anno del mondo, cioè il momento nel quale tutti gli spostamenti relativi ritornano alla loro posizione iniziale, costituirà il cerchio dei cerchi che realizza il ripristino della giustizia, la riparazione dell'ordine originale. Se il tempo dunque si dispone in circolo, ciò dipende essenzialmente dal fatto che lo s'intende come movimento della natura (come «numero del movimento secondo il prima e il poi»², secondo la celebre formula di Aristotele), movimento a prescindere dal quale esso né sarebbe concepibile né tantomeno esisterebbe.

Ora, con la tragedia di Sofocle e in particolare con la figura di Edipo, come Hölderlin mirabilmente intuisce, vi è a questo riguardo un radicale cambiamento di prospettiva: il nucleo della dinamica tragica non è più l'oltrepassamento e la restaurazione del limite, ma la sua sottrazione. Il limite diviene cioè tensione infinitamente ripetuta, nella quale non siamo rinviati né a una colpa esattamente individuabile né a un riequilibrio di cui sia possibile avere previsione: il castigo di Edipo è appunto il continuo differimento del momento del riscatto³, che giungerà solo con la morte. Per questo la temporalità cessa di essere assoggettata alla forma circolare, per farsi linea retta. Richiamando la formula hölderliniana, scrive Deleuze:

In Edipo l'inizio e la fine non rimano più. E la rima è precisamene l'arco in cui il tempo si curva, in modo tale che inizio e fine rimino tra loro: c'è stata riparazione dell'ingiustizia. In Edipo il tempo è divenuto una linea retta che è la linea stessa su cui va errando Edipo. Non sarà più data riparazione se non nella forma radicale della morte. Edipo è in un perpetuo rinvio, percorre la propria linea retta del tempo. In altri termini, è attraversato da una linea retta che lo trascina. Verso dove? Verso niente⁴.

¹ Ivi, p. 76.

² Aristotele, *Fisica*, XI, 219 b2, trad. it. a cura di M. Zanatta, Torino 1999, p. 243.

³ Cfr. *FCT*, p. 78: «Nel caso di Edipo non si può più dire che siamo nell'orizzonte di chi trasgredisce il limite, di chi si sottrae al limite. Nel caso di Edipo, è il limite che si sottrae».

⁴ *FCT*, p. 79.

Secondo Deleuze è nella scoperta di questa temporalità lineare “che non porta a niente”, che risiederebbe tutta la modernità attribuita da Hölderlin a Sofocle. Hölderlin infatti intende il disporsi del tempo in linea retta come il risultato di una cesura, la quale «distribuisce un prima e un dopo non simmetrici»¹, un inizio e una fine che non rimano tra loro. Se vi è connessione tra le estasi del tempo, essa non dipende per nulla da un ordine empiricamente determinabile, da un meccanismo o da una successione, ma è il risultato di un evento che, producendosi in «un istante zero»², le dispone in modo ineguale. Sia nell'*Edipo re* sia nell'*Antigone* la cesura è rappresentata per Hölderlin dai discorsi di Tiresia: essi coincidono con l'irrompere sconvolgente del divino che, trascinando la vita umana «in un altro mondo, nella sfera eccentrica dei morti»³, interrompe la normale scansione temporale per mettere in moto una distribuzione del tempo in cui «la successione del calcolo e il ritmo vengono divisi»⁴. A una tale temporalità improvvisa, che costituisce il culmine stesso del “trasporto” drammatico, corrisponde una sospensione autoriflessiva della funzione significante: la parola non significa più alcunché, ma si esibisce come pura parola [*reine Wort*], cioè come parola che, non potendo più portare oltre l'ordinaria capacità rappresentativa (per la quale appunto vi è un succedersi di rappresentazioni concatenate), non rappresenta altro che il proprio stesso, semplice, rappresentare⁵; è l'elemento fondamentale della forma tragica, che nel frammento intitolato *Il significato della tragedia* Hölderlin definisce anche come il paradosso del segno in sé, il quale è «insignificante, senza effetto»⁶. Tanto il tempo quanto il segno cadono dunque nel vuoto, e sono posti uguali a zero.

¹ Ibidem.

² Ibidem.

³ F. Hölderlin, *Note a Sofocle*, in *Scritti di estetica*, trad. it. di R. Ruschi, Milano 2004, p. 136.

⁴ Ibidem.

⁵ «Il *trasporto* tragico è dunque propriamente vuoto, ed è il più privo di vincoli. Per questo motivo, nella ritmica successione delle rappresentazioni in cui il *trasporto* si rappresenta, diviene necessario *ciò che nella metrica si chiama cesura*, la pura parola, l'interruzione controritmica, così da fronteggiare il trascinate alternarsi delle rappresentazioni giunto al suo culmine, in modo tale che in seguito appaia non più l'alternanza della rappresentazione, ma la rappresentazione stessa» (ibidem). Lo sciogliersi del ritmo dal calcolo è appunto l'emergere del controritmo come cesura, come istante eccentrico che rende possibile nella sua vuotezza il trapassare e il reciproco collegarsi dei contenuti rappresentati. È chiaro qui il sovrapporsi di una considerazione tecnica sulla struttura metrica del dramma a una riflessione sulla natura stessa del tempo umano. Su questo e più in generale sulla nozione hölderliniana di cesura, cfr. E. Forcellino, *Hölderlin e la filosofia. L'uno in se stesso diviso*, Napoli 2004, pp. 149-152.

⁶ F. Hölderlin, *Il significato delle tragedie*, in *Scritti di estetica*, cit., p. 149.

Ora, esattamente «questa forma del tempo è quella propria della coscienza moderna, in opposizione alla coscienza antica del tempo»¹. Per Deleuze con essa si realizza il completo proscioglimento del ritmo temporale dall'ordine numerato del movimento: ciò che diviene è il tempo stesso, invece che qualcosa al suo interno.

Il tempo non si rapporta più al movimento che misura, ma il movimento al tempo che lo condiziona. [...] 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 diviene ordinale, puro ordine del tempo vuoto².

The time is out of joint, il tempo è fuori dai cardini. Evocando l'espressione dell'*Amleto* shakespeariano, Deleuze arriva a definire la struttura stessa del tempo vuoto, di cui la cesura costituisce l'operazione fondamentale.

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 misura, intervallo o numero³.

Ora, l'uscire del tempo dai propri cardini non è altro che il risultato dell'accadere della cesura, dell'evento incalcolabile che, interrompendone il flusso regolato sui contenuti empirici, dà luogo in esso a uno sconvolgimento a partire dal quale il prima e il poi si distribuiscono in modo letteralmente innaturale. Il passato, il presente e il futuro smettono di articolare il tempo secondo una successione simmetrica, per diventare le dimensioni diseguali e sproporzionate del suo stesso improvviso mutare, dimensioni che dunque esprimono lo svolgersi non più di contenuti dati nella forma del tempo, bensì del tempo stesso come forma vuota. È così che, distribuendosi asimmetricamente sui due lati dell'evento-cesura, il tempo rimuove da sé qualunque naturalità, e si afferma

¹ Ibidem.

² CC, p. 44.

³ Ivi, p. 43.

come tempo essenzialmente umano, «tempo della città e nient'altro»¹: puro ordine del tempo.

Deleuze sottolinea come per Hölderlin questo tempo sia anche quello in cui Dio e l'uomo divengono reciprocamente infedeli: allorché la temporalità ciclica è dissolta, è dissolto pure il rapporto che univa il divino e l'umano in uno scambio armonico, garantito dai momenti cardinali in cui il corso del tempo faceva ritorno su di sé. Scrive Hölderlin:

Ai confini estremi della sofferenza, non sussistono che le condizioni del tempo e dello spazio. Qui l'uomo dimentica se stesso, essendo egli totalmente calato nel momento; il Dio dimentica se stesso, non essendo altro che tempo; entrambi sono infedeli: il tempo poiché in un simile momento si rovescia in modo categorico e fa sì che in esso inizio e fine non si accordino in alcun modo; l'uomo perché in un simile momento deve seguire il capovolgimento categorico e di conseguenza nel seguito non può in alcun modo somigliare a ciò che era all'inizio².

Il tempo non è più subordinato ai propri contenuti, ma tutto si subordina al tempo come a una pura forma. Conseguentemente, rileva Deleuze, sia l'uomo sia Dio sono trasfigurati nella loro essenza: da una parte la vita dell'uomo non segue più i cicli della natura, ma è proiettata in un tempo lineare, del tutto immanente, di cui essa costituisce la cesura; dall'altra parte Dio non è più il padrone del tempo, non svolge più la funzione demiurgica del piegare, lavorare, indirizzare il tempo secondo le leggi cosmiche, poiché è divenuto lui stesso tempo. Questa trasfigurazione ha come esito la reciproca infedeltà di Dio e dell'uomo: Dio è infedele all'uomo in quanto divinità senza volto, forma vuota che non si mostra all'esperienza umana se non come assenza, l'uomo è infedele a Dio in quanto incapace di sollevarsi sopra la puntualità dell'istante e quindi di comprendere in modo unitario l'inizio e la fine del proprio agire. *Così l'uomo scopre di essere essenzialmente incapace di riconoscersi*: “egli non è più ciò che era all'inizio”, la sua esistenza non è altro che questo infinito sviarsi da sé. Ed è proprio perché non riconosce se stesso, ossia perché, non riuscendo ad attribuirsi alcuna identità, continuamente si

¹ Ivi, p. 45.

² F. Hölderlin, *Note a Sofocle*, cit., p. 141.

dimentica chi è, che l'uomo non è di conseguenza nemmeno in grado di riconoscere Dio¹.

Secondo Deleuze, in ciò consiste il duplice senso che Hölderlin attribuisce al capovolgimento categorico [*kategorische Umkehr*]: «Dio si volge via dall'uomo che a sua volta si volge via da Dio. È per questo che Edipo è detto da Sofocle “*átheos*”, che non vuol dire “ateo”, ma “colui che è separato da Dio”»². L'uomo e Dio continuano quindi a comunicare, tuttavia tale comunicazione ha come risultato il prodursi di un'assoluta lontananza o di un'infedeltà a causa della quale appaiono entrambi svuotati (si tratta infatti una comunicazione che avviene nel completo silenzio del segno = 0): l'uomo è coscienza vuota del vuoto tempo che è Dio.

2.1.2.4. *L'Io penso come principio più generale della rappresentazione: psicologismo, formalismo e circolo del condizionamento*

Come abbiamo anticipato sopra, portando alla massima radicalità l'incapacità del soggetto di riconoscersi, vale a dire intendendola come quella incolmabile incrinatura che contraddistingue l'esistenza umana, Hölderlin svilupperebbe a parere di Deleuze il nucleo incompiuto del progetto critico. Vero è che Kant, nel momento in cui pone il tempo come condizione di determinabilità dell'essere dell'Io, scopre in tale incrinatura la struttura fondamentale in base a cui il soggetto attivo trascendentale può essere inteso come *lo stesso* soggetto passivo che incontriamo nell'esperienza determinata; ossia scopre nel senso interno la separazione, la differenza, come chiave per poter comprendere l'identità reale dell'Io. Tuttavia si tratta di una scoperta che, non venendo elaborata da Kant in relazione alle conseguenze che pure implica, rimarrebbe inevitabilmente parziale e in un certo senso occultata.

La mancata radicalità di Kant si comprende secondo Deleuze in primo luogo a partire dal ruolo preponderante che l'Io penso viene ad assumere quale principio attivo

¹ Su questo, cfr. R. Bodei, *Hölderlin: la filosofia e il tragico*, in F. Holderlin, *Sul tragico*, tr. it. a cura di R. Bodei e G. Pasquinelli, Milano 1994, p. 60: «La “doppia infedeltà” si rivela in un *doppio oblio*: da un lato nell'astrattezza ubiqua della forma a priori del tempo, dall'altro nell'istante senza preveggenza. Ma il tempo privo del riempimento empirico del molteplice dell'esperienza è kantianamente vuoto e invisibile di per sé, mentre il momento isolato è l'essenza dell'oblio stesso, poiché non considera se non il presente puntuale».

² *FCT*, p. 80.

unitario intorno a cui sono organizzate tutte le capacità sintetiche del soggetto. Questa preponderanza ha come duplice risultato, da un lato, *l'impossibilità di attribuire un qualsiasi tipo di sinteticità all'Io passivo*, dall'altro, correlativamente, *la riproduzione di una esteriorità tra piano trascendentale e piano dell'esperienza*.

È importante mettere in rilievo il passaggio tra i due punti menzionati. Il fatto che Kant neghi alla passività una capacità sintetica comporta che ogni sintesi sarà da riportare alla sfera attiva del soggetto, vale a dire, in ultima istanza, alla sintesi del riconoscimento operata dall'Io penso; come si legge nelle pagine sulla Deduzione, Kant risale dalle sintesi empiriche all'unità trascendentale dell'appercezione, al fine di porre quest'ultima come condizione delle prime. Così facendo, tuttavia, nel momento stesso in cui sopprime il divario interno al soggetto mediante l'onnipervasiva attività dell'Io penso¹, secondo Deleuze il filosofo di Königsberg ricalcherebbe in modo surrettizio le operazioni trascendentali su quelle empiriche, cadendo in una posizione essenzialmente psicologista.

Nella prima edizione della Critica della ragion pura, [Kant] descrive minutamente tre sintesi che misurano l'apporto rispettivo delle facoltà pensanti, tutte culminanti nella terza, quella del riconoscimento, che si esprime nella forma dell'oggetto qualunque come correlato dell'Io penso a cui tutte le facoltà si riferiscono. È chiaro che Kant ricalca così le strutture trascendentali sugli atti empirici di una coscienza psicologista: la sintesi trascendentale dell'apprensione è direttamente indotta da un'apprensione empirica, e così via. E per nascondere un procedimento così vistoso Kant sopprime questa parte nella seconda edizione. Ma anche se più nascosto, il metodo del ricalco [*décalque*] continua a sussistere con tutto il suo "psicologismo"².

Sarebbe dunque proprio un tale *décalque* del trascendentale sull'empirico a consentire a Kant di tracciare una connessione *a priori* tra la funzione unificante della coscienza e l'identità dell'oggetto. L'oggetto è identificato, è riconosciuto come "lo Stesso" perché l'Io penso riflette su di esso la propria forma attraverso il riferimento all'oggetto qualunque, il quale tuttavia, in quanto mera condizione di *possibilità*, non può che

¹ Cfr. DR, p. 117: «Nel campo speculativo, l'incrinatura è presto colmata da una nuova forma d'identità, l'identità sintetica attiva, mentre l'io passivo è soltanto definito dalla ricettività, non possedendo a questo titolo alcun potere di sintesi».

² Ivi, pp. 176-177.

“sovrapporsi” dall’esterno all’oggetto empiricamente qualificato¹. Si spiega in questo modo il prodursi di una circolarità tra il piano delle condizioni trascendentali e quello empirico di ciò che ne viene condizionato. Muoviamo da un condizionato alla sua condizione; ma poiché la condizione stabilisce semplicemente la forma possibile del condizionato, siamo rimandati circolarmente dalla condizione al condizionato e viceversa. Scrive Deleuze:

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. Allora, o ci si dà bell’è fatto ciò che si pretendeva di generare con un metodo trascendentale; ce lo si dà bell’è fatto nel senso cosiddetto “originario” che si suppone appartenga alla coscienza costituente. Oppure, in conformità con lo stesso Kant, si rinuncia alla genesi o alla costituzione per attenersi a un semplice condizionamento trascendentale; ma non si sfugge nondimeno al circolo vizioso, in base al quale la condizione rinvia al condizionato di cui essa ricalca l’immagine².

Nell’argomento di Deleuze bisogna evidenziare la reciprocità tra l’accusa di formalismo e quella di psicologismo. Sono infatti queste due fallacie a formare il nucleo teorico del “circolo del condizionamento”: il formalismo sussistente a livello trascendentale tra Io penso e oggetto qualunque comporta l’esteriorità del riferimento all’oggetto empirico, ma l’esteriorità di questo riferimento comporta a sua volta il ricalco psicologista delle condizioni sul condizionato. In altre parole, che l’*a priori* kantiano sia comprensivo della mera possibilità dell’oggetto significa che esso troverà inevitabilmente fuori di sé la ragione del proprio realizzarsi in una materia; appare evidente il circolo vizioso che allora si produce tra le forme *a priori* dell’intelletto che fanno capo all’Io penso e il loro contenuto sensibile: le categorie possono condizionare l’intera esperienza soltanto se in tale condizionamento si presuppone come già dato il

¹ Cfr. *ivi*, pp. 175: «E se l’oggetto non qualunque non esiste se non come qualificato, per contro la qualificazione opera solo presupponendo l’oggetto qualunque».

² *LS*, p. 98.

riferimento al condizionato, cioè soltanto se il condizionato diviene a sua volta condizione per lo stesso principio condizionante¹.

Il punto nodale della critica di Deleuze è, con ogni evidenza, la nozione di possibilità, intesa bergsonianamente come proiezione retrograda del dato sul concetto. In tal senso lo sforzo di Deleuze si concentra nel mostrare come il presupposto implicito o soggettivo in virtù di cui il filosofo può parlare in termini generali di “condizioni di ogni esperienza possibile”, sia inevitabilmente il suo essere già da sempre calato in un’esperienza reale (“nel mezzo” cioè di un ambiente specifico, nel flusso di un concretissimo contesto di vita) della quale la possibilità non è che il ricalco o il raddoppiamento astratto.

Nella misura in cui il possibile si propone alla “realizzazione”, è a sua volta concepito come l’immagine del reale, mentre il reale è concepito come la somiglianza del possibile. Per questo si comprende così poco ciò che l’esistenza aggiunge al concetto, duplicando il simile con il simile. È questa la tara del possibile, che lo denuncia poi come prodotto *a posteriori*, fabbricato retroattivamente, a sua volta immagine di ciò che gli somiglia².

Tralasciando per il momento la questione dell’interpretazione deleuziana di Bergson, sulla quale faremo ritorno in seguito, ciò che qui vogliamo sottolineare è il nesso tra la definizione dell’esperienza come esperienza possibile e quella delle strutture trascendentali come funzioni rappresentative o di riconoscimento. Infatti, allorché intendiamo l’esperienza a partire dalle sue condizioni di possibilità, noi non facciamo altro che rapportare l’attività unificante della categoria all’identità di un oggetto già da sempre riconosciuto, e come tale inadeguato a spiegare l’incontro singolare con la realtà del contenuto: semplice oggetto qualunque, valido indifferentemente in ogni caso (come potrebbe un oggetto qualunque essere diverso da un altro oggetto qualunque?). L’eccessiva larghezza che impedisce alle forme *a priori* di dare ragione del realizzarsi

¹ S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità ...*, cit., pp. 121-128, mette in evidenza a giusto titolo come dalla forma circolare del condizionamento discenda l’impossibilità di concepire le strutture *a priori* come strutture dell’incondizionato.

² *DR*, p. 174. Su questo punto cfr. L.R. Bryant, *Difference and Givenness...*, cit., p. 34: «Quando la relazione tra la condizione trascendentale (come struttura della possibilità) e l’esperienza condizionata (reale) diviene indiscernibile, diviene altresì impossibile determinare se queste condizioni siano valide per ogni esperienza possibile oppure se siano costruzioni retroattive di una esperienza reale, vissuta, e di conseguenza condizionata ed arbitraria».

dell'oggetto viene così a specificarsi come un tratto della loro stessa pura potenzialità: «I concetti elementari della rappresentazione sono le categorie definite come condizioni dell'esperienza possibile. Ma queste ultime sono troppo generali, troppo larghe per il reale»¹. Detto altrimenti, è proprio perché sono “troppo generali o troppo larghe” (ossia indicative di una condizione *esterna* al condizionato) che le categorie permettono di riconoscere l'oggetto, assegnandogli la forma dell'identità.

Entro questo quadro si comprende la critica che Deleuze muove alla mediazione operata dallo schematismo, la quale non garantirebbe affatto l'accordo tra le categorie e il molteplice sensibile, ma si limiterebbe a trasferire la possibilità dall'ambito logico a quello trascendentale, e così a replicare quella stessa esteriorità che al contrario vorrebbe rimuovere.

Lo schema è sì una regola di determinazione del tempo e di costruzione dello spazio, ma esso è pensato e messo in opera in rapporto al concetto come possibilità logica; questa relazione è presente nella sua natura stessa, al punto che lo schema converte soltanto la possibilità logica in possibilità trascendentale, e fa corrispondere relazioni spaziotemporali alle relazioni logiche del concetto. Esterno al concetto, non si vede però come lo schema possa assicurare l'armonia dell'intelletto e della sensibilità, in quanto non ha di che assicurare la propria armonia con il concetto dell'intelletto, senza l'intervento di un miracolo².

Questo “miracolo” che avviene nello schematismo altro non è che la stessa matrice del ricalco: è qui che si mostra nella sua piena evidenza, secondo Deleuze, il più rilevante residuo doxastico sul quale Kant intende fondare l'intera articolazione dell'interesse speculativo. Al di sotto dei rapporti tra categorie e intuizioni sensibili sono operanti presupposti impliciti, soggettivi, che si originano negli schemi, cioè esattamente nel punto di raccordo tra il piano trascendentale e quello empirico, e che trovano la loro massima esplicitazione nella posizione dell'Io penso come unità di tutta l'attività sintetica del soggetto, il quale, avendo per così dire ricomposto in sé l'incrinatura del tempo, si mostra nella propria integrità pensante secondo una natura buona e retta, o meglio secondo «una buona *legge* naturale a cui la Critica apporta la sua sanzione

¹ *DR*, p. 93.

² *Ivi*, p. 281.

civile»¹. Senonché, come osserva giustamente Alberto Gualandi, «è solo il pensiero sottomesso alle rappresentazioni del senso comune e del buon senso a credere di poter saturare l'incrinatura costitutiva, ristabilendo le condizioni per l'esistenza di un soggetto identico. In realtà, questa unità è *a priori* impossibile poiché l'Io [*Je*] che esercita la sua azione sintetica sull'Io sensibile [*Moi*] è già in se stesso scisso dalla forma del tempo»². Ed è infatti proprio il senso comune a esprimersi nell'auto-riconoscimento attraverso cui l'Io penso decide il dominio dell'intelletto nell'interesse speculativo.

Il riconoscimento non sussiste però soltanto speculativamente: «ovunque il modello variabile del riconoscimento stabilisce il buon uso, in una concordia fra le facoltà determinata da una facoltà dominante in un senso comune»³. In questo modo, sulla base della presupposta naturalità del pensiero, Kant secondo Deleuze «finisce per moltiplicare i sensi comuni, per fare tanti sensi comuni quanti sono gli interessi naturali del pensiero ragionevole»: in ogni interesse si esprime il senso comune come «collaborazione delle facoltà su una forma dello Stesso o su un modello del riconoscimento»⁴, vale a dire come legge naturale che porta le diverse facoltà ad armonizzarsi all'interno di un dominio specifico retto da una facoltà legiferante. La differenza tra i sensi comuni definiti da Kant sarà perciò comprensibile come una differenza tra le diverse espressioni del riconoscimento:

se è vero che tutte le facoltà collaborano nel riconoscimento in generale, le formule di tale collaborazione differiscono secondo le condizioni di ciò che va riconosciuto: oggetto di conoscenza, valore morale, effetto estetico⁵.

Da questo punto di vista si vede bene come il senso comune estenda all'insieme degli interessi razionali il presupposto implicito della *cogitatio natura universalis*, e dunque dell'unità dell'Io come «principio più generale della rappresentazione»⁶ sulla cui base può articolarsi la concordanza di tutte le facoltà in rapporto all'identità di un oggetto riconosciuto. È così che Deleuze mostra come le diverse funzioni svolte dalle facoltà

¹ Ivi, p. 179.

² A. Gualandi, *Deleuze*, Paris 1998, p. 112.

³ *DR*, p. 179.

⁴ Ivi, p. 178.

⁵ Ivi, p. 179.

⁶ Ivi, p. 178.

appaiano tutte riconducibili al pensiero, o più precisamente all'auto-riconoscimento del soggetto nel pensiero, come a quell'attività fondamentale di unificazione che garantisce a esse un rapporto con i propri oggetti: l'«io conosco», l'«io desidero», l'«io sento» non sarebbero affatto connessi rappresentativamente ad un *medesimo* oggetto conosciuto, desiderato, sentito, se in ciascuno di questi casi non fossero presupposte l'unità sintetica dell'io penso e, più in generale, l'identità trascendentale del soggetto da essa sancita¹. In Kant tutte le facoltà sono facoltà della *rappresentazione* appunto perché iscritte senza eccezioni nell'orizzonte complessivo della *cogitatio natura universalis*, orizzonte all'interno del quale esse, piuttosto che mettere criticamente in discussione, moltiplicano, riproducono da angolature differenti tanto la presupposizione della loro reciproca armonia quanto, di conseguenza, l'immagine dogmatica del pensiero. E se è pure vero che Kant riscopre nel sublime l'incrinatura del soggetto ad un tempo come genesi disarmonica delle facoltà e come disarticolazione del modello del riconoscimento, resta il fatto che tale genesi e tale disarticolazione non avvengono se non in vista dell'espressione estetica della legge morale, la quale ricompone a un livello superiore l'unità, per un momento disgregata, del piano rappresentativo.

È dunque in definitiva questa elevazione e proliferazione del senso comune a livello trascendentale che, secondo Deleuze, segna il fallimento del progetto critico²: il trascendentale di Kant è circolare e tautologico precisamente in quanto fondato sul presupposto dell'auto-riconoscimento del pensiero, pensiero che viene perciò stesso inteso come un qualcosa di sempre già stabilito rispetto all'esercizio critico che lo indaga; come Kant scrive nel § 4 dei *Prolegomeni*, la critica «non presuppone nulla come dato, se non la ragione stessa»³. Vediamo bene in questo senso tutta l'ambivalenza che, considerando la filosofia kantiana, Deleuze si sforza di mettere in rilievo: Kant, è vero, giunge inequivocabilmente a mostrare, per riprendere le parole di Damiano Cantone, «che il limite del pensiero è ciò che rimane sempre *impensato* nel

¹ Cfr. *ivi*, p. 175: «Il pensiero è supposto naturalmente retto, perché non è una facoltà come le altre, ma, riferito a un soggetto, l'unità di tutte le altre facoltà che sono soltanto i suoi modi, e che esso orienta sulla forma dello Stesso nel modello del riconoscimento. Questo modello è necessariamente compreso nell'immagine del pensiero».

² Cfr. in questo senso G. Rametta, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, cit., p. 364: «Il senso comune diventa così lo strumento per ricondurre il trascendentale all'empirico, e viceversa per riprodurre l'empirico nel trascendentale. In questo ricalco, la radicalità potenziale della svolta kantiana viene perduta».

³ *Proleg.*, §4, p. 47; traduzione modificata.

pensiero, ovvero il fatto che l'immagine del pensiero che mi creo a partire dalla mia condizione di passività rispetto al pensiero stesso *non è il pensiero stesso*»¹. Lo mostra in modo decisivo, come abbiamo più volte sottolineato, innanzitutto nel paradosso del senso interno e poi, successivamente, nel sublime: qui l'immagine del pensiero è rovesciata, ed emerge con nitidezza il fondamentale e irredimibile dissidio che attraversa ogni atomo di pensiero come la condizione stessa del suo sorgere. Ma si tratta di un rovesciamento soltanto parziale e temporaneo, giacché, in entrambi casi, l'unità e l'armonia sono presto ricostituite nella piena attività del soggetto conoscitivo, da un lato, e morale, dall'altro.

In tutto ciò il confronto con il criticismo kantiano consente a Deleuze di guadagnare i termini di riferimento per la determinazione di un orizzonte trascendentale incondizionato, in grado di costituirsi come tale a partire dalla *impensabilità* strutturale che investe il pensiero nel momento del proprio stesso cominciare. In consonanza con gli intendimenti più radicali da cui muoveva la rivoluzione di Kant, secondo Deleuze l'istanza metodica a cui dare corpo è pertanto la seguente: cessare di presupporre il pensiero a se stesso, cessare cioè d'intenderlo come una facoltà privilegiata del soggetto, trascendente rispetto all'esperienza e perciò preconstituita, per risalire al modo della sua genesi nella temporalità immanente all'Io. Il che non significa, come vedremo nel prosieguo, confondere il piano trascendentale con quello empirico: se non vi è confusione di sorta è infatti, al contrario, precisamente perché si afferma una radicale immanenza dell'uno all'altro piano. L'immanenza, si dirà anzi, è essa stessa la distinzione; ma questo richiederà di accedere a una concezione allargata (e completamente nuova) tanto dell'empirico quanto del trascendentale.

2.1.2.5. Excursus I. *Le obiezioni di Maimon a Kant come modello per la critica deleuziana al circolo del condizionamento*

È stata segnalata a più riprese, e giustamente, la centralità del pensiero di Salomon Maimon nel contesto dell'articolazione deleuziana del problema del trascendentale².

¹ D. Cantone, *Cinema, tempo e soggetto. Il sublime kantiano secondo Deleuze*, Milano 2008, p. 68.

² Cfr. in questo senso B. Lord, *Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*, London 2010, pp. 105-154; D.W. Smith, *Genesis and Difference: Deleuze, Maimon and the post-Kantian reading of Leibniz*, in S. van Tuinen (ed.), *Deleuze and The Fold: A Critical Reader*,

Maimon in effetti è il primo, tra i filosofi post-kantiani, a muovere a Kant l'accusa di formalismo astratto, accusa secondo la quale, una volta posti l'intelletto e la sensibilità come fonti originariamente separate della conoscenza, è impossibile una loro ricongiunzione se non a livello ipotetico. Oltrepassare questo dualismo significa per Maimon oltrepassare una concezione del trascendentale, com'è quella sviluppata da Kant, legata al punto di vista del condizionamento e dell'esperienza possibile, in favore di un "metodo genetico" in grado di determinare dall'interno il rapporto tra i principi formali e i dati sensibili¹. In tal senso la filosofia trascendentale di Maimon può essere suddivisa in linea generale, da un lato, in una *pars destruens*, volta a mettere in rilievo le difficoltà implicate dalla pura formalità dei principi sintetici *a priori*, e nella fattispecie a contestare le premesse da cui procede la Deduzione trascendentale, dall'altro lato, in una *pars costruens*, relativa invece alla ricerca delle condizioni genetiche dell'esperienza reale, condizioni che Maimon stabilisce avvalendosi di una teoria dei differenziali della coscienza (o più esattamente di un inconscio differenziale) e della complementare posizione di un intelletto infinito creatore.

Ora, benché attraverso uno snodo argomentativo diverso, le obiezioni di Deleuze al circolo del condizionamento non fanno che riproporre i temi essenziali della critica maimoniana, giungendo ai medesimi risultati: Kant non sarebbe in grado di liberarsi dalla forma presupposizionale, limitandosi a stabilire rispetto ai dati empirici condizioni esterne e soltanto ipotetiche e così finendo per rendere inintelligibile il concretizzarsi del loro rapporto. Diversamente, Deleuze non condivide che in parte gli esiti costruttivi del pensiero di Maimon, nella misura in cui riprende e rielabora la nozione di differenziale come regola genetica dell'oggetto, ma respinge la dottrina dogmatica e razionalista dell'intelletto infinito, utile a Maimon per postulare l'unità originaria della sensibilità e dell'intelletto. Ci soffermeremo in seguito sulle analogie e le divergenze tra Maimon e Deleuze in merito alla costruzione del metodo genetico. A conclusione e completamento dell'analisi delle critiche di Deleuze a Kant, che abbiamo sin qui

London 2010, pp. 132-154; D. Voss, *Conditions of thought: Deleuze and Transcendental Ideas*, Edinburgh 2013, pp. 92-125; S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità ...*, cit., pp. 77-124.

¹ È soprattutto relativamente a questo aspetto che Deleuze ne ravvisa la grandezza; cfr. *DR*, p. 226: «La genialità di Maimon sta nel mostrare quanto il punto di vista del condizionamento sia insufficiente per una filosofia trascendentale». Tra gli scritti di Maimon, il riferimento esclusivo di Deleuze è il *Saggio di filosofia trascendentale* del 1790, letto tramite l'importante studio di M. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, Paris 1929.

condotto, in questo excursus intendiamo piuttosto fornire un'esposizione degli argomenti maggiori della *pars destruens* del discorso maimoniano.

È nota l'importanza che per Kant riveste la fondazione della validità oggettiva dei principi della scienza, al fine di salvare quest'ultima dalla delegittimazione scettica di Hume; il metodo critico deve dimostrare la necessità di tali principi come condizione di possibilità senza di cui l'esperienza scientifica non sarebbe possibile. Il punto di partenza di Kant è il seguente: è un *fatto* che, nelle scienze matematiche e fisiche, noi operiamo con giudizi sintetici *a priori*; sulla base di questo fatto, del fatto cioè che esiste un'esperienza scientifica e dunque esistono giudizi d'esperienza, Kant risale alle leggi che la determinano necessariamente come tale. Ora, per Maimon questo procedimento è illegittimo: Kant, è vero, arriva a dimostrare che l'esperienza è impossibile senza la loro presupposizione; tuttavia, domanda Maimon, su che poggia la possibilità di porre questi stessi principi, se non sulla presupposizione della realtà di un'esperienza rispetto alla quale essi trovano applicazione? Il circolo sembra inevitabile: la deduzione dei concetti puri *a priori* è condizionata dall'esserci dell'esperienza, ma l'esperienza è, a sua volta, legittimata dall'esserci dei concetti puri¹.

In tal senso, la deduzione kantiana si configura per Maimon nei termini di una *petitio principii* che presuppone la realtà dei giudizi di cui solo posteriormente dimostra il diritto. Ciò si mostra con evidenza nell'argomento contro la derivazione empirica alla quale Hume ricorre per spiegare l'esistenza dei concetti. Questa derivazione, scrive Kant, «non può conciliarsi con l'esistenza effettiva delle conoscenze scientifiche *a priori*, che noi pur possediamo, cioè della matematica pura e della fisica generale, e viene perciò confutata dal fatto»². Ed è esattamente sul fondamento di tale fatto che per Kant segue la possibilità di dedurre la validità oggettiva delle conoscenze *a priori*. Ma fino a quando non oltrepassiamo il fatto, in sé dubitabile, dimostrandone la realtà, l'argomento trascendentale, che lo presuppone, sarà privo di quella oggettività che Kant vuole invece attribuirgli, e avrà solo una validità formale. Se noi possediamo dei giudizi d'esperienza, allora essi hanno una validità oggettiva. Tuttavia, chiede Maimon, li possediamo? Prima di attribuire alle sintesi *a priori* una validità oggettiva presupponendone la realtà, appare necessario mettere fuori dubbio la realtà stessa del

¹ Cfr. S.H. Bergman, *The philosophy of Solomon Maimon*, Jerusalem 1967, p. 70.

² CRP, p. 108.

loro uso, «ossia rispondere non alla questione di sapere se possiamo utilizzarli a buon diritto – il che sarebbe rispondere alla questione *quid juris* – ma a quella di sapere se il fatto che noi li utilizziamo per gli oggetti effettivamente reali è indubitabile»¹.

Dunque per Maimon il vero punto debole della concezione kantiana non si pone tanto sotto il profilo formale del diritto, quanto sotto quello reale del fatto. «La critica della ragione ha sollevato la questione: *quid juris?*, e cioè: con quale diritto noi possiamo applicare agli oggetti empirici concetti e giudizi puri *a priori*? E l'ha risolta mostrando che dobbiamo adoperarli come condizioni della possibilità dell'esperienza in generale»; tuttavia lascia insoluta «la questione: *quid facti?*, e cioè: adoperiamo realmente per gli oggetti empirici questi concetti e giudizi *a priori*, o no?»². Ora, perché Kant non sviluppa la *quaestio facti*?

La critica kantiana dimostra che le sintesi *a priori* sono possibili, ne dimostra il diritto. Tuttavia il fondamento da cui viene tratto questo diritto è fattuale. È un *fatto*, afferma infatti Kant, che nelle scienze matematiche e fisiche noi operiamo con concetti e giudizi sintetici *a priori*. Partiamo dal fatto che esiste un'esperienza in cui sono operative tali sintesi; da qui ne deduciamo il diritto. È chiaro che se Kant problematizzasse tale fatto, non avrebbe nemmeno la possibilità di dedurre il diritto. In altre parole: non pone la *quaestio facti* perché è proprio dal fatto che trae la certezza che vi siano sintesi *a priori*. Se venisse meno la certezza empirica che operiamo con sintesi *a priori*, non potrebbe in alcun modo stabilire una loro validità oggettiva. Senonché questa mancata soluzione della *quaestio facti* implica retroattivamente l'insufficienza della risposta data alla stessa *quaestio juris*.

Da questo punto di vista Maimon ritiene che le obiezioni rivolte da Hume a chi assume l'esperienza come principio della conoscenza non sono affatto superate dalla Critica: certamente adoperiamo dei concetti *a priori* nell'esperienza, ma il nesso che stabiliamo per loro tramite è reale? Come trasformare l'ipotesi dell'esperienza (che in quanto fatto è dubitabile) in verità? Il diritto ci mostra solo la necessità *formale*

¹ *Tph*, p. 72.

² S. Maimon, *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, Berlin-Leipzig 1794; rist. anast. in *Gesammelte Werke*, Band V, Herausgegeben von V. Verra, Hildesheim 1965-1970, p. 381; citato e tradotto da P. Carabellese, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte (1781-1801)*, Palermo 1929, p. 145.

dell'esperienza, la sua forma possibile, tuttavia deve rifarsi ancora alla sua presupposizione, alla sua fattualità, per dimostrarne l'esistenza¹. Scrive Maimon:

Kant pone come fondamento degli oggetti l'esperienza (ossia l'uso dei giudizi sintetici che esprime necessità e validità universale) e dimostra la realtà dei concetti e giudizi partendo dal fatto che sono condizioni dell'esperienza. La loro realtà è perciò ipotetica. Così che se con Hume io negassi il fatto che abbiamo giudizi d'esperienza che esprimono necessità e validità universale e spiegassi questi come una semplice operazione associativa di concetti, conseguentemente non potrei concedere che vi è una scienza della natura in senso stretto. La nostra conoscenza della natura risulterebbe infatti del tutto priva di certezza, e consisterebbe solo di ipotesi e assunzioni².

Maimon dice non che il diritto dedotto da Kant è falso, ma che è di per sé irreali, cioè valido soltanto *ipoteticamente*. In tal senso la *Critica della ragion pura* fornisce una soluzione *formalistica* alla questione riguardante l'accordo tra le categorie e i contenuti empirici: se è vero che il diritto impedisce di affermare l'impossibilità puramente formale dell'esperienza, d'altro canto resta fermo che quest'ultima potrà sempre essere negata *in re*³.

Riassumendo, Maimon sostiene che Kant non riesce a dedurre (contro Hume) la possibilità di un'esperienza, ma la presuppone e dimostra soltanto la *possibilità* della validità oggettiva delle leggi che la condizionano. I principi *a priori* sono indotti da Kant dalla fattualità dell'esperienza scientifica, piuttosto che essere quest'ultima dedotta

¹ Su questo punto, cfr. F. Moiso, *La filosofia di Salomone Maimon*, Milano 1972, pp. 86-87: «Kant si ritiene pago presentando un piano per noi universalizzante, quello dell'esperienza possibile, come ambito cui riferire le conoscenze per ottenere loro una connotazione di valore, e si limita poi a decidere della costruzione degli oggetti secondo forme (le categorie) che sono in effetti nulla più che una derivazione di principi puramente logici. L'oggetto cui esse si riferiscono non differisce per nulla dall'oggetto logico, perché è del tutto indeterminato quanto al suo contenuto, ma ad esso è solo aggiunta una delimitazione soggettiva, discendente dalla posizione della nostra facoltà conoscitiva come termine di riferimento fattuale».

² S. Maimon, *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Berlin 1793; rist. an. in *Gesammelte Werke*, Band IV, cit., pp. 203-204; citato da S.H. Bergman, *The philosophy of Solomon Maimon*, cit., p. 81.

³ Cfr. *Tph*, p. 186: «Kant assume come fatto fuori di dubbio che vi siano giudizi d'esperienza (che esprimono necessità). In questo modo prova la loro validità oggettiva, mostrando che senza di essi l'esperienza sarebbe impossibile. Dunque l'esperienza è possibile: una volta che la si è presupposta, essa risulta reale e così pure questi concetti, che in essa trovano una realtà oggettiva. Tuttavia, io dubito di questo stesso fatto, cioè del fatto che vi siano giudizi d'esperienza; ne consegue che seguendo questa strada io non posso provare la loro validità oggettiva, ma solo la possibilità della validità oggettiva».

dai primi. Si produce perciò il circolo del condizionamento: il diritto dei principi puri *a priori* è condizionato nella sua realtà dall'esserci di un'esperienza, ma l'esperienza, a sua volta, è giustificata dall'esserci di tali principi. Con la conseguenza che la dimensione trascendentale dei principi *a priori*, per avere una realtà, procede e deriva da quella empirica, invece che la dimensione empirica da quella trascendentale.

In tutto ciò, come già abbiamo accennato, il punto maggiormente problematico che Maimon rileva in Kant è il formalismo del riferimento categoriale. Nella prospettiva kantiana un concetto puro *a priori* si riferisce infatti agli oggetti *in generale*, a prescindere da qualsiasi loro determinazione empirica: proprio per questo esso può essere applicato ad ogni oggetto possibile. Ma esattamente a causa di questa generalità, non è d'altra parte possibile stabilire a quali contenuti sensibili dati nell'esperienza attuale esso si riferisca. Per riprendere le parole di Jules Vuillemin, secondo Maimon

dal momento che il mio intelletto non costruisce organicamente l'oggetto e non rivela che esteriormente il suo rapporto con l'intuizione sensibile, io non posso sapere se la relazione costituita dalla costruzione [...] possiede qualcosa che non sia una mera apparenza di verità¹.

Finché non sciogliamo la *quaestio facti*, siamo pertanto obbligati ad attenerci alla posizione di Hume: ciò che nell'esperienza appare con evidenza è soltanto una serie di connessioni contingenti tra i dati sensibili. L'esito scettico dell'argomentazione di Maimon giunge così a capovolgere negativamente il circolo kantiano del condizionamento: non vi è nulla nel concetto *a priori* che ci dica *quando* esso si applica all'esperienza; e all'inverso: non vi è nulla nell'esperienza che ci dica *quando* un concetto *a priori* viene ad essa applicato².

L'esempio più calzante è sviluppato da Maimon in riferimento al nesso di causalità su cui si basano i giudizi fisici. Secondo Kant, un rapporto causale si dà quando l'intelletto riscontra tra due intuizioni una successione temporale necessaria, tale

¹ J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte – Cohen – Heidegger*, Paris 1954, p. 45.

² Questo doppio rovesciamento scettico è sottolineato da F.C. Beiser, *The Fate of Reason. German philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge-London 1987, p. 289.

che quando si presenta la causa, necessariamente segue l'effetto¹. In tal senso, ogni relazione tra una certa causa ed un certo effetto, della quale nell'esperienza, ossia *a posteriori*, stabiliamo la necessità, dovrebbe essere resa possibile dal concetto *a priori* di causa, ma non viceversa. Eppure, secondo Maimon, per dimostrare la realizzazione del concetto di causa, Kant non fa davvero riferimento a un procedimento *a priori*. Egli ci dice che il rapporto di una data intuizione A con una data intuizione B è valido oggettivamente in quanto il concetto di causa sussume le due intuizioni sotto una legge. Tuttavia, obietta Maimon, come sapere quali intuizioni sussumere sotto la categoria di causa? Ogni fenomeno ha sì necessariamente *a priori* una causa, ma *a priori* qualunque dato empirico potrà essere la causa, e qualunque altro l'effetto. Come dimostrare, dunque, il realizzarsi della categoria? Essendo il piano trascendentale puramente formale e perciò potenzialmente relativo a ogni oggetto, non solo non è possibile intendere *a priori* come avvenga il riferimento dei concetti ai dati intuitivi, ma non è nemmeno possibile intenderlo *a posteriori*, nel fatto stesso².

È questo il duplice affondo scettico che conduce Maimon a negare *tout court* l'esistenza di un'esperienza, intesa kantianamente come insieme organico di fenomeni regolato da leggi universali³. Prendendo le mosse dall'insufficiente risposta data da Kant alla *quaestio facti* l'argomento di Maimon si retroflette a livello trascendentale, mettendo in discussione la stessa *capacità* delle categorie di dare forma alla materia. Vediamo bene qui l'affinità delle obiezioni di Maimon e di Deleuze: secondo entrambi, «data la validità oggettiva delle categorie come condizioni dell'esperienza *possibile*,

¹ Come nota Gueroult, dal punto di vista del giudizio, ciò si esprime nella seguente formula ipotetica: il soggetto o causa (A) risulta indeterminato in sé e nei confronti del predicato, mentre il predicato o effetto (B) risulta indeterminato in sé, ma determinato in rapporto al soggetto; di conseguenza, nel momento in cui A sarà determinato in un modo qualsiasi, ne risulterà *ipso facto* una determinazione di B. In breve, il giudizio diviene reale e valido oggettivamente quando l'intelletto scorge che, posta l'intuizione A, necessariamente segue l'intuizione B. Cfr. M. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, cit., p. 22.

² In tal senso, allorché formuliamo dei giudizi d'esperienza, tutto ciò che esprimiamo sono connessioni valide nominalmente o in via ipotetica, ma problematiche sotto il profilo dell'oggettività. Cfr. *Tph*, p. 38: «Come per tutti i concetti ammessi arbitrariamente, anche nei concetti di causa ed effetto l'*essentia nominalis* è determinata, ma la loro *essentia realis* resta problematica finché non è presentata nell'intuizione».

³ Su questo punto, si veda S.H. Bergman, *The philosophy of Solomon Maimon*, cit., pp. 69-92, e nella fattispecie p. 71: «I principi sui quali l'"esperienza" è basata sarebbero veri se potessero provare che vi è "esperienza", ovvero un'esperienza ordinata e sussunta sotto leggi valide scientificamente. Ma proprio questo fatto, che vi sia un'esperienza scientifica, non è provato da Kant, cosicché l'intera struttura del suo pensiero rimane come un castello nell'aria».

Kant deve dimostrare che esse sono anche condizioni dell'esperienza *reale*¹, se è vero che l'istanza alla base della filosofia trascendentale è non semplicemente quella di pensare oggetti logici attraverso le forme *a priori*, bensì quella di determinare l'applicazione di queste ultime agli oggetti empirici. L'impossibilità di una tale determinazione comporta l'inevitabile appiattimento del trascendentale sull'empirico: *in actu signato*, Kant si limita a richiamare il fatto che le categorie sono necessariamente anteriori alle determinazioni sensibili, poiché rendono possibili queste ultime secondo la forma; ma, *in actu exercito*, tale anteriorità egli non potrà che porla retroattivamente, ricalcandola cioè sulla stessa materia dei dati di senso².

Come già abbiamo accennato, sia per Maimon sia per Deleuze la fuoriuscita da questa impasse, che riduce il trascendentale a raddoppiamento illusorio dell'empirico, consiste nel rifiutare l'istanza kantiana dell'esteriorità delle condizioni per risalire, internamente al dato, fino alla determinazione di un principio genetico il quale sappia comprendere il costituirsi non soltanto del dato, bensì anche, in maniera reciproca, delle medesime condizioni in virtù delle quali il dato è dato. Non si tratterà più, dunque, di presupporre l'intelletto e la sensibilità come facoltà precostituite rispetto alla loro relazione empirica; al contrario, si tratterà d'intendere tale relazione come la loro stessa origine: origine contemporanea dell'esperienza e delle facoltà che, relazionandosi all'interno di essa, la condizionano.

A partire da qui, tuttavia, Maimon e Deleuze si allontanano, e non di poco. Da una parte, infatti, Maimon abbraccia una prospettiva razionalistica incentrata sull'infinitizzazione del carattere spontaneo dell'intelletto, il quale risulta in questo senso capace di porre se stesso producendo insieme la forma e la materia dell'oggetto, e dunque capace altresì di ricomprendere e unificare al proprio interno la stessa sensibilità (che appare come sua forma degradata). Dall'altra parte, Deleuze, recuperando le

¹ D. Voss, *Maimon and Deleuze: the viewpoint of internal genesis and the concept of differentials*, in "Parrhesia", 11/2011, pp. 62-74.

² La circolarità implicita in questo movimento retrogrado è segnalata, in merito ai giudizi fisici, da G. Valpione, *Il concetto di "trascendentale" nel Versuch di S. Maimon*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, Padova 2012, p. 16. Per poter stabilire in modo oggettivo un nesso causale tra due intuizioni, scrive Valpione, «è come se Kant presupponesse che, nonostante ciò che viene detto nell'Estetica trascendentale, la materia delle percezioni contenga dentro di sé una relazione (necessaria) con la materia di un'altra percezione, in modo tale da obbligare l'applicazione di un determinato concetto. Ma questo è inammissibile restando all'interno del pensiero kantiano. Così, quest'ultimo si trova di fronte a una causalità inevitabile, poiché è costretto a presupporre ciò che è dovrebbe dimostrare».

tematiche kantiane del senso interno e del sublime, in maniera opposta mantiene fermi tanto l'originario carattere passivo quanto la differenza tra le facoltà, ed anzi giunge ad affermare proprio il contrasto e la disarmonia di queste ultime come genesi trascendentale e unità intrinseca dell'esperienza.

2.2. La disarmonia tra le facoltà

2.2.1. *Metodo genetico e logica non rappresentativa*

La critica deleuziana alla rappresentazione non intende affatto esserne una negazione. Che vi sia una dimensione rappresentativa sulla cui base la nostra esperienza viene normalmente ordinata non è certo messo da Deleuze in discussione, così come non lo è il fatto che vi sia un senso comune che di tale ordinamento costituisce il vero e proprio presupposto. Innanzitutto e perlopiù, si potrebbe dire riprendendo la formula di Heidegger, la nostra vita esperienziale è, a parere di Deleuze, rappresentazione dell'esperienza: lo è nella misura in cui *ordinariamente* abbiamo bisogno di una comprensione anticipante del mondo, abbiamo bisogno di poterlo riconoscere attraverso il riferimento a istanze universalizzanti, a categorie certe e stabili. Ordinariamente, in altre parole, io incontro il mondo nel presupposto di una reciproca armonia, presupposto secondo il quale le mie facoltà sono per natura o innate predisposte alla comprensione del mondo e viceversa il mondo è predisposto a essere compreso da esse (così che a incontrarsi sono sempre lo stesso io e sempre lo stesso mondo: un mondo e un io qualunque). Se per la filosofia la rappresentazione solleva un problema e rende necessaria una sua critica non è dunque per il semplice fatto della sua esistenza. Solleva un problema, invece, a causa della sua pretesa di esaurire completamente in sé le possibilità dell'esperienza, al punto da porsi come struttura unica e invariante di ogni suo accadimento.

Sotto questo aspetto, criticare le pretese della rappresentazione significa in primo luogo, per Deleuze, sospendere il presupposto duplice dell'accordo naturale tra il soggetto e il mondo, da un lato, e tra le stesse facoltà del soggetto, dall'altro. Come abbiamo visto, in Kant l'insufficiente messa in discussione di questa naturalità, la quale trova nel rapporto tra Io penso e oggetto qualunque il proprio paradigma, ha come

conseguenza fondamentale il ricalco del trascendentale sull'empirico e così il fallimento dell'istanza critica: il torto di Kant consisterebbe appunto nell'aver inteso le condizioni dell'esperienza come condizioni essenzialmente rappresentative, cioè come condizioni che è impossibile svincolare dal rapporto con il condizionato¹.

Si comprende allora perché, nel momento in cui deve determinare il trascendentale da un punto di vista genetico, per Deleuze sia di massima importanza porlo non semplicemente come la condizione a partire da cui risulti possibile rendere ragione del sorgere e dell'articolarsi delle rappresentazioni, bensì come una condizione che, nello stesso momento in cui adempie a quella funzione, pure non vi si riduce. In tal senso, come è messo efficacemente in risalto da Paolo Godani, il campo trascendentale richiede di essere concepito secondo una logica che sia del tutto indipendente dalla logica che è propria della rappresentazione, pena il ricadere daccapo nel circolo del condizionamento:

Per Deleuze la determinazione del campo trascendentale non deve avere lo scopo di fondare la legittimità della rappresentazione, e dunque non può realizzarsi in un percorso che si limiti a risalire dalla rappresentazione costituita alla rappresentazione nel suo farsi, ma deve prescindere completamente dalla logica della rappresentazione².

Detto con altre parole, nonostante appaia necessario retrocedere fino all'orizzonte trascendentale per poter spiegare geneticamente l'articolarsi delle nostre rappresentazioni, in tale retrocessione deve prodursi quella che è stata indicata da Rametta come una *rottura* rispetto all'armonia naturale implicita nel rappresentare, vale a dire deve essere individuato uno stacco o un dislivello tra il piano delle condizioni e quello del condizionato, stacco in assenza del quale il trascendentale finirebbe per

¹ A questo proposito G. Rametta, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, cit., p. 347, evidenzia con precisione come la mancanza di una *rottura* rispetto al campo rappresentativo nel passaggio tra le condizioni trascendentali e il condizionato empirico sia segno esattamente della circolarità del ricalco, la quale ha come conseguenza l'estendersi della rappresentazione allo stesso piano trascendentale: «[...] è vero che l'Io penso è il punto di volta della facoltà conoscitiva in quanto funzione di una soggettività non empirica, ma trascendentale; tuttavia, tale salto di piano non comporta rottura rispetto alla costituzione rappresentativa della facoltà conoscitiva stessa. La conoscenza implica funzioni trascendentali, ma tali funzioni trascendentali si staccano dal piano empirico solo per realizzare a un livello più alto, più completo, più profondo, il *dominio della rappresentazione* su tutto l'ambito conoscitivo».

² P. Godani, *Deleuze*, Roma 2009, p. 69.

includere dentro di sé la stessa presunta naturalità dell'accordo di cui dovrebbe al contrario rendere ragione.

Alla luce di ciò risulta chiaro perché, se determinare la genesi trascendentale significa per Deleuze specificare quali siano le «condizioni non rappresentative dell'esperienza»¹, ciò comporti d'altra parte la necessità di procedere oltre l'ambito dell'esperienza ordinaria, ossia dell'esperienza articolata secondo il modello del riconoscimento e dominata dall'atteggiamento naturale che, forte della presupposta armonia tra uomo e mondo, appare in grado di prevenire ogni accadimento e così di legiferare su di esso, inquadrandolo in strutture precostituite che sono in ultima istanza strutture di previsione e di legiferazione². Di qui l'interesse rivolto da Deleuze a tutte quelle esperienze dell'estremo nelle quali il regolare esercizio delle nostre facoltà è sconvolto dalla violenza dell'incontro con qualcosa di assolutamente irricognoscibile, qualcosa che, senza passare attraverso la forma di una legge, ci costringe ad assumere tanto nei confronti del mondo quanto nei confronti di noi stessi una postura a tutti gli effetti innaturale, un atteggiamento liberato dal presupposto dell'armonia e dunque propriamente privo di scopo.

2.2.2. *L'incontro come costrizione*

È all'interno di tale cornice che Deleuze riprende il problema del cominciamento. Come abbiamo visto, per la logica della rappresentazione pensare significa essenzialmente rapportare un soggetto qualunque ad un oggetto qualunque in un momento qualunque. Da questo punto di vista, non può esservi alcuna novità nel cominciare del pensiero: già da sempre esso si è riconosciuto, e identicamente continua a riconoscersi, quale che sia il suo contenuto. Oltrepassare il dominio della rappresentazione vorrà dire allora, come prima cosa, sostenere che *il pensiero comincia*

¹ Ibidem.

² Siamo sottomessi alle leggi della Ragione esattamente nella misura in cui per loro tramite siamo in grado di legiferare sulla Natura. È questa l'ipocrisia di cui Deleuze accusa Kant, descrivendo in *Pourparler* il proprio libro del 1963: «Il mio libro su Kant [...] l'ho scritto come un libro su un nemico di cui cerco di mostrare il funzionamento, gli ingranaggi – tribunale della Ragione, uso misurato delle facoltà, una sottomissione tanto più ipocrita in quanto ci viene conferito il titolo di legislatori» (*Pp*, p. 14).

o avviene in un regime di rarità o di singolarità¹. L'uomo, dice Deleuze, non pensa affatto per natura o innateità, non pensa innanzitutto e perlopiù, ma raramente. Come intendere questo? La rarità è la cifra della rottura: collocare il pensiero in un regime di rarità significa riportarlo alla rottura da cui è originato. Questa rottura, non essendo in alcun modo anticipabile, non può presentarsi se non nella forma contingente, fortuita, traumatica dell'*incontro*. Ciò che può essere soltanto incontrato, afferma infatti Deleuze, «non propone al riconoscimento una prova particolarmente difficile, un involuppo particolarmente difficile da districare, ma si oppone ad ogni riconoscimento possibile»². Così facendo, nel momento stesso in cui interrompe il normale esercizio delle facoltà, l'oggetto dell'incontro *costringe* il pensiero ad abbandonare il suo stato di naturalità, che coincide poi con il suo mero essere-in-potenza, e a generarsi realmente dentro di sé. Scrive Deleuze:

In verità i concetti non designano altro che possibilità. Manca loro una provocazione, come potrebbe essere quella della necessità assoluta, cioè di una violenza originaria fatta al pensiero, una estraneità, un'animosità che sola lo farebbe uscire dal suo stupore naturale o dalla sua eterna possibilità: fintantoché non vi sia pensiero se non involontario, costrizione suscitata nel pensiero, è tanto più assolutamente necessario che esso nasca, per effrazione, dal fortuito nel mondo. [...] Non si può contare sul pensiero per installarvi la necessità relativa di ciò che esso pensa, ma viceversa sulla contingenza di un incontro con ciò che costringe a pensare, per levare e innalzare la necessità assoluta di un atto di pensare, di una passione di pensare³.

Deleuze sostiene dunque che la genesi del pensiero debba essere ricercata nella passività dell'incontro, senza che tuttavia ciò comporti un'esteriorità tra i termini eterogenei considerati; sappiamo infatti che la genesi, per essere a tutti gli effetti trascendentale, deve risultare interna e relativa tanto al soggetto quanto all'oggetto. Ma come conciliare coerentemente la nozione d'incontro con quella d'interiorità?

Tutta la difficoltà secondo Deleuze sorge nel momento in cui, ancora una volta a causa dell'indebito sconfinamento dell'empirico nel trascendentale, sovrapponiamo e

¹ Sulla nozione di rarità in Deleuze cfr. F. Zourabichvili, *Événement et littéralité*, in *La littéralité et autres essais sur l'art*, Paris 2011, pp. 31-39.

² *DR*, p. 185.

³ *Ivi*, p. 182.

confondiamo la passività con la ricettività, credendo così che il *patire* non possa consistere in altro che nel *ricevere* dall'esterno un'impressione. Quando il senso comune pensa l'incontro, lo intende esattamente secondo una tale accezione, cioè come un rapporto tra un io e un mondo, tra un soggetto e un oggetto, che sono già dati come distinti e che sulla base di questa iniziale separatezza "si imbattono" l'uno nell'altro, condizionandosi: prima ci sono il soggetto e l'oggetto, poi il loro incontro. Di conseguenza la difficoltà si risolve se riconduciamo l'incontro, per intero, alla sua specifica dimensione trascendentale, vale a dire se compiamo un sovvertimento radicale, una rottura appunto, di quello che è il modo d'intendere del senso comune. Da questo punto di vista si tratta per Deleuze non di rispecchiare a livello trascendentale il dualismo empirico soggetto-oggetto, bensì di affermare, chiasmaticamente, che il trascendentale stesso non è altro che il distinguersi del soggetto e dell'oggetto, i quali proprio perciò sono in esso indiscernibili o reversibili¹.

Il chiasma definisce così la rottura comportata dall'incontro: una rottura di cui è conveniente segnalare tutta l'asimmetria, giacché mentre il piano empirico si distingue o si stacca da quello trascendentale, *e ciò esattamente in forza dell'azione del trascendentale*, viceversa il piano trascendentale non se ne distingue, rimanendo immanente a esso. Ancora una volta, ciò che Deleuze intende dire è che non si deve pensare che vi sia il trascendentale da una parte e l'empirico dall'altra, non si deve cioè "cosalizzare" la loro distinzione o differenza, riducendola a opposizione estrinseca. La dualità tra le figure dell'empirico (soggetto e oggetto, pensiero ed essere, intelletto e sensibilità, ecc.) a cui il trascendentale come chiasma dà luogo non può implicare a sua

¹ Su questo cfr. S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità...*, cit., p. 285: «Deleuze sta distinguendo il trascendentale dalla coppia soggetto-oggetto *tout court*, quindi non sta opponendo un soggetto e un oggetto empirici a un soggetto e un oggetto trascendentali: si ricadrebbe in tal caso nella forma del ricalco». Palazzo sottolinea inoltre, in modo molto opportuno, la necessità di comprendere il costituirsi della figura chiasmatica del trascendentale come la soluzione stessa del problema del condizionamento circolare, e dunque come l'unica via percorribile per attribuire al campo trascendentale una natura incondizionata. Il trascendentale è incondizionato proprio perché nel chiasma soggetto e oggetto sono «essi stessi costituiti ed effettuali» (ibidem). In modo non dissimile, P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris 2008, pp. 29-44, parla di un paradosso della *reversibilità* come dell'operazione decisiva che, proprio nel momento in cui rende il campo trascendentale immanente ai termini che genera, insieme lo eleva a orizzonte assoluto inoggettivabile e impersonale. Facendo riferimento in particolare a *Che cos'è la filosofia?*, Montebello evidenzia così il fatto che il trascendentale sia in grado di emanciparsi dai dualismi caratteristici del piano empirico solamente allorché ricomprende dentro di sé gli opposti di cui essi si compongono, e ricomprendendoli li rovescia l'uno nell'altro, ossia li mostra come indissociabili, intrinseci, reciproci.

volta un dualismo tra l'empirico e il trascendentale. È evidente infatti che se il trascendentale non persistesse nell'empirico, necessariamente finirebbe esso stesso per divenire una figura empirica, un illusorio "al di là" rispetto al mondo, del quale invero non sarebbe che il ricalco astratto. In tal senso, come articolazione del campo trascendentale, l'incontro è sempre unità, ma unità che non sussiste se non sdoppiandosi, è sempre sintesi, ma sintesi che disgiunge piuttosto che unificare. Questa interiorità, questa reversibilità degli opposti nell'incontro non precede la loro distinzione né la segue come un risultato, non è in altre parole né un prima né un poi, dato che il prima e il poi, in quanto determinazioni empiriche, sono distribuiti a partire da essa. Deleuze insiste nel sottolineare come non ci si trovi affatto, qui, di fronte a una mera forma d'indistinzione o d'indifferenza: la reversibilità si mostra semmai come il paradosso di un "distinto-oscuro", che è tanto più distinto quanto più è oscuro, dove oscuro è appunto il puro e semplice *distinguersi* del distinto come tale. A essere messa radicalmente in discussione è, di nuovo, la possibilità di rappresentare, di riconoscere la genesi: nel momento stesso in cui riconosco, individuo, identifico ciò che si distingue, nel momento dunque in cui lo colgo come "chiaro e distinto", io non sono già più nell'istante singolare del suo distinguersi¹. Potrò allora rappresentare questo istante come qualcosa che è venuto prima, come un già stato, da cui io sono separato e che sta a me "di contro", ma così facendo ecco che starò operando precisamente secondo quel paradigma rappresentativo a cui, come tale, l'accadere del distinto si sottrae.

Quanto detto consente di comprendere meglio l'affermazione di Deleuze secondo la quale il pensiero patisce la propria genesi senza tuttavia rinviare a qualcosa d'esteriore. La genesi è una genesi immanente proprio perché doppia o reciproca, cioè riguardante entrambi i termini dell'opposizione empirica: il pensiero e il mondo sono generati simultaneamente nell'incontro, ciascuno all'interno dell'altro e tuttavia ognuno in modo indipendente, il mondo dal mondo e il pensiero dal pensiero. L'impossibilità per il pensiero di riconoscersi in questa simultaneità, la sua incapacità di rappresentare la genesi se non esternalizzandone i termini, e dunque perdendone tutta l'effettualità, è il medesimo prodursi della rottura o del dislivello tra il trascendentale e l'empirico. In questo senso Deleuze, se pure da un lato può giungere ad affermare che «le condizioni di una vera critica e di una vera creazione sono le stesse: distruzione dell'immagine di

¹ Cfr. *DR*, pp. 190-191.

un pensiero che si presuppone a sua volta, genesi dell'atto di pensare nel pensiero stesso»¹; dall'altro è costretto a riferirsi a tali condizioni come a qualcosa di completamente *impensabile*, come a un limite interno che, per così dire, si ritira allo sguardo del pensiero nel momento stesso in cui pure gli dà una vista.

2.2.3. *I tre caratteri dell'incontro: sentiendum, memorandum, cogitandum*

Ma per Deleuze il problema è stato fin qui affrontato in maniera insufficiente. Come affermare, infatti, *a partire dal pensiero*, che il soggetto e il mondo si mantengono distinti nell'unità dell'incontro, se nel suo esercizio ordinario il pensiero può pensare un oggetto soltanto riconoscendolo, identificandolo, assimilandolo? Inevitabilmente l'oggetto dell'incontro e l'oggetto impensabile a cui l'incontro eleva il pensiero non sono il medesimo: l'impensabilità non è relativa all'incontro nella sua prima e immediata configurazione, la quale è semplicemente insensibile, ma è il risultato a cui il pensiero è costretto dall'incontro. Ci confrontiamo allora con l'esigenza di fare un passo indietro rispetto al pensiero, in modo tale da intenderlo come un punto d'arrivo, piuttosto che di partenza. È muovendo questo passo che Deleuze scopre, nell'intimo del soggetto scosso dall'incontro, una dialettica *genetica* delle facoltà, traente spunto dalla sensibilità e avente come elemento principale la trasmissione della violenza.

Nel suo carattere iniziale, dice Deleuze, qualunque sia la tonalità affettiva sotto la quale si presenta, l'oggetto dell'incontro «può essere soltanto sentito»². Il che non significa fare ritorno a una forma ingenua di empirismo. “Ciò che può essere soltanto sentito”, infatti, non è un dato ricevuto dalla nostra facoltà di sentire e quindi consegnato alle altre facoltà al fine riconoscerlo, ma la genesi immediata e contemporanea tanto del sentire quanto dell'oggetto sentito.

Il sensibile del riconoscimento non è affatto ciò che può essere soltanto sentito, ma ciò che si riferisce direttamente ai sensi in un oggetto che può essere ricordato, immaginato o concepito. Il sensibile non è soltanto riferito a un oggetto che può essere altro che sentito, ma può essere a sua volta rimirato mediante altre facoltà. Esso presuppone dunque

¹ Ivi, p. 182.

² DR, p. 182.

l'esercizio dei sensi e l'esercizio delle altre facoltà in un senso comune. L'oggetto dell'incontro, invece, fa realmente nascere la sensibilità nel senso, non è un αἰσθητόν ma un αἰσθητέον, non una qualità, ma un segno, non un essere sensibile, ma l'essere *del* sensibile, non il dato, ma ciò per cui il dato è dato¹.

Va rilevato qui come Deleuze stabilisca un nesso fondamentale tra la specificità della genesi sensibile e la messa in discussione del senso comune: che nell'incontro la sensibilità venga a contatto con il proprio oggetto *in modo esclusivo* (dove tale esclusività è null'altro che la nascita della stessa sensibilità), significa che tale oggetto non potrà essere inteso come lo "stesso" oggetto a cui tutte le facoltà fanno riferimento a livello empirico nell'armonia loro garantita da un senso comune. Perciò il *sentiendum* ("ciò che può essere soltanto sentito") sarà anche

l'insensibile in un certo senso, cioè proprio dal punto di vista del riconoscimento, ossia dal punto di vista di un esercizio empirico in cui la sensibilità non coglie che ciò che potrà essere colto anche mediante altre facoltà, e si riferisce nella forma di un senso comune a un oggetto che deve essere appreso anche da altre facoltà².

È precisamente nel momento in cui smarrisce la capacità empirica di unificare differenti sensazioni in qualcosa di riconoscibile come sentito, che la sensibilità, raggiungendo il proprio limite interno, «s'innalza a un esercizio trascendente – l'ennesima potenza»³. L'esercizio trascendente della sensibilità è innanzitutto il suo risvegliarsi all'essere, il suo sorgere non avendo altro oggetto che se stessa, dunque un sentire il sentire che ad un tempo sopprime la posizione presupposta tanto del soggetto senziente quanto dell'oggetto sentito. Ma è anche, secondariamente, la trasmissione di una violenza, di un turbamento che si configura nell'anima come "problema": che cosa ho sentito? La domanda così suscitata è il primo momento in cui l'anima si stacca dall'oggetto dell'incontro, dall'immediata identità con esso. Di questa domanda si fa carico la memoria, o meglio è la memoria a costituirsi in questo domandare.

¹ Ibidem.

² Ibidem.

³ Ibidem.

Riprendendo nei suoi tratti essenziali la tematica platonica della reminiscenza, Deleuze mostra come la memoria, costretta dall'esercizio trascendente della sensibilità, ricerchi il proprio oggetto specifico non più in un passato determinato, che essa può ricordare, bensì nel puro essere *del* passato, in un passato, quindi, che non è mai stato presente. Anche la memoria s'innalza così al proprio esercizio trascendente, trovando che il *memorandum*, ciò che s'impone alla memoria potendo essere soltanto ricordato, è nello stesso tempo l'immemoriale, «ciò che è colpito da un oblio essenziale»¹. Dice Deleuze:

Esiste una grande differenza tra l'oblio essenziale e l'oblio empirico. La memoria empirica si rivolge a cose che possono e devono anche essere colte in modo diverso: quel che ricordo, devo averlo visto, inteso, immaginato, o pensato. Il dimenticato, in senso empirico, è ciò che non si giunge a riafferrare con la memoria quando lo si cerca una seconda volta (è troppo lontano, l'oblio mi separa dal ricordo o lo ha cancellato). Ma la memoria trascendentale coglie ciò che già la prima volta, può essere solo ricordato: non un passato contingente, ma l'essere del passato come tale, e del passato di ogni tempo. *Obliata*, la cosa *appare* così nella sua verità alla memoria che l'apprende essenzialmente, e non si rivolge alla memoria senza rivolgersi all'oblio nella memoria. Il *memorandum* è anche l'immemorabile, l'immemoriale².

Al pari della sensibilità, la memoria, spinta fino all'estremo limite delle proprie capacità, scopre che ciò che può essere soltanto rammemorato si sottrae essenzialmente al ricordo empirico. Ossia scopre l'oblio presente sullo sfondo di ogni ricordo determinato come quella potenza che rende in generale possibile una rammemorazione, un'evocazione, un conferimento di senso ai trascorsi presenti. Sotto questo profilo, «l'oblio non è più un'impotenza contingente che ci separa da un ricordo a sua volta contingente, ma esiste nel ricordo essenziale come l'ennesima potenza della memoria rispetto al suo limite o a quanto può essere solo ricordato»³. Ecco allora che la memoria,

¹ Ivi, p. 183.

² Ibidem.

³ Ibidem.

costituitasi nell'esercizio trascendente come posizione della domanda, forza il pensiero affinché espliciti, sviluppi, formuli il problema da essa suscitato¹.

È in conseguenza di ciò che, a sua volta, il pensiero viene elevato all'esercizio trascendente che specificamente gli compete: non potendo riconoscere l'oggetto che gli porge la memoria, e perciò accusando tale porgere come una violenza che lo respinge in se stesso, il pensiero è indotto ad afferrare ciò che può essere soltanto pensato, il *cogitandum*. Ma tale oggetto, esattamente nella misura in cui non è accessibile alle altre facoltà sulla base di un senso comune, appare anche come l'impensabile dal punto di vista empirico: «non l'intelligibile, poiché quest'ultimo è ancora soltanto il modo in cui si pensa ciò che può essere altrimenti che pensato, ma l'essere dell'intelligibile come ultima potenza del pensiero»². In quanto non può più fare affidamento sulla struttura rappresentativa garantita dal senso comune, il pensiero smette di collaborare con le altre facoltà in vista della costruzione dell'oggetto da conoscere, per rivolgersi unicamente a sé. Per Deleuze è questo il momento in cui il pensiero, raggiungendo il massimo della potenza che gli appartiene, è spinto a oltrepassare ogni forma di presupposizione e così a generarsi nel proprio stesso atto. Genesi immanente, dunque, e nondimeno fondamentalmente passiva, giacché qui la passività non segnala una subordinazione deterministica ad altro, bensì il completo affrancarsi del pensiero da influenze e da vincoli esterni.

2.2.4. *Esercizio disgiunto delle facoltà ed empirismo trascendentale*

A più riprese Deleuze fa riferimento al paradosso dell'incontro come a quello di una costrizione essenziale che libera dalle costrizioni, di una forza necessitante che, rompendo l'esercizio collaborativo e armonico sancito dal senso comune, fa trovare a ciascuna facoltà la propria peculiare necessità, il *proprium* a partire dal quale essa si costituisce. Ma è la stessa distruzione del senso comune a essere realizzata da ogni facoltà in modo singolare, mettendo in opera un esercizio congiunto in cui l'unica forma di comunicazione è la divergenza reciproca. Afferma Deleuze:

¹ Questa distinzione tra esercizio trascendente della memoria come posizione della domanda ed esercizio trascendente del pensiero come sua elaborazione problematica, la traiamo da L.R. Bryant, *Difference and Givenness...*, cit., pp. 135-136.

² *DR*, p. 184.

Dal *sentiendum* al *cogitandum*, si è dispiegata la violenza di ciò che costringe a pensare. Ogni facoltà è uscita dai suoi cardini. Ma cosa sono i cardini, se non la forma del senso comune che fa ruotare e convergere tutte le facoltà? Ciascuna, da parte sua e nel proprio ordine, ha spezzato la forma del senso comune che la tratteneva nell'elemento empirico della *doxa*, per raggiungere l'ennesima potenza come l'elemento del paradosso nell'esercizio trascendente. In luogo della convergenza di tutte le facoltà, che contribuiscono allo sforzo comune di riconoscere un oggetto, si assiste a uno sforzo divergente, in quanto ciascuna è posta in presenza di ciò che le è "proprio" in ciò che la riguarda essenzialmente¹.

Il passo rivela, in maniera esemplare, quale sia la strategia adottata da Deleuze al fine di rovesciare l'assimilazione filosofica del senso comune. Tale strategia consiste, da un lato, nel riportare l'origine delle facoltà alla straordinarietà sconvolgente di un evento che costringe ciascuna di esse a concentrarsi su nulla che non sia il proprio stesso esercizio; dall'altro, per conseguenza, nel mostrare come in questo modo il rapporto tra le facoltà cessi di essere organizzato armoniosamente attorno a un centro comune, per diventare al contrario espressione della loro massima distanza ed estraneità.

Da questo punto di vista si coglie bene tutta l'importanza che per Deleuze è necessario accordare ai rapporti tra le facoltà: se è possibile affermare, retrocedendo al livello genetico, che le funzioni ricognitive del soggetto sono sospese, ossia che il soggetto non identifica più l'oggetto, ciò dipende dal fatto che sono innanzitutto le facoltà del soggetto a non concordare più tra loro. Tuttavia è lo stesso parlare di facoltà *di* un soggetto a risultare qui problematico. Infatti, come viene rilevato da Levi R. Bryant, una volta arrivato a rintracciare nell'esercizio divergente il momento in cui viene spezzata la forma dello Stesso in quanto forma della rappresentazione, con ogni evidenza Deleuze non solo non sta riferendo più le facoltà all'identità di un oggetto, ma non le sta riferendo nemmeno, e a maggior ragione, all'identità di un soggetto; così che le facoltà dovranno essere intese alla stregua di tendenze autenticamente ontologiche, tendenze pre-individuali e impersonali, rispetto alle quali il soggetto altro non è che un precipitato empirico: non a caso Deleuze parla di "essere del sensibile", "essere della memoria", "essere del pensiero", piuttosto che, semplicemente, di sensibilità, di

¹ Ibidem.

memoria e di pensiero¹. Di qui l'affermazione deleuziana secondo cui «ogni facoltà, ivi compreso il pensiero, non ha altra avventura se non quella dell'involontario, mentre l'uso volontario resta immerso nell'empirico»². Non si sceglie davvero di pensare, di ricordare, di sentire, proprio perché queste diverse facoltà, nella loro accezione trascendentale, non sono affatto funzioni che si possono ricondurre alla buona volontà di un Io ad esse presupposto, non sono cioè diversi aspetti dell'unica super-facoltà del volere di cui il soggetto avrebbe il pieno arbitrio.

Sotto questo profilo, *Differenza e ripetizione* non fa che riprendere e sviluppare gli esiti a cui Deleuze era già giunto nel 1964 con *Marcel Proust e i segni*. L'asse portante dell'interpretazione deleuziana di Proust è, in effetti, l'idea secondo la quale la *Recherche*, rivolta solo secondariamente alla tematica del tempo, sia innanzitutto da intendere come una ricerca della verità attraverso i segni³. La più grande originalità di Proust consiste, a parere di Deleuze, nella radicale messa in discussione della concezione tradizionale del vero e, più precisamente, di tutti i presupposti impliciti nell'atteggiamento che la filosofia, da sempre, ha avuto nel ricercarlo. Il principale di essi è quello riguardante la buona volontà di chi cerca. Secondo tale presupposto vi sarebbe nell'uomo un desiderio, un amore naturale che lo muove verso la verità come verso qualcosa in rapporto a cui egli è già in armonia. Ma per Proust ciò non è che un'astrazione accomodante, un'astrazione che nasconde l'origine violenta e assolutamente fortuita del cercare:

Chi cerca la verità? E che intende dire chi dice "voglio la verità"? Proust non crede che l'uomo, e nemmeno un presunto spirito puro, senta naturalmente un desiderio del vero, una volontà di scoprire il vero. Cerchiamo la verità quando siamo indotti a farlo in funzione di una situazione concreta, quando subiamo una specie di violenza che ci spinge a questa ricerca. [...] È sempre la violenza di un segno, che ci costringe a cercare, togliendoci la pace. Alla verità, non si arriva per affinità o a forza di buon volere: essa si tradisce attraverso segni involontari⁴.

¹ Cfr. L.R. Bryant, *Difference and Givenness...*, cit., pp. 97-98.

² *DR*, p. 187.

³ Cfr. *PS*, p. 18: «La Ricerca del tempo perduto è di fatto una ricerca della verità. S'intitola Ricerca del tempo perduto solo in quanto la verità è in rapporto essenziale col tempo».

⁴ *Ivi*, p. 18.

Stando a Deleuze, due sono le idee chiave in Proust: costrizione e caso. Non vi è alcun movimento *concreto* del pensiero verso il vero che non abbia alla propria base l'incontro con qualcosa che forzi il pensiero stesso a fuoriuscire dalla sua staticità naturale; «ed è la casualità dell'incontro a garantire la necessità di quanto viene pensato»¹. Sicché tutte le verità fondate sulla buona volontà del pensare, sul presupposto dell'armonia, «restano arbitrarie e astratte»², sono verità meramente possibili, nella misura in cui ad esse manca l'autenticità di ciò che le costringe a sorgere, la contingenza e singolarità del segno come violenza che ne sancisce l'assoluta necessità³. In tal senso, scrive Deleuze, «più importante del pensiero, è ciò che “fa pensare”»⁴.

È in questa dimensione, nella dimensione cioè dell'involontario, che troviamo le nostre facoltà allo stato nascente. Non le troviamo coinvolte in una comunicazione armoniosa incentrata sulla natura tanto retta quanto arbitraria del volere, ma in un esercizio divergente in forza del quale, assumendo come oggetto il proprio limite, ciascuna di esse giunge ad affermare in modo ineluttabile la realtà di ciò che, più di tutto, le è peculiare:

Ogni volta che una facoltà assume la sua forma involontaria, scopre e raggiunge il proprio limite, si eleva a un esercizio trascendente, comprende la propria necessità come un potere insostituibile, cessando così di essere intercambiabile. Al posto di una percezione indifferente, ecco una sensibilità che afferra e riceve i segni: il segno è il limite di questa sensibilità, la sua vocazione, l'estremo suo esercizio⁵.

¹ Ivi, p. 19.

² Ivi, p. 90.

³ Riportando un lungo brano da *Le temps retrouvé*, Deleuze sottolinea attraverso le parole di Proust come siano soltanto le idee che noi apprendiamo *nostro malgrado* a essere prive di arbitrarietà, a essere cioè vere in modo fortuito e proprio per questo ineluttabile: «Le verità che l'intelligenza coglie direttamente, scopertamente, nel mondo della piena luce, hanno qualcosa di meno profondo, di meno necessario di quelle che la vita ci ha comunicate, nostro malgrado, in un'impressione, materiale in quanto entrata in noi attraverso i sensi, ma di cui possiamo enucleare l'intimo spirito. [...] Le idee formate dall'intelligenza pura posseggono soltanto una verità logica, una verità possibile, e la loro scelta è arbitraria. Il libro dai caratteri figurati, non tracciati da noi, è l'unico libro nostro. Non che le idee che noi formiamo non possano essere logicamente giuste; ma non sappiamo se sono vere» (*PS*, pp. 91-92). Osserviamo come Deleuze ritrovi in Proust il nocciolo della critica già mossa da Maimon al formalismo gnoseologico kantiano.

⁴ Ivi, p. 90.

⁵ Ivi, p. 94.

Come già abbiamo avuto modo di accennare, la tematica dell'accordo discordante e involontario tra le facoltà, posto al centro del libro su Proust, è ripreso in *Differenza e ripetizione* nel contesto del rovesciamento del senso comune, venendo precisato quale suo (del rovesciamento) elemento decisivo. Che le facoltà raggiungano un esercizio trascendente¹ (un esercizio per dir così assolutamente peculiare in cui ognuna di esse oltrepassa il limite della propria funzionalità empirica), ha infatti come corollario la sospensione della loro collaborazione, della loro interscambiabilità nell'ottica ricognitiva, di cui appunto il senso comune è l'espressione paradigmatica.

Ora, proprio perché l'oltrepassamento del limite empirico operato nell'esercizio trascendente non indica affatto un'istanza extra-empirica, un'ulteriorità esterna all'esperienza, bensì, al contrario, un approfondimento immanente e genetico dell'esperienza stessa, a tale esercizio, che andrà a costituire una forma a tutti gli effetti *superiore* di empirismo, si potrà dare il nome di *empirismo trascendentale*. Mediante tale formula, con la quale giunge evidentemente ad affermare l'assoluta immanenza del piano trascendentale a quello dell'esperienza, Deleuze, è bene ribadirlo, vuole significare non un confondersi tra i due piani, ma la loro distinzione più rigorosa e radicale possibile: «l'empirismo trascendentale è il solo mezzo di non ricalcare il trascendentale sulle figure dell'empirico»². In altre parole, trascendentale è la stessa differenza che doppiamente intercorre, da un lato, tra ciascuna facoltà e l'esistenza empirica del proprio oggetto, dall'altro, tra le facoltà nel loro complesso.

Questo duplice movimento disgiuntivo lo si coglie bene se consideriamo la prima figura in cui esso si presenta: la sensibilità. Il primato della sensibilità come origine si spiega secondo Deleuze in virtù del fatto che «ciò che costringe a sentire e ciò che può essere soltanto sentito sono una sola cosa nell'incontro, mentre le due istanze sono distinte negli altri casi»; l'immediatezza in cui i due poli della sensazione sono unificati costituisce, continua Deleuze, la sua dimensione intensiva: «in effetti l'intensivo, la

¹ Cfr. *DR*, p. 186: «Trascendente non significa per nulla che la facoltà si rivolga a oggetti fuori del mondo, ma viceversa che colga nel mondo ciò che la riguarda esclusivamente e che la fa nascere al mondo».

² Ivi, p. 187. Non si può dire dunque, in senso proprio, che Deleuze ritrovi Hume al di là di Kant; è certamente vero, come Deleuze scrive, che «il coerente paradosso della filosofia di Hume è quello di presentare una soggettività che va oltre se stessa e che resta nondimeno passiva» (*ESogg*, p. 18); ma essendo tale passività ancora del tutto relativa al piano del fatto, essa non risulta in grado di sviluppare una prospettiva autenticamente trascendentale.

differenza nell'intensità, è a un tempo l'oggetto dell'incontro e l'oggetto a cui l'incontro innalza la sensibilità»¹. Occorre dunque evitare di fraintendere: è vero che ciò che costringe a sentire e ciò che può essere soltanto sentito sono lo stesso nell'incontro, ma tale identità ha sin da subito, essenzialmente, il carattere della differenza. È infatti evidente che, parlando di differenza intensiva, Deleuze sta qui facendo riferimento non tanto al semplice aspetto qualitativo di una sensazione, ossia al suo possedere un tale o un talaltro grado intensivo, quanto piuttosto al grado zero dell'intensità come a ciò grazie a cui qualcosa come una qualità empiricamente determinata può essere data. Abbiamo già visto, nella prima parte di questo capitolo, che il grado zero richiede secondo Deleuze di essere inteso nel senso di una «sintesi a-sintetica»², di una congiunzione tra elementi differenti i quali, senza essere ricompresi in una totalizzazione oggettiva, sono al contrario affermati ciascuno nella differenza che gli è propria. Ora, è esattamente questo particolare carattere sintetico-disgiuntivo a essere rinvenuto da Deleuze alla base dell'esercizio trascendente della sensibilità:

Non si tratta dell'opposizione qualitativa nel sensibile, ma di un elemento che è in sé differenza e crea la qualità nel sensibile nonché l'esercizio trascendente della sensibilità: questo elemento è l'intensità come pura differenza in sé, a un tempo l'insensibile per la sensibilità empirica che non coglie intensità se non rivestite o mediate dalla qualità, e ciò che può essere soltanto sentito dal punto di vista della sensibilità trascendente che l'apprende immediatamente³.

Differenza intensiva significa, pertanto, differenza della differenza, o differenza in sé: non la differenza di qualcosa, ma il differenziarsi di quella differenza che dà qualcosa. Senza voler qui approfondire ulteriormente la nozione deleuziana d'intensità, sulla quale torneremo più avanti, ci limitiamo a sottolineare come il movimento inoggettivabile di differenziazione da cui essa è costituita sia, ad un tempo, ciò che

¹ DR, p. 189.

² Ossia di una sintesi che non mette capo alla sintesi del riconoscimento. L'espressione è di T. Tuppini, *La funzione estetica: alcuni aspetti della lettura deleuziana di Kant*, cit., p. 214.

³ DR, p. 188. Si veda l'efficace commento di P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit., p. 109: «Allorché la sensibilità si eleva con un salto all'intensità, essa la coglie immediatamente come ciò che non può essere sentito senza alcun equivalente oggettivo, come ciò che eccede ogni sensazione mediante la sua differenza pura inattualizzabile, inoggettivabile, e la coglie nello stesso tempo come la differenza pura all'opera nel mondo».

viene immediatamente appreso dalla sensibilità e ciò che viene trasmesso alle altre facoltà come costrizione che innalza ciascuna di esse al rispettivo esercizio trascendente: «sulla via che conduce a ciò che va pensato, tutto muove dalla sensibilità. Dall'intensivo al pensiero, è sempre attraverso una intensità che il pensiero ci giunge»¹. Il che ci permette di comprendere in che modo Deleuze possa sostenere il principio di una comunicazione ordinata tra le facoltà senza che esso assuma la forma di un senso comune:

Certo esiste una concatenazione delle facoltà e un ordine in tale concatenazione, ma né l'ordine né la concatenazione implicano una collaborazione su una forma di oggetto che si supponga identico o su un'unità soggettiva della natura dell'Io penso².

La comunicazione che avviene a livello dell'esercizio disgiunto è semmai la forma più rigorosa nella quale può trovare espressione il superamento del senso comune: è vero che tra le facoltà deve pur darsi un qualche rapporto, tuttavia tale rapporto si produce solamente nel massimo possibile di estraneità e di distanza, nel modo cioè di un accordo discordante in cui ciascuna facoltà «non comunica all'altra se non la violenza che la pone in presenza della propria differenza e della propria divergenza con tutte le altre»³.

In conclusione, è opportuno evidenziare come Deleuze stia in questo modo riprendendo, nelle sue linee principali, l'architettura kantiana, rovesciandola però di segno. Kant, lo abbiamo visto, poneva a fondamento dei sensi comuni logico e morale il senso comune estetico, in quanto espressione di un accordo libero e indeterminato che, rimanendo senza concetto, non poteva essere conosciuto oggettivamente, ma solo sentito: proprio il fatto che esso non potesse essere altro che sentito testimoniava della sua anteriorità rispetto agli altri due, che da esso erano resi possibili quali accordi determinati e caratterizzati ognuno da una legislazione specifica. Deleuze mantiene questa priorità della sensazione, per mostrare però come da essa discenda non una fondazione bensì una completa disarticolazione del senso comune e dell'orizzonte rappresentativo da esso stabilito.

¹ *DR*, pp. 188-189.

² *Ivi*, p. 190.

³ *Ibidem*.

Capitolo terzo

L'IDEA E LA MATERIA

Dalle analisi svolte nel capitolo precedente l'empirismo trascendentale è emerso come il principio da cui dipendono, nello stesso tempo, la disgregazione della forma presupposizionale fondata sul senso comune e la genesi delle facoltà nel loro esercizio disgiunto. Come abbiamo visto, tematizzare il trascendentale indipendentemente dal senso comune per Deleuze significa, in primo luogo, concepirlo al di fuori della rappresentazione, cioè di quell'orizzonte tracciato dal rapporto tra un soggetto supposto identico e un oggetto qualunque su cui si riflette l'identità soggettiva. In tal senso, l'esperienza è risultata essere determinata non più soltanto nella sua mera esistenza possibile, ma nella sua realtà concreta: lo sviluppo di un punto di vista genetico è apparso così, a Deleuze, la via privilegiata da percorrere allo scopo di operare una rielaborazione e una radicalizzazione dell'istanza trascendentale di matrice kantiana.

Se finora abbiamo seguito tale operazione mettendone a fuoco in particolare il risvolto decostruttivo, in questo capitolo si tratterà invece di portare la nostra attenzione sul suo aspetto affermativo e strettamente genetico. In altre parole, cercheremo di definire la genesi trascendentale non più soltanto in funzione della critica alla rappresentazione, ma in rapporto al suo senso specifico di produzione dell'oggetto; vedremo allora come Deleuze, rifacendosi soprattutto a Bergson, intenda tale produzione alla stregua di un movimento di incessante differenziazione interna, un movimento che per così dire si muove da sé stesso in sé stesso, senza presupporre alcun sostrato identico o immobile; analizzando soprattutto i capitoli quarto e quinto di *Differenza e ripetizione*, che si concentrano rispettivamente sulla genesi dell'oggetto pensato (Idea) e sulla genesi dell'oggetto sensibile (materia intensiva), avremo modo di verificare come, in entrambi i casi, protagonista ultima sia la differenza pura, la differenza concepita non come diversità empirica, data negli oggetti, ma come la condizione stessa in virtù di cui qualcosa può essere dato come diverso. Il che vuol dire: come differenza in atto o come movimento di differenziazione.

In considerazione dell'importanza giocata dalla figura di Bergson, apriremo questo capitolo con un'analisi della lettura che ne offre Deleuze, soffermandoci nella fattispecie sui nuclei concettuali ripresi e sviluppati in *Differenza e ripetizione*; su questa base, passeremo in seguito ad un esame della trattazione deleuziana della genesi dell'oggetto nel suo duplice e complementare profilo, ideale e sensibile; nostro obiettivo sarà quello di rilevare in tale complementarietà un'articolazione di rapporti che sostanzialmente riafferma, a livello della costituzione oggettiva, il medesimo sviluppo che abbiamo già visto all'opera nell'esercizio disgiunto delle facoltà.

3.1. *Il Bergsonismo* e la scoperta della differenza in sé

3.1.1. *L'intuizione come superamento delle illusioni*

Pubblicato per la prima volta nel 1966, tre anni dopo la monografia sulla dottrina kantiana delle facoltà e due anni prima di *Differenza e ripetizione*, all'interno dell'itinerario filosofico deleuziano *Il bergsonismo* appare non solo come il trait d'union tra le due opere summenzionate, ma, più profondamente, come il luogo in cui prende forma una triade di concetti – quelli di differenza in sé, di molteplicità pura e di virtuale – ai quali Deleuze, fino agli ultimi suoi scritti, continuerà a rivolgersi, ripensandoli e mettendoli a punto da angolature volta per volta diverse. In tal senso, se si pone mente ai tre grandi “numi tutelari” che accompagnano Deleuze lungo il suo cammino, cioè Spinoza, Nietzsche e Bergson, appare indubbio che discenda dall'interpretazione di quest'ultimo la caratterizzazione più nota della filosofia deleuziana, quella appunto che la intende come un pensiero della differenza, della molteplicità e del virtuale. Una caratterizzazione che tuttavia corre il rischio di subire una eccessiva semplificazione, allorché non la si collochi con esattezza nel contesto in cui essa vede la luce e non la si ponga in rapporto ai problemi rispetto ai quali essa tenta di costituire una risposta.

Il pensiero di Bergson è compreso da Deleuze innanzitutto nel senso di una critica e di un superamento della concezione kantiana delle condizioni di possibilità dell'esperienza. È il problema dell'esperienza reale, il problema di come l'esperienza sia generata realmente, dal suo interno, a guidare la lettura che Deleuze offre della filosofia bergsoniana. Questo aspetto lo si coglie molto bene considerando il tema scelto

da Deleuze per aprire il suo studio: l'intuizione come metodo. L'intuizione, in effetti, non si limita in Bergson a essere soltanto il processo di conoscenza nel quale il soggetto si congiunge, si unifica, con la durata, ossia con la realtà intesa come totalità in se stessa fluida e diveniente, ma è anche, ed anzi è in primo luogo, il metodo con cui in tale processo sono smascherate le illusioni, i falsi problemi che bloccano la conoscenza al di qua dell'oggetto, privandola di quella *precisione* che invece in essa si dovrebbe concretizzare. Così commenta Deleuze: «L'intuizione ci spinge a superare lo stadio dell'esperienza verso delle condizioni dell'esperienza. Ma queste condizioni non sono né generali né astratte, e non sono nemmeno più ampie di ciò che condizionano. Sono le condizioni dell'esperienza reale»¹. In ciò consiste l'appello di Bergson alla precisione metodica del concetto: superare la datità empirica non significa affatto approdare a un piano che la trascenda, che ce ne separi; al contrario, significa risalire alla sua fonte, immergersi completamente in essa, al punto tale da portare il concetto a inglobarsi senza residui nell'oggetto cui si rivolge: «si tratterà di un concetto tagliato sulla cosa stessa, che non conviene che a essa, e che in questo senso non sarà più largo di ciò di cui dovrà rendere conto»². L'intuizione è precisa proprio perché produce il concetto in *immediata corrispondenza* con la cosa, immettendolo nella sua durata; così che, in quanto "preciso", sarà il concetto stesso a durare, a farsi fluido e a mostrare la cosa nella semplice singolarità del suo darsi³.

Alla luce di ciò risulta chiaro perché Bergson definisca come un *movimento retrogrado* l'«illusione fondamentale»⁴ da cui discendono nella conoscenza tutte le forme di astrazione o di generalità. Il fatto che le condizioni dell'esperienza siano poste come valide per ogni esperienza possibile ha alla sua base, per Bergson, la separazione di tali condizioni dalla durata reale delle cose, una separazione imperniata sul presupposto secondo il quale ciò che viene ritenuto possibile antecede il reale come una mancanza, come un deficit a cui soltanto in seguito il reale perverrebbe ad aggiungere l'esistenza. Questo presupposto viene messo in particolare rilievo da Bergson in un articolo del 1930 intitolato *Il possibile e il reale*, dapprima comparso sulla rivista

¹ B, p. 16.

² Ivi, p. 18.

³ Cfr. ivi, p. 110: «Il primo carattere dell'intuizione sta nel fatto che in essa e attraverso di essa qualcosa si presenta, si dà in prima persona, invece di essere dedotta e conclusa attraverso qualcos'altro».

⁴ Ivi, p. 8.

svedese «Nordisk Tidskrift» e poi ripubblicato nel 1938 come terzo capitolo de *Il pensiero e il movimento*. Scrive qui Bergson:

Al fondo delle dottrine che misconoscono la novità radicale di ogni momento dell'evoluzione, vi è più di un fraintendimento, più di un errore. Ma c'è soprattutto l'idea che il possibile è meno del reale, e che per questa ragione, la possibilità delle cose precede la loro esistenza. Queste sarebbero così rappresentabili in anticipo; potrebbero essere pensate prima di essere realizzate. Ma la verità è l'inverso¹.

La verità è l'inverso, dice Bergson, giacché il possibile nient'altro indica se non la realtà che ad esso si vorrebbe far seguire con, in più, l'aggiunta della sua mancanza. È evidente infatti che, per potere attribuire la possibilità a un oggetto, innanzitutto occorre proiettare all'indietro l'immagine della sua esistenza: si potrà allora intenderlo come un oggetto non ancora esistente. Tuttavia, ciò che in questo modo viene cancellato e misconosciuto è la novità della sua produzione, l'imprevedibilità intrinsecamente connaturata a quella che è la più profonda condizione del suo realizzarsi, cioè la durata. Continua Bergson:

Via via che la realtà si crea, imprevedibile e nuova, la sua immagine si riflette dietro di sé nel passato indefinito. Si trova così a essere stata in ogni tempo possibile, ma è in questo momento preciso che comincia a esserlo sempre stata ed ecco perché dicevo che la sua possibilità non precede la sua realtà, ma l'avrà preceduta una volta apparsa la realtà. Il possibile è dunque il miraggio del presente nel passato².

Come si vede, la struttura fondamentale dell'illusione viene qui ricondotta da Bergson a una confusione del *più* con il *meno*. È la stessa confusione che occorre rinvenire al fondo delle due altre grandi illusioni che attraversano le tradizionali dottrine dell'essere e della conoscenza: l'illusione del nulla e quella del disordine.

Soffermiamoci in particolare sulla prima. Essa si configura nella domanda che suona: «perché vi è l'essere, perché qualche cosa o qualcuno esiste»³? Tale domanda, con tutta evidenza, sorge a partire dalla presupposizione che ciò che è potrebbe anche

¹ *PM*, p. 91.

² *Ivi*, p. 93.

³ *Ivi*, p. 88.

non essere stato; dalla presupposizione, quindi, secondo la quale nell'idea di niente vi sarebbe *meno* che in quella di qualcosa. Ma, si chiede Bergson, come comprendere il significato del termine "niente"? «"Niente" – scrive – è un termine del linguaggio usuale che può avere senso solo se resta sul terreno, proprio all'uomo, dell'azione e della fabbricazione. "Niente" designa l'assenza di ciò che cerchiamo, di ciò che desideriamo, di ciò che aspettiamo»¹. Sono le impellenze di ciò che è utile praticamente a farci illudere che qualcosa possa scomparire. In realtà, prosegue Bergson, «una cosa "scompare" solo perché un'altra l'ha sostituita. Diciamo che vi è soppressione quando delle due metà, o meglio, dei due aspetti della sostituzione, consideriamo solo quello che ci interessa»². Risolvendo l'idea di soppressione in quella di sostituzione, Bergson giunge dunque a mostrare come ciò che c'è e che si percepisce, ciò che veramente è dato, è sempre e soltanto la *presenza* di qualcosa. Da questo punto di vista, bisogna osservare come vi sia più realtà in un oggetto pensato in quanto assente, piuttosto che l'inverso:

*c'è di più e non di meno nell'idea di un oggetto concepito come "non esistente" che nell'idea del medesimo oggetto concepito come "esistente", poiché l'idea dell'oggetto "non esistente" è necessariamente l'idea dell'oggetto "esistente" con, in più, la rappresentazione di un'esclusione di questo oggetto dalla realtà attuale considerata nella sua totalità*³.

¹ Ivi, p. 89.

² Ibidem.

³ EC, p. 234. Da ciò consegue inoltre l'assurdità dell'idea di nulla assoluto. Tale idea, dice Bergson, «è un'idea che si autodistrugge, una pseudoidea, una pura e semplice parola. Se sopprimere una cosa significa sostituirla con un'altra, se pensare l'assenza di una cosa è possibile solo grazie alla rappresentazione più o meno esplicita della presenza di qualche altra cosa, se infine abolizione significa anzitutto sostituzione, l'idea di un'"abolizione di tutto" è assurda quanto quella di un cerchio quadrato» (ivi, p. 232). La difficoltà nell'evitare questa assurdità è motivata dal fatto che, volta per volta, noi possiamo concepire come abolito ogni oggetto particolare che ci si presenta nell'esperienza; così, nella misura in cui ci convinciamo che il sostituirsi di un oggetto con un altro non sia altrimenti comprensibile che nel senso di un'abolizione, concludiamo che nello stesso modo può essere abolita la totalità degli oggetti. Senonché in tutto ciò non ci si avvede, continua Bergson, «che sopprimere una cosa per volta significa precisamente sostituirla di volta in volta con un'altra, e che allora l'abolizione assoluta di tutto implica una vera e propria contraddizione in termini, poiché tale operazione consisterebbe nel distruggere la condizione stessa che le consente di effettuarsi» (ibidem).

Per Bergson si tratta di rinvenire, alla base di tutti i casi di confusione tra il più e il meno, quella che potremmo chiamare una “personificazione” o una “antropologizzazione” del flusso impersonale della durata. È infatti a causa della debolezza dei nostri dispositivi intellettuali, predisposti al fine pratico di anticipare, controllare e trasformare il reale, che ordinariamente non siamo in grado di cogliere il flusso nella sua interiore continuità, finendo per vedere di esso soltanto un’ombra o un’immagine rovesciata. Ora, lo strumento fondamentale che consente all’uomo di operare sul reale, ma che nello stesso tempo gliene fa pure perdere la costitutiva e originaria fluidità, è la negazione. È innanzitutto perché possiamo negare, argomenta Bergson ne *L’evoluzione creatrice*, che conseguentemente possiamo manipolare le cose in consonanza con i fini di utilità che determinano il nostro agire: «la negazione non è altro che un atteggiamento assunto dalla mente nei confronti di un’affermazione eventuale»¹. In altre parole, tutto ciò che può essere negato, per essere negato deve in prima istanza essere affermato. La negazione è dunque un’affermazione di secondo grado, un’affermazione cioè che interpone tra sé e l’oggetto un’ulteriore affermazione: «mentre l’affermazione riguarda direttamente la cosa, la negazione mira alla cosa solo indirettamente e attraverso un’affermazione interposta»². Mediante questa interposizione, l’esperienza immediata viene messa a distanza e resa disponibile all’agire dell’uomo. Come osserva Bento Prado in un libro per molti aspetti decisivo nell’ambito degli studi bergsoniani, «la genealogia della negazione culmina dunque nella sua determinazione come forma *umana* del comportamento»³. È soltanto entro la sfera dell’utilità pratica dell’uomo che la negazione può apparire come simmetrica all’affermazione, e così la durata come suddivisa in istanti tra loro contrapposti. In realtà, tale simmetria è un’illusione, anzi è il segno stesso della dimenticanza e dell’occultamento della vera natura della durata.

Quanto precede ci permette di mettere in luce il motivo per cui nella sua interpretazione Deleuze insiste a più riprese nel sottolineare l’importanza che assume per Bergson il superamento dei limiti dell’esperienza ordinaria. Quest’ultima non è che un miraggio, un raddoppiamento mistificante della realtà che ha nella struttura del

¹ Ivi, p. 235.

² Ibidem.

³ B. Prado, *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, trad. fr. di R. Barbaras, Hildesheim, 2002, p. 40.

comportamento dell'uomo il proprio elemento chiave. Compito della filosofia, scrive Deleuze con accenti nietzschiani, deve essere allora quello «di aprirci all'inumano e al sovraumano»¹. È esattamente una tale apertura a essere garantita dall'intuizione.

Se nel dominio dell'illusione, sulla base del movimento retrogrado, siamo indotti a pensare che «l'essere, l'ordine o l'esistente vengano prima di se stessi, precedano l'atto creatore che li costituisce, e rigettino all'indietro una immagine di se stessi in una possibilità, un disordine, un non-essere supposti primordiali»², al contrario nella dimensione intuitiva noi entriamo in immediato contatto con l'esperienza nel suo stesso farsi, siamo introdotti all'interno del movimento della sua infinita differenziazione. In questo senso il superamento della concezione antropologica dell'esperienza, come concezione essenzialmente illusoria, trova il proprio compimento nella determinazione delle condizioni della sua *realtà*: «si sorpassa l'esperienza verso le condizioni dell'esperienza (queste però non sono, come in Kant, le condizioni di ogni esperienza possibile, bensì le condizioni dell'esperienza reale)»³. Ora, determinare le condizioni dell'esperienza reale significa d'altra parte, come abbiamo visto, assicurare al concetto la sua massima precisione: il concetto smette di essere separato dalla cosa che comprende, smette cioè di essere una totalizzazione generalizzante delle differenze, per farsi perfettamente aderente alle articolazioni del reale, alle tendenze molteplici che ne esprimono la durata. Se dunque occorre attribuire all'intuizione un carattere metodico, tale carattere non rimanda in alcun caso all'idea di una propedeutica o di una esteriorità rispetto al proprio oggetto; in questo senso, afferma Deleuze, è senz'altro vero «che, intesa come metodo, l'intuizione presuppone già la *durata*»⁴, tuttavia la durata rimarrebbe completamente inintelligibile senza l'intuizione, la quale ha la funzione di metterla in luce dissipando l'ombra delle illusioni.

3.1.2. *La durata come coesistenza virtuale*

La nozione che più di ogni altra contraddistingue la concezione bergsoniana della durata è, secondo, Deleuze quella di differenza di natura. «*Lottare contro l'illusione*»,

¹ B, p. 17.

² Ivi, p. 9.

³ Ivi, p. 12.

⁴ Ivi, p. 3.

superare l'esperienza verso le sue condizioni genetiche, significa «ritrovare le vere differenze di natura»¹ di cui si costituisce la durata, nella fattispecie ritrovarle al di sotto di tutte le differenze di grado. D'altra parte, è l'esperienza stessa a non fornirci che dei misti, delle combinazioni di elementi confusi che si presentano come separati tra loro da differenze di grado². Scrive Deleuze:

Ad esempio, noi ci rappresentiamo il tempo come se fosse penetrato dallo spazio. Ma la cosa più grave è che di questa *rappresentazione* non sappiamo più distinguere i due elementi costitutivi che differiscono in natura, le due *presenze* pure: la durata e l'estensione. Esse sono talmente ben mescolate fra loro che possiamo opporre la loro mescolanza solo a un principio che supponiamo essere allo stesso tempo né spaziale né temporale, rispetto al quale spazio e tempo, durata ed estensione, sono solo delle degradazioni. Un altro esempio, è la mescolanza di ricordo e percezione; in questo caso non riconosciamo che cosa appartenga alla percezione e che cosa, invece, al ricordo; non riusciamo più a distinguere, nella rappresentazione, le due presenze pure della materia e della memoria, e non vediamo che differenze di grado tra percezioni-ricordo e ricordi-percezioni. In una parola, l'unità con la quale misuriamo le mescolanze è un'unità impura e già mescolata. Abbiamo perso la ragione dei misti. L'ossessione del *puro*, in Bergson, è dovuta proprio al tentativo di restaurare le differenze di natura³.

Considerato in quest'ottica, conclude Deleuze, il metodo intuitivo bergsoniano viene a configurarsi come «un metodo di divisione d'ispirazione platonica»⁴ che però si situa in strettissima prossimità «con un'analisi trascendentale»; infatti, «se il misto rappresenta il fatto, bisogna dividerlo in tendenze o in presenze pure che non esistono che *di diritto*»⁵. Come si evince dal brano sopra citato, Deleuze riconduce le differenze di grado allo spazio e quelle di natura alla durata; la spazializzazione della durata, il leitmotiv che da cima a fondo attraversa la filosofia di Bergson, viene così interpretato

¹ Ivi, p. 11.

² In quanto semplice *fatto*, il misto impedisce di scorgere le differenze di natura da cui è costituito: «L'esperienza ci dà dei misti; e il misto non riunisce solo elementi che differiscono fra loro in natura, ma li riunisce proprio in modo che in esso *non si possano* cogliere le differenze di natura che lo costituiscono. C'è, insomma, un punto di vista, o meglio uno stato in cui le differenze di natura non possono più apparire» (ivi, p. 24).

³ Ivi, pp. 11-12.

⁴ Ivi, p. 11.

⁵ Ivi, p. 12.

nel senso della confusione tra differenza di grado e differenza di natura: quando pensiamo alla durata in termini spaziali, quando cioè la suddividiamo in istanti reciprocamente estrinseci, è perché la guardiamo ancora dal punto di vista del misto, del fatto. Il problema della spazializzazione della durata è pertanto il problema di un misto mal analizzato. Tra le due direzioni che compongono il misto, soltanto una di esse «è veramente pura (la durata), mentre l'altra (lo spazio) rappresenta l'impurità che "snatura" la prima»¹. Ciò che a Deleuze interessa qui sottolineare è come, in corrispondenza delle due direzioni in cui si divide il misto, emergano due diverse specie di molteplicità. La prima, riguardante lo spazio, «è una molteplicità di esteriorità, simultaneità, giustapposizione, ordine, di differenziazioni quantitative, di *differenze di grado*, una molteplicità numerica, *discontinua e attuale*. L'altra si presenta nella durata pura; è una molteplicità interna, di successione, fusione, organizzazione, di eterogeneità, di discriminazioni qualitative o di *differenze di natura*, una molteplicità *virtuale e continua*, irriducibile al numero»². La messa a punto della nozione di molteplicità si rivela in tal senso di assoluta importanza nell'intento di definire la differenza di natura che distingue la durata.

3.1.2.1. *I due tipi di molteplicità*

Questa importanza la si può rilevare in modo particolare nel capitolo secondo del *Saggio sui dati immediati della coscienza*, dedicato da Bergson al problema di spiegare come gli stati di coscienza si organizzino all'interno della durata. Com'è noto, l'assunto fondamentale da cui muove Bergson è la separazione netta della durata dall'ambito spaziale. Quest'ultimo è caratterizzato in primo luogo dal numero: «non basta dire che il numero è una collezione di unità; bisogna aggiungere che queste unità sono identiche fra loro, o almeno si suppongono tali non appena le si conta»³. Qualsiasi numero noi consideriamo, dice Bergson, ci si presenta come un'unità sintetica, un'unità quindi che è nello stesso tempo una collezione di unità; quando pensiamo che un certo numero è uno, che è *un* numero, quell'uno ce lo rappresentiamo come una somma di termini, come una sintesi: pensando al numero 3, ad esempio, facciamo corrispondere la somma 1+1+1.

¹ Ivi, p. 28.

² Ibidem.

³ *DI*, p. 51.

Tuttavia, quando pensiamo alle singole unità che compongono il numero, siamo costretti a pensare «che queste unità non sono più somme, ma unità pure e semplici, irriducibili, e destinate a dar luogo alle serie di numeri componendosi indefinitamente fra loro»¹. È chiaro che se poi prestiamo attenzione a ciascuna di queste unità, subito ci accorgiamo che ognuna di esse viene a sua volta a costituire una collezione di infinite altre sotto-unità. Ma considerata in tal modo essa non potrebbe formare alcun numero. Affinché un numero possa formarsi, è infatti necessario considerare tutte le unità che lo compongono come *provvisoriamente indecomponibili*, vale a dire come delle quantità fisse, insieme identiche e separate, tali cioè da costituire un'unità estesa².

È per questa via che Bergson giunge a dimostrare che lo spazio costituisce la condizione per cui ogni unità che compone un numero può essere posta come identica alle altre. Numero che, di conseguenza, può essere infinitamente suddiviso pur rimanendo in se stesso identico: «il numero e, prima ancora, l'unità aritmetica stessa sono infatti il modello di ciò che si divide senza cambiare natura. E questo equivale a dire che il numero ha solo differenze di grado o che in esso le differenze, realizzate o meno, sono sempre attuali»³. Che le parti differenti siano tutte attuali significa che esse sono presupposte al tutto, e dunque che il tutto è un qualcosa di dato, di derivato dalla loro giustapposizione nello spazio⁴.

Con ogni evidenza, un tale procedimento astrattivo e generalizzante risulta inappropriato se applicato alla durata. È certamente vero, osserva Deleuze, che

la durata si divide e non smette mai di farlo: per questo essa *molteplicità*. Ma non lo fa senza cambiare natura; dividendosi cambia natura: perciò è una molteplicità non

¹ Ivi, p. 54.

² Cfr. ivi, pp. 54-55: «Per convincerci di ciò basterà notare che le unità con le quali l'aritmetica forma i numeri sono provvisorie, suscettibili di spezzettarsi all'infinito, e che ognuna di esse costituisce una somma di quantità frazionarie, piccole e numerose a piacere. [...] Come si potrebbe frazionarla pur definendola una, se non la si considerasse implicitamente come un oggetto esteso, uno nell'intuizione, molteplice nello spazio?». Per un'analisi più approfondita rimandiamo a P. Godani, *Bergson e la filosofia*, Pisa 2008, pp. 41-57.

³ *B*, p. 31.

⁴ Da questo punto di vista Bergson nota come la spazialità si configuri inoltre come la condizione di possibilità di determinare qualcosa oggettivamente; *oggettivo*, egli scrive, è «ciò che è conosciuto in modo tale che una moltitudine sempre crescente di nuove impressioni potrebbe essere sostituita all'idea che ce ne facciamo attualmente» (*DI*, p. 56). Proprio in quanto fondata sulla dimensione spaziale, ciò che siamo soliti chiamare "oggettività" assume il suo intrinseco carattere di astrazione o generalità. In questo senso, nota Deleuze, «l'oggetto è una molteplicità numerica» (*B*, p. 31).

numerica, per cui a ogni stadio della divisione si può parlare di “indivisibili”. C’è *altro*, senza che ci siano *molti*¹.

Si tratta di un passaggio chiave nella lettura che Deleuze intende dare di Bergson; soffermiamo l’attenzione in particolare sul nesso eterogeneità-continuità che vi emerge. Deleuze dice che la durata non si divide (cioè, a tutti gli effetti, che non *dura*) se non cambiando volta per volta di natura: alla modificazione, seppur minima, di ciascuna sua parte, corrisponde immediatamente una modificazione del tutto. Per questo la durata è sì molteplicità, tuttavia non è una molteplicità numerica, che sia possibile totalizzare in senso oggettivo. Come Bergson ripete a più riprese, il tutto che forma la durata è un tutto che non è mai dato: continuamente esso diviene eterogeneo a sé, senza che ciò comporti alcuna forma di suddivisione interna. Non vi sono dunque parti che preesistono al tutto, nella misura in cui il tutto è lo stesso atto da cui le parti sono divise, è la cesura che le attraversa e che attraversandole le produce².

Alla luce di ciò comprendiamo perché Deleuze scrive che «la cosa più importante nella nozione di molteplicità è il modo in cui essa si distingue da una teoria dell’Uno e del Molteplice, evitandoci di pensare soltanto in questi termini»³. L’Uno in generale, il Molteplice in generale sono per Bergson «concetti troppo larghi»⁴, incapaci di spiegare

¹ *B*, p. 32.

² Cfr. *MM*, p. 174; corsivi nostri: «Le parti della nostra durata coincidono con i momenti successivi dell’atto che la divide; tanti istanti vi fissiamo, tante parti ha; e se in un intervallo la nostra coscienza può distinguere soltanto un determinato numero di atti elementari, là dove essa interrompe la divisione si ferma anche la divisibilità. Invano la nostra immaginazione si sforza di andare oltre, di dividere a loro volta le ultime parti [...]: *lo stesso sforzo, attraverso il quale vorremmo spingere più in là la divisione della nostra durata, allungherebbe di altrettanto questa durata*». Il medesimo passaggio è riportato anche da R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Milano 2011, p. 72, il quale rileva in proposito come la definizione bergsoniana del continuo ripeta in maniera pressoché identica quella già formulata da Peirce; per Peirce, infatti, un continuo «non contiene parti definite; le sue parti sono create dall’atto che le definisce (*the act of defining them*), e la loro definizione precisa interrompe la continuità» (ibidem; la citazione riporta il § 6.168 di C.S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), 1931-1958). Giustamente Ronchi sottolinea sia in Peirce sia in Bergson la presenza del paradosso per cui «quanto sembrerebbe interrompere la continuità, in realtà la genera, perché quell’atto sovraessenziale è il *limite comune* che, *congiungendo, separa* le parti in cui un continuo non cessa mai di dividersi» (ivi, pp. 72-73). Non vi sarebbe alcuna vera continuità, se la divisione delle parti fosse concepita come qualcosa di altro o di esterno rispetto ad essa (in tal caso il continuo si risolverebbe immediatamente nel discreto); perciò occorre concludere, dice Ronchi, che c’è continuità solo «dove c’è un essere che è il suo dividersi in atto, c’è progresso come differenziazione interna e sfasatura; dove c’è insomma individuazione in corso» (ivi, p. 73).

³ *B*, p. 34.

⁴ Ibidem.

le infinite sfumature di cui si costituisce la continuità del movimento temporale. Un concetto preciso, ritagliato sulla singolarità della cosa, è invece un concetto in cui trova espressione l'assoluta novità che incessantemente si produce nel cuore della durata. Proprio una tale *interiorità del nuovo* è l'aspetto che secondo Deleuze, più di ogni altro, si tratta di ricondurre all'idea di molteplicità continua o intensiva: l'avvento del nuovo non è qui una giustapposizione esterna, che lascia intatta la struttura dell'insieme, ma un effetto della creatività immanente al tutto, in forza della quale il tutto stesso è continuamente e completamente trasformato. Come Deleuze affermerà più tardi ne *L'immagine-movimento*, «se il tutto non può essere dato, ciò avviene perché esso è l'Aperto, e spetta a lui cambiare senza tregua o far sorgere qualcosa di nuovo, insomma, durare»¹. In altre parole, non vi sono da una parte il tutto e dall'altra le sue variazioni, vi è soltanto *il tutto delle variazioni*, nel quale evidentemente ogni variazione è sempre una *variazione del tutto*. Il tutto è l'Aperto in quanto si accresce dall'interno, e così differisce di continuo da se stesso²; ed è proprio in quanto differisce di continuo da sé, che la sua creatività non può essere concepita nel senso di una divisione di un sostrato identico: il tutto che si crea è di volta in volta *un altro* tutto, dove tale alterità non è se non la conseguenza della sua stessa auto-produzione.

3.1.2.2. *La fluidità del movimento*

La nozione di molteplicità continua trova la propria applicazione fondamentale nello studio che Bergson dedica alla struttura del movimento. In linea generale, secondo Bergson, il movimento si manifesta nell'esperienza come un misto di «due elementi, lo spazio percorso e l'atto grazie a cui lo spazio si percorre, le posizioni successive e la sintesi di queste posizioni»³. Il primo di questi elementi esprime il movimento a partire dai suoi effetti, facendolo pertanto apparire come un movimento passato, già *trascorso*; il secondo lo esprime, invece, dal punto di vista del suo presente *trascorrere*: lo

¹ *IM*, p. 22.

² Su questo punto, cfr. P. Godani, *Bergson e la filosofia*, cit., p. 47: «Una molteplicità distinta può accrescersi, senza cambiare natura, grazie all'irruzione di qualche elemento ad essa esterno; mentre una molteplicità continua presenta una condizione tale per cui ogni mutamento è una sua intima espressione, proviene cioè dall'interno, e tuttavia è qualcosa di nuovo: la molteplicità continua è la causa interna di un effetto che non è prevedibile a partire da essa».

³ *DI*, p. 73.

esprime, cioè, come movimento puro o “in sé”. La comprensione ordinaria e illusoria del movimento, tuttavia, nella misura in cui dà rilevanza esclusivamente al primo elemento, tende a reificarlo e a cancellarne l’aspetto più rilevante e peculiare. Infatti, sostiene Bergson,

da una parte attribuiamo al movimento la divisibilità stessa dello spazio che esso percorre, dimenticando che si può dividere una cosa, ma non un atto – e dall’altra ci abituiamo a proiettare questo stesso atto nello spazio, a disporlo lungo la linea che il mobile percorre, in una parola, a solidificarlo¹.

L’esempio più volte richiamato da Bergson per illustrare questo fraintendimento è il paradosso di Zenone sulla gara di corsa tra Achille e la tartaruga. Stando a Bergson, l’origine del paradosso è da rinvenire nella «confusione tra il movimento e lo spazio percorso dal mobile»²; a causa di questa confusione, si concepiscono i movimenti di Achille e della tartaruga, che in quanto tali sono unici e incomparabili, come se si svolgessero nella medesima dimensione e fossero perciò accomunati da una stessa unità di misura. Scrive Bergson:

L’illusione degli eleati deriva dal fatto che essi identificano questa serie di atti indivisibili e *sui generis* con lo spazio omogeneo che li sottende. Siccome questo spazio può essere diviso e ricomposto secondo una legge qualunque, essi credono che sia legittimo ricostruire l’intero movimento di Achille, non più con passi di Achille, ma con passi di tartaruga: in realtà, ad Achille che insegue la tartaruga, sostituiscono due tartarughe regolate l’una sull’altra, due tartarughe condannate a fare lo stesso genere di passi o di atti simultanei, di modo da non raggiungersi mai³.

Ora, conclude Bergson, se accade che Achille riesca a superare la tartaruga, ciò è perché i passi di entrambi, considerati in quanto puri movimenti, sono assolutamente indivisibili; soltanto se li consideriamo come già trascorsi, come posizioni fisse a cui risaliamo attraverso il loro ordinarsi nello spazio, essi risultano frazionabili in segmenti identici secondo un comune parametro; ma in questa ricostruzione finiamo per

¹ Ivi, pp. 73-74.

² Ivi, p. 74.

³ Ibidem.

sovrapporre e parificare lo spazio e il movimento, «dimenticando che solo lo spazio si presta a essere scomposto e ricomposto in modo arbitrario»¹.

Il che significa, d'altra parte, voler comprendere il movimento attraverso l'immobilità. Una volta che il movimento si è realizzato, io potrò senz'altro individuare nello spazio la traiettoria che esso ha tracciato, ripercorrendola a ritroso punto per punto, posizione per posizione. Tuttavia, «con le posizioni, fossero anche infinite di numero, non farò mai un movimento. Esse non sono parti del movimento, ma altrettante vedute su di esso; sono soltanto, potremmo dire, supposizioni d'arresto. Mai il mobile è realmente in uno dei punti, tutt'al più si può dire che vi passa. Ma il passaggio, che è movimento, non ha nulla in comune con un arresto, che è immobilità»². Ciò che si perde nella scomposizione, è la stessa *mobilità* del movimento: è illusorio credere che il movimento sia composto da un insieme di punti, che vi siano dei punti *nel* movimento, perché il movimento è sempre e soltanto *tra* di essi, come puro passaggio che, insieme, li congiunge e li separa. Non ci si deve pertanto stupire che, quando affermiamo che il movimento è un insieme di punti, il passaggio da un punto all'altro rimanga immancabilmente qualcosa di inspiegabile³. L'inspiegabilità è dovuta per l'appunto dal fatto che, antepoendo l'immobilità al movimento, ci sforziamo di spiegare il secondo sulla base della prima, come se il movimento fosse qualcosa che si aggiunga o derivi dall'immobilità.

Per Bergson bisogna sostenere che è vero piuttosto il contrario; preso in se stesso, infatti, ciascuno stato immobile «è un perpetuo divenire», dal quale «io estraggo una certa qualità media, che suppongo invariabile: così costruisco uno stato stabile e, perciò stesso, schematico»⁴. L'immobilità è, in altre parole, *un'astrazione* di cui l'intelligenza si serve per orientarsi nel mondo; ma in realtà non sussiste alcuna immobilità, né precedente né successiva al movimento.

È così che Bergson giunge ad affermare la sostanzialità o l'assolutezza del movimento: immergersi nel presente del movimento significa vedere che nella sua

¹ Ibidem.

² *PM*, p. 170.

³ Cfr. *ivi*, p. 136: «Il movimento è per noi una posizione, poi una nuova posizione, e così di seguito indefinitamente. Affermiamo, certo, che deve esserci un'altra cosa e che, da una posizione a una posizione vi è il passaggio con il quale si percorre l'intervallo. Ma, nel momento in cui fissiamo l'attenzione sul passaggio, subito ne facciamo una serie di posizioni, col rischio di dover riconoscere, ancora una volta, che tra due posizioni successive è necessario supporre un passaggio».

⁴ *Ivi*, p. 169.

indivisibilità esso non è movimento *di* qualcosa, ma è movimento che si muove su se stesso e di per se stesso, senza un sostrato. «*Vi sono dei mutamenti, ma non vi sono, sotto il mutamento, delle cose che mutano: il mutamento non ha bisogno di supporto. Ci sono dei movimenti, ma non vi è alcun oggetto inerte, invariabile, che si muove: il movimento non implica un mobile*»¹. La fluidificazione o lo scioglimento di qualunque sostrato rigido traspone insomma a livello fisico la decomposizione dell'unità che la nozione di molteplicità continua opera a livello logico. Esaminata con attenzione, ciascuna delle posizioni fisse che ci sforziamo di stabilire sul movimento si rivela nel suo elemento ultimo ancora movimento; vale a dire: non è un'unità parziale (a sua volta scomponibile in unità) di un insieme molteplice, ma in quanto semplice è essa stessa molteplicità, molteplicità che continuamente si moltiplica e si trasforma dal suo interno².

3.1.2.3. *La funzione della durata nell'analisi dei misti e il problema del dualismo*

Queste brevi considerazioni sulla nozione di molteplicità continua e sulla struttura del movimento come sua concretizzazione fisica ci consentiranno ora di comprendere con maggior chiarezza l'interpretazione che Deleuze intende offrire della durata nel

¹ Ivi, p. 137. D'altra parte, si tratterà di dire che non vi è neppure un soggetto invariabile che si rapporta a tale movimento. Come mostra D. Lapoujade, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris 2010, la distinzione tra molteplicità numerica e molteplicità continua o qualitativa trova corrispondenza, a livello soggettivo, nella distinzione tra un "io di superficie" [*moi de surface*] e un "io delle profondità" [*moi des profondeurs*]. Se le molteplicità qualitative non possono essere percepite dall'io di superficie, ciò dipende dalla «semplice ragione che quest'ultimo non può che rappresentarsi le molteplicità in uno spazio; i suoi dati sono sempre mediati, simbolici. [...] L'io di superficie si caratterizza innanzitutto per la sua attività simbolica di rappresentazione: esso rappresenta grazie alla mediazione dello spazio quel che si presenta immediatamente nel tempo. Ciò significa che esso trasforma i dati immediati della coscienza in rappresentazioni che sono altrettante *sintesi attive*» (ivi, pp. 28-29). Al contrario, continua Lapoujade, l'io delle profondità si colloca in un ambito sub-rappresentativo che è puramente temporale; esso non è attivo, ma passivo: «certo, vi sono degli "atti" o delle "sintesi mentali", tuttavia non è l'io ad esserne l'agente. [...] Sono delle sintesi passive, o se si preferisce, le sintesi di un io passivo» (ivi, pp. 29-30). Ma in che cosa consiste tale passività? Precisamente nel fatto che, *nelle profondità, l'io non costituisce le molteplicità qualitative, ma ne è costituito*. «È la grande differenza tra l'io di superficie e l'io delle profondità: il primo è l'agente delle molteplicità quantitative mentre il secondo è il paziente delle molteplicità qualitative» (ivi, p. 30).

² Come osserva Godani, «la camminata di Achille, in quanto molteplicità continua, è una molteplicità di molteplicità, giacché ogni singolo passo è esso stesso una molteplicità o un atto semplice». In tal senso, essa è «eterogenea al secondo grado (senza smettere di essere semplice e indivisibile)»; anzi essa è semplice e indivisibile proprio perché assolutamente eterogenea. Cfr. P. Godani, *Bergson e la filosofia*, cit., p. 55.

contesto della scomposizione dei misti. Cominciamo con l'osservare che il termine durata intende precisamente definire la sostanzialità del movimento, la sua proprietà di mutare e di rinnovarsi, la quale, senza alcun bisogno di arresto, finisce per risolvere in sé la stessa immobilità. È questo annullamento dell'opposizione tra due termini in uno solo di essi, questa oscillazione in cui il Due scompare gradualmente nell'Uno, a costituire la funzione specifica della durata nell'analisi del misto.

Quando Bergson dice che il misto ci presenta due tendenze, delle quali una è pura (la durata) e l'altra impura (la materia), per Deleuze è importante sottolineare soprattutto il fatto che si tratta di opporre non due cose, bensì *due tendenze* che attraversano la stessa cosa, lo stesso misto. Ma che cosa significa opporre due tendenze? Scrive Deleuze: «Un misto si scompone in due tendenze di cui una è la durata, semplice e indivisibile; ma a sua volta la durata si differenzia in due direzioni, di cui l'altra è la materia»¹. Necessariamente l'opposizione tra due tendenze implica la comprensione di una delle due nell'altra: in caso contrario, non vi sarebbe opposizione tra due tendenze, ma tra due cose; perciò non sussiste tra di esse una vera e propria opposizione, ma una differenza. Nella divisione del misto c'è sempre una metà privilegiata, e «questa metà deve contenere il segreto dell'altra»²; la durata contiene il segreto della materia perché, nel momento in cui differisce da quest'ultima, proprio allora essa differisce innanzitutto in se stessa da se stessa: «la materia da cui differisce è ancora quella della durata»³. Non abbiamo quindi, contrapposte esteriormente, da una parte la durata e dall'altra materia, poiché questa risulta da quella come il grado più basso o più cristallizzato del suo flusso creativo; in tal senso, scrive Deleuze, «più che una differenza di natura tra due tendenze che tagliano la cosa, è proprio la differenza della cosa una delle due tendenze»⁴; vale a dire: *ciò da cui differisce la cosa, è innanzitutto la propria stessa differenza*. Durata e materia, intensità ed estensione comunicano tra loro alla maniera di una natura naturante e di una natura naturata: non vi sarebbe la prima senza la seconda, e tuttavia la seconda è sempre il risultato della creatività della prima.

Di conseguenza, nella durata è la differenza in quanto tale ad essere affermata come sostanza, come elemento originario di ciò che è: non più differenza esterna a una

¹ B, p. 118.

² Ivi, p. 117.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

cosa, ma differenza interiorizzata e in atto, movimento di differenziazione da cui l'oggetto empirico scaturisce. «In breve, la durata è ciò che si differenzia, e ciò che si differenzia non è più ciò che si differenzia da un'altra cosa, ma in sé. Ciò che si differenzia è divenuto esso stesso una cosa, una sostanza»¹. A più riprese Deleuze rileva come il dualismo sia in Bergson un'istanza già superata nello stesso momento in cui viene posta. È di certo vero, infatti, che «la differenza che viene definita interna si differenzia contemporaneamente anche all'esterno»², sdoppiandosi e dando così luogo al misto. Ma la differenza esterna che riscontriamo nel misto è solo in apparenza contrapposta alla differenza pura della durata, giacché uno dei due termini esterni di cui essa si compone è esattamente la stessa durata come atto del differenziarsi in sé da sé. In tal senso, scrive Deleuze,

ciò che si differenzia in natura, è, in definitiva, ciò che si differenzia in natura con sé, sicché ciò da cui si differenzia non è nient'altro che il suo grado più basso; e questa è la durata, definita come la differenza di natura per eccellenza. Quando la differenza di natura tra due cose è diventata una di esse, l'altra ne è solo l'*ultimo* grado³.

Non bisogna credere che con ciò Bergson stia in qualche modo ritornando alle differenze di grado. Infatti, dire che la materia è il grado più contratto della durata, e viceversa che la durata è il grado più disteso della materia, non significa dire che tra i due poli in questione sussista una differenza di grado. Vi sono sì dei gradi, i quali sono però «*gradi della differenza stessa*»⁴, gradi che derivano dal differenziarsi della differenza: la durata e la materia sono interpretati da Deleuze come gradi *estremi* proprio perché la differenza, che tra di essi si articola, è una differenza di natura. In tutto questo si può vedere ancora una volta come il dualismo tra la durata e la materia sia posto da Bergson per essere immediatamente risolto in un monismo superiore. Ma al fine di comprendere a fondo una tale risoluzione per Deleuze risulta necessario mettere in chiaro con maggiore precisione come possa la materia, non più concepita alla stregua di un ostacolo esterno, diventare essa stessa durata.

¹ Ivi, p. 136.

² Ivi, p. 151.

³ Ivi, p. 157.

⁴ Ibidem.

3.2.2. *La memoria come coesistenza virtuale*

Abbiamo notato in precedenza che, se la durata può essere distinta da un insieme discreto d'istanti, e così essere colta, al di là dell'illusione spazializzante, nella sua specifica connotazione temporale, ciò dipende essenzialmente dal fatto che essa è una molteplicità continua. Inoltre, abbiamo visto che, in tanto la durata è una molteplicità continua, in quanto la continuità che le pertiene si articola nei termini di una differenza di natura. Proprio perché differisce continuamente da sé, la durata non si compone d'istanti giustapposti dall'esterno; al contrario, gli istanti tendono in essa a compenetrarsi o a interiorizzarsi, alla maniera delle note di una melodia, le quali si fondono l'una con l'altra nella misura stessa in cui scorrono e, scorrendo, si distinguono¹. In questo senso, Deleuze sottolinea come lo scorrere della durata appaia caratterizzato da un doppio movimento di ritenzione e di contrazione: da una parte il momento successivo trattiene in sé, sotto forma di ricordo, quello precedente, appena trascorso, «dall'altra i due momenti si contraggono o si condensano l'un l'altro, in quanto il primo non è ancora scomparso quando l'altro appare»². Ricordo e contrazione: per Bergson sono questi i due aspetti fondamentali in cui si articola la memoria, aspetti i quali riflettono il dividersi di ogni momento della durata «in due direzioni, l'una orientata e dilatata verso il passato, l'altra contratta, e che si contrae verso il futuro»³. Sarebbe esorbitante rispetto ai nostri scopi esporre qui in modo particolareggiato la teoria bergsoniana della memoria. Ci limiteremo pertanto a considerare i punti più rilevanti della lettura che Deleuze ne intende offrire, con l'obiettivo di mettere in luce, a partire da essi, il delinarsi della durata come movimento di attualizzazione o differenziazione di una sfera essenzialmente virtuale. Più avanti vedremo che sarà proprio un siffatto movimento a essere ripreso da Deleuze in *Differenza e ripetizione* e, in modo diverso, in *Logica del senso*, nel contesto della caratterizzazione temporale delle condizioni preposte alla genesi immanente dell'esperienza.

In questa prospettiva, cominciamo dicendo che per Deleuze si tratta innanzitutto di sottrarre la memoria, per come la intende Bergson, al fraintendimento di una

¹ Per la metafora della durata come melodia, cfr. *DI*, pp. 66-67.

² *B*, 41.

³ *Ibidem*.

interpretazione meramente psicologista. Tale fraintendimento è il risultato di una più profonda illusione, relativa alla natura del passato. Scrive Deleuze: «tra la materia e la memoria, tra la percezione e il ricordo puro, tra il presente e il passato, ci deve essere una differenza di natura»¹. Ora, una tale differenza di natura viene annullata e misconosciuta nel momento stesso in cui crediamo che ciò che è passato altro non sia che un presente scomparso, un presente che ha smesso di essere. È in questo modo che abitualmente viene inteso il rapporto tra presente e passato: tutto ciò che è, lo si concepisce come un essere-presente, mentre tutto ciò che è passato, come qualcosa che non è più. Per Deleuze occorre ribaltare diametralmente questa visione: «del presente bisogna dire che già a ogni istante “era”, del passato invece che “è”, che esso è eternamente, in ogni tempo. È questa la differenza di natura tra il passato e il presente»². Il che significa, in altre parole, operare una comprensione del passato la quale, svincolandosi dalla mediazione del presente, si svolge a partire dalla stessa modalità di sussistenza che specificamente compete al passato.

Non dobbiamo credere che, quando ricordiamo, la nostra memoria si rapporti al passato attraverso il presente, che si limiti a ricordare dei presenti-passati. Ciò che fa la memoria, infatti, è in primo luogo proiettarci *immediatamente*, con un salto, nell'elemento puro del passato; soltanto una volta immessi in un tale elemento puro potremo rivolgerci verso il presente ed elaborare dei ricordi empirici o psicologici: «c'è quindi un passato in generale che non è il particolare passato di questo o quel presente, ma che esiste come elemento ontologico, passato eterno e di ogni tempo, condizione per il “passaggio” di ogni presente particolare. Il passato in generale rende possibili tutti i passati»³. È evidente che non abbiamo a che fare più, qui, con una memoria psicologica, ma con una memoria trascendentale, che appare “immemoriale” se guardata dal punto di vista di quella empirica.

Anche in questo caso Deleuze si sforza di evidenziare come l'origine dell'illusione secondo Bergson debba essere rintracciata nella confusione tra due tendenze che divergono reciprocamente per natura. Ci illudiamo che qualche cosa possa

¹ Ivi, p. 44.

² Ivi, p. 45. Conseguentemente, il passato si rivela come l'inseità dell'essere, «come la forma in cui l'essere si conserva in sé (in opposizione al presente che è la forma in cui l'essere si consuma e si situa fuori di sé)» (ibidem).

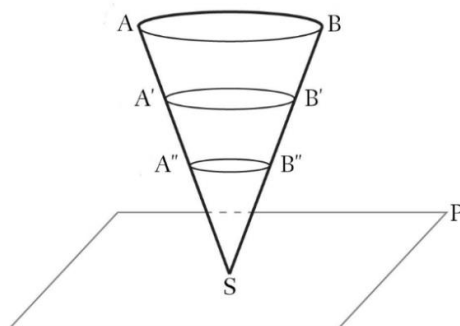
³ Ivi, p. 46.

costituirsì nel passato solo dopo essere stata presente, ossia che il passato in generale sia una sorta di presente degradato, concepibile mediante una mera combinazione di vecchi presenti. Ma in questo modo ciò che otteniamo non è che un ricalco in negativo del presente, presente del quale non potremmo così nemmeno spiegare il trascorrere:

come potrebbe sopraggiungere un nuovo presente se quello precedente non passasse nello stesso tempo in cui è presente? Come potrebbe passare un presente qualunque se non fosse passato *nello stesso tempo* in cui era presente? Se non si fosse costituito sin dall'inizio, contemporaneamente al suo essere presente, il passato non si sarebbe mai formato. Ci troviamo in presenza di una posizione fondamentale del tempo, e anche del più profondo paradosso della memoria: il passato è “contemporaneo” al presente che esso è *stato*¹.

Come già può risultare chiaro, passato e presente non definiscono più «due momenti successivi, ma due elementi che coesistono, di cui l'uno è il presente, che non smette mai di passare, mentre l'altro è il passato, che non smette mai d'essere e per cui tutti i presenti passano»². Da una tale natura auto-conservativa del passato discende una conseguenza di cui Deleuze sottolinea tutta l'importanza: ogni singolo istante presente si determina in una contemporaneità col passato, il quale, supportandolo, ne rende possibile il sorgere e il trapassare; *non però con questo o quel passato, ma col passato nella sua interezza, col passato in quanto tale.*

La celebre metafora del cono rovesciato, presentata da Bergson nel terzo capitolo di *Materia e memoria*, esemplifica tutto ciò con grande precisione.



¹ Ivi, p. 48.

² Ivi, pp. 48-49.

Da una parte il presente S coesiste con l'intero passato AB e ne costituisce l'estrema contrazione; dall'altra, nella misura in cui il trapassare di ogni presente è essenzialmente un suo conservarsi, a sua volta ciascuno dei singoli livelli o tagli A'B', A''B'' ecc., «comprende, non questo o quell'elemento del passato, ma sempre la sua totalità. La comprende semplicemente a un livello più o meno dilatato, più o meno contratto»¹. Attualizzandosi, ogni presente contrae e ripete da una prospettiva volta per volta diversa, singolare, l'intero passato: è questo, secondo Deleuze, il punto preciso in cui Bergson giunge a mostrare come la durata, pur rimanendo sul piano attuale una successione, sia più profondamente una *coesistenza virtuale*, «coesistenza di tutti i livelli, di tutte le tensioni e gradi di contrazione e distensione»². Bisogna tuttavia evitare di confondere la coesistenza con l'annullamento della differenza di natura: al contrario, essa ne è la più rigorosa affermazione.

È vero infatti che alla durata non sarebbe possibile attribuire alcuna accezione virtuale se nello stesso tempo quest'ultima non si attualizzasse nel presente, vale a dire se non trovasse nel presente il massimo grado di contrazione; ma proprio l'attualizzarsi o il contrarsi all'estremo segnano il differenziarsi in sé della durata. In tal modo, scrive Deleuze, «nella metafora del cono anche un livello molto contratto, vicinissimo al vertice presenta ancora, in quanto non attualizzato, una vera differenza di natura con il vertice, cioè con il presente»³. Ecco perché il ricordo, come già abbiamo anticipato, si effettua sempre con un salto, con un cambiamento repentino di dimensione.

Tutta l'originalità del bergsonismo consiste per Deleuze nel conciliare le differenze di grado con le differenze di natura, dando luogo ad un intreccio in cui monismo e pluralismo, piuttosto che escludersi, sono affermati l'uno per il tramite dell'altro: nel medesimo momento in cui si dirà che il passato differisce in natura dal presente, si dovrà dire anche che

lo stesso presente non è altro che il livello più contratto del passato. Allora, tra il presente puro e il passato puro, tra la percezione pura e il puro ricordo in quanto tali, tra

¹ Ivi, pp. 49-50.

² Ivi, p. 50.

³ Ivi, p. 54.

la materia pura e la pura memoria, non ci sono che differenze di distensione e contrazione; essi ritrovano così un'unità ontologica¹.

Si vede bene insomma come l'idea di tensione (contrazione-distensione), esprimendo non tanto una semplice differenza di grado, quanto piuttosto un *grado della differenza* (cioè il grado come risultato della differenza di natura) consenta a Bergson di superare il “volgare” dualismo tra durata e materia, tra inesteso ed estensione, permettendoci di passare dall'uno all'altro e viceversa, ossia inserendoci in quella “doppia corrente”, che caratterizza tipicamente il *continuum* della durata: «che cosa si distende, se non ciò che è contratto – e che cosa si contrae, se non ciò che è disteso? *Per questo c'è sempre estensione nella durata, e sempre durata nell'estensione*»². In quanto contrazione, anche il presente attualizzatosi materialmente sarà già durata: avanzando sul piano P della nostra percezione, esso ci apparirà dispiegarsi in una successione cronologica d'istanti, raggrupparsi in una molteplicità discreta di punti; e tuttavia, in corrispondenza di ciascuno di questi istanti e punti, il presente di volta in volta starà in realtà implicando la totalità virtuale del passato, cioè esisterà attualmente solo come grado più contratto o più basso del passato.

3.2.3. *Lo slancio come movimento di differenziazione*

Come già abbiamo visto, sostenere l'unitarietà ontologica della durata non deve indurci a concepire quest'ultima nel senso della fissità o dell'omogeneità tra i livelli di tensione che la compongono. Si tratta al contrario di considerarla intessuta di una pluralità di ritmi, ciascuno dei quali è esso stesso una durata, nella misura in cui realizza un divenire e una modalità d'implicazione di tutti gli altri ritmi assolutamente singolare. Deleuze più volte sottolinea in tal senso come non sussista in Bergson superamento del dualismo in chiave monistica il quale non abbia il proprio punto di svolta nell'affermazione concomitante di un pluralismo radicale: non appena l'intuizione ci immette nel flusso della durata, infatti, «ci accorgiamo che l'Essere è molteplice, e che la nostra durata è plurale, e situata tra durate più diffuse e durate più tese e intense»³. La

¹ Ivi, p. 64.

² Ivi, p. 78.

³ Ivi, p. 67.

coesistenza virtuale nella durata è essenzialmente coesistenza di molte, di infinite durate, ognuna definita dallo specifico modo con cui include in se stessa l'insieme delle altre. Vi saranno pertanto durate inferiori e superiori alla nostra, senza che ciò comporti alcuna esteriorità e spaccatura.

Per Deleuze questo avvolgimento reciproco di unità e pluralità nella durata lo si coglie con grande chiarezza ne *L'evoluzione creatrice*, «dove la vita stessa è paragonata a una memoria e dove i generi e le specie corrispondono a dei gradi coesistenti di questa memoria vitale. È una visione ontologica che sembra implicare un pluralismo generalizzato. Ma proprio ne *L'evoluzione creatrice* viene sottolineata con insistenza un'importante restrizione: le cose durano non tanto in se stesse o in assoluto, ma in rapporto al Tutto dell'universo al quale partecipano»¹. La vita indica in Bergson precisamente la tendenza della durata a inglobarsi e insieme a ramificarsi in serie, a moltiplicarsi in linee che, per quanto divergenti, continuamente comunicano formando un solo movimento. Afferma Deleuze:

Quando appare in questo movimento, la durata si chiama vita. Ma perché la differenziazione è “un'attualizzazione”? Perché presuppone un'unità, una totalità primordiale e virtuale che si dissocia secondo linee di differenziazione, ma che, all'interno di ogni linea, testimonia ancora la sussistenza della sua unità e della sua totalità. Così, quando la vita si divide in pianta e animale e l'animale in istinto e intelligenza, ogni lato della divisione, ogni ramificazione comporta, in un certo modo, il tutto, come una nebulosità che l'accompagna e che testimonia la sua origine indivisa².

Se occorre definire la vita come uno *slancio*, ciò non è tanto perché essa è movimento, quanto piuttosto perché continuamente *crea* da sé le direzioni che assume nel proprio movimento, le quali non preesistono; ed è proprio in forza di un tale atto di pura creazione che la vita può d'altra parte definirsi come una totalità aperta e non totalizzabile, come una totalità, cioè, che non si distacca, ma che rimane virtualmente implicata in ognuna delle linee in cui via via si esplica o si dispiega³.

¹ Ivi, p. 68.

² Ivi, p. 85.

³ Cfr. *EC*, p. 41: «Questa vita comune a tutti gli esseri viventi presenta senz'altro molte incoerenze e molte lacune, né del resto è *una* nel senso matematico, tanto da non consentire a ciascun essere vivente di individualizzarsi almeno in certa misura. Nondimeno, essa ne costituisce una totalità unica».

Alla luce di ciò si comprende la critica che Bergson muove, nello stesso tempo, alle spiegazioni meccanicistica e finalistica dell'evoluzione. Sebbene apparentemente contrarie, entrambe sono accomunate da un eccessivo "antropologismo", da una visione che, rifacendosi al funzionamento del lavoro umano, scompone l'atto semplice dello slancio evolutivo in una catena di posizioni presupposte, le quali si susseguono uniformemente secondo lo schema realizzativo della possibilità. L'affermazione bergsoniana della natura virtuale dello slancio intende distaccarsi con nettezza da una tale concezione:

Il fatto è che il "virtuale", almeno da due punti di vista, si distingue dal "possibile". Da un certo punto di vista, in effetti, il possibile è il contrario del reale e gli si oppone; ma, cosa del tutto diversa, il virtuale si oppone all'attuale. Dobbiamo prendere sul serio questa terminologia: il possibile non ha realtà (anche se può avere un'attualità); inversamente il virtuale non è attuale, ma *in quanto tale possiede una realtà*. Anche in questo caso la formula che meglio definisce gli stati di virtualità è quella di Proust: "reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto"¹.

Da un ulteriore punto di vista, continua Deleuze, il possibile viene a definirsi sulla base di due regole fondamentali, tra loro conseguenti: quella della somiglianza e quella della limitazione. «Si ritiene infatti che il reale sia l'immagine del possibile che si realizza»² con, in più, solo la realtà o l'esistenza; e proprio in quanto non consiste in altro che nell'esistentificazione di un'immagine già data, inevitabilmente la realizzazione si configura alla stregua di una limitazione o di un'esclusione: sotto il medesimo rispetto non si realizza che *un* possibile fra altri. «Il virtuale, al contrario, non deve realizzarsi ma attualizzarsi; e le regole dell'attualizzazione non sono più la somiglianza e la limitazione, ma quelle della differenza o divergenza e della creazione»³. Il virtuale non ha somiglianza con l'attuale in cui s'incarna perché la realtà di quest'ultimo non è in alcun modo presupposta o prefigurata, ma è *creata* dal virtuale nell'atto stesso del suo differenziarsi di natura, del suo trasformarsi *in altro*.

¹ B, pp. 86-87.

² Ivi, p. 87.

³ Ibidem.

In tal senso Deleuze fa notare come Bergson, nel momento in cui critica fermamente l'applicazione della causalità meccanica al movimento evolutivo, non rinunci alla nozione di causa, intendendola piuttosto nel senso di una causalità interna, immanente¹. È infatti ogni volta l'universalità della vita a essere coinvolta e a insinuarsi negli effetti, per minimi che siano, da essa prodotti, senza che in ciò sia più veramente possibile distinguere tra quel che è causa e quel che è effetto; per riprendere un'espressione particolarmente efficace di Godani, «l'*élan vital*, non essendo in alcun modo pensabile come causa remota dell'evoluzione, non è meno originario di quanto sia contemporaneo»². Detto con altre parole, la caratteristica fondamentale della vita, come totalità spontanea, è di esistere sempre e solo all'interno delle infinite ramificazioni che essa stessa crea lungo il suo procedere; lo slancio bergsoniano è sì essenzialmente virtuale, tuttavia tale virtualità non si distacca mai dal movimento di differenziazione in cui si attualizza: «si tratta sempre di una virtualità sul punto di attualizzarsi, di una semplicità sul punto di differenziarsi, di una totalità sul punto di dividersi»³. Secondo Bergson, già nel suo stadio originario la vita si presentava nel modo di una molteplicità intensiva, di una molteplicità i cui termini «inizialmente erano a tal punto complementari da essere fusi assieme»⁴; ed è sempre nel modo di una molteplicità intensiva che occorre intenderne l'evoluzione: ciascuna variazione non è un'associazione di termini dati, ma una dissociazione interna nella quale la vita si accresce e circola soltanto cambiando completamente di natura, vale a dire soltanto rendendosi, sempre e di nuovo, contemporanea alla propria origine⁵.

¹ Cfr. M. Hardt, *Gilles Deleuze. An apprenticeship in philosophy*, Minneapolis 1993, pp. 2-19, il quale, confrontandosi con l'interpretazione che Deleuze dà di Bergson, insiste sulla necessità d'intendere la produttività interna della durata alla luce della nozione spinoziana di *causa sui*.

² P. Godani, *Bergson e la filosofia*, cit., p. 73.

³ *B*, p. 84.

⁴ *EC*, p. 100.

⁵ La conseguenza più rilevante che ne deriva è l'impossibilità di definire *a priori* dei caratteri esclusivi che distinguano tra loro le specie; a livello del vivente la distinzione è infatti sempre quella tra *tendenze*, cioè tra linee di differenziazione di un unico essere virtuale, le quali *tendono* ad accentuare alcuni caratteri piuttosto che altri. Questa labilità di fondo dei caratteri ritenuti esclusivi la si può cogliere nella stessa ripartizione tra il regno animale e il regno vegetale: «Non c'è una sola proprietà della vita vegetale che non sia stata ritrovata, in qualche misura, in alcuni animali, né un solo tratto caratteristico dell'animale che non si sia potuto riscontrare in determinate specie, o in determinati momenti, del regno vegetale. Si comprende perciò come i biologi animati da grande rigore abbiano ritenuta artificiosa la distinzione tra i due regni. [...] Non esiste manifestazione della vita che non contenga – allo stato rudimentale, o latente, o virtuale – i caratteri essenziali della maggior parte delle altre manifestazioni. La differenza sta nelle proporzioni» (ivi, p. 91). Anche alla base della classificazione specifica si tratta

Il che, del resto, comporta la radicale rettifica della nozione di finalità, dalla quale si tratta di abolire ogni istanza di esteriorità e di preordinazione rispetto alla creatività del movimento vitale:

C'è finalità perché la vita non opera senza direzioni; ma, in quanto le direzioni non preesistono già fatte e sono esse stesse create "corrispondentemente" all'atto che le percorre, non esiste uno "scopo". Ogni linea di attualizzazione corrisponde a un livello virtuale; ma ogni volta deve inventare la figura di questa corrispondenza, creare i mezzi per dispiegarla da ciò che è implicato, per distinguerla da ciò che è confuso¹.

Pensare che la vita sia guidata nella sua evoluzione da uno scopo ultimo, significa in fondo riprodurre la medesima illusione che abbiamo notato essere alla base del meccanicismo: la vita ci apparirà come una totalità data, che concepiremo senza mettere in discussione la mediazione utilitaristica proiettata su di essa dalla nostra intelligenza, e che potremo pertanto suddividere in parti secondo un ordine preesistente; così facendo, tuttavia, confonderemo il virtuale con il possibile, illudendoci che reale non possa essere altro che ciò che si è già attualizzato. In verità, ci troveremo «in presenza solo dell'evoluto, che è un risultato, e non dell'evoluzione, ovvero dell'atto mediante il quale si ottiene il risultato»². Come Deleuze ricorda, spiegare l'evoluzione del vivente tenendo ferma la sua costitutiva temporalità virtuale comporta innanzitutto l'esigenza di superare l'ambito della fattualità empirica, e di rivolgersi alla fonte stessa dell'esperienza, alle condizioni trascendentali a partire da cui essa è generata come esperienza reale; è in tal senso – lo vedremo meglio nella successiva parte del capitolo – che il bergsonismo viene a iscriversi a tutti gli effetti nell'orizzonte dell'empirismo

insomma di rilevare l'illusione del movimento retrogrado: esso ci spinge a pensare la mobilità della vita attraverso l'immobile, e così la sua totalità processuale come qualcosa di dato che sarebbe possibile ripartire in caratteri stabili e univocamente attribuibili.

¹ *B*, p. 96.

² *EC*, p. 46. «Sarebbe inutile voler assegnare alla vita un fine, nel senso umano della parola. Parlare di un fine significa pensare a un modello preesistente che deve semplicemente realizzarsi. Significa dunque supporre, in definitiva, che tutto è dato, che il futuro potrebbe essere letto nel presente. Significa credere che la vita, nel suo movimento e nella sua totalità, procede come la nostra intelligenza, la quale è soltanto una prospettiva immobile e frammentaria sulla vita stessa, che per natura si pone sempre fuori del tempo. la vita invece progredisce e dura. Sarà certo sempre possibile, rivolgendo uno sguardo all'indietro sul cammino percorso, indicarne la direzione. [...] Ma sul cammino che doveva essere percorso, la mente umana non ha niente da dire, poiché il cammino è stato creato contestualmente all'atto che lo percorreva: il cammino è infatti soltanto la direzione dell'atto stesso» (ivi, p. 47).

trascendentale, offrendo a Deleuze gli strumenti per specificare e determinare la connotazione virtuale della genesi immanente.

Questi rilievi ci consentono di concludere ritornando al punto iniziale e ribadendo come lo smascheramento dell'illusione, messo in pratica dal metodo intuitivo, corra sempre parallelo al manifestarsi della reale natura della durata. È questo doppio binario, questa convergenza e sovrapposizione tra il momento della critica e quello della creazione, che secondo Deleuze rappresenta il significato più profondo di tutta l'opera di Bergson; esso consiste, in ultima analisi,

nel riflettere su questo fatto: che tutto non è dato. Che tutto non sia dato è la realtà del tempo. Ma cosa significa una tale realtà? Significa sia che il dato suppone un movimento che lo inventi o lo crei, sia che questo movimento non dev'essere concepito a immagine del dato¹.

Ciò che di essenziale viene perduto nell'illusione è precisamente l'inventività o la creatività immanente all'esperienza, la sua dimensione temporale in quanto espressiva di una molteplicità continua o di una virtualità: «la realtà del tempo è l'affermazione di una virtualità che si realizza, e per la quale realizzarsi vuol dire inventare. Perché se il tutto non è dato, rimane il fatto che il virtuale è il tutto»². Nella prospettiva bergsoniana, dare alla filosofia un metodo intuitivo significherebbe allora, nello stesso tempo, mettere in atto una dissipazione delle conoscenze illusorie, e «ritornare alla vera ragione della cosa mentre si sta facendo»³, ossia alla precisione di un concetto capace di cogliere, in un semplice istante, l'attualizzarsi del tutto come differenziazione di un virtuale che rende manifesta, nella durata del singolo attuale in cui s'incarna, l'immanenza costitutiva d'infinite altre durate. È proprio grazie a questa immanenza che il virtuale può affermarsi come totalità, ma come totalità assolutamente fluida, presa in un perpetuo divenire-altro che ne rende impossibile qualsiasi circoscrizione⁴.

¹ B, p. 123; traduzione modificata.

² Ivi, pp. 123-124.

³ Ivi, p. 124.

⁴ Sul rapporto d'immanenza tra virtuale e attuale, cfr. P. Godani, *Bergson e la filosofia*, cit., p. 74.

3.2. L'articolazione dell'Idea

3.1.1. *L'Idea come problema nella dialettica delle facoltà*

I principali snodi teoretici che Deleuze ha guadagnato a partire dal confronto con Bergson sono ripresi e sviluppati nel quarto capitolo di *Differenza e ripetizione*, all'interno di un ambito concettuale esplicitamente kantiano: compito del capitolo è quello di precisare, sulla base dell'esercizio disarmonico delle facoltà, quale sia la realtà che compete all'Idea. Come vedremo, nei suoi tratti essenziali tale realtà si comprenderà proprio nel senso, appena esposto, della virtualità bergsoniana, per la quale non sussiste attualizzazione e consolidamento in uno stato materiale che non sia espressione concomitante di una differenziazione interna o di un più profondo divenire. Ma proseguiamo con ordine.

Deleuze incomincia ricordando la funzione problematica e problematizzante che l'Idea assume nel criticismo kantiano. Tale funzione – abbiamo già avuto modo di verificarlo in precedenza – è contraddistinta secondo Deleuze da tre momenti: «indeterminata nel suo oggetto, determinabile in rapporto agli oggetti dell'esperienza, e infine portatrice dell'ideale di una determinazione infinita in rapporto ai concetti dell'intelletto»¹. Si tratta di una riproposizione, a livello ideale, della triplice ramificazione del Cogito la quale, Deleuze ricorda, attesta l'*Io sono* come esistenza indeterminata, il *tempo* come determinabilità dell'esistenza, e l'*Io penso* come principio che opera la determinazione. Tuttavia, ciò che qui, più di ogni altra cosa, è in questione, è la messa in rapporto delle tre funzioni dell'Idea con l'incrinatura che scinde l'Io nel momento in cui esso, determinandosi, si individua temporalmente. Le Idee appaiono allora come le espressioni stesse dell'incrinatura, come dei “differenziali del pensiero” la cui oggettività sancisce un'*interiorità* che, senza annullare la distinzione dei momenti, li afferma piuttosto nel senso di un'insuperabile *differenza e tensione*. È

¹ *DR*, p. 221. «L'indeterminato non rappresenta se non il primo momento oggettivo dell'Idea, poiché, d'altro canto, l'oggetto dell'Idea diviene indirettamente determinabile: determinabile per analogia con gli oggetti dell'esperienza a cui conferisce l'unità, ma che gli propongono in cambio una determinazione “analogica” ai rapporti che hanno tra loro. Infine, l'oggetto dell'Idea porta in sé l'ideale di una determinazione completa infinita, in quanto assicura una specificazione dei concetti dell'intelletto, mediante la quale questi comprendono sempre maggiori differenze disponendo di un campo di continuità propriamente infinito» (ibidem).

precisamente questo interiorizzarsi della differenza a costituire, secondo Deleuze, la struttura problematica dell'Idea.

Per quanto il Cogito rinvii a un Io incrinato, spaccato da parte a parte dalla forma del tempo che lo attraversa, bisogna dire che le Idee si agitano in tale incrinatura, emergono costantemente sui bordi di essa, uscendo e rientrando senza posa, componendosi in mille modi diversi. Pertanto non è questione di colmare ciò che non può essere colmato. Ma come la differenza riunisce e articola immediatamente ciò che distingue, così l'incrinatura conserva ciò che incrina, e le Idee contengono i loro momenti lacerati. È compito dell'Idea interiorizzare l'incrinatura e ciò che la abita, vi brulica. Nell'Idea non si produce identificazione né confusione di sorta, ma un'unità oggettiva problematica interna dell'indeterminato, del determinabile e della determinazione¹.

Si tratta, in tutto ciò, di fare un passo oltre la posizione kantiana, nella quale è soltanto il primo dei tre momenti, quello dell'indeterminato, a essere effettivamente concepito come *interno* all'Idea: «se l'Idea è in sé indeterminata, essa è determinabile solo in rapporto agli oggetti dell'esperienza, e non porta l'ideale di determinazione se non in rapporto ai concetti dell'intelletto»². L'esteriorità di questi momenti è, dal punto di vista di Deleuze, il segno che rende evidente l'incapacità di Kant di giungere a una formulazione genetica del trascendentale, incapacità a causa della quale si produce nella sua filosofia uno schiacciamento dello stesso trascendentale sull'empirico. Infatti, che cosa significa affermare, in contrapposizione a Kant, l'interiorità all'Idea di tutti e tre i momenti? Significa, in primo luogo, che l'unità del concetto e della cosa si produce completamente nel pensiero; o, in altre parole, che è soltanto all'interno del pensiero, senza alcun bisogno di fare appello a un "dato" empirico, che si raggiunge la determinazione completa della cosa. La sintesi non è più, dunque, appannaggio del solo intelletto, il quale si limita a elaborare ciò che gli è trasmesso dalla sensibilità, ma viene elevata a livello dell'Idea, diventando così sintesi produttiva, genetica.

Sostenere la sovrapposizione e addirittura la coincidenza del sintetico e del produttivo potrebbe sembrare, a tutta prima, un controsenso. Ma per Deleuze è l'unico

¹ Ibidem.

² Ivi, p. 222. Secondo Deleuze questi tre momenti sono poi alla base delle tre grandi Idee considerate, nella prima *Critica*, a livello della Dialettica trascendentale: l'Anima (indeterminato), il Mondo (determinabile), Dio (ideale della determinazione infinita).

modo per preservare l'incrinatura, la differenza interna al pensiero, sfuggendo alla doppia trappola del dogmatismo e dell'empirismo, che da parti opposte tendono ad annullarla:

se l'errore del dogmatismo sta nel colmare sempre ciò che separa, quello dell'empirismo consiste nel lasciare esterno il separato; in tal senso si può dire che un eccessivo empirismo permanga ancora nella Critica (e un eccessivo dogmatismo nei post-kantiani). L'orizzonte o il fuoco, il punto "critico" in cui la differenza svolge la funzione di riunire, in quanto differenza, non è ancora assegnato¹.

Da queste ultime battute si può cominciare a cogliere con sufficiente chiarezza la ragione per cui l'istanza genetica, peculiare dell'empirismo trascendentale, debba venire a fondersi con la rigorosa formulazione di una filosofia della differenza. In via preliminare tale ragione si manifesta, secondo Deleuze, nell'esigenza di percorrere una strada del tutto nuova, consistente nel *mantenere ferma la differenza come forma d'interiorità*. Né si deve trasformare la differenza in esteriorità tra termini eterogenei, come fa l'empirismo, né si deve finire per cancellarla in uno solo di essi, che viene individuato quale principio genetico attivo, al modo del razionalismo dogmatico. Tanto la differenza quanto l'interiorità vanno piuttosto affermate, nella loro coincidenza, come espressioni di una originaria passività; è proprio grazie a questo che risulta possibile concepire la sintesi come una genesi trascendentale: *la genesi conviene in modo paritetico a entrambi i termini della differenza (il pensiero, la materia), i quali vengono rapportati e congiunti nella misura stessa in cui sono generati passivamente come distinti e separati*.

Si dirà, pertanto, che la cosa raggiunge la sua completa determinazione all'interno del pensiero, senza che ciò escluda una sua contemporanea esistenza nella sfera sensibile o materiale. Questa materialità non deve essere concepita, però, nel senso della datità empirica, della cosa in quanto già attualizzata: concordemente con la prospettiva definita nella monografia su Bergson, infatti, per Deleuze si tratta qui di cogliere la cosa all'altezza del suo stesso farsi, secondo una virtualità nella quale non soltanto il pensiero, ma la stessa materia assumono una valenza trascendentale. Affinché ciò risulti

¹ Ibidem.

chiaro, è necessario ricollegare la sfera concettuale di matrice bergsoniana alla teoria dell'esercizio trascendente delle facoltà, esaminata nel capitolo precedente: prendendo le mosse dall'intreccio di questi piani discorsivi, vedremo come la sensibilità, in quanto pura intensità materiale o essere del sensibile (*sentendum*), venga a correlarsi, da un punto di vista genetico-trascendentale, con il pensiero, spingendolo a raggiungere la propria massima potenza nel confronto con un impensabile che è nello stesso tempo ciò che più di ogni altro esso deve pensare (*cogitandum*). Se precedentemente, tuttavia, ci siamo concentrati sul problema genetico con una particolare attenzione al rapporto tra le facoltà, nell'ottica della critica del senso comune e dell'identità del soggetto, ora bisognerà invece considerare il modo in cui queste facoltà, venendo generate, siano altresì coinvolte nella genesi dell'oggetto reale; si dovrà cioè tematizzare e approfondire la funzione non più meramente psicologica, ma ontologica o pre-soggettiva, che le facoltà hanno rivelato nel loro esercizio trascendente.

I capitoli quarto e quinto di *Differenza e ripetizione*, dedicati rispettivamente alla sintesi ideale e alla sintesi sensibile, appaiono in tal senso in una perfetta consequenzialità con il terzo. Giacché in questione è la specificazione delle condizioni per le quali l'esperienza è non meramente possibile, bensì reale, tra l'ambito dell'Idea e quello della materia devono sussistere un'immanenza e una corrispondenza immediata a livello dello stesso trascendentale. Come osserva in modo opportuno David Lapoujade, «la teoria deleuziana dell'Idea è materialista, profondamente materialista. In Deleuze, *l'Idea è materia*»¹. Ciò non significa, beninteso, che l'Idea sia causa della materia, che la risolva in sé annullandone la specificità; né, d'altro canto, significa che la materia sia causa dell'Idea. L'immanenza, l'interiorità dell'una all'altra è piuttosto segno del loro stesso differenziarsi e articolarsi su due piani che, per quanto corrispondenti, sono mantenuti separati. Il rapporto immanente tra l'Idea e la materia si configura dunque come una sorta di *parallelismo*, che ricorda da molto vicino quello degli attributi spinoziani: l'Idea e la materia esprimono, in maniera simultanea ma distinta, le stesse variazioni, lo stesso movimento sotteso alla determinazione dell'oggetto². E ugualmente, come abbiamo visto, anche a livello dell'esercizio trascendente delle

¹ D. Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris 2014, p. 105.

² Sul rapporto tra parallelismo e immanenza nell'interpretazione deleuziana di Spinoza, cfr. *SPE*, pp. 75-146.

facoltà, è sempre il medesimo evento a trasmettersi tra di esse come violenza o forza disgiuntiva.

Contenuto dell'Idea, quindi, è null'altro che l'*intensità* della materia, o più precisamente null'altro che la violenza che, a partire dalla differenza intensiva colta a livello sensibile, si comunica a tutte le facoltà, fino al pensiero. Sempre Lapoujade chiarisce bene questo punto:

Non vi è Idea *che* di questa materia (materialismo di Deleuze); inversamente questa materia non può essere pensata che come Idea (idealismo di Deleuze, parimenti). Come una tale materia intensiva non può essere che sentita, senza mai essere data empiricamente, così essa non può essere che pensata, senza mai essere concepita oggettivamente. Di più, ciò che non può essere che sentito, al di là di ogni dato empirico, *forza* a pensare ciò che non può essere che pensato, al di là di tutte le mediazioni concettuali della rappresentazione¹.

L'unione dell'Idea e della materia, della "dialettica" e dell'"estetica", per riprendere la terminologia kantiana, si produce dunque immediatamente, attraverso la trasmissione disgiuntiva della violenza: «è il senso stesso dell'empirismo trascendentale quello di mostrare come la violenza che si esercita direttamente sulle facoltà gli permette di esplorare le dimensioni dell'Idea»². Ha ragione Lapoujade a sottolineare questo punto; infatti, per Deleuze le Idee non rimandano a una facoltà particolare, non sono appartenenti al solo pensiero, ma indicano l'orizzonte problematico all'interno del quale ciascuna facoltà, raggiungendo la massima potenza, si rapporta con il proprio oggetto peculiare. Non vi è, in altre parole, esercizio trascendente, se non all'interno della sfera ideale, se non all'interno del *problema* di cui l'Idea traccia le coordinate: «l'Idea percorre e concerne tutte le facoltà, rende a un tempo possibile, secondo l'ordine proprio, l'esistenza di una facoltà determinata come tale e l'oggetto differenziale o l'esercizio trascendente di questa facoltà»³. Com'è chiaro, Deleuze si sta qui sforzando

¹ D. Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, cit., p. 95.

² Ivi, p. 98.

³ Ivi, p. 250. «Il termine Idea va riservato non ai puri *cogitanda*, quanto piuttosto a istanze che vanno dalla sensibilità al pensiero e dal pensiero alla sensibilità, in ogni caso in grado di generare, secondo un loro ordine proprio, l'oggetto-limite o trascendente di ogni facoltà» (ivi, p. 190).

di “rovesciare”, in modo radicale, la concezione tradizionale (e comunemente intesa) dell’Idea come espressione esclusiva dell’attività del pensiero.

Un tale rovesciamento non è affatto ozioso o casuale. Al contrario, esso è la conseguenza rigorosa della messa in discussione del senso comune: affermare l’appartenenza esclusiva delle Idee al pensiero significherebbe infatti, per Deleuze, reintrodurre la forma della *cogitatio natura universalis* all’altezza di quello stesso campo problematico che ne dovrebbe assicurare la sospensione. In quanto problematiche, le Idee sono sì, come abbiamo già visto, espressione di un accordo tra le facoltà; tuttavia la base su cui tale accordo si produce è una fondamentale disarmonia, che di per sé esclude la convergenza delle facoltà sotto una forma identica e fissa:

Si giunge perciò a un punto in cui pensare, parlare, immaginare, sentire e così via, sono una sola e medesima cosa, ma questa *cosa* afferma soltanto la divergenza delle facoltà nel loro esercizio trascendente. Si tratta dunque, non di un senso comune, ma viceversa di un “parasenso” (nell’accezione in cui il paradosso è anche l’opposto del buon senso). Questo parasenso ha come elemento le Idee, appunto perché le Idee sono molteplicità pure che non presuppongono alcuna forma d’identità in un senso comune, ma animano e descrivono invece l’esercizio disgiunto delle facoltà dal punto di vista trascendente¹.

Bisogna sottolineare con enfasi, perché si tratta di un passaggio decisivo, come tutto ciò non significhi affatto, per Deleuze, negare che «le Idee abbiano col pensiero puro un rapporto molto particolare»: se è pur vero che il pensiero emerge, all’interno dell’esercizio disgiunto, «non come la forma d’identità di tutte le facoltà, ma come una facoltà particolare definita, alla stessa stregua delle altre, dal suo oggetto differenziale»², rimane d’altra parte fermo il fatto che «il pensiero è portato a cogliere il proprio *cogitandum* solo all’estremo limite della miccia di violenza che, da un’Idea all’altra, mette prima di tutto in movimento la sensibilità e il suo *sentiendum*»³. Il parasenso assegna al pensiero una posizione unica nella trasmissione della violenza: esso è l’“estremo limite”, il momento nel quale si esprime, nella sua più alta potenza, *tutto* lo sforzo divergente in cui le facoltà sono generate.

¹ Ivi, p. 251.

² Ibidem.

³ Ivi, p. 252.

Considerato sotto questo riguardo, il pensiero può apparire come l'«origine radicale delle Idee»¹, come il luogo, cioè, in cui le Idee manifestano la loro intrinseca problematicità: le Idee riguardano peculiarmente il pensiero, senza che ciò escluda il loro contemporaneo riferimento a tutte le altre facoltà che si esercitano nel disaccordo. In merito risulta assai esplicativa la seguente osservazione di Bryant:

Sebbene non possiamo strettamente identificare le Idee o i problemi con i *cogitanda*, nondimeno possiamo dire che il pensiero pensa i problemi come problemi. È qui che arriviamo a vedere la natura delle relazioni che contraddistinguono l'esercizio disarmonico delle facoltà. La sensibilità o il *sentiendum* sente il problema o l'Idea come ciò che può essere soltanto sentito. La memoria o il *memorandum* ricorda il problema come ciò che può essere solo rammemorato. Infine, il pensiero o il *cogitandum* pensa il problema come ciò che può essere soltanto pensato².

Detto con altre parole, a manifestarsi nel *cogitandum* è l'intero percorso dello sforzo disgiuntivo in quanto caratterizzato, per ciascuno dei suoi momenti, da un'istanza problematica; tale manifestazione, tuttavia, non costituisce alcuna totalizzazione o ricomprensione dell'insieme dei momenti sotto la forma dell'identico: nel proprio esercizio disgiunto, infatti, il pensiero non esprime altro che il *differenziarsi* reciproco dei momenti. È ciò che Deleuze intende allorché afferma che oggetto del pensiero è il problema: ogni facoltà coglie il problema da una prospettiva singolare, come un *proprium* a cui soltanto essa può accedere e che di conseguenza la differenzia da tutte le altre; ma soltanto il pensiero coglie il problema come problema, ossia soltanto il pensiero coglie come tale la differenza che attraversa e genera le prospettive delle altre facoltà (è questo il suo *proprium*).

Insomma, Deleuze giunge a sostenere che l'Idea definisce tanto l'orizzonte problematico che riguarda ogni facoltà, quanto l'oggetto peculiare del pensiero, in ciò evitando di riprodurre la forma della *cogitatio natura universalis*: da tale sovrapposizione non risulta, infatti, né la perdita della peculiarità dell'esercizio da parte delle facoltà, né la (conseguente) affermazione del Cogito come orizzonte entro il quale i differenti esercizi sono ultimamente unificati e identificati.

¹ Ibidem.

² L.R. Bryant, *Difference and Givenness...*, p. 147.

Ma in che senso poi intendere l'espressione "origine radicale"? Il senso sarà lo stesso in cui le Idee debbono essere dette "differenziali" del pensiero, "Inconscio" del pensiero puro, nel momento stesso in cui l'opposizione del pensiero a ogni forma del senso comune resta più viva che mai. Così le Idee si riferiscono non certo a un Cogito come proposizione della coscienza o come fondamento, ma all'Io incrinato di un cogito dissolto, ossia all'universale *sprofondarsi* che caratterizza il pensiero come facoltà nel suo esercizio trascendente¹.

Prescindendo da tutto lo sfondo concettuale che abbiamo fin qui esposto, il quale trova il suo centro – ancora una volta – nella questione del rapporto genetico tra le facoltà e nell'urgenza di proseguire la critica del senso comune, difficilmente si potrebbero cogliere le ragioni che spingono Deleuze a una comprensione dell'ambito ideale secondo il modello matematico offerto dal calcolo differenziale, così come alla sua caratterizzazione nel senso di un "inconscio" del pensiero (ossia nel senso di un ambito che non si lascia ricondurre all'identità di una coscienza).

3.2.2. *L'Idea come universale concreto*

Senza perdere di vista questo sfondo, ritorniamo dunque alla questione della struttura dell'Idea. Essa, abbiamo visto, si compone di tre aspetti fondamentali: l'indeterminato, il determinabile e la determinazione. Ora, dice Deleuze, questi tre aspetti devono esprimere gli elementi differenziali che scandiscono, ognuno a un'altezza diversa, il differenziarsi in se stessa dell'Idea. Il concatenarsi di tali elementi, avendo come esito la spiegazione della completa determinazione della cosa, viene poi a costituire l'ossatura della ragione sufficiente di quest'ultima:

Il simbolo dx appare nello stesso tempo come indeterminato, determinabile e come determinazione. A questi tre aspetti corrispondono tre principi, che formano la ragione sufficiente: all'indeterminato come tale (dx , dy) corrisponde un principio di determinabilità; al realmente determinabile (dy/dx) corrisponde un principio di

¹ DR, p. 252.

determinazione reciproca; all'effettivamente determinato (valori di dy/dx) corrisponde un principio di determinazione completa¹.

Come osserva Igor Krtolica, l'utilizzo del principio di ragione sufficiente deve essere qui inteso alla luce del metodo intuitivo bergsoniano: è questione di cogliere la cosa nel suo stesso farsi, ritagliando su di essa un concetto preciso, che renda ragione di una differenza in atto². Il medesimo rapporto tra gli elementi differenziali che costituiscono l'Idea è per Deleuze quello che contraddistingue una molteplicità continua: ciascuno di essi, nullo di per sé, esiste in modo determinato soltanto a partire dalla sua relazione con gli altri. Sicché non è possibile stabilire una divisione della molteplicità in elementi discreti o individuali, senza abolire la stessa molteplicità.

Si tratterà dunque, ora, di ripercorrere l'interpretazione deleuziana del calcolo differenziale, che Deleuze utilizza come modello per la determinazione della struttura dell'Idea. Occorre in proposito precisare: il fatto che Deleuze ricorra a un modello matematico non significa che la struttura ideale da esso esplicitata sia in quanto tale riducibile all'elemento quantitativo. Al contrario, l'obiettivo di Deleuze è qui quello di mettere in rilievo come il momento genetico dell'Idea, il carattere propriamente trascendentale da cui dipende la sua struttura, si posizioni sempre – in ciascuno dei suoi tre momenti – al di qua del piano rappresentativo della quantità, cioè sia di per se stesso irrapresentabile.

3.2.2.1. *La determinabilità*

Il primo aspetto dell'Idea, l'indeterminato, è indicativo della nullità dei differenziali considerati nella loro separatezza: « dx è strettamente niente in rapporto a x , dy in rapporto a y . Ma il problema sta tutto nel significato di questi zeri»³. Ora, che dx sia nullo rispetto a x non significa che esso sia una quantità fittizia o nulla in assoluto (in caso contrario non si capirebbe come possa sussistere un rapporto): la sua nullità deve essere riferita soltanto al piano quantitativo relativo ai fenomeni e ai concetti, ossia deve

¹ Ivi, p. 223.

² I. Krtolica, *Le système philosophique de Gilles Deleuze (1953-1970)*, tesi di dottorato, Lyon 2013, p. 319.

³ *DR*, p. 223.

essere concepita come un'istanza che risulta impossibile comprendere, kantianamente, sia attraverso un'intuizione sensibile (*quantum*) sia mediante la categoria di quantità (*quantitas*). Deleuze inventa il termine "quantitatività" [*quantitatibilité*] per designare tale caratteristica dell'Idea, considerata nel suo accrescimento continuo, di sfuggire ad un tempo alla determinazione quantitativa nel particolare (*quantum*) e nel generale (*quantitas*):

la continuità assunta con la sua causa forma l'elemento puro della quantitatività, un elemento che non si confonde né con le quantità fisse dell'intuizione (*quantum*), né con le quantità variabili come concetti dell'intelletto (*quantitas*). [...] I *quanta* come oggetti dell'intuizione hanno sempre valori particolari e, anche se uniti in un rapporto frazionario, ognuno di essi conserva un valore indipendente dal proprio rapporto. La *quantitas* come concetto dell'intelletto ha un valore generale, poiché la generalità designa qui un'infinità di valori particolari possibili, tanti quanti ne può ricevere la variabile, ma occorre sempre un valore particolare, investito di rappresentare gli altri e di valere per loro. Lo zero di *dx* e di *dy* esprime l'annullamento del *quantum* e della *quantitas*, del generale e del particolare, a vantaggio "dell'universale e del suo apparire"¹.

Riferendosi all'interpretazione del calcolo data dal cartesiano Jean Baptiste Bordas-Demoulin, Deleuze può così affermare che ciò che si annulla in *dy/dx* non sono affatto le quantità differenziali, ma unicamente i valori *individuali*, ossia generali e particolari, che può assumere la funzione. Per Bordas-Demoulin il vero «oggetto del calcolo», sfuggente ad ambedue le formulazioni di Newton e Leibniz, è infatti quello «di mettere in evidenza i rapporti che costituiscono l'universale delle funzioni, eliminando la parte dei rapporti costitutivi dell'individuale, che li nascondono e che particolarizzano le funzioni»². In tal senso si capisce perché Bordas-Demoulin – e

¹ Ibidem.

² J.B. Bordas-Demoulin, *Le cartésianisme, ou la véritable rénovation des sciences, suivi de la théorie de la substance et celle de l'infini*, Paris 1874 [1843], p. 415. In opposizione a Newton e a Leibniz, per Bordas-Demoulin si tratta di affermare che «le quantità differenziali, ossia i rapporti dell'universale delle funzioni, non sono affatto nulle, nella misura in cui ciò che è nullo sono [soltanto] le quantità algebriche, ossia i rapporti dell'individuale, i quali, dopo essere serviti a mettere sulla via dei rapporti dell'universale, si dissolvono affinché la mente possa cogliere questi ultimi. Leibniz e Newton avevano dunque parimenti torto, Newton di avere uguagliato a zero i differenziali, Leibniz di sostenere l'esistenza degli infinitamente piccoli, poiché evidentemente intendeva con questa parola l'individuale delle funzioni» (ivi, pp. 416-417).

Deleuze con lui – si rifiuti di tematizzare l’annullamento del *quantum* e della *quantitas* in *dx* tanto nei termini (newtoniani) di un azzeramento quantitativo completo, quanto in quelli (leibniziani) di una regressione infinitesimale: lo zero di *dx* non indica né un’assenza di quantità, né una quantità infinitamente piccola¹, bensì una quantità che, impossibile da calcolare per mezzo di valori individuali già differenziati, mostra nello specifico il puro *differenziarsi* della funzione, cioè l’universale della stessa relazione differenziale, come ciò che rimane identico e immutato al di sotto delle sue variazioni². Conseguentemente, il limite cessa di essere legato alle idee di variabile continua e di approssimazione infinita, cessa quindi di essere concepito in senso lato come limite della funzione, per apparire «come una vera e propria cesura». Ora, è esattamente in quanto cesura che il limite può procurare una «nuova definizione statica e puramente ideale della continuità»³, che occorre fare corrispondere alla quantitatività: nella misura

¹ Benché la quantità infinitamente piccola sia espressione di una variabilità infinita, tale variabilità è rappresentata sempre, di volta in volta, da un valore individuale; perciò secondo Deleuze «è un errore legare il valore del simbolo *dx* all’esistenza degli infinitesimali, ma è anche errato negargli ogni valore ontologico o gnoseologico in nome del rifiuto di questi ultimi» (*DR*, p. 222).

² Se, come scrive Deleuze, la funzione ha qui «perduto la sua parte mutevole o la sua capacità di variare» (ivi, p. 224), ciò è perché della variazione viene messa in luce l’universalità: «il simbolo dell’indeterminazione 0/0, che si mostra nell’operazione, evidenzia molto bene che la funzione, essendo privata di ciò che essa aveva di accidentale o di mutevole, è incapace dei cambiamenti individuali indefiniti che in precedenza poteva produrre. Tuttavia, 0/0 è indeterminato se non in apparenza; essendo la traccia del passaggio dalla considerazione dell’individuale alla considerazione dell’universale, essa rappresenta implicitamente quest’ultimo» (J.B. Bordas-Demoulin, *Le cartésianisme...*, cit., p. 417).

³ Ivi, p. 224. Da questo punto di vista, Bordas-Demoulin si colloca secondo Deleuze molto più vicino «all’interpretazione moderna del calcolo» (ibidem), che alle posizioni di Newton e Leibniz. Al fine di precisare la natura dell’universale messo in luce da Bordas-Demoulin, Deleuze si rifà qui alla nozione di taglio [*Schnitt*], utilizzata da Dedekind nella risoluzione dell’apparente contraddizione tra la continuità della linea numerica e la natura discreta dei numeri stessi. A fronte dell’impossibilità di comprendere i numeri irrazionali (per es.: $\sqrt{2}$, π , e) sotto la forma frazionaria, e così di includerli nell’insieme dei numeri razionali, Dedekind definisce il numero irrazionale facendo riferimento a tutte le frazioni maggiori e minori di esso, ossia a tutti i numeri razionali che sulla retta rispettivamente si presentano alla destra e alla sinistra del numero irrazionale considerato. Tale numero apparirà pertanto come una sezione o un taglio che divide e insieme congiunge gli insiemi diseguali dei numeri razionali e dei numeri irrazionali, garantendo in questo modo la continuità o la completezza dell’insieme stesso dei numeri reali. Cfr. C.B. Boyer, *The history of the calculus and its conceptual development*, New York 1949, pp. 291-292: «In termini aritmetici, per ogni divisione dei numeri razionali in due classi tali che ogni numero della prima, A, è più piccolo di ogni numero della seconda, B, esiste uno e un solo numero reale che produce questo *Schnitt*, o “taglio di Dedekind”. Di conseguenza, se si dividono i numeri razionali in due classi A e B, tali che A contiene tutti quelli i cui quadrati sono inferiori a due e B tutti quelli i cui quadrati sono superiori a due, vi è, per questo assioma di continuità, un singolo numero reale – scritto in questo caso $\sqrt{2}$ – che produce questa divisione. Inoltre, questo taglio costituisce la definizione del numero $\sqrt{2}$. Similmente, ogni numero reale è definito da un tale taglio nel sistema dei numeri razionali. Questo postulato rende il

in cui dà luogo alla continuità, il limite non è più dipendente dalla variazione (ossia dai valori successivi assunti dalla variabile della funzione), ma è all'opposto la variazione a essere dipendente dal limite. In breve, sostenendo che la genesi della continuità è essenzialmente statica, Deleuze giunge a rilevare nell'elemento stesso della divisibilità la causa del continuo¹: il limite stabilisce una differenza di natura o un passaggio di genere grazie al quale il continuo della funzione è reso possibile.

Come già accennato, Deleuze fa corrispondere al puro indeterminato (dx , dy) un principio di determinabilità, in forza del quale i differenziali possono entrare in rapporto reciproco: « dx è assolutamente indeterminato rapporto a x , dy in rapporto a y , ma essi sono perfettamente determinabili l'uno in rapporto all'altro»². Il principio di determinabilità, senza di cui non si darebbe alcun indeterminato, in altre parole mostra come l'indeterminato in quanto tale sia, appena posto, subito superato, e non sussista di fatto che in questo stesso superarsi. Del resto, se gli elementi che compongono l'Idea sono definiti "differenziali", ciò è perché essi esistono *solo* entrando in rapporto e differenziandosi in modo reciproco. Dx e dy appaiono dunque assolutamente indifferenziati di per sé, «ma assolutamente differenziati nel e mediante l'universale»³, ossia nel rapporto differenziale stesso.

dominio dei numeri reali continuo, nel senso che la linea retta ha questa proprietà». Deleuze fa esplicitamente riferimento al testo di Boyer in *LS*, p. 52.

¹ Seguendo quanto suggerisce I. Krtolica, *Le système philosophique de Gilles Deleuze (1953-1970)*, cit., p. 341, possiamo osservare come Deleuze riprenda qui, nella quantitatività, ossia a livello degli elementi più basilari che formano la struttura dell'Idea, la stessa nozione di cesura che contraddistingue la forma vuota del tempo. Questa coincidenza può essere compresa piuttosto facilmente se, ricordando quanto abbiamo visto nel capitolo precedente, si considera che, per Deleuze, l'accadere della cesura temporale costituisce il momento preciso in cui l'Io si scinde in se stesso e determina *nel pensiero* la propria esistenza indeterminata (paradosso del senso interno). Come la continuità dell'Idea, così anche quella del tempo è definita da una genesi statica: essa non è più condizionata dal movimento (ossia dai suoi contenuti empirici) ma è viceversa il movimento a risultare da essa condizionato. Ed è d'altra parte proprio per via di una tale staticità, che l'ordine del tempo si determina come "vuoto", come *puro* ordine. Cfr. *DR*, p. 119: «Possiamo definire l'ordine del tempo come la distribuzione puramente formale del diseguale in funzione di una cesura. Si distingue allora un passato più o meno lungo, un futuro in proporzione diversa, ma il futuro e il passato non sono qui determinazioni empiriche e dinamiche del tempo: sono caratteri formali e fissi che derivano dall'ordine *a priori*, come una sintesi statica del tempo: necessariamente statica, in quanto il tempo non è più subordinato al movimento; forma del mutamento radicale, anche se la forma del mutamento non cambia. La cesura, e il prima e il dopo che essa ordina una volta per tutte, costituiscono l'incrinatura dell'Io (la cesura è esattamente il punto d'origine dell'incrinatura)».

² Ivi, p. 224.

³ Ibidem.

3.2.2.2. *La determinazione reciproca*

In tal senso la determinabilità del rapporto, messa in luce dal principio di determinabilità, a sua volta deve correlarsi a un principio di determinazione reciproca: i differenziali non sarebbero *realmente* determinabili se, appena posti come determinabili, immediatamente non entrassero in rapporto, determinandosi. Scrive Deleuze:

ciascun termine non esiste se non nel suo rapporto con l'altro, in quanto non occorre né è più possibile indicare una variabile indipendente. Ora, questo spiega perché un principio di determinazione reciproca corrisponda come tale alla determinabilità del rapporto: in una sintesi reciproca l'Idea pone e sviluppa la sua funzione effettivamente sintetica¹.

A ragione sottolinea James Organisti che «il concetto centrale per la comprensione di questo momento dell'Idea è quello di “rapporto”»², il quale assume qui una connotazione a tutti gli effetti *assoluta*, nella misura in cui si mostra composto da termini che esistono esclusivamente al suo interno: nel rapporto è impossibile indicare variabili indipendenti (cioè esistenti anche fuori dal rapporto) proprio perché a costituirle nella loro determinatezza è il rapporto stesso.

La vera questione diviene allora di comprendere sotto quale forma il rapporto differenziale sia determinabile. «Si risponde innanzitutto che esso si determina in forma qualitativa e, come tale, esprime una funzione che differisce essenzialmente dalla funzione detta primitiva»³. Sofferamoci su questo passaggio cercando di metterne in luce gli snodi essenziali. Tra una funzione differenziale derivata e una funzione primitiva vi è una differenza qualitativa o di natura, in quanto la derivata (dy/dx) esprime la tangente trigonometrica in ogni punto della curva espressa dalla primitiva: l'equazione differenziale derivata dà luogo in altre parole a una nuova funzione, differente dalla primitiva⁴. Ora, proprio in quanto esprime un'altra qualità il rapporto

¹ Ivi, pp. 224-225.

² J. Organisti, *Gilles Deleuze. Dall'estetica all'etica*, Milano 2014, p. 122.

³ *DR*, p. 225.

⁴ Del «mutamento di funzione compreso nel differenziale» (ibidem) Deleuze sottolinea il parallelismo con la differenza qualitativa tra numeri razionali e irrazionali comportata dal taglio di Dedekind. In quello che ad oggi è forse il contributo più particolareggiato ed esauriente circa i rapporti tra Deleuze e il pensiero matematico, Simon Duffy spiega tale parallelismo scrivendo che, «esattamente come il taglio di Dedekind

differenziale rimane qui «ancora legato ai valori individuali o alle variazioni quantitative corrispondenti a tale qualità (per esempio tangente)»¹: esso appare a sua volta derivabile o differenziabile, riuscendo così a spiegare soltanto la proprietà dell'Idea di moltiplicarsi o dividersi infinitamente in sé, non però quella di sintetizzare e di integrare nell'universale le infinite qualità cui essa dà luogo². È per fronteggiare tale difficoltà che Deleuze inventa il termine qualitatività [*qualitabilité*], intendendo definire non un'ulteriore differenza qualitativa, bensì *il differenziarsi* stesso della qualità:

L'universale in rapporto alla qualità non va [...] confuso con i valori individuali che ancora possiede in rapporto a un'altra qualità. Nella sua funzione di universale, esso non esprime semplicemente quest'altra qualità, ma un elemento puro della qualitatività. In questo senso l'Idea ha per oggetto il rapporto differenziale: essa integra allora la variazione, certamente non più come determinazione di un rapporto che si suppone costante ("variabilità"), ma viceversa come grado di variazione del rapporto stesso ("varietà"), a cui corrisponde ad esempio la serie qualificata delle curve. Se l'Idea elimina la variabilità, questo avviene a vantaggio di ciò che deve chiamarsi varietà o molteplicità³.

Soltanto l'elemento della qualitatività rivela, in altre parole, la portata effettivamente sintetica della determinazione reciproca: l'Idea non risulta più caratterizzata in via esclusiva dal suo infinito differenziarsi in qualità individuali, ma innanzitutto dalla coesistenza, in questo stesso differenziarsi, di tutte le qualità via via differenziate.

costituisce i numeri reali in quanto designa i numeri irrazionali come reali sulla linea dei numeri, e dunque come differenti in natura dalle serie dei numeri razionali, così fa anche la relazione differenziale, una linea retta che rappresenta la pendenza di una curva a ogni punto, e che costituisce la funzione in quanto taglia a ogni punto la curva o la funzione» (S.B. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics. In Defense of the "New"*, New York 2013, p. 77). Su questo si veda inoltre V. Bergen, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris 2001, pp. 576-577.

¹ DR, p. 225. L'idea dell'integrazione assoluta della variazione è la conclusione cui giunge lo stesso Bordas-Demoulin allorché accenna, situandosi completamente al di fuori della sfera matematica, alla verità metafisica del calcolo differenziale: «Tale è la vera metafisica del calcolo differenziale, che ha tanto occupati i geometri e che, secondo d'Alembert, "è ancora più importante e forse più difficile da sviluppare che le regole stesse del calcolo". Sì, essa è più difficile se la si cerca, non nella natura delle idee, dove si trova, ma nei principi delle operazioni matematiche, dove non si trova. Secondo questa metafisica si potrebbe dire, in forma di comparazione, che il Dio di Spinoza è il differenziale dell'universo, e l'universo l'integrale del Dio di Spinoza» (J.B. Bordas-Demoulin, *Le cartésianisme...*, cit., p. 418).

² Su questo, cfr. I. Krtolica, *Le système philosophique de Gilles Deleuze (1953-1970)*, cit., pp. 342-351.

³ DR, p. 225.

Vediamo così finalmente emergere la virtualità peculiare dell'Idea, la quale consente di attribuire ad essa, in completa opposizione a quanto avviene nell'orizzonte del concetto, «una comprensione tanto più vasta quanto più grande sia la sua estensione»¹. Tutt'altro che astratta o indeterminata, per Deleuze l'Idea è in tal senso universalmente concreta: se essa non implica una sussunzione del molteplice sotto l'unità (se, cioè, l'universale non equivale a una mera somma), ciò dipende proprio dal fatto che, al suo interno, il rapporto stesso viene concepito come la genesi dei termini che, differenziandosi, reciprocamente si determinano.

3.2.2.3. Excursus II. *Il confronto di Deleuze con Maimon sul metodo genetico*

È a quest'altezza che si colloca il confronto di Deleuze con Maimon in merito alla considerazione del rapporto differenziale quale struttura dell'Idea. Come abbiamo visto nel precedente capitolo, tutta la grandezza di Maimon consiste secondo Deleuze nell'aver messo in luce l'incapacità dello schematismo kantiano di colmare lo iato che separa all'origine forma e materia, e così di determinare l'esperienza non solo dal punto di vista della sua possibilità, ma anche nella sua realtà. Ora, prendendo le mosse dall'esigenza di rielaborare e perfezionare le problematicità insite nelle posizioni di Kant, Maimon imprime alla filosofia trascendentale una radicale trasformazione, avente come pilastro il dissolvimento del dato e la conseguente determinazione dell'oggettività sulla base esclusiva del pensiero.

Fondando la propria lettura sul commento di Martial Gueroult, Deleuze sottolinea come una tale immanentizzazione del processo di determinazione oggettiva non implichi un mero sopravanzamento dell'istanza indeterminata della cosa in sé, ma soprattutto metta in luce le necessità di operare una correlazione intrinseca tra la determinabilità e la determinazione; soltanto una tale correlazione consentirebbe infatti di pensare, su un piano non formale, le differenze peculiari degli oggetti: «i due termini della differenza devono essere ugualmente pensati, ossia la determinabilità deve a sua volta superarsi verso un principio di determinazione reciproca»². In altre parole, per

¹ Ibidem.

² Ibidem. Cfr. M. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, cit., p. 19-20: «secondo la legge universale dell'esperienza possibile, concepita *in abstracto* come legge semplicemente formale, il fondamento assoluto non può essere determinato, dal momento che la determinazione empirica

essere a tutti gli effetti trascendentale, la filosofia deve riuscire a determinare *a priori* gli oggetti nella loro stessa materia, circostanziando singolarmente la convenienza del predicato al soggetto, e così risolvendo il dualismo tra concetto e intuizione.

Ma ciò significa operare un completo capovolgimento del rapporto tra unità e molteplicità, che contraddistingue la concezione kantiana della determinazione oggettiva: non occorre rivolgersi ad una materia esterna, data *a posteriori*, che deve poi essere ricondotta sotto l'unità della forma *a priori*, come avviene nella sussunzione categoriale; diversamente, si tratta vedere nel generarsi dell'Idea l'atto semplice in cui la stessa molteplicità ha origine (una molteplicità che sussiste a livello trascendentale, se è vero che l'unità dell'Idea che la contiene è lo stesso movimento che differenziandola dall'interno, ad un tempo la raccoglie e la rende oggettiva). Non vi è dunque, astrattamente, prima l'unità e poi la molteplicità, prima la forma e poi il contenuto; vi è invece un'articolazione che interiormente e concretamente le rapporta, le congiunge e insieme le separa: forma della materia *che è* materia della forma, unità del molteplice *che è* molteplicità dell'uno¹.

L'oggetto risultante da una tale sintesi è un oggetto *reale*, dal momento che non rimanda più ad una forma astratta d'identità come sua condizione prima, bensì ad una differenza in atto che lo qualifica in modo singolare:

dell'oggetto rimane, nel suo lato materiale, *a priori* inconoscibile. Da qui l'asserzione dogmatica che, per l'incapacità di una determinazione immanente, pone l'assoluto in modo trascendente, nella cosa in sé inconoscibile. [...] Se si fa astrazione dagli elementi singolari del pensiero per mantenere solo la sua forma, la determinazione delle cose non potrà essergli immanente; bisognerà ricorrere al concetto trascendente di cosa in sé. Il principio della filosofia trascendentale non deve essere semplicemente formale, ma permettere nel soggetto una determinazione *a priori* degli oggetti stessi nella loro materia, un'attribuzione del fondamento del rapporto soggetto-oggetto, tanto al soggetto quanto all'oggetto, in un modo assolutamente immanente alla coscienza». Riporta e discute questo brano di Gueroult anche S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità...*, cit., pp. 87-90.

¹ Maimon parla in questo senso di "Idee dell'intelletto", distinguendole dalle "Idee della ragione": mentre queste ultime indicano «la completezza formale di un concetto», le prime ne indicano «la completezza materiale [...] nella misura in cui essa non può essere data dall'intuizione» (*Tph*, pp. 75-82). Proprio il fatto che la completezza materiale di un concetto sia appannaggio esclusivo dell'intelletto e non della sensibilità giustifica l'utilizzo del termine "idea", specificandone l'aspetto produttivo. Poiché non è nostro interesse esaminare qui tale distinzione, e poiché d'altra parte è preponderante nello stesso Maimon lo studio dell'Idea intellettuale, per semplicità parleremo d'ora in avanti in senso generico di "Idee", riferendoci però esclusivamente a quelle dell'intelletto. Per ulteriori approfondimenti su questo punto, cfr. G. Valpione, *Il concetto di "trascendentale" nel Versuch di S. Maimon*, cit., pp. 29-31.

La forma dell'identità si rapporta all'*objectum logicum*, vale a dire a un oggetto indeterminato; quella della differenza si rapporta invece solo ad un oggetto reale, poiché suppone degli oggetti determinabili (mentre un *objectum logicum* non può essere differente da un altro *objectum logicum*, vale a dire da se stesso). La prima è dunque forma del pensiero in generale, anche del pensiero logico; la seconda è forma del pensiero reale, e quindi è l'oggetto della filosofia trascendentale¹.

In altre parole, la differenza non è più intesa, alla maniera di Kant, come un rapporto estrinseco tra due piani eterogenei (quello intuitivo del determinabile e quello concettuale della determinazione), reso possibile dalla mediazione degli schemi, ma come una connessione puramente interna al pensiero, nella quale la stessa posizione del determinabile equivale al suo superarsi immediato nella determinazione reciproca degli elementi differenti. Senza ricorrere a un dato *a posteriori*, Maimon fa ruotare dunque la determinazione dell'oggetto esclusivamente intorno alle leggi *a priori* del pensiero, il che è secondo lui la sola strada per fornire una risposta soddisfacente alla *quaestio juris*. Ne consegue la ridefinizione dell'*a priori* come «conoscenza di un rapporto tra oggetti che precede la conoscenza degli stessi oggetti»², dove tale anteriorità del rapporto rispetto ai termini indica precisamente la «regola o modo della genesi»³, che Maimon chiama anche differenziale dell'oggetto: il pensiero non si rapporta all'oggetto come ad

¹ *Tph*, p. 212. L'impossibilità di pensare come tale la differenza è per Maimon il tratto che distingue la logica generale, e da cui consegue la sua inadeguatezza a determinare il contenuto di un oggetto: accanto a un oggetto A, la logica generale può porre soltanto un oggetto non-A, non però un oggetto B che sia differente da A. Infatti, poiché l'identità dei suoi oggetti è l'identità monolitica della forma vuota, fissata dal principio di non contraddizione (che appunto nega la possibilità di affermare che A sia non-A), l'unico tipo di differenza che essa può ammettere è la negazione di tale identità. Così, come chiarisce Samuel Bergman, allorché noi vogliamo formulare il giudizio sintetico "A è B", dobbiamo di fatto oltrepassare i confini della logica generale: «se B è identico ad A, il giudizio "A è B" è senza senso; se B non è identico ad A, esso può solo essere identico a non-A, e in questo caso il giudizio "A è B" è falso» (S.H. Bergman, *The philosophy of Salomon Maimon*, cit., p. 97). Per risolvere questa difficoltà, la logica generale deve presupporre dall'inizio che vi siano due oggetti (A, B), che differiscono senza essere opposti l'uno all'altro; ma così facendo essa è forzata oltre i propri limiti, dovendo ricorrere al concetto di differenza, che con i suoi soli mezzi non può spiegare.

² *Tph*, p. 169.

³ Ivi p. 51. Chiarisce molto bene questo aspetto F. Moiso, *La filosofia di Salomone Maimon*, cit., pp. 140-141: «L'intelletto produce da sé solo, mediante una regola, un oggetto determinato [...], e questo oggetto determinato è, in quanto tale, anche reale. La regola qui intesa ci offre il concetto, cioè la spiegazione reale [*Sacherklärung*] dell'oggetto, consistente nella spiegazione della sua genesi [*Erklärung seiner Entstehungsart*]; essa non è propriamente l'oggetto da noi intuito, ma la genesi dell'oggetto, l'assolutamente primo e determinato per cui un'intuizione è questo o quello, l'originaria unità qualitativa che la rende distinta da ogni altra».

una realtà presupposta, già individuata o costituita, poiché è il pensiero stesso a prodursi nell'oggetto che determina¹.

Possiamo comprendere, allora, perché Maimon faccia riferimento ai differenziali come a dei noumeni (ossia come a degli elementi soltanto pensati) che, al contrario di quanto avviene nella prospettiva kantiana, non rimandano ad alcuna cosa in sé né ad alcuna trascendenza rispetto all'atto del conoscere: il limite da essi costituito corrisponde a quello che il pensiero si pone, in modo continuamente diverso, nella creatività del suo infinito divenire². In tal senso Maimon sostiene che il fenomeno sia lo stesso concetto, ma in quanto limitato o individualizzato, e che dunque gli oggetti colti a livello empirico non siano altro che una conseguenza del rapporto differenziale espresso dai noumeni:

I differenziali degli oggetti sono ciò che chiamiamo *noumena*, ma gli oggetti stessi che ne provengono sono i fenomeni. Il differenziale di ogni oggetto, rispetto all'intuizione, è = 0, $dx = 0$, $dy = 0$, etc. Ma le loro relazioni non sono = 0; al contrario, esse possono essere indicate in maniera determinata nelle intuizioni che ne derivano³.

Ogni differenziale appare indeterminato rispetto all'oggetto percepito, ma determinabile nel rapporto con un altro differenziale: anche se dx è nullo in rapporto a x , dy in rapporto a y , quando essi sono posti in rapporto l'uno con l'altro, ciò che ne risulta è una percezione determinata; conseguentemente, e all'inverso, nel momento in cui portiamo allo zero i valori di dx e dy , riducendo le percezioni ai loro differenziali, il dato percepito è portato al suo minimo: ciò che resta non è altro che il semplice modo della sua produzione, cioè una specifica configurazione del rapporto del pensiero con se

¹ Si coglie da questo punto di vista la ragione per cui spazio e tempo sono secondo Maimon non forme *a priori* della sensibilità, bensì concetti che determinano la forma puramente logica della diversità. Riprendendo in linea generale Leibniz, Maimon definisce spazio «l'esteriorità reciproca degli oggetti», e tempo la loro «anteriorità e posteriorità» (*Tph*, p. 17). Offre una disamina accurata di questo aspetto S. Zac, *Salomon Maimon critique de Kant*, Paris 1986, pp. 180-198.

² Cfr. *Tph*, p. 33: «L'intelletto non può pensare un oggetto come già formato [*entstanden*], ma unicamente nel processo della sua formazione [*entstehend*], vale a dire fluentemente [*fließend*]. La regola particolare della genesi di un oggetto, o il modo del suo differenziale, ne fa un oggetto individuale, mentre i rapporti tra i differenti oggetti nascono dai rapporti dei loro differenziali».

³ *Ivi*, p. 32.

stesso. Detto in altre parole, a scomparire nei differenziali non è la realtà o l'essere dell'oggetto, ma soltanto la sua componente sensibile o fenomenica¹.

In tal modo, il puro concetto della differenza rimane insensibilmente presente in ogni sensazione come matrice genetica, come principio determinante che non può essere ridotto all'ordine sensibile, poiché ciò equivarrebbe a confondere il dato e la condizione per cui il dato è dato, i fenomeni e il piano noumenico della loro genesi. La pura differenza, la differenza come forma e materia dell'idea, è certo una differenza *del* sensibile, non però una differenza che risulta qualificabile sensibilmente:

Quando dico ad esempio che il rosso è differente dal verde, il concetto della differenza in quanto puro concetto dell'intelletto non è considerato come il rapporto delle qualità sensibili (altrimenti la questione kantiana *quid juris* resterebbe intatta), ma [...] come il rapporto dei loro differenziali che sono Idee *a priori*. [...] La regola particolare della produzione di un oggetto, o il modo del suo differenziale, ne fa un oggetto particolare, e i rapporti tra i differenti oggetti nascono dai rapporti dei loro differenziali².

Al fine di spiegare l'alternativa avanzata da Maimon, Deleuze si rifà all'esempio del ventesimo enunciato del primo libro degli *Elementi* di Euclide (riportato dallo stesso Maimon) che definisce la linea retta come "il percorso più breve tra due punti"³. Ora, secondo Deleuze il sintagma *percorso più breve* può essere inteso essenzialmente in due modi:

¹ Si veda ciò che in merito scrive Cassirer: «Nella sensazione esso [il differenziale] interviene solo in quanto questa nelle sue differenze qualitative e nei suoi diversi gradi presenta per la prima volta alla coscienza il fenomeno della diversità. Ma siccome ormai sorge il compito di intendere questo "dato" fenomeno, si rivela subito necessario trascenderlo procedendo dalla intuizione e dalla percezione empirica ai loro "elementi" non intuibili. In questo passaggio, per il fatto che risaliamo dagli oggetti empirici ai principi del loro sorgere, il molteplice sensibile si converte in una molteplicità razionale: il sapere del fenomeno diventa sapere delle leggi noumeniche su cui il fenomeno si fonda. La questione del "*quid juris*" della diversità è risolta poiché l'apparire sensibile del diverso viene ormai inteso come schema e immagine di una distinzione nelle ragioni logiche del divenire» (E. Cassirer, *Il problema della conoscenza nei sistemi postkantiani. Storia della filosofia moderna*, Vol. III, tr. it. a cura di E. Arnaud, Torino 1955, pp. 139-140).

² *Tph*, p. 32.

³ Sull'esempio della linea retta, cfr. *ivi*, pp. 42-44, 173-179; cfr. anche M. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, cit., pp. 30-33.

o dal punto di vista del condizionamento, come uno schema dell'immaginazione che determina lo spazio conformemente al concetto (linea retta definita come sovrapponibile a se stessa in tutte le sue parti) – e in questo senso la differenza resta esterna, rappresentata da una regola di costruzione che si stabilisce “tra” il concetto e l'intuizione – oppure dal punto di vista della genesi, come un'Idea che supera la dualità del concetto e dell'intuizione, che interiorizza così la differenza della retta e della curva ed esprime questa differenza interna nella forma di una determinazione reciproca e nelle condizioni di un minimo di integrale. Il percorso più breve non è più schema ma Idea, ovvero è schema ideale e non più schema di un concetto¹.

Tratteniamoci su questo passaggio. Il primo modo con cui è possibile definire la linea retta incarna secondo Deleuze il modello del condizionamento: “il percorso più breve” è in esso lo schema immaginativo che tiene insieme il concetto di linea retta, da una parte, e l'intuizione sensibile di una retta in uno spazio geometrico, dall'altra. Dal momento che la differenza tra concetto e intuizione rimane esterna, la definizione risulta incapace di mostrare come realmente si produca tra di essi una connessione; in tal senso, la definizione ha un valore soltanto nominale o ipotetico. Il secondo modo, invece, intende “il percorso più breve” come il limite che separa e insieme congiunge, in un rapporto differenziale di determinazione reciproca, la linea retta e quella curva: poiché la differenza è qui una differenza interna, completamente pensata, la definizione viene a coincidere con la stessa genesi del definito, e in tal senso ha un valore reale². In gioco vi è una sintesi operata non più dalla categoria, ma dall'Idea.

Questo esempio, valido per gli oggetti della matematica, viene poi applicato da Maimon alla determinazione dell'esperienza nel suo complesso³. Come la retta è

¹ *DR*, p. 227.

² In altre parole, la definizione esprime qui la *regola di produzione* dell'oggetto pensato. Cfr. I. Krtolica, *Le système philosophique de Gilles Deleuze (1953-1970)*, cit., p. 349: «non è la linea retta a essere la più breve, ma è il “più breve” a produrre la linea come retta nella sua differenza con la curva: è il rapporto differenziale della retta con la curva». Su questo stesso punto, cfr. inoltre S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità...*, cit., p. 93.

³ Il sapere matematico puro fornisce secondo Maimon il modello più preciso per tematizzare la creatività dell'intelletto indipendentemente da qualsiasi dato esterno. «Nessun oggetto reale gli è dato, in quanto materia su cui agire. I suoi oggetti sono unicamente logici, ed è soltanto attraverso l'attività di pensiero che diventano degli oggetti reali. È un errore credere che le cose (oggetti reali) debbano precedere i loro rapporti». Tutto ciò si mostra con somma evidenza nei concetti dei numeri: essi «sono dei semplici rapporti che non presuppongono alcun oggetto reale, giacché questi rapporti sono gli oggetti stessi. Il numero 2 per esempio esprime un rapporto di 2 a 1, e nello stesso tempo l'oggetto di tale rapporto» (*Tph*,

generata dal suo rapporto differenziale con la curva, nell'elemento puramente ideale della linearità (cioè in quanto risultato della differenziazione della linea in sé o dell'Idea di linea), così il rosso è generato dal suo rapporto differenziale con il verde, nell'elemento ideale del colore (differenziazione del colore in sé). Diventa chiaro, allora, in che senso ai rapporti tra i differenziali degli oggetti debba essere accordata un'antecedenza di diritto rispetto ai rapporti tra gli stessi oggetti: la differenza è considerata qui non come il rapporto estrinseco tra particolari già qualificati a livello sensibile, che si tratta di sussumere sotto l'unità del concetto, bensì come un rapporto del tutto immanente all'Idea, come una differenza in atto dalla quale risultano i rapporti tra i differenti oggetti che appaiono alla coscienza. Scrive Maimon:

Quando una percezione, ad esempio *rosso*, mi è data, io non ne ho ancora coscienza; se un'altra percezione mi è data, ad esempio *verde*, io non ho ancora alcuna coscienza di tale percezione in sé. Ma se io le rapporto l'una all'altra (attraverso l'unità della differenza), io mi accorgo allora che il rosso è differente dal verde e arrivo a coscienza di ciascuna percezione in sé. Se avessi continuamente la stessa rappresentazione, senza che mai un'altra rappresentazione, quale che sia, non venisse a rimpiazzarla, io non ne potrei mai avere coscienza¹.

Nella misura in cui si dà coscienza soltanto nell'incontro tra un soggetto e un oggetto, o meglio, nell'incontro tra il modo in cui il soggetto organizza le strutture rappresentative e il riflesso di tali strutture sul dato, appare inevitabile che il piano differenziale dell'Idea possa venire a coscienza non in se stesso, ma unicamente negli effetti, nei valori individuali che di volta in volta ne scaturiscono. «La coscienza riposa in generale sull'unità del diverso»; di conseguenza, affinché essa sorga, «occorre che del molteplice

p. 190). In merito, si veda il commento di E. Cassirer, *Il problema della conoscenza nei sistemi postkantiani*, cit., p. 150: «Qui perciò, nel campo matematico, l'“interno” non è anteriore all'“esterno”, né la “cosa” ai suoi “rapporti”, ma al contrario non “si dà” alcun oggetto di grandezza senza un rapporto pensato».

¹ *Tph*, pp. 131-132. Cfr. G. Valpione, *Il concetto di “trascendentale” nel Versuch di S. Maimon*, cit., p. 33: «Alla base dell'individuazione di qualsiasi cosa, perciò, non c'è l'affezione da parte di una materia costante, ovvero *non c'è il principio d'identità, ma la differenza*. È solo grazie all'insieme delle varie relazioni, e non all'identità delle cose con se stesse, se riusciamo a distinguere gli oggetti gli uni dagli altri». In questo senso si specifica la ragione per cui, come abbiamo visto, la differenza costituisce per Maimon il vero e proprio cardine della filosofia trascendentale.

sia dato e che l'intelletto lo unifichi attraverso un concetto qualunque»¹. Contrapponendosi a Kant e imboccando una direzione decisamente neo-leibniziana, Maimon si sforza di distinguere l'ambito genetico ideale dall'orizzonte della rappresentazione e della coscienza, che ha nell'Io penso il proprio architrave. In tal senso, egli riconduce le Idee a un "inconscio" (o a una «coscienza primitiva»²) i cui elementi costitutivi sono gli stessi differenziali degli oggetti percepiti a livello cosciente: la costruzione dell'oggetto non implica più un dato empirico, trasformandosi nell'insieme dei rapporti differenziali che articolano trascendentalmente l'interiorità del soggetto.

Si comprende allora perché Maimon distingue tra una dimensione della rappresentazione [*Vorstellung*], nella quale le cose appaiono già fatte e l'intelletto resta vincolato alla datità di una materia esistente a prescindere da esso, e una dimensione della presentazione [*Darstellung*], che indica invece le cose e l'intelletto nel processo del loro stesso farsi, la spontaneità intellettuale come compresenza originaria di soggetto e oggetto, forma e materia, unità e molteplicità³. Guardata dal punto di vista della *Vorstellung*, della coscienza rappresentativa, la *Darstellung* appare, inevitabilmente, sia inconscia sia irrappresentabile, senza tuttavia essere esclusa dal terreno del pensiero e della conoscenza. Questa scoperta, nel cuore del pensiero, di un elemento inconscio, di un nucleo assolutamente impensabile e tuttavia essenziale al funzionamento dello stesso pensiero, è uno snodo della filosofia di Maimon su cui Deleuze insiste, in senso anti-kantiano, con grande enfasi:

Il Cogito recupera tutta la sua potenza di un inconscio differenziale, inconscio del pensiero puro che interiorizza la differenza tra il Me determinabile e l'Io determinante, e pone nel pensiero come tale un che di non pensato, senza di cui il suo esercizio sarebbe impossibile e vuoto⁴.

¹ *Tph*, p. 100. Cfr. anche ivi, p. 30: «La coscienza non appare che nel momento in cui l'immaginazione raccoglie più rappresentazioni sensibili omogenee, ordinandole secondo la loro forma».

² *Ibidem*.

³ Secondo F. Moiso, *La filosofia di Salomone Maimon*, cit., p. 136, la *Darstellung* maimoniana è «unità di materia e di forma, totalità del contenuto e realtà delle relazioni concettuali in essa presenti» che implica la scomparsa di qualsiasi elemento che non possa «essere immanentemente risolto nell'attività unificante che genera l'oggetto».

⁴ *DR*, p. 226.

L'interiorizzazione del determinabile e del determinante è appunto ciò che risulta dalla posizione dei differenziali come elementi genetici dell'oggetto: non vi è più bisogno di cercare un termine medio tra i due, il quale, risolvendone l'esteriorità, spieghi lo scaturire da essi dell'oggetto determinato, giacché è la posizione stessa dei differenziali come determinabili a implicare immediatamente, attraverso la determinazione reciproca, il loro superamento nel determinato (in tal senso la differenza tra determinante e determinabile è "interiorizzata").

Ora, come accennato in precedenza, se Deleuze accoglie e condivide nelle sue linee generali la formulazione maimoniana del metodo genetico, ne rifiuta tuttavia la ricomprensione entro la sfera di un razionalismo dogmatico. Sullo sfondo della dottrina dei differenziali, infatti, Maimon pone la profonda scissione tra un intelletto infinito, divino, che costituisce il vero e proprio fulcro della creatività ideale, e un intelletto finito, umano, il quale conosce gli oggetti soltanto a partire dalla ricezione di un dato sensibile, dunque imperfettamente e parzialmente¹. In altre parole, mentre la *Vorstellung* definisce la conoscenza dell'intelletto finito, ancora contrassegnato da una spontaneità limitata e condizionato nelle sue operazioni dal riferimento ad una presupposta esteriorità, nella *Darstellung*, che definisce la spontaneità assoluta dell'intelletto infinito, tale presupposizione è tolta, essendo l'esteriorità nient'altro che l'effetto dell'azione di quest'ultimo. Quindi, il problema dell'unificazione tra i due ceppi della conoscenza, che in Kant spalancava la *quaestio juris* e rendeva necessaria la Deduzione trascendentale, viene sì superato da Maimon risolvendo completamente la sensibilità nell'intelletto, ma al prezzo di riprodurre, in seno all'intelletto stesso, un nuovo dualismo tra il finito e l'infinito. E sebbene Maimon precisi, onde evitare un esito esplicitamente dogmatico, che la posizione dell'intelletto infinito è valida soltanto come una "ipotesi necessaria", rimane fermo il fatto che di tale ipotesi noi non possediamo né potremo mai possedere alcun principio di verificabilità. Come nota Palazzo,

¹ «Kant afferma che la sensibilità e l'intelletto sono due poteri [*Vermögen*] del tutto distinti. Al contrario io sostengo che, benché sia per noi imprescindibile rappresentarci come due poteri distinti, un essere pensante infinito deve pensarli come una sola ed unica forza [*Kraft*], e che la sensibilità in noi è quello stesso intelletto, soltanto che limitato» (*Tph*, pp. 182-183). Sul tema dell'intelletto infinito, oltre a M. Gueroult, *La philosophie transcendante de Salomon Maimon*, cit., pp. 75-86, si veda anche S. Atlas, *From critical to speculative idealism. The philosophy of Solomon Maimon*, The Hague 1964, pp. 62-108.

nell'impostazione stessa della finzione di un intelletto infinito si opera così uno slittamento tra il piano ontologico della genesi, il cui statuto resta ipotetico, e il piano delle condizioni della conoscenza, che non riescono a giustificare la necessità cui pure pretendono¹.

In altre parole, l'impossibilità di dimostrare una congiunzione tra l'ordine oggettivo, proprio dell'intelletto divino – semplicemente ipotizzato –, e quello soggettivo, proprio dell'intelletto umano, non comporta affatto una soluzione del problema *quid juris?*, ma una sua soppressione, che consiste poi in un vero e proprio "travisamento" del significato della rivoluzione copernicana: non si tratta più di passare, all'interno del finito, «dalla conoscenza all'essere oggettivo», poiché «la conoscenza ha di nuovo bisogno dell'essere divino per conferirgli una validità»². Dall'originaria separazione tra le condizioni dell'esistere e le condizioni del conoscere consegue così, inevitabilmente, la dubitabilità di tutti i giudizi d'esperienza. Non a caso nell'opera di Maimon il travisamento della rivoluzione copernicana si incarna nella circolarità tra un razionalismo dogmatismo e un empirismo scettico.

Ora, è esattamente per sottrarsi a questa impasse che Deleuze della posizione maimoniana respinge l'ipotesi dell'intelletto infinito e trattiene unicamente la dottrina dei differenziali della coscienza. Sforzandosi di fondere in quest'ultima ontologia e teoria della conoscenza, per Deleuze si tratterà dunque di chiarire come la faglia, interna al pensiero, tra determinante e determinabile, tra forma e materia, piuttosto che rinviare alla presenza di un infinito ipostatizzato, costituisca la condizione stessa in virtù della quale il pensiero può esistere ed esercitarsi concretamente, e debba perciò essere

¹ S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità...*, cit., p. 98.

² J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne ...*, cit., p. 49. Sulle difficoltà della posizione di Maimon insiste la stessa interpretazione di Gueroult, ripresa e seguita nelle sue linee generali da Vuillemin. In particolare Gueroult rileva la completa inutilità, ai fini della soluzione della *quaestio juris*, della teoria dei differenziali, nella misura in cui essa viene fondata su un dualismo tra conoscenza e genesi, che all'interno del soggetto replica quello kantiano tra fenomeno e cosa in sé: «L'immanenza dei differenziali non sposta il problema, se le condizioni di conoscenza, per il soggetto, delle esistenze di cui i differenziali sono il principio, non sono identiche alle condizioni di queste esistenze stesse nell'intelletto infinito» (M. Gueroult. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Paris 1930, vol. I, p. 126). Il passo è riportato anche da S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità...*, cit., pp. 95-99, che ha il merito di discutere ampiamente questo filone interpretativo in relazione ai suoi sviluppi in Deleuze.

mantenuta in quanto tale, nella sua problematicità, ossia come un che d'inconscio, come una "impensabilità" intrinseca e coesenziale al pensiero puro¹.

Tirando le fila del nostro discorso, possiamo affermare che dal confronto con la teoria maimoniana dei differenziali Deleuze riesce a guadagnare, pur nella distanza di fondo, degli strumenti essenziali per la specificazione dell'aspetto qualitativo dell'Idea. Questo aspetto consiste precisamente nell'interiorizzazione della differenza tra elementi determinabili ed elementi determinanti, come chiave per comprendere l'articolarsi del principio di determinazione reciproca: si produce una determinazione reciproca tra i differenziali perché, nel momento in cui entra in rapporto con gli altri, ciascuno di essi svolge una funzione che, nello stesso tempo, è determinabile e determinante. È così che, scrive Deleuze, «l'Idea appare come il sistema dei nessi ideali, ossia dei rapporti differenziali tra elementi genetici reciprocamente determinabili»². In altre parole, in consonanza con la concezione della coesistenza virtuale, caratteristica della sintesi dell'Idea, attraverso il confronto con Maimon Deleuze può giungere a mostrare come ciascun elemento dell'Idea sia in grado di assumere un carattere "genetico", cioè produttivo di una determinazione, solo ed esclusivamente in quanto connesso a tutti gli altri in un rapporto di reciprocità: proprio per questo tali elementi vanno definiti dei "differenziali" e il rapporto un rapporto assoluto.

3.2.1.4. *La determinazione completa*

Il principio della determinazione reciproca, tuttavia, per come è stato fino a questo punto definito, non appare ancora sufficiente per chiarire in che modo effettivamente il rapporto dy/dx si specifichi in valori individuali. È per supplire a questo difetto che Deleuze aggiunge alla struttura dell'Idea un terzo e ultimo principio, affermando che la determinazione reciproca deve superarsi in una determinazione completa, dove per determinazione completa occorre intendere la distribuzione e la ripartizione in serie eterogenee, a partire da punti singolari, degli elementi genetici reciprocamente

¹ È ne *La piega. Leibniz e il barocco*, che Deleuze si sofferma su questo punto: «Se si obietta, sulla scia di Kant, che una simile concezione ripropone un intelletto infinito, si potrà forse rispondere che l'infinito va qui inteso soltanto come la presenza di un inconscio nell'intelletto finito, di un impensato nel pensiero finito, di un non-io nell'io finito – presenza che lo stesso Kant sarà costretto ad ammettere quando approfondirà la differenza tra un io determinante e un io determinabile» (*P*, p. 146).

² *DR*, p. 226.

determinantesi. Ora, in relazione al modello di struttura offerto dal calcolo differenziale, la determinazione completa si svolge in un elemento che Deleuze chiama “potenzialità” [*potentialité*] o “funzione potenziale pura”.

Nella definizione di tale elemento, buona parte dell’argomentazione deleuziana ruota intorno alle obiezioni che il matematico e filosofo polacco Josef Maria Hoëne Wronski rivolse ai metodi di calcolo elaborati da Carnot (compensazione degli errori) e da Lagrange (riduzione potenziale fondata sulle serie di Taylor), entrambi incapaci secondo lui di cogliere il tratto più caratterizzante, metafisico ed extra-matematico, del rapporto differenziale. Senza intendere qui entrare nel dettaglio della filosofia di Wronski, ci limiteremo a richiamarne solo alcuni aspetti, utili ai fini della nostra esposizione¹. Muovendo da una prospettiva kantiana, Wronski pone innanzitutto una distinzione fondamentale tra le quantità finite e l’idea dell’infinito: si tratta di «due funzioni del nostro sapere completamente differenti», scrive, giacché la prima «è un prodotto dell’intelletto», la seconda «della Ragione»². Ora, sulla base di tale distinzione deve svilupparsi, a parere di Wronski, qualunque comprensione filosofica rigorosa del calcolo infinitesimale:

È questa importante distinzione trascendentale a costituire il nodo della metafisica del Calcolo infinitesimale. – In effetti, le quantità finite e le quantità indefinite, vale a dire, le quantità infinitesimali, appartengono a due classi di conoscenze del tutto diverse ed eterogenee: le quantità finite riguardano gli oggetti delle nostre conoscenze, le quantità infinitesimali la generazione di queste stesse conoscenze; in modo tale che ciascuna delle due classi di conoscenze deve avere delle leggi proprie, ed è nella distinzione di queste leggi che si trova evidentemente il punto capitale della metafisica delle quantità infinitesimali. Per meglio distinguere queste leggi, chiameremo leggi *oggettive* quelle delle quantità finite, giacché esse riguardano gli oggetti della nostra conoscenza; e leggi *soggettive* quelle delle quantità infinitesimali, giacché esse non riguardano che la generazione delle nostre conoscenze relative alla quantità³.

¹ Per una contestualizzazione storica delle obiezioni di Wronski, cfr. C.B. Boyer, *The history of the calculus and its conceptual development*, cit., pp. 261-262; per quanto riguarda la ripresa deleuziana di tali obiezioni, cfr. S.B. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics...*, cit., cap. 2; I. Krtolica, *Le système philosophique de Gilles Deleuze (1953-1970)*, cit., pp. 351-355.

² J.M. Hoëne Wronski, *Philosophie de l’infini, contenant des réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*, Paris 1814, p. 34.

³ Ivi, p. 35.

Una volta posta tale distinzione trascendentale, risulta piuttosto semplice per Wronski riconoscere nel «principio delle leggi soggettive» lo stesso presente «alla base del Calcolo infinitesimale, ossia: *due quantità che non differiscono tra loro che per una quantità infinitamente piccola, sono rigorosamente uguali*»¹. Altrimenti detto, questo principio indica l'articolazione logica fondamentale implicita in tutte le tecniche di calcolo, la «natura del ragionamento»² in cui ognuna di esse necessariamente è coinvolta. In tutto ciò per Wronski soprattutto si tratta di mettere in rilievo il seguente punto: l'infinitamente piccolo che compare nel differenziale non appartiene affatto all'ordine delle quantità finite, ossia non è a sua volta calcolabile, in quanto costituisce la stessa regola soggettiva «per la genesi della conoscenza delle quantità»³.

A detta di Wronski dunque, sia Carnot sia Lagrange, pur sviluppando delle tecniche corrette e vantaggiose da un punto di vista formale, hanno tuttavia il torto di non vedere nel principio del calcolo altro che «una legge oggettiva della relazione tra quantità»⁴. In questo senso, è del tutto inevitabile che l'infinitesimale implichi un'approssimazione e risulti poco rigoroso; ma tale mancanza di rigore non è che l'effetto di una confusione tra piani differenti, e scompare nel momento stesso in cui si pone l'infinitesimale in rapporto al piano che davvero gli compete, ossia a quello soggettivo, ideale, che permette di considerarlo non più come «una quantità già formata», bensì «come un *algoritmo primitivo* che governa la *generazione* delle quantità»⁵. Così, secondo Wronski, tanto la compensazione degli errori di Carnot quanto il depotenziamento di Lagrange, allorché sembrano fare a meno dell'infinitesimale, in realtà lo stanno presupponendo nelle loro stesse operazioni.

¹ Ivi, p. 37. Di tale principio Wronski fornisce la seguente deduzione: «Poiché, come abbiamo riconosciuto sopra, le leggi delle quantità infinitesimali sono puramente soggettive, ossia poiché non sono altro che delle regole per la generazione della conoscenza della quantità, e non delle leggi oggettive della relazione tra quantità, è vero immediatamente [...] che due quantità A e B, le quali differiscono in modo reciproco solo per una quantità indefinitamente più piccola C, sono rigorosamente uguali. Infatti, non essendo altro l'idea della quantità infinitesimale C che una regola per la generazione della conoscenza delle quantità [...] e non già una conoscenza acquisita o generata da qualche altra quantità [...] è chiaro che la relazione delle quantità A e B di cui è questione, considerata nella sua realtà oggettiva, non è in alcun modo modificata dall'influenza puramente soggettiva della quantità infinitesimale C» (ivi, p. 39).

² Ibidem.

³ Ivi, 40.

⁴ Ivi, 38.

⁵ C.B. Boyer, *The history of the calculus and its conceptual development*, cit., p. 262.

Deleuze riprende le teorie wronskiane, sostanzialmente al fine di mettere in rilievo come la differenza tra le potenze delle variabili in un rapporto differenziale non possa essere uguagliata, depotenziata, senza che da ciò non consegua il dileguarsi dello stesso elemento differenziante grazie a cui sussiste il rapporto. Se, dice Deleuze, «la potenza è la forma della determinazione reciproca secondo la quale grandezze variabili sono assunte come funzioni le une delle altre», allora il calcolo differenziale considererà «soltanto grandezze di cui almeno una abbia potenza superiore all'altra»¹. La differenza di potenza indica l'eterogeneità delle serie di punti in cui reciprocamente si articola l'incremento, la variazione delle variabili. Ora, è proprio una tale eterogeneità che, pur definendo il rapporto differenziale, scompare nella riduzione. Anche qui Deleuze sviluppa un ragionamento analogo a quello che abbiamo già esaminato in relazione alle due precedenti figure: come «la scomparsa del *quantum* e della *quantitas* era la condizione per la comparsa dell'elemento della quantitatività, e la dequalificazione era la condizione per la comparsa dell'elemento della qualitatività»², così ora la riduzione consente l'emergere della funzione potenziale pura. Non diversamente dai casi precedenti si tratta dunque di risalire al di qua della rappresentazione quantitativa del rapporto, per collocarsi sul piano ideale delle sue condizioni genetiche.

Come già anticipato, Deleuze sostiene che «all'elemento della funzione potenziale corrisponde un principio di determinazione completa»³, il quale consente di specificare i punti singolari che ripartiscono i diversi ordini di incremento della funzione. I punti singolari sono, in breve, quei punti in cui la curva cambia comportamento e il rapporto dy/dx diviene nullo, infinito, o $0/0$. È esattamente in riferimento a questi punti che, scrive Deleuze, «la forma seriale acquista il proprio senso»⁴: a partire da essi, infatti, i punti ordinari sono distribuiti in serie diverse a seconda della potenza, e le stesse serie reciprocamente rapportate. Duffy chiarisce questo aspetto nel modo seguente:

Se esaminiamo le relazioni tra i punti singolari diversamente distribuiti e determinati dal rapporto differenziale, [ci accorgiamo che] i punti ordinari continui compresi tra i punti singolari possono essere determinati – il che, in termini geometrici, corrisponde alla

¹ DR, p. 227.

² Ivi, pp. 227-228.

³ Ivi, p. 229.

⁴ Ibidem.

costituzione dei rami della curva. In generale, le serie di potenze convergono in una funzione generando un ramo continuo della curva nell'adiacenza di un punto singolare. Nella misura in cui tutti i punti ordinari sono continui lungo tutti i differenti rami generati dalle serie di potenze dei punti singolari, l'intera curva complessa o l'intera funzione analitica è generata¹.

Sulla scia di Wronski, l'intenzione di Deleuze è di ricordare la natura non semplicemente matematica, ma ideale o metafisica che assume la singolarità. Si tratta di una nozione a cui Deleuze, come oltre avremo modo di verificare, attribuisce un'importanza capitale, in quanto generativa delle ripartizioni e ad un tempo delle connessioni tra i differenti livelli di coesistenza, tra le differenti serie, di cui si compone il virtuale: in tal senso, vero e proprio punto archimedeo della sintesi disgiuntiva.

E infatti, in conclusione, è proprio la singolarità a dare piena operatività alla ragione sufficiente dell'Idea, rendendola capace di una comprensione paritetica all'estensione, e così stabilendola come universale concreto:

Come la determinabilità si supera verso la determinazione reciproca, questa si supera verso la determinazione completa: tutte e tre formano la figura della ragione sufficiente, nel triplice elemento della quantitatività, della qualitatività e della funzione potenziale. L'Idea è un universale concreto, in cui l'estensione e la comprensione vanno di pari passo, non soltanto perché l'Idea comprende in sé varietà o la molteplicità, ma perché comprende la singolarità in ciascuna delle sue varietà².

Ora, in relazione all'esposizione che abbiamo fino a qui condotto, bisogna osservare come Deleuze, muovendo dagli elementi differenziali (dy , dx), passando quindi per il loro rapporto (dy/dx) e arrivando infine ai punti singolari (valori di dy/dx), dia corpo man mano a una concezione dell'Idea che potremmo definire come nello stesso tempo (1) strutturale e (2) statico-genetica. (1) Strutturale, in quanto l'Idea non si esaurisce in un significato unico, ma forma piuttosto una concatenazione inscindibile di significati, una molteplicità di serie reciprocamente interconnesse che nel loro complesso costituiscono la condizione affinché un oggetto possa risultare sotto ogni profilo

¹ S.B. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics...*, cit., p. 21.

² *DR*, p. 229.

determinato. (2) Statico-genetica, in quanto tale struttura è variabile, diveniente, senza che le variazioni sopraggiungano ad essa dall'esterno: è la struttura stessa, difatti, a determinarle in modo autosufficiente; non solo, ma in tanto le determina, in quanto nello stesso tempo anche non vi si riduce, conservandosi e permanendo a un livello differente (di qui i frequenti richiami di Deleuze alla concezione secondo la quale non è il limite a essere dipendente dalla variazione, ma la variazione dal limite, il quale appare pertanto nella forma della cesura).

Elementi, rapporti e singolarità sono dunque le tre componenti fondamentali dell'Idea come struttura¹. È soltanto grazie alle singolarità, tuttavia, che l'Idea può effettivamente arrivare a determinarsi completamente: «essa sussume la distribuzione dei punti rilevanti o singolari, e ogni sua distinzione, cioè il distinto come carattere dell'idea, consiste appunto nel ripartire l'ordinario e lo straordinario, il singolare e il regolare, e nel prolungare il singolare sui punti regolari portandolo fino in prossimità di un'altra singolarità»². Portando a equivalenza nell'Idea estensione e comprensione, possiamo osservare insomma come Deleuze prolunghi la prospettiva bergsoniana della precisione intuitiva, secondo la quale non vi è alcuna creatività nel pensiero se quest'ultimo non viene portato a immergersi nella profondità virtuale della cosa, fino a combaciare con il suo stesso movimento. In accordo con una tale prospettiva, l'Idea deleuziana deve essere intesa non come una semplicità essenzialistica che si dà *uno intuitu*, ma come un'apertura al divenire e alla molteplicità, come una loro mappatura progressiva cui non fa difetto un certo «carattere avventuroso»³.

3.2.4. *L'Idea come molteplicità*

Abbiamo visto, nel paragrafo appena concluso, come Deleuze approcci e sviluppi la natura strutturale dell'Idea innanzitutto attraverso il modello matematico del calcolo differenziale. Ora, ciò non deve indurre a credere che la struttura dell'Idea sia come tale una struttura matematica. Tutto lo sforzo di Deleuze consiste infatti nel fare affiorare, a partire del campo matematico, costitutivamente legato alla rappresentazione, un campo extra-rappresentativo che non si confonde con le soluzioni cui pure resta immanente e

¹ Per la distinzione di questa triade, cfr. *S*, pp. 26-27.

² *DR*, p. 229.

³ *Ivi*, p. 236.

collegato. Per Deleuze è esattamente sulla base di questo scarto che risulta possibile distinguere la pura problematicità come elemento che soltanto appartiene all'Idea: «le relazioni ideali costitutive dell'Idea problematica (dialettica) s'incarnano nelle relazioni reali costituite dalle teorie matematiche, e date come soluzioni ai problemi»¹. Si tratta in altre parole di distinguere nettamente il campo dei problemi da quello delle soluzioni, vedendo nel primo l'oggetto puro di una dialettica che si riflette o si duplica all'interno del secondo, il quale forma un campo simbolico che assegna al problema un'espressione specifica. Deleuze sottolinea come la specificazione del problema non sia immediatamente la sua soluzione, ma sia innanzitutto la costituzione di uno specifico campo problematico, di un campo di risolubilità, al cui interno si danno soluzioni specifiche. In questo senso, egli scrive,

ci sono problemi matematici, fisici, biologici, psichici, sociologici, benché ogni problema sia per natura dialettico e non ci sia altro problema se non dialettico. La matematica non comprende quindi soltanto soluzioni di problemi, ma anche l'espressione dei problemi relativa al campo di risolubilità che essi definiscono, e che definiscono mediante il loro ordine dialettico².

Il rapporto tra problema dialettico e soluzione specifica deve essere compreso secondo la diade virtuale-attuale: ciascuna soluzione non sussiste se non come l'attualizzarsi, lo specificarsi di un problema, che in quanto problema resta essenzialmente virtuale. Ma tale attualizzazione ha come importante e necessario antecedente la determinazione di un campo di risolubilità o di operatività, in cui soltanto la soluzione può acquisire il suo senso. Così, se pure è vero che ciascuna configurazione problematica si rapporta a una soluzione tecnica, rimane il fatto che la soluzione non esaurisce il problema, non lo rimuove, e questo principalmente per due motivi: da un lato perché tra problema e soluzione vi è una differenza di natura, che li rimanda a piani del tutto eterogenei, dall'altro perché la soluzione trova nel problema la propria condizione genetica, tolta la quale essa stessa scomparirebbe in quanto soluzione. Detto in altro modo, il problema è risolto all'interno del campo di risolubilità in cui si specifica (ossia è risolto in quanto

¹ Ivi, p. 233.

² Ibidem.

problema matematico, fisico, ecc.), laddove in quanto problema peculiarmente dialettico esso rimane intatto.

Alla concezione deleuziana del problema dedicheremo una più ampia attenzione nel prossimo capitolo. Per il momento ciò che ci interessa osservare è come, stabilendo una distinzione essenziale tra soluzione e problema, Deleuze possa sostenere l'esistenza di una «natura oggettiva ideale del problematico»¹. In linea generale, per comprendere il significato di una tale oggettività occorre a nostro avviso collocarsi al crocevia del bergsonismo e del kantismo che animano a quest'altezza il discorso di Deleuze: se da una parte il problema dev'essere concepito, con Bergson, come la vera e propria "genesi" della soluzione, ossia come la creazione delle condizioni da cui essa può risultare, e che già implicitamente la racchiudono², d'altra parte il problema dev'essere anche concepito, con Kant, come dotato di un'oggettività diversa, in certo modo superiore, rispetto a quella facente capo al dominio conoscitivo dell'intelletto (sebbene non si tratti affatto per Deleuze dell'oggettività della Legge morale). La strategia deleuziana sembra coniugare originalmente queste due prospettive, nella misura in cui insiste a più riprese sulla creatività del pensiero puro come capacità di porre problemi, e nello stesso tempo afferma l'irrisolubilità dei problemi in quanto tali, ossia il dislivello, la differenza di natura che separa problemi e soluzioni. Il problema risulta di conseguenza immanente e insieme trascendente alla soluzione: immanente, perché rimane presente in essa come sua condizione genetica, trascendente, perché pure non vi si riduce.

Tutto ciò consente a Deleuze di distinguere, in riferimento al calcolo differenziale, un senso strettamente matematico, e «un senso largo, mediante il quale deve designare universalmente l'insieme del composto Problema o Idea dialettica»³. Muovendo da

¹ Ivi, p. 231.

² Per Bergson al problema bisogna attribuire una rilevanza sempre superiore rispetto alla soluzione. Nel problema la soluzione è infatti già contenuta implicitamente: essa deve essere semplicemente scoperta, o esplicitata, il problema invece richiede di essere a tutti gli effetti inventato, creato. La creazione del problema è così la creazione della stessa condizione della soluzione. Cfr. *PM*, p. 43: «La verità è che si tratta, in filosofia e anche altrove, di *trovare* il problema e poi di *porlo*, più ancora che di risolverlo. Un problema speculativo, infatti, è risolto nel momento in cui è ben posto. Con ciò intendo dire che la soluzione esiste, benché possa restare nascosta o, per così dire, coperta: non resta scoprirla (*découvrir*). Ma porre il problema non è semplicemente scoprire, è inventare. La scoperta si riferisce a ciò che già esiste, attualmente o virtualmente; è dunque certa di giungere, presto o tardi. L'invenzione offre l'essere a ciò che non era».

³ *DR*, p. 236.

questo secondo senso del calcolo, Deleuze definisce l'Idea come di un sistema complesso, multi-seriale e virtuale, di elementi che sono detti differenziali in quanto esistenti unicamente in un rapporto di reciprocità:

Il calcolo riconosce differenziali di ordine differente, ma è in tutt'altro modo che le nozioni di differenziale e di ordine trovano un accordo anzitutto con la dialettica. L'Idea dialettica, problematica, è un sistema di rapporti differenziali tra elementi genetici. Vi sono differenti ordini di Idee, presupposti gli uni agli altri, secondo la natura ideale dei rapporti e degli elementi considerati (Idea dell'Idea ecc.). Queste definizioni non hanno ancora nulla di matematico. La matematica nasce con i campi di soluzione in cui s'incarnano le Idee dialettiche di ordine ultimo e con l'espressione dei problemi relativa a questi campi¹.

Da questo punto di vista si capisce perché la nozione che meglio spiega l'articolazione basilare dell'Idea sia per Deleuze quella di *molteplicità*: l'Idea deve designare infatti non «una combinazione di multiplo e di uno», in quanto termini già dati che occorre sintetizzare esteriormente, «ma viceversa un'organizzazione propria del multiplo in quanto tale, che non ha affatto bisogno dell'unità per formare un sistema»². È esattamente tale organizzazione interna al multiplo che si tratta per Deleuze di tematizzare nella dialettica, specificando per mezzo «di una tipologia, di una topologia, di una posologia e di una casistica trascendentali»³ i punti rilevanti o singolari a partire da cui sono ripartite le serie, e così giungendo alla determinazione completa dell'oggetto. La domanda che innerva un'Idea non chiede più semplicemente “che cos'è?”, bensì “quanto?”, “chi?”, “come?”, “dove?”, “quando?”⁴.

Bisogna osservare qui come la comprensione dei punti singolari nell'Idea abbia come conseguenza di primo piano la rottura con una visione essenzialistica e generalizzante: «l'essenza è nulla, vuota generalità, quando è separata da questa misura, da questa maniera, da questa casistica»⁵. Riprendendo la distinzione bergsoniana tra le

¹ Ivi, pp. 235-236.

² Ivi, p. 237.

³ *ID*, p. 128.

⁴ Cfr. ivi, p. 121: «Questo insieme di determinazioni, in effetti, non è per nulla legato a questo o a quell'esempio mutuato da un sistema fisico, o biologico, ma enuncia le categorie di ogni sistema in generale».

⁵ *DR*, p. 243.

due tipologie di molteplicità, Deleuze ribadisce così l'impossibilità di incorporare l'Idea al modello della *cogitatio natura universalis*. L'Idea è infatti una *molteplicità continua*, definita dall'interiorità degli elementi che la compongono, soprattutto in ragione della sua proprietà di organizzazione sintetica autonoma, e dunque della coincidenza che essa pone tra comprensione ed estensione, mentre «i concetti dell'intelletto conservano l'interiorità, ma perdono la molteplicità che sostituiscono con l'identità di un Io penso o di un qualcosa di pensato»¹. In tal senso, è esattamente nella misura in cui non sussiste altrimenti che come molteplicità pura, priva di supporto, che l'Idea non può essere intesa più come «la proprietà di una rappresentazione soggettiva»² – sia essa quella di un Io o di un Dio. L'Idea si determina semmai interiormente alle cose, indicandone la completa determinazione, e mettendo in luce come una tale determinazione sia non qualcosa di semplice, bensì un sistema di rapporti, una complessità aperta, diveniente, irriducibile alla forma fissa dell'identico. Se è vero, quindi, come dice Deleuze, che la sostanza stessa delle cose è “molteplicità”, ciò in primo luogo dipende dal fatto che «ogni cosa pensa ed è un pensiero»³, ossia esprime, individualizzandola, un'Idea virtuale.

3.2.5. *Virtualità e attualizzazione dell'Idea*

Nelle pagine che precedono abbiamo esaminato la concezione deleuziana dell'Idea, nel tentativo di mostrare come essa costituisca la chiave per specificare la determinazione completa dell'oggetto, e in questo senso per procurarne la ragione sufficiente. Ora, è di grande importanza per la tenuta dell'empirismo trascendentale mettere in rilievo il fatto che l'oggetto possa essere completamente individuato senza perciò esistere anche sul piano dell'attualità. Infatti, ritenere che l'oggetto raggiunga una completa determinazione unicamente sulla base dei dati che l'esperienza attuale ci mostra, secondo Deleuze ha come conseguenza inevitabile – ancora una volta – la sovrapposizione e la confusione reciproca delle condizioni e del condizionato, del

¹ Ivi, p. 238. In tal senso l'inessenzialità problematica dell'Idea rimanda alla dimensione della sintesi passiva e dell'Io incrinato, e nella fattispecie agli eventi, agli accidenti, alle affezioni che, attraversando quest'ultimo, forzano il pensiero a concentrarsi in modo esclusivo sul proprio oggetto (ossia sul problema in quanto tale) e così a generarsi dentro di sé, in un atto di immanenza assoluta.

² P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit. p. 147.

³ *DR*, p. 327.

trascendentale e dell'empirico. Alla luce di ciò si comprende l'insistenza di Deleuze nel distinguere con rigore la sfera del virtuale, che caratterizza l'Idea, da quella dell'attuale: «il virtuale non si oppone al reale, ma soltanto all'attuale. *Il virtuale possiede una realtà piena in quanto virtuale*»¹. Lungi dall'essere indeterminata, l'Idea è quindi in sé perfettamente determinata e reale, sebbene tale determinazione e tale realtà non si confondano affatto con qualcosa di attuale.

Il che del resto non deve indurre a vedere nell'attuale una mancanza di realtà: l'oggetto è sì reale in quanto ideale, tuttavia lo è anche in quanto attuale. Al fine di chiarire questa simultanea appartenenza del reale oggettivo a due diverse dimensioni, Deleuze si rifà alla distinzione cartesiana tra oggetto completo e oggetto intero:

La determinazione deve essere una determinazione completa dell'oggetto, e tuttavia formarne solo una parte. Infatti, secondo le indicazioni di Descartes nelle *Risposte ad Arnauld*, l'oggetto come completo va accuratamente distinto dall'oggetto come intero. Il completo non è se non la parte ideale dell'oggetto, che partecipa con altre parti di oggetti nell'Idea (con altri rapporti, con altri punti singolari), ma non costituisce mai un'integrità come tale, in quanto ciò che manca alla determinazione completa è l'insieme delle determinazioni proprie all'esistenza attuale. Un oggetto può essere *ens*, o piuttosto (*non*)-*ens omni modo determinatum*, senza essere interamente determinato o esistere in atto².

In tal senso Deleuze ritiene che l'oggetto sia sempre intrinsecamente duplice, sdoppiato alla maniera di una moneta, le cui facce sono tra loro inscindibilmente connesse, sebbene del tutto differenti e non somiglianti.

Altrove Deleuze spiega questa peculiare duplicità di virtuale e attuale mediante la formula *complicatio-explicatio-implicatio*, ripresa dal neoplatonismo di matrice rinascimentale e in particolare da Cusano: è vero che tutte le cose sono coesistenti nel virtuale, che le complica, tuttavia è altrettanto vero che, attualizzandosi, il virtuale rimane immanente a tutte le cose, che lo esplicano e insieme lo implicano; sicché tra il virtuale e l'attuale sussiste una sorta circolarità o di doppia corrente, che dal virtuale (*coimplicatio*) conduce all'attuale (*explicatio*) e dall'attuale di nuovo al virtuale

¹ Ivi, p. 270.

² Ivi, pp. 270-271.

(*implicatio*)¹. In tutto ciò bisogna osservare, da una parte, che il virtuale non è mai esaurito dall'attuale in cui si esplica, dall'altra, che l'attuale è perennemente attraversato dalla potenzialità del virtuale come da una forza che lo trasforma e lo condiziona dall'interno².

Per questo Deleuze afferma che al virtuale occorre attribuire non una semplice "esistenza", come quella propria dell'attuale, bensì una "insistenza", ossia una permanenza in ciò in cui si attualizza. L'implicazione è il nome della corrispondenza e dell'inscindibilità di questi due differenti movimenti da cui risulta l'oggetto intero: insistenza ed esistenza, virtuale e attuale non si danno che reciprocamente, formando così un doppio livello di realtà e di temporalità (da un lato abbiamo infatti la coesistenza, dall'altro la successione)³.

Sotto questo profilo il maggiore rischio intravisto da Deleuze è quello di confondere il virtuale con il possibile, «dato che il possibile si oppone al reale, e il processo del possibile è quindi una "realizzazione". Il virtuale, viceversa, non si oppone al reale, possiede di per sé una realtà piena, e il suo processo è l'attualizzazione»⁴. Seguendo la lezione bergsoniana, Deleuze mostra come qui sia in gioco non una mera distinzione terminologica, ma uno snodo fondamentale da cui consegue la stessa concezione che ci facciamo dell'esistenza. Nella misura in cui, infatti, «si pone il problema in termini di possibile e di reale, si è costretti a concepire l'esistenza come un sorgere bruto, un atto puro, un salto che si compie sempre dietro le nostre spalle»⁵. In questo senso il possibile altro non esprime se non il concetto vuoto e irreali di ciò che lo realizza: esso sussiste rispetto all'esistenza al modo di un'immagine raddoppiante e speculare, per cui se è vero che la sua realizzazione si presenta come un passaggio

¹ Cfr. *ivi*, pp. 358-359; *PS*, p. 46; *SPE*, pp. 138-139. Sull'interpretazione in questi termini del virtuale insiste particolarmente R. Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, cit., pp. 89-94.

² Cfr. F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, tr. it. a cura di C. Zaltieri, Mantova 2012, p. 84: «se il virtuale per se stesso non è dato, di contro il dato puro, sul piano d'immanenza dell'esperienza reale, è in presa su di esso, lo implica intimamente».

³ Con l'intento di sottolineare questa duplicità di momenti che compongono l'oggetto intero, Deleuze utilizza la nozione composta di different/ziazione: «mentre la differenziazione determina il contenuto virtuale dell'Idea come problema, la differenziazione esprime l'attualizzazione del detto virtuale e la costituzione delle soluzioni (mediante integrazioni locali). La differenziazione è come la seconda parte della differenza, e occorre formare la nozione complessa di different/ziazione per designare l'integrità o l'integralità dell'oggetto» (*DR*, p. 271).

⁴ *Ivi*, p. 273.

⁵ *Ibidem*.

brusco, è vero anche, d'altro canto, che nel passaggio rimane intatto un rapporto di somiglianza. Il possibile somiglia sempre al reale in cui si realizza, sebbene per realizzarsi esso debba in quanto concetto fuoriuscire da sé con un salto¹.

Tutto il contrario bisogna dire invece del virtuale, il quale, essendo già di per sé pienamente reale, non necessita di realizzarsi, bensì di attualizzarsi. In quanto carattere dell'Idea, il virtuale esprime *la stessa realtà* appartenente all'esistenza attuale che da esso scaturisce; di conseguenza l'attualizzazione non comporta una sintesi tra termini estrinseci, ma una divergenza, una differenziazione interna, dalla quale risulta qualcosa di assolutamente non anticipabile. La *dissomiglianza* radicale tra i termini attuali e il virtuale da cui essi provengono mette in luce quella che a Deleuze appare come un'articolazione a tutti gli effetti *creativa*: «l'attualizzazione, la differenziazione è sempre creazione, non si dà per limitazione di una possibilità preesistente»². Da ciò si può osservare come l'affermazione della realtà del virtuale negli intenti di Deleuze sia decisiva per non insabbiare la distinzione tra ordine del concetto e ordine dell'Idea. Mentre un concetto deve necessariamente realizzarsi, essendo di per se stesso privo di realtà, e non potendo procedere in tale realizzazione che a partire dall'espressione preliminare di una possibilità, viceversa l'Idea è già reale: la sua attualizzazione coincide perciò con un processo di differenziazione interna, e la differenziazione con un'autentica produzione del nuovo; in tale ottica, l'esistenza non è più un passaggio brusco, ma un venire in superficie della profondità, un esplicitarsi dell'implicito, un rendersi distinto dell'oscuro.

Cerchiamo di dare una ulteriore precisazione a questi ultimi passaggi. Abbiamo visto che, secondo Deleuze, il virtuale è assolutamente reale, senza perciò sovrapporsi all'attuale; d'altra parte, tuttavia, il virtuale non sussiste altrove che nello stesso processo di attualizzazione grazie al quale il reale si esplica. Il virtuale, di conseguenza,

¹ Cfr. A. Badiou, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, cit., p. 55: «che una cosa sia messa in relazione con la sua possibilità vuol dire soltanto che stiamo separando la sua esistenza dal suo concetto».

² *DR*, p. 274. Precisamente in questo senso Deleuze afferma il dislivello o la differenza essenziale tra soluzioni e problemi: le soluzioni attuali sono sì create dai problemi virtuali, tuttavia senza essere ad essi somiglianti, cioè senza preesistere in alcun modo. Così in Bergson l'attualizzazione del virtuale a livello del vivente appare come «la creazione di linee divergenti, di cui ciascuna corrisponde a una sezione virtuale e rappresenta un modo di risolvere un problema» (ivi, pp. 274-275): l'evoluzione della vita, con la sua ramificazione in specie e la sua differenziazione in parti organiche non è se non la continua soluzione di problemi attraverso un processo di attualizzazione, problemi che tuttavia rimangono virtualmente immanenti alle stesse soluzioni, come potenziali di riapertura del movimento.

si ritrova a svolgere nel medesimo tempo una duplice funzione fondante: quella per cui è fondamento di se stesso, e quella per cui è fondamento dell'attuale. Alain Badiou chiarisce con esattezza il carattere di una tale duplicità scrivendo che, in quanto fondamento, il virtuale

è determinato come problema, come virtualità di una soluzione inventata. Ma è anche determinato dalla circolazione nel virtuale della molteplicità dei problemi, o dei germi di attualizzazione, poiché ogni virtualità interferisce con le altre, così come un problema si costituisce come luogo problematico solo in prossimità di altri problemi. Un problema (una virtualità) è determinato come differenziazione da un altro problema¹.

Si coglie bene da questo passo di Badiou il raddoppiamento del movimento di differenziazione (different/ziazione) che coinvolge il virtuale deleuziano, il primo relativo alla coesistenza in esso di una molteplicità infinita di gradi o livelli (problemi in quanto problemi), il secondo relativo invece alla loro attualizzazione (invenzione delle soluzioni). Non si deve pensare che Deleuze intenda questa dualità nel senso di un dualismo ontologico: tra il virtuale e l'attualizzazione non si dà separazione alcuna, come anche tra l'attualizzazione e l'oggetto attuale che ne risulta. Virtuale e attuale formano infatti, attraverso l'attualizzazione, *i termini estremi* di un flusso unico, continuo e a doppia corrente, all'interno del quale è impossibile procedere in una direzione senza che simultaneamente non si proceda anche in quella opposta. In un breve scritto intitolato *L'attuale e il virtuale*, posto in appendice alle *Conversazioni con Claire Parnet*, Deleuze mette in rilievo questo doppio legame quando scrive: «L'attuale è il complemento o il prodotto, l'oggetto dell'attualizzazione, ma questa ha per soggetto soltanto il virtuale. L'attualizzazione appartiene al virtuale»². Così, mentre da un lato ciascun attuale conserva sempre in se stesso l'insieme dei virtuali coesistenti, e non si dà se non sulla base di questa conservazione, dall'altro analogamente il virtuale sussiste solo attualizzandosi.

A questo punto tuttavia si pone una difficoltà. Che cosa garantisce, infatti, che tra virtuale e attuale si instauri un passaggio o una corrispondenza reciproca, così che la realtà non risulti spaccata in due metà ipostatizzate, ma sia costituita quasi «come un

¹ A. Badiou, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, cit., p. 58.

² *Conv.*, p. 144.

uovo»¹, cioè come un unico processo nel quale tutto si distingue soltanto venendo continuamente ricompreso in uno stato di germinazione? Scrive Deleuze: «se la differenziazione ha due forme complementari, qual è l'agente di questa distinzione e di questa complementarità»²? Al fine di comprendere la risposta di Deleuze, occorre in prima battuta riportarla al progetto di radicalizzazione della filosofia kantiana da cui prende le mosse l'empirismo trascendentale; tenendo conto di ciò si può vedere agevolmente come per Deleuze si apra qui una problematica in sostanza analoga a quella che Kant cercava di risolvere attraverso la dottrina dello schematismo. In precedenza abbiamo già avuto modo di mostrare come la presa di distanza di Deleuze da Kant su questo punto non sia altro che una conseguenza della più generale critica riguardante l'incapacità del criticismo kantiano di oltrepassare l'orizzonte della rappresentazione, e così di fornire una lettura del trascendentale non più vincolata alla sfera empirica.

Deleuze contesta a Kant non tanto il carattere ancipite e mediatore dello schema, in forza del quale esso risulta omogeneo sia al concetto sia all'intuizione, quanto piuttosto la sua estraneità a una concezione a tutti gli effetti genetica del trascendentale. Chiamato a *produrre* una regola per la collocazione spazio-temporale del concetto, lo schema secondo Deleuze non sarebbe realmente in grado di rendere conto «della potenza *con la quale* agisce»³. Da dove potrebbe trarla, infatti, se da un lato l'intuizione svolge una funzione ancora ricettiva, e dall'altro il concetto è in grado di determinare il proprio contenuto soltanto estrinsecamente? È vero che la produzione degli schemi è assegnata da Kant all'immaginazione, in quanto facoltà intermedia, ma a partire dall'influsso esercitato su di essa dall'intelletto, e dunque in ultima analisi dall'io penso, il quale ne garantirebbe la portata trascendentale. In questo senso lo schema non fa altro che riaffermare o certificare la natura puramente formale che per Kant contraddistingue l'atto di pensiero, e dalla quale discende l'impossibilità di intendere l'esperienza altrimenti che secondo la forma del suo essere logicamente possibile.

Ora, dice Deleuze, tutto cambia nel momento in cui si passa, andando oltre la posizione kantiana, dalla sintesi del concetto a quella dell'Idea. In quest'ultimo caso non si tratta più di aggiungere al pensiero, dall'esterno, delle determinazioni spaziali e

¹ *DR*, p. 279.

² *ID*, p. 119.

³ *DR*, p. 282.

temporali; si tratta, al contrario, di determinarle interiormente, ossia di vedere nello specificarsi dei rapporti spazio-temporali il determinarsi e il dividersi del pensiero stesso. Perciò Deleuze parla, a proposito di tali dinamismi, piuttosto che di schemi di concetti, di *drammi di Idee*.

I dinamismi spazio-temporali corrispondono all'attualizzarsi dell'Idea, al suo convergere in determinazioni empiriche; in questo modo essi mettono in scena quella che Deleuze – evocando l'immagine del *theatrum individuationis*, caratteristica della riflessione di Gilbert Simondon – chiama un dramma ideale:

Sono i processi dinamici a determinare l'attualizzazione dell'Idea, ma per quanto riguarda i rapporti che intrattengono con essa, si può dire che tali processi si configurano proprio come drammi, drammatizzano l'Idea¹.

Attraverso l'uso di queste espressioni suggestive Deleuze intende fondamentalmente ribadire l'intrinseca creatività dell'Idea, la sua capacità di fare scaturire, in quanto problema, soluzioni del tutto imprevedibili; una tale drammaturgia, come osserva Montebello, «si oppone frontalmente all'idea che il reale non agisca, non fermenti, non crei»². Si oppone frontalmente, quindi, alla concezione secondo la quale il pensiero ha una realtà soltanto se limitato all'ambito della rappresentazione (e dunque all'ordine del concetto fondato sul complesso Io penso-oggetto in generale). Per Deleuze non si tratta tuttavia di liquidare frettolosamente la rappresentazione, ma di rinvenire sotto di essa un più profondo universo fatto di rapporti fra elementi pre-individuali e impersonali, un universo che assicura nel suo insieme la condizione ultima perché qualcosa come l'attività del rappresentare possa darsi:

I dinamismi e i loro correlati lavorano sotto tutte le forme e le estensioni qualificate della rappresentazione, e costituiscono, più che un disegno, un insieme di linee astratte nate da una profondità inestensiva e informale³.

¹ Ivi, p. 279.

² P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit., p. 149.

³ *ID*, p. 121.

In tal senso i dinamismi spazio-temporali hanno il compito di specificare e concretizzare le coordinate di quei processi mediante i quali gli elementi genetici virtuali, attualizzandosi, danno luogo alle svariate forme di cui consiste la realtà empirica¹; Deleuze parla in proposito dei dinamismi come di “ritmi differenziali” che scandiscono su livelli eterogenei l’attualizzazione delle Idee². In tutto ciò si tratta di rilevare soprattutto il seguente punto: è necessario che il virtuale non si attualizzi, per così dire, in un solo colpo, bensì progressivamente, processualmente, giacché in caso contrario esso cesserebbe di essere virtuale, esaurendosi del tutto nell’attuale. L’imprescindibilità di porre una molteplicità di ritmi o velocità di attualizzazione è dunque una conseguenza della natura stessa del virtuale, il quale non si trasforma mai completamente in dato, conservando sempre un potenziale residuo di rilancio e di riapertura del processo creativo che da esso dipende.

Quanto detto ci permette di osservare come Deleuze non si limiti a vedere nella differenza in sé il carattere peculiare del virtuale, che l’attualizzazione soltanto espliciterebbe in modo lineare, ma concepisca la stessa attualizzazione nel senso di un’ulteriore produzione di differenza, di eterogeneità³. In tal modo l’attualizzazione è differenza *del* virtuale (poiché suo soggetto è il virtuale) nello stesso momento in cui è anche differenza *dal* virtuale (il virtuale infatti per diventare attuale deve differenziarsi in natura da se stesso). Proprio per questo motivo, se da una parte le determinazioni che compongono il virtuale non sono per nulla somiglianti a quelle che si manifestano nella sfera dell’attuale, dall’altra potremo sempre ritrovare, implicito in ognuna di tali determinazioni empiriche, il virtuale stesso come sua condizione genetica. Arrivato a questo punto, tuttavia, a Deleuze rimane ancora da indicare «ciò che fonda la drammatizzazione»⁴, la potenza che attraverso di essa opera.

¹ Cfr. *DR*, p. 280: «i dinamismi sono temporali quanto spaziali, costituiscono tempi di attualizzazione o di differenziazione, così come tracciano spazi di attualizzazione».

² Di qui tutta l’importanza rivestita dalle domande della “casistica trascendentale” (“dove?”, “quando?”, ecc.), che specificano dall’interno del pensiero stesso le determinazioni spazio-temporali in cui s’incarna un’Idea.

³ Cfr. *ivi*, p. 281: «come c’è una differenza della differenza, che accoglie il differente, così si dà una differenziazione della differenziazione, che integra e salda il differenziato».

⁴ *Ivi*, p. 285.

3.3. L'articolazione della Materia

3.3.1. *L'essere del sensibile e la differenza nell'intensità*

Muovendo dall'esercizio trascendente delle facoltà, Deleuze ricorda più volte il parallelismo che intercorre tra l'articolazione del pensiero e quella della sensibilità. Come il pensiero si sviluppa tutto intorno a un centro che è l'impossibilità stessa di pensare (problema in quanto tale), così la sensibilità trova la sua genesi in un elemento propriamente insensibile: questo elemento è l'intensità o la differenza intensiva.

Riportare il pensiero e la sensibilità ad un vuoto costitutivamente incolmabile, all'impossibilità di un esercizio ordinario e regolato, è un'operazione da intendere come funzionale non all'affermazione di un irrazionalismo, ma all'oltrepassamento dell'auto-presupposizione di tali facoltà, e più in profondità alla sospensione del senso comune e del buon senso come forme complementari alla base di ogni presupposto. Scrive Deleuze:

Soggettivamente il paradosso infrange l'esercizio comune e spinge ogni facoltà fino al proprio limite, fino all'incomparabile, il pensiero fino all'impensabile che unicamente può essere pensato, la memoria fino all'oblio che è anche l'immemorabile, la sensibilità fino all'insensibile che si confonde con l'intensivo... Ma nello stesso tempo, il paradosso comunica alle facoltà così infrante questo rapporto che non è di buon senso, situandole sulla linea vulcanica che fa fiammeggiare l'una alla scintilla dell'altra, saltando da un limite all'altro. E oggettivamente, il paradosso afferma l'elemento che non si lascia totalizzare in un insieme comune, nonché la differenza che non si lascia livellare o annullare nella direzione di un buon senso¹.

Ora, visto il ruolo primario che la sensibilità svolge nella trasmissione della violenza e nell'innescare dell'esercizio trascendente delle facoltà, bisognerà dire che la differenza irriducibile, costitutiva del paradosso, ha innanzitutto un carattere intensivo.

Nell'approcciare la teoria deleuziana dell'intensità, cui è dedicato pressoché per intero il quinto capitolo di *Differenza e ripetizione* – intitolato *Sintesi asimmetrica del sensibile* – ci rifacciamo alla proposta interpretativa di Montebello, che la intende come

¹ Ivi, p. 294.

un tentativo di riprendere e di rielaborare, sullo sfondo di un kantismo radicalizzato, alcune delle tematiche al centro delle ricerche di Simondon sull'individuazione¹. Sotto questo profilo, è la nozione simondoniana di metastabilità a giocare preliminarmente un ruolo chiave.

Per metastabilità Simondon intende in generale la proprietà di un qualunque sistema (fisico, biologico, psichico, ecc.), dotato di un certo quantitativo energetico, di trasformarsi sulla base di una differenza interna di potenziale: la trasformazione di un sistema non si dà cioè che in conseguenza dell'attualizzarsi di un'energia potenziale, dovuta a una eterogeneità tra ordini di grandezza all'interno del sistema stesso². Un esempio chiarificante portato da Simondon è quello relativo a un confronto tra due corpi dotati della stessa quantità di energia termica, ma di un diverso rapporto nella composizione di tale quantità: il primo simmetrico, il secondo asimmetrico; tra i due corpi, si dirà che soltanto il secondo è in possesso di un'energia potenziale³. Come scrive Simondon, «la capacità per una energia di essere potenziale è strettamente legata alla presenza di una relazione di eterogeneità, di asimmetria»⁴. È proprio tale eterogeneità tra elementi pre-individuali a costituire lo stadio più originario del processo d'individuazione, la condizione più profonda senza la quale non può prodursi alcun mutamento o divenire.

Senza qui voler entrare nel vivo delle tesi simondoniane, limiteremo il nostro interesse all'accostamento che, recensendo nel 1966 *l'Individu et sa genèse physico-biologique*⁵, Deleuze sottolinea tra la differenza di potenziale e la quantità intensiva:

¹ Cfr. P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit., pp. 145-157.

² Cfr. *ivi*, p. 148: «In termini simondoniani, un sistema che si trasforma contiene virtualmente una potenzialità energetica non ancora attualizzata, fonte di metastabilità. Un sistema non si trasforma che perché possiede un'energia di trasformazione».

³ Cfr. G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris 2005, p. 67: «Un corpo di cui tutte le molecole possedessero la stessa quantità d'energia sotto forma di agitazione termica, non sarebbe in possesso di alcuna quantità di energia termica potenziale; in effetti, il corpo avrebbe così raggiunto *il suo stato più stabile*. Per contro, un corpo che possedesse la stessa quantità totale di calore, ma in maniera tale che vi fossero in una regione delle molecole a una temperatura più alta e in un'altra regione delle molecole a una temperatura più bassa, [quel corpo] sarebbe in possesso di un'energia potenziale termica».

⁴ *Ibidem*.

⁵ Si tratta della prima parte e del primo capitolo della seconda parte della tesi di dottorato di Simondon, pubblicata nel 1964, ma da lui discussa nel 1958 sotto la direzione di George Canguilhem con il titolo *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Una versione integrale di quest'opera è comparsa soltanto nel 2005.

Ciò che definisce essenzialmente un sistema metastabile, è l'esistenza di una "disparazione" di almeno due ordini di grandezza, due scale di realtà disparate, tra le quali non c'è ancora una comunicazione interattiva. Questo implica dunque una differenza fondamentale, una specie di stato di dissimmetria. Se tuttavia ciò è un sistema, lo è nella misura in cui la differenza vi è contenuta come *energia potenziale*, come *differenza di potenziale* ripartita in determinati limiti. Ci sembra che la concezione di Simondon possa essere avvicinata a una teoria delle quantità intensive, proprio perché in essa ogni quantità intensiva è differenza. Una quantità intensiva comprende una differenza in sé, contiene dei fattori di tipo E-E', all'infinito, e si stabilisce innanzitutto tra livelli disparati, ordini eterogenei che entreranno in comunicazione solo più tardi, in estensione¹.

Va notata la sostanziale affinità che lega questo passaggio con l'incipit del quinto capitolo di *Differenza e ripetizione*, in cui Deleuze definisce la disparità o la differenza intensiva come «la ragione del sensibile, la condizione di ciò che appare»². Da questo punto di vista si tratta di distinguere il diverso che appare a livello empirico, le differenze tra oggetti fenomenici, già individuati, e la differenza d'intensità, come principio da cui discende il dato: «ogni fenomeno rinvia a una disuguaglianza che lo condiziona. Ogni diversità, ogni mutamento rinvia a una differenza che ne è la ragione sufficiente. Tutto ciò che accade è correlativo a ordini di differenze: differenza di livello, di temperatura, di pressione, di tensione, di potenziale, *differenza d'intensità*»³. Come si vede, Deleuze riprende la concezione simondoniana dell'energia potenziale, per sottrarre l'intensità al piano meramente empirico e porla come vera e propria origine del movimento di attualizzazione da cui risultano i fenomeni.

In questo modo Deleuze si discosta nettamente dalla visione di Kant, che da un lato legava le quantità intensive alle differenze qualitative empiriche, dall'altro poneva lo spazio e il tempo come forme pure *a priori* che fondano il sensibile. Ciò che rende trascendentale l'estetica non è affatto, secondo Deleuze, la determinazione della possibilità dei fenomeni a partire da tali forme *a priori*, ma la loro genesi intensiva, ossia la loro riconduzione a un principio in grado di determinarli realmente. Tale

¹ *ID*, p. 107.

² *DR*, p. 288.

³ *Ivi*, p. 287.

principio si articola esattamente nel senso di una *sintesi asimmetrica del sensibile*: l'asimmetria è quella che caratterizza gli elementi dell'intensità, i quali ripartendosi in ordini reciprocamente disparati danno luogo sia ai dinamismi spazio-temporali sia, per tramite di questi ultimi, al processo d'individuazione dell'oggetto.

3.3.2. *Dall'intensità all'estensione*

Attraverso la tematizzazione della differenza intensiva Deleuze può così ritornare sulla questione dell'esercizio trascendente delle facoltà. L'intensità infatti non rinvia più a una caratteristica data nei fenomeni e rappresentabile dalla sensibilità in quanto facoltà del soggetto, ma all'*evento* impersonale o all'*incontro* in cui contemporaneamente si costituiscono l'oggetto sentito e il sentire stesso. L'intensità, in tal senso, appare come la condizione tanto dell'apparire dei fenomeni, quanto del mettersi in moto dell'esercizio delle facoltà all'interno del soggetto. Ora, nota Deleuze, è vero che «nell'esperienza, risulta che la *intensio* (intensità) è inseparabile da una *extensio* (estensità) che la riferisce allo *extensum* (esteso, *étendue*)»; ossia, è vero che l'intensità «risulta a sua volta subordinata alle qualità che soddisfano l'esteso»¹. Ma ciò non è altro che una conseguenza del fatto che l'intensità esprime la propria potenza genetica esplicandosi nell'estensione.

Il rapporto tra intensità ed estensione si determina secondo Deleuze come un unico movimento produttivo, i cui poli estremi coesistenti sono il rimanere presso di sé e l'uscire fuori da sé: all'esplicazione dell'intensità nell'estensione corrisponde sempre la sua implicazione in se stessa. Senonché tale implicazione appare, dal punto di vista empirico dell'esteso generato, alla stregua di un annullamento o di una negazione:

La differenza si esplica, ma per l'appunto tende ad annullarsi nel sistema in cui si esplica. Questo significa soltanto che la differenza è essenzialmente implicata, che l'essere della differenza è l'implicazione, che per essa esplicarsi è annullarsi, neutralizzare l'ineguaglianza che la costituisce. [...] La differenza si annulla in quanto è posta fuori di sé, *nell'esteso e nella* qualità che lo riempie. Ma la qualità come l'esteso sono create dalla differenza. L'intensità si esplica, si sviluppa in estensione (*extensio*), ed è tale estensione che la riferisce all'esteso (*extensum*), ove appare fuori di sé, celata dalla qualità. La

¹ Ivi, pp. 288-289.

differenza d'intensità si annulla o tende ad annullarsi nel sistema, ma è lei a istituire il sistema esplicandosi¹.

Deleuze distingue con nettezza l'intensità dalle qualità sensibili, essendo espressione la prima di una differenza in sé o di natura, la seconda di una differenza di grado prodotta estensivamente. Distinzione non significa però assenza di rapporto. Infatti, come non si dà differenza di grado senza una più profonda differenza di natura – secondo la lezione di Bergson –, così non può darsi estensione che non sia attraversata da una sottostante intensità. In tal senso, nel momento stesso in cui costituisce il grado estremo dell'estensione, l'intensità d'altra parte se ne distingue per natura, producendo uno stacco rispetto alla dimensione empirica che da essa discende: è proprio questo stacco a fare sì che l'essere del sensibile, il *sentendum*, risulti essenzialmente insensibile.

L'annullamento dell'intensità è quindi una conseguenza inevitabile o strutturale del suo esplicarsi nell'estensione, che tuttavia non trova realmente un corrispettivo sul piano trascendentale; «la differenza», dice infatti Deleuze, «non ha cessato di essere in sé, di essere implicata, quando si esplica fuori di sé»². Ma vediamo di approfondire ulteriormente il senso che assume una tale implicazione.

A questo fine è utile considerare, in via preliminare, la presa di distanza di Deleuze dalle concezioni bergsoniana e kantiana dell'intensità. A Bergson, che nel primo capitolo del *Saggio sui dati immediati della coscienza* sosteneva l'impossibilità di misurare gli stati psichici mediante le quantità intensive, essendo queste ancora espressione di una grandezza, Deleuze obietta di aver stabilito una troppo rigida contrapposizione tra qualità e quantità, e di avere finito conseguentemente per attribuire alla qualità i caratteri e le funzioni dell'intensità³. Bergson in altre parole assumerebbe «qualità bell'e pronte ed estesi già costituiti»⁴, senza poterli veramente specificare attraverso una prospettiva genetica. Ed è proprio a fronte di una tale difficoltà che Bergson giunge poi a scoprire, «nell'ambito della durata, l'ordine implicito

¹ Ivi, p. 295.

² Ibidem.

³ Cfr. *DR*, p. 309: «È giocoforza allora che l'intensità, da questo punto di vista, non appaia se non come un misto impuro, dato che non è più né sensibile né percettibile. Ma così facendo Bergson ha già posto nella qualità tutto ciò che spetta alle quantità intensive».

⁴ Ivi, p. 308.

dell'intensità»¹, come condizione che garantisce alla qualità una capacità produttiva e positiva².

Di diversa portata è invece la critica mossa a Kant: secondo Deleuze il filosofo di Königsberg riconosce a ragione una differenza interna alle quantità intensive; tuttavia, nella misura in cui limita l'appartenenza di queste ultime alla sola sfera dei fenomeni, non può che rapportarle *estrinsecamente* all'insieme dell'estensione, ossia allo spazio in quanto caratterizzato da parametri geometrici. Scrive Deleuze: «l'errore di Kant, nel momento stesso in cui nega allo spazio come al tempo un'estensione logica, è di conservar loro un'estensione geometrica, e di riservare la quantità intensiva a una materia che occupa un esteso secondo questo o quel grado»³. Nonostante le quantità intensive siano espressione di una differenza interna, rimane fermo il fatto che questa differenza sussiste per Kant solo sulla base di una preliminare ripartizione estensiva, cioè solo all'interno di uno spazio fenomenico ad essa presupposto.

Sulla scorta di questi rilievi possiamo cogliere i punti nevralgici della teoria deleuziana dell'intensità: *non si tratta di concepire l'intensità e l'estensione, la qualità e la quantità come dei fatti, ma di vederne il processo trascendentale di generazione, ciò per cui essi sono dati*. Il principio di tale processo è appunto l'intensità, come differenza in sé o elemento di pura eterogeneità in virtù del quale viene resa ragione non solo dei valori relativi dell'estensione, ma dell'estensione stessa. Sotto questo profilo, afferma Deleuze, la differenza intensiva costituisce la *profondità* dell'estensione:

Va notato che l'esteso non rende conto delle individuazioni che avvengono in esso. Senza dubbio l'alto e il basso, la destra e la sinistra, la forma e il fondo sono fattori individuanti che tracciano nell'esteso cadute e ascese, correnti e abbassamenti. Ma il loro valore è soltanto relativo in quanto si esercitano in un esteso già sviluppato, e quindi derivano da un'istanza più "profonda", dalla stessa profondità che non è un'estensione, ma un puro *implesso*⁴.

¹ Ivi, p. 309.

² La qualità esprime una differenza di natura, positiva rispetto alle quantità, essenzialmente perché dura: «La differenza non è di grado se non nell'esteso in cui si esplica, né di natura se non nella qualità che la ricopre in questo esteso, ma tra le due ci sono tutti i gradi della differenza, sotto entrambe c'è tutta la natura della differenza, vale a dire l'intensivo» (ivi, p. 310).

³ Ivi, p. 299.

⁴ Ivi, p. 296.

È sempre muovendo da una profondità originaria che l'intensità si esplica nell'estensione. La profondità è perciò la dimensione ultima e costitutiva dell'esteso, che tuttavia rispetto a esso marca un dislivello o una differenza di natura: «che l'esteso scaturisca dalla profondità, è possibile soltanto se la profondità è definibile indipendentemente dall'esteso»¹. In altre parole, se l'esteso è tale solo postulando la profondità, allora non si può sostenere la reciproca, ossia che anche la profondità necessiti, per definirsi, dell'esteso (con ciò si darebbe infatti luogo a un dialele, che lascia tutto presupposto). In tal senso, è vero che la profondità si associa a uno spazio, ma a uno spazio non definibile secondo parametri geometrici, dunque a uno spazio noumenico, puramente intensivo, a un «puro *spatium*»². Non è che tale *spatium* si collochi altrove rispetto allo spazio in cui si danno i fenomeni: estensivamente esso scompare, è annullato nei fenomeni e nelle determinazioni empiriche che costituisce (perciò Deleuze dice che l'intensità è “coperta” dalle qualità e dalle quantità); ma intensivamente, su un piano genetico-trascendentale, esso persiste intatto come puro in sé, come pura implicazione senza la quale verrebbe meno la stessa estensione. Si vede bene, in tutto ciò, il carattere liminare e duplice che caratterizza l'intensità: essa è l'insensibile e nello stesso tempo ciò che soltanto può essere sentito³.

Da quanto precede emergono due conseguenze fondamentali. La prima riguarda l'illusione che accompagna l'esplicarsi dell'intensità. Non si tratta affatto, nota Deleuze, di un'illusione semplicemente accidentale, nella misura in cui essa riguarda la medesima *struttura* dell'esplicazione e della genesi dell'esteso. Come abbiamo visto, per potersi esplicitare l'intensità non può che uscire fuori di sé, annullandosi, ma nello stesso tempo deve permanere implicata in se stessa, in una profondità, affinché l'esteso non perda la propria ragion d'essere: «l'illusione è appunto la confusione di queste due istanze, di questi due stati, l'uno estrinseco e l'altro estrinseco»⁴. Tale illusione è del tutto inevitabile dal punto di vista dell'esercizio empirico della sensibilità, in quanto

¹ Ivi, p. 297.

² Ibidem.

³ Cfr. ivi, p. 306: «L'intensità, la differenza nell'intensità, costituisce il limite proprio della sensibilità, talché ha il carattere paradossale di questo limite, per cui è l'insensibile, ciò che non può essere sentito, perché è sempre ricoperta da una qualità che la aliena o la “contraria”, distribuita in un esteso che la rovescia e la annulla. Ma in un altro senso, l'intensità è ciò che può essere soltanto sentito, ciò che definisce l'esercizio trascendente della facoltà, perché essa fa sentire».

⁴ Ivi, p. 310.

legata alla sua costituzione; e tuttavia essa investe lo stesso piano trascendentale, anzi è la matrice da cui proviene ogni altra illusione circa la natura del trascendentale.

È qui che Deleuze giunge a mettere in rilievo quello che è il vero e proprio “meccanismo” alla base della formazione dell’Immagine del pensiero: se a livello del pensiero il trascendentale è ricalcato sull’empirico, ciò dipende innanzitutto dal fatto che, a livello della sensibilità, ossia nel momento primario dell’incontro – che è il momento stesso in cui l’esercizio trascendente delle facoltà prende avvio – si confonde il principio della genesi (l’essere del sensibile) con il generato (la sensibilità empirica). Questa confusione coincide poi con quella che Deleuze concepisce, qui sì in completa consonanza con le posizioni bergsoniane, come un’indebita spazializzazione dell’intensità, o più esattamente come una proiezione retrograda delle caratteristiche conformi allo spazio estensivo generato sullo *spatium* intensivo generante¹.

Alla luce di ciò si comprende l’insistenza di Deleuze sulla necessità di «cogliere l’intensità indipendentemente dall’esteso o prima della qualità in cui si sviluppa»². Si tratta di concentrare l’attenzione su quella forma estrema (così potentemente esibita da alcune opere dell’arte novecentesca) che, portando alla rottura il regime rappresentativo, pone l’esperienza di fronte al proprio stesso limite – limite che è anche il nucleo genetico da cui essa discende come esperienza reale: «allora il carattere lacerante dell’intensità, per debole che ne sia il grado, le restituisce il suo vero senso che non è anticipazione della percezione, ma limite proprio della sensibilità dal punto di vista di un esercizio trascendente»³. In altri termini, l’estremo esprime ciò che non è in alcun modo anticipabile nella misura stessa in cui è possibile farne esperienza soltanto al limite, nell’incontro con un radicalmente altro che sospende la funzione del riconoscimento. Come abbiamo già visto, in un senso ampio questa sospensione adempie il duplice compito di superare l’illusione e di attivare l’esercizio trascendente delle facoltà; ma dal punto di vista della sensazione in quanto tale, dal punto di vista del puro essere del sensibile, esso coincide con il dischiudersi di quella che potrebbe essere definita un’estetica della de-formazione: di un’estetica, cioè, nella quale la forma non è concepita se non in quanto spinta all’estremo limite e così generata da una sottostante,

¹ Sul tema dell’illusione, con un particolare riferimento a Bergson, dedica attente analisi L.R. Bryant, *Difference and Givenness...*, cit., pp. 223-226.

² *DR*, p. 306.

³ *Ibidem*.

più profonda, *informità*¹. Tale estetica trova in effetti il proprio punto focale nell'approfondimento di tutti quei movimenti forzati che, facendo franare gli argini entro cui si svolge la determinazione formale dell'esperienza (rappresentazione), rivelano l'inquietante zona d'indiscernibilità in cui soggetto e mondo diventano assolutamente reversibili nello stesso tempo in cui anche conoscono il primo e fondamentale momento del loro differenziarsi. È proprio da questa zona d'indiscernibilità che deve discendere una filosofia trascendentale cui è sotteso un pensiero non rappresentante, ma puramente differenziante, un pensiero quindi dell'intuizione, capace di determinare l'esperienza a partire dalla singolarità pre-individuale degli elementi che la compongono.

La seconda conseguenza che dobbiamo sottolineare, strettamente connessa con la prima, è relativa al ruolo cruciale giocato dall'intensità nella drammatizzazione dell'Idea. Abbiamo visto sopra come la sintesi dell'Idea, pur giungendo a specificare i momenti fondamentali della sua operatività, non fosse tuttavia in grado, da sola, di rendere conto della *potenza* in essa operante. Il passaggio dal virtuale all'attuale, in altre parole, rimaneva privo di un fondamento. Ora, secondo Deleuze, un tale fondamento è fornito esattamente dall'intensità.

Considerato nel suo riferimento esclusivo al pensiero, il concetto di drammatizzazione (come *different/ziazione*) era sufficiente per mostrare l'essere in sé dell'Idea come complessità virtuale inscindibile da un movimento di attualizzazione.

Ma ciò che restava assolutamente indeterminato era la condizione di una tale attualizzazione. In che modo l'Idea è portata a incarnarsi in qualità differenziate, in estesi differenziati? Che cosa determina i rapporti coesistenti nell'Idea a differenziarsi in qualità ed estesi? La risposta è data appunto dalle quantità intensive, poiché l'intensità è l'elemento determinante nel processo di attualizzazione. L'intensità *drammatizza*, si esprime immediatamente nei dinamismi spazio-temporali di base e determina un rapporto

¹ Su questo punto, cfr. in particolare *FB*, in cui analizzando l'opera del pittore Francis Bacon Deleuze rileva come le figure siano accessibili solo nella dimensione intensiva di un *incontro* che sospende la possibilità di riconoscerle all'interno di un tessuto propriamente figurativo: «Le Figure si ergono, si piegano o si contorcono liberate da qualsiasi figurazione. Esse non devono più rappresentare o narrare nulla» (ivi, p. 30). È proprio in questo senso che la pittura baconiana realizza secondo Deleuze una vera e propria *logica della sensazione*: essa riporta la sensazione al suo elemento più peculiare, a quell'irrepresentabile a partire da cui la sensazione è in quanto tale generata, che è appunto l'intensità.

differenziale, “indistinto” nell’Idea, a incarnarsi in una qualità separata e in un esteso distinto¹.

Detto altrimenti: se pure è vero che il movimento dell’attualizzazione si svolge nel pensiero parallelamente a quello che si svolge nella materia, rimane il fatto che soltanto in quest’ultimo è contenuto l’elemento chiave per poter dare ragione della potenza espressa in entrambi. Questa potenza è infatti esattamente la medesima che, nell’esercizio trascendente delle facoltà, abbiamo visto essere ricondotta da Deleuze, in modo privilegiato, alla sfera della sensibilità; in tutto ciò si tratta di notare come la differenza intensiva costituisca il momento fondamentale non soltanto nella genesi delle facoltà, ma – corrispettivamente – nella stessa individuazione dell’oggetto cui tali facoltà si rivolgono.

3.3.3. *L’individuazione intensiva*

A parere di Deleuze, dunque, la sola condizione per la quale può darsi un passaggio dal virtuale all’attuale è la presenza di un campo intensivo; l’intensità è il “determinante” nel processo di attualizzazione nella misura in cui non si limita a esprimere un’eterogeneità di livello o di ordine all’interno di un sistema, ma specifica una tale differenza in termini energetici, come differenza di potenziale. In questo modo, l’attualizzazione si ritrova costitutivamente calata in una dimensione dinamica, espressione immediata del prodursi di dinamismi spazio-temporali.

Si tratta di un punto di capitale importanza per comprendere il senso del parallelismo che Deleuze si sforza di stabilire tra aspetto ideale e aspetto materiale della determinazione: considerata isolatamente, la creatività del pensiero è ancora astratta, non essendo in grado il pensiero di chiarire da sé il proprio concretizzarsi in rapporti spazio-temporali; questo concretizzarsi può essere chiarito soltanto per il tramite dell’intensità, la quale non esiste né è concepibile se non in quanto immediatamente situata in rapporti di spazio e di tempo. In altre parole, è proprio perché «l’estetica delle intensità sviluppa ogni suo momento in corrispondenza con la dialettica delle Idee»², che le Idee possono in concreto attualizzarsi, manifestando l’incisività della loro

¹ DR, p. 317.

² Ivi, p. 316.

articolazione sullo stesso piano dei fenomeni. Come nota Montebello, «se l'Idea si definisce come una molteplicità di differenze o un insieme di rapporti differenziali, l'intensità esprime per Deleuze la comunicazione dei disparati, la linea di attualizzazione spazio-temporale, la drammatizzazione stessa dell'Idea»¹. Ora, la capacità dell'intensità di fare comunicare o “risuonare” tra loro gli ordini disparati ne definisce il carattere essenzialmente *individuante*, ossia inventivo delle soluzioni in cui si attualizza l'Idea-problema.

Abbiamo già osservato come Deleuze, per caratterizzare il regime dell'intensità, si richiami alle principali tesi simondoniane sull'individuazione: ogni campo intensivo mette in atto un processo d'individuazione nella misura in cui al suo interno si dà una disparità di potenziale, che definisce l'equilibrio del campo come metastabile. L'individuo risultante dal processo d'individuazione «si trova dunque congiunto a una metà preindividuale»², intensiva, la quale ne specifica da un lato l'intrinseca potenza di trasformazione, dall'altro l'infinita stratificazione, ossia la continua e costitutiva produzione di differenze in cui diventa illocalizzabile la linea di confine che separa l'individuo dal suo ambiente³. In tal senso, lungi dall'apparire come qualcosa di sostanzialisticamente invariabile, l'individuo è al contrario l'espressione stessa della variazione: «l'individuazione è mobile, stranamente elastica, fortuita, fruisce di frange e di margini, in quanto le intensità che la promuovono involuppano altre intensità, sono involuppate da altre intensità e comunicano con tutte. L'individuo non è affatto l'indivisibile, giacché non cessa di dividersi cambiando natura»⁴.

Dal confronto con Simondon Deleuze ricava in particolare la presa di distanza dalla relazione dualistica tra forma e materia, sulla cui base è tradizionalmente concepita l'individuazione. Lo “schema ilomorfo”, come Simondon lo definisce, non consente infatti di studiare l'individuazione secondo un approccio *processuale*: considerando l'individuo «come generato dall'incontro di una forma e di una materia»⁵

¹ P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit., p. 154.

² *DR*, p. 318.

³ Cfr. *ID*, p. 119: «L'intensità non è altro che la potenza della differenza o dell'ineguale in sé, e ogni intensità è già differenza del tipo E-E', in cui E rimanda a sua volta a e-e', ed e rimanda a ε-ε', ecc. Un campo intensivo di questo tipo costituisce un ambiente d'individuazione».

⁴ Cfr. *DR*, p. 331. È prettamente simondoniana la concezione secondo cui non si ha mai a che fare con un'individuazione compiuta, dunque con un individuo ultimativamente “stabilizzato”, ma sempre e solo con una trama di processi d'individuazione.

⁵ G. Simondon, *L'individuation...*, p. 23.

preesistenti, esso finisce per concepire l'individuazione come un passaggio brusco, come un transito di cui si considerano soltanto i termini estremi, ma di cui rimane oscura la zona centrale, che ne costituisce l'effettiva operatività. L'ilomorfismo in questo modo smarrisce la comprensione della genesi singolare dell'esistente, a cui supplisce attraverso uno schema generalizzante, capace di cogliere l'atto dell'individuazione unicamente in quanto già confluito nell'individuato, nel fatto.

Per Simondon si tratta di procedere in senso esattamente inverso, in modo tale da «*conoscere l'individuo attraverso l'individuazione, piuttosto che l'individuazione a partire dall'individuo*»¹. Contro l'ilomorfismo, che presuppone la materia e la forma «come termini separati anteriormente costituiti»², Simondon afferma che esse «devono essere colte *durante la presa di forma*»³, nel momento stesso del loro transitare l'una nell'altra. La materia e la forma sussistono reciprocamente separate solo da un punto di vista astratto, solo, cioè, nella misura in cui sono intese come termini costitutivi di un oggetto qualunque.

In tal senso Simondon afferma che, una volta rovesciato lo schema ilomorfo, risulterà possibile attribuire all'individuazione un vero e proprio potere genetico: essa, egli scrive, «è la maniera unica mediante cui si stabilisce la risonanza interna di *questa* materia nell'atto di prendere *questa* forma. Il principio d'individuazione è un'operazione, ciò che fa sì che un essere sia se stesso, differente da tutti gli altri»⁴. L'individuo come tale, di conseguenza, non è affatto definito da un principio d'identità a lui presupposto. Al contrario, si può dire che esso sia «uno stesso», unicamente in considerazione della sua costitutiva e non riducibile capacità di trasformazione interna.

In Deleuze, la critica simondoniana dello schema ilomorfo gioca un ruolo chiave nel portare a estremo compimento il progetto di superamento del senso comune. Secondo tale prospettiva, il rifiuto della coppia forma-materia quale matrice dell'individuazione appare coesistente all'oltrepassamento dello stesso orizzonte rappresentativo:

¹ Ivi, p. 23.

² Ivi, p. 27.

³ Ivi, p. 47.

⁴ Ivi, p. 48.

I fattori individuanti, i fattori implicati d'individuazione, non hanno dunque né la forma dell'io né la materia del Me. Il fatto è che né l'io è separabile da una forma d'identità, né il Me da una materia costituita da una continuità di somiglianze. Le differenze comprese nell'io e nel Me sono senza dubbio portate dall'individuo, e ciononostante non sono individuali o individuanti, in quanto sono pensate in rapporto all'identità nell'io e alla somiglianza nel Me. Ogni fattore individuante, viceversa, è già differenza, e differenza di differenza¹.

Vediamo bene qui come per Deleuze sia la posizione stessa della questione dell'individuazione a condurci fuori dalla rappresentazione: tutto ciò che possiamo considerare “un individuo” è tale soltanto sfuggendo alla morsa del dispositivo dualistico Io formale-Me materiale, ossia alla possibilità stessa di essere compreso mediante un atto di riconoscimento. L'individuo è irriconoscibile essenzialmente per via del fatto che l'individuazione «non è separabile da un fondo puro che essa fa sorgere e porta con sé»²; il fondo costituisce nello stesso tempo la matrice della forma e ciò in cui la forma si dissolve, la fenditura presente nel cuore della rappresentazione come sua origine e insieme come suo disfacimento³.

È così che Deleuze può scoprire, a livello dell'individuale, quel “sistema dell'io dissolto” che era il necessario correlato del superamento della logica ricognitiva e della *cogitatio natura universalis*: i dinamismi che drammatizzano intensivamente il pensiero, infatti, non sono altro che le espressioni del tempo vuoto, non cronologico, in cui si svolgono le sintesi passive⁴. E la passività non è altro che la violenta emersione del fondo, il quale dal *sentiendum* attraversa l'intera catena delle facoltà, per giungere in ultimo nel pensiero, dove si mostra come «il non riconosciuto di ogni riconoscimento»⁵, come il pensiero paradossale dell'io incrinato, insieme “impensabile” e necessariamente

¹ DR, p. 331.

² Ivi, p. 197.

³ La potenza costitutiva del fondo fa sì che, tanto più l'individuo se ne differenzia, apparendo empiricamente racchiuso in una forma, quanto più il fondo lo inquieta dall'interno, mostrando come una tale differenziazione non sia possibile se non per suo tramite: «il fondo sale con l'individuo alla superficie, senza tuttavia prendere forma o figura, e ci fissa, pur senza occhi. L'individuo se ne distingue, ma il fondo no, poiché continua a unirsi con ciò che da esso si separa. Il fondo è l'indeterminato, solo in quanto continua a combaciare con la determinazione, come il terreno con la scarpa» (ibidem).

⁴ Cfr. ivi, p. 333: «Per questo l'individuo in termini d'intensità non trova la sua immagine psichica, né nell'organizzazione del me, né nella specificazione dell'IO, ma viceversa nell'io incrinato e nell'io dissolto, e nella correlazione dell'io incrinato con l'io dissolto».

⁵ Ivi, p. 198.

“da pensare” (*cogitandum*). Abbiamo già visto che per Deleuze «la forma vuota del tempo introduce e costituisce la Differenza nel pensiero, a partire dalla quale esso pensa»¹; ebbene, Deleuze giunge qui a mostrare come proprio l’incrinatura dell’Io sia anche lo *spatium* intensivo da cui sgorga l’individuo, il quale risulta perciò irriducibile tanto all’Io [*Je*] quanto al Me [*Moi*]².

Da questa angolatura non è difficile notare, infatti, come l’individuazione intensiva venga a convergere esattamente con lo stesso processo di genesi del pensiero, con lo stesso processo quindi in cui il pensiero raggiunge la propria ennesima potenza scontrandosi con un limite interno, con un impensabile costitutivo: «occorre che il pensiero pensi la differenza, questo assolutamente differente del pensiero, che tuttavia dà da pensare e gli dà un pensiero»³. Questo assolutamente differente – questo limite interno al pensiero che costituisce anche il suo *cogitandum* – non è altro che *il più individuale*, cioè l’individuo nel processo del suo stesso individuarsi-differenziarsi. Possiamo concludere allora osservando come la genesi del pensiero e la genesi dell’individuo corrispondano perfettamente senza per questo confondersi: loro nodo o giuntura è l’essere del sensibile, l’intensità come elemento differenziante della differenza, situato alla base tanto dell’esercizio disgiunto delle facoltà quanto del processo d’individuazione.

¹ Ivi, p. 354.

² A questo riguardo Montebello osserva come la drammatizzazione costituisca una sorta di «schematismo senza soggetto» (P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit., p. 149).

³ *DR*, p. 293.

Capitolo quarto

IL SENSO E L'EVENTO

Nei capitoli precedenti abbiamo preso in esame la questione dell'empirismo trascendentale in rapporto – rispettivamente – alla genesi delle facoltà e alla genesi dell'oggetto. In entrambi i casi, l'istanza genetica ci si è mostrata sotto almeno due aspetti fondamentali: (1) come la soluzione più rigorosa per intendere il trascendentale esclusivamente a partire da se stesso, evitando indebiti riferimenti a qualsivoglia elemento empirico; (2) come l'espressione di una concomitanza e di una coincidenza tra una differenza in sé e un'immanenza radicale. Abbiamo visto infatti che, secondo Deleuze, l'affermazione dell'immanenza del trascendentale all'empirico implica non un loro appiattimento reciproco, ma all'inverso la loro più forte e decisa forma di distinzione. Stando così le cose, in questo capitolo intendiamo spostare l'attenzione della nostra indagine sul terreno linguistico, con l'obiettivo di mostrare come Deleuze metta in opera, anche in rapporto a esso, un'operazione teoretica perfettamente in linea con la metodologia genetica finora considerata. Si tratterà dunque, in altre parole, di verificare entro quali termini e con quali conseguenze sia concepibile una genesi trascendentale del linguaggio, inteso in ultima analisi da Deleuze come capacità di esprimere un senso.

Per farlo, rivolgendoci in particolare a *Logica del senso*, esamineremo innanzitutto il problema della determinazione dello statuto trascendentale del senso all'interno della proposizione. A fronte dell'impossibilità di esercitare una tale determinazione, vedremo il senso profilarsi come una dimensione essenzialmente extra-proposizionale, la quale costituisce tuttavia la condizione stessa grazie a cui una proposizione può essere realmente articolata. In un secondo momento, la messa in rilievo della extra-proposizionalità del senso ci porterà a cercare all'interno del senso medesimo l'elemento genetico che ne determina lo statuto trascendentale: attraverso un esercizio al limite non diverso da quello che abbiamo riscontrato al centro della genesi delle altre facoltà, tale elemento sarà individuato nel non-senso, inteso come un

“eccesso di senso” a cui non è concesso alcuno spazio nell’ordine della proposizione. Troveremo in altre parole nel non-senso l’istanza puramente trascendentale grazie alla quale il senso, spinto a diventare aderente soltanto a se stesso (il non-senso, come vedremo, ha *soltanto* senso, e nessuna possibilità di realizzarsi proposizionalmente), conosce la propria genesi immanente.

Il capitolo prosegue riprendendo la tematica del rapporto tra senso e proposizione alla luce di quello, già affrontato in precedenza, tra problema e soluzione. Più nello specifico, la dimensione peculiare del senso si mostrerà come costitutivamente intrecciata con quella articolata dal problema: se il problema costituiva l’oggetto paradossale che accomuna, disgiungendole, le diverse facoltà, il senso apparirà ora come ciò che consente al problema di tradursi non in una soluzione, bensì in una domanda. Vedremo che proprio nella domanda riceverà espressione la necessità che fin dall’inizio caratterizzava il problema, una necessità che Deleuze definisce “imperativa”, spogliandola così di ogni ipoteticità e riconducendola alla violenza dell’incontro da cui discende la genesi immanente dell’esperienza.

Nell’ultima parte del capitolo si tratterà di congiungere la questione del senso e del problema a quella della genesi della temporalità. Seguendo le analisi svolte da Deleuze in *Logica del senso*, e dando ulteriore specificità alle posizioni di *Differenza e ripetizione*, sarà nostro obiettivo chiarire la dimensione temporale relativa all’incontro nella sua fondamentale collocazione non-cronologica: il tempo dell’incontro si determinerà allora nella sua natura di evento singolare, il quale, pur essendo del tutto irriducibile alla sfera empirica della successione, rimane tuttavia profondamente interno a essa, apparendo come il limite stesso che, nell’intensità dell’istante, la costituisce. La dismisura problematica tra l’evento e la sua effettuazione negli stati di cose sarà compresa sulla base del senso che dall’evento è sempre veicolato: in una sorta di rapporto chiasmatico, sarà possibile osservare infine che, se da una parte non vi è evento che non implichi la donazione di un senso, dall’altra non vi è senso che non si dia al modo di un evento.

4.1. Senso e non-senso

4.1.1. *Il circolo della proposizione: designazione, manifestazione, significazione*

La trattazione deleziana del senso come orizzonte linguistico proprio dell'empirismo trascendentale muove innanzitutto dall'analisi del rapporto che intercorre tra il senso e la sua espressione. Lo sviluppo degli argomenti segue anche qui un andamento analogo a quello che ci è ormai familiare: si tratterà di riportare la facoltà del linguaggio alle condizioni genetiche stabilite dal suo uso trascendente, rinvenendo *nel* linguaggio un elemento paradossale che si presenti, al contempo, come l'indicibile da un punto di vista empirico e come ciò che tuttavia non può che essere detto: limite costitutivo di ogni atto linguistico.

Deleuze pone la questione del senso in primo luogo a livello della proposizione: in che modo una proposizione ha senso? Come intendere l'esprimibilità o l'enunciabilità del senso in una proposizione? Per rispondere, Deleuze comincia considerando la struttura della proposizione, che si presenta a suo avviso contraddistinta da tre dimensioni fondamentali, reciprocamente collegate: (1) la designazione, (2) la manifestazione e (3) la significazione.

(1) La prima di esse, la *designazione* o indicazione, individua «il rapporto tra la proposizione e uno stato di cose esterno (*datum*)»¹; la verità e la falsità della proposizione dipendono dal riuscito o dal mancato effettuarsi della designazione: una proposizione è vera se ciò che designa viene effettuato o riempito dallo stato di cose, falsa in caso contrario. (2) La seconda dimensione, quella della *manifestazione*, consiste invece nel «rapporto tra la proposizione e il soggetto che parla e si esprime»: in forza di tale connotazione soggettiva, essa si presenta «come l'enunciato di desideri e credenze che corrispondono alla proposizione»²; diversamente dalla designazione, i valori logici peculiari non sono qui il vero e il falso rispetto all'oggetto, ma la veracità e l'inganno nel soggetto. (3) La terza e più rilevante dimensione, infine, è quella della *significazione*; si tratta del rapporto tra la parola e i concetti universali, determinato nella forma di un'implicazione: «dal punto di vista della significazione, consideriamo sempre gli elementi della proposizione come “significanti” implicazioni di concetti, che possono rinviare ad altre proposizioni, capaci di servire da premesse alla prima»³. Detto

¹ LS, p. 19.

² Ivi, p. 20.

³ Ibidem.

altrimenti, la significazione considera il ruolo della proposizione all'interno di una struttura logica, di ciò che in senso ampio per Deleuze si potrebbe definire come "una dimostrazione": la proposizione si caratterizza, in quanto "significante", per la capacità di formare un'implicazione, collegandosi ad altre proposizioni «da cui è conclusa, o di cui rende possibile la conclusione»¹. Quindi, diversamente dalla designazione, la quale si attua come un procedimento *diretto*, esaurendosi nella stessa proposizione considerata, la significazione può realizzarsi solo *indirettamente*, all'interno di un procedimento in cui la proposizione è rimandata oltre a sé e connessa ad altre proposizioni. Ora, esattamente il fatto che la dimensione della significazione si definisca per il tramite di un ordine implicativo, di tipo necessitante, fa sì che il suo valore logico sia non più la verità, intesa come corrispondenza empirica o diretta della proposizione con uno stato di cose dato, ma «la *condizione di verità*, l'insieme delle condizioni per cui una proposizione "sarebbe" vera»². Nella significazione avviene pertanto uno slittamento della concezione del vero da un piano meramente *fattuale* ad un piano *di diritto*: una proposizione è vera se si stabilisce una corrispondenza con lo stato di cose da essa designato, ma *può* essere vera, ossia può essere compresa in modo necessario e non arbitrario nel suo essere vera, unicamente in quanto riferentesi ad un piano ulteriore, quello della significazione, che le conferisce universalità. Proprio per questo motivo la significazione rende possibile la verità rendendo possibile, nel medesimo tempo, anche l'errore³.

Ma quali sono i rapporti che si instaurano tra queste tre dimensioni? Richiamando l'opposizione fondamentale posta da Ferdinand de Saussure tra parola [*parole*], come atto di esecuzione individuale relativo a un soggetto, e lingua [*langue*], come struttura sociale, comune, in cui si produce e da cui viene regolata ogni esecuzione soggettiva⁴, Deleuze afferma che la manifestazione ha un primato nell'ordine della parola, la significazione nell'ordine della lingua, mentre la designazione svolge in ambedue i casi una funzione subordinata.

¹ Ivi, p. 21.

² Ibidem.

³ Ed è d'altra parte sempre per tale ragione «che la condizione di verità non si oppone al falso, bensì all'assurdo: ciò che è senza significazione, ciò che non può essere né vero né falso» (ibidem).

⁴ Cfr. F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, tr. it. a cura di T. De Mauro, Roma-Bari 1983 [1967], p. 23: «separando la lingua dalla *parole*, si separa a un sol tempo: 1. ciò che è sociale da ciò che è individuale; 2. ciò che è essenziale da ciò che è accessorio e più o meno accidentale. La lingua non è una funzione del soggetto parlante: è il prodotto che l'individuo registra passivamente».

Nell'ordine della parola, infatti, è l'Io [*Je*] ad assumere un ruolo superiore: qui esso «comincia, e comincia assolutamente», in modo tale che non solo le designazioni, ma le stesse significazioni concettuali risultino subordinate all'auto-posizione dell'Io: «esse rimangono sottintese dall'Io che si presenta da sé come avente una significazione immediatamente compresa, identica alla propria manifestazione»¹; da questo punto vista, ad esempio, la proposizione cartesiana del Cogito può esigere che la comprensione sia contemporanea e coincidente con la sua stessa enunciazione.

Se consideriamo però il rapporto delle tre dimensioni sotto l'ordine della lingua, vediamo la situazione mutare in modo radicale. Qui, infatti, le significazioni non sussistono più in esclusiva relazione al soggetto, come nella manifestazione, ma assumono un valore indipendente, concatenandosi l'una all'altra a partire da sé: nella lingua una proposizione non può apparire «che come premessa o conclusione, come significante dei concetti, prima di manifestare un soggetto oppure di uno stato di cose»². È il carattere nello stesso tempo impersonale e necessario, che Saussure attribuisce al sistema auto-regolativo della *langue*, a essere messo in rilievo da Deleuze, in opposizione alla peculiare arbitrarietà della *parole*. Come abbiamo accennato poc'anzi, tanto nella dimensione della designazione quanto in quella della manifestazione si darebbero solo rapporti arbitrari, se la loro articolazione diretta non fosse preliminarmente riferita alla dimensione significativa concettuale: «la possibilità di far variare le immagini particolari associate alla parola, di sostituire un'immagine con un'altra sotto forma di “non è questo, è quello”, è spiegabile soltanto con la costanza del concetto significato»³. In termini saussuriani, la dimensione sistematica intrinseca alla lingua assicura l'*identità* e il *valore* della parola, ossia la capacità per atti locutori del tutto individuali e irripetibili, di avere il medesimo significato a partire dal medesimo contesto d'uso. Così, secondo il celebre esempio di Saussure, «noi parliamo di identità a proposito di due treni “Ginevra-Parigi delle 20.45”, che partono a ventiquattro ore di intervallo. Ai nostri occhi, è lo stesso treno, e tuttavia probabilmente locomotiva, vagoni, personale, tutto è diverso»⁴. Tutto ciò, nota Deleuze, vale non solo per gli atti di designazione, ma per gli stessi atti esprimenti desideri o credenze, i quali non

¹ *LS*, p. 21.

² *Ivi*, p. 22.

³ *Ibidem*.

⁴ F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, p. 132.

potrebbero in alcun modo formare «un ordine di esigenze o anche di doveri»¹, senza un preventivo riferimento all'ordine impersonale, pre-soggettivo, d'implicazione di concetti. Da sottolineare è dunque la distinzione, che si produce «dialetticamente e trascendentalmente»², tra il sistema dei valori da cui è formata la lingua, e il suo concreto realizzarsi in singoli atti di *parole*: il primo polo non sussiste se non nella regolazione o nella “messa in forma” del secondo.

Se esaminiamo però più da vicino il rapporto tra designazione e significazione, notiamo l'emergere di una difficoltà. Infatti, afferma Deleuze, nel momento in cui intendiamo una proposizione come conclusa dal punto di vista della significazione, ossia come realizzata nelle sue premesse,

la riferiamo allo stato di cose che essa designa, indipendentemente dalle implicazioni che ne costituiscono la significazione. Ma a tale fine due condizioni sono necessarie. Innanzitutto che le premesse siano poste come effettivamente vere (e ciò già ci costringe a uscire dal puro ordine d'implicazione per riferirle a uno stato di cose designato che si presuppone). Ma in secondo luogo, anche supponendo che le premesse A e B siano vere, non possiamo dedurre la proposizione Z in questione, non possiamo separarla dalle sue premesse e affermarla per sé indipendentemente dall'implicazione, se non ammettendo che essa è a sua volta vera se A e B sono vere: e ciò costituisce una proposizione C che rimane nell'ordine dell'implicazione, che non riesce a uscirne, poiché rinvia a una proposizione D, la quale dice che Z è vera se A, B, e C sono vere...all'infinito³.

In questa moltiplicazione infinita delle premesse, ciò che Deleuze intende mettere in luce è la sostanziale incapacità della significazione di fondare la designazione se non a condizione di presupporla come già realizzata (prima nelle premesse e poi nella conclusione).

Fra le tre dimensioni si forma allora un circolo, che rimandando «dalla designazione alla manifestazione, poi alla significazione, ma anche dalla significazione alla manifestazione e alla designazione»⁴, rinchiude la proposizione in stessa e rende

¹ LS, p. 22.

² L'espressione è ripresa dal commento di Tullio De Mauro a F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, p. 387.

³ LS, p. 22.

⁴ Ivi, p. 23.

impossibile determinare in cosa consista la sua via di accesso al senso. Infatti, nessuna di esse appare in grado di localizzarlo: sia la designazione che la manifestazione sussistono soltanto presupponendo un riferimento alla significazione come alla condizione che conferisce loro un valore. Ma la significazione fallisce nella propria funzione fondativa, essendo concepito il suo potere condizionante sotto un profilo puramente formale, cioè come *possibilità*. È vero, dice Deleuze, che «parlando di condizioni di verità ci eleviamo al di sopra del vero e del falso», accedendo a una sfera che *sembrerebbe* essere quella del senso; tuttavia, a risultare decisivo è il *modo* in cui ci lo facciamo: nello stesso tempo in cui troviamo nella significazione la condizione di verità della proposizione, «tale condizione superiore, la definiamo soltanto come la possibilità per la proposizione di essere vera. La possibilità per una proposizione di essere vera non è niente altro che la *forma di possibilità* della proposizione stessa»¹. In modo evidente si mostra allora, nella significazione, l'insufficienza di quel "modello del condizionamento" che Deleuze aveva già rilevato nella sua decostruzione della filosofia critica kantiana: a causa del loro formalismo, le condizioni di verità possono trovare sì una realizzazione nel condizionato, ma solo nella misura in cui la condizione diviene essa stessa un che di condizionato. Il seguente brano mette in luce con particolare efficacia tale aspetto:

In qualunque modo si definisca la forma, si tratta sempre di un procedimento strano che consiste nell'elevarsi dal condizionato alla condizione per concepire la condizione come semplice possibilità del condizionato. Ecco che ci si eleva a un fondamento, ma il fondato resta quello che era, indipendentemente dalla operazione che lo fonda non intaccato da questa: così la designazione resta esterna all'ordine che la condiziona, il vero e il falso restano indifferenti al principio che determina la possibilità dell'uno soltanto se lo si lascia sussistere nel suo vecchio rapporto con l'altro. Così si è perennemente rinviati dal condizionato alla condizione, ma anche dalla condizione al condizionato. Affinché la condizione di verità sfugga a tale difetto occorrerebbe che disponesse di un elemento proprio distinto dalla forma del condizionato, occorrerebbe che avesse qualcosa d'incondizionato, capace di assicurare una genesi reale della designazione e delle altre dimensioni della proposizione².

¹ Ivi, p. 24.

² Ibidem.

Ci imbattiamo qui di nuovo nel fondamentale movimento argomentativo che abbiamo visto al centro della critica mossa da Deleuze all'immagine del pensiero e, più in generale, al modello del presupposto: la pura formalità che si attribuisce alla condizione comporta innanzitutto la sua costitutiva exteriorità rispetto al condizionato; da tale exteriorità consegue poi l'impossibilità di spiegare l'esercitarsi dell'azione di condizionamento se non a patto di presupporla come già avvenuta; di conseguenza si produce un circolo, nel quale il condizionato e la condizione sono posti sul medesimo piano, diventando l'uno l'immagine dell'altra. Anche in questo caso, la via d'uscita dall'impasse è indicata da Deleuze nella posizione di una *rottura* o di un *dislivello* che, proprio nel momento in cui garantisce l'incondizionatezza della condizione, stabilisce altresì la sua immanenza al condizionato.

4.1.2. *Il senso come quarta dimensione della proposizione*

Ora, a livello della proposizione, l'elemento in cui si produce una tale rottura è precisamente il senso; «irriducibile sia agli stati di cose individuali sia alle immagini particolari sia alle credenze personali sia ai concetti universali»¹, esso è nondimeno radicalmente interno alla proposizione. Per tratteggiarlo, Deleuze si richiama in particolare alla teoria stoica dell'esprimibile (*lektón*).

La lettura deleuziana del pensiero degli Stoici – mediata dagli studi di Émile Bréhier e di Victor Goldschmidt – prende le mosse considerando lo scarto netto che in esso si produce rispetto alle dottrine platoniche e aristoteliche: secondo gli Stoici, l'essere non è più doppiamente costituito da un mondo fisico e da un mondo intelligibile, dai corpi e dalle cause prime, ma è nella sua totalità solo e unicamente corpo. Questa corporeità onnicomprensiva ricomponde e supera la distinzione aristotelica tra forma e materia; per corpo, infatti, gli Stoici intendono l'unità inscindibile di una materia, corrispondente a un principio di passività o di inerzia, e di una “qualità individualizzante”, che incarna invece un principio attivo². Tutto ciò che esiste è conseguentemente, in quanto corpo, un *individuo*, una sostanza individuale la cui caratteristica fondamentale è la capacità di agire o patire. Da questo punto di vista, gli

¹ Ivi, p. 25.

² Cfr. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris 1953, pp. 16-19.

Stoici considerano corpi non sono soltanto i composti materiali, ma anche i concetti, «le virtù e i vizi e, inoltre, l'insieme delle tecniche e dei ricordi, e ancora le rappresentazioni, le passioni, le tendenze, i consensi»¹.

Le stesse *cause* non hanno quindi altra natura che quella corporea; come scrive Deleuze, «non vi sono cause e effetti tra i corpi: tutti i corpi sono cause: cause gli uni rispetto agli altri, gli uni per gli altri. L'unità delle cause tra loro, nell'estensione del presente cosmico, si chiama Destino»². Si pone allora un problema: se da un lato si afferma che tutto ciò che esiste è corporeo, dall'altro che i corpi possono essere unicamente cause, come intendere il prodursi degli *effetti*, e dunque più in generale il divenire, la trasformazione? È qui che entra in gioco la grande scoperta dagli Stoici, la nozione di *incorporeo*: «tutti i corpi sono cause gli uni per gli altri, gli uni rispetto agli altri, ma di che cosa? Essi sono cause di certe cose, cose di ben altra natura. Questi effetti non sono corpi ma, propriamente, degli “incorporei”»³. Bisogna dire quindi che, per sua natura, l'incorporeo non solo non agisce né patisce – poiché l'agire e il patire sono proprietà del corpo – ma nemmeno *esiste*. Ciò che designa l'incorporeo è infatti un attributo (*kategórema*) al quale corrisponde semplicemente l'espressione di un *modo d'essere*, l'espressione cioè di un *evento* che si produce *al limite* dei corpi. Come scrive Bréhier in un passo riportato dallo stesso Deleuze,

quando lo scalpello incide la carne, il primo corpo produce sul secondo non una nuova proprietà ma un nuovo attributo, quello di essere tagliato. L'*attributo* non designa nessuna qualità reale [...] al contrario è sempre espresso da un verbo; e ciò vuol dire che non è un essere bensì una maniera d'essere [...] Questa maniera d'essere si trova in qualche modo al limite, alla superficie dell'essere, di cui non può cambiare la natura: tale maniera di essere, a dire il vero, non è né attiva né passiva; la passività infatti supporrebbe una natura corporea che subisse un'azione. Essa è quindi puramente e semplicemente un risultato, un effetto che non è da classificare fra gli esseri⁴.

¹ Ivi, p. 23.

² LS, p. 12.

³ Ibidem.

⁴ É. Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris 1928, pp. 11-13; il passo è citato in LS, p. 13.

Se gli incorporei non sono in senso proprio delle cose, delle entità dotate di esistenza, essi non sono d'altra parte un puro nulla; lo statuto ontologico che occorre attribuire loro è quello di un *minimo* di essere, definentesi come *sussistenza* o *insistenza*: gli incorporei insistono nei corpi come eventi che ne modificano lo stato. In tal senso, da un punto di vista proposizionale, «essi non sono sostantivi o aggettivi, ma verbi»¹. In proposito occorre distinguere rigorosamente tra gli attributi e le modificazioni quantitative o qualitative prodotte dalla mescolanza tra i corpi. Tali modificazioni costituiscono infatti nuovi stati di cose, ancora collocati all'interno della sfera corporea: «le dimensioni di un insieme, oppure il rosso del ferro, il verde di un albero. Ma ciò che vogliamo dire con “crescere”, “diminuire”, “arrossire”, “verdeggiare”, “tagliare”, “essere tagliato”, ecc., è di tutt'altro genere: non più stati di cose o mescolanze in fondo ai corpi, ma eventi incorporei alla superficie, *risultanti* da tali mescolanze»². Questa netta distinzione tra la sfera causale dei corpi e la sfera “impassibile e sterile” degli eventi incorporei può trovare una corrispondenza precisa in campo linguistico, grazie alla dottrina degli esprimibili.

Peculiare nella concezione stoica del linguaggio è la divisione in tre elementi fondamentali, reciprocamente congiunti: (1) il significante (ossia la parola); (2) il significato o l'esprimibile (*lektón*); (3) l'oggetto cui il significante si riferisce attraverso il significato. Mentre il primo e il terzo sono corporei, il secondo è incorporeo. Anche in questo caso bisogna registrare la presa di distanza dalla tradizione platonica e aristotelica: il riferimento del pensiero alla cosa non si produce più direttamente, ma deve darsi in una mediazione, la quale è garantita appunto dal *lektón*. La distinzione tra oggetto e significato permette di stabilire con precisione il corrispettivo linguistico dell'attributo incorporeo; così, ad esempio, nella proposizione “un seme germoglia”, non soltanto vengono nominati e collegati due concetti universali (“seme”, “germogliare”), ma viene espresso per loro tramite un significato (il “germogliare del seme”) il quale, pur essendo irriducibile a entrambi i termini, tuttavia non sussiste altrove che in essi.

Da questo punto di vista, Bréhier mostra come la natura prettamente eventuale e incorporea dell'attributo incida in modo decisivo sulla stessa concezione stoica della

¹ Ivi, p. 12.

² Ivi, p. 13.

proposizione (*axíoma*). Per gli Stoici era necessario fornire una soluzione al problema dell'attribuzione logica che non prevedesse un annullamento o una riduzione della realtà dell'individuo, nella misura in cui «ogni individuo non soltanto possiede ma è un'idea particolare (*ιδίως ποιόν*) irriducibile a ogni altra»¹. Il nocciolo del problema, sottolinea Bréhier, è da rinvenire nella funzione esercitata dalla copula. Infatti,

se in una proposizione il soggetto e il predicato sono considerati come dei concetti della stessa natura, e particolarmente dei concetti indicanti delle classi d'oggetti, sarà molto difficile comprendere la natura del collegamento indicato dalla copula. Se sono delle classi differenti, ciascuna esiste a parte, fuori dall'altra, senza potersi collegare, se sono identici, ci riduciamo a dei giudizi d'identità².

La soluzione elaborata dagli Stoici – riprendendo una posizione già sostenuta da alcuni filosofi della scuola megarica – consiste nel rifiuto radicale della nozione di copula, la quale viene fusa insieme al predicato nell'unità del verbo. Da ciò consegue la trasformazione della struttura predicativa, concepita non più come la congiunzione tra due significanti (tra due concetti), ma come l'espressione diretta del convenire di un evento a un significante. Continua Bréhier:

Si sa che certi megarici rifiutavano di enunciare i giudizi nella loro forma abituale, con l'aiuto della copula *è*. Non si deve dire, pensavano: “l'albero è verde”, ma: “l'albero verdeggia”. Come in ciò risieda una soluzione al problema della predicazione, è ciò che gli Stoici ci mostrano. Allorché si rifiuta la copula *è* [...] l'attributo, considerato come verbo tutto intero, appare allora non più come esprimente un concetto [...] ma soltanto un fatto o un evento. Pertanto la proposizione non esige più la penetrazione reciproca di due oggetti, impenetrabili per natura, giacché essa non fa che esprimere un certo aspetto dell'oggetto, in quanto compie o subisce un'azione; questo aspetto non è una natura reale [...] ma l'atto che è il risultato stesso della sua attività o dell'attività di qualcos'altro su di lui³.

¹ É. Bréhier, *La Théorie...*, cit., p. 20. Di qui il fondamentale discostamento degli Stoici sia dalla teoria platonica della partecipazione sia da quella aristotelica dell'inclusione.

² Ivi, p. 19.

³ Ivi, p. 20. In tal senso ogni *lektón* si presenta come un nesso i cui termini (soggetto, verbo) esistono soltanto in rapporto reciproco (gli Stoici parlavano di *lektà* difettivi per indicare i termini isolati).

Riepiloghiamo brevemente questi ultimi passaggi. La lettura deleuziana del pensiero stoico inquadra innanzitutto la grande ripartizione tra sfera dei corpi o degli stati di cose e sfera degli incorporei. Se i corpi esistono come cause gli uni degli altri, gli incorporei all'opposto appaiono come gli effetti di tali azioni causali o come le maniere d'essere dei corpi: essi sono dunque non solo derivati, ma anche, proprio per questo, impassibili, sterili, neutri, inefficaci. Ora, poiché per gli Stoici tutto ciò che esiste è corporeo, e come tale implica – in accordo con la definizione data dal *Sofista* platonico – una certa capacità di agire e patire, ne consegue che non è possibile assegnare una vera e propria esistenza agli incorporei, ma una sussistenza o un'insistenza. In altre parole, pur essendo vero che gli incorporei non li si coglie se non in relazione ai corpi, come espressioni delle trasformazioni di questi ultimi, rimane che gli incorporei non si confondono affatto con i corpi. Da un punto di vista proposizionale, questa collocazione extra-ontologica degli incorporei, questa loro insistenza o sussistenza, è specificata dalle forme verbali, le quali sono concepite come indicative non di stati di cose, bensì di eventi.

Dopo questa digressione, riprendiamo il filo del nostro discorso, tenendo presente che, come abbiamo accennato, è proprio dalle posizioni degli Stoici sopra sinteticamente esposte, che Deleuze prende le mosse nella definizione del senso. In primo luogo, Deleuze ne deriva il principio per cui, essendo irriducibile alle tre dimensioni ordinarie della proposizione, il senso può essere colto nella sua peculiarità unicamente in quanto rompe il circolo che esse formano¹. Questa rottura tuttavia non deve indurci a credere che il senso sia esterno alla proposizione: il senso esiste soltanto *nella* proposizione, come suo espresso, senza per questo confondersi con essa. Come dice Deleuze, «il senso si attribuisce, ma non è affatto attributo della proposizione, è attributo invece della cosa»². Ora, che il senso sia attributo della cosa non deve farci cadere nell'opposto errore: non dobbiamo credere cioè che il senso si confonda con la cosa, che abbia il suo medesimo statuto ontologico. Bisogna allora distinguere, con rigore, il senso dalla proposizione, ma anche il senso dallo stato di cose che, esattamente in virtù del senso, la proposizione significa.

¹ Cfr. *LS*, p. 26: «È soltanto fendendo il cerchio, come si fa per l'anello di Moebius, dispiegandolo nella sua lunghezza, distorcendolo, che la dimensione del senso appare per se stessa e nella sua irriducibilità».

² *Ivi*, p. 27.

È vero che, in tutto ciò, non appena cerchiamo di afferrare il senso, di continuo siamo rimandati da un lato alla proposizione e dall'altro alla cosa; ma solo in apparenza questo rimando presenta il costituirsi di una figura circolare. Si tratta piuttosto, dice Deleuze,

della coesistenza di due facce senza spessore, al punto che si passa dall'una all'altra seguendo la lunghezza. Inscindibilmente il senso è l'esprimibile o l'espresso della proposizione e l'attributo dello stato di cose. Tende una faccia verso le cose, l'altra verso le proposizioni. Ma non si confonde con la proposizione che lo esprime più che con lo stato di cose che la proposizione designa: è esattamente la frontiera delle proposizioni e delle cose. È quell'*aliquid*, a un tempo extra-essere e insistenza, quel minimo di essere che conviene alle insistenze¹.

Per Deleuze si tratta allora di mettere a fuoco il seguente punto: il senso non si confonde né con la proposizione né con lo stato di cose, in quanto è l'*evento* che, esprimendosi nel primo, si attribuisce al secondo: «l'evento è essenzialmente proprio del linguaggio, è un rapporto essenziale con il linguaggio; ma il linguaggio è ciò che si dice delle cose»². È così che, ad esempio, l'evento "verdeggiate" si esprime nel linguaggio, trovando soltanto nelle cose la propria effettuazione. Ma, esattamente in quanto si effettua nelle cose, l'evento d'altra parte se ne distingue in modo essenziale: il verdeggiate non si esaurirà mai in una certa qualità empirica, nel verde della foglia o del filo d'erba, sebbene *di fatto* non si attribuisca che a qualità empiriche e non insista che in esse³. Sotto questo duplice aspetto Deleuze dice, riprendendo il pensiero stoico, che il senso è un *extra-essere*: esso è l'evento di un *limite*, di una *soglia* o di una *cerniera* che, distinguendosi a un tempo dalla sfera del linguaggio e dalla sfera delle cose, rende possibile il passaggio dall'una all'altra.

Ora, una tale irriducibilità del senso si riflette in modo diverso nelle due sfere sopra menzionate, introducendo in esse due differenti forme di dualità. Dal punto di

¹ Ibidem.

² Ibidem.

³ Deleuze si richiama qui all'esempio di origine megarica riportato da Bréhier: «L'attributo non è un essere e non qualifica un essere: è un extra-essere. Verde designa una qualità, una mescolanza di cose, una mescolanza di albero e di aria in cui clorofilla coesiste con tutte le parti della foglia. Verdeggiate al contrario non è una qualità nella cosa, ma un attributo che si dice della cosa e che non esiste fuori della proposizione che lo esprime, designando la cosa» (ibidem).

vista delle cose, il senso è l'effetto che non si riduce – come attributo logico – alle qualità empiriche da cui viene causato e a cui si riferisce; in altre parole, la dualità è qui quella tra l'evento “incorporeo” e i corpi in cui esso insiste e sussiste. Dal punto di vista della proposizione, invece, la dualità riguarda «da una parte i nomi e gli aggettivi che *designano* lo stato di cose, dall'altra i verbi che *esprimono* gli eventi o attributi logici»; si tratta, precisa Deleuze, della distinzione «tra due dimensioni della proposizione stessa: la designazione e l'espressione, la designazione di cose e l'espressione di senso»¹. Passare dal rapporto di designazione al rapporto di espressione è come – secondo la metafora che Deleuze riprende da Lewis Carroll – passare da un lato all'altro dello specchio, trovando che i riflessi dei due lati sono del tutto dissomiglianti tra loro. Ciò significa, considerando il lato dell'espressione pura, «arrivare in una regione in cui il linguaggio non ha più rapporto con i designati, ma soltanto con “espressi”, e cioè con il senso»². È questa regione a costituire quella che Deleuze chiama la “quarta dimensione” della proposizione, dimensione decisiva per assicurare alla proposizione nel suo complesso un concreto ancoraggio agli stati di cose.

Tuttavia, come definire il senso in se stesso? Come cogliere la quarta dimensione della proposizione? In quanto puro espresso, il senso non è mai riducibile a uno dei due termini della dualità proposizione/stato di cose: il fatto che il senso produca all'interno di ciascuna delle due sfere un ulteriore raddoppiamento testimonia precisamente di ciò. D'altra parte, nonostante tale irriducibilità, il senso non sembrerebbe essere in alcun modo “separabile” né dalla proposizione né dagli stati di cose che contribuisce a differenziare e a porre in rapporto.

Il problema di definire il senso di una proposizione mediante una proposizione apre in quest'ottica una regressione infinita, nella quale il senso si ritrova sempre, inevitabilmente, presupposto all'atto del definire. Infatti, scrive Deleuze, nel senso non ci si può che insediare “di colpo”:

quando designo qualcosa, suppongo sempre che il senso sia compreso, già dato [...] Il senso è come la sfera in cui sono già insediato per operare le designazioni possibili, perfino per pensarne le condizioni. Il senso è sempre presupposto non appena *io* comincio a parlare; non potrei cominciare senza tale presupposizione. In altri termini, non dico mai

¹ Ivi, p. 30.

² Ivi, p. 31.

il senso di ciò che dico. Ma in compenso posso sempre prendere il senso di ciò che dico come l'oggetto di un'altra proposizione, di cui, rispettivamente non dico il senso. Entro allora nella regressione infinita del presupposto¹.

Detto in altri termini, se consideriamo una proposizione designante uno stato di cose ed esprime perciò un senso, il senso di questa proposizione potrà sempre diventare l'oggetto designato da un'altra proposizione, e così via indefinitamente, secondo lo schema $p_1 \rightarrow p_2 \rightarrow p_3 \rightarrow p_n$; il problema, com'è chiaro, è che il senso si presenta ogni volta come qualcosa che precede, che viene più indietro rispetto alla possibilità di una designazione. Questa sua antecedenza la si vede bene esattamente nel fatto che esso dischiude lo spazio per nuove designazioni, aventi per oggetto non più uno stato di cose "esterno" al linguaggio, bensì il senso stesso come entità puramente linguistica, ossia altre proposizioni². Così, scrive Deleuze,

tale regressione testimonia a un tempo della massima impotenza di colui che parla, e della più alta potenza del linguaggio: la mia impotenza a dire il senso di ciò che dico, a dire a un tempo qualcosa e il suo senso, ma anche il potere infinito del linguaggio di parlare sulle parole³.

Si tratta di un passo di notevole interesse, perché per la prima volta vediamo Deleuze fare emergere – attraverso una strategia analoga a quella già messa in atto in rapporto alle altre facoltà – la distinzione tra un livello meramente empirico e un livello trascendentale del linguaggio. La più alta potenza del linguaggio, dice qui Deleuze, coincide con la massima impotenza del parlante: per questo il parlante è immancabilmente e costitutivamente, per così dire, "preceduto" dal linguaggio, ossia si

¹ Ivi, p. 33.

² Rocco Ronchi ha esaminato con particolare efficacia questo paradosso, ponendo l'accento sull'assenza di origine che contraddistingue la catena significante, e di conseguenza sull'inevitabile posizionamento *au milieu*, "nel mezzo", di chi inizia a parlare: «Non c'è un indifferenziato insignificante che attenda come una terra vergine di essere profanata dall'avvento della significazione, né c'è una proposizione ultima che esaurisca il processo della significazione [...] Quando prendiamo la parola, ci collochiamo sempre nel mezzo, rispondiamo a enunciazioni anteriori e ci proiettiamo in un futuro, il futuro del significato delle nostre enunciazioni, il quale dipende da quello che gli altri, rispondendoci, faranno delle nostre proposizioni. La comunicazione è una faccenda di turni conversazionali senza inizio né fine che accade sempre adesso, nel mezzo» (R. Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, cit., p. 70).

³ *LS*, p. 33.

ritrova a parlare sempre a partire da una situazione originaria di passività; questa passività è precisamente quella esibita dal senso, all'interno del quale chi comincia a parlare non può che essere calato di colpo, come nella condizione preliminare stessa che rende possibile ogni atto di parola. Ed è vero che, nel momento in cui ci sforziamo di definire il senso, necessariamente incappiamo in una regressione indefinita; tuttavia, proprio in tale regressione, ciò che viene a mostrarsi è la potenza più alta del linguaggio, la sua pura creatività. In tale potenza infatti il linguaggio non si rivolge più ad un che d'esterno, ma soltanto a se stesso, aprendo la possibilità di “parlare sulle parole”¹, di sviluppare il senso come campo del *puramente dicibile o esprimibile*: «il senso, da questo punto di vista, è il vero *loquendum*, ciò che non può essere detto nell'uso empirico, benché possa essere detto soltanto nell'uso trascendente»².

4.1.3. *Il non-senso e la genesi del senso*

Pur essendo implicita in ogni espressione linguistica, questa potenza si mostra con la massima chiarezza in quelle parole o proposizioni le quali, pur avendo un senso, sono caratterizzate da una designazione che non potrà mai effettuarsi in uno stato di cose. È il caso degli oggetti ideali o “senza patria” di Meinong, così come delle parole paradossali di Carroll: la montagna senza valle, il quadrato senza lati, il sorriso senza gatto, ecc., tutti oggetti impossibili che sussistono solo ed esclusivamente *nel senso*, come *puri espressi*.

Tali oggetti, scrive Deleuze, pur essendo collocati all'esterno dell'essere, «hanno una posizione precisa e distinta: appartengono all'“extra-essere”, puri eventi ideali ineffettuabili in uno stato di cose»³. Ora, esattamente grazie all'ineffettualità – cioè grazie alla non redimibile discrepanza tra “insistenza” del senso ed esistenza empirica degli stati di cose – viene messo in luce quel particolare movimento in cui il linguaggio, forzato verso il proprio limite, accede ad un esercizio trascendente. Un tale esercizio è detto trascendente poiché, come rileva Lapoujade, il *loquendum*, ciò che può essere soltanto detto, coincide qui con lo stesso fuori *del* linguaggio, manifestantesi in un

¹ Vale a dire: non soltanto sugli stati di cose, sulle cose in quanto date o non date empiricamente, ma sulle parole stesse, sulle parole intese come “pure parole”, a prescindere dalla loro mera capacità di designazione.

² *DR*, p. 201.

³ *LS*, p. 39.

oggetto che in esso non è in alcun modo possibile designare (ma neanche manifestare e significare) e che tuttavia rende evidente come tale la potenza in virtù di cui ogni designazione è prodotta realmente:

se è vero che non vi è nulla fuori dal linguaggio, vi è tuttavia, per Deleuze, *un fuori del linguaggio* che costituisce il suo limite, e al quale corrisponde l'uso trascendente che se ne può fare [...] un uso del linguaggio tutto quanto teso verso ciò che *non* può essere *che* detto. Non l'ineffabile al di fuori di ogni proposizione, ma l'esprimibile come fuori o rovescio della proposizione¹.

Ma non si finisce così per confondere senso e non-senso? Come intendere, in *Logica del senso*, il continuo richiamarsi di Deleuze ai non-sensi, alle parole e alle proposizioni paradossali di Carroll? Tutto dipende, innanzitutto, dal modo in cui concepiamo il rapporto tra senso e non-senso. Infatti, finché lo concepiamo secondo il modello del vero e del falso, è evidente che tale rapporto potrà soltanto essere di mutua esclusione. Ma ciò significa ridurre il senso alla dimensione della designazione e della significazione, dimensione che al contrario esso è chiamato a dischiudere. Scrive Deleuze:

Quando supponiamo che non senso dica il proprio senso, vogliamo indicare, al contrario, che il senso e il non senso hanno un carattere specifico che non può essere ricalcato sul rapporto del vero e del falso, cioè che non può essere concepito semplicemente come un rapporto di esclusione. Questo è proprio il problema più generale della logica del senso: a cosa servirebbe elevarsi dalla sfera del vero a quella del senso, se si trattasse di trovare tra il senso e il non senso un rapporto analogo a quello tra il vero e il falso?²

Come abbiamo visto, è lo stesso accesso alla dimensione del senso a comportare una *rottura* con il circolo della proposizione; in conseguenza di ciò, l'ordinarietà dell'esercizio linguistico non può che entrare in crisi: alla logica del vero e del falso, basata sul criterio dell'esclusione e della contrapposizione (per cui il falso è pensato come assenza di vero), subentra una logica del senso, essenzialmente paradossale e non

¹ D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, cit., p. 116.

² *LS*, p. 66.

rappresentativa, la quale instaura tra gli opposti un rapporto di compresenza e d'intrinsecità.

Il non-senso allora non si distingue più dal senso per mancanza o per difetto, bensì per eccesso o per sovrabbondanza. Dal punto di vista del non-senso, il senso è sempre *troppo*, ed è precisamente per questo motivo che il carattere peculiare del non-senso è quello di «non avere altro che senso»¹. L'eccesso di senso che contraddistingue il non-senso fa sì che esso non possa essere mai tradotto empiricamente in uno stato di cose, ossia che non possa mai essere designato, manifestato, significato. Nondimeno, nella stessa misura in cui di eccesso si tratta, e non di mancanza, si dovrà dire che il non-senso non sussiste mai altrove che nel senso medesimo. Come intendere ciò?

La risposta di Deleuze consiste nell'indicare il non-senso come donazione o come genesi del senso. Proprio in ragione della sua sovrabbondanza, il non-senso mostra, secondo Deleuze, una potenza genetica la quale è del tutto immanente a ciò che fa nascere² e insieme radicalmente altra da esso. La produttività del non-senso si configura pertanto come un movimento paradossale che potremmo definire “un fare spazio ritraendosi per eccesso”; come un movimento, cioè, in cui *il non-senso non si oppone in ultima analisi ad altro che all'assenza di senso*:

così il non senso non possiede alcun senso particolare, ma si oppone all'assenza di senso, e non al senso che produce in eccesso, senza mai avere con il suo prodotto il rapporto semplice di esclusione di esclusione al quale li si vorrebbe ricondurre. Il non senso è a un tempo ciò che non ha senso ma che, in quanto tale, si oppone all'assenza di senso operando la donazione di senso. Ciò è quanto bisogna intendere per *non senso*³.

Possiamo cogliere agevolmente, a questo punto, il motivo per cui Deleuze intende il *loquendum* come il limite o il fuori in rapporto al quale il linguaggio viene innalzato al proprio esercizio trascendente. Questo limite è costituito dal senso, ma solo in quanto è insieme anche non-senso; per Deleuze non è difficile conciliare tale duplicità: non vi è infatti, egli spiega,

¹ D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, cit., p. 117.

² Vale a dire al senso in quanto necessariamente presente in ogni designazione, manifestazione, significazione linguistica.

³ *LS*, p. 69.

che un termine che dice se stesso e il proprio senso, e questo è proprio il termine non-senso [...] E se il senso è necessariamente un non-senso per l'uso empirico delle facoltà, viceversa, i non sensi così frequenti nell'uso empirico sono come il segreto del senso per l'osservatore scrupoloso¹.

Il non-senso è il “segreto del senso” poiché ne indica il movimento di genesi interna: come l'impensabile costituiva, a livello del pensiero, tanto l'elemento genetico-trascendentale (*cogitandum*), quanto l'elemento che sanciva la disarticolazione dell'immagine dogmatica del pensiero, così ora, a livello del linguaggio, «il meccanismo del non-senso» costituisce «la più alta finalità del senso»²; vale a dire costituisce, al contempo, il nucleo genetico del senso e ciò che eleva il linguaggio a un esercizio trascendente, del tutto svincolato dalle leggi del vero e del falso.

In virtù di tale svincolamento, la logica del senso si viene a determinare come dimensione strettamente peculiare del pensiero non-rappresentativo. Già nel 1962, in *Nietzsche e la filosofia*, Deleuze scriveva che «una nuova immagine del pensiero significa anzitutto che il pensiero si muova non nell'elemento del vero ma del senso e del valore»³. Con ciò bisogna intendere non, banalmente, che il pensiero debba abolire il vero e il falso (come pure la loro condizione di possibilità), bensì che debba ricongiungersi a una dimensione ulteriore, da cui essi sono fatti dipendere⁴. Così, rileva a ragione François Zourabichvili, «il rapporto del senso e del non-senso, senza opporsi al rapporto vero-falso, ne è piuttosto la determinazione superiore, che non fa più appello a una realtà postulata»⁵. In altre parole, è questione di elevarsi da un tipo di rapporto basato sul presupposto del proprio oggetto (verità intesa come adeguazione), ad un altro, in cui la forma estrinseca della presupposizione sia del tutto superata: quest'ultimo è esattamente quello che s'instaura nel senso.

Allorché il senso compie il proprio “passaggio al limite” verso il non-senso, vale a dire allorché il non-senso viene colto nella sua proprietà essenziale di non avere alcun significato, ma *soltanto* senso, a detta di Deleuze ciò a cui assistiamo è la

¹ *DR*, p. 201.

² *Ibidem*.

³ *NF*, p. 156.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 155: «Non c'è verità che, prima di essere una verità, non sia la realizzazione di un senso o di un valore».

⁵ F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, tr. it. a cura di F. Agostini, Verona 1998, p. 29.

disarticolazione, a livello del linguaggio, della forma presupposizionale. Confrontandosi con il non-senso, il linguaggio scopre l'intrinseco potere di presentare se stesso, di parlare di sé, d'includere sé nelle proprie operazioni: il linguaggio può certo parlare dell'altro (delle cose), ma parlando dell'altro esso sempre parla, necessariamente, anche di se stesso¹. Ciò che appunto questa capacità di auto-inclusione mostra è il puro e semplice "aver senso" del linguaggio: un aver senso che occorre intendere non come l'adeguazione a uno stato di cose esterno, ma come una genesi immanente che è insieme un esercizio al limite, un esercizio nel quale il senso non sorge che sulla base di un non-senso di fondo, che si sottrae per eccesso.

4.1.4. *Il senso come struttura*

Abbiamo visto precedentemente che una delle caratteristiche del senso è, secondo Deleuze, quella di sfuggire alla determinazione tanto dal punto di vista delle cose quanto dal punto di vista della proposizione, dando luogo così a una dualità articolata su due livelli (senso-cosa da un lato, senso-parola dall'altro). Ora, per Deleuze si tratta di riprendere questa dualità alla luce della "scoperta" del non-senso come istanza genetica del senso. È sotto questo profilo che il non-senso si presenta come incognita, come entità puramente problematica che ha la peculiarità di sdoppiarsi in se stessa sempre su due lati non speculari, non simmetrici. Il non-senso, dice Deleuze

è nello stesso tempo parola=x e cosa=x. Ha due facce, poiché appartiene simultaneamente alle due serie, ma che non si equilibrano, non si uniscono e non si accoppiano perché esso è sempre in squilibrio rispetto a se stesso. Per rendere conto di tale correlazione e di tale dissimmetria, abbiamo utilizzato coppie variabili: esso è nello stesso tempo eccesso e difetto, casella vuota e oggetto sovranumerario, posto senza occupante e occupante senza posto [...] Così Sesto Empirico ci informa che gli stoici disponevano di una parola priva di senso, *Blituri*, ma l'impiegavano in coppia con un correlato: *Skindapsos*. Infatti *Blituri* era uno *Skindapsos*, vedete. Parola=x in una serie, ma nello stesso tempo cosa=x nell'altra serie².

¹ Su questo punto, si vedano le importanti osservazioni di V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Genova 1992, pp. 248-249.

² *LS*, p. 65.

L'accoppiamento contrastivo dei termini indicanti l'eccezione ha precisamente lo scopo di sottolineare come lo scansarsi, il ritrarsi, lo sfuggire del senso avvenga sempre su due livelli ben distinti, quello del linguaggio e quello degli stati di cose. Deleuze spiega tutto ciò riprendendo le principali nozioni della teoria strutturalista, in particolare nella declinazione datane da Jakobson, Lévi-Strauss e Lacan:

Gli autori che una recente moda ha chiamato strutturalisti hanno forse soltanto questo punto in comune, ma questo punto è l'*essenziale*: il senso, non come apparenza, ma come effetto di posizione prodotto dalla circolazione della casella vuota nella serie della struttura [...] Coscientemente o no, lo strutturalismo celebra il suo ritrovarsi in una posizione stoica o carrolliana¹.

Il senso come effetto, risultato, prodotto del non-senso: è questa la grande scoperta dello strutturalismo. Che si tratti del fonema zero di Jakobson, del *mana* o del significante fluttuante di Lévi-Strauss, del fallo o dell'oggetto *a* in Lacan, ogni volta ci troviamo davanti a un elemento paradossale che stabilisce una connessione tra le due serie contrapposte del significante e del significato, precisamente nel momento stesso in cui si sottrae a entrambe.

Affinché ciò sia più chiaro, procediamo per rapidi cenni prendendo in considerazione un breve scritto, redatto da Deleuze nel 1967 ma pubblicato nel 1972, all'interno del tomo VIII della *Histoire de la philosophie* diretta da François Châtelet. Tale scritto – intitolato *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?* – vede Deleuze impegnato nel mettere a punto dei criteri attraverso i quali poter determinare i tratti caratteristici e le tematiche portanti di quell'insieme eteroclitico di teorie linguistiche, sociologiche, psicologiche, epistemologiche, letterarie, che si sviluppò in Francia del secondo dopoguerra, e che usualmente viene appunto derubricato sotto la voce "strutturalismo". Stupisce fin da subito il lettore come alla nota, quasi paradigmatica difficoltà di individuare una definizione univoca ed esauriente dello strutturalismo, Deleuze contrapponga una visione estremamente cristallina, che privilegia una forte tendenza schematizzante all'eshaustività espositiva. Il fatto è che l'operazione di Deleuze è di natura molto particolare: ciò che lo interessa non è ricostruire lo sviluppo dello

¹ Ivi, p. 69.

strutturalismo nelle sue spesso divergenti accezioni e ramificazioni, ma – in completa adesione allo spirito strutturalista – costruirne una teoria generale o, come suggerisce Davide Tarizzo, un'ontologia¹.

L'ipotesi interpretativa di Tarizzo ci sembra cogliere nel segno, a patto però di accentuare la portata propriamente trascendentale che innerva il tentativo deleuziano. È lo stesso Deleuze a evidenziare questo aspetto, allorché scrive, riferendosi alle ricerche del primo Foucault, che lo strutturalismo

può proporre una nuova ripartizione dell'empirico e del trascendentale dove quest'ultimo si trova a essere definito da un ordine di posti, indipendentemente da coloro che li occupano empiricamente. Lo strutturalismo non è separabile da una nuova filosofia trascendentale, dove i posti prevalgono su ciò che li occupa².

Com'è chiaro, l'affermazione della “pura ordinalità” corrisponde qui alla sospensione del “ricalco” del trascendentale sull'empirico, e così dello schema formalistico del condizionamento. Sotto questo aspetto, a parere di Deleuze è di grande rilevanza evitare di confondere la struttura con una forma: «infatti la struttura non si definisce affatto con un'autonomia del tutto, con una pregnanza del tutto sulle parti [...] la struttura si definisce al contrario per la natura di certi elementi atomici che pretendono di render conto a un tempo della formazione del tutto e della variazione delle parti»³. Non vi è alcuna totalità, a livello della struttura, che preceda esteriormente, come forma morta, le parti di cui è composta, giacché la totalità qui esiste soltanto *nelle* parti, come relazione che lega l'una all'altra.

La conseguenza di ciò è che, scrive Deleuze, «gli elementi di una struttura non hanno né designazione estrinseca né significato intrinseco». A rigore, «essi non hanno altro che un *sensu*: un senso che è necessariamente “di posizione”»⁴. Proprio in ragione della sua natura posizionale, nessuno di tali elementi ha senso di per sé, preso isolatamente dagli altri con cui “fa struttura”: è per questo che il senso appare non come

¹ Cfr. D. Tarizzo, *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano 2003, pp. 27-31, secondo cui è la stessa architettura teorica comune a *Differenza e ripetizione* e a *Logica del senso* a costituire un tentativo di “dare allo strutturalismo un'ontologia”.

² *S*, pp. 20-21.

³ *Ivi*, p. 16.

⁴ *Ivi*, p. 19.

un che di originario, bensì come l'effetto o il risultato «della combinazione di elementi che non sono di per sé significanti»¹. In tutto ciò, non sarà difficile scorgere i tratti essenziali che, come abbiamo visto nel precedente capitolo, Deleuze attribuisce alla costituzione trascendentale del pensiero e della materia; infatti, nella misura in cui è strutturato trascendentalmente, anche il senso si presenta come l'espressione di una differenza in sé: non vi è senso che non sia una molteplicità di elementi differenziali, sussistenti esclusivamente nella loro stessa reciprocità, e distribuiti in serie eterogenee a partire da punti singolari; detto altrimenti, non vi è senso che non si dia in una struttura. Occorre tuttavia chiedersi: come si correlano tra loro le serie eterogenee? Se il senso non è altro che un effetto, cosa porta tanto i singoli elementi quanto le serie che essi formano a sintetizzarsi e quindi a comporre una struttura? In breve: qual è l'elemento genetico della struttura?

È a questo punto, allo scopo di risolvere il decisivo problema del rapporto tra genesi e struttura, che Deleuze introduce il non-senso come oggetto paradossale:

Un tale oggetto è sempre presente nelle serie corrispondenti, le percorre e si muove in esse, non cessa di circolare in esse [...] Le serie sono in ogni caso costituite da termini simbolici e rapporti differenziali; ma esso sembra di un'altra natura. In effetti, è in relazione a quest'oggetto che la varietà dei termini e la variazione dei rapporti si determinano ogni volta. Le due serie di una struttura sono sempre divergenti (in virtù della legge della differenziazione). Ma quest'oggetto singolare è il punto di convergenza delle serie divergenti in quanto tali².

Peculiarità del non-senso è, in altre parole, quella «di essere sempre spostato rispetto a se stesso, di “mancare al proprio posto”, alla propria identità, alla propria somiglianza, al proprio equilibrio»³. Né significante né significato, né parola né stato di cose, il non-senso è piuttosto l'elemento immanente che li congiunge e al contempo li differenzia, *differenziandosi però a sua volta da entrambi*⁴. Perciò, secondo Deleuze, esso è un

¹ Ivi, p. 21.

² Ivi, p. 45.

³ LS, p. 52.

⁴ Cfr. ivi, p. 43: «Quali sono i caratteri di questa istanza paradossale? Essa non cessa di circolare nelle due serie; appunto per questo assicura la comunicazione. È un'istanza a doppia faccia, ugualmente presente nella serie significante e nella serie significata. È lo specchio. Così essa è a un tempo parola e cosa, nome

termine eminentemente *neutro*: «è la parola=x in quanto designa l'oggetto=x, l'oggetto *problematico*. Come parola=x, percorre una serie determinata come quella del significante; ma simultaneamente, come oggetto=x, percorre l'altra serie determinata come quella del significato»¹. Ciò che consente al non-senso di scorrere da un termine all'altro senza essere da nessuno esaurito, ciò che sancisce la neutralità del non-senso è, come abbiamo già visto, il suo profilo eccessivo, sovrabbondante: il non-senso non si oppone al senso, bensì all'assenza di senso. Più di ogni altra cosa dunque per Deleuze si tratta di evidenziare il ruolo decisivo giocato dalla casella vuota, del termine neutro=x, poiché è proprio grazie ad esso che, in definitiva, una struttura può articolarsi² e il senso può essere generato senza cadere nella fallacia del *décalque*.

Il senso non è parola e non è cosa, eppure non vi è senso che nelle parole come espressione delle cose. Parole e cose possono reciprocamente distinguersi perché innanzitutto si distinguono dal senso; ma, in tanto si distinguono, in quanto grazie a esso al contempo anche si congiungono. Deleuze chiama *sintesi disgiuntiva* o *disgiunzione inclusa* l'operazione genetica del senso: è precisamente una tale operazione a essere evidenziata, in modo paradigmatico, dal non-senso insito negli oggetti impossibili³. Come abbiamo visto, la paradossalità legata alla coesistenza nel medesimo oggetto di termini contraddittori è la pura *espressione* di un extra-essere, di un evento affatto irriducibile sia agli stati di cose sia alla proposizione nelle sue tre dimensioni fondamentali. Sulla sintesi disgiuntiva torneremo in modo particolareggiato più avanti. Per il momento ci limitiamo a osservare come il movimento da essa messo in atto, trovando nel non-senso il proprio fulcro, consenta a Deleuze di stabilire tra il senso/evento da un lato e i due poli opposti della proposizione e degli stati di cose

e oggetto, senso e designato, espressione e designazione, ecc. Essa assicura dunque la convergenza delle due serie che percorre, ma a condizione appunto di farle divergere senza posa».

¹ *S*, p. 50. Deleuze riporta l'esempio, tra altri, della concezione lacaniana del fallo, il quale «non appare come un dato sessuale né come la determinazione empirica di uno dei sessi, ma come l'organo simbolico che fonda la sessualità *tutta intera* in quanto sistema o struttura, e rispetto al quale si distribuiscono i posti occupati in modo variabile da uomini e donne [...] Designando l'oggetto=x come fallo, non si tratta di identificare questo oggetto, di conferire a quest'oggetto un'identità che ripugna alla struttura; poiché, al contrario, il fallo simbolico è ciò che manca alla propria identità, sempre trovato là dove non è poiché non è là dove lo si cerca, sempre spostato in rapporto a sé» (ivi, pp. 51-52).

² Cfr. *LS*, p. 52: «Se ne conclude che non vi è struttura senza serie, senza rapporti tra termini di ciascuna serie, senza punti singolari corrispondenti a questi rapporti; ma soprattutto che non vi è struttura senza casella vuota, che fa funzionare tutto».

³ Cfr. D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, p. 118: «l'oggetto impossibile include in lui la disgiunzione, è in una volta cerchio e quadrato».

dall'altro un rapporto autenticamente genetico, ossia un rapporto nel quale è sospesa qualsivoglia specularità e somiglianza ed è posta la differenza in sé come pura potenza di affermazione. Sofferamoci sul seguente passo di *Differenza e ripetizione*, particolarmente esplicativo per i nostri scopi:

Fondare vuol dire operare metamorfosi. Il vero e il falso non concernono una semplice designazione, che il senso si limiterebbe a rendere possibile restandovi indifferente. Il rapporto della proposizione con l'oggetto che essa designa deve essere stabilito nel senso stesso, in quanto spetta al senso insito nell'idea superarsi verso l'oggetto designato. La designazione non potrebbe mai essere fondata se, in quanto compiuta nel caso di una proposizione vera, non dovesse essere pensata come il limite delle serie genetiche o dei nessi di idee che costituiscono il senso. Se il senso si supera verso l'oggetto, quest'ultimo non può più essere posto nella realtà come esterno al senso, ma soltanto come il limite del suo processo¹.

Va notato qui come il rapporto tra piano trascendentale e piano empirico non scada nello schema specularizzante del ricalco fondamentalmente per due motivi. Il primo motivo è l'*immanenza* della proposizione e dell'oggetto, come fondati, al senso come fondamento, che impedisce di intendere il senso in maniera formalistica, come semplice condizione di possibilità; il secondo motivo è che tale rapporto d'immanenza non si dà se non come un *passaggio al limite*, implicante un salto o una differenza di natura: il che impedisce di riprodurre all'interno del senso un rapporto di exteriorità, con il conseguente rispecchiamento.

È possibile spiegare questo passo facendo ricorso nuovamente alla distinzione bergsoniana tra differenze di natura e differenze di grado: la proposizione e l'oggetto da essa designato (vale a dire: il complesso della designazione imperniato sui valori del vero e del falso) sono i due gradi *ultimi* o *estremi* tra i quali si articola il processo genetico del senso; ma proprio in quanto "estremi", tali gradi implicano inevitabilmente una differenza di natura, un passaggio al limite che impone una distinzione netta del condizionante dal condizionato. Così tra proposizioni e stati di cose viene sì assicurata, in virtù del senso, una continuità, ma tale continuità non può essere determinata se non sullo sfondo di un elemento radicalmente discontinuo, del tutto problematico dal punto

¹ DR, p. 200.

di vista del condizionato: «l'elemento genetico è scoperto soltanto nella misura in cui le nozioni di vero e di falso sono trasferite dalle proposizioni al problema che tali proposizioni si presume risolvano e in tale trasferimento cambiano completamente senso. O meglio, la categoria di senso propriamente si sostituisce a quella di vero e di falso»¹. In altre parole, quel che si produce nel trasferimento dal piano empirico della proposizione al piano trascendentale del senso è una cesura o una differenziazione di natura in virtù della quale il senso, come elemento genetico, distingue e rapporta tra loro il designante e il designato, nella stessa misura in cui si distingue a sua volta da entrambi. È molto importante sottolineare come, nell'atto sintetico disgiuntivo, si produca questo ulteriore distinguersi del senso, poiché è proprio in virtù di ciò che può essere evitato lo schiacciamento del piano trascendentale su quello empirico. In tutto questo si tratta di cogliere, ancora una volta, il *farsi* della differenza, il puro differenziarsi come atto privo di un supporto che rivolge innanzitutto su di sé la propria efficacia². In un atto di pura differenziazione trova appunto espressione la massima potenza del linguaggio, come circolazione del non-senso nelle dimensioni divergenti di cui esso è composto

Volendo in conclusione riportare quanto detto all'articolazione genetica delle facoltà descritte in *Differenza e ripetizione*, non è certamente difficile osservare come anche il linguaggio, in quanto facoltà del senso, assumendo come riferimento il suo limite (il non-senso) scopra e raggiunga il proprio elemento peculiare e la propria massima potenza (l'auto-inclusione, in quanto capacità di avere senso a partire da sé, senza presupposti esterni); il raggiungimento di una tale peculiarità coincide poi con un esercizio trascendente che mostra il linguaggio nella sua forma eminentemente involontaria, passiva, impersonale. Ogni volta che iniziamo a parlare, nel senso siamo calati "di colpo": perciò non possiamo decidere alcunché circa il senso delle parole che utilizziamo.

¹ LS, p. 111.

² In un atto di pura differenziazione trova per l'appunto espressione la massima potenza del linguaggio, come circolazione sintetico-disgiuntiva della casella vuota nelle varie dimensioni di cui il linguaggio composto: «(Il linguaggio perciò, ha una sola potenza, benché abbia più dimensioni). La linea frontiera fa dunque convergere le serie divergenti; ma in tal modo non sopprime né corregge la loro divergenza. Essa le fa convergere non in se stesse, cosa che sarebbe impossibile, bensì intorno a un elemento paradossale, punto che percorre la linea o circola attraverso le serie, centro sempre spostato che costituisce un cerchio di convergenza soltanto per ciò che diverge in quanto tale (potenza di affermare la disgiunzione)» (ivi, p. 162).

4.2. Il problema e la domanda

Sia in *Differenza e ripetizione* sia in *Logica del senso* il rapporto tra senso e proposizione è articolato in stretto riferimento alla distinzione tra problema e soluzione. Il senso non ha altra dimensione che quella tracciata dal problema, e come il problema non è mai esaurito dalle soluzioni che da esso scaturiscono, così il senso non può essere ridotto alle proposizioni. «Il senso è dunque espresso come problema cui le proposizioni corrispondono in quanto indicano risposte particolari, significano i casi di una soluzione generale, manifestano atti soggettivi di risoluzione»¹. Da questo punto di vista, il senso/problema e le proposizioni che lo specificano si pongono su due piani essenzialmente diversi². L'illusione s'innescava appunto nel momento in cui si confondono i piani, nel momento cioè in cui si ricalca il problema sulla proposizione, intendendo il primo come mera forma di possibilità della seconda:

fin quando si definisce il problema in base alla sua risolubilità, si confonde il senso con la significazione e si concepisce la condizione a immagine del condizionato³.

Il fatto è che per Deleuze il problema non risulta in alcun modo riconducibile all'istanza della generalità, e così all'orizzonte della rappresentazione, a una logica fondata in modo preponderante sull'identità attiva del soggetto. In altre parole, pensare un problema «mediante la sua possibilità di ricevere una soluzione»⁴ significa ripristinare l'immagine dogmatica del pensiero, perdendo l'oggettività peculiare del problema come potenza genetica.

Perciò a più riprese Deleuze sostiene che a ogni proposizione non spetta altra verità se non quella che “merita” a seconda del senso che implica e da cui è generata. Ma è la stessa nozione di verità a subire allora una profonda trasformazione. Infatti,

¹ Ivi, p. 111.

² È così che la formulazione interrogativa, scrive Deleuze, «è soltanto l'ombra del problema, proiettato o piuttosto ricostituito a partire dalle proposizioni empiriche; ma il problema è l'elemento genetico» (ivi, p. 112).

³ Ibidem.

⁴ *DR*, 209.

come abbiamo già notato, vero non denota più l'adeguazione logica a uno stato di cose, né del resto l'astratta condizione di possibilità di quest'ultima. In una prospettiva trascendentale, "vero" è il senso o il valore sotteso come forza produttiva a qualunque verità o falsità date empiricamente ed esprimibili in forma di proposizione. Una forza che, in modo inevitabile, apparirà come un problema o un'istanza paradossale se considerata dal punto di vista empirico delle verità e falsità prodotte. Ma, ancora una volta, la problematicità non è che l'indizio di una distinzione o di un dislivello tra piani che sono irriducibili e tuttavia al contempo reciprocamente immanenti: finché consideriamo il senso rimanendo sul piano empirico, esso apparirà sempre come l'effetto, come l'espresso di una proposizione che si attribuisce a uno stato di cose; tuttavia, nel momento in cui accediamo alla dimensione trascendentale, ecco che la situazione si rovescia, e il senso si mostra come pura forza produttiva, la quale sussiste sotto forma di problema o di non-senso nelle proposizioni vere e false prodotte. In questo modo Deleuze può

conciliare il principio logico in base al quale una proposizione falsa ha un senso (a tal punto che il senso come condizione del vero rimane indifferente al vero come al falso) con il principio trascendentale, non meno certo, in base al quale una proposizione ha sempre la verità, la parte e il genere di verità che essa merita e che ad essa compete secondo il suo senso¹.

Com'è chiaro, tra la prima e la seconda accezione del vero e del senso intercorre una differenza radicale. Infatti, se da un lato il senso è inteso in rapporto al vero e al falso già costituiti come condizione formale della loro possibilità, dall'altro esso è inteso invece come la forza o il valore in virtù di cui sono generati degli "effetti di verità". Sotto quest'ultimo profilo, il senso non è per nulla indifferente al vero e al falso: ogni proposizione "merita", in quanto effetto, il senso del vero e del falso che esprime².

¹ *LS*, p. 90.

² La trasfigurazione del concetto di verità in quello di senso o valore rappresenta uno degli assi portanti, se non la stessa cornice, dell'interpretazione deleuziana di Nietzsche: «nel suo significato più ampio, il progetto di Nietzsche consiste nell'introduzione dei concetti di senso e di valore in filosofia» (*NF*, p. 3). È esattamente in quanto si fa carico di tali concetti, che il pensiero di Nietzsche, secondo Deleuze, costituisce «la vera realizzazione della critica, il solo modo di realizzare la critica totale» (*ibidem*). Di per sé stessa la nozione di valore comporta un rivolgimento su di sé dell'atto che la pone. Non vi è infatti alcun valore che possa darsi all'infuori di un atto di *valutazione*, di una prospettiva al cui interno un certo

È a quest'altezza, cioè all'altezza dell'elemento della forza e del valore, che, dice Deleuze, «il vero diventa senso e produttività. Le soluzioni sono precisamente generate nello stesso tempo in cui il problema *si determina*»¹. In questo modo, si vede bene come sia del tutto fuorviante intendere il problema alla stregua di una generalità: a ogni soluzione data sul piano empirico compete la specifica verità corrispondente al problema che essa implica a livello trascendentale.

La differenza tra problemi è sempre una differenza tra forze: è questa la tesi che, fin dal libro su Nietzsche del 1962, innerva la teoria deleuziana del problema. Proprio in quanto forza, il problema può precisarsi come lo stesso oggetto trascendentale, puramente differenziante, che fa violenza alle facoltà nel loro esercizio trascendente. In quest'ottica il senso esprime il problema profilandosi nella forma della domanda

valore è “valorizzato”, ossia deciso come valore. Tutto il problema critico diviene di conseguenza coincidente con quello della creazione: «la valutazione si profila quale elemento differenziale dei valori ad essa corrispondenti: elemento critico e creativo al tempo stesso» (ivi, p. 4). Ciò significa che, con Nietzsche, la filosofia critica si riconfigura – mantenendo e anzi radicalizzando la propria portata trascendentale – in una *genealogia* o *sintomatologia* il cui compito fondamentale è quello di risalire dai valori dati alle forze da cui questi sono generati. Ora, l'operazione genealogica o sintomatologica sarà per Deleuze a tutti gli effetti realizzata solo nella misura in cui si mostrerà capace di ricomprendere anche sé nella propria pratica, presentandosi in altre parole essa medesima come un'autentica trasvalutazione. In un passo decisivo Deleuze scrive: «Genealogia vuol dire valore dell'origine e, al tempo stesso, origine dei valori. Genealogia si contrappone tanto al carattere assoluto dei valori quanto al loro carattere relativo» (ivi, p. 5). “Quale forza?” è la domanda peculiare che anima la genealogia nietzschiana e la determina alla maniera di un prospettivismo; ogni valore ha infatti una sua effettività soltanto in virtù delle forze che lo costituiscono e di cui esso è espressione. Vale a dire: soltanto dal punto di vista del senso che gli appartiene. *Una cosa ha un valore non “in sé”, bensì entro il suo senso, come effetto del dominio di una forza*. Tuttavia, non essendo una forza sussistente che in rapporto ad altre forze, per Deleuze si tratta anche di osservare come lo stesso senso si specifichi inevitabilmente al modo di una complessità che viene di continuo involupata in processi di trasformazione e pluralizzazione. Una cosa dunque non ha mai *un* senso, ma sempre un insieme di sensi sovrapposti, coesistenti, comunicanti. «Una cosa ha tanti sensi quante sono le forze capaci di impadronirsene» (ivi, p. 8). Attraverso un atto immanente di valutazione, l'arte critica del genealogista consiste appunto nel mettere in luce l'intreccio di forze da cui un valore o un senso è originato. Sotto questo aspetto, è in primo luogo la nozione di verità a subire una radicale trasfigurazione: «la verità di un pensiero deve essere interpretata e valutata in base alle forze o alla potenza che lo inducono a pensare una cosa piuttosto che un'altra. Quando si parla della verità *tout court*, del vero in sé, per sé o per noi, dobbiamo chiedere quali forze si nascondano nel pensare questa verità e quale sia dunque il suo senso e il suo valore» (ivi, p. 155). Il pensiero non si trova mai calato nel vero per innatismo, non è affatto l'esercizio naturale di una facoltà che tende spontaneamente al vero, ma è un esercizio forzato, il quale si mette in moto come espressione attiva soltanto sulla base di una violenza che lo scuote dal suo stato di originaria passività. Come risulta evidente, è nel prospettivismo di Nietzsche, e nella fattispecie nella tematizzazione dei concetti di valore e di senso, che Deleuze reperisce gli strumenti fondamentali per operare il rovesciamento dell'immagine del pensiero e la messa in crisi del presupposto della *cogitatio natura universalis*.

¹ LS, p. 111.

fondamentale che riguarda la genesi di ciascuna facoltà: che cosa significa sentire? Che cosa significa ricordare? Che cosa significa pensare? Per ciascun caso, è solo nella dimensione del senso che può formularsi la domanda, esattamente nella misura in cui non vi sarà mai alcuna risposta in grado di soddisfarla. In quanto dislocata a livello trascendentale, la domanda ha, per così dire, “soltanto senso”:

lungi dal significare uno statuto empirico del sapere destinato a scomparire nelle risposte, una volta che sia data la risposta, la domanda fa tacere tutte le risposte empiriche che pretendono di sopprimerla¹.

È allora una vera e propria “ontologia della domanda” quella che viene ad articolarsi nell’esercizio trascendente delle facoltà. Un’ontologia la cui caratteristica è «di rimettere in discussione l’interrogante quanto ciò su cui si interroga, e di porsi a sua volta in questione»². Ciò si spiega focalizzando l’attenzione precisamente sul fatto che oggetto della domanda è la violenza dell’incontro da cui è resa possibile la costituzione delle facoltà, ma da cui anche è sospeso il riconoscimento, in quanto modello fondato sul nesso identitario soggetto-oggetto. Ne consegue che l’Essere (inteso qui da Deleuze non in quanto totalità data, ma nella sua attitudine creativa) si rivela «come corrispondente alla domanda, che non si lascia ridurre né all’interrogato né all’interrogante, ma li unisce nell’articolazione della propria Differenza»³.

Alla luce di ciò si può iniziare a comprendere perché Deleuze concepisca la domanda secondo uno statuto non apodittico, bensì “imperativo”. L’esercizio disgiunto delle facoltà non sarebbe affatto corrispondente alla genesi reale dell’esperienza, se l’oggetto problematico, che in esso trova espressione quale domanda, fosse assimilabile a un’ipotesi da cui si tratterebbe di prendere le mosse per giungere alla posizione di un principio auto-evidente, in grado di affrancarsi da sé dall’iniziale ipoteticità⁴. Com’è chiaro, l’assimilazione del problema all’ipotesi comporterebbe il suo annullarsi nelle soluzioni prodotte. Per questo il movimento di genesi, dice Deleuze, «non va

¹ DR, p. 253.

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Su questo punto, cfr. S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità...*, cit., pp. 100-115.

dall'ipotetico all'apodittico, ma dal problematico alla domanda»¹, dove la domanda appunto coincide con l'affermazione dell'irriducibilità del problema e della sua immanenza all'esperienza generata.

Ora, che il movimento genetico non si articoli nei termini di un'apodissi non significa che ad esso si debba attribuire un carattere di mera arbitrarietà. La necessità del problema è, dice Deleuze, quella di una pura forza, di una costrizione che si presenta come un imperativo irriducibile: «le domande sono imperativi, anzi le domande esprimono il rapporto dei problemi con gli imperativi da cui procedono»². Deleuze insiste d'altra parte nel sottolineare come questi imperativi non siano affatto da intendere alla maniera di regole pre-determinate e di per sé sussistenti. L'affermarsi dell'imperativo è paragonabile a un lancio di dadi, nel quale è tutto il caso a condensarsi volta per volta in una figura particolare, diventando necessità:

Il getto di dadi [...] afferma una volta per tutte il caso, mentre ogni getto di dadi afferma tutto il caso volta per volta. La ripetizione dei getti non è più subordinata a una regola costante. Fare del caso un oggetto di affermazione, è la cosa più difficile, ma il caso è il senso dell'imperativo e delle domande che lancia³.

È la stessa affermazione del caso ad abolire nel contempo l'arbitrio e la fissità di una regola preesistente. Le regole sono prodotte man mano dai singoli lanci, senza però che ciò implichi una "suddivisione" del caso, come se si trattasse di un'istanza separata ed esistente "in sé". Per questo Deleuze sostiene che è sempre *tutto* il caso a essere presente in ogni lancio, e dunque che i lanci sono distinti qualitativamente, ma non realmente o quantitativamente: «tutti sono le forme qualitative di un solo e stesso lancio, ontologicamente uno»⁴. Appare chiaro infatti che, nel momento in cui intendessimo i lanci come delle "spartizioni" del caso, finiremmo per conferire a quest'ultimo il carattere del possibile (vale a dire: di ciò che può realizzarsi secondo una regola di probabilità). Di conseguenza, l'identità e l'unità ontologica del lancio, come

¹ DR, p. 255.

² Ivi, p. 256.

³ Ibidem.

⁴ LS, p. 59. Sul tema del lancio unico, si vedano le importanti considerazioni di A. Badiou, *Deleuze. Il clamore dell'essere*, cit., pp. 85-87, e nella fattispecie p. 86: «In tutti i lanci, lo stesso Lancio ritorna, perché l'essere del lancio è invariabile per quanto concerne *la sua determinazione produttiva*: l'affermazione di tutto il caso in una volta sola».

pure del caso che in esso si afferma, non è alcunché di originario, ma un prodotto, un risultato che deriva dal differire dei lanci:

Il buon lancio di dadi afferma tutto il caso in una sola volta, e qui è l'essenza di ciò che chiamiamo domanda. Eppure, ci sono più lanci di dadi, e il lancio si ripete. Ma ciascun lancio afferma il caso in una sola volta e invece di ottenere il differente, differenti combinazioni, come risultato dello Stesso, ottiene lo stesso o la ripetizione come risultato del Differente¹.

Il caso non esiste che nelle occasioni particolari in cui si afferma, nei singoli lanci che lo rendono necessario: perciò Deleuze dice che è sempre lo stesso caso, nella sua totalità, a ripetersi, ma a ripetersi come differente.

Da questo punto di vista, la potenza che fa essere imperativa la domanda viene a specificarsi come *ripetizione*: se ogni essente determinato (sentito, ricordato, pensato ecc.) comincia in maniera singolare dalla domanda, ossia trova la domanda come dimensione fondamentale della propria genesi reale, a rigore la domanda non potrà essa stessa cominciare, ma solo *ricominciare ripetendosi*²; in caso contrario, infatti, si appiattirebbe l'istanza problematica della domanda sulle soluzioni da essa inventate, con la conseguente perdita dell'elemento autenticamente trascendentale. In questo senso, la domanda risulta essere non un "fondamento" o un "principio" inteso come lo Stesso, ma un *senza-fondo* o un'assenza di principio³. Detto diversamente, la domanda può, secondo Deleuze, essere ancora riferita a un fondamento soltanto nella misura in cui, come tale, esso "sprofonda" o "va a fondo". L'andare a fondo del fondamento traccia il movimento ripetitivo della domanda come quello di una piega o di un'apertura, di un puro "fare spazio" da cui scaturiscono le soluzioni determinate⁴: ma l'apertura è in realtà sempre una riapertura, la piega un ripiegamento. Così, afferma

¹ DR, p. 260.

² Cfr. *ivi*, p. 259: «Il fatto è che ogni cosa comincia con una domanda, ma non si può dire che anche la domanda cominci. La domanda, come l'imperativo che esprime, non avrebbe altra origine che la *ripetizione*?».

³ La necessità derivante dall'affermazione totale del caso coincide precisamente con il superamento dell'idea di un principio apodittico o di un fondamento: «il lancio dei dadi si configura [...] come la potenza di affermare il Caso, di pensare tutto il caso, che non è affatto un principio, bensì l'assenza di ogni principio» (P, p. 111).

⁴ Cfr. DR, p. 81: «c'è come un' "apertura", una "piega" ontologica che riferisce l'essere e la domanda l'uno all'altra. In tale rapporto l'essere è la stessa Differenza».

Deleuze, «ogni origine è una singolarità, ogni singolarità è un cominciamento sulla linea orizzontale, sulla linea dei punti ordinari»; tuttavia, «essa è un ri-cominciamento, sulla linea verticale che condensa le singolarità»¹. Si può comprendere questo punto riportandolo al rapporto tra virtuale e attuale: se è vero che, sul piano attuale, il comparire di un essente corrisponde a un nuovo cominciamento, è vero pure che, in tale cominciamento, tutto il virtuale viene implicato. Di conseguenza, ciò che attualmente appare come un nuovo cominciamento è, più in profondità, un ricominciare del virtuale stesso. Il ricominciare coincide in altre parole con il differenziarsi del virtuale, in cui consiste il movimento della sua attualizzazione; non si tratta però di un ricominciare dello stesso, ma del differente, in quanto, come abbiamo ampiamente mostrato nel capitolo precedente, il virtuale esiste soltanto attualizzandosi, ossia differenziandosi di continuo in sé e da sé. Ora, questo movimento di differenziazione interna può fungere a tutti gli effetti da principio genetico, aderente all'esperienza *reale*, precisamente nella misura in cui ciò che in esso si produce è un "andare a fondo" dello Stesso: nella dimensione virtuale non potrà mai essere trovato al fondo del movimento un sostrato stabile, un'identità originaria, essendo l'unica identità quella continuamente superata e dissolta della differenza nel suo farsi.

Tornando in conclusione alla questione della domanda, si tratta di osservare come il problema, da cui essa è suscitata, altro non sia che l'espressione dell'istanza genetica in quanto incontro. L'imperatività che caratterizza la domanda va compresa in rapporto alla violenza di un puro evento che, disarticolando l'identità soggettiva, innesca nelle facoltà un esercizio trascendente; in tal senso, dice Deleuze, «gli imperativi o le domande che ci pervadono non emanano dall'Io, che non è neppure presente per ascoltarli»², ma dall'incrinatura che, attraversando l'Io, lo scinde in una molteplicità di frammenti non totalizzabili e collegati tra loro da ciò che hanno di più differente: così l'imperativo indica la *necessità* – non apodittica ma puramente evenemenziale – attraverso la quale le diverse facoltà, portate all'estremo limite, sono indotte a rivolgersi al loro oggetto peculiare come a un elemento costitutivamente problematico, del tutto inafferrabile e tuttavia nel medesimo tempo indispensabile sotto il profilo genetico (in

¹ Ivi, p. 261.

² Ivi, p. 258.

tal senso il *sentiendum* è l'imperativo della sensazione, il *memorandum* l'imperativo della memoria, il *cogitandum* l'imperativo del pensiero)¹.

4.3. Sull'evento

4.3.1. *Tempo cronologico e tempo aionico*

All'inizio di questo capitolo abbiamo visto come Deleuze, richiamandosi alle concezioni stoiche, proponga in *Logica del senso* una distinzione fondamentale fra il piano corporeo degli stati di cose, dominato da un principio di causalità, e il piano incorporeo degli eventi, puri effetti del rapporto di mescolanza reciproca tra i corpi, espressivi del loro trasformarsi, ossia del *transito* da uno stato determinato a un altro. Soltanto ai corpi pertiene una piena consistenza ontologica, una vera e propria "esistenza", laddove agli eventi è possibile attribuire nient'altro che un minimo d'essere, inteso come l'"insistere" o il "sussistere" degli effetti incorporei negli stati di cose. Ora, sulla base di tale distinzione, discendono due dimensioni del tempo, molto diverse tra loro e tuttavia complementari.

All'esistenza dei corpi corrisponde un tempo cronologico, un puro presente che, come successione continua degli "ora", misura il movimento dei corpi, la loro azione causale. All'insistenza o sussistenza degli eventi corrisponde invece un tempo aionico, la cui peculiarità è quella di schivare continuamente il presente sdoppiandosi nei getti opposti del passato e del futuro. Scrive Deleuze: «solo il presente esiste nel tempo e raccoglie, riassorbe il passato e il futuro; ma solo il passato e il futuro insistono nel tempo e dividono all'infinito ogni presente»². Nonostante l'evento risulti come effetto dalla mescolanza dei corpi, è unicamente il suo sdoppiarsi in passato e futuro a consentire agli "ora" presenti di transitare e di concatenarsi a vicenda. Ma consideriamo più da vicino questa ripartizione.

¹ Deleuze prende in considerazione nella fattispecie il pensiero quando scrive che «gli imperativi formano proprio i *cogitanda* del pensiero puro, i differenziali del pensiero, a un tempo ciò che non può essere pensato ma che deve esserlo e non può che esserlo dal punto di vista dell'esercizio trascendente» (ibidem).

² *LS*, p. 12.

Chronos è per Deleuze il nome del tempo presente, o meglio, della misura del movimento dei corpi in quanto esistenti nel presente. Tutto ciò che esiste nel presente, sono i corpi e le loro mescolanze, mentre il passato e il futuro sono rispetto al presente indicativi di ciò che risulta o che resta dell'azione causale dei corpi. Secondo Chronos, pertanto, il presente ricomprende in se stesso passato e futuro, imponendo al tempo un andamento circolare nel quale invero non si fuoriesce mai dalla dimensione dell'“ora”: Il presente cosmico, che per gli Stoici è impersonificato dalla figura divina di Zeus, costituisce inoltre la misura assoluta di tutti i corpi e, in quanto tale, il ciclo cosmico in cui tutti gli altri cicli sono organizzati secondo l'ordine del Destino. Proprio in virtù di questa proprietà comprensiva e regolativa, il presente divino di Zeus, scrive Deleuze,

non è affatto illimitato: spetta al presente delimitare, essere il limite o la misura dell'azione dei corpi, fosse anche il più grande dei corpi o l'unità di tutte le cause (Kosmos). Ma può essere infinito senza essere illimitato: circolare nel senso che ingloba ogni presente, ricomincia e misura un nuovo periodo cosmico dopo il precedente, identico al precedente. Al movimento relativo, mediante il quale ciascun presente rinvia a un presente relativamente più vasto, occorre aggiungere un movimento assoluto proprio al presente più vasto, che si contrae e si dilata in profondità per assorbire o restituire, nel gioco dei periodi cosmici, i presenti relativi che circonda¹.

Che qualunque presente non possa darsi se non in quanto “ora” limitato, è il motivo per il quale il movimento del tempo si configura nel presente alla maniera di una successione cronologica; ma tale successione assume un andamento circolare dal punto di vista del presente cosmico che tutti li raccoglie: i diversi presenti sono sottomessi a un'unica misura esattamente in quanto espressioni del circolo del cosmo che viene tracciato da Zeus.

Ora, tutto cambia allorché si passa dall'esistenza dei corpi e dei loro rapporti causali all'insistenza degli eventi incorporei. Qui non si ha più alcuna successione di presenti limitati, ma un illimitato sdoppiamento in passato e futuro del presente, un divenire eterno o aionico che avviene nella puntualità intensiva di un istante:

¹ Ivi, pp. 145-146.

Secondo Aiôn soltanto il passato e il futuro insistono nel tempo. Invece di un presente che riassorbe il passato e il futuro, un futuro e un passato che dividono a 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 passato¹.

Si coglie senza difficoltà in questo passo il motivo per cui Deleuze afferma congiuntamente la differenza di natura e la radicale immanenza tra tempo aionico e tempo cronologico: Aiôn si dà in un tempo che è sempre inferiore al minimo intervallo possibile tra due presenti relativi, tra due "ora", concatenati in una successione secondo l'ordine di Chronos.

È proprio in forza di tale carattere istantaneo, infra-temporale e tuttavia atopico, fuori misura, che Aiôn può essere inteso come il regime di temporalità peculiare degli eventi incorporei. Mentre Chronos è letteralmente "riempito" dai corpi, del cui movimento esso costituisce la misura, Aiôn è invece «popolato da effetti che lo frequentano senza mai riempirlo»². In altre parole, diversamente dal tempo cronologico, che in quanto misura è vincolato al movimento corporeo (e che perciò si definisce in ultima istanza come circolo cosmico),

Aiôn si estende in linea retta, illimitato nei due sensi. Sempre già passato e eternamente ancora da venire, Aiôn è la verità eterna del tempo: *pura forma vuota del tempo* che si è liberata del suo contenuto corporeo pesante e così ha dispiegato il suo cerchio³.

Anche qui Deleuze riprende in buona sostanza le analisi di Goldschmidt, il quale interpretava la distinzione tra tempo ciclico e tempo lineare riportandola a quella tra sfera fisico-naturale e sfera psichico-mentale⁴. Così, sembrerebbe asserire Deleuze, se il tempo aionico assume la forma di una linea retta, la quale si dispiega in modo illimitato verso il passato e verso il futuro schivando l'"ora" presente, ciò è perché appunto

¹ Ivi, p. 147. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, cit., p. 39, precisa che è Marco Aurelio il primo tra gli Stoici a chiamare con il termine *aiôn* la temporalità infinita dell'istante che schiva il presente.

² Ibidem.

³ Ivi, p. 148.

⁴ Cfr. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, cit., pp. 47-54.

l'esperienza che in esso fluisce non è più quella relativa al mondo naturale, scandita secondo "il prima e il poi", ma quella puramente intensiva, che si offre in un solo istante, dell'esperienza vissuta.

E infatti, come viene sottolineato da Goldschmidt, per gli Stoici nella temporalità aionica «passato e futuro sono dei "predicati", espressi da verbi, ma non sono degli accidenti (attuali) del soggetto-agente. Poiché l'atto indicato da questi verbi non è più (o non è ancora) presente, passato e futuro non sono che degli esseri di ragione; sono colti dal pensiero ma non, come il tempo esteso del presente, dalla sensazione»¹. In tutto ciò, ritroviamo innanzitutto messa in luce la convergenza tra senso ed evento in quanto incorporei: l'evento non si dà mai "attualmente", come riducibile a uno stato di cose corporeo, ma in Aiôn, cioè in una temporalità che non ci si sbaglierebbe a definire processuale o virtuale; per questo l'evento appare alla stregua di un puro attributo logico, che appartiene a ciò che esiste *solo idealmente*². Ma ritroviamo anche l'idea del tempo fattosi linea retta come idea di un tempo vuoto, di un tempo che è fuori dai cardini poiché ha cessato di essere misura del mondo naturale (in ciò è "privo di contenuto"), affermandosi semplicemente nella formalità del suo puro divenire.

Come abbiamo visto nel secondo capitolo, è proprio questo tempo vuoto che Deleuze riteneva peculiare dell'intensità e dell'istanza genetica, extra-rappresentativa, dell'incontro. La sintesi del tempo vuoto, che in *Differenza e ripetizione* compariva nel contesto della critica all'immagine del pensiero come espressione dell'incrinatura interna all'io e dell'esercizio trascendente delle facoltà, in *Logica del senso* viene ripresa e tematizzata in modo più specifico nella sua natura di puro evento. Perciò Deleuze scrive che «l'evento implica qualcosa di eccessivo rispetto alla propria effettuazione, qualcosa che sconvolge i mondi, gli individui e le persone»³. Da questo punto di vista, la distinzione rigorosa che Deleuze stabilisce tra evento ed effettuazione, pur nella sua origine stoica, si mostra del tutto tesa ad approfondire sotto una nuova luce

¹ Ivi, pp. 43-44.

² Cfr. *LS*, p. 149: «L'evento si riferisce agli stati di cose, ma come l'attributo logico di tali stati, del tutto differente dalle loro qualità fisiche, benché si aggiunga ad esse, vi s'incarna o vi si effettui. Il senso è la stessa cosa dell'evento ma questa volta riferito alle proposizioni. E si riferisce alle proposizioni come loro esprimibile o loro espresso, affatto distinto da ciò che esse significano, da ciò che manifestano e da ciò che designano».

³ *Ibidem*.

il problema – tipicamente trascendentale – della genesi del tempo in rapporto a un soggetto non più legiferante, ma disarticolato e passivo.

Così, la dismisura dell'evento rispetto all'effettuazione corporea e cronologica viene a indicare anche la sua non comprensibilità entro il confine di ciò che può essere rappresentato. Proprio in ragione della sua articolazione aionica, all'evento non può competere, in senso proprio, rappresentabilità alcuna: se Chronos incarna e scandisce il tempo della rappresentazione, venendo esso stesso rappresentato sulla base di una oggettività presupposta, viceversa Aiôn, nel suo puro divenire, sfugge costitutivamente alla possibilità di essere compreso in modo oggettivo, secondo uno schema predeterminato e generalizzante¹; sotto questo aspetto, quando Deleuze dice che l'evento ha soltanto senso, ciò che egli precisa è in ultima istanza il carattere genetico del tempo, per il quale esso viene inevitabilmente compreso, nella sua originarietà, come l'espressione singolare, non anticipabile, di un puro differenziarsi in se stesso.

Zourabichvili chiarisce con particolare efficacia questo snodo, ricordando che l'evento si dà, nella prospettiva deleuziana, soltanto a partire da una cesura o da una interruzione rispetto al piano della cronologia, senza però che ciò implichi alcuna posizione di trascendenza:

L'evento è nel tempo nel senso che è la differenza interna al tempo, l'interiorizzazione della sua disgiunzione: esso separa il tempo dal tempo, non c'è modo di concepire l'evento fuori dal tempo, benché non sia esso stesso temporale².

Ancora una volta, si tratta di affermare sul filo del paradosso l'immanenza *attraverso* la più radicale delle distinzioni. L'evento non si riduce affatto alla successione cronologica, alla sua effettuazione negli stati di cose, e tuttavia non si dà mai altrove che in essa: sviluppato nel regime di Aiôn, «il concetto di evento segna l'introduzione del fuori nel tempo, o il rapporto del tempo a un fuori che non è più esteriore»³. Sotto tale

¹ Su ciò, si veda il rilevante commento di F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, cit., p. 23: «Elaborando la categoria d'evento, Deleuze esibisce dunque il legame primordiale di tempo e senso, e cioè che una cronologia in generale non è pensabile se non in funzione di un orizzonte comune alle sue parti. Così la nozione di un tempo oggettivo, esteriore al vissuto e indifferente alla sua varietà, non è che la generalizzazione di tale legame: essa ha per correlato il "senso comune", la possibilità di disporre la serie infinita delle cose o dei vissuti su di un medesimo piano di rappresentazione».

² Ibidem.

³ Ibidem.

profilo risulta evidente come, nell'esaltare la dimensione aionica del tempo, Deleuze non nutra alcuna pretesa di abbandonare il presente (e così la dimensione corporea) quanto piuttosto di intensificarlo fino a condurlo al punto del suo stesso sorgere, al punto, cioè, in cui il presente, trovando nel fondo di sé la pura differenza, cessa di essere meramente presupposto al modo di un momento qualunque, rappresentabile in una cronologia sotto l'influsso dell'identità di un Io, per mostrarsi come *un'assoluta singolarità*, come un istante non ripetibile nel quale tutto sta accadendo e nulla è già accaduto. Sia il passato sia il futuro dividono incessantemente il presente, tuttavia è il presente stesso a non consistere in altro che in tale disgiunzione interna, in tale atto decentrante in forza del quale passato e futuro – invece che essere misurati quali dati inerti sulla base di un presente altrettanto inerte – articolano il presente in un continuo e simultaneo divenire-presente e divenire-futuro.

Seguendo l'interpretazione di Zourabichvili va sottolineato come questo movimento paradossale, questo “folle” divenire del tempo in Aiôn, rifiuti categoricamente di essere compreso nell'ordine della generalità: quando Deleuze sostiene che Aiôn è l'istante, il “fra-tempo” che disgiunge e collega tra loro i presenti, facendoli trascorrere, non intende per nulla dire che esso sia volta per volta il medesimo, un istante “qualunque” che si ripete immutato nella giuntura o nell'interstizio di ogni “ora” (in tal caso si ridurrebbe esso stesso a un semplice “ora”). È qui che emerge il senso pregnante della nozione di *cesura*: l'istante costituisce una cesura, un'interruzione del tempo cronologico solo nella misura in cui si distacca innanzitutto dalla logica rappresentativa che governa la successione causale dei presenti¹. In questo senso, l'affermazione della irriducibile *singolarità* dell'evento come genesi del tempo viene a saldarsi con quella dell'assoluta *casualità* che, come abbiamo visto, per Deleuze è intrinseca alla dimensione del problematico²: l'evento extra-temporale che scandisce il fluire dei presenti appare ogni volta diverso proprio perché la necessità che in esso si

¹ È proprio in tal senso che Deleuze, richiamandosi in prima battuta al pensiero stoico, intende la temporalità aionica come espressione di un *vissuto*, di un'esperienza essenzialmente psichica o soggettiva che si sviluppa su molteplici piani collegati tra loro in nessi irriducibili a una comprensione cronologica. Non si tratta, tuttavia, di una soggettività *personale*, facente capo a un Io: «la soggettività non è mai la nostra, è il tempo, cioè l'anima o lo spirito, il virtuale. L'attuale è sempre oggettivo, ma il virtuale è il soggettivo» (*IT*, p. 97). L'evidente matrice bergsoniana alla base della teoria deleuziana dell'Aiôn è specificamente analizzata da A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirismo trascendental*, cit., p. 344-352.

² Sul problema del rapporto tra casualità e causalità nel contesto della trattazione deleuziana del tempo, cfr. F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., pp. 83-84.

esprime non è affatto predeterminata secondo uno schema causale, ma creata imprevedibilmente dal caso¹.

4.3.2. *Il puro divenire*

Abbiamo visto in ciò che precede che la concezione deleuziana del tempo si articola in due fondamentali dimensioni: da un lato, in una dimensione cronologica, determinata causalmente come successione o come scorrimento degli “ora” attuali secondo l’ordine del prima e del poi; dall’altro, in una dimensione aionica, che rende possibile lo scorrere cronologico del presente senza tuttavia ridurvisi: caratteristica dell’Aîôn è in senso stretto quella di “schivare il presente” scindendolo in passato e futuro. Proprio una tale scissione consente il passaggio del presente, il quale rimarrebbe altrimenti inspiegabile. In questo modo, mentre in Chronos il divenire temporale si dà estensivamente come giustapposizione di momenti costitutivi di un insieme discreto, in Aîôn esso avviene per intero nella profondità intensiva di un solo istante. Avremo di conseguenza la seguente situazione: nel primo caso, un movimento estrinseco, un succedersi di “ora” di cui il tempo rappresenta la misura; nel secondo caso, un evento statico che, schivando l’ordine del presente, esibisce al proprio interno un divenire privo di supporto, in tal senso “sregolato”².

Tuttavia, in che modo intendere questa sregolatezza? Per Deleuze si tratta innanzitutto di mettere in rilievo come possa esservi successione unidirezionale o cronologica esclusivamente presupponendo che il soggetto del divenire sia di volta in

¹ In quest’ottica si comprende bene d’altra parte la concomitante pluralizzazione che per Deleuze occorre immettere nella nozione di evento-istante in quanto genesi: è vero che il tempo ricomincia a ogni istante, tuttavia ogni istante è irripetibile, imparagonabile a tutti gli altri; perciò propriamente l’istante non è *l’inizio* del tempo (non è lo stesso inizio che si ripete in modo identico volta per volta), ma *un inizio*, il quale è assoluto solo in forza della sua radicale singolarità. La nozione di evento acquisisce in altri termini un’effettiva e peculiare capacità operativa solo in quanto *immediatamente* declinata al plurale. La questione della pluralità dell’evento ci sembra il punto di maggiore rilievo di tutta l’interpretazione di Zourabichvili. In relazione all’evento, egli scrive, «se occorre ancora parlare di origine, è solo in quanto essa si riporta sempre a una rottura. L’origine non è più quella dell’esperienza in generale, ma di una esperienza mutante – origine pluralizzata. Il problema può formularsi altrimenti: per Deleuze (come per Foucault, sotto questo riguardo), *non vi è evento se non a condizione che ve ne siano molti*. Che non vi sia che un evento ripugna al suo stesso concetto. Come a dire che la molteplicità è originaria o [...] che l’origine è multipla» (F. Zourabichvili, *Événement et littéralité*, cit., p. 34).

² L’evento ha luogo infatti «in un tempo senza durata, in un tempo paradossalmente vuoto in cui non accade nulla. L’evento è statico, sebbene sia puro cambiamento» (F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell’evento*, cit., p. 81).

volta *già dato*, cioè sia in realtà un divenuto del quale *a posteriori* si ricostruisce il movimento. Motivo per cui Deleuze afferma che, nella prospettiva di Chronos, anche il passato e il futuro sono inglobati nel presente (il passato come ciò che il presente non è più, il futuro come ciò che esso non è ancora). Il principio di esclusione che regge tale concezione (*aut-aut*) determina l'unidirezionalità del movimento: è in un unico senso che il divenire di un essere si svolge, in quanto tutto ciò che è non può possedere caratteristiche tra loro contraddittorie sotto il medesimo rispetto. Ma, appunto, una tale clausola interviene solo allorché il divenire viene concepito quale proprietà di un essere, cioè a partire da un sostrato supposto immobile, piuttosto che sulla base della sua stessa peculiare mobilità.

Si comprende bene allora l'esigenza, su cui molto insiste Deleuze, di ricondurre il divenire alla temporalità aionica come a un orizzonte relativo non più a quel che è dotato di esistenza, bensì all'extra-essere o al quasi-essere degli eventi incorporei. È questa, a parere di Deleuze, l'unica condizione che permette di intendere il divenire come *puro divenire*:

In *Alice* e in *Attraverso lo specchio*, viene trattata una categoria di cose specialissime: gli eventi, gli eventi puri. Quando dico "Alice cresce", voglio dire che diventa più grande di quanto non fosse. Ma voglio anche dire che diventa più piccola di quanto non sia ora. Senza dubbio, non è nello stesso tempo che Alice sia più grande e più piccola. Ma è nello stesso tempo che lo diventa. È più grande ora, era piccola prima. Ma è nello stesso tempo, in una sola volta, che si diventa più grandi di quanto non si fosse prima, e che ci si fa più piccoli di quanto non si diventi. Tale è la simultaneità del divenire la cui peculiarità è schivare il presente. E, in quanto schiva il presente, il divenire non sopporta la separazione né la distinzione del prima e del dopo, del passato e del futuro. È proprio dell'essenza del divenire l'andare, lo spingere nei due sensi contemporaneamente: Alice non cresce senza rimpicciolire, e viceversa¹.

Simultaneità è senz'altro il termine decisivo allo scopo di pensare concretamente il divenire. Che il divenire si mostri a livello cronologico come direzionato in un solo senso, non è che l'attestazione del suo essere compreso, in accordo con il senso comune, sotto il generale presupposto dell'identità del diveniente. Questo significa però, come

¹ LS, p. 9.

magistralmente insegna Bergson, voler spiegare il mobile con l'immobile, il divenire con il divenuto, in un illusorio movimento retrogrado. Così, l'affermazione della simultaneità degli opposti, che caratterizza il divenire in quanto tale, mette sotto scacco l'idea secondo la quale ciò che diviene sia *uno stesso*, un che d'identico: per riprendere l'esempio che Deleuze trae dai celebri romanzi di Carroll, è nello stesso istante che Alice diviene più grande e più piccola, ma evidentemente non è affatto la *stessa* Alice a divenire nei due sensi insieme. Nel divenire Alice sperimenta in altre parole la contestazione della sua identità personale, «la perdita del nome proprio. La perdita del nome proprio è l'avventura che si ripete attraverso tutte le avventure di Alice»¹. Ancora una volta, Deleuze collega l'operazione fondamentale del tempo² allo scindersi, all'alienarsi dell'Io, in quanto soggetto che patisce una tale operazione.

Ronchi giustamente fa notare che non è affatto un caso se per Deleuze l'esperienza del divenire puro sia affiancabile essenzialmente a quella della morte. Prendendo le mosse dalle riflessioni sviluppate da Maurice Blanchot ne *Lo spazio letterario*, Deleuze intende infatti la morte non soltanto come una forma di negazione relativa alla vita personale di un Io, ma più profondamente come «la forma ultima del problematico, la fonte dei problemi e delle domande, il segno della loro permanenza al di là di ogni risposta»³. La morte è l'assenza costitutiva di risposta, l'a-relazionale, l'irrappresentabile per antonomasia, nella misura stessa in cui non si compie nel tempo:

¹ Ivi, p. 11.

² Che la scissione del presente in passato e in futuro sia la condizione stessa in virtù della quale il presente può scorrere e, così, il tempo articolarsi, è la tesi generale che innerva la teoria bergsoniana del tempo come durata creatrice. Deleuze la riassume nel modo seguente: «dato che il passato non si forma dopo il presente che esso è stato, ma contemporaneamente, il tempo deve in ogni istante sdoppiarsi in presente e passato, differenti per natura l'uno dall'altro o, ed è lo stesso, deve sdoppiare il presente in due direzioni eterogenee, di cui una si slancia verso l'avvenire e l'altra ricade nel passato. Il tempo deve scindersi mentre si pone e si svolge: si scinde in due getti asimmetrici uno dei quali fa passare tutto il presente e l'altro conserva tutto il passato» (*IT*, p. 96). Secondo Bergson è esattamente questa scissione che si rende evidente quando facciamo l'esperienza del *déjà-vu*, il quale consiste in una interruzione istantanea della successione cronologica. In merito, cfr. P. Godani, *Deleuze*, cit., p. 112: «Normalmente, non ci accorgiamo di questa duplicità del presente, non ci accorgiamo della coesistenza dell'esser presente e dell'esser passato dello stesso istante, della stessa immagine; ma talvolta accade qualcosa, una specie di malfunzionamento degli automatismi percettivi, che ci fa vedere la biforcazione del tempo in sé. È il fenomeno del *déjà-vu* che permette così di far venire alla luce la vera natura del tempo». Nel *déjà-vu* dunque facciamo esperienza non di un passato che è già stato, ma *dell'esser presente del passato*, ossia della costitutiva coesistenza di passato e presente come atto sintetico-disgiuntivo da cui discende lo scorrere temporale.

³ *DR*, p. 147. Sul rapporto tra la morte e l'inizio del pensare, inteso appunto come puro problema, cfr. J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza...*, cit., pp. 105-128.

come scrive Ronchi, «si muore tra l'uno e l'altro momento, si muore nel mezzo, si muore in un istante, improvvisamente»¹. È proprio per via di tale problematica extra-temporalità, di tale tempo costitutivamente vuoto, che rifiuta qualunque riempimento contenutistico, che la morte non riguarda in senso proprio la persona. La persona può essere soltanto prima e dopo la morte, non nel morire stesso: «nessun "chi" entra nell'intervallo senza fine del morire, solo un "si" impersonale, che non è un soggetto collettivo, ma, al contrario, una singolarità senza più nome, senza più identità»². Ora, questa stessa radicale spersonalizzazione, questa perdita di ogni qualifica rinviante all'identità di un soggetto, è ciò che entra in gioco nel divenire puro, collocandolo del tutto al di fuori dell'orizzonte del rappresentabile.

Ne viene che il divenire non sarà comprensibile che astrattamente e impropriamente attraverso la generalità del concetto. In *Mille piani* Deleuze e Guattari precisano questo punto quando osservano che il divenire non implica mai un termine di partenza e uno di arrivo, "qualcosa" da cui si diventa e "qualcos'altro" che si deve diventare: il divenire avviene per intero "nel mezzo", cioè articolandosi su di sé, senza alcun supporto o basamento. Ed è appunto questa la sua *realtà*:

Il divenire non produce nient'altro che se stesso. [...] Ad essere reale è il divenire stesso, il blocco di divenire, e non l'insieme dei termini che si suppongono fissi e per i quali passerebbe colui che diviene³.

Da questo punto di vista, argomentano Deleuze e Guattari, nei rapporti uomo-animale (come del resto in quelli uomo-donna, uomo-bambino, uomo-Universo, ecc.), possono darsi dei divenire-animali in cui l'uomo diventa *realmente* animale, senza che sia reale l'animale che diventa: «il divenire-animale dell'uomo è reale, benché non sia reale

¹ R. Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, p. 78.

² Ibidem. Su questo si veda inoltre lo stesso M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, tr. it. a cura di G. Zanobetti e G. Fofi, Torino 1967. In particolare, cfr. p. 87: «il fatto di morire include un rovesciamento radicale, per cui la morte che era la forma estrema del mio potere non diventa soltanto ciò che mi destituisce gettandomi fuori dal mio potere di cominciare e persino di finire, ma diventa ciò che è senza relazione con me, senza potere su di me, ciò che è sciolto da ogni possibilità, l'irrealtà dell'indefinito. E non posso rappresentarmi questo rovesciamento, non posso nemmeno concepirlo come definitivo al di là del quale non ci sarebbe ritorno, ma è ciò che non si compie, l'interminabile, l'incessante» (il passo è citato in *DR*, pp. 147-148).

³ *MP*, p. 297.

l'animale che egli diviene»¹. Così, per esempio, è un divenire-animale quello di Achab intento a cacciare Moby Dick nel libro omonimo di Melville, o quello che nel celebre caso freudiano coinvolge il piccolo Hans e il cavallo, oppure ancora quelli innumerevoli messi in scena da Kafka nei suoi racconti (divenire-cane, divenire-insetto, ecc.): ogni volta, ciò che importa è che il divenire non si verifica mai come forma d'imitazione, in quanto non vi è alcun termine reale dato in anticipo che il divenire debba raggiungere.

Senza qui voler approfondire la complessa trattazione che Deleuze e Guattari dedicano a questo tema in *Mille piani*, è tuttavia nostra intenzione sottolineare come per i due autori il divenire sia sempre, di necessità, *il prodursi di un incontro*. Proprio per questo motivo il divenire rifugge la generalità del concetto: non si diviene qualunque cosa in qualunque momento, si diviene soltanto singolarmente, nel tempo istantaneo e improvviso in cui termini tra loro eterogenei, *in virtù della loro stessa eterogeneità*, formano un rapporto di mutazione orizzontale, privo di preponderanza, un rapporto cioè nel quale nessuno dei due termini muta senza che muti di conseguenza anche l'altro (detto altrimenti: nessuno dei termini coinvolti nel divenire rimane indifferente al divenire stesso)².

Appare del tutto evidente, allora, che il concetto di divenire si rivolga a una realtà continuamente mutevole, o meglio, a una realtà che, in ultima istanza, nei suoi elementi costitutivi, non consiste in altro che nel proprio stesso mutare. Come nota Godani, una tale proprietà viene specificata dal fatto che la prerogativa del divenire è innanzitutto, secondo Deleuze e Guattari, quella di svilupparsi in una sfera intensiva o molecolare: «gli elementi che entrano in relazione nel puro rapporto intensivo di un divenire-animale dell'uomo, ad esempio, non sono un uomo e un animale e neppure l'uomo e l'animale in generale, bensì gli elementi molecolari che sono i rappresentanti intensivi delle parti estensive dell'uomo e dell'animale»³. In altre parole, che il divenire si sviluppi molecolarmente, rifuggendo le entità “molari” già costituite (uomo e animale in questo caso) significa che i termini di cui esso si compone sussistono reciprocamente in

¹ Ibidem.

² Da ciò la totale insensatezza dell'applicare la domanda “che cos'è?” al divenire: «Divenire non significa mai imitare, fare come, e neanche conformarsi a un modello, fosse pure quello della giustizia e della verità. Non c'è un termine da cui si parte, né uno a cui si arriva o si deve arrivare. E nemmeno due termini che si scambiano fra loro. Chiedere “che cosa stai diventando?” è una cosa particolarmente stupida, dato che man mano che uno diventa, muta in se stesso quanto muta ciò che egli diventa» (*Conv.*, p. 8).

³ P. Godani, *Deleuze*, cit., p. 106.

un rapporto sintetico-disgiuntivo di *coesistenza virtuale*: non si tratta di termini esistenti anche al di fuori del rapporto, visto che è il rapporto stesso a costituirli. Di nuovo vediamo qui dispiegarsi l'operatività dei concetti bergsoniani. Riprendendo l'idea secondo cui la durata è il movimento del virtuale, Deleuze e Guattari intendono i divenire essenzialmente come dei collegamenti tra durate, vale a dire come rapporti di mutazione continua che si modificano a vicenda sulla base di null'altro che del loro stesso elemento mutevole. Paradossalmente e tuttavia a rigore si tratta allora di affermare che non si diviene mai "qualcosa", ma che tutto ciò che si diviene è ancora e sempre un divenire: solo a tali condizioni può essere assegnata al divenire una realtà propria¹.

Riassumendo, i punti ai quali la posizione deleuziana si oppone sono tutti quelli che danno ragione del divenire a partire dalla presupposizione duplice di un sostrato fisso e di un teleologismo del suo movimento. Contro l'idea secondo cui il divenire è una proprietà degli stati di cose che li articola in una cronologia, Deleuze afferma da un lato il carattere autonomo del divenire stesso, refrattario a qualsiasi schematizzazione preliminare rispetto al suo realizzarsi, dall'altro l'impossibilità d'intendere tale carattere nel senso di una generalità, applicabile in qualunque caso e in qualunque tempo: la concezione astratta e volgare del divenire va superata mettendo in luce come non vi sia vero divenire che non si svolga in almeno due sensi alla volta, espressione intensiva e non cronologica di un puro evento. Il divenire è dunque sostanza di se stesso, ma sostanza intrinsecamente, costitutivamente plurale.

4.3.3. *Evento e univocità*

Come abbiamo avuto già modo di notare, in *Logica del senso* Deleuze ricorda a più riprese la differenza di natura che separa l'evento dalle sue effettuazioni: l'evento si dispiega *tra* gli stati di cose, accade improvvisamente nell'istante aionico che si divarica *tra* gli "ora" da cui è scandito il fluire cronologico del tempo. In tal senso, esso non avviene mai nel presente, ma sempre, in una volta, nel passato e nel futuro. Ne consegue

¹ Sulla matrice bergsoniana di tale concezione, cfr. *MP*, p. 297: «È bene chiarire questo punto: come un divenire non possa avere un soggetto distinto da se stesso, ma anche come non possa avere termine perché il termine esiste soltanto se preso in un altro divenire di cui è il soggetto e che coesiste, che fa blocco con il primo. Si tratta del principio di una realtà propria del divenire (l'idea bergsoniana di una coesistenza di "durate" molto differenti, superiori o inferiori alla "nostra", e tutte comunicanti)».

che il tempo, considerato nella sua composizione ultima, racchiude «non tre dimensioni successive, bensì due letture simultanee»¹: da una parte quella cronologica, per la quale il presente dell'esistenza raccoglie in se stesso passato e futuro (ossia intende questi ultimi come passati e futuri *presenti*), disponendoli in successione; dall'altra quella aionica, che rende conto dell'insistenza o sussistenza nel presente del futuro e del passato come dimensioni temporali che, senza mai essere presenti, dividono all'infinito il presente stesso. Queste due letture non sono affatto sostitutive l'una dell'altra ma complementari, fermo restando che soltanto la seconda ha la capacità di rendere ragione della genesi del tempo nel suo complesso (è infatti soltanto lo sdoppiarsi statico del passato e del futuro in Aiôn a spiegare lo scorrere del presente).

Ora, a tale duplice lettura della temporalità viene a corrispondere anche una duplice lettura della causalità relativa all'evento: l'evento è causato dai corpi o dagli stati di cose, è un loro effetto incorporeo a cui occorre attribuire i caratteri della neutralità e dell'impassibilità, della sterilità e dell'inefficacia, onde sottolinearne la natura derivata, non originaria. Ma l'evento è anche essenzialmente produttivo, se valutato nel suo rapporto con altri eventi. Sicché, scrive Deleuze,

l'evento è sottoposto a una duplice causalità, da un lato rinvia alla mescolanza dei corpi che ne sono la causa, dall'altro rinvia ad altri eventi che ne sono la quasi-causa².

Tra la causalità degli stati di cose e la quasi-causa degli eventi si può dire sussista il medesimo tipo di rapporto intercorrente tra Chronos e Aiôn; in particolare, così come i divenire che si dispiegano in Aiôn entrano in rapporto soltanto con altri divenire, schivando le cose tra le quali insistono, e formando di conseguenza un piano di variazione pura, privo di qualsivoglia posizione fissa di identità, ugualmente gli eventi comunicano l'uno con l'altro su un piano che non risponde più al principio della determinazione causale, ma a quella che appunto si definisce una *quasi-causalità*³.

Mediante tale nozione Deleuze intende mettere in luce l'insistenza-sussistenza di tutto «un insieme di corrispondenze non causali, che formano un sistema di echi, di

¹ LS, p. 13.

² Ivi, p. 89.

³ Cfr. ivi, p. 90: «L'autonomia dell'effetto si definisce dunque innanzitutto per la sua differenza di natura con la causa, in secondo luogo per il suo rapporto con la quasi-causa».

riprese e di risonanze»¹, irriducibile alle regole oggettivistiche della rappresentazione. Sotto questo aspetto, il punto di maggiore rilievo è senz'altro la sostituzione dell'uso escludente o negativo della disgiunzione (*aut-aut*), con uno includente e pienamente affermativo (*et-et*)². Ma che cosa significa sostenere che la disgiunzione o la divergenza siano affermati in quanto tali? Scrive Deleuze: «si tratta di una distanza positiva dei differenti: non più identificare due contrari con il medesimo, bensì affermare la loro distanza come ciò che li riferisce l'uno all'altro in quanto “differenti”»³. È la *sintesi disgiuntiva* o la *disgiunzione inclusa* a essere qui tematizzata in modo preciso come operazione fondamentale che articola la quasi-causalità: ogni evento non comunica con un altro se non nella distanza, “risuonando” con esso nella divergenza. Solo così il disgiunto è affermato come tale. Ora, continua Deleuze,

nella misura in cui la divergenza viene affermata o la disgiunzione diventa sintesi positiva, sembra che tutti gli eventi, anche contrari, siano compatibili tra di essi e che si “intra-esprimono”. L'incompatibilità nasce soltanto tra gli individui, le persone, i mondi in cui si effettuano gli eventi ma non tra gli eventi stessi o tra le loro singolarità⁴.

Tale intrinseca “compatibilità” degli eventi, tale capacità di comunicare che li attraversa tutti preservandone ed anzi affermandone radicalmente la differenza, è ciò che Deleuze chiama univocità dell'essere.

Dal punto di vista deleuziano, dire che l'essere è univoco significa affermare la coincidenza, in esso, tra *l'assolutamente comune* e *l'assolutamente differente*: l'essere è univoco in quanto si dice in un unico e medesimo senso, ma tale senso non si dice d'altro che delle sue differenze. La differenza è in altre parole la *circolazione*, il farsi comune dell'unico senso dell'essere. Tra l'unico senso e le sue molteplici espressioni non si dà scarto: l'uno si converte immediatamente nel molteplice, senza alcun residuo di preminenza, senza che alcunché rimanga inespresso. È questo il motivo per cui, come osserva Zourabichvili, ciò che vi è di comune nell'essere non si risolve affatto in una

¹ Ivi, p. 152.

² Sulla sintesi disgiuntiva, cfr. inoltre *AE*, p. 83: «Una disgiunzione che resta disgiuntiva, e che tuttavia afferma i termini disgiunti, li afferma attraverso tutta la loro distanza, senza limitare l'uno coll'altro né escludere il secondo dal primo, è forse il più profondo paradosso».

³ *LS*, p. 154.

⁴ Ivi, p. 158.

generalità onnicomprensiva: «“comune” qui non ha più il significato di una generica identità, ma di una *comunicazione* trasversale e senza gerarchie tra esseri che differiscono solamente»¹. Il ramificarsi del senso dell'essere in una molteplicità di modalità o di espressioni tra loro differenti non implica però che esso si divida numericamente. Infatti, se si determinasse la differenza ontologica come una differenza di tipo numerico, ciò che si otterrebbe non sarebbe una molteplicità internamente articolata, ma un semplice aggregato, un insieme di termini non comunicanti, trascendenti l'uno rispetto all'altro. Si vede bene dunque come sia esattamente allo scopo di affermare fino in fondo l'immanenza, che Deleuze pone una convertibilità di pluralismo e monismo: «l'uno non è altro che il differenziante delle differenze, differenza interna o sintesi disgiuntiva»².

Sebbene in un contesto diverso, questa convertibilità è ripresa e ulteriormente approfondita in *Mille piani*, dove l'equazione “PLURALISMO=MONISMO” è indicata come quella singolarissima “formula magica” capace di spiegare la natura diffusiva, in perpetua espansione, del rizoma, nome con cui Deleuze e Guattari ribattezzano nell'opera del 1980 il concetto di molteplicità pura. Ora, per gli scopi della nostra ricerca ciò che di tale equazione è interessante segnalare è la paradossale asimmetria: il rizoma ha la peculiarità di accrescersi, di moltiplicare le proprie dimensioni non per aggiunta di unità ($n + 1$), ma per sottrazione ($n - 1$). Proprio perché nel rizoma l'uno è di continuo fatto sprofondare, proprio perché è di continuo sottratto, la pura molteplicità può “consistere in se stessa”, può svilupparsi e comunicare con altre molteplicità, formando un piano che Deleuze e Guattari appunto denominano “di consistenza”³. Su tale piano, la sola funzione assegnata all'uno è quella di assicurare la differenziazione interna della molteplicità: ciò che circola e viene comunicato nelle molteplicità è senz'altro l'uno, ma l'uno in quanto sprofondato e sottratto. In questo modo, l'uno dischiude l'articolazione della molteplicità senza tuttavia mai inglobarla, senza totalizzarla.

Arrivati a questo punto, siamo in grado di comprendere la coincidenza – finora lasciata implicita – che in *Logica del senso* viene a profilarsi nell'univocità tra essere ed evento. L'essere è evento perché non è alcunché di dato, di predeterminato, ma sempre

¹ F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, cit., p. 78.

² Ibidem.

³ Cfr. *MP*, p. 65-66.

e soltanto un *accadere* del tutto casuale. Ed è sempre e soltanto un accadere precisamente in quanto univoco, cioè intrinsecamente differenziantesi. «L'errore sarebbe di confondere l'univocità dell'essere in quanto esso si dice con una pseudo-univocità di ciò di cui esso si dice»¹. In altre parole: unico è il senso, unico è l'evento, ma infinitamente differenti le sue espressioni. Scrive Deleuze:

L'univocità dell'essere non vuol dire che vi è un solo e medesimo essere: al contrario gli essenti sono molteplici e differenti, sempre prodotti da una sintesi disgiuntiva, essi stessi disgiunti e divergenti, *membra disjuncta*. L'univocità dell'essere significa che l'essere è Voce, che si dice e si dice in un solo e medesimo senso di ciò di cui esso si dice. Ciò di cui esso si dice non è affatto il medesimo. Ma è il medesimo per tutto ciò di cui si dice. Giunge dunque come un evento unico per tutto ciò che accade alle cose più diverse, *eventum tantum* per tutti gli eventi, forma estrema per tutte le forme che restano disgiunte in essa, ma che fanno risuonare e ramificare la loro disgiunzione. L'univocità dell'essere si confonde con l'uso positivo della sintesi disgiuntiva, la più alta affermazione: l'eterno ritorno in persona o [...] l'affermazione del caso in una volta, l'unico lancio per tutti i colpi, un solo Essere per tutte le forme e le volte, una sola insistenza per tutto ciò che esiste².

Ritroviamo il tema dell'affermazione del caso, inteso qui in corrispondenza con l'eterno ritorno nietzschiano, come la massima realizzazione dell'univocità dell'essere, ma anche del divenire nella sua dimensione aionica, extra-cronologica.

Bisogna evitare di concepire l'eterno ritorno come un ritorno dello Stesso: questo è senza dubbio il contributo più originale – nonché la chiave di volta – dell'interpretazione che Deleuze intende dare di Nietzsche. A detta di Deleuze, se intendessimo ciò che ritorna come identico non solo noi non potremmo fornire spiegazione alcuna della mobilità del divenire³, ma la stessa trasvalutazione dei valori perderebbe di senso, in quanto espressione del mondo fluido e puramente immanente delle forze⁴. Da questo punto di vista, la rivelazione dell'eterno ritorno viene a

¹ *LS*, p. 160.

² *Ivi*, pp. 159-160.

³ Cfr. *NF*, pp. 71-74.

⁴ Cfr. *DR*, p. 59: «L'eterno ritorno non può significare il ritorno dell'Identico, poiché presuppone al contrario un mondo (quello della volontà di potenza) in cui tutte le identità precedenti sono abolite e dissolte».

coincidere con l'esperienza intensiva in cui la rappresentazione e l'identità dell'Io sono fatti esplodere in mille frammenti, nell'innumerabile molteplicità del pre-individuale. Come dice Pierre Klossowski, l'eterno ritorno è per Nietzsche una *Stimmung*, una tonalità dell'anima, che si presenta innanzitutto come *das höchste Gefühl*, il sentimento più alto, quel sentimento cioè che tramutandosi in pensiero fa vivere all'Io l'oblio di se stesso, l'oblio di qualunque identità prefissata e il passaggio istantaneo attraverso tutte le identità possibili, l'acquisizione di tutti i nomi della storia¹. Nell'attimo del brusco "risveglio" in cui si rivela l'eterno ritorno, l'Io si dimentica di se stesso, tramontando nel suo essere presente, ma in tale oblio ciò che esso scopre come ricordo più profondo è il ritornare in una volta sola di ogni identità passata e futura. Questo ricordo non è riconducibile però ad alcun ricordo empirico, non è il ritornare di un'esperienza nota e già vissuta, per la semplice ragione che a viverla non è affatto "un io": la rivelazione dell'eterno ritorno perderebbe completamente la sua peculiare verità se *io* «mi ricordassi di una precedente rivelazione identica, la quale, quand'anche io proclamassi in continuazione la necessità del ritorno, mi manterrebbe in me stesso e quindi fuori della verità che insegno»². Affinché l'eterno ritorno si riveli, è necessario che l'Io tramonti, che venga disgregato il sistema della rappresentazione. In questo senso, l'eterno ritorno empiricamente non può manifestarsi se non nella forma dell'oblio: tutto ciò che ritorna è stato da sempre dimenticato, ossia si presenta come un qualcosa di puramente e semplicemente differente³.

Nell'eterno ritorno non si dà dunque alcuna preesistenza dello Stesso al diverso: «non è lo Stesso che ritorna, poiché il ritornare è la forma originaria dello Stesso, che si dice solamente del diverso, del molteplice, del divenire. Lo Stesso non ritorna, è soltanto il ritornare che è lo Stesso di ciò che diviene»⁴. In altre parole, il significato più profondo dell'eterno ritorno è, secondo Deleuze, quello che ci costringe a intendere l'essere come affermazione del divenire, l'uno come affermazione del molteplice, in una immediata conversione situata al di là di ogni possibilità rappresentativa: il ritornare

¹ Cfr. P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. a cura di E. Turolla, rivista da G. Campioni, Milano 2013, pp. 84-96. Le interpretazioni nietzschiane di Deleuze e di Klossowski, comparse a pochi anni di distanza l'una dall'altra (1962, 1969), sono essenzialmente interconnesse, vedendo entrambe nel pensiero di Nietzsche una filosofia della differenza che ha nell'eterno ritorno la propria espressione più potente.

² Ivi, p. 90.

³ Sull'eterno ritorno come forma di oblio, cfr. *DR*, p. 77; sull'oblio come forza attiva, cfr. *NF*, p. 170.

⁴ *N*, p. 35.

non appartiene all'essere ma, al contrario, lo costituisce come divenire, così come non appartiene all'uno, ma lo costituisce come molteplice¹.

L'univocità emerge qui nella sua figura più radicale. Per cogliere tale radicalità, come suggerisce Montebello, si tratta di mettere in evidenza il coesistere e l'intrecciarsi nell'eterno ritorno di due movimenti complementari: il primo *centrifugo*, orientato all'espulsione di qualsiasi identità fossilizzata, di qualsiasi "dato", e consistente in sostanza nell'allontanamento reciproco delle differenze, nel loro infinito deragliamento o nella loro infinita fuga; il secondo *centripeto*, latente, che «mantiene le differenze, le fa comunicare in una "forma superiore", uniforme, e produce una risonanza d'insieme»². Questo duplice movimento caratterizza quella che Deleuze definisce *la selettività* dell'eterno ritorno: esso fa passare la differenza per la "prova dell'infinito" nel senso che seleziona e fa ritornare infinitamente ciò che *soltanto* è capace di differire, eliminando le forme statiche e con esse l'intero ambito del riconoscibile³.

Da quanto appena detto discende l'urgenza, rimarcata a più riprese da Deleuze, di non interpretare il circolo tracciato dall'eterno ritorno secondo un modello ciclico. Infatti, se è vero che l'eterno ritorno si è mostrato come la potenza che afferma «tutto del molteplice, tutto del differente, tutto del caso, *tranne* ciò che li subordina all'Uno, allo Stesso, alla necessità, *tranne* l'Uno, lo Stesso, il Necessario»⁴, è allora giocoforza che il movimento in cui esso prende corpo sia assimilabile non a un circuito monocentrico, bensì a una circolarità il cui centro è mobile, perennemente spostato ed

¹ Cfr. *ibidem*: «Il molteplice non è più legittimato dall'Uno, né il divenire dall'essere. Ma l'essere e l'Uno fanno di meglio che perdere il loro senso: ne assumono uno nuovo. Perché ora l'Uno si dice del molteplice in quanto molteplice (schegge o frammenti); l'essere si dice del divenire in quanto divenire». Il riferimento è qui all'interpretazione nietzschiana di Eraclito. In *NF*, pp. 35-38, Deleuze ricorda i punti essenziali di tale interpretazione: secondo Nietzsche tutta la grandezza dell'insegnamento di Eraclito consisterebbe nel non pretendere di trovare una giustificazione del divenire. Il divenire non costituisce affatto per Eraclito una colpa da espiare, ma la forma stessa della giustizia: bisogna dunque sbarazzarsi dell'illusione che intende il divenire come la forma apparente di un essere immobile, per affermare in quanto tale l'essere del divenire. In ciò consiste la radicale *innocenza* che la visione eraclitea attribuisce all'eterna contesa, alla coesistenza dei contrari in tutto ciò che esiste. Il confluire l'uno nell'altro dei contrari è appunto la giustizia intrinseca al divenire, espressa dalla metafora fisica del fuoco che giuoca con se stesso. Cfr. F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, tr. it. a cura di G. Colli, Milano 1991, pp. 162-178.

² P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit., p. 95.

³ Cfr. *DR*, p. 121 e *LS*, pp. 156-157, dove Deleuze riprende l'interpretazione di Klossowski ricordando che, se la morte di Dio può essere indicata come la conseguenza fondamentale dell'eterno ritorno, allora tale morte non sarà seriamente compresa fino a quando non la si estenderà anche all'io e al Mondo.

⁴ *DR*, p. 151.

eccentrico; a una circolarità, quindi, che essendo dilatata all'infinito in ogni sua direzione, appare come una linea retta.

Ora, è proprio in quanto linea retta che l'eterno ritorno viene ricondotto da Deleuze alla concezione aionica del tempo. Sia chiaro: in riferimento all'Aiôn la rettitudine non indica in alcun modo una successione scandita nell'ordine del prima e del poi. Che in Aiôn il tempo si disponga in linea retta deve essere inteso viceversa come la massima espressione del decentramento e dello snaturamento a cui l'eterno ritorno sottopone il movimento periodico della natura¹. Questo decentramento, scrive Deleuze, traccia

per tutte le disgiunzioni l'impietosa linea retta dell'Aiôn, cioè la distanza in cui si allineano le spoglie dell'io, del mondo e di Dio: Grand Cañon del mondo, incrinatura dell'io, smembramento divino. Così vi è sulla linea retta un eterno ritorno, come il labirinto più terribile di cui parlava Borges, molto diverso dal ritorno circolare o monocentrato di Chronos: eterno ritorno che non è più quello degli individui, delle persone e dei mondi, bensì quello degli eventi puri che l'istante spostato sulla linea non cessa di dividere in già passati e in ancora futuri. Non sussiste nient'altro che l'Evento, l'Evento soltanto, *Eventum tantum* per tutti i contrari che comunicano con sé nella propria distanza, che risuonano attraverso tutte le sue disgiunzioni².

In altre parole, la linea di Aiôn è retta, ma è retta "per eccesso": è il manifestarsi della più alta formalità, ma come prodotto del massimamente informale (*caosmos*, nella definizione di Deleuze). Riemerge così quella forma vuota che, come abbiamo visto in precedenza, coincidendo con l'uscire del tempo dai suoi cardini, costituisce «il senza-fondo in cui precipita lo stesso fondamento»³. Il tempo cessa di essere vincolato a una regola, ossia cessa di essere misura del movimento dei suoi contenuti, per farsi puro

¹ Cfr. *ivi*, pp. 150-151: «spetta al tempo disfare il proprio cerchio fisico o naturale, troppo ben centrato, e formare una linea retta, ma che, trascinata dalla propria lunghezza, riformi un cerchio eternamente decentrato»

² *LS*, p. 157.

³ *DR*, p. 150. Cfr. inoltre *ivi*, p. 122: «La forma del tempo sta qui per la rivelazione dell'informale nell'eterno ritorno. La formalità estrema sta qui per un informale eccessivo (*l'Unförmliche* di Hölderlin). E così il fondamento è stato superato verso un senza-fondo, universale *sfondamento* che gira su se stesso e non fa ritornare che l'a-venire».

ordine: tempo dell'improvviso e dell'intensità, "forma informale" del puro cambiamento le cui dimensioni non hanno più tra loro alcuna somiglianza¹.

Sotto questo profilo, la lettura deleuziana dell'eterno ritorno viene a precisare a un ulteriore livello la configurazione temporale posta alla base dell'esercizio trascendente delle facoltà. La cesura del tempo che provocava l'incrinatura del soggetto riceve ora la sua piena determinazione di evento. Ed è precisamente in quanto evento che essa può altresì essere specificata, nella sua costitutiva problematicità, come un puro segno: non qualcosa che possa essere rappresentato nell'ordine del concetto, ma lo sprofondare stesso del concetto come condizione per l'apparire di ciò che non ha nient'altro che senso².

¹ Cfr. F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit. p. 80. Sempre Zourabichvili osserva: «Che cos'è dunque il tempo? È la differenza assoluta, la messa in rapporto immediata degli eterogenei, senza concetto identico soggiacente o sussumente. Per essere precisi, il tempo non è nulla, in quanto consiste solo in differenze, e nella sostituzione di una differenza con l'altra» (ivi, p. 81).

² Da questo punto di vista bisogna tenere ancora una volta presente il riferimento di Deleuze all'interpretazione klossowskiana di Nietzsche. Secondo Klossowski, la rivelazione dell'eterno ritorno come paradossale Circolo caotico consiste infatti in un segno «che svuota ogni designazione del suo contenuto a vantaggio del segno» (P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, cit., p. 95). Si tratta, in altre parole, di un *puro segno* o di un segno di sé il quale, non potendo trovare realizzazione in alcun contenuto, *ritorna* su se stesso. In questo ritornare, ciò che si mostra è la più alta potenza del pensiero come capacità di integrazione del Caos: la *hohe Stimmung* in cui si rivela l'eterno ritorno diventa «il pensiero più alto solo restituendo l'intensità a se stessa, fino a reintegrare il Caos da cui essa emana nel segno del Circolo che essa ha formato» (ibidem). Ed è esattamente in ragione di una siffatta integrazione del Caos, che la coerenza dell'eterno ritorno esclude, come nota Deleuze commentando Klossowski, «la coerenza dell'io, quella del mondo e quella di Dio» (*LS*, p. 157).

Capitolo quinto

LA PURA IMMANENZA

Le analisi sviluppate fino a questo punto hanno più volte evidenziato la sostanziale convergenza che, a partire dal confronto polemico con Kant, Deleuze stabilisce tra le nozioni di trascendentale e di immanenza. Abbiamo infatti visto che, in senso ampio, tematizzare un “empirismo trascendentale” significa per Deleuze rifiutare la concezione formalistica del trascendentale come condizione esterna all’esperienza, a favore di una prospettiva genetica che lo intenda come lo stesso movimento di differenziazione in virtù del quale l’esperienza può essere determinata nella propria realtà. In tal senso, l’immanenza del trascendentale alla dimensione empirica è venuta a coincidere con la critica radicale della rappresentazione, mettendo fuori gioco ogni presupposizione di un dualismo soggetto-oggetto, e ponendo piuttosto l’attenzione sulla impersonalità e pre-individualità del puro divenire, quale elemento autosufficiente e peculiare del costituirsi del reale.

In quest’ultimo capitolo è nostra intenzione riprendere tali snodi concettuali alla luce degli sviluppi maturati dalla filosofia deleuziana a cavallo tra gli anni Ottanta e l’inizio degli anni Novanta. Il punto dirimente attorno a cui ruotano gli ultimi scritti di Deleuze consiste proprio nel tentativo di dare corpo a una filosofia dell’immanenza assoluta nella quale il trascendentale possa essere determinato come una pura e semplice sorgente di realtà, ossia come un “apparire in sé”, non più rinviante né a un essere immobile fungente da sostrato, né tantomeno a una coscienza soggettiva “a cui” l’apparire sarebbe riferito. Vedremo che, allo scopo di mettere a punto una tale concezione, Deleuze utilizza, ponendoli in rapporto l’uno con l’altro, due riferimenti privilegiati: da un lato il saggio giovanile di Sartre *La trascendenza dell’Ego*, dall’altro il primo capitolo di *Materia e memoria* di Bergson. Se a Sartre va riconosciuto il merito di avere portato la fenomenologia husserliana ai suoi esiti più estremi, argomentando con rigore la necessità di distaccare la coscienza dalla sua caratterizzazione soggettiva, e così di determinare il trascendentale come un *campo impersonale*, è tuttavia soltanto in

Bergson che si ritrova la messa in discussione della stessa idea di intenzionalità, che nello scritto sartriano rimaneva il presupposto di fondo non criticato della sua pur decisiva trasformazione della prospettiva trascendentale. Nell'incipit di *Materia e memoria*, operando una riduzione dell'esperienza ai suoi elementi costitutivi, Bergson pone infatti una perfetta coincidenza tra materia e coscienza: tutto ciò che si presenta immediatamente nell'esperienza è un insieme di pure immagini, immagini che non sono "per una coscienza", poiché sono esse stesse coscienza (la posizione della coscienza, in altri termini, non comporta più un riferimento "ad altro").

Il capitolo incomincia proprio dalla considerazione di tali luoghi testuali, sulla scorta dei commenti che di essi fornisce Deleuze; successivamente, passa a esaminarne gli sviluppi all'interno della stessa riflessione deleuziana. In quest'ottica, un'importanza preminente sarà accordata alla determinazione del piano di immanenza, nozione attraverso la quale Deleuze intende precisare a un ulteriore livello il carattere genetico del trascendentale: affermare che l'immanenza si costituisce come *piano* significa svincolarla dal rapporto con qualsiasi altra istanza ad eccezione di se stessa, ossia significa determinarla come *l'assoluto*. Non che l'affermazione dell'assoluto coincida qui con quella di una unità superiore e sussuntiva. Al contrario, l'assolutezza dell'immanenza è esattamente ciò che impedisce il formarsi di una trascendenza, lo stagliarsi di una qualche istanza unificante che non sia essa stessa posta "sul piano". Non è dunque l'immanenza a essere riferita all'Uno, è semmai l'Uno a essere riferito all'immanenza, e come tale parificato con la molteplicità, rovesciato incessantemente in essa senza possibilità di acquisire anteriorità alcuna. In questo modo, una nuova luce potrà essere gettata sul rapporto di univocità, già analizzato nel capitolo precedente, permettendoci di mettere tra parentesi l'eventuale equivoco di una lettura monista della filosofia di Deleuze.

Più che un pensiero dell'Uno, la filosofia deleuziana a nostro avviso va intesa da ultimo un pensiero dell'infinito movimento, della riproduzione continua delle molteplicità. Vedremo infatti che ciò che occorre dire del piano di immanenza è che esso varia incessantemente, con la conseguente impossibilità di poterlo pensare una volta per tutte, identificandolo attraverso un concetto generale. Il nostro obiettivo finale sarà quello di rilevare proprio in tale impossibilità la condizione, al contempo, della *forza critica* e della *forza creativa* peculiari del pensiero: pensare il piano di immanenza

significa infatti portare il pensiero davanti al proprio *cogitandum*, a quell'impossibile da pensare che richiede tuttavia di essere sempre e di nuovo pensato affinché il pensiero possa generarsi in se stesso, liberandosi da ogni forma di illusione e di presupposto.

5.1. Per una determinazione del campo trascendentale impersonale

5.1.1. *Sartre e La trascendenza dell'Ego*

Nel settembre del 1995, due mesi prima di morire suicida, Deleuze dà alle stampe sulla rivista «Philosophie» un articolo, tanto breve quanto denso, intitolato *L'immanenza: una vita...*¹. Si tratta di un testo in cui il filosofo parigino, giunto ormai al termine del proprio cammino di pensiero, ritorna sinteticamente sui due principali versanti che lo hanno articolato, quello trascendentale di matrice kantiana, e quello ontologico di matrice spinoziana-bergsoniana, nell'intento di chiarificarli e di mostrarne la congiuntura. Punto focale dell'operazione di Deleuze è il rilievo del disfacimento dell'identità soggettiva come condizione primaria per l'emergere di un *campo trascendentale impersonale* in cui non vi è alcuna priorità tra piano dell'essere e piano del pensare, ma una reciproca immanenza che coincide con la loro più profonda differenza e disuguaglianza. Proprio con la specificazione di un tale concetto si apre *L'immanenza, una vita...*:

Che cos'è un campo trascendentale? Un campo trascendentale si distingue dall'esperienza in quanto non si riferisce a un oggetto né appartiene a un soggetto (rappresentazione empirica). Inoltre, si presenta come pura corrente di coscienza a-soggettiva, coscienza pre-riflessiva impersonale, durata qualitativa della coscienza senza io. Può sembrare curioso che questi dati immediati possano definire il trascendentale: si parlerà di empirismo trascendentale, in contrapposizione a tutto ciò che costituisce il mondo del soggetto e dell'oggetto².

¹ Insieme allo scritto *L'attuale e il virtuale*, pubblicato nelle *Conversazioni* con Claire Parnet, questo articolo sarebbe dovuto confluire in un progetto più ampio, rimasto incompiuto, sul tema *Insieme e molteplicità*. Cfr. la nota di D. Lapoujade in *DRF*, p. 320.

² Ibidem.

La purificazione della nozione di trascendentale da qualsivoglia istanza di trascendenza passa innanzitutto per la messa in questione della sua appartenenza all'ambito della rappresentazione: il trascendentale assume l'aspetto di un campo impersonale, anonimo, esattamente nella misura in cui, non rinviando più né a un soggetto universale (Io, Dio) né a un'oggetto qualunque (Mondo), si mostra come *un piano di movimento assoluto* su cui tutto ciò che effettivamente esiste sono eventi singolari che si determinano secondo differenti durate o rapporti di velocità.

Sotto questo profilo, già in *Logica del senso* il concetto di campo trascendentale impersonale viene messo chiaramente in luce da Deleuze quale inevitabile conseguenza dell'esercizio disgiunto delle facoltà tematizzato in *Differenza e ripetizione*, e soprattutto dell'eterno ritorno come struttura ultima di tutto ciò che è reale¹. Dal punto di vista deleuziano, non si comprenderebbe affatto il senso di una genesi immanente dell'esperienza, se non la si riconducesse alla completa impersonalità che essa necessariamente veicola: il trascendentale si configura alla stregua di una «produttività del reale nel reale»² proprio perché la sintesi del diverso cessa di dipendere dall'identità presupposta di un forma egologica, venendo riportata al livello pre-individuale delle singolarità.

Come attestano i numerosi riferimenti presenti sia in *Logica del senso* sia nelle opere successive, è nel confronto con *La trascendenza dell'Ego* di Sartre che Deleuze acquisisce i fondamenti teoretici per puntualizzare una siffatta concezione della produttività trascendentale³.

Il breve scritto sartriano, pubblicato nel 1936, consiste a grandi linee nel tentativo di esporre la teoria fenomenologica della coscienza, prendendo le distanze dalle ultime formulazioni datene da Husserl in *Idee I* e ribadendo in modo fermo la prospettiva originariamente delineata dalle *Ricerche Logiche*. L'inconcludenza di cui Sartre accusa il fondatore della fenomenologia è quella di aver fatto ritorno «alla tesi classica di un Io trascendentale, che sarebbe dietro a ogni coscienza», cancellando in tal modo quella innovativa radicalità che aveva contraddistinto i suoi primi lavori, dove al contrario l'Io

¹ Cfr. *LS*, pp. 93, 99.

² P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit., p. 99.

³ Sul rapporto tra Deleuze e Sartre, con particolare riferimento alle questioni sollevate da *La Trascendenza dell'Ego*, cfr. G.G. Gioli, *Deleuze lettore di Sartre. Dissoluzione dell'Ego ed emergenza del campo trascendentale*, tesi di dottorato, Parma 2008.

era considerato «una produzione sintetica e trascendente della coscienza»¹. Ora, è esattamente questa posizione di trascendenza e di secondarietà dell'Io che per Sartre si tratta di affermare e di approfondire.

A questo scopo, Sartre distingue innanzitutto fra una coscienza riflessiva e una coscienza irriflessa, assegnando soltanto a quest'ultima uno statuto propriamente trascendentale. Sostiene Sartre: s'intenda la coscienza – come si fa d'abitudine – sotto la forma di un Io, di un soggetto capace di essere oggetto a se stesso, ossia a partire dalla sua capacità di porsi mediante un atto di riflessione; ebbene, affinché un tale atto sia possibile, di necessità dovrà trovarsi implicata in esso una coscienza irriflessa, una pura e semplice coscienza di sé che non diviene mai oggetto – pena la regressione infinita dell'atto posizionale². Con ogni evidenza una tale coscienza non può incarnarsi in alcun modo nella forma di un Io: l'Io è *per* la coscienza, si dà a essa come un esistente relativo, allo stesso titolo del mondo, verso cui la coscienza irriflessa si proietta. È solo in virtù di questo inoggettivabile *s'eclater vers*, di questo “esplodere fuori”, che la coscienza può essere affermata nella sua absolutezza come una coscienza impersonale, desoggettivata. Scrive Sartre:

L'io trascendentale è la morte della coscienza. L'esistenza della coscienza, infatti, è un assoluto, perché la coscienza è coscienza di se stessa. Il che significa che il tipo di esistenza della coscienza è di essere coscienza di sé. Ed essa prende coscienza di sé *in quanto è coscienza di un oggetto trascendente*. Tutto dunque è chiaro e lucido nella coscienza: l'oggetto le è di fronte con la sua opacità caratteristica, ma essa è semplicemente coscienza d'esser coscienza di questo oggetto. Questa è la legge della sua esistenza³.

¹ J.P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, trad. it. a cura di R. Rocchi, Milano 2011, p. 31. Sul rapporto tra Sartre e la fenomenologia husserliana a partire dall'articolo del 1936, si veda il saggio introduttivo di R. Ronchi, *Oltre la fenomenologia. La questione della coscienza assoluta nella Transcendance de l'Ego*, in *ivi*, pp. 7-22. Da un punto di vista più generale, sul tema della soggettività in Sartre, cfr. F. Cambria, *Sartre e il problema della soggettività*, conferenza del 06/06/2014, reperibile al link: <http://www.filosofiaincircolo.it/testi/6Florinda.pdf>.

² J.P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 38: «Ogni coscienza riflettente è infatti in se stessa irriflessa e occorre un atto nuovo di terzo grado per porla. Non c'è peraltro qui un rinvio all'infinito, perché una coscienza non ha per nulla bisogno di una coscienza riflettente per essere cosciente di se stessa. Semplicemente non si pone a stessa come il suo oggetto».

³ *Ivi*, p. 34.

Tutta l'assolutezza della coscienza consiste insomma nel suo essere traslucida, perfettamente auto-trasparente: l'auto-trasparenza la costituisce come un piano in cui, scomparendo ogni distinzione tra un soggetto e un oggetto, un Io e un mondo, non rimane altro che una pura e incondizionata spontaneità. «Questa coscienza assoluta – dice Sartre –, quando è purificata dall'Io, non ha più niente di un *soggetto*, non è nemmeno una collezione di rappresentazioni: è semplicemente una condizione prima ed una sorgente assoluta di esistenza»¹. Oggetto tra gli oggetti a cui la spontaneità irriflessa della coscienza dà luogo, l'Io viene di conseguenza circoscritto al solo ambito empirico. La stessa distinzione tra Io puro e Io materiale risulta appianata ed esibita per ciò che è: un ricalco, un riflesso specularizzante in cui il primo non ha nulla di essenzialmente diverso dal secondo, nulla, cioè, che lo possa innalzare a un rango trascendentale.

Per questo l'Io, come qualunque altro esistente empirico, deve secondo Sartre essere sottoposto a una radicale riduzione fenomenologica, a una *epoché*. Parlando di *epoché*, tuttavia, Sartre non pensa affatto a qualcosa come a un metodo intellettualistico che si tratta di applicare mediante un atto di volontà. Non è l'Io che può volere la propria *epoché*, direzionandosi a essa come se fosse un oggetto; al contrario, è l'*epoché* stessa che si manifesta improvvisamente all'Io, che gli si fa incontro nella forma inoggettivabile e urtante di un puro evento². Si comprende alla luce di ciò il legame, su cui insiste Sartre, tra *epoché* e angoscia: nell'angoscia l'Io scopre di essere agito da una forza che lo sovrasta, vede emergere dal profondo di sé la coscienza irriflessa, una «mostruosa spontaneità»³ nella quale non può riconoscersi e che nondimeno avverte come il cuore pulsante del suo stesso esistere. È questa caratterizzazione profondamente vitale a costituire secondo Sartre il significato essenziale dell'*epoché*:

L'ἐποχή non è più un miracolo, non è più un metodo intellettuale, un procedimento dotto: è un'angoscia che si impone a noi e che non possiamo evitare, è, al tempo stesso, un evento di pura origine trascendentale e un accidente sempre possibile nella nostra vita quotidiana⁴.

¹ Ivi, p. 98.

² Su questo, cfr. R. Ronchi, *Oltre la fenomenologia...*, cit., p. 12.

³ J.P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 91.

⁴ Ivi, p. 95.

L'angoscia *sospende* il normale funzionamento dell'attività dell'Io appunto esibendo l'irriducibile discrasia tra la coscienza riflessa e la coscienza irriflessa. All'Io viene così sottratto il ruolo di possessore della coscienza: come dice spesso Sartre, l'Io non è la coscienza, ma solo un suo abitante.

Tutto ciò che rimane al termine dell'*epoché* è insomma, per usare le parole di Florinda Cambria, «la dimensione preriflessiva, fusionale, trascendentale, semovente, auto-affettiva di quello che chiamiamo “esperienza”»¹. Per Sartre è importante sottolineare come questa dimensione esperienziale primaria sospenda il modello della coscienza egologica, esprimendosi nel nesso riflessivo soggetto/oggetto, senza rimandare perciò all'idea di un essere sostanziale che preceda l'apparire empirico: «essa resta un “fenomeno” nel senso particolarissimo per cui “essere” e “apparire” sono lo stesso. È tutta leggerezza, tutta traslucidità»². La tesi enunciata da Sartre è dunque radicale: la liberazione del campo trascendentale dalla struttura opaca e pesante dell'Io significa che la spontaneità della coscienza non è più posizionale, ma sussiste in un immediato rapporto con se stessa, un rapporto di pura auto-trasparenza. L'apparire diventa così l'assoluto, l'esistente primo il quale, escludendo il rinvio a un sostrato immobile anteriore, esiste paradossalmente «solo a forza di inesistenza»³.

Non è difficile intuire l'interesse che Deleuze potesse nutrire per queste riflessioni del giovane Sartre. Il tentativo di disantropomorfizzare e desoggettivare il campo trascendentale, la necessità di procedere a questo scopo al di qua dell'orizzonte riflessivo proprio della rappresentazione, l'attenzione portata all'esperienza intesa come insieme di puri segni o come “apparire assoluto”, sono tutte posizioni che Deleuze tiene ferme, ponendole al centro dell'empirismo trascendentale. Rispetto all'elaborazione di Sartre, tuttavia, Deleuze contesta e mette in discussione un punto di certo non secondario, vale a dire la determinazione del campo trascendentale a partire dall'idea di una intenzionalità della coscienza.

Era proprio questo punto che permetteva all'articolo di Sartre di rimanere ancora rigorosamente ancorato alla prospettiva fenomenologica, che pure esso conduceva ai suoi esiti più radicali. Infatti, osserva Deleuze, se è vero che secondo Sartre la coscienza assume, considerata trascendentalmente, una connotazione irriflessa o non posizionale,

¹ F. Cambria, *Sartre e il problema della soggettività*, cit., p. 4.

² J.P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 35.

³ Ivi, p. 36.

rimane il fatto che quest'ultima per rivelarsi non può che fare riferimento a un rapporto di trascendenza tra un soggetto e un oggetto. La coscienza, in altre parole, anche come coscienza non posizionale, risulta comunque sempre *orientata* a una riflessione, la quale viene in questo modo resa possibile o condizionata: essa è coscienza irriflessa *di sé*, nel senso che è coscienza di quella coscienza che, riflettendo su se stessa, si riferisce a un oggetto¹. Sotto questo profilo, nota Deleuze, non si vede come sia possibile evitare che la coscienza irriflessa diventi la semplice forma del rapporto intenzionale di riflessione, una struttura vuota (la struttura della coscienza come *coscienza di-*) avente valore di diritto, ma della quale risulta possibile attestare una realtà soltanto *a posteriori*, ossia sulla base della già avvenuta correlazione tra soggetto riflettente e oggetto riflesso. Perciò Deleuze sostiene – portandosi in tal modo oltre la concezione sartriana e in senso più ampio fenomenologica – non solo che al campo trascendentale non può essere assegnata la conformazione di una coscienza egologica, ma che è la stessa idea di coscienza a essere insufficiente allo scopo di fornirne una definizione:

Fra il campo trascendentale e la coscienza c'è solo un rapporto di diritto. La coscienza diventa un fatto solo se un soggetto si produce simultaneamente al suo oggetto, entrambi fuori campo e come fossero “trascendenti”. Al contrario, finché la coscienza attraversa il campo trascendentale a una velocità infinita diffusa ovunque, non c'è niente che la possa rivelare. Essa di fatto si manifesta solo riflettendosi su un soggetto che la rinvia a degli oggetti. Per questo il campo trascendentale non può essere definito dalla sua coscienza che, pur essendogli coestensiva, sfugge a qualsivoglia rivelazione².

In controtendenza con l'interpretazione che più di frequente viene data di questo snodo³, a nostro avviso è importante sottolineare come Deleuze qui non stia affatto negando il

¹ Cfr. *ivi*, pp. 45-46: «La struttura complessa della coscienza è la seguente: c'è *un atto irriflesso di riflessione* senza Io che si dirige su di una coscienza riflessa. Quest'ultima diviene l'oggetto della coscienza riflettente, senza cessare tuttavia di affermare il suo oggetto (una sedia, una verità matematica ecc.). Contemporaneamente appare un nuovo oggetto, il quale è l'occasione di un'affermazione della coscienza riflessiva e che, di conseguenza, non è sullo stesso piano della coscienza irriflessa (perché quest'ultima è un assoluto che non ha bisogno della coscienza riflessiva per esistere), né è sullo piano dell'oggetto della coscienza irriflessa (sedia ecc.). Questo oggetto trascendente dell'atto riflessivo è l'Io».

² *DRF*, pp. 320-321.

³ Su tutti, cfr. G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in *Id.*, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza 2005, p. 385, secondo cui in Deleuze «il trascendentale si stacca recisamente da ogni idea di coscienza per presentarsi come un'esperienza senza coscienza né soggetto».

legame tra il campo trascendentale e la coscienza¹. Ciò che Deleuze dice, infatti, è più precisamente che tra il campo trascendentale e la coscienza vi è una *coestensività* la quale non può essere determinata empiricamente o materialmente senza ricadere nella forma di un soggetto. Ferma restando dunque la caratterizzazione coscienziale del campo trascendentale, si pone per Deleuze l'urgenza di trovare una via di accesso ad esso che ne affermi l'impersonalità e nello stesso tempo la determinazione materiale, evitando così di riprodurre il modello del condizionamento formalistico. Ora, questa via d'accesso è trovata soprattutto nel decisivo incipit di *Materia e memoria* di Bergson, che Deleuze legge alla luce delle formulazioni sartriane appena esposte come una sorta di loro anticipata e radicalizzante risposta².

5.1.2. Bergson e l'incipit di *Materia e memoria*

Nella sua opera del 1896, com'è noto, Bergson prende le mosse dall'idea di una coincidenza tra la percezione e la materia, conseguenza della posizione di un piano d'immanenza o di variazione in cui tutto ciò che sussiste sono movimenti di immagini che si rapportano reciprocamente senza rimandare ad altro che a sé. Per sommi capi, il metodo seguito da Bergson consiste nel tentativo di riportare la totalità dell'esistente allo statuto d'immagine come alla condizione prima del suo apparire: si tratta di una vera e propria riduzione fenomenologica *ante litteram*, un tentativo di ritornare "alle cose stesse" mettendo tra parentesi qualsivoglia costruito che non aderisca perfettamente all'esperienza nel suo darsi immediato³.

Si domanda Bergson: che cos'altro è evidente in modo innegabile nell'immediatezza empirica se non la presenza di un sistema di immagini in movimento le quali, influenzandosi e modificandosi, convergono e per così dire si condensano in quell'immagine particolare che è il mio corpo⁴? Tutto deve essere ridotto a immagine,

¹ Traiamo spunto da G. Rametta, *Biopolitica e coscienza. Riflessioni intorno all'ultimo Deleuze*, in «Filosofia politica», n. 1/2006, pp. 29-42.

² Sui rapporti tra Sartre e il pensiero di Bergson, cfr. F. Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim – Zürich – New York 2003.

³ Il parallelo tra l'*epoché* fenomenologica e la teoria bergsoniana delle immagini è sottolineato da R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., p. 110-113, oltre che da B. Prado, *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, cit., pp. 107-114.

⁴ Cfr. *MM*, p. 13: «Per un istante fingeremo di non conoscere niente delle teorie della materia e delle teorie dello spirito, niente delle discussioni sulla realtà o l'idealità del mondo esterno. Eccomi dunque in

non solo le cose che appaiono all'esterno di me, ma il mio stesso corpo, in quanto centro prospettico a partire dal quale il sistema di immagini è percepito: i miei organi di senso, il mio cervello, le sinapsi cerebrali, non sono che immagini. Le immagini si presentano poi come interne o come esterne a seconda che si consideri, rispettivamente, il loro rapporto alla mia percezione o la loro esistenza in se stesse. Scrive Bergson:

Ecco un sistema d'immagini che chiamo la mia percezione dell'universo, e che si trasforma da capo a fondo per delle leggere variazioni di una certa immagine privilegiata, il mio corpo. Questa immagine occupa il centro; su di essa si regolano tutte le altre; ad ogni suo movimento tutto cambia, come se si fosse girato un caleidoscopio. Ecco, d'altra parte, le stesse immagini, ma ciascuna riferita a se stessa; che senza dubbio influiscono le une sulle altre, ma in maniera tale che l'effetto resti sempre proporzionato alla causa: è ciò che io chiamo universo¹.

Tutta la divergenza sussistente tra il realismo e l'idealismo consiste secondo Bergson nel fare dipendere un sistema dall'altro: il realista parte dall'universo per ricavare l'esistenza della percezione e in senso lato dell'istanza soggettiva, mentre l'idealista partendo da quest'ultima deduce l'esistenza del primo; così, in un caso la totalità delle immagini viene riportata al sistema esterno, nell'altro caso a quello interno. Ora, osserva Bergson, è indubbiamente vero che

ogni immagine è interna a certe immagini ed esterna ad altre; ma dell'insieme delle immagini non si può dire che ci sia interno né che ci sia esterno, poiché l'interiorità o exteriorità sono soltanto dei rapporti tra immagini. Domandarsi se l'universo esista soltanto nel nostro pensiero o al di fuori di esso significa dunque enunciare il problema in termini insolubili².

Si vede bene qui come, riportando sia la materia sia la percezione allo statuto primario di immagine, Bergson giunga a concepire l'esperienza nel suo immediato

presenza di immagini, nel senso più vago con cui si possa assumere questa parola, immagini percepite quando apro i miei sensi, non percepite quando li chiudo. [...]. Tuttavia ce n'è una che risalta su tutte le altre per il fatto che non la conosco soltanto dall'esterno, attraverso delle percezioni, ma anche dall'interno, attraverso delle affezioni: è il mio corpo».

¹ Ivi, p. 19.

² Ivi, p. 20.

prodursi alla stregua di *un piano d'immanenza* che continuamente si sdoppia, da un lato in materia, dall'altro in percezione. Ora, è vero che Bergson caratterizza la percezione soprattutto dal punto di vista fattuale di quella che egli definisce la percezione *cosciente* o *soggettiva*, vale a dire la percezione limitata, associata al *mio* corpo, in quanto centro privilegiato di selezione delle immagini in vista della rappresentazione e dell'azione¹. Tuttavia, prima ancora che essere riferita all'immagine di un corpo personale, la percezione va intesa, dice Bergson, come «pura percezione», esistente «di diritto piuttosto che di fatto»². Si tratta di una percezione impersonale, precedente la cristallizzazione in un centro soggettivo, che fa tutt'uno con la materia: idea limite che è assolutamente necessario porre per poter rendere ragione della percezione in generale. Come sarebbe possibile infatti una percezione della materia, scrive Bergson, «se ciascuno dei due termini possiede solo ciò che manca all'altro?»³. Originariamente, considerando il piano delle condizioni dell'esperienza, fra materia e percezione deve darsi non un semplice rapporto tra termini già distinti, ma una loro interscambiabilità o indiscernibilità⁴: la percezione è nella materia, o meglio è *la* materia stessa, prima di essere percezione *della* materia.

Ora, è proprio tematizzando questa interscambiabilità tra percezione e materia a livello del piano costituito dalle immagini in sé – cioè dalle immagini intese come dato

¹ La costituzione della soggettività o la personalizzazione della coscienza, la quale dà luogo alla prospettiva fissa della rappresentazione, avviene secondo Bergson come un effetto di isolamento secondo il criterio dell'utilità: mentre le altre immagini dell'universo agiscono e retroagiscono tutte con tutte, ve ne sono alcune (definibili immagini viventi) che limitano tale azione e retroazione ad alcune immagini soltanto (quelle utili). La loro prospettiva diviene in questo modo parziale, si cristallizza in una posizione di maggiore fissità e stabilità. Cfr. *ivi*, p. 30: «La nostra rappresentazione della materia è la misura della nostra possibile azione sui corpi; risulta dall'eliminazione di ciò che non riguarda i nostri bisogni e, più in generale, le nostre funzioni. In un certo senso si potrebbe dire che la percezione di un qualsiasi punto materiale incosciente, nella sua istantaneità, è infinitamente più vasta e più completa della nostra, perché questo punto raccoglie e trasmette le azioni di tutti i punti del mondo materiale, mentre la nostra coscienza ne coglie soltanto alcune parti per certi lati».

² *Ivi*, p. 27.

³ *Ivi*, p. 31.

⁴ Secondo P. Godani, *Bergson e la filosofia*, cit., pp. 22-23, ciò significa dire che tra materia e percezione si dà una distinzione di tipo puramente formale, ancora prima che di grado. La distinzione di grado ha lo scopo di caratterizzare, nella percezione cosciente e soggettiva – ossia nella sfera fattuale – la funzione selettiva del corpo in rapporto totalità delle immagini che compongono l'universo. «Ma perché ciò sia possibile, perché possa esservi una semplice differenza di grado tra la materia, come selezione pragmatica realizzata dal corpo, è necessario innanzitutto che la materia sia, in se stessa, percepibile di principio» (*ivi*, p. 23). Questa percepibilità insita di principio o di diritto della materia, in virtù della quale materia e percezione divengono indiscernibili, fa capo a una differenza che può essere esattamente di natura soltanto formale.

immediato primario – che Bergson può oltrepassare le aporie caratteristiche del realismo e dell'idealismo: l'immagine in sé è infatti «più di ciò che l'idealista chiama una rappresentazione, ma meno di ciò che il realista chiama una cosa – un'esistenza situata a metà strada tra la “cosa” e la “rappresentazione”»¹. Tale esistenza intermedia è spiegata dal fatto che l'immagine, considerata come un assoluto, annulla il rinvio ad altro da sé, mantenendo tuttavia la proprietà di apparire o di rivelarsi: essa non è né una rappresentazione che trova la sua realtà nella cosa, ma non è nemmeno una cosa che trova la sua intellegibilità nella rappresentazione. Non è né un apparire privo di sostanza, né una sostanza irrelata, che non appare. Esistendo assolutamente, l'immagine non è immagine di altro che di se stessa: in questo senso è l'essere, ma l'essere di ciò che appare, o più precisamente è *l'essere come apparire*, senza più residui di sorta². Di conseguenza, il vero problema cui occorre dare risposta, sostiene Bergson, «non è come nasca la percezione, ma come si limiti, poiché di diritto essa sarebbe l'immagine del tutto»³. L'opposizione tra idealismo e realismo viene in questo modo superata a favore di una prospettiva rigorosamente pragmatista – come è appunto quella che domina l'impianto non solo di *Materia e memoria*, ma dell'intera filosofia bergsoniana: si tratterà cioè di spiegare il sorgere della coscienza, della soggettività, della rappresentazione, a partire da una debordante materia-percezione che l'immagine-corpo, essendovi immersa, dovrà limitare o contrarre, in risposta ai propri bisogni vitali, per poter agire.

Senza dilungarci oltre nell'analisi di queste pagine bergsoniane, intendiamo ora rivolgere l'attenzione al commento magistrale che ne fornisce Deleuze nel primo dei due libri dedicati al cinema, *L'immagine-movimento*⁴. Deleuze comincia proprio tratteggiando la fisionomia del piano delle immagini che per Bergson risulta dalla “riduzione” dell'esperienza ai suoi elementi costitutivi:

¹ *MM*, p. 5.

² Su questo punto, cfr. R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., pp. 111-112, che sottolinea la solidarietà di questa posizione bergsoniana con l'idea, già espressa nel *Saggio sui dati immediati* del 1889, secondo la quale l'essere non è altro che durata creatrice, ossia un «cambiamento continuo, indivisibile, irreversibile ed eterogeneo» sollevato ad assoluto.

³ *MM*, p. 32.

⁴ Sul rapporto tra la filosofia di Deleuze e il cinema, cfr. P. Marrati, *Deleuze. Cinéma et philosophie*, in F. Zourabichvili, A. Sauvagnargues, P. Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris 2011; P. Montebello, *Deleuze, philosophie et cinéma*, Paris 2008; F. Zourabichvili, *L'œil du montage (Dziga Vertov et le matérialisme bergsonien)*, in Id., *La littérature et autres essais sur l'art*, cit., pp.

Questo insieme infinito di tutte le immagini costituisce una sorta di piano d'immanenza. L'immagine esiste in sé, su questo piano. Questo in-sé dell'immagine è la materia: non un qualcosa che sarebbe nascosto dietro l'immagine, ma al contrario l'identità assoluta dell'immagine e del movimento. È proprio l'identità dell'immagine e del movimento che ci fa concludere immediatamente nell'identità dell'immagine-movimento e della materia. «Dite che il mio corpo è materia, o dite che esso è immagine...». *L'immagine-movimento* e la *materia-flusso* sono rigorosamente la stessa cosa¹.

Congiungendo le tesi di *Materia e memoria* con quelle sulla durata creatrice esposte da Bergson sin dal *Saggio sui dati immediati*, Deleuze pone una perfetta equivalenza tra la nozione di immagine e quella di movimento. Infatti, a cosa ci pone davanti l'intuizione intellettuale, nel ricongiungerci alle fonti dell'esperienza, se non a «un mondo in cui IMMAGINE = MOVIMENTO»²? Per quanto l'insieme di ciò che appare sia immagine, tale apparire risulterebbe del tutto privo di realtà se non fosse contemporaneamente caratterizzato anche come movimento. La messa in rilievo dello statuto d'immagine del movimento corrisponde d'altra parte con l'affermazione della sua absolutezza, ossia con il suo essere concepito a tutti gli effetti nel senso di ciò che Bergson definisce *durata*: proprio perché nell'immagine in sé non occorre cercare altro da quanto in essa appare, ne viene che, una volta posta l'identità tra l'immagine e il movimento, in quest'ultimo risulterà impossibile separare un mobile dallo stesso movimento eseguito. «È un mondo di variazione universale, di ondulazione universale, di sciabordio universale: non vi sono né assi, né centro, né destra né sinistra, né alto né basso...»³. *Immagine-movimento* diviene così, nel linguaggio di Deleuze, il nome della *materia-percezione*, che Bergson intendeva come l'apparire puro, radicalmente accentrato in quanto precedente la costituzione del punto di vista di un soggetto⁴.

A questo punto si pone tuttavia una difficoltà: È nel rispondere a tale domanda che si determina la misura di tutta la distanza che separa la posizione bergsoniana da

¹ *IM*, p. 77.

² *Ivi*, p. 76.

³ *Ivi*, p. 77.

⁴ Cfr. B. Prado, *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, cit., p. 114: «Possiamo dire, in qualche modo, che il sistema d'immagini corrisponde a l'idea di uno spettacolo senza spettatore. Più precisamente, è il luogo in cui, diventando lo spettacolo possibile, si creano al contempo le condizioni di possibilità di uno spettatore in generale».

quella di Sartre e, più in generale, della fenomenologia. Per Deleuze si tratta in primo luogo di considerare il modo in cui Bergson intende il rapporto tra la materia e la percezione, o tra l'immagine e la coscienza. Ebbene, questo rapporto non è affatto, nella sua struttura fondamentale, quello dell'intenzionalità. Non vi è alcun rivolgersi-a nella misura in cui, a questo livello, ogni distanza tra la coscienza e la cosa è azzerata: come ripete Deleuze, per Bergson la coscienza non è, alla maniera di Husserl, coscienza *di* qualcosa, ma è qualcosa. La "luce" a cui la coscienza viene tradizionalmente associata cessa in questo modo di provenire dal soggetto, per diventare una componente costitutiva delle cose medesime. «Sono le cose a essere luminose di per se stesse, senza nulla che le rischiari: ogni coscienza è qualcosa, si confonde con la cosa, cioè con l'immagine di luce. Ma si tratta di una coscienza virtuale, diffusa ovunque e che non si rivela»¹. La coscienza non si rivela appunto perché il piano delle immagini è un piano completamente traslucido, privo dell'opacità che consentirebbe una sua riflessione². In questo senso, scrive Deleuze, se le immagini «non appaiono a qualcuno, ossia a un occhio», ciò avviene perché «l'occhio è nelle cose, proprio nelle stesse immagini luminose»³. Tale completa traslucidità fa sì che non si dia immagine la quale non sia anche, nello stesso tempo, l'insieme di tutte le immagini presenti sul piano: secondo l'idea della variazione universale, si dovrà dire che ogni percezione è una percezione totale, o che ogni prospettiva è sempre il trapassare della totalità delle prospettive⁴.

Ora, è evidente che un occhio capace di una siffatta capacità di percezione, radicalmente immanente alla materia, non può essere un occhio umano. La tesi secondo cui «la materia, o l'immagine-movimento, contiene la sua propria condizione di visibilità»⁵, viene così a ricongiungersi con il compito fondamentale che Bergson assegna alla filosofia: quello di oltrepassare i limiti dell'esperienza ordinaria, o più precisamente, di riportare l'esperienza alla sua fonte, al di qua della «svolta decisiva in cui [essa], flettendosi nel senso della nostra utilità, diventa propriamente l'esperienza

¹ Ivi, p. 79.

² In *Materia e memoria* Bergson spiegava questo punto paragonando la percezione pura a una fotografia ricavata «nell'interno stesso delle cose e per tutti i punti dello spazio»: una fotografia che sarebbe «completamente traslucida», mancando, «dietro la lastra, uno schermo nero sul quale si staglierebbe l'immagine». Cfr. *MM*, p. 30.

³ *IM*, p. 79.

⁴ In questo senso Deleuze scrive che «l'identità dell'immagine e del movimento ha per ragione l'identità della materia e della luce. L'immagine è movimento come la materia è luce» (ivi, p. 78).

⁵ F. Zourabichvili, *L'œil du montage...*, cit., p. 127.

umana»¹. In altre parole, non si tratta di fare esperienza di qualcosa che ci è dato, ma di sperimentare le stesse condizioni per cui un'esperienza diventa possibile in quanto esperienza naturale: nessuno stupore, dunque, che tali condizioni debbano essere da noi *costruite*, cioè raggiunte attraverso l'artificialità dello sforzo che secondo Bergson richiede, in ultima istanza, l'intuizione².

È sotto questo profilo che si delinea l'intimo rapporto tra la filosofia bergsoniana e il cinema. In un senso per nulla metaforico, ci si deve domandare: in che cosa consiste il montaggio cinematografico se non nella costruzione di un'esperienza visiva radicalmente diversa da quella naturale dell'occhio umano? Scrive Deleuze:

Se l'occhio umano può vincere alcuni suoi limiti grazie a apparecchi e strumenti, ce n'è uno che non può sormontare, perché è proprio la sua stessa condizione di possibilità: la sua relativa immobilità come organo di ricezione fa in modo che tutte le immagini varino per una sola, in funzione di un'immagine privilegiata. E se si considera la cinepresa in quanto macchina di ripresa, anch'essa è sottomessa allo stesso limite condizionante. Ma il cinema non è semplicemente la cinepresa, bensì anche il montaggio, e il montaggio è indubbiamente una costruzione dal punto di vista dell'occhio umano³.

Attraverso un drastico taglio di ogni elemento drammatico e narrativo, ossia di ogni elemento che non sia in senso stretto *l'immagine-movimento*, un cinema sperimentale come quello di Dziga Vertov mette in risalto con la massima efficacia tale innaturalità della visione determinata dal montaggio. Il "cine-occhio" ideato da Vertov è per l'appunto, secondo Deleuze, il tentativo di pervenire all'esperienza della variazione universale portando la percezione nella materia stessa: «tutte le immagini variano le une in funzione delle altre, su tutte le loro facce e in tutte le loro parti»⁴. Non vi è più una prospettiva centrata o punto di vista predominante, ma un continuo succedersi e concatenarsi di punti di vista tra loro lontani, i quali costruiscono una visione multilaterale al cui interno qualsivoglia ruolo o personaggio risulta decostruito quasi di

¹ *MM*, p. 155.

² Come già abbiamo avuto modo di constatare, dal punto di vista bergsoniano l'intuizione ha lo scopo fondamentale di eliminare le illusioni che *naturalmente* avvolgono la conoscenza: elemento primario dell'illusione è appunto la credenza secondo la quale l'esperienza non è altro che l'esperienza soggettiva, determinata dai criteri dell'utilità pratica e dell'azione.

³ *IM*, p. 102.

⁴ *Ivi*, p. 101.

principio, in favore del puro e semplice apparire delle immagini in movimento¹. In tal senso Vertov è colui che, a parere di Deleuze, porta forse più di ogni altro il cinema a interrogarsi sul proprio elemento essenziale o costitutivo.

«La variazione universale, l'interazione universale (la modulazione), è ciò che già Cézanne chiamava il mondo prima dell'uomo, "alba di noi stessi", "caos iridato", "verginità del mondo"»². Si tratta di un campo trascendentale impersonale del tutto purificato non soltanto, alla maniera di Sartre, della forma di un Io, ma della stessa struttura intenzionale della coscienza. La coscienza è nelle cose, o meglio è le cose, è la luce che si diffonde in esse senza bisogno di alcun supporto esterno su cui riflettersi. Questa coincidenza di essere e apparire, questa concezione del campo trascendentale come un movimento assoluto e come un insieme di pure immagini, è propriamente ciò che Deleuze intende per piano d'immanenza.

5.2. Il piano d'immanenza

5.2.1. *La consistenza del piano*

Mettendo a tema il piano d'immanenza arriviamo a confrontarci con la nozione attorno a cui ruota tutta l'ultima filosofia di Deleuze e nella quale convergono, trovando un'originale sintesi, le diverse ramificazioni concettuali che fino a questo punto abbiamo preso in esame. Bisogna dire innanzitutto che non si coglie veramente la portata di una tale nozione se non la si intende come l'estremo tentativo di pensare il trascendentale al di là (o al di qua) della rappresentazione:

L'immanenza non si riferisce a un Qualcosa come unità superiore a ogni cosa, né a un Soggetto come atto che opera la sintesi delle cose: solo quando l'immanenza cessa di

¹ Questa decostruzione raggiunge la sua espressione più potente ne *L'uomo con la macchina da presa*, film del 1929 in cui Vertov realizza un vero e proprio cinema in sé o meta-cinema, mettendo in scena continuamente «il rapporto tra l'occhio umano, l'occhio della macchina da presa e il gioco tra diverse macchine che mostra in una volta ciò che è filmato e la macchina nel momento stesso che lo filma» (P. Marrati, *Deleuze. Cinéma et philosophie*, cit., p. 273). In tal modo sia lo spettatore che la macchina divengono essi stessi delle immagini-movimento che si rapportano con le altre immagini-movimento di cui si compone il film (cfr. F. Zourabichvili, *L'œil du montage...*, cit., p. 126).

² *IM*, p. 102.

essere immanenza ad altra cosa e non è altro che immanenza a sé si può parlare di un piano di immanenza. Il piano d'immanenza non è definito da un Soggetto o da un Oggetto capaci di contenerlo, non più di quanto il campo trascendentale sia definito dalla coscienza¹.

Detto in altri termini, che l'immanenza si configuri come un piano significa che essa viene pensata in senso assoluto: non immanenza "a qualcosa", ma pura immanenza "a sé". Nella misura in cui riferiamo l'immanenza a un'istanza che non sia la stessa immanenza, afferma Deleuze, ciò che accade è che costringiamo l'immanenza a uscire fuori di sé, trasformandosi in trascendenza. L'assolutizzazione dell'immanenza corrisponde così alla disgregazione di qualsivoglia fondamento fisso, stabile, capace di stagliarsi come "altro" rispetto a ciò che da esso viene fondato. L'immanenza è l'Uno, ma l'Uno che non si separa mai dal Tutto che genera: «l'immanenza è tale soltanto a se stessa, e di conseguenza prende tutto, assorbe l'Uno-Tutto e non lascia sussistere nulla a cui potrebbe essere immanente»². Per sondare più a fondo questo snodo concettuale, risulta indispensabile richiamarsi, seppure in breve, al confronto che Deleuze instaura con Spinoza.

Come suggerisce Giorgio Agamben, il luogo seminale dell'idea deleuziana di immanenza deve essere individuato proprio nei capitoli centrali della monografia del 1968 *Spinoza e il problema dell'espressione*³. Qui, prendendo le mosse dalla coincidenza tra essenza [*essentia*] e potenza [*potentia*] alla base della concezione spinoziana della sostanza, Deleuze si sforza di mostrare come la causalità immanente, peculiare dell'assolutezza sostanziale, sia tale solo in quanto dà luogo a un rapporto di completa *univocità* tra Dio e il mondo.

In quest'ottica occorre soprattutto non confondere la causa immanente con quella emanativa: è vero che quest'ultima produce rimanendo in se stessa, tuttavia l'effetto non viene determinato che fuoriuscendo dalla causa, mediante un rapporto di trascendenza o di separazione ontologica. «Al contrario, una causa è immanente quando anche l'effetto è "reso immanente" nella causa invece di essere emanato»⁴. In altre parole, quel che

¹ DRF, p. 321.

² CCF, p. 36.

³ G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, cit., p. 392.

⁴ SPE, p. 135.

definisce la causa immanente è il fatto che la sostanza agisce *in sé*, non in altro (nessuna transitività la caratterizza). È infatti sempre la stessa natura a essere per Spinoza *insieme* naturante e naturata: gli effetti sono interni alla causa proprio perché la causa producendo gli effetti non produce altro che se stessa. Questo movimento immanente che coniuga natura naturante e natura naturata, ciò che esiste in sé e ciò che esiste in altro, costituisce l'articolazione fondamentale che Spinoza attribuisce all'idea di univocità. «Dio si dice causa di tutto nello stesso senso (*eo sensu*) per cui si dice causa di sé»¹, ossia ciò che esiste in sé non è a sua volta altro rispetto a ciò che esiste in altro, altrimenti non esisterebbe affatto in sé, bensì in altro. Bisogna affermare, pertanto, non solo che gli essenti finiti si danno nella sostanza come modi o espressioni della sua potenza produttiva, ma che la stessa sostanza infinita non è altrove che nei modi da essa prodotti.

Ponendo l'accento su tale dinamica di conversione dell'infinito nel finito, in cui consiste l'univocità, Deleuze si sforza in ultima istanza di mostrare il ruolo decisivo giocato dall'immanenza nella determinazione della sostanza come assoluto:

Non è l'immanenza a ricondursi alla sostanza e ai modi spinoziani, ma sono invece i concetti spinoziani di sostanza e di modo a ricondursi al piano di immanenza quale loro presupposto².

Spinoza scopre il piano di immanenza precisamente nel momento in cui, indicando nella potenza l'essenza della sostanza³, determina quest'ultima come un movimento di infinita pluralizzazione che si riversa di continuo in se stesso: la sostanza è sì unità, ma unità la cui consistenza è solo ed esclusivamente quella che essa acquisisce nell'affermazione della differenza dei modi. Il che non significa del resto che l'essenza della sostanza sia la stessa dei modi. Occorre infatti distinguere con precisione il movimento assoluto che appartiene alla sostanza dal movimento relativo dei modi.

Questa distinzione la si vede bene, secondo Deleuze, nella teoria dell'individualità corporea, la quale afferma che «ogni individuo è composto da una specifica

¹ Ivi, p. 50.

² CCF, p. 38.

³ Cfr. l'articolo *Spinoza e le tre "Etiche"*, in CC, pp. 177, dove la produttività della sostanza è compresa da Deleuze, a partire dalla concezione bergsoniana dell'immagine in sé, come una luce in perenne diffusione la quale si proietta soltanto attraverso i modi, che sono i suoi colori.

collezione»¹ di corpi semplicissimi o infinitamente piccoli, il cui rapporto esprime un certo rapporto di movimento e di riposo². Parlando di tali corpi semplicissimi, Deleuze specifica la loro natura puramente relazionale: in quanto elementi ultimi costitutivi di un individuo, non sono essi stessi degli individui, cioè non sono a loro volta composti, ma sono pre-individuali, sussistono solo all'interno del rapporto (secondo il modello offerto dal rapporto differenziale, il quale «indica appunto la permanenza del rapporto nonostante l'annullamento dei suoi termini»³). Sono, in altre parole, semplicemente delle parti di movimento puro, dei gradi di velocità o di potenza, che non presuppongono sotto di sé alcun mobile. Tutta la differenza tra l'essenza singolare di un modo finito (come corpo individuale) e l'essenza della sostanza si riduce così a una differenza di velocità: mentre ai modi compete una velocità relativa, essendo limitato il tipo di rapporto che lo costituisce, alla sostanza corrisponde una velocità infinita, la quale consiste di un rapporto assoluto che avvolge e articola l'insieme dei rapporti relativi⁴.

Ora, è esattamente questo aspetto del pensiero di Spinoza a essere ripreso da Deleuze e Guattari in *Mille piani*, in occasione della definizione della *consistenza* del piano di immanenza:

Il *piano di consistenza* della Natura è come un'immensa macchina astratta, tuttavia reale e individuale, i cui pezzi sono i concatenamenti o gli individui, ciascuno dei quali raggruppa un'infinità di particelle sotto un'infinità di rapporti più o meno composti. Si ha dunque unità di un piano di natura, che vale ugualmente per gli esseri inanimati e per quelli animati, per gli esseri artificiali e naturali. Questo piano non ha nulla a che vedere

¹ *CPC*, p. 151.

² «Per Spinoza il corpo individuale si definisce così: una composizione frutto di un rapporto specifico di movimento e riposo (insisto, è una *composizione*, e molto articolata), complesso al punto da continuare nonostante tutto a sussistere attraverso i cambiamenti che ne affettano le parti. È la permanenza, attraverso i cambiamenti che affettano le infinite parti di un corpo, di uno specifico rapporto di movimento e riposo» (ivi, p. 52). Conoscere un individuo significherà pertanto «conoscere una norma di composizione, ossia la specifica maniera in cui i rapporti caratteristici di un corpo qualunque si compongono o decompongono» (ivi, p. 175). Sulla nozione di individuo, cfr. anche *SFP*, pp. 92-94.

³ *CPC*, p. 135.

⁴ Cfr. ivi, p. 136: «Che cos'è che rende l'individuo un rapporto? L'individuo finito è caratterizzato da un limite. Ma questo non toglie che i rapporti che un individuo intrattiene implicino di per sé un determinato orizzonte infinito: tale limite non gli impedisce di comporre continuamente rapporti con altri individui, e non impedisce agli stessi rapporti che lo costituiscono di comporsi all'infinito. La composizione di rapporti rinvia sempre ad un orizzonte infinito, per quanto specificamente determinato».

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 celato nella profondità delle cose o di una fine o progetto presente nella mente di Dio. È un piano d'esposizione, una sorta di sezione di tutte le forme, la macchina di tutte le funzioni, le cui dimensioni crescono tuttavia con quelle delle 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 vita¹.

Il problema a cui i due autori cercano di dare risposta in questo passo – scritto nello stile tipicamente ellittico di *Mille piani* – ci sembra essere il seguente: in che modo determinare l'unità del piano d'immanenza evitando che esso assurga a dimensione supplementare e trascendente? Come intendere la consistenza del piano, se gli elementi ultimi che lo compongono sono gradi di velocità, rapporti di quiete e di movimento?

Per rispondere occorre tenere presente, in primo luogo, la peculiare *non rappresentabilità* del piano: non possiamo rappresentarci il piano, né come un oggetto dato nell'esperienza, né come il fondamento o la condizione di possibilità di quest'ultima. In questo senso il piano dovrà essere riportato all'operazione fondamentale della logica non rappresentativa che è risultata essere alla base dell'empirismo trascendentale. Ossia alla sintesi disgiuntiva. Si vedrà allora che ciò che fa “consistere” il piano non è altro che il *transito* da un termine all'altro, la stessa continua moltiplicazione delle sue dimensioni. Come osserva Lapoujade,

un insieme è tanto più consistente quanto più perviene a tenere insieme dei termini eterogenei e instabili. Più una relazione è solida e fissa, meno essa è consistente. Inversamente, meno una relazione è stabile, meno è fissa, più è suscettibile di trasformarsi, più ha consistenza. Secondo tale criterio si comprende che, di tutte le relazioni possibili, la sintesi disgiuntiva inclusa è la relazione più consistente nella misura in cui tiene insieme i termini più eterogenei nella maniera più instabile².

¹ *MP*, p. 313.

² D. Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, cit., p. 186.

In altre parole, la sintesi disgiuntiva determina il piano nel senso di ciò che bergsonianamente si potrebbe chiamare una molteplicità di molteplicità: l'unità del piano è garantita dal suo continuo differenziarsi di natura, dalla moltiplicazione intensiva che incessantemente dà luogo a nuovi piani (*un piano, mille piani*). Il piano appare dunque fisso, ma per eccesso di velocità, ossia perché in esso la velocità e la variazione hanno raggiunto l'infinito. Infinita è la variazione del piano, finiti o relativi i gradi per i quali il piano passa e al di fuori dei quali non ha alcuna consistenza¹: benché il piano accresca senza sosta le proprie dimensioni, non vi è mai «una dimensione supplementare a quello che sopra di esso accade»². Proprio per questo l'immanenza è detta pura o «a sé».

A parere di Deleuze e Guattari, Spinoza non pensa ad altro quando parla del piano di composizione dei corpi come di un orizzonte mobile al cui interno l'individualità è fatta derivare non dalla sussunzione sotto una forma unitaria, preesistente e generalizzante, bensì dal rapporto ogni volta singolare che si instaura tra elementi semplici fatti di puro movimento. Su tale piano tutto si svolge a livello molecolare, senza che alcun fondamento possa essere determinato come centro di organizzazione o totalizzazione: sono le stesse molteplicità a consolidarsi reciprocamente, rapportandosi, trasformandosi, accrescendosi in modo esclusivo sulla base delle loro divergenze³. Questa natura frattale fa del piano di immanenza

un infinito sempre diverso da ogni superficie o volume definibile come concetto. Ogni movimento percorre tutto il piano facendo immediatamente ritorno su se stesso, piegandosi ma anche piegandone altri o lasciandosi piegare, generando delle retroazioni, delle connessioni, delle proliferazioni, nella frattalizzazione di questa infinità infinitamente ripiegata⁴.

¹ Cfr. *MP*, p. 314: «Bisogna tentare di pensare un mondo dove lo stesso piano fisso, che si chiamerà “d'immobilità” o “di movimento assoluto”, si trova percorso da elementi informali di velocità relativa, che entrano in questo o quel concatenamento individuato secondo i loro gradi di velocità e lentezza. Si tratta di un *piano di consistenza* popolato da una materia anonima, particelle infinite di una materia impalpabile che entrano in connessioni variabili».

² Ivi, p. 325. Esso si sviluppa infatti nel regime rizomatico definito dalla formula $n - 1$, che abbiamo in precedenza considerato.

³ Sulla contrapposizione tra consistenza e organizzazione, cfr. *MP*, pp. 598-600.

⁴ *CCF*, p. 29.

L'acquisizione di consistenza da parte del piano attraverso il prodursi continuo, su di esso, di connessioni e di piegature tra parti di puro movimento, è la sola caratteristica che lo distingue dal caos¹. Mentre il caos costituisce la velocità infinita nel suo stadio primitivo, a livello del quale qualsivoglia rapporto tra determinazioni risulta per definizione impossibile, il piano d'immanenza è invece un taglio o una sezione del caos, che agisce dall'interno di quest'ultimo alla maniera di un setaccio, selezionando e costruendo una trama di relazioni. In questo senso, il tracciarsi del piano è definito da Deleuze e Guattari "caosmosi", intendendo con tale termine sottolineare come non si tratti affatto di fuoriuscire illusoriamente dal caos allo scopo di edificare un cosmo, ma di permanere nel caos utilizzando i suoi stessi elementi per creare una consistenza. «Dare consistenza senza perdere nulla dell'infinito»² diviene allora il problema fondamentale da cui deve muovere la filosofia, nella misura in cui essa scopre il piano immanenza come la dimensione ultima del pensiero puro, completamente purificato da qualsiasi tipo di presupposto.

5.2.2. *La reversibilità essere-pensare e il problema del cominciamento*

La consistenza che il piano di immanenza conferisce al caos non deve tuttavia essere intesa nel senso di una determinazione concettuale. Continuamente Deleuze e Guattari ricordano la imprescindibilità della distinzione che intercorre tra il piano di immanenza e il concetto: il piano non è affatto un concetto, né può essere compreso concettualmente, sebbene sia soltanto sul piano che risulta possibile un uso non formalistico dei concetti. Senza dubbio il piano possiede un'unità, ma tale unità non ha nulla a che spartire con una istanza generalizzante. Di qui l'inevitabile conseguenza di non poter comprendere il piano che a partire dalle configurazioni relative in cui esso via via si determina. Come scrivono Deleuze e Guattari, «il piano è l'oggetto di una specificazione infinita, che lo fa apparire come l'Uno-Tutto solo nel caso specificato di

¹ Cfr. *ivi*, p. 33: «Il caos, in realtà, non è tanto caratterizzato dall'assenza di determinazioni quanto dalla velocità infinita con cui queste si profilano e svaniscono: non è un movimento dall'una all'altra, ma al contrario l'impossibilità di un rapporto tra due determinazioni, poiché l'una non appare senza che l'altra sia già scomparsa, e appare come evanescente quando l'altra sparisce come abbozzo». Cfr. inoltre F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, cit., p. 57: «Il caos è ciò che, in un certo modo, viene primo: un incessante afflusso di puntualità di ogni ordine, percettive, affettive, intellettuali, la cui unica caratteristica comune è d'essere aleatorie e non vincolate».

² *CCF*, p. 33.

volta in volta dalla selezione del movimento»¹. Proprio perché il piano di immanenza sussiste esclusivamente come pura e infinita variazione, la sua unità virtuale (cioè la coesistenza di tutti i piani in uno solo) non potrà mai ridursi alle figure relative in cui si attualizza e si rende pensabile. È evidente infatti che se la variazione infinita fosse compresa o specificata una volta per tutte, essa cesserebbe di formare un piano di immanenza diventando il mero attributo di un concetto valido come universale trascendente (in altri termini non sarebbe più immanente a sé, ma all'Uno).

Ritroviamo così, riconfigurata a livello ontologico nel piano di immanenza, la problematica fondamentale intorno a cui si snodava, in *Differenza e ripetizione*, l'esercizio trascendente delle facoltà. Che cosa altro è, infatti, il piano di immanenza, se non ciò che *non può* essere pensato e che tuttavia *deve* essere pensato? Che cosa è, se non il limite trascendentale, il punto vertiginoso in cui pensiero, raggiungendo la massima potenza, flette su se stesso e sperimenta la propria genesi? Ci sembra che Deleuze e Guattari sottolineino proprio questo aspetto quando affermano che il movimento infinito del piano si svolge su due facce che vengono incessantemente disgiunte e riferite l'una all'altra:

“Orientarsi nel pensiero” non implica né un riferimento obiettivo né un mobile che, concepitosi come soggetto, vorrebbe l'infinito o ne avrebbe bisogno. Il movimento ha preso tutto e non c'è posto per un soggetto e un oggetto che possono essere solo dei concetti. In movimento è l'orizzonte stesso: l'orizzonte relativo si allontana quando il soggetto avanza, ma per quanto riguarda l'orizzonte assoluto, piano di immanenza noi ci siamo già e da sempre. Il movimento infinito è definito da un'andata e ritorno, perché esso non va verso una destinazione senza fare ritorno su se stesso, essendo l'ago anche il polo. [...] Il movimento infinito è doppio, tra l'uno e l'altro non c'è che una piega. In questo senso si dice che pensare ed essere sono una sola e stessa cosa².

Esattamente come la sostanza spinoziana, il piano di immanenza è nello stesso tempo spirito e materia, mente ed estensione, pensiero ed essere, senza che tra questi due poli si produca alcuna confusione e senza che l'uno sia fatto derivare dall'altro. Il piano di immanenza è dunque assoluto in un senso che non è riconducibile né al solo essere, né

¹ Ivi, p. 29.

² Ivi, p. 28.

al solo pensiero, ma alla reversibilità di entrambi. Sotto questo profilo, nella messa a tema della reversibilità del piano ciò che viene in ultima istanza focalizzato altro non è che la realtà dell'esperienza, o meglio le condizioni in virtù delle quali l'esperienza è determinata come esperienza reale – se è vero che l'essere ha realtà unicamente in quanto riferito al pensiero, e viceversa il pensiero in quanto riferito all'essere. Come chiarisce Montebello,

l'essere impone le sue condizioni al pensiero, il pensiero all'essere, simultaneamente. Questo non significa che l'essere sia immanente al pensiero, o che il pensiero sia immanente all'essere. La vera immanenza significa al contrario che non vi è assoluto fuori di esso, né essere trascendente, né soggetto trascendentale. Piuttosto bisogna porre che pensiero ed essere sono immanenti al piano di immanenza, senza che alcun termine trascenda l'altro¹.

In piena consonanza con gli assunti che abbiamo visto essere al centro di *Differenza e ripetizione*, l'immanenza assoluta risponde qui all'esigenza di determinare la genesi dell'esperienza evitando di innescare il circolo del condizionamento e dunque di riprodurre a livello dello stesso trascendentale la forma del presupposto. In questo senso il rapporto tra il piano di immanenza e il pensiero coincide con il definirsi dell'oggettività propria della sfera problematica: non è possibile pensare il piano, poiché ciò significherebbe riconoscerlo, rappresentarlo, identificarlo; nondimeno, è unicamente rivolgendosi al piano che il pensiero raggiunge la propria condizione di diritto e trova il proprio oggetto peculiare, ciò che deve essere pensato (*cogitandum*). «Il pensiero rivendica “soltanto” il movimento che può andare all'infinito. Ciò che il pensiero rivendica di diritto, è il movimento infinito»². Tale movimento infinito, da cui il pensiero dipende nel suo diritto, non può essere pensato che *problematicamente*, cioè a partire dallo scarto inevitabile che sussiste tra esso e il concetto che noi ne abbiamo.

Ora, proprio la consapevolezza dello scarto tra il concetto e il piano di immanenza costituisce per Deleuze e Guattari il tratto caratterizzante del cominciamento assoluto della filosofia: nel rivoltarsi contro se stesso, contro la generalità del concetto, il pensiero cessa di rappresentarsi, di riconoscersi ad ogni suo atto come una istanza

¹ P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit., p. 43.

² *CCF*, p. 27.

presupposta; è così che esso può scoprire dentro di sé la potenza di *creare* puri concetti, e di *crearsi* a sua volta, sempre di nuovo, in ognuno di essi¹. Da questo punto di vista si comprende il nesso decisivo che viene a porsi tra la creazione dei concetti e il piano di immanenza: se la filosofia comincia con la creazione dei concetti e non consiste in altro che in tale creazione, il piano è l'orizzonte o lo sfondo che la precede da sempre. Perciò esso «deve essere considerato pre-filosofico»². Non che il pre-filosofico preesista alla filosofia o sussista altrove che in essa. Al contrario, dicono Deleuze e Guattari, è il cuore stesso della filosofia a essere pre-filosofico o non-filosofico, intendendo significare con tale espressione una condizione interna che, non essendo esauribile da alcuna delle creazioni concettuali cui dà luogo, preserva sempre l'apertura, lo spazio per una nuova creazione, ossia assicura alla filosofia *un divenire*.

In tal modo il piano di immanenza riprende e radicalizza la concezione essenzialmente problematica nella quale, come abbiamo visto, *Differenza e ripetizione* faceva culminare la prospettiva dell'empirismo trascendentale:

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. Un fuori più lontano di ogni mondo esterno, perché è un dentro più profondo di ogni mondo interno³.

Facendo collassare su se stessa la distinzione dentro/fuori, il piano di immanenza ribadisce in definitiva l'idea di un trascendentale impersonale, fungente da condizione generativa e non rappresentativa dell'esperienza. Ciò che genera l'esperienza è la reversibilità del piano, il suo sdoppiarsi istantaneo nelle due facce dell'essere e del pensare: poiché lo scambio che si produce tra queste due facce è immediato, ossia poiché sul piano non sussiste essere il quale non sia subito convertito in pensiero e

¹ In *Che cos'è la filosofia?* "il concetto" viene definito in un senso che si sovrappone a quello che in *Differenza e ripetizione* veniva attribuito all'"Idea": in quanto puramente creativo, il concetto qui non ha più alcuna accezione categoriale, non ha più la funzione di sussumere un dato.

² *CCF*, p. 29.

³ *Ivi*, p. 48.

viceversa, l'esperienza così generata non ha alcunché di ipotetico o di generico, ma è intrinsecamente reale.

In altre parole, l'immanenza assoluta, che configura il trascendentale come piano, viene a coincidere con il continuo *differenziarsi* e *realizzarsi* dell'esperienza in situazioni che sono ogni volta assolutamente singolari; perciò lo sforzo di pensare il piano, nel suo non emendabile profilo problematico, è di necessità un atto in cui la critica e la sperimentazione confluiscono l'una nell'altra: se è vero, infatti, che le condizioni di realtà dell'esperienza vanno determinate nel momento stesso del loro prodursi – vale a dire sperimentalmente, in modo del tutto non anticipabile –, è vero anche, d'altro canto, che una sperimentalità così concepita può costituirsi solo implicando un radicale oltrepassamento di ogni sorta di presupposto e di illusione.

CONCLUSIONE

Giunti al termine di questa ricerca, allo scopo di metterne in evidenza gli esiti, risulta opportuno innanzitutto ripercorrere gli snodi principali che la hanno articolata. Una considerazione preliminare appare però necessaria: pur in tutta la sua specificità concettuale, il problema del trascendentale traccia una linea di continuità all'interno della filosofia deleuziana, apparendo in grado di restituire di quest'ultima una visione d'insieme. Il fatto è che, con il trascendentale, Deleuze affronta non un problema tra gli altri, ma *il problema* stesso della filosofia, quello cioè che, costituendola in quanto tale, viene implicato necessariamente in ogni sua configurazione ulteriore.

Questo carattere costitutivo del trascendentale viene inteso da Deleuze sempre in una duplice prospettiva: da un lato come critica, dall'altro come creazione. Non vi è mai vera critica che non sia nello stesso tempo creazione, nella misura in cui criticare significa eliminare ogni presupposto che impedisce alla filosofia di cominciare in modo assoluto, vale a dire creando i propri concetti, senza trovarli già disponibili come dei dati. In tale ottica, le posizioni espresse in *Che cos'è la filosofia?* relativamente all'immanenza assoluta non fanno che riprendere e approfondire quelle già espresse nei primi studi che Deleuze dedica a Kant.

In *Kant e la filosofia critica*, come abbiamo mostrato all'inizio del nostro lavoro, la questione fondamentale a partire dalla quale Deleuze muove nell'interpretare il progetto kantiano è la messa in rilievo del trascendentale quale metodo sistematico immanente in grado di determinare l'autonomia della ragione, la sua capacità di legiferare su di sé sospendendo l'influenza di qualsiasi istanza esterna. La concezione kantiana del trascendentale, tuttavia, a parere di Deleuze non riesce a portare alle adeguate conseguenze le premesse decisive su cui si basa: nella misura in cui ha per obiettivo la determinazione delle mere condizioni di *possibilità* dell'esperienza, il trascendentale kantiano risulta condannato in modo inevitabile a rinchiudersi dentro una prospettiva formalistica. Le condizioni trascendentali di cui la filosofia critica si fa espressione sono infatti sempre esterne all'esperienza che condizionano, e in questo

senso sono di per se stesse prive di realtà. Ora, l'irrealtà costitutiva delle condizioni ha per conseguenza la posizione di una forma raddoppiata di presupposto: a non poter essere considerata che alla stregua di un dato non è solo l'esperienza, ma è la stessa ragione, la quale, in quanto priva di realtà, si rivela in ultima istanza presupposta a se stessa.

Abbiamo visto che Deleuze chiama *circolo del condizionamento* il meccanismo concettuale di mutua presupposizione che si innesca tra la condizione e il condizionato, una volta posta la loro originaria exteriorità. Proprio perché si pone all'origine una trascendenza, una scissione tra la forma e la materia, la *realtà* del trascendentale potrà essere desunta soltanto in forza di un ricalco che esso opera sul dato empirico; in questo modo tra la condizione e il condizionato viene a crearsi un circolo: il condizionato rinvia alla condizione, ma a sua volta anche la condizione rinvia al condizionato, divenendo essa stessa condizionata. Ciò che secondo Deleuze scioglierebbe un tale circolo vizioso è la comprensione del trascendentale nel senso di un principio incondizionato, che sia immanente all'esperienza e nel medesimo tempo radicalmente differente da essa.

È per questo motivo che Deleuze insiste sulla necessità di determinare una *genesì dell'esperienza*, passando dal piano delle sue mere condizioni di possibilità a quello delle sue condizioni di realtà. L'affermazione della radicale immanenza del trascendentale assume un carattere essenzialmente genetico nella misura in cui esso non è più inteso, sotto il modello della conoscenza ricognitiva e oggettivante, come una forma identica che sussume sotto di sé il molteplice empirico, ma come lo stesso atto di differenziazione che, attraversando l'esperienza, la rende a tutti gli effetti reale. Sotto questo profilo, il concetto della differenza in sé si è rivelato di importanza decisiva: riportare l'esperienza alla sua genesì significa per Deleuze pensare l'essere in sé della differenza, ossia determinare la differenza non come diversità empirica, data negli oggetti, ma come la condizione stessa grazie alla quale la diversità può essere data empiricamente.

Che il trascendentale si declini da un punto di vista genetico implica dunque, in altre parole, che le condizioni di cui esso è espressione non siano mai più larghe di ciò che condizionano: riprendendo la teoria bergsoniana del concetto preciso, ritagliato sulla cosa stessa, Deleuze sviluppa una prospettiva in cui il determinarsi della

condizione è del tutto simultaneo e non antecedente rispetto al determinarsi del condizionato. Come scrive Zourabichvili, il cuore dell'empirismo trascendentale deleziano è da rintracciarsi nell'idea secondo la quale «noi non possiamo mai parlare in anticipo a nome di *tutta* l'esperienza, a meno di perdere variazioni essenziali, singolarità inerenti e di applicare ad essa un discorso troppo generale così da lasciare concetto e cosa in un rapporto di reciproca indifferenza»¹. L'importanza della sintesi disgiuntiva come operazione peculiare dell'empirismo trascendentale consiste precisamente nel mettere in luce una sorta di “plasticità” dei concetti, i quali determinano l'oggetto dell'esperienza in virtù non di un tratto parificante, che lo accomuni a tutti gli altri attraverso un'astrazione, bensì della sua stessa differenza e del suo continuo divenire: l'esperienza è reale in quanto tra gli oggetti si costituisce una relazione a partire da ciò che essi hanno di più distante, ossia a partire dal limite che determina ciascuno di essi come una irriducibile singolarità.

La determinazione della genesi dell'esperienza reale non si discosta del resto dalla genesi stessa dell'atto di pensiero. In *Differenza e ripetizione* Deleuze mostra con estrema chiarezza come, nella misura in cui *non precede* il proprio oggetto, il pensiero smette di essere essenzialmente caratterizzato quale attività di riconoscimento e di generalizzazione: la realtà dell'oggetto gli si presenta come un'assoluta novità la quale, cortocircuitando la sua ordinaria funzione ricognitiva, lo spinge oltre il proprio limite empirico e lo fa così accedere a una specifica dimensione genetica; in tal senso Deleuze sostiene che il *cogitandum*, l'oggetto che il pensiero coglie nella sua genesi trascendentale, appare in modo necessario come l'*impensabile* da un punto di vista empirico. La irriducibilità del campo trascendentale all'esperienza, la discrasia che al contempo li separa e li relaziona – una discrasia che non è affatto affermata a discapito dell'immanenza – designa in altre parole il campo trascendentale come un orizzonte essenzialmente problematico: il trascendentale è il *problema* peculiare del pensiero proprio nel senso per cui esso costituisce il limite o l'ostacolo irrimovibile in rapporto al quale il pensiero, non potendo effettuare alcun ri-conoscimento, si trova sempre di nuovo riportato all'assoluta novità del proprio cominciare.

È sotto questo aspetto che la filosofia trascendentale di Deleuze viene a declinarsi anche come una filosofia dell'evento. La comprensione dell'evento quale punto apicale

¹ F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze*, cit., p. 42.

a cui conduce l'immanentizzazione del trascendentale accompagna in modo pressoché costante, quasi come un filo rosso, lo snodarsi della riflessione deleuziana, dal libro su Nietzsche del 1962, fino agli ultimi scritti degli anni Novanta: centrale in tale comprensione è la messa in crisi della rappresentazione e dell'immagine dogmatica del pensiero, dell'immagine presupposta e predeterminata in cui il pensiero si riconosce prima ancora di essere realmente cominciato.

Che il pensiero sia pensiero *dell'evento*, vale a dire *della genesi* simultanea dell'esperienza reale e dell'atto stesso di pensiero, è ciò che d'altronde viene ancora affermato da Deleuze e Guattari in *Che cos'è la filosofia?*, allorché i due autori intendono il piano d'immanenza come un orizzonte virtuale in continuo movimento che eccede tutti gli stati di cose empirici in cui si attualizza¹. In rapporto al piano di immanenza il pensiero perviene al punto del proprio cominciamento, al punto in cui la sua creatività diviene indiscernibile dal realizzarsi dell'esperienza: in tal senso non è solo il piano ad avere una natura evenemenziale, ma anche i concetti che su di esso sono generati. Il rapporto tra il piano e il pensiero mette quest'ultimo in contatto con l'irricoscibile per eccellenza, con un fuori radicale il quale, spingendolo al di là del suo limite empirico, lo forza a una creazione assolutamente priva di presupposti.

Non bisogna credere, tuttavia, che la passività in cui si svolge la creazione dei concetti e il cominciamento del pensiero venga concepita da Deleuze come una sorta di inerzia o di rassegnazione nei confronti di ciò che accade. Affinché la creatività sia davvero tale, alla semplice effettuazione dell'evento in uno stato di cose, occorre infatti che si affianchi quella che Deleuze chiama una sua *contro-effettuazione*:

si attualizza o si effettua l'evento ogni volta che lo si coinvolge, volente o nolente, in uno stato di cose, ma lo si *contro-effettua* ogni volta che lo si astrae dagli stati di cose per liberarne il concetto².

¹ Cfr. *CCF*, p. 153: «Il virtuale non è più la virtualità caotica, ma la virtualità diventata consistente, entità che si forma su un piano di immanenza che taglia il caos. È ciò che si chiama Evento, ovvero la parte che in tutto ciò che avviene sfugge alla sua propria attualizzazione. L'evento non coincide assolutamente con lo stato di cose; e pur attualizzandosi in uno stato di cose, in un corpo, in un vissuto, mantiene un versante oscuro e segreto che non cessa di sottrarsi o di aggiungersi alla sua attualizzazione».

² *CCF*, p. 156.

Ciascuna vera creazione di pensiero è nello stesso tempo una *sperimentazione* delle condizioni di realtà dell'esperienza proprio perché non consiste nel mero accoglimento di ciò che accade, ma in un atto di volontà che, rivolgendo il dato contro se stesso, vuole «qualche cosa *in* ciò che accade, qualche cosa futura conforme a ciò che accade»¹. È in una siffatta capacità di contro-effettuare il presente, di selezionare in esso l'aspetto ineffettuabile che non si riduce alla mera presenza, volendolo fino al punto di trasportarlo oltre lo stato di cose in cui si rivela, che risiede secondo Deleuze il senso più profondo dell'*amor fati* nietzschiano.

Il sì di Nietzsche alla vita, l'accettazione gioiosa della pienezza insita nel divenire, la trasvalutazione di tutti i valori, sono le manifestazioni fondamentali della volontà di potenza come facoltà *creativa* di selezione e di rinnovamento²: nella lettura deleuziana, ciò che la volontà di potenza vuole è l'eterno ritorno; ma tutto ciò che ritorna è differente. Pertanto, non si tratta né di accettare il presente che ci è dato, né di ricercare nuovi valori che lo trascendano. Si tratta, piuttosto, di intensificare il presente stesso, di volere in esso unicamente gli elementi capaci di trasvalutarlo; è una vera e propria dimensione "etica" quella che per Deleuze si profila così al fondo della filosofia trascendentale: «diventare degni di ciò che ci accade, volerne dunque e liberare l'evento, diventare il figlio dei propri eventi, è quindi rinascere, rifarsi una nascita, rompere con la propria nascita di carne»³. In tale concezione dell'*amor fati* come contro-effettuazione vengono a confluire i due aspetti, quello della creazione e quello della critica, che in questo lavoro si sono mostrati alla base della genesi trascendentale. Le condizioni dell'esperienza sono create infatti nell'esperienza stessa che condizionano; ed è proprio in virtù di questa creazione che può al contempo compiersi la critica, non essendovi più distanza tra l'atto critico e l'esperienza.

«Diventare degna dell'evento»⁴ è in definitiva l'unico scopo che secondo Deleuze deve porsi la filosofia. Il raggiungimento di tale dignità implica nel filosofo una seconda nascita, una nascita spirituale che coincide con l'abbandono da un lato dell'identità soggettiva, dall'altro dell'oggettività intesa come esperienza precostituita. Tale duplice

¹ *LS*, p. 134.

² Cfr. *NF*, p. 125: «La filosofia della volontà, così come viene concepita da Nietzsche, si basa su due principi che ne costituiscono il lieto annuncio: volere=creare; volontà=gioia».

³ *LS*, p. 134.

⁴ *CCF*, p. 157.

abbandono apre lo spazio di quella che Deleuze ritiene l'unica forma possibile di libertà: non la libertà attribuibile all'arbitrio di qualcuno, ma la libertà intrinseca alla sperimentazione, libertà impersonale e pre-individuale di plasmare in modo ogni volta nuovo le condizioni che determinano e definiscono la singolarità della vita.

BIBLIOGRAFIA

Scritti di Gilles Deleuze

Empirismo e soggettività, a cura di M. Cavazza, Napoli 2002 (1953).

Nietzsche e la filosofia, a cura di F. Polidori, Torino 2002 (1962).

La filosofia critica di Kant, a cura di M. Cavazza e A. Moscati, Napoli 2002 (1963).

Proust e i segni, a cura di C. Lusignoli, Torino 2001 (1964).

Nietzsche, a cura di F. Rella, Milano 2006 (1965).

Il bergsonismo e altri saggi, a cura di P.A. Rovatti e D. Borca, Torino 2001 (1966).

Il freddo e il crudele, a cura di G. De Col, Milano 2007 (1967).

Differenza e ripetizione, a cura di G. Guglielmi, Milano 1995 (1968).

Spinoza e il problema dell'espressione, tr. it. a cura di S. Ansaldi, Macerata 1999 (1968).

Logica del senso, a cura di M. De Stefanis, Milano 1975 (1969).

Spinoza. Filosofia pratica, tr. it. a cura di M. Senaldi, Milano 1991 (1970).

con F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, a cura di A. Fontana, Torino 2002 (1972).

Lo strutturalismo, a cura di S. Paolini, Milano 2004 (1972).

con F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, a cura di A. Serra, Macerata 1996 (1975).

con C. Parnet, *Conversazioni*, a cura di G. Comolli, Verona 2011 (1977)

Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant, ed. it. a cura di S. Palazzo, Milano 2004 (1978).

con F. Guattari, *Mille piani*, a cura di M. Carboni, Roma 2003 (1980)

Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza, a cura di A. Pardi, Verona 2010 (1980-1981).

Francis Bacon. Logica della sensazione, a cura di S. Verdicchio, Macerata 2007 (1981).

L'immagine-movimento. Cinema 1 a cura di J.P. Manganaro, Milano 1993 (1983).

L'immagine-tempo. Cinema 2, a cura di L. Rampello, Milano 1997 (1985).

La piega. Leibniz e il Barocco, a cura di D. Tarizzo, Torino 2004 (1988).

Pourparler, a cura di S. Verdicchio, Macerata 2000 (1990).

con F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, Torino 2002 (1991).

Critica e clinica, a cura di A. Panaro, Milano 1996 (1993).

L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste (1953-1974), preparati da D. Lapoujade, a cura di D. Borca, Torino 2007 (2002).

Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste (1975-1995), preparati da D. Lapoujade, a cura di D. Borca, Torino 2010 (2003).

Studi critici su Deleuze

AGAMBEN, Giorgio: *L'immanenza assoluta*, in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza 2015.

AGOSTINI, Fabio: *Deleuze: evento e immanenza*, Milano 2003.

ALLIEZ, Éric: *La signature du monde, ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari*, Paris 1998.

- ALLIEZ, Éric (éd.): *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson 1998.
- BADIOU, Alain: *Deleuze. «Il clamore dell'essere»*, tr. it. a cura di D. Tarizzo, Torino 1997.
- BERGEN, Véronique: *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris 2001.
- BRYANT, Levi Reginald: *Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Evanston 2008.
- CANTONE, Damiano: *Cinema, tempo e soggetto. Deleuze e il sublime kantiano*, Milano 2009.
- CHERNIAVSKY, Axel: *Concept et méthode. La conception de la philosophie de Gilles Deleuze*, Paris 2012.
- DE BEISTEGUI, Miguel: *Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology*, Bloomington 2004.
- ID.: *Immanence: Deleuze and Philosophy*, Edinburgh 2010
- DESCOMBES, Vincent: *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris 1979.
- DUFFY, Simon: *Deleuze and the History of Mathematics. In Defense of the "New"*, New York 2013.
- FOUCAULT, Michel: *Theatrum philosophicum*, in «Critique», n. 282, 11/1970, pp. 885-908.
- GIL, José: *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, tr. it. a cura di G. Ferraro e M. Masini, Napoli 2015.
- GIOLI, Giovanna Giorgia: *Deleuze lettore di Sartre: Dissoluzione dell'Ego ed emergenza del campo trascendentale*, tesi di dottorato, Parma 2008.
- GODANI, Paolo: *Deleuze*, Roma 2009

- GODDARD, Jean-Christophe: *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris 2008.
- GUALANDI, Alberto: *Deleuze*, Paris 1998.
- HALLWARD, Peter: *Out of this World. Deleuze and the Philosophy of Creation*, New York 2006.
- HARDT, Michael: *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis 1993.
- HUGHES, Joe: *Deleuze and the Genesis of Representation*, New York 2008.
- KERSLAKE, Christian: *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*, Edinburgh 2009.
- KRTOLICA, Igor: *Le système philosophique de Gilles Deleuze (1953-1970)*, tesi di dottorato, Lyon 2013.
- LAPOUJADE, David: *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris 2014.
- LORD, Beth: *Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*, London 2011.
- MARTIN, Jean-Clet: *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris 1993.
- MARRATI, Paola: *Deleuze. Cinéma et philosophie*, in F. Zourabichvili, A. Sauvagnargues, P. Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris 2011.
- MENGUE, Philippe: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris 1994.
- MONTEBELLO, Pierre: *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris 2008.
- ID.: *Deleuze. Philosophie et cinéma*, Paris 2008.
- ORGANISTI, James: *Gilles Deleuze. Dall'estetica all'etica*, Milano 2014.
- PALAZZO, Sandro: *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, Pisa 2013.

- PARADIS, Bruno, *Schéma du temps et philosophie transcendantale*, in «Philosophie», n. 47, 1995, pp. 10-27.
- POLIDORI, Fabio: *Critica del senso*, in Id., *Passi indietro. Su verità, soggetto, altro*, Napoli 2007, pp. 62-75.
- RAE, Gavin: *Ontology in Heidegger and Deleuze: A Comparative Analysis*, New York 2013.
- RAMBEAU, Frédéric: *Les secondes vies du sujet. Deleuze, Foucault, Lacan*, Paris 2016.
- RAMETTA, Gaetano: *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, in Id. (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Da Kant a Deleuze*, Padova 2008.
- ID.: *Biopolitica e coscienza. Riflessioni intorno all'ultimo Deleuze*, «Filosofia politica», n. 1, 2006, pp. 29-42.
- RÖLLI, Marc: *Gilles Deleuze's Transcendental Empiricism. From Tradition to Difference*, engl. trans. by P. Hertz-Ohmes, Edinburgh 2013.
- RONCHI, Rocco: *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Milano 2014.
- ROSSI, Katia: *L'estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e fenomenologia a confronto*, Bologna 2005.
- «RUE DESCARTES»: *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Paris 2006.
- SAUVAGNARGUES, Anne: *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris 2010.
- SMITH, Daniel Warren: *Genesis and Difference: Deleuze, Maimon and the post-Kantian reading of Leibniz*, in S. van Tuinen (ed.), *Deleuze and the Fold: A Critical Reader*, London 2010.
- SOMERS-HALL, Henry: *Hegel, Deleuze and the Critique of Representation. Dialectics of Negation and Difference*, New York 2013.

TARIZZO, Davide: *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano 2003.

TOSCANO, Alberto: *The Theatre of production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, London 2006.

TUPPINI, Tommaso: *La funzione estetica: alcuni aspetti della lettura deleuziana di Kant*, in «Semiotica ed ermeneutica», a cura di C. Sini, n. 60, 2003.

VOSS, Daniela: *Conditions of Thought. Deleuze and Transcendental Ideas*, Edinburgh 2013.

ID.: *Maimon and Deleuze. The viewpoint of internal genesis and the concept of differentials*, «Parrhesia», n. 11, 2011, pp. 62-74.

WILLAT, Edward: *Kant, Deleuze and Architectonics*, New York 2010.

ZOURABICHVILI, François: *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, tr. it. a cura di F. Agostini, Verona 1998.

ZOURABICHVILI, François: *Il vocabolario di Deleuze*, tr. it. a cura di C. Zaltieri, Mantova 2012.

Altre opere

ADINOLFI, Massimo: *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant*, Napoli 1994.

ARISTOTELE: *Fisica*, tr. it. a cura di M. Zanatta, Torino 1999.

ATLAS, Samuel: *From critical to speculative idealism. The philosophy of Solomon Maimon*, The Hague 1964.

BARDIN, Andrea: *Gilbert Simondon. Trascendentale e filosofia dell'individuazione*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Da Kant a Deleuze*, Padova 2008.

BERGMAN, Samuel Hugo: *The philosophy of Salomon Maimon*, Jerusalem 1967.

BERGSON, Henri: *Saggio sui dati immediati della coscienza*, a cura di F. Sossi, Milano 2001 (1889).

ID.: *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Roma-Bari 2009 (1896).

ID.: *Storia della memoria e storia della metafisica*, a cura di R. Ronchi e F. Leoni, Pisa 2007 (corso del 1904).

ID.: *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. Polidori, Milano 2002 (1907).

ID.: *L'energia spirituale*, a cura di G. Bianco, Milano 2008 (1919).

ID.: *Il pensiero e il movimento*, a cura di F. Sforza, Milano 2000 (1938).

BLANCHOT, Maurice: *Lo spazio letterario*, a cura di G. Zanobetti e G. Fofi, Torino 1967.

BORDAS-DEMOULIN, Jean Baptiste: *Le cartésianisme, ou la véritable rénovation des sciences, suivie de la théorie de la substance et celle de l'infini*, Paris 1874 (1843).

BORGES, Jorge Luis: *Finzioni*, a cura di A. Melis, Milano 2003.

BOYER, Carl: *The history of the calculus and its conceptual development*, New York 1949.

BREHIÉR, Émile: *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris 1928.

CAEYMAEX, Florence: *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim – Zürich – New York 2003.

CAMBRIA, Florinda: *Sartre e il problema della soggettività*, conferenza del 06/06/2014, reperibile al link: <http://www.filosofiaincircolo.it/testi/6Florinda.pdf>.

CARABELLESE, Pantaleo: *Il problema della filosofia da Kant a Fichte (1781-1801)*, Palermo 1929.

CARCHIA, Gianni: *Kant e la verità dell'apparenza*, a cura di G. Garelli, Torino 2006.

CARROLL, Lewis: *Alice nel paese delle meraviglie – Attraverso lo specchio*, a cura di M. D'Amico, Milano 2016.

CASSIRER, Ernst: *Il problema della conoscenza nei sistemi postkantiani. Storia della filosofia moderna*, vol. III, tr. it. a cura di E. Arnaud, Torino 1955.

DESCARTES, René: *Discorso sul metodo*, trad. it. a cura di M. Renzoni, Milano 1993 (1637).

ID.: *Meditazioni metafisiche*, trad. it. S. Landucci, Roma-Bari 1997 (1641).

FORCELLINO, Ernesto: *Hölderlin e la filosofia. L'uno in se stesso diviso*, Napoli 2004.

GARELLI, Gianluca: *La teleologia secondo Kant. Architettonica, finalità, sistema (1781-1790)*, Bologna 1999.

GODANI, Paolo: *Bergson e la filosofia*, Pisa 2008.

GOLDSCHMIDT, Victor: *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris 1953.

GUALANDI, Alberto: *Le problème de la vérité scientifique dans la philosophie française contemporaine*, Paris 1998.

GUEROULT, Martial: *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Paris 1930.

ID.: *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Paris 1930.

HEIDEGGER, Martin: *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. a cura di M.E. Reina, Roma-Bari 1989.

ID.: *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, tr. it. a cura di R. Cristin, Milano 2002.

ID.: *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, tr. it. a cura di V. Vitiello, Milano 2010.

HOËNE WRONSKI, Josef Maria: *Philosophie de l'infini, contenant des réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*, Paris 1814.

HÖLDERLIN, Friedrich: *Sul tragico*, tr. it. a cura di R. Bodei e G. Pasquinelli, Milano 1994.

ID.: *Scritti di estetica*, tr. it. a cura di R. Ruschi, Milano 2004.

KANT, Immanuel: *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a cura di P. Carabellese e H. Hohenegger, Roma-Bari 1996.

ID.: *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Roma-Bari 2005 (1781, 1787).

ID.: *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra ed E. Garin, Roma-Bari 1997 (1788).

ID.: *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Torino 2011 (1790).

ID., *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, tr. it. P. Manganaro, a cura di L. Anceschi, Roma-Bari 1984 (1784).

ID.: *Logica*, tr. it. a cura di L. Amoroso, Roma-Bari 1984 (1800).

KLOSSOWSKI, Pierre: *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, a cura di F. Ferrari, Milano 1999.

ID.: *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. a cura di E. Turolla, rivista da G. Campioni, Milano 2013.

LAPOUJADE, David: *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris 2010.

LUGARINI, Leo: *La logica trascendentale kantiana*, Milano-Messina 1950.

MAIMON, Salomon: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Berlin-Leipzig 1790; rist. anast. in *Gesammelte Werke*, Band II, Herausgegeben von V. Verra, Hildesheim 1965-1970.

MENEGONI, Francesca: *La «Critica del giudizio» di Kant. Introduzione alla lettura*, Roma 2008.

MOISO, Francesco: *La filosofia di Salomone Maimon*, Milano 1972.

NIETZSCHE, Friedrich: *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, a cura di F. Masini, Milano 1983.

ID.: *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, a cura di G. Colli, Milano 1991.

PRADO, Bento: *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, tr. fr. a cura di R. Barbaras, Hildesheim – Zürich – New York 2002.

RONCHI, Rocco: *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Milano 2017.

ID.: *Bergson. Una sintesi*, Milano 2011.

SARTRE, Jean-Paul: *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, a cura di R. Rocchi, Milano 2011

de SAUSSURE, Ferdinand: *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Roma-Bari 1983.

SIMONDON, Gilbert: *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris 2005.

SPINOZA, Baruch: *Etica*, a cura di P. Cristofolini, Pisa 2010.

TUPPINI, Tommaso: *Kant. Sensazione, realtà, intensità*, Milano 2005.

VALPIONE, Giulia: *Il concetto di “trascendentale” nel Versuch di S. Maimon*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, Padova 2012.

VITIELLO, Vincenzo: *Topologia del moderno*, Genova 1992.

VUILLEMIN, Jules: *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte – Cohen – Heidegger*, Paris 1954.

WEIL, Éric: *Problemi kantiani*, tr. it. a cura di P. Venditti, Urbino 2006.

ZAC, Sylvain: *Salomon Maimon critique de Kant*, Paris 1986.

ZOURABICHVILI, François: *La littéralité et autres essais sur l'art*, Paris 2011.

RÉSUMÉ SUBSTANTIEL DE LA THÈSE

INTRODUCTION

1. Thèmes et objectifs.

La présente recherche se donne pour objectif de déterminer la perspective transcendantale de la philosophie de Gilles Deleuze. Le terme transcendantal renvoie – comme on le sait depuis les travaux de Kant – au type particulier de connaissance qui ne s'adresse pas directement aux objets, mais aux conditions de possibilité de les connaître et d'en faire l'expérience. Que signifie penser et que signifie faire expérience ? Les deux questions fondamentales qui animent la réflexion transcendantale inaugurée par Kant sont reprises par Deleuze mais profondément transformées dans leur sens.

Si le transcendantal au sens kantien désigne des conditions générales qui précèdent l'expérience en la rendant possible, dans la perspective de Deleuze, le transcendantal apparaît au contraire radicalement immanent à l'empirique. Certes, la philosophie de Deleuze est une philosophie transcendantale, mais, en tant que telle, elle est surtout une philosophie de l'immanence : la position des conditions de l'expérience est elle-même expérimentale, dans la mesure où les conditions sont posées simultanément à l'expérience qu'elles conditionnent.

De ce point de vue, nous pensons que le problème le plus général de la philosophie de Deleuze ne concerne ni simplement la pensée, ni simplement l'expérience, mais bien l'expérimentation des conditions par lesquelles la pensée pure et l'expérience réelle sont en même temps générées. Le problème du transcendantal est donc, selon Deleuze, essentiellement un problème de type génétique : expérimenter les conditions transcendantales signifie amener la pensée et l'expérience au-delà de la simple dimension factuelle (le *quid facti* ? kantien), empirique, représentative, en les poussant à atteindre le point où tous deux découvrent leur état naissant ou leur nouveauté absolue.

La réponse de Deleuze à la question sur le sens de la pensée et de l'expérience s'écarte donc nettement de la position kantienne : d'un côté, l'expérience n'indique plus l'expérience ordinaire, réglée et prévisible à travers des paramètres fixes ; de l'autre, la pensée n'est plus comprise comme activité de reconnaissance, de subsomption sous un universel. Tout comme l'idée de reconnaissance, l'idée d'expérience possible est entendue par Deleuze comme une abstraction injustifiée, un présupposé implicite qui réduit la philosophie à une simple rationalisation du sens commun. De ce point de vue, l'expérimentation des conditions transcendantales ne peut se dispenser d'être aussi une critique radicale des présupposés, une purification de la pensée de tous les éléments doxiques. Cependant, chez Deleuze, l'instance critique assume un sens complètement différent et nouveau par rapport à Kant.

Que signifie donc, pour Deleuze, concevoir le transcendantal comme pure immanence ? Quelles transformations cela implique dans la manière de concevoir communément l'expérience et la pensée ? Ce sont ces questions fondamentales qui orientent le présent travail et déterminent le cadre général à l'intérieur duquel la philosophie deleuzienne sera interrogée. En premier lieu, on cherchera à soutenir qu'en transformant le transcendantal dans un sens immanentiste, Deleuze n'entend pas annuler la question kantienne sur la légitimité de la pensée et de l'expérience, mais bien radicaliser cette dernière en la poussant jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes. En second lieu, nous tâcherons de montrer comment, à partir de l'analyse de la perspective transcendantale, il est possible d'élaborer une lecture d'ensemble de l'œuvre de Deleuze qui permette de mettre en lumière une continuité thématique de fond.

Pour appuyer ces propos, il sera nécessaire, avant toute chose, de définir le contexte à partir duquel les questions qui les déterminent se posent. De ce point de vue, une analyse attentive de la confrontation de Deleuze avec le criticisme kantien se révélera indispensable. Plus spécifiquement, il conviendra de ne pas se limiter à un simple repérage des nombreuses articulations conceptuelles de matrice kantienne disséminées dans toute l'œuvre deleuzienne, et donc de montrer que c'est bien à partir de leur torsion et leur transformation que Deleuze parvient à se projeter au-delà du kantisme, en développant une position théorique originale et indépendante. La spécification de ce dépassement et de cette reconfiguration constituera une des lignes qui guidera notre travail.

D'un point de vue général, il s'agira d'interroger et de mettre en lumière le caractère ambivalent des rapports de Deleuze avec Kant. En effet, selon Deleuze, le philosophe de Königsberg serait à la fois le découvreur du « prodigieux domaine du transcendantal »¹ – le premier qui ait mis en relief l'idée d'une torsion de la pensée contre elle-même, d'une critique immanente de la raison – ; et l'« incarnation parfaite de la fausse critique »², c'est-à-dire d'une critique incomplète qui, en réalité, est une introjection et une justification des présupposés mêmes qu'elle est censée critiquer. Ce double jugement situe Kant dans une dimension de la pensée deleuzienne sans doute différente de celle occupée par des auteurs comme Spinoza, Nietzsche et Bergson, dont Deleuze partage presque toutes les positions. Néanmoins, Kant reste une des références privilégiées tout au long de l'itinéraire du philosophe parisien. Des premiers écrits des années 1960 jusqu'à *Qu'est-ce que la philosophie ?*, la question de la réalisation de la critique constitue un véritable leitmotiv capable de connecter, dans une perspective unitaire, des thèmes et des problèmes très différenciés. Il s'agit donc de s'interroger : qu'est-ce qui empêche cette réalisation ? On trouve une réponse précise dans *Nietzsche et la philosophie*, où Deleuze écrit que « Kant ne réalise pas son projet de critique immanente. La philosophie transcendantale découvre des conditions qui restent encore extérieures au conditionné »³. Or, du fait de cette extériorité, Kant est obligé de *présupposer* la réalité aussi bien de l'expérience que des principes transcendants ; afin de garantir une application réelle des conditions, il est obligé de décalquer ces dernières sur les données empiriques. Par conséquent, le transcendantal lui-même devient en définitive un fait, impossible à distinguer de ce qu'il devrait justifier. De ce point de vue, il devient indispensable pour Deleuze de développer une méthode génétique, de légitimer l'expérience en en faisant la genèse : c'est précisément dans la spécification de cette méthode que l'immanence du transcendantal est rigoureusement déterminée.

Comme signalé précédemment, la tentative de radicaliser Kant et de réaliser le projet critique conduit Deleuze totalement au-delà des positions du philosophe allemand. Par conséquent, il convient de souligner que notre recherche ne doit d'aucune

¹ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 178.

² Id., *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, édition préparée par D. Lapoujade, Paris, Éd. Minit, 2002, p. 192.

³ Id., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 104.

manière se réduire à un simple examen des relations entre les deux auteurs : la comparaison initiale avec les positions kantienne sert exclusivement à la détermination du problème de l'enquête, qui nous permettra d'obtenir une clé de lecture pour aborder de manière centrale l'œuvre labyrinthique deleuzienne. En effet, s'il est vrai que Deleuze revient à Kant pour tenter de le renverser, il est aussi vrai que sa propre philosophie reflète ce renversement. Par conséquent, nous justifions notre intention de développer une analyse généalogique de la philosophie de Deleuze à la lumière de cette critique. Il en ressort un cadre extrêmement précis, un fil conducteur qui retrace tout le parcours de la pensée deleuzienne, marqué tout d'abord – dans *Différence et répétition* et dans *Logique de sens* – par l'empirisme transcendantal, puis par la définition du plan d'immanence dans *Qu'est-ce que la philosophie?*.

L'objectif de ce travail est donc de mettre en évidence le lien profond qui unit ces deux moments. Ce lien sera identifié dans la continuité du thème génétique : nous entendons démontrer que l'empirisme transcendantal et le plan d'immanence constituent pour Deleuze deux façons différentes de concevoir la genèse simultanée de l'expérience et de la pensée – c'est-à-dire, plus généralement, de confronter la philosophie au problème décisif de son propre commencement. En effet, le point central de l'empirisme transcendantal est la critique de tous les préjugés implicites dans l'exercice empirique des facultés et, en même temps, la spécification d'un exercice discordant dans lequel chaque faculté, s'élevant à un niveau transcendant, pré-subjectif et pré-individuel, n'est plus pré-supposée mais est générée en elle-même. Cette désubjectivation des facultés est reprise et approfondie dans la conception du plan d'immanence : considéré en tant que plan d'immanence, le transcendantal devient une source pure et simple de réalité, un « apparaître en soi »¹ qui n'implique plus aucune conscience subjective « à laquelle » l'apparaître serait rapporté. Il faudra souligner comment, dans les deux cas, le véritable mouvement génétique correspond à une disjonction de l'identité du sujet et à une désintégration conséquente des modèles de reconnaissance et de l'expérience possible – basés sur cette identité.

À cet égard, aussi bien *Différence et répétition* que *Qu'est-ce que la philosophie ?* mettent en évidence un écartement essentiel entre l'idée de commencement et la possibilité pour la pensée de se reconnaître en commençant : c'est précisément parce

¹ Sur ce thème, cf. P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, pp. 213-242.

qu'elle cesse de se reconnaître – et parce qu'elle porte sa propre puissance au-delà de la limite empirique de ce qui peut être reconnu – qu'elle gagne la capacité de commencer absolument (c'est-à-dire de répéter authentiquement). En nous éloignant des interprétations rationalistes ou actualistes telles que celles de Levi R. Bryant¹ et de Rocco Ronchi², notre travail se propose donc de mettre en évidence comment la genèse deleuzienne n'est absolument pas une genèse active (ce qui présupposerait une préexistence de l'agent) mais une genèse *passive*, qui se produit par une collision, une violence, une contrainte. Que ce soit dans l'exercice discordant des facultés dont il est question dans l'empirisme transcendantal ou, de manière similaire, dans la création de concepts sur le plan d'immanence, la pensée se retrouve face à son élément le plus spécifique, son *cogitandum*. Mais ce dernier échappe à la reconnaissance : c'est ce qui *ne peut pas* être pensé et qui, toutefois, *doit* être pensé. Comme nous nous efforcerons de le montrer, c'est dans cette tension insoluble entre *impossibilité* et *devoir* que la pensée est générée passivement en se vidant de tous les présupposés. *Critique* et *création* sont toujours, chez Deleuze, les deux moitiés indiscernables d'un même acte.

L'inscription de notre recherche dans ce cadre général nous permettra d'examiner et de relier certains des thèmes les plus caractéristiques de la pensée deleuzienne, tels que la différence en soi, le couple virtuel-actuel, l'univocité ou l'événement – en évitant les écueils d'une perspective substantialiste ou moniste. La ligne interprétative soutenue par Alain Badiou, qui considère Deleuze comme un penseur « pré-critique » s'attaquant d'abord au problème de l'Un, est selon nous erronée. Nous sommes en effet convaincus, suivant de ce point de vue une indication de Vincent Descombes, que le contexte dans lequel la philosophie deleuzienne acquiert son sens le plus spécifique est celui de la philosophie post-kantienne, qui reprend – en la radicalisant et en la transformant – la perspective critique révélée par la révolution copernicienne. Notre objectif sera donc de souligner le prolongement de l'approche purement ontologique, concernant des concepts tels que l'être, le devenir, le temps, dans un cadre critique-transcendantal plus large, qui traite de la détermination des conditions réelles de l'expérience et de la pensée.

¹ Cf. L.R. Bryant, *Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Evanston, Northwestern University Press, 2008.

² Cf. R. Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Milano, Feltrinelli, 2014.

Selon ce même critère, le choix des travaux de Deleuze sur lesquels nous allons concentrer notre analyse est justifié. Bien que l'intention de cette recherche soit de restituer une image globale de la philosophie deleuzienne, la spécificité de la matière nous oblige à nous attarder exclusivement sur certains textes. Une plus grande attention sera donc portée aux études critiques sur Kant, à *Différence et répétition*, à *Logique du sens* et à *Qu'est-ce que la philosophie ?*, tandis que les références sporadiques à des ouvrages tout de même importantes tels que *Mille plateaux*, *L'image-mouvement* et *L'image-temps*, seront déterminées à partir de la possibilité qu'elles offrent de spécifier des articulations problématiques particulières au fur et à mesure de leur examen. Cependant, en ce qui concerne la définition du problème auquel notre travail est consacré, *Différence et répétition* reste sans aucun doute le livre auquel nous devons attribuer la plus grande importance: une analyse précise de ce qui doit être considéré – tel que le souligne Éric Alliez – comme « l'ouvrage souche du deleuzianisme »¹, nous permettra en effet de voir que les configurations ultérieures assumées par le problème du transcendantal ne sont, en définitive, que des reprises et des spécifications ultérieures de la perspective qu'il met au point.

Afin de déterminer avec précision les éléments constitutifs de cette perspective, nous devons également tenir compte de l'influence déterminante de philosophes tels que Maïmon et Bergson. De Maïmon, Deleuze ne se contente pas seulement de reprendre la critique du formalisme et du psychologisme de la vision kantienne, mais aussi la proposition d'une méthode génétique capable de déterminer l'expérience dans sa propre réalité, en dépassant l'abstraction et la généralité de l'expérience possible. Et c'est toujours la question de la genèse, la recherche des conditions de l'expérience réelle, qui constitue le thème à partir duquel se développe *Le bergsonisme*, une monographie importante que Deleuze publie en 1966 sur le maître français et qui peut être considérée comme le préambule de *Différence et répétition* ; certes, la philosophie de Bergson est pour Deleuze une pensée du virtuel, de la différence en soi, de la multiplicité – des concepts qui deviendront distinctifs de la philosophie deleuzienne –, mais la méthode intuitive qui la circonscrit et l'articule dans ses diverses ramifications,

¹ É. Alliez, *Sur la philosophie de Gilles Deleuze: une entrée en matière*, in « Rue Descartes », *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Paris, PUF, 2006, p. 49.

c'est avant tout une tentative de comprendre l'expérience elle-même, d'amener le penseur « à la source » du réel.

Avec la théorie maïmonienne des différentiels génétiques, nous pensons que l'appel de Bergson à la précision philosophique – caractérisé par la recherche d'un concept singulier « taillé » sur la chose elle-même – est le thème qui a eu influence, peut-être plus que tout autre, sur les objections soulevées par Deleuze à Kant, et donc sur la formation de l'empirisme transcendantal. La critique de la généralité et l'affirmation d'une correspondance singulière entre la pensée et la chose – des thèmes à la base de la notion même d'expérience réelle – se retrouvent également dans la théorie de la création de concepts dont traite *Qu'est-ce que la philosophie ?* ; livre dans lequel le caractère créateur est compris précisément comme un acte d'expérimentation en vertu duquel s'affirme une réversibilité ou une indiscernabilité de la pensée et de l'être. Nous pensons que dans cette expérimentation – dans cette recherche continue du singulier contre l'illusion de la généralité –, il est essentiellement question pour Deleuze de créer le droit de l'expérience et de la pensée, sans le présupposer ni le décalquer sur la facticité empirique.

Ainsi, pour résumer, la thèse que nous entendons soutenir est la suivante : en affirmant l'immanence absolue du transcendantal à l'expérience, Deleuze entend non pas introduire une confusion entre le niveau du droit et celui du fait, mais maintenir la distinction de la manière la plus claire et rigoureuse possible. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'un démantèlement de la question kantienne « *quid juris ?* », mais de son intensification et de sa radicalisation à travers lesquelles elle dépasse les mêmes limites fixées par Kant. C'est précisément par le biais de cette intensification que Deleuze peut poser de manière tout à fait originale le problème de la critique des présupposés et du commencement de la philosophie.

2. *Status quaestionis.*

La littérature critique la plus récente n'a pas manqué d'attirer l'attention sur la pertinence de la question transcendantale en tant que jonction conceptuelle spécifique à partir de laquelle il est possible de développer une lecture globale de l'œuvre

deleuzienne. Parmi les nombreux ouvrages publiés jusqu'à présent, nous souhaitons présenter ici une sélection raisonnée qui rend compte des plus pertinents.

Le livre de 2009 d'Anne Sauvagnargues¹, intitulé *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, fournit une interprétation complète de la philosophie de Deleuze à partir de la question du transcendantal. En prenant comme point de départ le problème de la création de concepts, l'auteur trace dans cette contribution un chemin qui explore en détail de nombreux aspects de la pensée deleuzienne, en mettant en évidence l'importance de certaines sources et en incluant dans la discussion des thèmes apparemment éloignés du problème en question. La globalité qui distingue la monographie de Sauvagnargues nous semble être à la fois son mérite et son défaut : son mérite, car elle offre une vue équilibrée de l'ensemble de l'œuvre de Deleuze, indispensable d'un point de vue introductif ; son défaut, car cet équilibre semble parfois se faire au détriment de l'approfondissement et donc de la spécificité de la question elle-même. Plus spécifiquement, selon nous Sauvagnargues n'insiste pas suffisamment sur le lien entre la dimension génétique, résultant de l'élévation de l'expérience au transcendantal, et la *quaestio juris*, le problème du droit, qui constitue le cœur même de la perspective transcendantale.

L'importance de la question de la genèse est au contraire bien clarifiée par Levi R. Bryant² dans son livre *Difference and Givenness. Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, publié en 2008. Après avoir souligné avec précision le contexte bergsonien à partir duquel la perspective de l'empirisme transcendantal est élaborée, la contribution de Bryant se concentre principalement sur la dialectique des facultés qui occupe, comme nous le verrons, une position centrale dans les chapitres quatrièmes et cinquième de *Différence et répétition*. Il insiste à juste titre sur l'importance de Maïmon et de Bergson dans la formation de l'empirisme transcendantal deleuzien, en particulier en ce qui concerne la critique de Kant : le dépassement de la notion kantienne de conditions de possibilité implique l'accès à plan génétique dans lequel le conditionnement n'est plus extrinsèque au conditionné, mais le détermine de l'intérieur en se transformant avec lui. Le résultat auquel aboutit l'interprétation de Bryant ne nous semble pas être toutefois partageable. En écrasant la position de Deleuze

¹ Cf. A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009.

² Cf. L.R. Bryant, *Difference and Givenness...*, cit.

sur celle de Maimon, il entend en réalité l'empirisme transcendantal au même titre qu'un « hyper-rationalisme » dans lequel les conditions jouent une fonction productive de la matière elle-même, qui ne peut donc être envisagée que d'un point de vue empirique. Dans sa tentative – par ailleurs correcte – de souligner la distance qui sépare Deleuze d'une position au sens strict empiriste ou naturaliste, qui fait dériver les conditions transcendantales de l'expérience, Bryant fait l'erreur inverse : il sous-estime injustement le rôle de la sensation et, de cette manière, réduit toute la dimension génétique à la dimension logique. Pour notre part, nous nous efforcerons de montrer comment, en réalité, la position deleuzienne est beaucoup plus complexe et consiste essentiellement dans la recherche d'une « troisième voie » qui, sans céder ni à l'empirisme ni au rationalisme, puisse aller au-delà du caractère unilatéral typique de ces derniers. Pour clarifier ce point, il sera décisif d'insister sur la passivité qui caractérise la genèse transcendantale deleuzienne, en distinguant soigneusement la passivité transcendantale de la réceptivité empirique.

En ce qui concerne le lien entre passivité et genèse, la monographie de Sandro Palazzo¹ de 2013 – *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana* – fournit de nombreuses explications. Il s'agit d'une étude rigoureuse et de grande envergure qui, inspirée par la lecture deleuzienne de Kant, reconstruit la perspective transcendantale de Deleuze à travers une comparaison étroite avec les auteurs de la tradition allemande – notamment Maimon, Fichte et Hegel. Une telle comparaison permet à l'auteur d'identifier dans le temps la jonction problématique décisive à partir de laquelle Deleuze peut, d'une part, purifier le transcendantal du présupposé de l'identité subjective et, d'autre part, trouver ainsi dans le transcendantal même le terrain constitutif d'une ontologie de l'immanence.

Sur la relation entre Deleuze et Kant, il convient également de signaler un article de Gaetano Rametta² – *Il trascendentale di Gilles Deleuze* – paru en 2008 dans *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*. L'objectif de Rametta dans cet article est de lier l'interprétation de la doctrine kantienne des facultés – à laquelle Deleuze consacre une monographie en 1963 – à la philosophie de la différence de *Différence et répétition*. En analysant le caractère systématique – souligné

¹ Cf. S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, Pisa, ETS, 2013.

² Cf. G. Rametta, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, in *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, a cura di G. Rametta, Padova, Cleup, 2008.

par Deleuze – de la relation entre les facultés dans la pensée de Kant, Rametta insiste en premier lieu sur l'importance de la troisième critique (et en particulier du sublime) en tant que moment de transition du modèle de conditionnement extérieur à celui de la genèse; en second lieu, il montre comment Deleuze reprend précisément le moment du sublime afin de déterminer une conception du transcendantal qui n'est plus liée aux présupposés de reconnaissance et d'activité du sujet.

Ce sont surtout ces deux dernières contributions qui ont influencé notre recherche, s'en distinguant toutefois dans la mesure où elle se propose de rendre explicite la persistance et la reformulation du thème transcendantal dans les derniers écrits deleuziens consacrés au plan d'immanence. Si dans la plupart des cas, la littérature critique consacrée au transcendantal deleuzien tend à circonscrire le problème aux développements que l'on trouve dans *Différence et répétition* et dans *Logique du sens* – publiés respectivement en 1968 et en 1969 –, notre intention est de montrer comment ces développements se radicalisent et se précisent dans les travaux auxquels Deleuze se consacre entre la fin des années 1980 et le début des années 1990, à la fin de son cheminement de pensée. L'attention portée à ces textes nous permettra d'expliquer comment, pour Deleuze, penser de manière transcendantale signifie essentiellement déterminer le (ré-)commencement de la philosophie, en précisant son droit et sa particularité irremplaçable échappant à toute formalisation ou rigidité. La même convergence entre critique et création, annoncée par Deleuze à partir du livre sur Nietzsche de 1962, trouve en *Qu'est-ce que la philosophie?* une affirmation précise et concluante : comme nous nous efforcerons de le montrer, on ne comprend pas vraiment le sens de la « création de concept » dont traite le livre de 1991 à moins de la lire à la lumière de la question de la genèse transcendantale et du problème connexe de la critique de l'image dogmatique de la pensée.

De ce point de vue, la conception plus générale que nous avons l'intention de faire ressortir de la philosophie de Deleuze est caractérisée par l'idée d'une continuité substantielle. Nous avons toutefois renoncé à la prétention de fournir un compte rendu exhaustif de la structure interne de chaque ouvrage, ce qui aurait entraîné une perte de spécificité par rapport au problème général. C'est pour cette même raison que, parmi les nombreuses références aux auteurs qui jalonnent l'argumentation deleuzienne, nous avons décidé d'analyser et, dans certains cas, de développer uniquement celles

strictement fonctionnelles à l'élaboration de notre discours. L'analyse de textes de Kant, Maimon et Bergson – auteurs auxquels nous avons consacré un espace important – n'a donc aucune autre fonction que celle préparatoire de déterminer plus clairement les positions soutenues par Deleuze lui-même.

3. Plan de la thèse.

La thèse est divisée en cinq chapitres, développés selon un critère de succession à la fois conceptuel et chronologique. Le premier chapitre a un statut particulier, dans la mesure où il est exclusivement consacré à l'interprétation deleuzienne de la philosophie critique en tant que système, à partir de l'analyse de deux écrits publiés par Deleuze en 1963 : la monographie *La philosophie critique de Kant* et l'article *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*. En prenant en considération les différentes relations entre les facultés qui sous-tendent chaque *Critique*, le chapitre entend mettre en évidence le lien qui subsiste selon Deleuze entre la méthode transcendantale et l'articulation systématique des facultés. De ce point de vue, en suivant le progrès du commentaire deleuzien, une plus grande attention est accordée à la troisième critique. Si la première et la deuxième *Critique* sont dominées par une approche du transcendantal essentiellement liée à l'idée du conditionnement externe (extériorité entre conditions et conditionnées), ce n'est que dans la troisième – et surtout dans le moment du sublime – que Kant arrive à la thématization d'une genèse immanente, assurant de cette manière la pleine cohésion de la raison en tant que système de relation entre les facultés, et trouvant ainsi une issue aux insuffisances du modèle de conditionnement.

Le deuxième chapitre se développe en maintenant comme point de confrontation privilégié la section centrale de *Différence et répétition*, consacrée au problème du commencement de la pensée et à la critique des présupposés : l'objectif est de reprendre les thèmes analysés ci-dessus pour montrer leur convergence dans la construction de l'empirisme transcendantal. Le chapitre est divisé en deux parties principales : la première – de nature « déconstructive » – introduit le problème de l'image de la pensée en le développant notamment par rapport à Kant. Nous avons souhaité montrer comment pour Deleuze la philosophie kantienne s'avère ambivalente : d'une part, elle fournit les outils nécessaires pour opérer une destruction du sens commun – qui se

manifeste dans l'image de la pensée –, et, d'autre part, elle en propose une rationalisation complète. Cette partie se conclut sur l'analyse des objections adressées par Deleuze à Kant – qui reprennent la forme des objections énoncées par Maimon. En revanche, la seconde partie du chapitre revendique son caractère « constructif » : il s'agit de retracer le chemin qui conduit Deleuze à la détermination de l'empirisme transcendantal. On retrouve le thème du conflit en tant que moment génétique des facultés, entendu ici comme un événement qui, en faisant violence au sujet, désarticule son identité supposée.

Le troisième chapitre reprend les considérations précédentes, en s'efforçant de préciser comment la genèse des facultés se prolonge dans la genèse de l'objet. Le chapitre commence par une analyse des points les plus importants de la lecture deleuzienne de Bergson : cela nous permet d'aborder la question de la différence en soi, conçue à la lumière de la notion bergsonienne de durée comme mouvement productif immanent aux choses. Ce mouvement productif de différenciation est donc ultérieurement précisé à travers un examen des quatrième et cinquième chapitres de *Différence et répétition*, consacrés à la notion de synthèse disjonctive dans son double profil, idéal et matériel.

Le quatrième chapitre examine d'abord les passages de *Logique du sens* sur la genèse du langage, conçu essentiellement par Deleuze comme capacité d'exprimer un sens : dans le sens est individuée la même limite transcendantale par rapport à laquelle le langage est généré. La deuxième partie du chapitre, consacrée au thème de l'événement, tente de relier la question du sens à celle de la genèse de la temporalité. Il s'agit en particulier de déterminer la production du sens dans sa collocation non chronologique : le sens ne dépend pas de l'usage du langage déjà constitué, dans la mesure où il se déroule en lui comme un événement singulier et imprévisible qui échappe à la simple signification des états de choses.

Le cinquième chapitre reprend les jonctions conceptuelles précédemment examinées à la lumière de la notion de plan d'immanence, au centre des derniers ouvrages de Deleuze. Le chapitre s'ouvre avec une double digression ayant pour objet *La transcendance de l'Ego* de Sartre et l'incipit de *Matière et de mémoire* de Bergson ; c'est surtout à partir de la confrontation avec ces deux textes que Deleuze procède à une purification complète du transcendantal, en le déterminant au sens d'une source pure et

simple de réalité, un « apparaître en soi » totalement impersonnel qui ne fait plus référence à aucune conscience subjective. En poursuivant ces analyses, la deuxième partie du chapitre est consacrée à la question du plan d'immanence, dans le but de montrer comment ce n'est qu'en relation avec le plan que la philosophie parvient à déterminer son propre droit. En d'autres termes, le plan d'immanence se manifeste comme la formulation définitive dans laquelle Deleuze articule la coïncidence transcendante entre critique et création : puisque rien ne lui préexiste ni ne lui présuppose, le plan ne peut être que créé ou expérimenté.

Chapitre 1

LA RÉELABORATION DE LA PHILOSOPHIE CRITIQUE DE KANT

Le point de départ de la thèse est l'interprétation deleuzienne de la philosophie critique de Kant. À cette thématique nous avons consacré le premier chapitre, focalisé sur deux écrits kantien publiés par Deleuze en 1963 : *La philosophie critique de Kant* et *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*. L'objectif du chapitre est d'étudier l'interprétation deleuzienne des trois *Critiques* afin de mettre en relief trois points : la conception de la méthode transcendante comme critique immanente ; l'affirmation de cette immanence comme genèse des facultés ; la discordance entre les facultés comme principe génétique.

La philosophie n'a pas l'avantage de pouvoir présupposer ses objets comme donnés et sa méthode comme déjà admise au point de départ. On dira à juste titre que c'est grâce à Kant que la philosophie a été conduite, pour la première fois, à ce qu'il appelle « la plus difficile de toutes ses tâches », c'est-à-dire « la connaissance de soi-même »¹, au sens d'une connaissance du pouvoir et des limites de la raison. L'image à la base du projet critique est très connue : la raison doit ériger un tribunal qui garantisse ses propres prétentions légitimes et qui condamne celles privées de fondement. À cette fin, la raison doit devenir parfaitement autonome, en s'émancipant de toute influence extérieure. La Critique se définit alors comme la réflexion que la raison opère sur soi-

¹ I. Kant, *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2012 [1944], p. 7.

même, en s'appuyant seulement sur ses propres forces et en vue de fins qui n'appartiennent qu'à elle. Or, dans la lecture de Deleuze, cette réflexivité affirmative de la raison – qui s'explique tout d'abord dans la capacité autonome de légiférer sur soi en se donnant des fins – c'est le caractère fondamental mis en lumière par l'idée de critique ; ce caractère coïncide avec le sens même du transcendantal : « Une critique immanente, la raison comme juge de la raison, tel est le principe essentiel de la méthode dite transcendantal »¹.

En tant que guidée par la méthode transcendantale, donc, la critique n'est pas une opération qui existe avant le fonctionnement de la raison : la raison découvre en soi la méthode dans la mesure même où elle la construit et la met en pratique. De ce point de vue, le statut préliminaire que Kant attribue à la critique n'implique pas une extériorité par rapport au système de la raison qu'elle est censée préparer. S'il est vrai que la critique n'est pas le système de la raison, parce qu'elle ne vise pas à construire une doctrine des objets, cela n'empêche que la critique ait un caractère systématique ou architectonique². En tant que méthode du système, la critique, écrit Kant, «en décrit [...] la circonscription totale, tant par rapport à ses limites que par rapport à sa structure interne»³.

Or, c'est dans le cadre de cette caractérisation essentiellement architectonique de la critique que – comme le montre Deleuze – la doctrine kantienne des facultés obtient son importance : en légiférant sur soi, la raison se ramifie dans une pluralité d'intérêts, auxquels correspondent autant de formes supérieures des facultés⁴. En ce sens, les facultés ne sont pas des conformations psychologiques abstraites et rigides, mais des différentes modalités de l'activité d'auto-législation de la raison, des différents profils de son autonomie.

L'interprétation deleuzienne de Kant se déroule tout autour de ce point : chaque faculté exprime d'une perspective très particulière l'explicitation de la méthode transcendantale, qui se caractérise par conséquent comme le système de leurs rapports. Comme l'écrit Deleuze, « les facultés entrent dans des rapports ou des proportions

¹ G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, PUF, Paris 2004 [1963], pp. 7-8.

² Sur la conception de la philosophie comme système, cf. E. Kant, *Première introduction à la critique de la faculté de juger*, tr. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1997, pp. 13-19.

³ *Ivi*, p. 21.

⁴ On entend pour forme supérieure d'une faculté la faculté en tant que capable de légiférer.

harmonieuses suivant la faculté qui légifère dans tel ou tel intérêt »¹. De ce point de vue les trois *Critiques* présentent dans leur ensemble « un véritable système de permutations »², un ordre mobile d'accords entre les facultés, qui est diversement qualifié selon l'intérêt dominant.

En analysant la spécificité de l'accord concernant chacune des *Critiques*, la thèse vise à souligner ce caractère systématique. À chaque *Critique* est assignée la tâche de clarifier si une certaine faculté est susceptible d'une forme supérieure. Ainsi, « La Critique de la Raison pure commence par demander : y a-t-il une faculté de connaître supérieure ? La Critique de la Raison pratique : y a-t-il une faculté de désirer supérieure ? La Critique du Jugement : y a-t-il une forme supérieure du plaisir et de la peine ? »³. En donnant une réponse à la question particulière posée par chaque *Critique*, la raison est amenée à déterminer cas par cas les différents domaines de légitimité des propres intérêts, en correspondance desquels elle définit des rapports spécifiques entre les facultés.

Un des problèmes les plus généraux mis en lumière par la méthode transcendantale est donc celui concernant l'existence d'une *harmonie* parmi des facultés qui *diffèrent par nature*. Les facultés entrent dans des rapports harmonieux en suivant celle qui légifère selon un intérêt déterminé de la raison. Dans la *Critique de la raison pure* les facultés sont harmonisées sous l'intérêt spéculatif déterminé par l'entendement, tandis que dans la *Critique de la raison pratique* elles le sont sous l'intérêt pratique déterminé par la raison. Ainsi, même si les deux premières *Critiques* présentent des accords différents, dans les deux cas il y a toujours une faculté qui joue un rôle déterminant (dans le premier cas l'entendement, dans le deuxième cas la raison). Dans la mesure où une faculté déterminante légifère, l'harmonie est toujours déterminée, proportionnée, imposée. S'ensuit un problème : comment les facultés pourraient-elles entrer dans un rapport déterminé par l'une d'elles, si elles n'étaient pas d'abord susceptibles, par elles-mêmes et spontanément, d'une libre harmonie, d'un rapport indéterminé ?

Une solution à ce problème se rencontre seulement dans la *Critique du jugement*. En découvrant dans le jugement esthétique un accord libre et indéterminé, la troisième

¹ G. Deleuze, *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*, in Id., *L'île déserte et autres textes*, cit., p. 81.

² Id., *La philosophie critique de Kant*, cit., p. 113.

³ Ivi, p. 9.

Critique découvre en même temps la condition qui rend en général possible chaque accord, c'est-à-dire le fondement qui était seulement présupposé par les deux autres *Critiques*. Contrairement à l'entendement et à la raison, l'imagination ne recouvre aucune fonction législative. Elle n'implique aucun intérêt pour l'objet, mais un plaisir désintéressé qui exprime les conditions subjectives pour l'exercice des facultés. Autrement dit, si chaque *Critique* a la tâche de déterminer la légitimité de l'usage des facultés selon des intérêts déterminés, la troisième *Critique* joue le rôle décisif de rendre possibles les conditions *du système entier des facultés*.

La thèse considère ce passage aussi d'un autre point de vue, dont le point névralgique est la notion de sens commun. Deleuze ne cesse pas de souligner que chaque accord des facultés définit un sens commun : un sens commun logique exprime l'harmonie des facultés déterminée par l'entendement selon l'intérêt spéculatif, un sens commun moral exprime l'harmonie déterminée par la raison dans l'intérêt pratique. Les facultés entrent ainsi dans des rapports qui réfléchissent les différents intérêts de la raison parce qu'elles sont prédisposées naturellement à la concordance. Toutefois, aussi bien dans le cas du sens commun logique que dans celui du sens commun pratique, il n'est pas clair ce qui rend possible l'accord. À quelles conditions un accord peut-il être déterminé *de jure* ? Chaque fois qu'on considère un accord comme déjà déterminé par une faculté législative, il est inévitable que le sens commun apparaisse comme un fait *a priori* paradoxal au-delà duquel on ne peut plus remonter.

Deleuze trouve la solution à cette difficulté dans le *sensus communis aestheticus*, qui ne représente pas un accord objectif déterminé par une faculté législative, mais un accord indéterminé où l'imagination, l'intellect et la raison s'exercent librement. Il en résulte que le sens commun esthétique est le véritable fondement ou la condition ultime de tout autre sens commun. Il ne peut pas être présupposé, il doit être engendré. En analysant les trois manifestations du sens commun esthétique, le beau, le génie, le sublime, le chapitre identifie ce dernier comme le principe génétique pour l'accord des facultés.

D'après Deleuze, dans le sublime il n'y a plus un accord présupposé, mais un désaccord où les facultés sont portées à la limite de leur exercice et engendrées passivement dans une violence réciproque. À ce niveau, l'exercice des facultés ne peut pas se déployer sur le plan de la représentation, ayant comme présupposé essentiel la

reconnaissance de soi. Au contraire, il correspond à la radicale désarticulation de l'ensemble des capacités représentatives qui permettent au sujet de se reconnaître comme quelque chose d'identique et substantiel. L'analyse de la désarticulation de la représentation et du modèle de reconnaissance constituent la base à partir de laquelle la thèse aborde, dans le chapitre suivant, la critique à l'image de la pensée et la formation de l'empirisme transcendantal.

Chapitre 2

PAR-DELÀ LA REPRÉSENTATION

Dans ce chapitre, consacré au dépassement de la représentation, nous nous sommes posés comme objectif général de reprendre les thèses de Deleuze sur Kant – analysées dans le chapitre précédent – pour montrer comment Deleuze parvient à renverser Kant sur lui-même. C'est à la lumière de ce renversement que nous avons cherché en fin de chapitre à expliquer la formation de l'empirisme transcendantal.

2.1. L'image de la pensée

Le chapitre s'ouvre sur un exposé de la question de l'image de la pensée. Il s'agit de préciser la manière dont Deleuze aborde à travers cette question le problème du commencement. Après avoir développé la différence entre les deux formes possibles de présupposé (objectif et subjectif), nous avons focalisé l'attention sur la seconde ; la *cogitatio natura universalis* se révélant alors comme l'introjection philosophique du sens commun – qui rend chaque commencement tautologique et circulaire. La *représentation* est la forme de la pensée qui en découle ; elle se définit comme le rapport réflexif entre un sujet identique et un objet quelconque.

De ce point de vue, Kant occupe pour Deleuze une position ambivalente. D'une part, il est le premier à découvrir l'idée d'une torsion de la pensée sur lui-même, d'une critique immanente qui déconstruit la substantialité et l'identité du Je (paradoxe du sens interne) ; d'autre part, Kant est aussi le philosophe qui donne au sens commun la plus

haute rigueur rationnelle. Le chapitre vise à rendre compte de ce double visage qui caractérise l'œuvre kantienne dans la lecture de Deleuze.

Nous avons donc commencé par une analyse de l'interprétation deleuzienne du paradoxe du sens interne, proposée dans le troisième chapitre de *Différence et répétition*¹. Le point de départ envisagé par Deleuze est la différence entre l'Ego cogito de Descartes et le Je pense de Kant. Deleuze montre tout d'abord comment la critique que Kant adresse à Descartes trouve son centre névralgique dans le concept de déterminable – c'est-à-dire dans le temps. Selon Kant, Descartes ne peut expliquer vraiment *comment* le Je peut déterminer son existence indéterminée. C'est la fin du sujet classique, du sujet substantiel ; et le paradoxe du sens interne est le nom de cette fin. Dans nos analyses, nous avons reconstruit l'interprétation deleuzienne de ce paradoxe, en soulignant surtout l'idée du temps comme limite interne au Je, comme ligne qui fêle le sujet en deux moitiés, l'une active, l'autre passive. Le vrai problème consiste à expliquer la synthèse de ces deux moitiés.

En nous appuyant sur un passage de l'article *Sur quatre formules poétiques...*, dans lequel Deleuze parle d'une *modulation* qui lie le Je et le Moi², nous avons individué la réponse à ce problème dans la notion de quantité intensive, dont parle Kant dans l'Analytique des principes de la *Critique de la raison pure*. Or, c'est bien l'intensité qui permet le passage entre les deux moitiés du sujet, un passage qui se déploie dans une temporalité non chronologique. Dans le paragraphe 2.1.2.2, intitulé *Des quantités intensives à la forme vide du temps*, nous avons cherché à rendre compte de cette relation fondamentale entre l'intensité et la forme vide du temps que Deleuze découvre chez Kant. Le point clé de notre argumentation consiste en la mise en relief du rapport entre les notions de multiplicité intensive et de degré zéro³. Le degré zéro, c'est le principe productif et différentiel qui permet à une multiplicité de varier

¹ Dans notre examen nous avons également pris en compte le cours du 1978 sur Kant (disponible sur le site <https://www.webdeleuze.com/cours/kant>) et l'article *Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne*, contenu dans G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Éd. Minit, 1993, pp. 40-49.

² Cf. *ivi*, p. 44 : « Pour Kant [...] le Je n'est pas un concept, mais la représentation qui accompagne tout concept ; et le Moi n'est pas un objet, mais ce à quoi tous les objets se rapportent comme à la variation de continue de ses propres états successifs, et à la modulation infinie de ses degrés dans l'instant. Le rapport concept-objet subsiste chez Kant, mais se trouve doublé par le rapport Je-Moi qui constitue *une modulation, non plus un moulage* ».

³ Deleuze parle de ce rapport dans son cours de 1978.

intensivement. En ce sens, il est aussi la limite insensible de la sensibilité, l'intuition = 0 ou la forme vide du temps. Il s'agit précisément de la forme du temps impliquée par le paradoxe du sens interne ; le temps intérieur au Je fêlé, c'est donc le temps intensif ou le temps vide.

Or, d'après Deleuze, si Kant découvre cette conception du temps, il ne la développe pas suffisamment, contrairement à Hölderlin. Toujours en nous appuyant sur le cours de 1978 – mais aussi sur certains passages de *Différence et répétition* –, nous avons donc analysé la conception hölderlinienne du temps. Chez Hölderlin, la rupture de la représentation a lieu avant tout dans le temps de la représentation tragique. Deleuze montre comment Hölderlin – dans ses *Notes à Sophocle* – thématise deux formes de temporalité. La première, c'est la forme du temps cyclique, qui trouve dans l'*Orestie* d'Eschyle son paradigme. L'action tragique de l'*Orestie* exprime dans son ensemble un cycle¹. C'est la même temporalité cyclique que les Grecs trouvaient dans les astres, le temps comme image de l'éternité – nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur, selon Aristote. Or, dans la lecture hölderlinienne, la tragédie de Sophocle rompt avec cet ordre fixe. La figure d'Œdipe exprime d'une façon paradigmatique cette rupture. Le centre de la tragédie n'est plus le dépassement de la limite, mais son déplacement infini.

Dans les tragédies sophocléennes sur Œdipe, il n'y a pas une véritable restauration de l'équilibre brisé. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter – nous dit Deleuze – l'idée de Hölderlin selon laquelle le début et la fin ne riment plus². En effet, il y a une *césure* qui distribue l'avant et l'après selon un ordre asymétrique. Et cette césure, c'est précisément l'instant zéro du temps, l'instant où le temps sort de ses gonds ; c'est le pur événement qu'il est impossible de prévoir et qui libère le temps de ses contenus empiriques. Le temps est vide parce qu'il n'est plus assujéti au mouvement empirique des choses : il n'est plus une mesure ; il n'est plus un temps cardinal mais un pur *ordre* de temps. Et dans ce temps – souligne Hölderlin –, l'homme ne peut plus se reconnaître.

Dans le paragraphe suivant, nous avons analysé les critiques adressées à Kant par Deleuze. Selon ce dernier, il est vrai que Kant découvre dans le sens interne du

¹ On peut synthétiser cette cyclicité par le schème suivant : figure d'Agamemnon = limite ; meurtre d'Agamemnon par Clytemnestre = transgression de la limite ; meurtre de Clytemnestre par Oreste = restauration de la limite.

² Cf. G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 120.

paradoxe – dont l'interprétation hölderlinienne des tragédies de Sophocle montre les résultats les plus rigoureux – la césure, la différence en tant que clé pour comprendre les deux moitiés de l'ego, mais cette découverte perd toute son importance en raison de la maximisation de l'activité du je pense, qui devient le seul principe autour duquel s'organise l'ensemble des activités synthétiques du sujet. Or, le résultat de cette maximisation est double : d'une part, elle empêche toute synthèse passive, et, d'autre part, elle produit subrepticement un décalque du transcendantal sur l'empirique.

Comme l'écrit Deleuze, « dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, [Kant] décrit en détail trois synthèses qui mesurent l'apport respectif des facultés pensantes, toutes culminant dans la troisième, celle de la reconnaissance, qui s'exprime dans la forme de l'objet quelconque comme corrélat du Je pense auquel toutes les facultés se rapportent. Il est clair que Kant décalque ainsi les structures dites transcendantales sur les actes empiriques d'une conscience psychologique »¹. Deleuze identifie comme cause du décalque le formalisme du Je pense kantien et le modèle de reconnaissance qui en dépend : l'objet empirique peut être identifié, reconnu comme « le même », car le Je pense réfléchit sur lui sa propre forme à travers le rapport avec l'objet quelconque. Mais puisque cette réflexion a lieu sur un plan purement formel – c'est-à-dire qu'elle ne concerne que les conditions de possibilité de l'expérience –, la détermination du Je pense est nécessairement extérieure à l'objet qualifié empiriquement. En d'autres termes, en tant que conditions d'une expérience simplement possible, les catégories ne peuvent pas rendre compte de sa réalité ; elles sont trop larges pour le réel, et c'est précisément à cause de cette largeur excessive qu'on ne peut que les décalquer sur le plan empirique – sinon elle seraient irréels.

Par conséquent, une circularité est créée entre les conditions et le conditionné : nous passons d'un conditionné à sa condition, mais comme la condition établit simplement la forme possible du conditionné, nous sommes renvoyés circulairement de la condition au conditionné et vice-versa. Dans l'argumentation de Deleuze, nous avons surtout voulu souligner la réciprocité entre l'accusation de formalisme et celle de psychologisme. Ces deux erreurs sont en fait le noyau théorique du « cercle de conditionnement » : le formalisme existant à un niveau transcendantal entre le Je pense et l'objet quelconque comporte l'extériorité de la référence à l'objet empirique, mais

¹ G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., pp. 176-177.

l'extériorité de cette référence conduit à son tour au décalque psychologique des conditions sur le conditionné.

Le paragraphe se clôt sur une analyse de la critique formulée par Deleuze de la notion de sens commun en tant que « collaboration des facultés sur une forme du Même ou un modèle de reconnaissance »¹. En vertu du sens commun – selon Deleuze –, les différentes fonctions des facultés sont toutes ramenées à la pensée comme à l'activité fondamentale qui assure un rapport avec leurs objets spécifiques ; les facultés se rapportent harmoniquement les unes aux autres et c'est dans cette harmonie que l'objet peut être reconnu comme un objet identique. Autrement dit, le sens commun étend à toutes les facultés l'hypothèse de la *cogitatio natura universalis*, et donc de la représentation – en tant que connaissance structurée en fonction de la relation entre un moi identique et un objet quelconque. Ainsi, selon Deleuze, la critique kantienne ne parvient pas à éliminer la forme du présupposé, mais elle la multiplie et la rationalise à travers le sens commun. Et c'est précisément cette élévation du sens commun au niveau transcendantal qui témoigne pour Deleuze de l'échec du projet critique. Le transcendantal kantien est circulaire et tautologique car il repose sur le présupposé de l'auto-reconnaissance de la pensée, dont l'image est présupposée, déjà établie avant l'exercice critique.

Nous avons développé ensuite un excursus sur *Les objections de Maïmon à Kant comme modèle pour la critique deleuzienne au cercle du conditionnement*². Notre objectif a été de montrer comment les critiques de Deleuze adressées à Kant pouvaient être comprises à la lumière des critiques déjà formulées par Salomon Maïmon dans son *Essai sur la philosophie transcendantale* de 1790. Dans ce texte, Maïmon souligne l'extériorité des conditions impliquée par la pure formalité du *quid juris* kantien. À cause de cette extériorité, Kant ne peut pas rendre compte de la *réalité* des catégories : il répond à la question *quid juris*, mais ne répond pas à la question *quid facti*. Or, cette réponse manquée se retourne contre la réponse donnée au *quid juris* (c'est-à-dire contre la validité de la Déduction transcendantale). En ce sens, la validité objective des

¹ Ivi, p. 178.

² Nous avons fait référence surtout à l'*Essai sur la philosophie transcendantale* ; comme bibliographie critique, nous avons donné importance aux études utilisées par Deleuze, tels que : M. Guérault, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Paris, Alcan, 1929 ; J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954.

catégories (assurée par la Dédution) est une validité simplement fictive, une validité qui cache un décalque du transcendantal sur l'empirique. Ainsi, que ce soit chez Deleuze ou chez Maïmon, la critique de Kant vise à signaler la corrélation entre le formalisme des principes *a priori* et leur psychologisme.

2.2. La discordance des facultés

Le chapitre se poursuit avec une partie consacrée au thème de la discordance des facultés. Il s'agit de rendre compte de l'opération deleuzienne de transformation du transcendantal : le transcendantal n'est plus une condition extérieure à l'expérience (une condition qui explique seulement l'expérience possible), mais une condition intrinsèque, un principe génétique de l'expérience réelle¹. Or, comment passer d'un modèle à l'autre ? Tout d'abord, il faut abandonner le double présumé sur lequel se fonde la représentation, c'est-à-dire l'harmonie parmi les facultés du sujet (assurée par le sens commun) et l'harmonie (conséquence) entre le sujet et le monde².

En ce sens, la notion de *rencontre* se révèle décisive : Deleuze montre avec rigueur que nos facultés ne sont présumées à elles-mêmes seulement si elles sont générées par la violence d'une rencontre avec quelque chose que nous ne pouvons pas reconnaître. Nous ne pouvons pas reconnaître l'objet de la rencontre parce que nos facultés ne s'accordent plus ; elles sont générées *passivement* dans la discordance. À partir de la sensibilité, ce que les facultés se transmettent l'une à l'autre, c'est la violence. Ainsi, elles atteignent leur limite transcendantale et découvrent leur objet spécifique (leur *proprium*), comme ce qu'elles ne peuvent pas reconnaître et, dans le même temps, comme ce qu'elles sont forcées à saisir.

Nous avons donc décrit la dialectique des facultés dont parle le troisième chapitre de *Différence et répétition* : on passe du *sentiendum* au *memorandum* au *cogitandum*. Chacun de ces moments exprime une figure différente de la rencontre. La pensée

¹ Bien entendu, parler d'une *expérience réelle*, d'une expérience qui remonte à sa propre genèse, ne signifie pas de tout parler d'une *expérience empirique*, comprise selon le modèle de reconnaissance ; en effet, l'expérience est réelle seulement dans la mesure où elle se développe sur un plan transcendantal, en coïncidant avec une logique non représentationnelle qui ne se limite pas à être une simple compréhension du donné empirique ou phénoménique.

² À cet égard nous avons montré que, s'il y a une harmonie entre le sujet et le monde, c'est tout d'abord parce qu'il y a une harmonie entre les facultés du sujet.

correspond seulement au dernier moment (le plus superficiel) d'une dialectique qui trouve dans la sensibilité son moment privilégié. On en revient ainsi au problème du commencement par lequel s'ouvrirait ce chapitre : le véritable (c'est-à-dire sans aucune forme de présupposition) commencement de la pensée, c'est un commencement passif et forcé par la rencontre avec quelque chose qui nous fait violence.

Dans le dernier paragraphe, le chapitre parvient à définir l'empirisme transcendantal. À travers ce terme, Deleuze propose une réponse à la question du commencement, tout en précisant que ce commencement n'est pas une exclusivité de la pensée (il n'est pas une *cogitatio natura universalis*). En tant qu'involontaire, l'exercice discordant des facultés est la forme la plus rigoureuse de dépassement du sens commun, et donc du modèle de reconnaissance. À ce niveau, les facultés ne sont plus impliquées dans une communication harmonieuse basée sur la nature active de la pensée, mais dans un exercice divergeant dans lequel chaque faculté, en dépassant sa propre limite empirique, « ne communique à l'autre que la violence qui la met en présence de sa différence et de sa divergence avec toutes »¹. C'est précisément dans cet « exercice transcendant », dans cet « accord discordant », que le présupposé de la reconnaissance est suspendu et que le sens commun est rigoureusement dépassé. En ce sens, l'empirisme transcendantal est d'après Deleuze le seul moyen de ne pas décalquer le transcendantal sur l'empirique : il est vrai que l'empirisme transcendantal affirme l'immanence absolue du transcendantal à l'expérience, mais cette expérience n'a plus rien à voir avec l'expérience « empirique », avec l'expérience possible et simplement ordinaire ; la pure immanence ne peut être obtenue que par une élévation de l'expérience elle-même au niveau transcendantal ; raison pour laquelle Deleuze conçoit le transcendantal comme une véritable *expérimentation* des conditions de l'expérience.

Chapitre 3

L'IDÉE ET LA MATIÈRE

Dans ce chapitre, consacré à la conception deleuzienne du rapport Idée-Matière, notre objectif général est de reprendre la question de l'exercice transcendant des facultés

¹ G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 190.

– déjà analysé dans le chapitre précédent – pour montrer comment cet exercice se prolonge dans la production de l'objet. En d'autres mots, la question à laquelle nous avons essayé de répondre est la suivante : comment concevoir la genèse de l'objet dans une logique non-représentationnelle (c'est-à-dire dans une logique qui n'est pas fondée sur la *cogitatio natura universalis* et sur le nexus sujet identique-objet quelconque) ?

3.1. *Le Bergsonisme* et la découverte de la différence en soi

Pour y répondre, nous avons commencé par une analyse de l'interprétation deleuzienne de Bergson. En effet, Deleuze conçoit la philosophie de Bergson comme un empirisme transcendantal qui a complètement dépassé la dualité hylémorphique typique du kantisme¹. Pour souligner la continuité avec les thématiques considérées dans le chapitre précédent, nous avons cherché à signaler la coïncidence chez Bergson du moment critique (intuition comme dépassement des illusions) et du moment génétique (la durée comme création) : l'intuition peut dépasser les illusions précisément parce qu'elle est intuition de la durée – c'est-à-dire, de la genèse. On peut comprendre la notion de *précision* du concept – sur laquelle Deleuze insiste beaucoup – exactement comme l'intuition de l'objet dans l'acte même de sa production ou dans la singularité irrépétibile de son moment génétique. Pour étayer cette thèse, nous avons examiné dans un premier temps la production de l'illusion dans le mouvement rétrograde du vrai, en essayant de montrer comment ce mouvement met en œuvre une forme de décalque. Dans un second temps, nous avons considéré l'interprétation deleuzienne de la notion de durée en tant que différence en soi ; et afin de souligner l'absence d'un dualisme entre durée et matière, nous avons insisté sur la distinction différence de nature/différence de degré. La matière n'est autre que le dernier degré de la durée ; mais le dernier degré fixe en même temps un changement de nature : c'est ainsi que chez Bergson le dualisme est posé pour être immédiatement compris et dépassé dans un monisme supérieur. Le chapitre se poursuit en montrant comment cette conception de la

¹ Plus précisément, selon Deleuze le projet bergsonien constitue une tentative rigoureuse d'arriver à une détermination des conditions de l'expérience réelle, au de-là du paradigme de l'expérience possible fixé par Kant ; de ce point de vue, c'est l'intuition à jouer un rôle décisif : « L'intuition nous entraîne à dépasser l'état de l'expérience vers des conditions de l'expérience. Mais ces conditions ne sont pas générales ni abstraites, elles ne sont pas plus larges que le conditionné, ces sont les conditions de l'expérience réelle ». (G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 2004 [1966], p. 17).

différence est à la base de la théorie de la mémoire comme coexistence virtuelle et de l'élan comme moteur de l'évolution de la vie. Nous avons insisté surtout sur la notion de virtuel afin d'anticiper et de rendre plus clairs les développements à suivre. D'un point de vue méthodologique, nous avons analysé l'interprétation de Deleuze toujours en la croisant et en la confrontant avec les textes de Bergson.

3.2. L'articulation de l'Idée

La deuxième partie du chapitre est consacrée à la théorie deleuzienne de l'Idée. Nous avons souhaité montrer comment Deleuze établit sur une base conceptuelle kantienne des éléments typiquement bergsoniens : l'Idée a une objectivité coïncidente avec sa virtualité ; en tant que virtuelle, elle est douée d'un pouvoir synthétique ; il s'agit d'une synthèse disjonctive – c'est-à-dire d'une différenciation en soi, d'une *production* de la différence par la différence. Par l'intermédiation de Bergson, Deleuze peut donc faire un pas décisif au-delà de Kant : la synthèse n'est plus simplement synthèse du concept selon la forme de l'identique et du Même (c'est-à-dire qu'elle n'est plus subsumption d'une matière donnée à une catégorie) mais synthèse de l'Idée, genèse différentielle de l'objet. Nous nous sommes appuyés sur la définition donnée par D. Lapoujade pour établir la définition la plus générale des rapports entre l'Idée et la matière : « il n'y a d'Idée que de la matière (matérialisme de Deleuze) ; inversement la matière ne peut être pensée que comme Idée (idéisme de Deleuze aussi bien) »¹. L'union de l'Idée et de la matière, de la dialectique et de l'esthétique se produit immédiatement, à travers la transmission de la violence qui donne lieu à l'exercice transcendant des facultés. La violence est donc, dans le même temps : 1) l'objet commun de l'Idée et de la matière ; 2) ce qui produit leur distinction. En d'autres termes, le véritable objet tantôt de l'Idée, tantôt de la Matière, c'est la différence.

Or, Deleuze distingue trois moments fondamentaux dans la synthèse disjonctive de l'Idée : la déterminabilité (dy, dx) ; la détermination réciproque (dy/dx) ; la détermination complète (valeurs de dy/dx). Deleuze utilise le modèle offert par le calcul différentiel pour rendre compte de cette articulation. Nous avons analysé l'interprétation que propose Deleuze du calcul à partir de ses références à Jean Baptiste-Bordas

¹ D. Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Éd. Minuit, 2014, p. 105.

Demoulin, Salomon Maimon et Joseph M. Hoëne Wronski ; chacun de ces auteurs permet au philosophe de montrer la présence – pour chaque moment de la synthèse – d'une condition qui, en rendant possible l'opération de calcul, n'est pas du tout calculable (*quantitabilité, qualitabilité, fonction potentielle pure*).

En essayant de montrer le lien entre ces trois aspects de l'Idée, la thèse s'est surtout concentré sur la figure de Maimon, en lui consacrant un *excursus* afin de montrer ses affinités et ses différences de point de vue avec Deleuze : ce dernier reprend chez Maimon la notion de la différentielle comme noumène ou comme raison génétique du phénomène, mais il refuse sa doctrine de l'intellect infini.

Le chapitre se poursuit avec une analyse de la virtualité de l'Idée. Nous nous sommes focalisés tout d'abord sur le nexus problème-solution : en tant que problème, l'Idée subsiste virtuellement dans ses solutions : les solutions n'annulent pas le problème idéal ou dialectique (le problème en tant que pur problème), car le problème est la condition même qui les rende possibles. En ce sens, même s'il y a des configurations spécifiques ou techniques du problème (problème mathématique, physique, biologique, sociale, etc.) qui correspondent aux solutions spécifiques, le problème en tant que problème reste intact (le problème est résolu en tant que problème spécifique, non pas en tant que problème dialectique). Deleuze nomme *objectivité du problème* cette insistance du problème virtuel dans les solutions dans lesquelles il s'actualise : l'Idée est *réelle* en tant que problème et cette réalité est celle propre du virtuel.

Or, il s'agit de montrer comment l'Idée s'actualise ; ou, plus précisément, il s'agit de montrer comment l'Idée s'articule dans des rapports spatio-temporels. Deleuze nomme « dramatisation »¹ ce procès de spatio-temporalisation de l'Idée. Si chez Kant la synthèse de la catégorie était réalisée par le schématisme, chez Deleuze la synthèse de l'Idée est réalisée par la dramatisation. Par rapport à Kant, il s'agit surtout de souligner ce point : la pensée ne se rapporte pas extérieurement aux réalités données dans l'espace et le temps (comme condition de possibilité), mais intérieurement (comme principe génétique). Cela signifie que la réalité et la pensée coïncident : tout chose pense, en tant qu'incarnation d'une Idée. Toutefois, l'Idée par elle-même n'est pas capable de rendre

¹ Cf. notamment G. Deleuze, *La méthode de dramatisation*, in Id., *L'île déserte et autres textes*, cit., pp. 131-162 ; Id., *Différence et répétition*, cit., pp. 279-285.

compte de la *puissance* qui la traverse : il faut encore trouver le véritable « fondement » de la dramatisation.

3.3. L'articulation de la Matière

Deleuze trouve ce fondement dans l'intensité de la matière ; et c'est précisément à la matière intensive que nous avons consacré la dernière partie du chapitre. Tout d'abord il ne faut pas penser que la matière intensive coïncide avec la corporéité dans laquelle elle s'actualise. Il faut souligner avec précision le fait que la matière est virtuelle aussi bien que l'Idée. C'est là que prend tout son sens le *parallélisme* Idée-Matière¹ : l'Idée s'articule parallèlement à la Matière, sans aucune confusion dans les procès d'actualisation respectifs ; quand bien même c'est dans la Matière que l'on trouve la raison ultime pour comprendre l'actualisation de l'Idée. Comment expliquer cela ? En se rappelant de la primauté que Deleuze attribuait à la sensibilité dans l'exercice transcendant des facultés : c'était en premier lieu la sensibilité à faire commencer l'exercice, à transmettre la violence aux autres facultés, dans la mesure où seulement la sensibilité « faisait un » avec son objet (*sentendum*). Il faut par conséquent souligner ces points : il est vrai que c'est la même *puissance* qui traverse l'Idée et la Matière ; il est vrai que cette puissance est essentiellement différenciante, dans la mesure où elle est produite par la violence de la rencontre ; il est donc vrai que l'Idée et la Matière n'ont pas la même articulation ; mais c'est seulement au niveau de l'intensité matérielle que l'on peut saisir l'origine de cette puissance.

Comme le montre très bien P. Montebello, Deleuze développe l'étude de la matière intensive en dialogue avec Simondon². À propos de l'intensité, on ne comprend pas vraiment pourquoi Deleuze parle d'une synthèse *asymétrique* du sensible sans considérer l'apport de Simondon et notamment sa notion de métastabilité : chez Deleuze, l'asymétrie requise par la synthèse intensive est précisément celle qui est nécessaire dans un système métastable pour que se produise une transformation. En ce sens, « intensité » devient synonyme de différence de potentiel – c'est-à-dire d'une pure

¹ De ce point de vue, nous pensons que le modèle suivi par Deleuze c'est le rapport entre les attributs chez Spinoza.

² Cfr. P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, cit., pp. 137-156. Nous avons considéré notamment le premier chapitre de G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005.

puissance de transformation qui est au même l'insensible empirique (ce qui ne peut être donné) et ce qui ne peut être senti.

Avec Simondon, Deleuze peut aussi bien se distancier de Bergson que de Kant. Selon Deleuze, Bergson a le tort de confondre l'intensité avec la qualité empirique ; et Kant a le tort de concevoir l'intensité en lien avec les paramètres de l'espace phénoménique. Pour Deleuze il s'agit de souligner tantôt l'irréductibilité de l'intensité à la qualité sensible mesurable, tantôt son appartenance à la sphère des noumènes. Deleuze entend comme *profondeur* le spatium intensif d'où proviennent les corps donnés dans l'étendue spatiale. En ce sens le rapport intensité-extension incarne au niveau de la Matière le couple virtuel/actuel.

Le chapitre vise enfin à étudier la notion d'individuation intensive. En syntonie avec la leçon de Simondon, pour Deleuze l'individu ne résulte pas de l'union d'une forme et d'une matière préexistantes, mais coïncide avec le *procès* dans lequel la forme et la matière sont générées. Chez Deleuze, la critique simondonienne du schème hylémorphique joue un rôle décisif pour compléter le dépassement de la logique représentationnelle fondée sur la présupposition de la *cogitatio natura universalis*. En effet, l'individuation ne renvoie plus au couple *Je-Moi*, ni l'individu à quelque chose de reconnaissable. Le sans-fond qui monte à la surface dans chaque acte d'individuation témoigne précisément de la même violence et de la même passivité à la base de l'exercice transcendant des facultés. L'individu se révèle alors comme l'absolument différent, le vrai objet différentiel que chaque faculté ne peut saisir qu'à sa limite, en dépassant son exercice ordinaire et son pouvoir représentatif.

Chapitre 4

LE SENS ET L'ÉVÉNEMENT

Ce chapitre vise à définir les traits essentiels de la conception deleuzienne du sens, en éclairant sa convergence, sur un plan ontologique, avec une théorie de l'événement. D'après Deleuze, le sens n'est autre que l'événement : ensemble, ils articulent les mots et les choses, sans se réduire ni à des mots ni à des choses. Comment déterminer la

dimension du sens et de l'événement ? Quelle est leur fonction dans une philosophie transcendante comme Deleuze la conçoit ?

4.1. Sens et non-sens

Le chapitre s'ouvre avec la considération du rapport du sens avec la proposition. Tout d'abord, selon Deleuze la proposition s'articule suivant trois dimensions fondamentales : la désignation, la manifestation, la signification. Après avoir examiné la spécificité de chacune, nous avons souhaité montrer comment, considérées dans leurs rapports, ces dimensions forment un cercle, qui reproduit au niveau du langage le cercle du conditionnement déjà analysé dans le chapitre 2 (cf. critique deleuzienne à Kant). Le problème fondamental du cercle propositionnel est le *formalisme* : dans la mesure où on conçoit des conditions qui sont extérieures à ce qui conditionne, il est inévitable que l'on se trouve renvoyé sans cesse du conditionné à la condition, mais aussi de la condition au conditionné. En d'autres termes, la condition et le conditionné deviennent l'une l'image spéculaire de l'autre. Il faut donc souligner à cet égard l'impossibilité de déterminer le sens en demeurant à l'intérieur de la proposition.

Dans *Logique du sens*, la détermination du sens en tant que tel en passe principalement par la lecture des Stoïciens à partir des études de Bréhier et de Goldschmidt. Deleuze met en lumière tout d'abord la grande distinction stoïcienne entre les corps et les incorporels. Tout ce qui existe véritablement, ce sont les corps : seuls les corps ont la capacité d'agir et de pâtir, c'est-à-dire d'exprimer une causalité. Par contre, les incorporels expriment les effets de cette causalité : en ce sens, ils n'ont pas une véritable existence, mais une subsistance ou une insistance. Ils ne sont pas des états de choses, mais des événements qui se produisent à la limite des choses. D'un point de vue propositionnel, ils ne sont pas des substantifs ou des adjectifs, mais des verbes. On retrouve cette « verbalisation » de l'incorporel (ex. : « l'arbre verdoie ») dans la notion de *lektón*, que nous avons analysée à partir de l'étude de Bréhier sur les incorporels¹ (le *lektón* n'est ni le mot signifiant ni l'objet auquel le mot se réfère, mais un troisième élément qui assure leur connexion).

¹ Cf. É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, Paris, Vrin 2013 [1907].

Or, c'est précisément sur la base de cette lecture des Stoïciens que Deleuze construit sa propre théorie du sens. D'après Deleuze, le sens insiste *dans* la proposition, mais il ne se confond pas avec elle : « le sens s'attribue, mais il n'est pas du tout attribut de la proposition, il est attribut de la chose »¹. Or, s'il est vrai que le sens est attribut de la chose, il est également vrai qu'il ne l'est pas de toute une chose. Il faut donc à la fois distinguer le sens de la proposition et le sens de la chose que, en vertu du sens, la proposition désigne. Deleuze reprend les positions stoïques quand il affirme que le sens est un *pur exprimable* qui constitue « la frontière des propositions et des choses »².

Cette nature intermédiaire du sens apparaît avec évidence dans le paradoxe de la régression infinie du présupposé : si on considère une proposition qui désigne un état de choses, le sens de cette proposition sera toujours susceptible de devenir l'objet désigné d'une autre proposition – et ainsi de suite selon le schéma $p_1 \rightarrow p_2 \rightarrow p_3 \rightarrow p_n$. Le problème, c'est que le sens se manifeste toujours comme quelque chose qui précède la possibilité d'une désignation. On le voit très clairement dans le fait que, dans la régression, le sens rend possible des désignations qui n'ont plus comme objet un état de choses, mais d'autres propositions. « Cette régression témoigne à la fois de la plus grande impuissance de celui qui parle, et de la plus haute puissance du langage : mon impuissance à dire le sens de ce que je dis, à dire à la fois quelque chose et son sens, mais aussi le pouvoir infini du langage de parler sur les paroles »³. Il s'agit d'un passage très important car on voit Deleuze distinguer l'usage simplement empirique de l'usage transcendant du langage. Le premier, c'est le langage conçu en tant que désignation des états des choses ; le second, c'est la puissance du langage de parler de soi, de s'auto-inclure dans son acte même : cette puissance n'est pas désignable selon un usage empirique dans la mesure où elle doit être toujours présupposée dans chaque locution. Comme Deleuze l'écrit dans *Différence et répétition*, « le sens, de ce point de vue, est le véritable *loquendum*, ce qui ne peut pas être dit dans l'usage empirique, bien qu'il ne puisse être que dit dans l'usage transcendant »⁴.

Or, cet usage transcendant – même s'il est impliqué tacitement dans chaque expression langagière –, on le retrouve avec une grande clarté dans les non-sens ; c'est-

¹ G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éd. Minuit, 1969, p. 33.

² *Ivi*, p. 34.

³ *Ivi*, p. 41.

⁴ *Id.*, *Différence et répétition*, cit., p. 241

à-dire dans tous les mots (et dans toutes les propositions) qui sont caractérisés par une désignation qui n'aurait jamais une réalisation dans un état de choses. C'est bien le cas des mots paradoxaux de Carroll et des objets sans patrie de Meinong : tous ces objets impossibles n'ont pas une véritable existence, mais seulement une insistance ou une subsistance qui montre la limite même du langage. Comme nous l'avons déjà souligné dans les chapitres précédents, Deleuze conçoit la limite comme une *puissance génétique* : l'exercice transcendant d'une faculté est toujours un exercice *à la limite* mais aussi un exercice *de la limite* (en entrant dans un rapport direct avec sa limite, une faculté *subit* une genèse immanente). Or, cette puissance génétique se révèle dans le non-sens en tant que surabondance de sens.

Nous nous sommes alors focalisé sur la nature excessive du non-sens en tentant de montrer que c'est justement grâce à elle que la logique du sens peut s'articuler sans reproduire les caractéristiques de la représentation. Si une logique représentationnelle est fondée sur les critères de l'exclusion et de la contraposition (vrai ou faux comme présence ou absence du vrai), une logique du sens implique aussi un rapport de coprésence et d'intériorité des contraires. C'est la raison pour laquelle Deleuze dit que le non-sens ne se distingue pas du sens par manque, mais par surabondance et excès : à rigueur, la propriété du non-sens, c'est «*de n'avoir que du sens*»¹ – ou, en d'autres mots, *le non-sens ne s'oppose à rien d'autre qu'à l'absence du sens*.

Le chapitre se poursuit en mettant en évidence surtout ce point : au moment où le sens effectue son passage à la limite du non-sens, sur le plan du langage, la forme de la présupposition est complètement désarticulée. En se confrontant au non-sens, le langage découvre son pouvoir intrinsèque de se présenter soi-même, de s'inclure soi-même dans ses propres opérations. Ce que montre cette capacité d'auto-inclusion, c'est précisément le pur et simple «*avoir sens*» du langage : un «*avoir sens*» qu'il ne faut pas comprendre comme une adéquation à un état de choses extérieur, mais comme une genèse immanente, comme un «*exercice limite*» dans lequel le sens ne surgit que sur la base d'un excès de non-sens.

Par la suite, le chapitre analyse la conception génétique du non-sens à la lumière de la notion de structure. La confrontation avec le structuralisme permet à Deleuze de préciser le non-sens comme une inconnue =x ou une entité purement problématique qui,

¹ D. Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, cit., p. 117.

dans un rapport sériel, présente la capacité de se redoubler en soi sur deux cotés asymétriques, non similaires. Le non-sens, dit Deleuze, « est à la fois mot=x et chose=x. Il a deux faces, puisqu'il appartient simultanément aux deux séries, mais qui ne s'équilibrent, ne se joignent ou ne s'apparient jamais, puisqu'il est toujours en déséquilibre par rapport à lui-même »¹. Cette dissymétrie rend compte de la pure différence du non-sens : ni signifiant ni signifié, ni parole ni chose, le non-sens est l'élément immanent qui à la fois les unifie et les différencie, *en se différenciant à son tour des deux*. Pour cette raison, il est un terme essentiellement neutre, une place vide qui circule dans toute la structure en la mettant en mouvement : en vertu du non-sens, on voit bien alors que le rapport entre les séries de mots et celles de choses ne peut être un décalque.

4.2. Le problème et la question

Tantôt dans *Différence et répétition*, tantôt dans *Logique du sens*, le rapport sens-proposition est articulé en liaison avec la distinction problème-solution (que nous avons déjà analysée dans le chapitre précédent) : le sens ne peut être réduit à la proposition de la même façon que le problème n'est jamais éliminé des solutions qui en dérivent. De ce point de vue, on voit bien que le sens/problème et les propositions se placent sur deux plans très différents : l'illusion se produit exactement au moment où on confond les plans, c'est-à-dire au moment où on décalque le sens sur la proposition, en concevant le premier comme simple forme de possibilité de la seconde : « tant qu'on définit le problème par sa "résolubilité", on confond le sens avec la signification et l'on ne conçoit la condition qu'à l'image du conditionné »². Le fait est que, d'après Deleuze, le problème est incompréhensible selon le critère de généralité, dans le cadre de la représentation et d'une logique fondée sur l'identité du concept. Définir un problème « par sa possibilité de recevoir une solution »³ signifie, en d'autres mots, réhabiliter l'image dogmatique de la pensée, tout en perdant l'objectivité propre du problème.

Comment nous l'avons montré précédemment, cette objectivité doit être comprise à la lumière de la violence de la rencontre qui fêle le sujet et qui détermine l'exercice

¹ G. Deleuze, *Logique du sens*, cit., p. 83.

² *Ivi*, p. 147.

³ *Id.*, *Différence et répétition*, cit., p. 209.

transcendant des facultés : c'est exactement de ce point de vue que Deleuze affirme que le problème en tant que tel ne renvoie jamais à une solution spécifique, mais à une *question* fondamentale ayant pour objet le paradoxe ou la différence en soi. Si on considère l'exercice transcendant des facultés, on voit bien qu'à chaque moment de la genèse transcendantale correspond en dernière instance non pas une solution, mais une question originaire : qu'est-ce que c'est que sentir, se souvenir, penser, parler ? Toutes ces questions n'ont *que du sens*, c'est-à-dire qu'elles n'ont aucune possibilité de recevoir une réponse empirique : « loin de signifier un état empirique du savoir appelé à disparaître dans les réponses, une fois la réponse donnée, la question fait taire toutes les réponses empiriques qui prétendent la supprimer »¹. Or, il faut ajouter à cela que, selon Deleuze, la nécessité du problème assurée par la question – en tant qu'expression d'une violence imprévisible – n'a pas une nature apodictique, mais impérative.

L'impérativité du problème n'abolit pas le hasard mais l'intègre et le convertit en nécessité. Ce point est expliqué par Deleuze à travers l'image du coup de dés, qui « affirme tout le hasard à chaque fois. La répétition des coups n'est plus soumise à la persistance d'une même hypothèse, ni à l'identité d'une règle constante »². Dans l'impératif, c'est la même affirmation du hasard qui abolit à la fois l'arbitraire et la fixité d'une règle préexistante. La règle est produite singulièrement par chaque coup, sans aucune « division » du hasard (comme si le hasard avait une existence en soi). Pour cette raison, Deleuze affirme que c'est toujours *tout* le hasard qui est présent dans chaque coup, et donc que les coups sont distincts non pas réellement ou quantitativement, mais qualitativement : « tous sont les formes qualitatives d'un seul et même lancer, ontologiquement un »³. En effet, il semble évident que si on conçoit les coups comme des « parties » du hasard, on finit par attribuer à ce dernier le caractère du possible (c'est-à-dire, de ce qui se réalise selon la règle de la probabilité). Par conséquent, l'identité ontologique du coup n'est pas originaire ; il est un produit, un résultat qui dérive du différenciel des coups : « le bon coup de dés affirme tout le hasard en une fois ; et c'est là l'essence de ce qu'on appelle question. Cependant, il y a plusieurs coups de dés, le coup de dés se répète. Mais chacun prend le hasard en une fois, et au lieu d'avoir le différent, différentes combinaisons, comme résultat du Même, il a le

¹ Ivi, p. 252.

² Ivi, p. 256.

³ Id., *Logique du sens*, cit., p. 75.

même ou la répétition comme résultat du Différent »¹. En d'autres mots, le hasard n'existe que lorsqu'il est affirmé comme nécessaire : c'est pourquoi Deleuze dit que c'est toujours le même coup qui se répète, mais se répète comme différent.

4.3. Sur l'événement

La troisième partie du chapitre reprend les théories du sens et de l'impératif problématique tout en essayant de les conjuguer avec une conception du temps centrée autour de la notion d'événement.

En début de chapitre, on a vu que Deleuze – en suivant les Stoïciens – présente une distinction fondamentale entre le plan des corps (dominé par le principe de causalité) et le plan des événements incorporels. Seuls les corps ont une véritable existence, tandis qu'on ne peut attribuer aux événements qu'un *minimum* d'être, conçu comme insistance ou subsistance des effets dans les choses. Or, c'est de cette distinction que dérivent deux conceptions du temps, différents et complémentaires.

La première – qui correspond au plan de l'existence des corps – est celle du temps chronologique. *Chronos* est pour Deleuze le nom du présent qui, comme succession des « maintenant », mesure le mouvement des corps, leur action causale. Dans l'horizon de Chronos, le présent absorbe en soi le passé et le futur en imposant au temps un mouvement circulaire dans lequel on ne sort jamais de la dimension du maintenant : « ce qui est futur ou passé par rapport à un certain présent (d'une certaine étendue ou durée) fait partie d'un présent plus vaste, d'une plus grande étendue ou durée »². Il s'agit du présent cosmique, que les Stoïciens identifiaient à Zeus. En raison de sa capacité de comprendre en soi et de mesurer simultanément tous les différents présents, le présent divin de Zeus « n'est nullement illimité : il appartient au présent de délimiter, d'être la limite ou la mesure de l'action des corps, fût-ce le plus grand des corps ou l'unité de toutes les causes (Cosmos). Mais il peut être infini sans être illimité : circulaire en ce sens qu'il englobe tout présent, il recommence, et mesure une nouvelle période cosmique après la précédente, identique à la précédente »³. S'il est vrai que le mouvement du temps se configure au présent à la façon d'une succession, cette

¹ Id., *Différence et répétition*, cit., p. 259.

² Id., *Logique du sens*, cit., p. 190.

³ Ivi, pp. 190-191.

succession apparaît comme un cycle du point de vue du présent cosmique. Les différents « maintenant » sont soumis à une seule mesure en tant qu'expressions du cycle cosmique absolu tracé par Zeus : un cycle qui est infini sans être illimité.

Or, tout change lorsqu'on en vient à considérer la dimension des événements incorporels. Ici, on n'a plus une succession de présents mais un dédoublement illimité du présent en passé et futur, un devenir éternel ou aionique qui se produit dans la ponctualité d'un instant : « D'après Aiôn, seuls le passé et le futur insistent ou subsistent dans le temps. Au lieu d'un présent qui résorbe le passé et le futur, un futur et un passé qui divisent à chaque instant le présent, qui le subdivisent à l'infini en passé et futur, dans les deux sens à la fois. Ou plutôt, c'est l'instant sans épaisseur et sans extension qui subdivise chaque présent en passé et futur »¹. Aiôn se développe toujours dans un temps qui est inférieur à l'intervalle minimum possible compris entre deux présents, entre deux maintenant agencés selon l'ordre de Chronos. C'est précisément en raison de ce caractère infra-temporel et atopique que l'on peut concevoir Aiôn comme la sphère des événements incorporels.

Contrairement au temps chronologique – lié au mouvement circulaire des corps –, Aiôn « s'étend en ligne droite, illimitée dans les deux sens. Toujours déjà passé et éternellement encore à venir, Aiôn est la vérité éternelle du temps : *pure forme vide du temps*, qui est libérée de son contenu présent »². On retrouve sur ce point l'idée d'un temps sorti de ses gonds, d'un temps purement intensif et virtuel que l'on avait déjà rencontré dans l'analyse de l'exercice transcendant des facultés.

C'est le temps propre de l'événement qui, dans le même temps, interrompt la succession chronologique et l'horizon de la représentation. En ce sens, il apparaît comme une affirmation radicale du hasard : l'événement est chaque fois différent et singulier parce que la nécessité qui s'exprime en lui n'est pas prédéterminée par un schéma causal, mais crée imprévisiblement.

Le chapitre se poursuit avec une analyse du *pur devenir* impliqué par cette conception du temps. Il s'agit d'un devenir qui s'est libéré de l'idée de succession unilinéaire et qui, de cette manière, s'affirme à la fois dans les deux sens. À propos d'*Alice* de Carroll, Deleuze écrit : « Quand je dis Alice grandit, je veux dire qu'elle

¹ Ivi, p. 192.

² Ivi, p. 194.

devient plus grand qu'elle n'était. Mais par là-même aussi, elle devient plus petite qu'elle n'est maintenant. Bien sûr, ce n'est pas en même temps qu'elle est plus grande et plus petite. Mais c'est en même temps qu'elle le devient »¹. *Simultanéité*, c'est le mot clé pour caractériser le pur devenir. En effet, concevoir le devenir dans une seule direction signifie le comprendre – comme le fait le sens commun – sous le présupposé général de l'identité du devenant.

Or, le fait est que ce qui devient selon Deleuze n'est pas un étant : le devenir n'est jamais devenir quelque chose à partir de quelque chose d'autre. Comme Deleuze et Guattari le signalent dans *Mille plateaux*, le devenir se produit seulement au milieu, en se développant sur lui-même et sans le recours à d'autres supports ou fondements. « Le devenir ne produit pas autre chose que lui-même. [...] Ce qui est réel, c'est le devenir lui-même, le bloc de devenir, et non pas des termes supposés fixes dans lesquels passerait celui qui devient »². Comme le montre très bien Zourabichvili, en tant qu'expression du mouvement d'Aiôn, le pur devenir échappe à la généralité du concept³ : on ne devient jamais une chose quelconque dans un moment quelconque. Ce qui devient, c'est en effet toujours une pluralité de termes essentiellement hétérogènes, impossibles à fixer : « La question "qu'est-ce que tu deviens ?" est particulièrement stupide. Car à mesure que quelqu'un devient, ce qu'il devient change autant que lui-même »⁴. Une fois encore, l'origine du concept est bergsonienne : le devenir pur se comprend à la lumière de l'idée de coexistence virtuelle comme le mouvement de plusieurs durées qui ne subsistent et ne se rapportent réciproquement qu'en changeant sans cesse de nature⁵.

On a vu que Deleuze propose une double lecture de la temporalité : d'un côté Chronos, selon lequel le présent englobe en soi le passé et le futur ; et de l'autre Aiôn, selon lequel le passé et le futur – sans jamais être présents – divisent le présent en le faisant couler. Or, à cette double lecture du temps correspond une double lecture de la causalité propre de l'événement : l'événement est causé par le corps ; il est un effet incorporel auquel il faut attribuer un caractère d'impassibilité et de neutralité, mais il est

¹ Ivi, p. 9.

² Id., *Mille plateaux*, Paris, Éd. Minuit, 1998 [1980], p. 291.

³ F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 29.

⁴ G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 2008 [1977], p. 8.

⁵ Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, cit. p. 290-292.

aussi – considéré en rapport avec d'autres événements – essentiellement productif. Au plan de la causalité correspondant à Chronos, il faut donc ajouter un autre plan : celui de la *quasi-causalité* correspondant à Aïôn. Avec la notion de quasi-causalité, Deleuze découvre l'insistance-subsistance de tout « un ensemble de correspondances non causales, formant un système d'échos, de reprises et de résonances »¹ irréductible aux règles objectives de la représentation. Or, ce plan de rapports de quasi-causalité entre les événements, réglé par l'opération de la synthèse disjonctive, c'est celui de l'univocité.

Concernant la notion d'univocité, notre thèse souligne surtout un point : dire que l'être est univoque signifie affirmer une coïncidence entre l'absolument commun et l'absolument différent. La différence est, en d'autres termes, la *circulation* ou la *communication* de l'unique sens de l'être. Entre le sens unique et ses expressions différentes ne subsiste aucun écart : l'Un se convertit immédiatement en multiple. C'est la raison pour laquelle ce qui est plus commun dans l'être n'est pas une généralité mais la différence en soi.

Afin de reprendre et de préciser quelque peu ultérieurement la question de l'univocité, le chapitre s'attache en guise de conclusion à la lecture deleuzienne de l'éternel retour nietzschéen. D'après Deleuze, l'éternel retour affirme « tout du multiple, tout du différent, tout du hasard, *sauf* ce qui les subordonne à l'Un, au Même, à la nécessité, *sauf* l'Un, le Même, le Nécessaire »² ; d'où l'interprétation du mouvement du retour comme une circularité infiniment décentrée et excentrique, assimilable à une ligne droite. Sur ce point, on retrouve la forme vide du temps que l'on avait conçue initialement dans le cadre de l'exercice transcendant des facultés. C'est seulement à présent – après avoir analysé la théorie du sens et la théorie de l'événement – que l'on peut la saisir dans toute sa complexité. La césure temporelle qui provoquait la fêlure du Je reçoit désormais sa détermination complète d'événement. Enfin, c'est précisément en tant qu'événement qu'elle peut être spécifiée comme signe ou problème : non pas quelque chose de l'ordre du concept qui puisse être représenté, mais l'effondrement même du concept comme condition pour l'apparaître du pur sens.

¹ Id., *Logique du sens*, cit., p. 199.

² Id., *Différence et répétition*, cit., p. 152.

Chapitre 5

LA PURE IMMANENCE

Les analyses conduites jusqu'ici ont souligné à plusieurs reprises la convergence que Deleuze établit – à partir de la confrontation polémique avec Kant – entre les notions de transcendantal et d'immanence. On a vu que dans l'empirisme transcendantal, la position d'une immanence du transcendantal à l'empirique implique une critique radicale de la représentation : d'un côté, en déboîtant la présupposition d'un dualisme sujet-objet et, de l'autre, en concentrant l'attention sur l'impersonnalité et la pre-individualité du pur devenir, en tant qu'élément constitutif du réel. Ce chapitre final vise à examiner la reprise et la réélaboration de cette perspective transcendantale dans les derniers écrits deleuziens.

5.1. Vers une détermination du champ transcendantal impersonnel

Qu'est-ce que la philosophie ? ainsi que l'article *L'immanence, une vie...* peuvent justement être considérés comme des tentatives radicales de construire une philosophie de l'immanence absolue dans laquelle le transcendantal est conçu comme une pure source de réalité, un « apparaître en soi » qui ne renvoie plus ni à une conscience subjective ni à un être immobile sous-jacent. La désarticulation de l'identité subjective et de la substantialité de l'être – poussée vers ses conséquences les plus extrêmes – devient dans ces textes la condition pour l'émergence d'un *champ transcendantal impersonnel* caractérisé par une totale réversibilité de l'être et de la pensée¹. Pour développer cette conception, Deleuze s'inspire de deux références privilégiées : l'essai du jeune Sartre *La transcendance de l'Ego* et l'incipit de *Matière et mémoire* de Bergson. C'est donc sur l'analyse de ces deux textes que le chapitre s'ouvre.

Le bref essai sartrien, paru en 1936, expose la théorie phénoménologique de la conscience. Tout en se distanciant des nouvelles formulations proposées par Husserl

¹ De ce point de vue, déjà *Logique du sens* mettait en lumière l'émergence du champ transcendantal impersonnel comme conséquence de l'exercice disjoint de facultés. D'après Deleuze, on ne peut pas concevoir une genèse immanente de l'expérience sans la ramener à la complète impersonnalité qu'elle implique : le transcendantal devient productif précisément parce que la synthèse du divers, en cessant d'être soumise à l'identité présupposée d'une forme égologique, se montre comme expression d'un plan pre-individuel où l'être et la pensée sont constamment renversés l'un dans l'autre.

dans le premier livre des *Ideen*, Sartre souligne l'importance de ne pas confondre la conscience et la notion du Je transcendantal : il faut définir le Je comme transcendant par rapport à la conscience, c'est-à-dire qu'il faut le concevoir lui-même comme une partie du monde, comme un objet parmi d'autres objets.

Pour soutenir sa thèse, qui reprend et approfondit les analyses des *Recherches logiques*, Sartre distingue une conscience réfléchie et une conscience irréfléchie, en attribuant à cette seule dernière un statut transcendantal. Communément, on comprend la conscience sous la forme d'un Je, d'un sujet capable de devenir objet à soi-même à travers un acte de réflexion. Or, ce que démontre Sartre, c'est que la possibilité d'un tel acte dépende d'une plus profonde conscience irréfléchie qui ne peut jamais devenir objet à soi-même. Il s'agit d'une conscience impersonnelle – ou désobjectivée – qui refuse constitutivement la forme du Je : à ce niveau, le Je est *pour* la conscience ; il est un existant relatif (au même titre du monde) vers lequel la conscience s'éclate¹.

Or, c'est cet inobjectivable *s'éclater vers* qui constitue la structure de la conscience irréfléchie. La conscience se manifeste alors comme un plan parfaitement translucide sur lequel ne demeure – en brouillant toute distinction entre un sujet et un objet – qu'une spontanéité pure et inconditionnée. « Cette conscience absolue – écrit Sartre – lorsqu'elle est purifiée du Je, n'a plus rien d'un sujet, ce n'est pas non plus une collection de représentations : elle est tout simplement une condition première et une source absolue d'existence »². En ce sens, Sartre en vient à affirmer qu'« être et apparaître ne font qu'un »³. Il s'agit d'une thèse radicale : la purification du transcendantal de l'opacité et de la pesanteur du Je signifie que la spontanéité de la conscience n'est plus positionnelle, mais subsiste dans un rapport immédiat avec lui-même, un rapport d'auto-transparence. L'apparaître devient par conséquent l'absolu, l'existant premier qui exclut tout renvoi à un substrat antérieur.

On devine sans difficultés l'intérêt que le jeune Sartre pouvait susciter chez Deleuze. L'effort de désobjectiver le transcendantal ; la nécessité d'outrepasser

¹ Cfr. J.P. Sartre, *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et traduits par V. de Coorebyter, Paris, Vrin, 2003, p. 98 : « Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience. En effet, l'existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est conscience d'elle-même. C'est-à-dire que le type d'existence de la conscience c'est d'être conscience de soi. Et elle prend conscience de soi *en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant* ».

² Ivi, p. 98.

³ Ivi, p. 131.

l'horizon réflexif de la représentation ; la conception de la genèse de l'expérience comme un apparaître absolu : toutes sont des idées centrales de l'empirisme transcendantal. Cependant, Deleuze conteste la description de Sartre sur un point important, à savoir la détermination du champ transcendantal à partir d'une conscience *intentionnelle*.

Sur ce dernier point, Sartre demeurait encore dans une perspective – au sens propre – phénoménologique, même s'il la conduisait vers ses conséquences les plus extrêmes. En effet, s'il est vrai que – selon Sartre – la conscience implique une partie irréfléchie ou non positionnelle, il est tout aussi vrai que cette dernière, pour se manifester, ne peut que faire référence à un rapport de transcendance entre un sujet et un objet. Autrement dit, la conscience irréfléchie est toujours *orientée* vers une réflexion qui, de cette manière, est conditionnée. À cet égard, Deleuze formule une objection : il ne voit pas comment il est possible d'éviter que la conscience irréfléchie devienne la simple forme du rapport intentionnel de réflexion, un *a priori* formel dont on peut constater la réalité seulement *à posteriori*, c'est-à-dire sur la base de la corrélation réflexive entre le sujet et l'objet. En ce sens, Deleuze ne soutient pas seulement (avec Sartre) que le champ transcendantal refuse la forme subjective, mais que l'idée même de conscience résulte insuffisante pour en formuler une définition. Il est alors nécessaire de trouver une voie pour affirmer *en même temps* l'impersonnalité du champ transcendantal et sa détermination matérielle, tout en empêchant la production du formalisme. Or, c'est avec ce pas au-delà de Sartre – et plus en général de la démarche phénoménologique – que Deleuze redécouvre l'importance du premier chapitre de *Matière et mémoire*.

Comme chacun sait, Bergson débute son œuvre de 1896 par l'idée d'une coïncidence entre la perception et la matière, conséquence de la position d'un plan de pure variation où tout ce qui subsiste sont des mouvements d'images qui se rapportent réciproquement sans renvoyer à rien d'autre. La méthode suivie par Bergson consiste en une réduction de tout ce qui apparaît dans l'expérience au statut d'image comme condition première de son existence. Tout peut être réduit à l'image : non seulement les choses hors de moi, mais mon propre corps en tant que centre à partir duquel le système d'images est perçu. Sur ce plan d'images, il est impossible de distinguer un intérieur et

un extérieur, « parce que l'intériorité et l'extériorité ne sont que des rapports entre images »¹.

On comprend alors pourquoi Bergson arrive à concevoir l'expérience immédiate comme un plan de variation qui se dédouble sans cesse : d'un côté, dans la matière, et, de l'autre, dans la perception. En effet, se demande Bergson, comment pourrait se produire une *perception* de la *matière*, si « chacun de ces deux termes ne possède, par définition, que ce qui manque à l'autre ? »². Pour Bergson, il ne fait aucun doute qu'une fois reportée l'expérience à sa source, il doit exister entre matière et perception non pas un simple rapport entre des éléments déjà distincts, mais une indiscernabilité, une réversibilité : avant d'être perception *de* la matière, la perception *est* la matière. Il s'agit en d'autres termes d'une perception impersonnelle, antérieure au surgissement d'un sujet. Or, c'est la mise en lumière de cette convergence originaire de la matière et de la perception qui permet à Bergson de thématiser la notion d'*image absolue* : l'image apparaît, mais l'apparaître de l'image n'est pas précédé d'un être sous-jacent, dans la mesure où l'image n'est image de rien d'autre que d'elle-même.

Deleuze donne une interprétation puissante de ces pages bergsoniennes dans son premier livre sur le cinéma, *L'Image-mouvement*. Deleuze y définit le plan des images comme un plan d'immanence où tout ce qui subsiste est une variation universelle, un mouvement infini qui traverse chaque chose. La mise en évidence du statut d'image du mouvement correspond à l'affirmation de l'absoluité de ce dernier : s'il est impossible de séparer un mobile du mouvement, c'est exactement parce que le mouvement est un apparaître en soi.

Deleuze toutefois signale une difficulté : « comment parler d'images en soi qui ne sont pour personne et ne s'adressent à personne ? Comment parler d'un Apparaître, puisqu'il n'y a même pas d'œil ? »³. C'est en répondant à cette question que l'on peut déterminer avec précision la distance qui sépare la position bergsonienne de la position phénoménologique de Sartre. D'après Deleuze, il s'agit d'abord de considérer la modalité dans laquelle Bergson conçoit le rapport entre l'image et la conscience. Or, ce rapport n'est pas du tout caractérisé par l'intentionnalité. Il n'y a aucun « s'adresser vers » de la conscience, dans la mesure où, à ce niveau, toute distance entre la conscience et

¹ H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2012 [1896], p. 21.

² Ivi, p. 38.

³ G. Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Éd. Minuit, 1983, p. 88.

la chose est réduite à néant. Comme le répète Deleuze, pour Bergson la conscience n'est pas conscience *de* la chose (comme chez Husserl), mais elle *est* la chose.

La lumière traditionnellement associée à la conscience cesse ainsi de provenir du sujet et devient un élément constitutif de la chose elle-même. « Ce sont les choses qui sont lumineuses par elles-mêmes, sans rien qui les éclaire : toute conscience *est* quelque chose, elle se confond avec la chose »¹. En ce sens – conclut Deleuze –, si les images « n'apparaissent pas à quelqu'un, c'est-à-dire à un œil, c'est parce que l'œil est dans les choses, dans les images lumineuses en elles-mêmes »². Le plan des images est donc un plan parfaitement translucide, un plan de pure lumière dans lequel chaque image – en raison de l'absence d'une opacité – est une perception dans le même temps relative et totale du plan.

Or, pour Deleuze il est évident qu'un œil capable d'une telle perception ne peut être un œil humain. La thèse selon laquelle – pour reprendre F. Zourabichvili – « la matière, ou l'image-mouvement, comporte sa propre condition de visibilité »³, rejoint ainsi la tâche fondamentale que Bergson attribue à la philosophie : celle de surmonter les limites de l'expérience ordinaire, ou, mieux, de ramener l'expérience à sa source, « au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* »⁴. En d'autres mots, il ne s'agit pas de faire l'expérience de quelque chose qui nous est donné ; il s'agit plutôt d'expérimenter les conditions elles-mêmes par lesquelles une expérience devient possible en tant qu'expérience humaine. Rien d'étonnant, donc, que ces conditions doivent être *construites* par nous – c'est-à-dire rejointes à travers l'artificialité de l'effort qu'exige, d'après Bergson, l'intuition intellectuelle.

C'est dans cette perspective que se précise le rapport étroit entre la philosophie bergsonienne et le cinéma. Il faut alors s'interroger littéralement : en quoi consiste le montage cinématographique si ce n'est en la construction d'une expérience visuelle radicalement différente de l'expérience visuelle naturelle propre à l'œil humain ? L'œil humain est caractérisé par des limitations constitutives : « son immobilité relative comme organe de réception, qui fait que toutes les images varient pour une seule, en

¹ Ivi, p. 89.

² Ibidem.

³ F. Zourabichvili, *L'œil du montage*, in *La littéralité et autres essais sur l'art*, Paris, PUF, 2011, p. 127.

⁴ H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., p. 205.

fonction d'une image privilégiée. Et, si l'on considère la caméra en tant qu'appareil de prise de vue, elle est soumise à la même limitation conditionnante. Mais le cinéma n'est pas simplement la caméra, c'est le montage. Et le montage est sans doute une construction d'un point de vue de l'œil humain »¹. Ce que le montage réalise, c'est un univers de pure variation où toutes les images varient les unes en fonction des autres, sans qu'aucune perspective dominante ne puisse être établie. Grâce à une élimination complète de tout élément dramatique et narratif, un cinéma expérimental comme celui de Dziga Vertov met en évidence cette expérience d'une vision non humaine : d'après Deleuze, le ciné-œil vertovien, au fond, n'est qu'une tentative de parvenir à une variation cosmique en portant la perception dans la matière elle-même. En ce sens, Vertov – peut-être plus que tout autre cinéaste – met le cinéma en contact avec son élément constitutif de mouvement.

« L'universelle variation, l'universelle interaction (la modulation) c'est déjà ce que Cézanne appelait le monde d'avant l'homme, "aube de nous-mêmes", "chaos irisé", "virginité du monde" »². Ce dépassement de la perspective naturelle conceptualisé par Bergson se réalise artificiellement à travers le montage cinématographique. Il s'agit d'un champ transcendantal impersonnel, purifié non seulement de la forme du Je, mais aussi de la structure intentionnelle même de la conscience. La conscience est dans les choses comme une lumière qui se diffuse en elles sans le besoin d'un support extérieur sur lequel se réfléchir. Cette coïncidence de l'être et de l'apparaître, cette conception du champ transcendantal comme ensemble de pures images en mouvement est – à proprement parler – ce que Deleuze entend par *plan d'immanence*.

5.2. *Le plan d'immanence*

En s'attachant au plan d'immanence, notre thèse se focalise sur la notion autour de laquelle s'articule la dernière philosophie de Deleuze, et dans laquelle convergent les différentes ramifications conceptuelles considérées jusqu'ici. Il faut signaler tout d'abord qu'on ne peut comprendre la portée d'une telle notion sans l'entendre comme le dernier effort pour penser le transcendantal au-delà de la représentation :

¹ G. Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, cit., p. 117.

² Ibidem.

« L'immanence ne se rapporte pas à un Quelque chose comme unité supérieure à toute chose, ni à un Sujet comme acte qui opère la synthèse des choses : c'est quand l'immanence n'est plus immanence à autre chose que soi qu'on peut parler d'un plan d'immanence. Pas plus que le champ transcendantal ne se définit par la conscience, le plan d'immanence ne se définit par un Sujet ou un Objet capables de le contenir »¹. En d'autres termes, que l'immanence se définisse comme un plan signifie qu'elle est pensée absolument : non pas immanence à quelque chose, mais immanence à soi. En attribuant l'immanence à quelque chose, il en résulte, en effet, que l'immanence est forcée hors de soi, se transformant en transcendance. L'absolutisation de l'immanence correspond ainsi à la désagrégation de tout fondement capable de se poser comme « autre » par rapport à ce qu'il fonde. En ce sens, il faut souligner – en reprenant la notion d'univocité – que l'immanence est l'Un, mais l'Un qui ne se sépare jamais du Tout qu'il génère. Afin de préciser ce point, j'ai analysé brièvement l'interprétation deleuzienne de la théorie de l'univocité chez Spinoza.

Comme le suggère G. Agamben², une compréhension exhaustive de l'immanence deleuzienne doit commencer par une considération des chapitres centraux de l'étude monographique de 1968 intitulée *Spinoza et le problème de l'expression*. Ici, en s'appuyant sur la coïncidence entre essence [*essentia*] et puissance [*potentia*] à la base même de l'ontologie de Spinoza, Deleuze s'efforce de montrer comment la causalité immanente propre de la substance comporte inévitablement un rapport d'univocité entre Dieu et le monde. « Dieu est dit cause de toutes choses au sens même (*eo sensu*) où il est dit cause de soi »³, ou, en d'autres termes, la substance infinie n'existe ailleurs que dans les mêmes modes qu'elle produit. Spinoza découvre ainsi le plan d'immanence au moment où, en individuant dans la puissance l'essence de la substance, il détermine cette dernière comme *un mouvement d'infinie pluralisation* qui se développe en soi. Cela n'implique pas toutefois une identité d'essence entre la substance et les modes : il faut distinguer le mouvement absolu de la substance et celui relatif des modes.

On observe clairement cette distinction dans la théorie de l'individualité corporelle, selon laquelle chaque individu est composé par un certain nombre de

¹ G. Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Éd. Minit, 2003, p. 360.

² G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in *La potenza del pensiero*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 385-413.

³ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éd. Minit, 1968, p. 58.

corpora simplicissima dont le rapport exprime un rapport de mouvement et de repos spécifique. Ces corps infiniment petits sont des parties de pur mouvement, des degrés de vitesse ou de puissance qui ne présupposent en dessous de soi aucun mobile. Or, en étant tantôt modes, tantôt substance des individus, leur différence se réduit à une différence de vitesse : tandis qu'aux modes incombe une vitesse relative, à la substance correspond une vitesse absolue, laquelle comprend en soi l'ensemble des rapports relatifs.

Cet aspect de la pensée spinozienne est repris par Deleuze au moment où il doit résoudre le problème de la *consistance* du plan. Ce problème se pose de la façon suivante : comment donner une consistance au plan tout en évitant qu'il ne devienne une dimension supplémentaire et transcendante ? Comment concevoir la consistance du plan si ses derniers éléments sont de degrés de vitesse, de rapports de repos et de mouvement ?

Pour y répondre, il faut d'abord tenir compte de la non représentabilité du plan : on ne peut pas représenter le plan, ni comme existant empirique ni comme fondement de l'expérience. En ce sens le plan doit être entendu à partir de la synthèse disjonctive en tant qu'opération logique essentielle de la logique non représentationnelle. On verra alors que ce qui donne consistance au plan n'est rien d'autre que la transition d'un terme à l'autre, la multiplication même de ses dimensions. Comme l'écrit Lapoujade : « un ensemble est d'autant plus consistant qu'il parvient à faire tenir ensemble des termes hétérogènes et instables. Plus une relation est fixe et solide, moins elle est consistante »¹. Comme la multiplicité intensive chez Bergson, l'unité du plan est assurée par sa différenciation de nature, par l'acte de multiplication qui sans cesse donne lieu à des nouveaux plans : de ce point de vue, le plan est fixe, mais par excès de mouvement, c'est-à-dire parce que la variation et la vitesse ont atteint l'infini. En d'autres termes, le plan ne préexiste pas à l'acte qui le trace, il existe seulement à travers l'expérimentation : le plan est toujours créé, tissé, jamais donné.

On ne doit cependant pas confondre le plan et le chaos : le chaos constitue la vitesse infinie à son niveau le plus primordial – un niveau où tout rapport entre déterminations résulte pour définition impossible ; en revanche, le plan d'immanence est une coupe ou une section du chaos, qui agit à son intérieur comme un crible, en

¹ D. Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, cit., p. 186.

sélectionnant le mouvement et en construisant une trame de relations. En ce sens, si le plan a une consistance, c'est précisément parce qu'il se distingue du chaos.

« Donner consistance sans rien perdre de l'infini »¹ devient alors le problème fondamental de la philosophie, dans la mesure où cette dernière découvre le plan d'immanence comme la dimension dernière de la pensée pure, de la pensée libérée complètement de la forme du présupposé.

La dernière partie de la thèse se pose pour objectif d'éclairer le rapport entre le plan d'immanence et la question du commencement de la philosophie. Tout d'abord, nous avons souligné l'impossibilité de comprendre la consistance que le plan donne au chaos dans le sens d'une détermination conceptuelle. Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Deleuze et Guattari rappellent à plusieurs reprises la distinction décisive entre le plan et le concept : sans doute le plan possède-t-il une unité, mais cette unité n'a pas un caractère universel ; d'où le fait de ne pouvoir concevoir le plan qu'à partir de figures relatives dans lesquelles il s'actualise progressivement². Dans le même temps, aucune de ces figures relatives et actuelles peut apporter une compréhension exhaustive du plan : en effet, si la variation infinie était comprise de façon définitive, elle cesserait alors de former un plan d'immanence pour devenir l'attribut d'un concept universel.

On retrouve ainsi la problématique fondamentale autour de laquelle se déployait l'exercice transcendant des facultés dans *Différence et répétition*. En effet, qu'est-ce que le plan d'immanence sinon ce qui ne peut pas être pensé mais qu'il est pourtant nécessaire de penser ? Qu'est-ce que le plan d'immanence sinon la limite transcendantale, le point vertigineux où la pensée – en rejoignant le maximum de sa puissance – se replie sur soi et expérimente sa propre genèse ?

C'est ce que Deleuze et Guattari semblent souligner lorsqu'ils affirment que le mouvement infini du plan se dédouble en deux faces hétérogènes (celle de l'être et celle de la pensée) : « S'orienter dans la pensée n'implique ni repère objectif, ni mobile qui s'éprouverait comme sujet et qui, à ce titre, voudrait l'infini ou en aurait besoin. Le mouvement a tout pris, et il n'y a nulle place pour un sujet et un objet qui ne peuvent être que de concepts. [...] Ce qui définit le mouvement c'est un aller et retour, parce

¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éd. Minuit, 1991, p. 45.

² « Le plan est donc l'objet d'une spécification infinie, qui fait qu'il ne semble être l'Un-Tout que dans chaque cas spécifié par la sélection du mouvement » (ivi, pp. 41-42).

qu'il ne va pas vers une destination sans déjà revenir sur soi, l'aiguille étant aussi le pôle »¹. Comme la substance chez Spinoza, le plan d'immanence est à la fois être et pensée : c'est dans la réversibilité des deux que consiste son caractère absolu. Or, s'il est vrai que l'être est réel seulement dans son rapport à la pensée (et vice-versa), alors on voit bien que ce qui est en question dans la réversibilité n'est rien d'autre que la réalité de l'expérience, ou mieux, les conditions en vertu desquelles l'expérience est déterminée comme réelle.

Conformément aux positions de *Différence et répétition*, l'immanence absolue répond alors à l'exigence de déterminer la genèse de l'expérience tout en évitant de bâtir le cercle du conditionnement. En ce sens, le rapport entre le plan d'immanence et la pensée coïncide avec la définition de l'objectivité propre de la sphère problématique : il n'est pas possible de penser le plan, parce que cela signifierait le reconnaître et l'identifier. Toutefois, c'est uniquement en se rapportant au plan (c'est-à-dire, en l'expérimentant) que la pensée gagne sa propre condition de droit et trouve son propre objet, ce qui *doit* être pensé (le *cogitandum*). « La pensée revendique seulement le mouvement qui peut être porté à l'infini. Ce que la pensée revendique en droit, ce qu'elle sélectionne, c'est le mouvement infini »². Ce mouvement infini – duquel le penser tire son droit – ne peut être pensé que d'une manière *problématique*, c'est-à-dire à partir de l'écart qui subsiste entre le plan et notre concept.

Or, c'est précisément la mise en lumière de cet écart qui constitue, d'après Deleuze, le trait essentiel du commencement philosophique : en se tournant contre la généralité du concept, la pensée cesse de se représenter, de se reconnaître ; c'est ainsi qu'elle découvre en soi la pure puissance de créer des concepts et de se créer à son tour, toujours à nouveau, en chacun d'eux.

De ce point de vue, on comprend le rapport décisif qui s'établit entre la création des concepts et le plan d'immanence : si la philosophie commence avec la création de concepts et ne consiste en rien d'autre qu'en cette création, alors le plan d'immanence est le (sans-)fond qui la précède toujours. Pour cette raison, il doit être considéré comme pré-philosophique. On ne doit pas toutefois croire que ce pré-philosophique existe en dehors de la philosophie ; au contraire, c'est le cœur même de la philosophie que d'être

¹ Ivi, p. 40.

² Ibidem.

pre-philosophique, en tant que condition interne qui, n'étant réductible à aucune création conceptuelle, préserve toujours l'ouverture pour une nouvelle création. Le pré-philosophique peut ainsi être conçu comme la véritable condition du *devenir* de la philosophie.

CONCLUSION

Parvenus au terme de cette recherche et à l'heure de réunir nos conclusions, il nous semble opportun de parcourir à nouveau les principaux nœuds qui l'ont constituée. Une considération préliminaire est cependant nécessaire : même dans toute sa spécificité, le problème du transcendantal permet de tracer une ligne de continuité à l'intérieur de la philosophie deleuzienne, en lui donnant une vision d'ensemble. Le fait est que, avec le transcendantal, Deleuze aborde non pas un problème parmi d'autres, mais le problème même de la philosophie, celui qui, en la constituant en tant que philosophie, se retrouve impliqué dans toutes ses configurations ultérieures.

Ce caractère constitutif du transcendantal est toujours conçu par Deleuze dans une double perspective : d'un côté comme une critique, de l'autre comme une création. Il ne peut y avoir une vraie critique qui ne soit dans le même temps création, dans la mesure où critiquer signifie éliminer tout présumé qui empêche la philosophie de commencer absolument, en créant ses propres concepts sans qu'ils soient déjà disponibles comme des donnés. Dans cette optique, les positions explicitées dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* concernant le plan d'immanence ne font que reprendre et approfondir celles déjà exprimées dans les premières études que Deleuze consacre à Kant.

Comme nous l'avons vu au tout début de ce travail, la question fondamentale à partir de laquelle – dans *La philosophie critique de Kant* – Deleuze interprète le projet kantien consiste en la mise en relief du transcendantal en tant que méthode systématique immanente capable de déterminer l'autonomie de la raison, sa capacité à légiférer sur soi-même en suspendant l'influence de n'importe quelle cause extérieure. Toutefois, d'après Deleuze, la conception kantienne du transcendantal ne parvient pas à achever correctement ses prémisses : dans la mesure où il a pour objectif la simple détermination des conditions de l'expérience possible, le transcendantal kantien résulte

condamné inévitablement à se fermer dans une perspective formaliste. En effet, les conditions transcendantales au centre de la philosophie critique sont toujours extérieures à l'expérience conditionnée, et, en ce sens, elles sont par elles-mêmes dépourvues de réalité.

On a vu que l'irréalité constitutive des conditions a pour conséquence l'instauration d'une forme circulaire de présupposition entre les conditions et le conditionné. C'est précisément parce qu'on pose à l'origine une transcendance – une scission entre la forme et la matière – que la réalité du transcendantal ne pourra être déduite qu'en force d'un décalque qu'il opère sur l'empirique. Entre la condition et le conditionné se forme alors un cercle : le conditionné renvoie à la condition qui, à son tour, renvoie au conditionné, en devenant elle-même conditionnée. Pour fendre ce cycle, il faudrait d'après Deleuze comprendre le transcendantal comme un principe inconditionné immanent à l'expérience et, dans le même temps, radicalement différent d'elle.

C'est pour cette raison que Deleuze insiste sur la nécessité de déterminer *une genèse de l'expérience*, en passant du plan de ses conditions de possibilité à celui de ses conditions de réalité. L'affirmation de l'immanence radicale du transcendantal assume un caractère génétique dans la mesure où il n'est plus compris sur le modèle de reconnaissance – comme une forme identique que subsume la multiplicité empirique – mais comme l'acte même de différenciation qui, en traversant l'expérience, la rend réelle. De ce point de vue, nous avons souligné l'importance du concept de différence en soi : ramener l'expérience à sa source signifie pour Deleuze penser l'être en soi de la différence, c'est-à-dire déterminer la différence non pas comme diversité empirique (donnée dans les objets), mais comme la condition même en vertu de laquelle une diversité peut être donnée.

En d'autres mots, que le transcendantal puisse être compris génétiquement implique que les conditions dont il est l'expression ne sont jamais plus larges que ce qu'ils conditionnent : en reprenant la théorie bergsonienne du concept précis – découpé sur la chose elle-même –, Deleuze développe une perspective dans laquelle la spécification des conditions est totalement simultanée à la spécification du conditionné. Comme l'écrit Zourabichvili, le cœur de l'empirisme transcendantal deleuzien réside dans l'idée selon laquelle « nous ne pouvons jamais parler d'avance pour toute

l'expérience, à moins d'en manquer l'essentielle variation, l'inhérente singularité, et de lui appliquer un discours trop général pour ne pas laisser le concept et la chose dans un rapport d'indifférence mutuelle »¹. L'importance de la synthèse disjonctive comme opération spécifique de l'empirisme transcendantal consiste exactement dans la mise en lumière d'une sorte de « plasticité » des concepts, lesquels déterminent l'objet de l'expérience, non pas en vertu d'un élément généralisant qui le rapproche de tous les autres, mais en vertu de sa différence même et de son devenir: l'expérience est réelle parce qu'entre les objets se constitue une relation à partir de ce qu'ils ont de plus distant, c'est-à-dire à partir de la limite qui transforme chacun d'eux en une pure singularité.

La thèse a montré également que la genèse de l'expérience réelle ne s'écarte pas de la genèse de l'acte pur de la pensée. Dans *Différence et répétition*, Deleuze explique clairement que, si elle ne précède pas son objet, la pensée cesse d'être une simple activité de reconnaissance et de généralisation : la réalité de l'objet se présente à la pensée à l'instar d'une absolue nouveauté qui, en suspendant le fonctionnement empirique ordinaire, le pousse par-delà sa limite empirique et le fait ainsi accéder à sa dimension génétique. En ce sens, Deleuze soutient que le *cogitandum* – l'objet que la pensée saisit dans sa genèse transcendantale – est, dans le même temps, l'impensable du point de vue empirique. L'irréductibilité du champ transcendantal à l'expérience désigne, en d'autres termes, le champ transcendantal comme un horizon essentiellement problématique : le transcendantal est *le problème* spécifique de la pensée parce qu'il constitue la limite par rapport à laquelle la pensée, ne pouvant plus effectuer aucune reconnaissance, est amenée à la nouveauté absolue de son commencement.

C'est dans cette optique que la philosophie transcendantale de Deleuze se configure aussi comme une philosophie de l'événement. La compréhension de l'événement comme point décisif – auquel conduit l'immanentisation du transcendantal – caractérise profondément tout le développement de la réflexion deleuzienne, du livre sur Nietzsche de 1962 jusqu'aux derniers écrits des années 1990 : dans cette compréhension, la destruction de la représentation et de l'image dogmatique de la pensée – de l'image présumée dans laquelle la pensée se reconnaît avant même d'avoir commencé – est centrale.

¹ F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, cit., p. 36.

Que la pensée soit pensée de l'événement – c'est-à-dire de la genèse simultanée de l'expérience réelle et de l'acte de la pensée –, c'est ce que postulent Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, en comprenant le plan d'immanence comme un horizon virtuel qui excède tous les états de choses dans lesquels il s'actualise. En se rapportant au plan d'immanence, la pensée parvient au point de son propre commencement : le plan met la pensée en contact avec le méconnaissable par excellence, avec un dehors radical qui le force, au-delà de l'empirique, à une créativité complètement privée de présupposés.

Toutefois, il ne faudrait pas croire que la passivité de la création et du commencement soit comprise par Deleuze comme une inertie ou une résignation vers ce qui se passe. Afin qu'il y ait une véritable créativité, à la simple effectuation de l'événement dans un état de choses, il faut en effet que se produise ce que Deleuze appelle une *contre-effectuation* : « on actualise ou on effectue l'événement chaque fois qu'on l'engage, bon gré mal gré, dans un état de choses, mais on le *contre-effectue* chaque fois qu'on l'abstrait des états des choses pour en dégager le concept »¹. Chaque véritable création de pensée est, dans le même temps, une expérimentation des conditions de réalité de l'expérience ; précisément parce qu'elle ne consiste pas dans la simple acceptation de ce qui se passe, mais dans un acte de volonté qui, en renversant le donné contre lui-même, « veut maintenant non pas exactement ce qui arrive, mais quelque chose dans ce qui arrive, quelque chose à venir de conforme à ce qui arrive »². C'est dans une telle capacité de contre-effectuer le présent – de sélectionner en lui l'aspect qui ne se réduit pas à la simple présence, en le voulant au point de le transporter au-delà de l'état de choses dans lequel il se révèle – que consiste, d'après Deleuze le sens profond de l'*amor fati* nietzschéen.

Le oui de Nietzsche à la vie, l'acceptation joyeuse de la plénitude du devenir, la transvaluation de toutes les valeurs, sont les manifestations fondamentales de la volonté de puissance comme faculté créatrice de sélection et de renouvellement : dans la lecture deleuzienne, ce que la volonté de puissance veut c'est l'éternel retour ; mais tout ce qui retourne c'est la différence. Par conséquent, il ne s'agit pas d'accepter le présent qui nous est donné, ni de rechercher de nouvelles valeurs qui le transcendent ; il s'agit

¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., pp. 150-151.

² G. Deleuze, *Logique du sens*, cit., p. 175.

plutôt d'intensifier le présent même, de vouloir en lui uniquement les éléments capables de le transformer. C'est une véritable dimension éthique qui se profile pour Deleuze au fond de la philosophie transcendantale : « devenir digne de ce qui nous arrive, donc en vouloir et en dégager l'événement, devenir le fils de ses propres événements, et par là renaître, se refaire une naissance, rompre avec sa naissance de chair »¹. Dans cette conception de l'*amor fati* comme contre-effectuation convergent les deux caractères que nous avons individués à la base de la genèse transcendantale : celui de la création et celui de la critique. Les conditions de l'expérience sont créées dans la même expérience ; et c'est en vertu de cette création que la critique peut s'achever, une fois abolie la distance entre l'acte critique et l'expérience réelle.

Ainsi, « devenir digne de l'événement »², c'est au fond le seul but vers lequel doit tendre la philosophie. Atteindre cette dignité implique pour le philosophe une seconde naissance, une naissance spirituelle qui coïncide avec l'abandon, d'une part, de son identité subjective, et, d'autre part, de l'objectivité propre d'une expérience préexistante. Ce double abandon ouvre la voie à ce qui est pour Deleuze la seule forme possible de liberté : non pas la liberté attribuable à l'arbitre de quelqu'un, mais la liberté intrinsèque à l'expérimentation ; la liberté impersonnelle et pre-individuelle de modifier d'une façon toujours nouvelle les conditions qui définissent la singularité de notre vie.

¹ Ibidem.

² G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 151.

