

«...così mentre noi pensiamo, pensano anche gli altri esseri,
animati o inanimati. Partecipiamo in anticipo a
qualunque cosa possa accadere. Non c'è bisogno di
spargere sangue quando è sufficiente spargere relazioni»

John Cage, *Silenzio*

«...se il nostro intelletto fosse stato interessato alle relazioni
disgiuntive tanto quanto a quelle congiuntive,
la filosofia avrebbe celebrato con altrettanta enfasi
la “disunione” del mondo»

William James, *Pragmatismo*

«...l'erba esiste solo tra i grandi spazi non coltivati; colma
i vuoti, cresce nel mezzo, e fra le altre cose.
Il fiore è bello, il cavolo è utile, il papavero rende
folli. Ma l'erba è straripamento, è una lezione di morale»

Henry Miller, *Hamlet*

GILLES DELEUZE. UN EMPIRISMO ASTRATTO

Prefazione	3
I. <i>Immagine del pensiero: l'intuizione o l'idea della differenza</i>	11
II. <i>Intermezzo: cogito per un io dissolto</i>	143
III. <i>L'evento o il concetto della differenza: il gettito trascendentale</i>	243
Bibliografia	318

Prefazione

L'accordo tra "astrazione" ed "empiria" (o empiricità) non è certo di quelli che l'orecchio dura poca fatica a percepire: si tratta di una relazione la cui intelligibilità è tutt'altro che pacifica. Rimandare ad *un empirismo astratto* – come si fa nell'enunciato che dà il titolo al tentativo di ricostruzione del pensiero di Gilles Deleuze che qui presentiamo – suona insomma come un ossimoro, è la manifestazione di una istanza paradossale. Ma il "paradosso" è per l'appunto l'elemento genetico costitutivo del pensiero di Deleuze, sempre presente negli incavi della sua produzione concettuale, e atto a segnalare, come un basso costante, la protesta e la volontà di rottura nei confronti del modello della *Doxa* (con le sue due metà: "senso comune" e "buon senso"): modello che, a suo modo di vedere, informa ordinariamente di sé il grosso delle vicende *e* del lavoro filosofico, *e*, per conseguenza, delle codificazioni linguistiche da questi promosse.

A rigore, va detto che Deleuze non parla mai di empirismo "astratto", bensì di "empirismo radicale", o "empirismo trascendentale", e talvolta, prendendo a prestito una definizione di Schelling, di "empirismo superiore". Tuttavia, nell'uguale direzione verso cui tali espressioni spingono, si muovono pure diverse sue dichiarazioni concernenti in maniera invece diretta ed esplicita la nozione di "astrazione". In *Differenza e ripetizione*, ad esempio, egli afferme-

rà che «la teoria del pensiero è come la pittura, ha bisogno di una rivoluzione che la faccia passare dalla rappresentazione all'arte astratta» (p. 354), e in più di un'occasione sosterrà che allorquando si raggiunge il vissuto, si è raggiunto il punto più vivo dell'astratto, e che il vissuto reale è assolutamente l'astratto¹. Sarebbe allora forse più giusto dire che c'è, nell'opera di Deleuze, una sorta di protesta vitale che anima il temperamento e i toni del filosofo prim'ancora che la sua creazione concettuale, e che è così sinteticamente riassumibile: ogni qual volta si caratterizza l'empirismo filosofico come un ritorno al dato sensibile o al "fatto", da un punto di vista oggettivo, e soggettivamente come un semplice appello alla concretezza dell'esperienza o del vissuto quotidiano, se ne fornisce una determinazione meramente negativa, se ne qualificano le problematiche, le invenzioni stilistiche e gli atti di pensiero a partire da una prospettiva che ne smarrisce la natura e lo depriva di una ragion propria. In breve, se ne giudicano le insorgenze e le vie che traccia subordinandolo all'immagine dogmatica del pensiero, quella razionalista. È sempre all'interno di *Differenza e ripetizione* che Deleuze provvede a stilare l'elenco dei postulati tacitamente all'opera in quella che egli chiama anche l'immagine "classica" o "moraleggiante" del pensiero, la quale, senza troppi scossoni, impera dal *Teeteto* di Platone fino ad arrivare alla *Critica della ragion pura* ed oltre². Ed è alla disamina dei suddetti postulati che è riser-

¹ Anche in *Millepiani*, opera scritta in collaborazione con Felix Guattari, giocherà un ruolo determinante la nozione di "macchina astratta").

² Enumerandoli brevemente, tali postulati o presupposti sono: 1) la cosiddetta *cogitatio natura universalis*, ovvero il postulato della buona volontà del pensatore e della retta natura del pensiero: la nota filiazione del pensiero con il vero; 2) il senso comune come *concordia facultatum*, ed il buon senso come disposizione in grado di garantire fattivamente tale concordia; 3) i

vata gran parte del primo capitolo del lavoro di tesi, esame che è parso indispensabile, dal momento che Deleuze, in ciascuno dei suoi scritti, si dedicherà alla distruzione concertata di tutta questa tradizione filosofica, o, a voler essere precisi, di questi suoi capisaldi. Tale correzione non è accessoria. È infatti abbastanza risaputo come Deleuze sia uno “storico della filosofia” alquanto atipico (il filosofo Alain Badiou, per fare un nome, è tra quelli che han posto di più l’accento sulla irricoscibilità dei ritratti noetici deleuziani, o dei suoi “primi piani mentali”). Ma il carattere senza dubbio singolare delle sue monografie – e non tanto quelle ad esempio consacrate a Lucrezio, a Spinoza, Nietzsche, Hume, o Bergson, cioè a quegli autori che Deleuze amava proprio in virtù del loro fuggire da tutte le parti e sottrarsi all’immagine classica del pensiero; bensì quei volumi dedicati a filosofi che invece alla tradizione dogmatica appartengono in pieno (è il caso dei testi su Leibniz e Kant, ma anche delle tante pagine indirizzate all’analisi del platonismo) – ebbene, quel carattere singolare discende proprio dal fatto che Deleuze legge e studia questi altri autori non altrimenti che scardinando quei postulati di cui si è detto, sospendendone quanto più possibile il ruolo di strumenti di polarizzazione, e dunque ritrovando con ciò stesso, nei correlativi sistemi filosofici, dei potenzia-

postulati del “riconoscimento” e della “rappresentazione”, per il cui tramite si disciplinano le differenze e le molteplicità, subordinandole alle potenze logiche ed ontologiche dell’Uno, dello Stesso e del Simile; 4) il postulato secondo il quale è l’ “errore” ad esprimere di diritto tutti i procedimenti fallaci del pensiero, procedimenti sempre riconducibili alle cattive influenze che, colpendolo dall’esterno, distolgono il pensiero dalla propria meta d’elezione; 5) il postulato della “designazione” come sede deputata della verità; 6) quello della “risolubilità”, che instaura il circolo vizioso per il quale la posizione dei problemi avviene retrospettivamente, sul ricalco cioè, delle proposizioni che serviranno loro da soluzione; 7) quello infine della subordinazione dell’apprendimento al “sapere”, e della cultura al “metodo”.

li indispiegati, o magari solo rattrappiti sotto il giogo dei postulati, riscoprendo delle tensioni suscettibili di nuove aperture, passibili di esiti inediti. Tensioni che, per di più, si amplificano risuonando con quelle inevitabilmente immesse nel sistema dalla poco ortodossa operazione storico-filosofica che punta a rintracciarle.

“Sperimentare”: ecco quel che insomma fa Deleuze allorché si cala nelle vesti di storico del pensiero. Ancora nel primo, e poi nel secondo capitolo, abbiamo ripercorso alcune di queste sperimentazioni, volte a vedere cosa diventa, per esempio, il *cogito* kantiano, una volta che lo si sia emancipato del tutto dall’obbligo di costituire l’appartenenza esclusiva di un’unità sintetica d’appercezione, liberandolo cioè dalla forma sostanzialmente identitaria e personologica di una coscienza, o di un Io, “l’Io puro dell’*Io penso*” (emancipazione o liberazione, dice Deleuze, che Kant intraprende per proprio conto, attraverso la critica dei paralogismi della ragion pura, ma che nondimeno rinuncia a portare sino in fondo). E ancora, l’emergere, sebbene fugace, in alcune pagine del *Timeo* platonico, di una specie di antimodello, o di contromodello simulacrale: Deleuze lo chiamerà il “terribile modello dello *pseudos*”, dell’alterità più radicale o della “differenza in sé”, e lo farà funzionare sotterraneamente per mandare gambe all’aria tutta la dialettica platonica del modello, delle buone e delle cattive copie. Con Leibniz poi, e grazie alla nozione barocca di “piega”, si assiste a quella che è forse, da questo punto di vista, l’operazione più eclatante: una sorta di disincompossibilizzazione dei mondi. Nel lavoro di tesi, si è provato a mostrare come tutto ciò non avvenga mai gratui-

tamente, per eclettismo o capriccio, né tanto meno al prezzo di snaturare il congegno filosofico di volta in volta ridelineato dal tratto deleuziano: bensì coinvolgendo, rimodulandole, vecchie risposte entro l'orizzonte aperto da nuove domande.

Infine, a trovar luogo nel terzo capitolo, è l'ultima delle linee d'indagine che hanno guidato la nostra ricerca, e che, del resto, solo per comodità espositiva può dirsi successiva alle altre, dal momento che ha a che vedere proprio con l'orizzonte e con le nuove domande a cui si è poc'anzi accennato. In altre parole, se la forzatura "critica" di alcuni sistemi concettuali da parte di Deleuze non è fine a se stessa, è perché essa è innestata direttamente su quella che è la proposta filosofica originale ed autonoma del pensiero deleuziano: proposta formulabile nei termini di una "teoria dell'evento". Tale teoria è costruita grazie alla ripresa e soprattutto la radicale rielaborazione di nozioni nei cui confronti, stante i propri presupposti (o postulati), il razionalismo dogmatico manifesta da sempre non poca riottosità. Passando per concetti quali "caos", "differenza" "molteplicità", "caso", "immanenza", "divenire", "contingenza", "relazione" e altri ancora, e più in generale attraverso quello che è il rapporto necessario e costitutivo del pensiero con il suo *Fuori*, ovvero con le forze, i segni, gli incontri e le circostanze che costringono a pensare, che non dipendono cioè dalla mera possibilità naturale del pensiero, ma generano l'atto di pensare nel pensiero stesso, Deleuze dà corpo ad un'ontologia ed un'etica d'impronta nettamente vitalista. Ed è per l'appunto nel corso del terzo dei capitoli di cui si compone il lavoro di tesi, che si

è tentato di spiegare perché un tale vitalismo, che è quello di una vita che attiva e allietta il pensiero, e di un pensiero che afferma ed allevia la vita, perché esso costituisca per Deleuze il gioioso ed innocente segreto di un certo empirismo filosofico (perlopiù misconosciuto dalla storia del pensiero, ridotto alla povera idea secondo cui quanto di razionale e distinto esiste nei giudizi e nelle rappresentazioni dell'intelletto, proverrebbe in realtà da catene d'iscrizioni sensibili, da risonanze affettive. Constatazione misera al punto, che è inutile notare come non esista pensatore che si sia mai sognato di negare all'empirico una qualche partecipazione al teoretico, e che serve a far scivolare in secondo piano la questione altrimenti cruciale che l'empirismo solleva, e a cui Deleuze regala nuovo lustro: e cioè se la filosofia sia stata, invariabilmente, solo la più alta disciplina del Giudizio e della Rappresentazione, il fine organo della Morale e del Sapere, se davvero in tali domini essa abbia espresso le sue forze più vive. E soprattutto, se debba o meno continuare a esserlo, a farlo).

Tramite i viluppi e le evoluzioni di questi ed altri concetti, ci sembra emerga un'avventura di pensiero tremendamente incisiva in rapporto agli interrogativi e alle vicende sociali, etiche e politiche che viviamo sulla nostra pelle, cioè su quella del nostro tempo: la quale, prim'ancora che soluzioni e risposte, possiede tra le sue corde il fascino e l'irrinunciabilità di arrivare a *porre altrimenti* quelle stesse domande e quegli stessi problemi, e di inventare con ciò stesso nuove vie (senza però l'arroganza di volerle indicare ad alcuno). Una su tutte, quella di rinunciare senza pena a noi stessi, e

alle cose che ci circondano, in quanto, nell'immanenza empirista deleuziana, si tratta di farla finita con ciò che ancora esita avanti la morte di Dio: Soggetto ed Oggetto costituiscono le forme contemporanee di trascendenza (da qui, ancora, l'astrazione che si affianca all'empiria nel titolo del presente lavoro).

«Come evitare di scrivere – recita l'esordio di *Differenza e ripetizione* – su ciò che non si sa, o che mal si conosce? Proprio su questo punto s'immagina di avere qualcosa da dire. Non si scrive che al limite del proprio sapere, su quella punta estrema che separa il nostro sapere e la nostra ignoranza e che fa passare l'uno nell'altra. Soltanto così si è portati a scrivere. Colmare l'ignoranza, è come rinviare la scrittura a domani oppure renderla impossibile» (p. 4). A chiunque capiti d'imbattersi in un libro di Gilles Deleuze, e d'innamorarsene inoltrandovisi, è dato apprendere velocemente come una tale dichiarazione di modestia da parte dell'autore, ancorché sincera, concorra a modulare dei tratti stilistici inconfondibili, e sia foriera di stupefacenti effetti filosofici. Nondimeno, essa illustra secondo un ben altro verso, ed anticipa in maniera vieppiù efficace, tutti i limiti del lavoro in punta di penna svolto dal suo attuale commentatore. Ci sarebbe di che restare contenti laddove si fosse nelle condizioni di poter affermare d'essersi mossi fra le pagine di Deleuze come lanciati in groppa ad un qualche quadrupede, a immagine di quei formidabili nomadi del deserto che lo appassionavano e ne accendevano il pensiero, e che egli descriveva come coloro che compiono un viaggio immobile, sul posto: viaggio

realizzato soltanto in intensità, a furia di non spostarsi. Ma ciò vorrebbe dire esser riusciti a dar vita ad una anche minuscola novità, una rotta o una deviazione che prima non esistevano: e questo è ciò che non si può fare che allorquando non si ha altra scelta, e mai, per giunta, senza rischiare più di un po' del proprio; mai, come ha scritto in un bel libro Franco Cassano, per "interposta persona". Diciamo allora, in maniera più sommessa, che sarebbe già tanto, e motivo di felicità, esser riusciti a dare la dignità di una veste storico-filosofica al racconto di un affetto che non accenna a placarsi.

I. *Immagine del pensiero: l'intuizione o l'idea della differenza*

«Mi sento legato ai problemi che si propongono di cercare i mezzi per farla finita con il sistema del giudizio, e per sostituirlo con qualcosa di diverso»¹. Il confronto costante, eteroclitico, che Deleuze instaura con il criticismo kantiano, è motivato dall'interesse polemico per l'immagine del pensiero che in esso s'incarna, e nondimeno dall'estrema prossimità di Kant medesimo ad alcune realtà problematiche in grado di rovesciare quella stessa immagine, e dar vita a qualcosa di completamente nuovo. Ma si palesa da subito il rischio di fare appello a una nozione oltremodo generica: difatti, cosa intende Deleuze per *immagine del pensiero*? Preliminarmente, è questo che occorre cominciare a spiegare.

Ciascuna attività si costituisce di continuo nei pressi di alcuni punti di domanda, che vagano o insistono tra le relazioni intrattenute dai fatti che essa prende a frequentare. Un fatto, intanto che "fatto", è un dato, o piuttosto un insieme di dati, in qualunque circostanza possa presentarsi ed esistere come tale. Sono "fatti" i significati e le rappresentazioni, ma anche un organismo o un elemento. L'ossigeno è un fatto; l'essere, unico caso spiacevole tra i predicati, è anch'esso quasi sempre un fatto; e nella *Critica della ragion pura* Kant comincerà col chiedersi "qual è il fatto della conoscenza?", inaugurando così, con il primo di una lunga serie di

¹ G. Deleuze, *Abecedario*, videointervista a cura di C. Parnet, DeriveApprodi, Roma 2005, "lettera K: Kant" (d'ora in poi ABC).

problemi, quella determinata attività filosofica che prende per l'appunto il nome di “critica”...²

Si attende a un'impresa, foss'anche la più minuta, e ci si inoltra in essa: ma pur nell'incertezza dei percorsi, e sovente nella delusione degli esiti, da dove proverrebbe lo slancio che anima tali movimenti, se non dalla natura *problematica* di un qualche incontro, dalle *domande* talvolta ineffabili, talvolta ossessive, di quanto agitando ad ogni livello l'orizzonte sotto cui si è compresi strappa all'indifferenza? Si darebbe tuttavia un malinteso, qualora s'intendesse quanto detto come concernente il campo delle sole attività umane, intellettuali e non, o volgendolo a pertinenza esclusiva di quelle specie particolarissime di attività che sono le azioni, gli atti e le deliberazioni. Non conosciamo ancora in virtù di quali principi dinamici una o più attività possano fare la loro comparsa, ovvero donde scaturisca la loro “attivazione”. Ma se per definizione un principio è realmente dinamico, esso trasporta e accompagna il campo di ciò che in qualche modo porta i segni della sua presenza assai più lontano di quanto la mera natura di quegli stessi segni lascerebbe presupporre³.

Perciò stesso, al punto in cui ci troviamo, non c'è niente che debba essere assunto come postulato, dal momento che per Deleuze non si dà altra questione qui che quella di una *pura* attività percettiva. Osserveremo come ciò abbia poco a che vedere con talune forme di relativismo, ma tant'è: esistono punti di vista per mezzo

² Cfr. G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant* (1963), trad. it. Di M. Cavazza e A. Moscati, Cronopio, Napoli 1997, p. 27 (d'ora in poi FCK).

³ Apprenderemo gradatamente quanto il tema o il complesso *domanda-problema* sia importante ed attraversi da un capo all'altro l'opera deleuziana.

dei quali l'intorno appare così, manifestandosi cioè avvolto o semi-sommerso in una nebulosa, cosperso di virgolette intermittenti che sono come tanti punti di domanda, in una tensione che dall'una cosa all'altra batte e fa breccia. Quando questa tensione viene meno, svanisce paradossalmente anche ciò che in tale pulviscolo presentava tratti già più solidi e duraturi: certamente nel senso della cessazione di un interesse decisivo, ma anzitutto, cosa ben più importante, nel senso che assieme ad essa dilegua quel punto di vista che, coincidendo completamente con tale percezione o *visione*, non preesistendogli non sopravvive ai propri "oggetti".

E non va confusa la radicalità di un fenomeno con il lirismo, peraltro dubbio, di una sua descrizione. Tanto più che la descrizione di un fenomeno non condurrebbe che ad un fatto e al suo raddoppiamento entro una rappresentazione, laddove è invece questione di rimontare ai principi di una *genesì* dell'attività filosofica che sia in grado di esprimere di diritto una certa immagine del pensiero. Il fatto, casomai, è che, in quanto attività, essa rimanda immediatamente ad altro da sé come a ciò da cui procede. Qui però, come altrove, il giogo specifico della contraddizione, caro alla dialettica moderna, non ha come far presa e cattivare, poiché tale alterità costitutiva, radicale, selvatica, non può in alcun modo essere ricondotta a determinazioni ancora filosofiche: ascolteremo Deleuze dire che essa è viva prim'ancora che vivibile o pensabile, come pure che è vissuta di là d'ogni vivente; e occorrerà inseguirlo fin nella lettera, allorché a tal proposito rivendicherà il nome di *prefilosofia*, *nonfilosofia*, oppure di *misosofia*, per quel qualcosa che sarebbe a

un tempo il presupposto e il portato dell'attività filosofica, la sorgente «a fior di reale»⁴ da cui sgorga ma indissolubilmente anche l'agitazione interna che ne increspa ogni passo.

È secondo questo rispetto che il problema della percezione diviene discriminante, e giustifica l'ampio giro che non abbiamo ancora finito di percorrere, e che non procederebbe nel buio tanto quanto dà a sentire se potesse far conto preventivamente di un lume del quale si son perse, e da un pezzo, natura e ragione, e non può ormai prodursi altrimenti che per folgorazione, ovvero per *differenza di potenziale*.

Il meno che possa dirsi è che la filosofia non è un'attività ordinaria. Non è in tal guisa che essa ha mai percepito i suoi uffici, che si è voluta e presentata al mondo. Ed anche solo in virtù di una manciata eclatante di suoi nomi, siamo autorizzati ad affermare che no, non è questa la sua storia e non è per di qua che passa il suo destino. Ed in cosa consisterebbe allora questo destino? Siamo davvero in grado di porci una domanda così impegnativa? Possiamo in realtà far finta che non s'imponga da sé, lenta ma inesorabile, a misura che imbattendosi con sufficiente costanza e per una qualunque via con quest'attività stramba, nei cui confronti l'opinione comune alterna sentimenti di biasimo e disinteresse, ci si ritrova anche soltanto come qui, semplici ammiratori di qualche filosofo (non troppi), impacciati commentatori, cospiratori forse?

⁴ G. Deleuze – F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (1972), trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, p. 42 (d'ora in poi AE).

Se alla filosofia tocca talvolta in sorte di congiungersi per un breve istante alla vita e rilanciarla rendendosene indistinguibile, d'ibridare l'una nell'altra l'orda di tutto quanto ciò che, popolando entrambe, le rende manifeste, non è altrove che un simile evento vorrà ci si disponga ad attenderlo: la vita e la filosofia, un certo modo d'intendere la prima, una certa maniera di vivere la seconda, hanno entrambe con il destino un rapporto privilegiato, quantunque teso allo spasmo, poiché accammandosi al confine di qua e di là del quale ciascuna prosegue separatamente dall'altra la propria esistenza, entrambe non ammettono più che una qualunque cosa piombi dall'esterno sul loro suolo. Deleuze vive ed imbastisce l'opera su questo suolo risicato, «tavola, piano... o deserto mobile», a questa latitudine estrema ed affilata di cui non sappiamo ancor nulla, salvo che alcuni tratti gaudenti di vita ed altri radiososi di pensiero vengono a comporla sgusciando via dalle forme ora già lievi, ora invece dolorose o goffe in cui si abbozzolavano, e ricadendo fuori dalla quale il destino pare possa continuare a dirsi invisibile, ovvero in tanto cieco in quanto invisibile.

Nonostante intervenga a complicare ogni passaggio, noi non possiamo eludere la condizione a cui aderisce lo stadio prefilosofico in cui versiamo: nessuno, tra gli elementi che vi trovano posto, può ancora giovarsi di una riconfigurazione concettuale, ed anzi «proprio perché prefilosofico [...], esso implica una sorta di sperimentazione a tentoni e il suo tracciato ricorre a mezzi poco confessabili, poco razionali e ragionevoli, come il sogno, i processi patologici, le esperienze esoteriche, l'ebbrezza o gli eccessi. Si corre

all'orizzonte, sul piano [...]; se ne fa ritorno con gli occhi arrossati, anche se sono gli occhi dello spirito [...]. Pensare significa sempre seguire una linea magica»⁵.

Ma se è nella creazione dei concetti che portano il suo nome che un filosofo depone completamente l'*uovo* anomalo della propria attività, cos'è necessario ridispiegare, o colpire e infrangere, affinché baleni l'immagine del pensiero nella quale l'opera si bagna e attinge, l'*albume* che quell'uovo contiene e in cui non si può dire che non sia del pari immerso? Per prudenza, mette conto precisare subito quanto i lettori di Deleuze non tardano ad apprezzare: in tutta la sua produzione non esiste, a cercarla, una metafora che sia una, ed anzi una battaglia non esattamente accessoria si conduce contro gli apparati metaforici e l'immagine puerile del pensiero che da essi esala. L'albume e l'uovo, la differenza di potenziale, alla stregua di altre nozioni che appaiono in qualche maniera "figurali", e che qui saccheggiamo dall'opera, posseggono un uso logico scrupoloso ed un senso fisico puntuale⁶, che verranno restituiti progressivamente anziché volta a volta dichiarati; senza con questo ambire ad alcunché, bensì per amore di non irrigidire in un calco troppo fedele una filosofia intensa e cangiante come poche: «il piano sarà man mano percepito con ciò che ce lo fa percepire»⁷.

E dunque, quali punti *sensibili di diritto* percuotere tra le pagine di un autore, affinché dagli incavi della sua filosofia si liberi il ba-

⁵ G. Deleuze – F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* (1991), trad. it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996, p. 32 (d'ora in poi CLF).

⁶ Cfr. G. Deleuze, *Logica del senso* (1969), trad. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 128-132 (d'ora in poi LDS).

⁷ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), trad. it. di M. Senaldi, Guerini, Milano 1991, p. 158 (d'ora in poi SFP).

luginio di quanto andiamo cercando? I testi consacrati al bergsonismo ci permetteranno di compiere forse un piccolo progresso⁸.

Cerchiamo un'immagine del pensiero: e però, che ciò non voglia affatto dire limitarsi a fornirne un'illustrazione o una descrizione, è una ragione ancora solo negativa, e come tale sprovvista di forza. Una ragione positiva, per Deleuze, è sempre una ragione in grado di “fare la differenza”, e di fare della differenza un oggetto d'affermazione. Così, per poter valutare appieno cosa implichi «seguire una linea magica» sul piano, inseguirvi una visione o un'Idea, occorre arrivare a sentire che un'immagine non è mai l'immagine *di* qualcosa, ma è quel qualcosa colto nel punto di vista e nelle circostanze in cui appare e vive. Questa formula può mostrarsi tutto sommato inoffensiva: nondimeno, comporta che gli enti e le facoltà si destino dai loro ordinari impieghi, che anzitutto la percezione s'innalzi «al proprio esercizio trascendentale»⁹, laddove al momento è sufficiente ritenere “trascendentale”, in un senso ri-

⁸ I testi deleuziani a cui ci riferiamo sono, anzitutto, il volume monografico *Il bergsonismo* (1966), [la cui edizione italiana, a cura di P.A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001 (d'ora in poi BER), comprende tre ulteriori brevi saggi dedicati a Bergson. I primi due risalgono al 1956: *Bergson 1859-1941* (pp. 109-125 del volume) e *La concezione della differenza in Bergson* (pp. 126-159); il terzo, *Un ritorno a Bergson*, è del 1988 (pp. 160-163)]; secondariamente, i due volumi in cui la filosofia deleuziana incontra il cinema: *Immagine-movimento. Cinema 1* (1983), trad. it. di J. P. Manganaro, Ubulibri, Milano 1984 (d'ora in poi IM), e *Immagine-tempo. Cinema 2* (1985), trad. it. di L. Rampello, Ubulibri, Milano 1989 (d'ora in poi IT); va sottolineato come siano forse, paradossalmente, proprio questi ultimi due i testi nei quali maggiormente si delinea la tipologia filosofica dei rapporti che Deleuze instaura con il pensiero bergsoniano).

⁹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), trad.it. di G. Guglielmi, Cortina, Milano 1997 p. 182 (d'ora in poi DR). Per “impiego ordinario degli enti e delle facoltà” Deleuze intende il «modello del riconoscimento» all'opera nell'esperienza quotidiana, modello che «si definisce attraverso l'esercizio concorde di tutte le facoltà su un oggetto supposto lo stesso [...]. Indubbiamente ogni facoltà ha i suoi dati particolari (il sensibile, il memorabile, l'immaginabile, l'intelligibile) ed il suo stile particolare, i suoi atti particolari che investono il dato. Ma 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 ad una forma d'identità dell'oggetto» (DR p. 174).

goroso, tutto ciò che è vivibile altrimenti che in maniera empirica e personale¹⁰.

All'interno di *Materia e memoria*, Bergson propone un concetto prezioso quanto dettagliato di quel che deve intendersi con il termine "immagine", definendola «un'esistenza situata a metà strada tra la "cosa" e la "rappresentazione"»¹¹. Non infrangeremo la condizione poc'anzi rammentata, poiché se è indubitabile che in qualità di concetto tale definizione rinvia ad un plesso di problemi attinenti al genio della filosofia bergsoniana, noi qui non proveremo che a trattenere appena l'*intuizione* fondamentale che ne sta alla base, che l'ha resa cioè "pensabile". Questa intuizione, se già basta a iscrivere il nome di Bergson nella schiera pur esigua di autori la qual sola presenza tutela di diritto la filosofia da ogni commistione con l'ordinarietà, ancor più ha il pregio di scongiurare l'illusione sciagurata in cui cadremmo qualora prendessimo quella stessa tutela per una qualche forma di snobismo, quando si tratta invece di una «protesta vitale»¹².

¹⁰ Se si vuole, tutto il lavoro di tesi che presentiamo, si propone d'indagare quanto più possibile il senso della seguente formula deleuziana: «l'empirismo trascendentale è il solo mezzo per non ricalcare il trascendentale sulle figure dell'empirico» (DR p. 187).

¹¹ H. Bergson, *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 5.

¹² G. Deleuze – C. Parnet, *Conversazioni* (1977), trad. it. di G. Comolli e R. Kirchwayr, ombre corte, Verona 1998 (d'ora in poi CONV). Pur nel desiderio di non anticipare temi che è ancora prematuro vengano fuori, si rendono necessari un paio di chiarimenti. Quel che ci si propone con il presente lavoro, è di provare a ripercorrere i tratti inediti dell'empirismo filosofico così come ci son parsi venir ridisegnati e prolungati nell'opera di Deleuze. Ora, come si avrà a lungo in seguito modo di vedere, è precisamente in riferimento all'empirismo inglese (in particolare a quello humiano) che Deleuze, nel testo sopra citato, parla di una «protesta vitale» lanciata in aperta polemica contro tutta una tradizione di pensiero dogmatica e dogmatizzante. Ma si dà il caso che, nel merito, tale protesta appartenga pienamente al progetto filosofico bergsoniano, il quale è difatti «per molti aspetti partecipe dell'empirismo inglese» (BER p. 125). Tale "merito", lo ripetiamo, potrà essere approfondito solo più avanti, allorché disporremo a sufficienza degli elementi necessari per trattarlo in maniera adeguata. Diciamo però fin da subito che esso concerne il problema, filosoficamente - ma non solo - rimarchevole della *Relazione* (cfr. IM p. 22 e nota 15), vale a dire le possibilità e le potenzialità di una "logica delle relazioni". Per cui, dal momento che tra breve ascolteremo Bergson accomunare, in ne-

Le cose e le rappresentazioni, per Bergson, sono anch'esse delle immagini, poiché laddove esistono si dà realmente a vedere qualcosa: soltanto, aggiunge, sono immagini «impure» o «miste», e perciò stesso parziali (il che suscita già un'idea di purezza inusuale, qualora trovasse conferma: una sorta di “esistenza di mezzo”), sono apparizioni mediamente offuscate, o che è lo stesso, punti di vista attualmente sottoposti a restrizioni¹³. Cosa vuol dire? Anzitutto, quel che si palesa in entrambi i casi è quanto può essere genericamente definito la serie dei dati ricavabili nel corso dell'esperienza umana. Stante ciò, perché parlare di rappresentazioni piuttosto che di cose? Ed eventualmente, perché accordare privilegio ad uno anziché all'altro dei due termini? William James, che del filosofo francese fu amico e sodale, risponderebbe forse: per una discordanza, prim'ancora che concettuale, “di temperamento...” Difatti, prosegue Bergson, nella storia del pensiero filosofico assistiamo con frequenza al riproporsi di un dualismo apparentemente irriducibile, relativo proprio alle “condizioni di possibi-

gativo, empirismo e dogmatismo su di una specifica questione, ci è sembrato opportuno percorrere un fraintendimento più che probabile. Anzi, se in queste pagine insistiamo forse oltremodo nel presentare alcune peculiarità del pensiero bergsoniano, è proprio perché avverrà in forte connessione ad esso che Deleuze (Bergson, ricordiamolo, è tra i suoi primissimi *intercessori*: 1956), sebbene per proprio conto, riuscirà ad innalzare a dismisura la potenza filosofica di fuoco dell'empirismo, nel contempo sottraendone la tradizione all'ordinario disinnesco cui egli reputa la storia della filosofia d'ufficio lo sottoponga (capiremo in seguito in che senso): citiamo dal testo deleuziano, ma è il Bergson di *La pensée et le mouvant* ad affermare che «un empirismo degno di questo nome [...] taglia per l'oggetto un concetto adatto a quell'oggetto solo, concetto di cui a stento si può ancora dire che sia un concetto, poiché si applica a quella cosa soltanto» (BER p. 114). Vedremo che tale enunciato potrà, senza tema di smentita, assumersi come un autentico Manifesto dell'empirismo filosofico deleuziano. In ultimo, per riscivolare fuori da questa lunga nota all'incirca nei pressi di dove la si era aperta, rimandiamo ad una conversazione con J. N. Vuarnet, reperibile in appendice all'edizione italiana di G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* (1962), trad. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002 (d'ora in poi NPH), nella quale i nomi di Hume e Bergson vengono accostati proprio in omaggio alla nuova «immagine del pensiero» cui hanno avuto la forza di dar vita (NPH p. 304).

¹³ Cfr. BER pp. 3-25.

lità” cui devono sottostare i dati dell’esperienza, vale a dire a ciò per cui, di diritto, il dato è di fatto dato: una tendenza «idealista», propensa a determinare la natura del dato conformemente all’intima attività rappresentativa che presiede alle percezioni di un soggetto cosciente, si vede contrapposta a una tendenza «realista», votata a derivare la forma conoscitiva delle percezioni soggettive muovendo dall’impronta sensibile lasciata su di esse dalla natura materiale della cosa o dell’oggetto conosciuti, e incline dunque ad assimilare a quest’ultima la natura del dato. Per di più, innatisti contro sensisti, spiritualisti contro materialisti, il dualismo si riproduce su ognuna delle opposte sponde, perché la quantità di realtà che la prima tendenza conoscitiva perde per strada (ed è successivamente costretta a ricostruire artificiosamente) riducendo il «materiale» al «mentale», non è inferiore per importanza al decadimento qualitativo cui la seconda tendenza va incontro (e lungo il quale tenta invano in un secondo tempo di risalire) riconducendo il «mentale» al «cerebrale»¹⁴. Il realista si richiama di buon grado alle irrinunciabili conquiste della scienza, l’idealista replica facendo appello alle esigenze egualmente imprescindibili della coscienza...

Esisterebbero insomma due punti di vista, inconciliabili nel rivendicare ciascuno per sé il diritto di costituire il miglior quadro entro cui far rientrare il dato empirico al fine di renderlo adeguatamente conoscibile. Esisterebbero, se solo in entrambi non si rivelasse un’identica immagine del pensiero, se in altre parole non sovrappiungesse la prodigiosa intuizione che in svariate occasioni fa-

¹⁴ Riassumiamo per sommi capi quello che è il tema polemico, o la *pars destruens* del primo capitolo di *Materia e memoria* (pp. 13-61).

rà dire a Deleuze: *c'est pour ça que je suis resté tres bergsonien*; intuizione che mette Bergson nelle condizioni di denunciare come «falso problema» ciò per cui le due correnti di pensiero si osteggiano, di scoprire l'uguale umore in cui i due temperamenti affondano, e soprattutto d'isolare in tale fondo, in cui giaceva improblematizzato, il tratto dirimente dell'intera controversia, e rilanciarlo: ai dati di *quale natura*, egli domanda, la conoscenza filosofica deve volgere la propria attenzione?¹⁵ Se la questione rimane inevasata fintantoché i contendenti disputano ritenendo debba trattarsi della natura della cosa piuttosto che di quella della rappresentazione, è a motivo del fatto che entrambi saranno in tal modo condotti ad assumere come “dato” quanto risulta essere, fin già nella percezione, naturalmente piegato alle esigenze dell'esperienza ordinaria: poiché è secondo tali esigenze che le immagini chiamate “cose” e le immagini dette “rappresentazioni” fanno effettivamente la loro comparsa e prendono ad esistere lì dove appaiono. Tutto sta allora nel comprendere o nell'intuire di che tipo di esigenze si tratti. Perché infatti quei dati, in qualità di immagini, li si è in precedenza definiti impuri, o misti? La risposta compiutamente concettuale di Bergson sarà che, ad un'attenta analisi, quelle immagini si riveleranno piuttosto dei “negativi” entro cui i valori d'ombra e luce si trovano a essere del tutto ribaltati¹⁶. Ma l'intuizione prefilosofica da cui tale risposta prende vita, la *visione* bergsoniana, è che quella stessa piega indurita dell'esperienza ordinaria, che la tendenza realista denomina “cosa” prediligendone il lato convesso, e che, prefe-

¹⁵ Cfr. BER pp. 3-4 .

¹⁶ Sarà anche, come vedremo in seguito, la risposta concettuale di Deleuze.

rendovi quello concavo, la tendenza idealista chiama “rappresentazione”, è quella stessa piega a risultare in realtà situata all’incrocio di «tendenze», queste sì radicalmente diverse tra loro, a formarsi nel gorgo delle correnti o delle direzioni inverse di un «movimento», queste sì da distinguere accuratamente l’una dall’altra al fine di scansare ogni dualismo. In breve, per la conoscenza filosofica è il “fatto” ad essere impuro e ad esigere con forza una divisione di diritto, e non il diritto a doversi ripartire fra quanti si dividono sulla conoscenza del puro fatto:

«Ciò che normalmente si chiama un *fatto* non è la realtà così come apparirebbe ad un’intuizione immediata, ma un adattamento del reale agli interessi della pratica e alle esigenze della vita sociale. La pura intuizione, esterna o interna, è quella di una continuità indivisa. Noi la frazioniamo in elementi giustapposti che qui rispondono a delle *parole* distinte, lì a degli *oggetti* indipendenti. Ma, proprio perché così abbiamo rotto l’unità della nostra intuizione originaria, ci sentiamo obbligati a stabilire un legame tra i termini separati, che potrà essere soltanto esteriore e aggiunto. All’unità vivente, che nasceva dalla continuità interna, noi sostituiamo l’unità fittizia di un quadro vuoto, inerte come i termini che mantiene uniti. Empirismo e dogmatismo si accordano, in fondo, a partire dai fenomeni così ricostruiti, e differiscono soltanto per il fatto che il dogmatismo si attacca maggiormente a questa forma, l’empirismo a questa materia [...]. Questo è in effetti il cammino regolare del pensiero filosofico: partiamo da ciò che crediamo essere l’esperienza, cerchiamo diversi accomodamenti possibili tra i frammenti che apparentemente la compongono e, di fronte alla riconosciuta fragilità di tutte le nostre costruzioni, finiamo per rinunciare a costruire. Ma ci sarebbe un’ultima impresa da tentare. Sarebbe quella di andare a cercare l’esperienza alla sua fonte, o piuttosto al di sopra di quella *curva* decisiva in cui, flettendosi nel senso della nostra utilità, diventa propriamente l’esperienza *umana*. L’impotenza della ragione speculativa, così come l’ha dimostrata Kant, in fondo è soltanto, forse, l’impotenza di un’intelligenza asservita a certe necessità della vita corporea, e che si esercita su una materia che ha dovuto disorganizzare per la soddisfazione dei nostri bisogni [...]. Smontando ciò che questi bisogni hanno fatto, ristabiliremo l’intuizione nella sua purezza primitiva, e riprenderemo contatto con il reale. Questo metodo [...] esige, per la soluzione di ogni nuovo problema, uno sforzo

interamente nuovo. Rinunciare a certe abitudini di pensare ed anche di percepire, è già difficile...»¹⁷.

Si era evocata qualcosa come una «protesta vitale» alla base della fondamentale intuizione presente nel pensiero bergsoniano, e siamo ora a un passo dal comprenderne appieno la portata. Una volta¹⁸ Deleuze ebbe a dire: «non troverete che degli stalinisti a impartire lezioni di antistalinismo», e va aggiunto come non stesse facendo riferimento a contingenze storiche, bensì a pratiche filosofiche. Dove andiamo a parare? È fin troppo abusata l'immagine di un pensiero che, dissentendo dall'ordinarietà perché negativa, perché limitata e mancante d'essenzialità, relega i propri affari in un dominio separato dal mondo, in una dimensione che, trascendendo quelle in cui i fenomeni si affrontano e si giocano i destini di una vita, quanto più lo ammanta di *buona volontà*, tanto più lo investe del diritto di vagliarli anticipatamente e colmarne le lacune, giudicarli e indirizzarli a miglior fine. Si chiama pura speculazione sulle “verità” e sulle “cause”, ma a grattarne appena la buccia la si scopre così oltremodo ricalcata sui *fatti*, così poco dissomigliante dalle più ordinarie tra le esigenze: perché, ancora una volta, è in funzione esclusiva di tali esigenze che coagulano ed emergono i campi relativi all'elaborazione del discernimento, alla compensazione del bisogno, alla deliberazione utilitarista del giudizio, alla concentrazione delle forze in vista di uno scopo.

¹⁷ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., pp. 154-155. Cfr anche BER p. 111: «Il dato immediato non è dunque immediatamente dato».

¹⁸ Intervista della rivista «Minuit» a Deleuze riportata in appendice a F. Aubral – X. Delcourt, *Contro i “nuovi filosofi”*, Mursia, Milano 1978, pp. 263-269.

«Dunque, molte delle difficoltà metafisiche nascerebbero forse dal fatto che confondiamo la speculazione e la pratica, o dal fatto che spingiamo un'idea in direzione dell'utile quando crediamo di approfondirla teoricamente, o infine, dal fatto che impieghiamo le forme dell'azione per pensare»¹⁹. Non è difficile integrare quel che Deleuze sosteneva un attimo fa con ciò che vi rimaneva d'implicito: troverete con maggior probabilità le rivolte più libertarie fra quanti conservano l'eleganza di non innalzare alcuna bandiera. L'invito che Bergson rivolge ai filosofi non potrebbe essere più sobrio: restate fedeli all'elemento del pensiero, ovvero alla teoresi, alla speculazione. Ma come rimanere insensibili al tenore della protesta che in tal modo si leva con forza nelle sue pagine, dacché non già all'ordinarietà accade lì d'esser denunciata in quanto *negativa*, bensì alla manchevolezza, al bisogno e al suo soddisfacimento, all'utile, alle limitazioni, alle opposizioni e ai dualismi, in una parola a tutte le forme o le immagini "in negativo" di squalificarsi da sole perché in lungo e in largo *ordinarie*. E come non presentare che una filosofia risoltasi a mantenere le distanze da forme siffatte, lontano dall'abiurare la propria devozione al mondo, diviene terribilmente pratica e concreta, dal momento che non la si vedrà sorgere che ogniqualvolta il pensiero prende a inseguire la vita sull'onda delle linee lungo le quali essa s'insubordina alle sue più banali ricognizioni, ai più bassi tra i suoi profili, alle sue leggi più impellenti e ai più categorici dei suoi imperativi? *C'est pour ça que je suis resté tres bergsonien...*

¹⁹ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 4 .

Del resto, a garanzia di quale “temperamento” animi una tale filosofia, è sufficiente proprio il sodalizio che essa instaura con un pensiero così poco imputabile d’astrattezza teorica come quello pragmatista; per non dire dei «campi di battaglia» che essa apre, e delle «operazioni nuove» che ispira, delle «distruzioni» necessarie a cui chiama nell’opera del romanziere Henry Miller²⁰.

Con tutto ciò, noi per ora non abordiamo nemmeno alla lontana la complessa ricchezza del bergsonismo e l’importanza che riveste nella filosofia di Deleuze. Non era questo, d’altronde, l’intento che proponevamo. Attende però piena giustizia la formula entro cui l’immediatezza intuitiva, trovandovi espressione, diviene un vero e proprio «metodo trascendentale»²¹: ai dati di quale natura la conoscenza filosofica volge la propria attenzione? Rendergliela, consentirà di gettare ulteriore luce sul tratto sin qui coperto, e al tempo, di procedere oltre.

Deleuze è tra i più originali continuatori del progetto filosofico bergsoniano, che lui stesso definisce sinteticamente come un «ritornare alle cose rompendo con le filosofie critiche»²². Ciò non deve in alcun modo sorprenderci, né portarci a reinterpretare quanto finora affermato, ma solo indurci a temporeggiare... Diamo per acquisito come l’aspetto deficitario del fatto chiamato “rappresentazione” non risieda punto nello snaturare le cose che esso giunge a

²⁰ Cfr. H. Miller, *Tropico del Capricorno*, Mondadori, Milano 2003, pp. 189-191 .

²¹ Cfr. BER p. 132: «...questo metodo [...] è qualcosa di più di una descrizione dell’esperienza e di meno (apparentemente) di un’analisi trascendentale. È vero che s’innalza fino alle condizioni del dato, ma si tratta di condizioni che [...] in un certo modo sono date esse stesse, sono vissute. Di più, sono contemporaneamente il puro e il vissuto, il vivente e il vissuto, l’assoluto e il vissuto», o anche (lo ascolteremo più avanti), l’*astratto* e il *vissuto*...

²² BER p. 125 .

determinare attraverso i mezzi che gli fan specie, quanto invece nel consolidare, col riguardo di cui la circonda, l'esistenza o l'immagine presente, nel fatto chiamato "cosa", di attività determinanti che rispondono alle naturali esigenze dell'esperienza umana. Siamo conseguentemente dispensati sempre più dal dover continuare a distinguere una cosa dalla sua rappresentazione²³: dal momento che quest'ultima non smarrisce la natura dell'altra, preme piuttosto ricercare se già in quella non vada dispersa qualche cosa d'altra natura, preme cioè mettere in condizione di manifestarsi quanto differenziandosi da entrambe è in grado di renderne positivamente ragione. Ebbene, è in tale condizione che per Deleuze appare di diritto un'immagine del pensiero. Essa è "la" condizione prefilosofica, ed è puramente percettiva o trascendentale poiché si profila in ciò che talvolta i filosofi hanno potuto vedere o provare nella vita e voluto provare a vivere nel pensiero, quanto ha trovato in Lucrezio la più alta delle sue glorificazioni: la natura o l'essere delle cose della natura non è la loro propria natura, bensì quella dei movimenti che le percorrono, dei mutamenti che incessantemente le modificano.

Cosa faccia sì che sia in tale *visione tropicale*²⁴, in questa *verità*, che l'immagine del pensiero appaia, è questione che ci è indispensabile venga fuori gradatamente.

Se ci ricordiamo che un'immagine non è mai l'immagine di qualcosa, ma è quel qualcosa colto nelle circostanze in cui compare e

²³ Distinzione che poi, come capiremo meglio in seguito, equivale a quella, altrettanto incerta, tra "oggetto" e "soggetto".

²⁴ Cfr. NPH pp. 164-165 .

vive, intuiamo immediatamente come la sua esistenza sia inseparabile da quella del movimento, che scopriamo ora non esser mai il movimento *di* qualcosa, ma quel qualcosa colto nei «rapporti di quiete e di moto»²⁵ dei quali vivendo si compone. Come già accadeva a proposito dell'immagine, anche in questo caso non sembrerebbe intercorrere poi molta differenza fra le due formule (movimento = movimento di qualcosa; movimento = qualcosa). Ma poiché le domande discriminanti non risultano mai supplementari a ciò su cui vertono, quel che occorre chiedere di una differenza è non già quanto sia grande, bensì in quale direzione porti: perché la prima domanda non si limita che a rinviare allo spazio che separa esternamente due cose tra loro di fatto diverse, mentre la seconda permette di riunire le sorti di una cosa a quella che Deleuze definisce la sua stessa «differenza interna»²⁶, e che Bergson chiama la sua *nuance*²⁷; di sperimentare, insomma, o d'inseguire una cosa o una differenza «al di sopra di quella curva decisiva» che, ripiegandole secondo il verso della nostra utilità, non ci consente di farne che un'esperienza unicamente umana²⁸.

Notiamo di sfuggita come lasciar per strada non equivalga in nulla ad abbandonare. A ben vedere, una “differenza interna”: quale miglior suolo affinché nulla possa piomarvi sopra provenendo dall'esterno?

²⁵ SFP p. 152 .

²⁶ BER p. 146. Tale nozione ci permette di spiegare anche l'impossibilità di utilizzare al momento dei concetti, proprio perché, come scopriremo, il concetto di una cosa è proprio la sua differenza interna (cfr. BER p. 128).

²⁷ Cfr. BER p. 114: «L'immediato è precisamente l'identità della cosa con la sua differenza, proprio come la filosofia la ritrova o la “ricoglie”».

²⁸ Cfr. BER p. 126 (l'importante dichiarazione di Deleuze): «Se è vero che la nozione di differenza può in parte illuminare la filosofia di Bergson, il bergsonismo può invece recare un grandissimo contributo a una filosofia della differenza».

«Si obietterà – scrive Deleuze – che la differenza interna non ha senso, che una simile nozione è assurda; ma allora, si dovrà contemporaneamente negare che ci sono differenze di natura tra cose di uno stesso genere. Se infatti vi sono differenze di natura tra individui dello stesso genere, si dovrà ammettere che la stessa differenza non è semplicemente spazio-temporale, e nemmeno generica o specifica, insomma che non è esteriore o superiore alla cosa»²⁹. Non fraintenderemo il senso seguendo il quale vengono qui reclamate delle differenze di natura *fra* individui d'equal genere: se hanno il potere d'introdurci nella differenza interna di una cosa è innanzitutto perché costituiscono esse stesse nella realtà delle pure e semplici direzioni, dei movimenti di diritto il cui senso noi sappiamo non correre in larghezza come da un'identità individuale ad un'altra, ma passare per via obliqua attraverso gli individui e in mezzo a loro. “Fra” significa *intra*, trasversalmente e di sbieco: «solo ciò che differisce in natura può dirsi puro, ma solo delle *tendenze* possono differire in natura»³⁰. Ci troviamo davanti a uno snodo essenziale, e dobbiamo però cavarcela con il poco che ancora possediamo, che pure è già tanto in relazione a ciò di cui per ottenerlo ci siamo sbarazzati...

Siamo ad esempio liberi dal dover presupporre un qualche riferimento “spaziale”: in effetti, fintantoché sussistono le condizioni empiriche secondo le quali un movimento non può che apparire

²⁹ BER p. 127.

³⁰ BER p. 12. Cfr. *ivi* p. 116: «Tra due cose, tra due prodotti, non ci sono e non ci possono essere che differenze di grado, di proporzione. Ciò che differisce in natura non è mai una cosa, ma una tendenza. La differenza di natura non è mai tra due prodotti, tra due cose, ma in una sola e medesima cosa tra due tendenze che l'attraversano, in un solo e medesimo prodotto tra due tendenze che vi s'incontrano. Dunque, ciò che è puro non è mai la cosa; la cosa è sempre un misto che va dissociato, solo la tendenza è pura».

come il movimento di un corpo o di una cosa, esso non potrà che aver luogo in una sede che gli è preposta e posteriore, la stessa in cui la cosa dimora e ove, ugualmente, giacciono lo stato di quiete che esso viene a interrompere o a turbare e quello in cui invece si termina, come i due punti tra i quali s'inscrive la traslazione che un mobile esegue, o si disegna la traiettoria che un mosso percorre. Un movimento cosiffatto sarà in ultima istanza relativo, cioè riconducibile alla dislocazione spaziale o al cambiamento di posizione di gravi che permangono entro un sistema di riferimento omogeneamente loro sotteso, e per il cui tramite si rendono possibili tanto la previsione, la scomposizione e la misurazione del movimento, quanto la determinazione delle sue cause produttrici, o delle forze agenti (massa e accelerazione)³¹.

Ma cosa succede allorché a muoversi è qualcosa come un movimento, quando sono i movimenti a serbare in sé la ragione delle forze che li attivano: quando è la mobilità ad *essere*, cioè a comparire ed a produrre a tal titolo? E ancor prima, poiché la domanda deleuziana è trascendentale e non già trascendente, essa si pone in altra maniera, e slega dall'interno l'interpunzione: provate a immaginare cosa *vi* succede allorché prendete a vivere ogni cosa come un tragitto, indiviso e comprensivo degli accenti del suo passaggio e del tenore delle proprie pause, e provate a vivervi come un'andatura, continua e inseparabile dalle proprie esitazioni, dai suoi ostacoli e dai suoi slanci...³² Deleuze offrirà svariate volte a Miller l'opportunità di retroagire su Bergson: «portato via dalla

³¹ Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., pp. 158-164 .

³² Cfr. SFP pp. 151-161 .

corrente [...] tutte le mie facoltà si destano [...]. Mai, nemmeno per un minuto c'è terraferma, mai per un minuto qualcosa resta ferma e riconoscibile. È una crescita senza pietre miliari, un viaggio in cui la destinazione muta ad ogni più lieve moto o brivido. È questo interminabile riempimento dello spazio che uccide ogni senso di spazio e di tempo»³³. Ci arriva come una corrente atlantica la promessa di una nuova estetica trascendentale. Beninteso, per portare all'attenzione tale mobilità assoluta e poterne seguire le tenute e i rivolgimenti, noi non abbiamo alcun bisogno di rifugiarsi in un altro mondo, letterario o fantascientifico: dobbiamo soltanto avvertire l'incalzo teorico di rifuggire dai punti di vista nei quali, in *questo mondo*, «le differenze di natura scompaiono, o meglio, non possono apparire»³⁴; incombenza che risponde poi, dandogli il cambio, al desiderio pratico di schivare i punti di vista nei quali il mondo appare inerte e misero al punto, da indurre a credere che i mondi esplorati dalle arti e dal pensiero non abitino realmente in esso, implicati nelle sue «pieghe e avvallamenti»: «vi è un solo ed unico mondo [...], un mondo che non esiste a prescindere dai suoi esperimenti»³⁵.

Relativamente ai corpi che gli fungono da supporto fisico, ed ai punti in grado di rappresentarli in uno spazio geometrico, un movimento empiricamente dato segnerà, in un periodo calcolabile, la decrescita o, al contrario, l'incremento della velocità di «traslazio-

³³ H. Miller, *Tropico del Capricorno*, cit., pp. 197 e 214.

³⁴ BER p. 131: «il misto è ciò che si scorge da un punto di vista in cui nulla differisce in natura con alcunché».

³⁵ G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco* (1988), ediz. it. a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. 196 (d'ora in poi PLI).

ne di un mobile», o di «sviluppo di una forma»³⁶. Ma in rapporto a un movimento percepito o preso assolutamente, fenomeni quali la rapidità e la lentezza dovranno essere attentamente riesaminati, perché non soltanto l'omogeneità spaziale che è supposta accogliere il movimento si rivela manifestatamente un suo duplicato immobile, quando non un infingimento intellettuale (a seconda che la si concepisca come l'Universale di dimensione d'una realtà oggettiva o quello di ricezione d'una facoltà soggettiva), ma gli stessi corpi, isolatamente considerati, non potranno non apparire come dei sensibili e provvisori rallentamenti di moto, come dei fenomeni dinamici di lentigginio, d'accumulazione e d'ispessimento resi empiricamente insensibili dal fenomeno secondario della solidificazione.

Secondario vale qui per ordinario, giacché la solidità, «lungi dall'essere uno stato assolutamente netto della materia»³⁷, testimonia, fin già nella percezione, il carattere grossolano e duale assunto in natura dall'autoconservazione, ovvero lo stato della materia su cui i bisogni del vivente fondano la gran parte delle possibilità di ricevere attivamente una compensazione: «originariamente [...] una *continuità mutevole* ci è data, in cui tutto cambia e permane nello stesso tempo: cosa fa sì che vengano dissociati questi due termini, permanenza e cambiamento, al fine di rappresentare la permanenza attraverso dei *corpi*, e il cambiamento attraverso *movimenti omogenei* nello spazio? [...] Quelle tendenze di cui si è trascurato lo studio e che si spiegano semplicemente attraverso la necessità in

³⁶ G. Deleuze – F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), trad. it. di G. Passerone, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987, 2 voll., p. 408 (d'ora in poi MP).

³⁷ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., 168.

cui ci troviamo di vivere, cioè, in realtà, di agire. Già il potere conferito alle coscienze individuali di manifestarsi attraverso degli atti esige la formazione di zone materiali distinte, che corrispondono rispettivamente a dei corpi viventi [...]. Ma una volta costituito e distinto questo corpo, i bisogni che esso prova lo portano a distinguere e a costituirne degli altri. Nel più umile degli esseri viventi il nutrimento esige una ricerca, poi un contatto, infine una serie di sforzi convergenti verso un centro: questo centro diventerà precisamente l'oggetto indipendente che serve da nutrimento [...]. Ma il bisogno di nutrirsi non è il solo...»³⁸. Miseria del mondo animale perennemente a caccia, perennemente in fuga? Converrà guardar meglio in casa propria: non paiono esserci che degli uomini sulla terra a prendere per spiritualità e speculazione la ricerca di un Fondamento, quando è invece fame e paura, e a far discendere dallo stesso equivoco l'intransigenza e le rigidità che contraddistinguono ogni loro morale. Di una cosa anzi s'impara a non dubitare osservando, in relazione agli ambienti per cui passano, le maniere raffinate con cui arrivano a combinarsi i motivi animali dell'allerta e dell'appagamento, e a dosarvisi i modi del sonno e della veglia: quella umana è la bestia binaria, cioè bisognosa, per eccellenza, e non si tarda a comprendere come lo diventi tanto meglio quanto più l'equivoco speculativo viene occultato dalla ridondanza delle pance e delle frontiere.

Comunque sia, chiamavamo gli oggetti e le cose (e quindi le loro rappresentazioni soggettive) “fatti”, pieghe indurite, o immagini

³⁸ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., pp. 166-167 . Cfr. anche IM p. 82: ordinariamente «percepiamo la cosa *meno* ciò che non interessa ai nostri bisogni».

mediamente offuscate. Appuriamo adesso come, dovendo al primato ordinario della solidità tutti i privilegi di cui tali immagini comunemente usufruiscono (quegli stessi dei quali godevano presso idealisti e realisti), il far convergere su di esse l'attenzione ostruisca la conoscenza filosofica anzitutto nel senso di misconoscerne la reale costruzione molecolare: anche la consueta configurazione solida dell'atomo è infatti un'illusione reattiva o retrospettiva generata dalle necessità biologiche della sopravvivenza, in quanto «i solidi, essendo i corpi sui quali abbiamo più chiaramente presa, sono quelli che più ci interessano nei nostri rapporti con il mondo esterno»³⁹. Non si vede dunque per quale ragione si presenterebbero le immagini di un atomo «come solido piuttosto che come liquido o gassoso», e quella conseguente d'una «azione reciproca degli atomi, attraverso degli urti piuttosto che in tutt'altro modo»⁴⁰. Inoltre, sceverata dal bisogno, la realtà così come immediatamente appare

³⁹ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 168. Cade opportuno rilevare come avvenga a più livelli che tale illusione s'incarichi di operare ciò che, in *Logica del senso*, Deleuze definisce l'«assegnazione d'identità fisse» e riconoscibili entro campi percorsi da flussi compositi, eterogenei (LDS p. 11), e come dunque essa si manifesti propriamente nelle forme di un *senso comune*: percettivo (quello che più da vicino stiamo cercando qui d'evidenziare), ma anche, seguendo certi peculiari concatenamenti (che ci capiterà d'incrociare), affettivo, noetico, psichico, linguistico, comunicativo, ecc. Dal canto suo, Bergson sottolinea come ad esempio la pretesa «omogeneità spaziale» (con tutte le conseguenze che essa comporta e che non abbiamo ancora finito di esaminare) altro non sia che un luogo comune, «un idolo del linguaggio» atto a tradurre quanto, fin già nella percezione, esprime «i due unici fatti che importano nella vita pratica: 1) che ogni movimento descrive uno spazio; 2) che in ogni punto di questo spazio il mobile *potrebbe* arrestarsi». Fermo restando che, per qualunque registro compaia, il senso comune non fa che adempiere al proprio dovere «considerando sempre il *divenire* come una *cosa* utilizzabile...» (cfr. *ivi* pp. 161 e 174).

⁴⁰ *Ivi*, p. 168. Poiché in precedenza si è, pur di sfuggita, fatto appello al naturalismo lucreziano, è bene precisare che «l'atomo antico, da Democrito a Lucrezio, non è mai stato separabile da un'idraulica o da una teoria generalizzata dei flussi. Non si comprende nulla dell'atomo antico se non ci si accorge che ha per proprietà lo scorrere e il fluire» (MP pp. 714-715). In queste pagine Deleuze e Guattari richiamano volentieri l'attenzione sul prezioso libro di Michel Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucreèce*, la cui forza, diranno, consiste «nell'aver mostrato il legame fra il *clinamen* come elemento differenziale generatore e la formazione dei vortici e delle turbolenze». Cfr. anche DR pp. 239-240.

ed è vissuta nell'intuizione, "mutevole continuità", vale a dire variazione incessante, «*processus della differenza*»⁴¹, può avvalersi e beneficiare delle trepidanti acquisizioni a cui le stesse scienze fisiche stentano a tener testa: tra i movimenti elementari della materia non è dato scorgere alcun corpuscolo, alcun "elemento", «nient'altro che linee o figure di luce»⁴² inafferrabili, soltanto «vortici e linee di forza [...], delle *modificazioni*, delle *perturbazioni*, dei cambiamenti di *tensione* o di *energia*» imponderabili⁴³.

È in virtù di questo regime pluviale o torrenziale delle immagini che la materia è percepita e detta da Deleuze una materia-flusso intensa, ed è in tal senso che essa può costituire una *tendenza*: che materializzarsi o "materificarsi" è cioè detto essere il senso o la direzione «distensiva» d'una varietà di movimenti in forza dei quali l'estensione concreta, i corpi e le cose, e al limite lo spazio stesso possono dispiegarsi per «allentamento» o disserraggio⁴⁴. Limitrofa

⁴¹ BER p. 139 .

⁴² IM p. 79 .

⁴³ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 170 . Si possono confrontare a questo riguardo F. Capra, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 2001 (in particolare il primo e il terzo capitolo), e I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, Einaudi, Torino 1999 .

⁴⁴ Cfr. BER pp. 12, 117 e 135 . Sullo *Spazio* come nozione-limite ed "indifferenziante" cfr. BER pp. 77-78: «...per ottenere lo spazio sarebbe sufficiente spingere fino in fondo questo movimento di distensione [...]. In effetti, lo spazio non è la materia o l'estensione, bensì lo "schema" della materia, cioè la rappresentazione del limite a cui giungerà il movimento di distensione, come involucro esterno di tutte le possibili estensioni. In questo senso né la materia né l'estensione appartengono allo spazio, ma è vero il contrario. E considerando che la materia si distende o si estende in mille modi diversi, dobbiamo dire che ci sono altrettante estensioni distinte, affini fra loro ma ancora caratterizzate, le quali si confonderanno solo all'interno del nostro schema spaziale»; ed H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., pp. 182-183 (anche per puntualizzare ulteriormente le funzioni ricoperte da tale nozione in qualità di dimensione preesistente ed onnicomprensiva di quel che la viene a riempire): «...la verità è che lo spazio non è al di fuori di noi più di quanto non sia in noi [...]. Lo spazio è proprio il simbolo della fissità e della divisibilità all'infinito. L'estensione concreta [...] non è nello spazio; è questo che mettiamo in essa. Non è il supporto su cui il movimento reale si pone; è il movimento reale, al contrario, che lo depone al di sotto di sé. Ma la nostra immaginazione, preoccupata anzitutto della comodità dell'espressione e delle esigenze della vita materiale, preferisce rovesciare l'ordine naturale dei termini. Abituata a cercare il suo punto d'appoggio in un mondo d'immagini tutte costruite, immobili, la cui apparente fissità riflette soprattutto l'invariabilità

alle cose, lungo i corpi e rasente nel mezzo ai movimenti da essi materialmente sostenuti nello spazio, si distende, diseguale ma non di un'unghia più ampia⁴⁵, la realtà che mobilitandoli li condiziona, la viva tendenza che sospingendoli li crea: la materia-movimento, della quale va affermato “alla lettera” quel che l’anziano avvocato riferiva dello scrivano Bartleby definendolo un uomo «di preferenze più che non di supposizioni»⁴⁶. Già, perché se in tal direzione la materia va costituendo a tutti gli effetti un «in sé» delle cose, ciò non avviene alla maniera di un substrato remoto o un principio soggiacente, ma piuttosto come un soverchio fenomenico incondizionato, una condotta delle immagini-movimento⁴⁷ che è metafisica nel mentre che abusiva, consistendo il suo paradosso nel manifestare una *Causa*, vedremo quanto volitiva e plastica, che aleggia

dei nostri bisogni inferiori, essa non può proibirsi di credere che lo stato di quiete sia anteriore alla mobilità, di prenderlo come punto di riferimento, di installarsi in esso, e, infine, di vedere nel movimento soltanto una variazione di distanza, dal momento che lo spazio precede il movimento... Allora, in uno spazio omogeneo e indefinitamente divisibile, essa disegnerà una traiettoria e fisserà delle posizioni: in seguito, applicando il movimento contro la traiettoria, lo vorrà divisibile come questa linea, e, come essa, sprovvisto di qualità». Riferiamo in ultimo come nelle pagine testé citate compaia (all'interno della nota 16) un'allusione fulminea all'*Estetica trascendentale* kantiana, su di un particolare in relazione a cui essa parrebbe almeno parzialmente convergere con le tesi che Bergson sta lì sostenendo e difendendo. Ma lo stesso Bergson si affretta a chiarire come tale parvenza di vicinanza teorica sia smentita proprio (e significativamente, aggiungiamo noi, in virtù del tipo di ricostruzione che stiamo conducendo) «dal punto di vista [adottato] dalla Critica». Ad ogni modo, è un problema che ritroveremo.

⁴⁵ Cfr. BER pp. 16-18: «L'intuizione ci spinge a superare lo stadio dell'esperienza verso le condizioni dell'esperienza. Ma queste condizioni non sono né generali [...] e nemmeno più ampie di ciò che è condizionato [...], non consistono nell'oltrepassare l'esperienza verso i concetti. Questi, infatti, come nella filosofia kantiana, definiscono solo le condizioni di tutte le esperienze possibili in generale. Qui si tratta, al contrario, dell'esperienza reale in tutte le sue particolarità. E se bisogna allargarla, e superarla, è solo per trovare le articolazioni da cui dipendono queste particolarità. Così, le condizioni dell'esperienza sono meno determinate all'interno dei concetti che all'interno dei percetti puri. Questi ultimi potranno, a loro volta, riunirsi in un concetto, ma in questo caso si tratterà di un concetto tagliato sulla cosa stessa, che non conviene che ad essa, e che in questo senso non sarà più largo di ciò di cui dovrà render conto».

⁴⁶ H. Melville, *Bartleby lo scrivano*, Einaudi, Torino 1994, p. 67.

⁴⁷ Cfr. IM p. 77-78: «L'immagine-movimento e la materia-flusso sono rigorosamente la stessa cosa [...]. L'universo materiale è il concatenamento macchinico delle immagini-movimento».

e «sopraggiunge» fra le cose di cui è causa, e che occorrerà dunque chiamare «quasi-causa» non per debolezza ma per spettanza, poiché tanto più universalmente pertiene alle “cose” quanto più concerne singolarmente i loro “come”⁴⁸.

Altrimenti detto, il problema che prende qui a far cenno, è che assistiamo senza dubbio nell’opera di Deleuze all’elaborarsi di qualcosa come un’ontologia, non meno ricca e complessa di quella bergsoniana di cui certo subisce il fascino, e con cui sembra anzi direttamente connettersi su una questione della massima rilevanza⁴⁹: per quale motivo, sulla scorta di quanto abbiamo finora tentato di esplicitare, la sua ultima parola tuttavia non sarà “materialismo”? Tra i più liberatori effetti che *Logica del senso* è in grado di sprigionare, ce n’è uno di cui qui possiamo giovarci: è sufficiente lesinare nel buon senso per accorgersi all’istante che, data in qualche modo una direzione, l’*altra* le coesiste simultaneamente, per definizione e non per accidente⁵⁰. Varrà, se non altro, l’abbondare di pulpiti e seguaci di ogni schiatta, a persuaderci di come tale af-

⁴⁸ Cfr. LDS pp. 13 e 38 .

⁴⁹ Ed è solo su tale singola questione che, momentaneamente, ci limitiamo ad introdurci in questa “ontologia”.

⁵⁰ Cfr. LDS pp. 72-74: «Il *buon senso* si dice di una direzione: è senso unico, esprime l’esigenza di un ordine secondo il quale bisogna scegliere una direzione e attenersi ad essa. Tale direzione è facilmente determinata come quella che va dal più differenziato al meno differenziato [...]. Il buon senso si dà così la condizione sotto cui riempie la propria funzione, che è essenzialmente quella di prevedere: è chiaro che la previsione sarebbe impossibile nell’altra direzione, se si andasse dal meno differenziato al più differenziato[...]. Il buon senso è essenzialmente ripartitore: la sua formula è “da una parte e dall’altra”, ma la ripartizione che esso opera si fa in condizioni tali che la differenza è posta all’inizio, presa in un movimento provvisto di direzione che si presume la soddisfi, la uguagli, la annulli, la compensi [...]. Una tale ripartizione si definisce precisamente come distribuzione fissa o sedentaria [...]. Il buon senso non si accontenta di determinare la direzione particolare del senso unico, esso determina anzitutto il principio di un senso unico in generale, salvo poi mostrare che tale principio, una volta dato, si spinga a scegliere una direzione piuttosto che l’altra. In tal modo la potenza del paradosso non consisterà affatto nel seguire l’altra direzione, bensì nel mostrare che il senso assume sempre i due sensi contemporaneamente».

fermazione non sia poi così scontata? Ciò malgrado, nel nome mite e battagliero di Deleuze, non un problema etico si avrà il diritto di porre che a patto di mostrarne contemporaneamente la latitudine ontologica su di cui esso s'innerva; e noi invece disponiamo solo per metà di questa ontologia, non abbiamo che a malapena intravisto una specie di “primo tempo della creazione”, quello distensivo o materiale.

Esso ci permetteva, è vero, soltanto a volerle riscattare dall'ordinarietà empirica, di ripristinare, assieme alla mobilità, alcune sue peculiarità primitive che sarà bene velocemente riarticolare: 1) è dapprima la *continuità* a definire essenzialmente la materia-flusso, poiché se la pluralità di amalgame e coesioni con cui si manifesta non risultano mai così sfaldate, così rilasciate da poter incanalarsi nella quadrettatura uniforme e rigida di uno schema spaziale, è anzitutto perché i propri viluppi interni rimandano a fenomeni collettivi di congiunzione, risonanza e connessione, e non già ai collegamenti di “unità” minime comunque strutturate (atomi, punti o altro): è per tale ragione che «il movimento non si confonde con lo spazio percorso», e che «si avrà un bel ravvicinare all'infinito due posizioni [...], il movimento si farà nell'intervallo tra loro due, dunque alle nostre spalle»⁵¹; 2) ne consegue l'*indivisibilità* della

⁵¹ IM p. 13 . È sempre per tale ragione, sostiene Deleuze, che l'omogeneità dello schema spaziale, essendo metrica, non avrà per nulla l'aspetto di una campitura «liscia» coestensiva ai movimenti, ma sarà, invece, il risultato ottico di una specie di rete a maglie fittissime cucita sotto la materia, e resa preventivamente possibile dall'ordinario rovesciamento dei termini poc'anzi descrittoci da Bergson, rovesciamento tramite il quale si sottopongono i movimenti a un lavoro di “cardatura”, li si «stria» cioè applicando loro contro uno o più sistemi di posizioni fisse (su “il liscio e lo striato”, e sulla definizione di una rete «a maglie indefinitamente decrescenti»), si confrontino rispettivamente MP pp. 693-730, e H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 176).

materia-movimento, quanto meno nel senso⁵² che determinandone una segmentazione o un taglio, ai due lati della divisione operata non se ne ritroverà, immutata, la natura: essa continuerà di qua e di là dell'interruzione, come pure in ciò che entro questa s'aggrega, ma in maniera altra che prima; 3) ne deriva, in ultimo, l'irriducibile *eterogeneità* dei movimenti, perché, al contrario, è l'elemento omogeneo spaziale a caratterizzarsi per la possibilità di «estendere la divisione quanto si vuole, senza che in questo modo cambi alcunché della natura di ciò che si divide»⁵³).

Questi dunque i tratti di mobilità svincolatisi. Nondimeno, sarebbe vano ignorare la sensazione d'incompletezza che arrivati sin qui viene difficile non avvertire. Del resto essa è più che giustificata, perché, nel tentativo di ritrovare il movimento in condizioni che differenziandosene fossero in grado di render spiegazione di quelle che consentono di riferirlo ad uno spostamento di corpi nello spazio, siamo stati perciò stesso indotti a cercarlo sul versante in cui quelle stesse differenze tendono a impallidire, appannarsi ed estinguere: se «tutto ciò che accade e appare è correlativo a ordini di differenze [...], differenza di tensione, di potenziale, *differenza d'intensità*», se cioè come ad una molteplicità impalpabile di fili con cui dall'interno si tende, «ogni mutamento rinvia ad una differenza che ne è la ragione sufficiente»⁵⁴, noi davvero non potevamo aspettarci che essa si manifestasse seguendo la direzione lungo cui quei fili, dispiegandosi, si materializzano nel grappolo delle esten-

⁵² Da assumere in via provvisoria, ma che tra non molto si chiarirà adeguatamente.

⁵³ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 173 . Cfr. anche BER pp. 27-39 .

⁵⁴ DR p. 287 . Cfr. anche *ivi*, p. 210: «Occorrerà spingersi fino a una geometria della ragion sufficiente, a una geometria differenziale di tipo riemanniano, che tende a generare il discontinuo a partire dal continuo».

sioni che li intercettano (e fra le quali non si distinguono che differenze di grado, cioè rapporti di quantità o di proporzione), e che si dipanano nell'esteso fin quasi al punto di lasciarsi lavorare a intreccio in vista di uno schema spaziale della rappresentazione. E allora, qual è l'*altra* tendenza, differente in natura dalla prima? Qual è la direzione avvolgente o riavvolgente verso cui spinge? In che modo ci riporta la *cosa* che cerchiamo, la differenza interna, e trasportandoci dove, il “secondo tempo della creazione”?

Contemplare le felci in primavera. Sotto l'ombra delle foglie adulte compaiono talli come tante grandi zampe di ragno, irte di peli, adunche e brune, le si segue variare allungandosi via via come colli sottilissimi e flessuosi, in cima ancora strettamente raggomitolati in una spirale spugnosa, serrata e color della ruggine, che s'ingrossa piano allargandosi e schiarendo mentre allentando la propria morsa si districa, si sbrogia e si slancia distendendosi sempre più in lobi lanceolati, ovali e verdeggianti: «si tratta di un “passaggio”, di un “cambiamento”, di un divenire» che percorre una direzione di cui ormai qualcosa sappiamo (*tendenza-materia*), ma che simultaneamente corre nell'altra che le coesiste, e che rimane da esplorare, perché si tratta di un passaggio che è “presenza”, «di un divenire che dura, di un cambiamento che è la sostanza stessa»⁵⁵.

Andiamo così a introdurci per questa via tra le pieghe della concezione deleuziana del Tempo⁵⁶, la quale, se possibile, risulta, per

⁵⁵ BER p. 27.

⁵⁶ I testi principali al riguardo sono G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni* (1964), trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, Einaudi, Torino 2001, pp. 38-62 e 107-120 (d'ora in poi PLS); DR pp. 95-167; LDS pp. 9-18, 58-64 e 133-160; IT pp. 24-36 e 47-174. Cfr. inoltre il ciclo di

articolazioni e risvolti, ancora più originale di quella, giustamente celeberrima, legata al nome di Bergson (di cui come detto non manca di avvalersi). Va detto subito che, nella fattispecie, sarà proprio in forza di tale “teoria” che la filosofia deleuziana potrà adempiere alla volontà, rimasta solo un auspicio in Schelling, di dar corpo ad un potente «empirismo superiore», vivo e visionario⁵⁷. Ma al momento ci tocca immediatamente correggere il tiro, poiché per approdare in seno ai nostri due primi problemi – la differenza interna e l’immagine del pensiero – dovremo fatalmente sbrecciare questo corpus teorico e trattenere giusto i frammenti che attualmente ce ne occorrono⁵⁸. Si aggiunga a questi motivi d’ordine metodologico, che è in virtù del singolare confronto che Deleuze instaura con il pensiero kantiano (confronto verso cui stiamo lentamente dirigendoci) che ci pare opportuno procrastinare l’esame dettagliato del *problema-tempo*: proprio perché tale problema presiederà per intero alla radicale riformulazione deleuziana di nozioni quali “campo trascendentale”, “schematismo”, nonché del sistema o della dottrina delle facoltà nel suo complesso. E per arbitraria che ciononostante possa apparire una operazione del genere, ci viene incontro una regola che ha per di più il vantaggio di reimmetterci direttamente sulle piste della questione in cui versia-

lezioni tenutosi nel 1978 all’università di Vincennes, e recentemente raccolto (a buon diritto, crediamo, stante la mole di spunti e suggestioni in esso rinvenibili) in G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, a cura di S. Palazzo, Mimesis, Milano 2004 (d’ora in poi FCT; trattandosi della trascrizione di un ciclo di lezioni universitarie, le citazioni da questo testo risulteranno talvolta, per comodità espositiva, lievemente ritoccate).

⁵⁷ Cfr. BER pp. 133 e 159.

⁵⁸ Questo comporterà almeno per un po’ un maggior risalto del Deleuze bergsoniano, piuttosto che non delle sfumature per le quali, nel merito, i problemi che i due autori pongono devono esser distinti.

mo: «la regola è che non si può andare più in fretta del proprio presente, o meglio dei propri presenti»⁵⁹.

Cosa è da intendersi con l'espressione: “un divenire o un cambiamento che sono la sostanza stessa”? E ancor prima, benché sia in un ordine di ragione da essa implicata, quest'altra: “un passaggio che è presenza”?

Ritorniamo innanzi al filo di felce che va sgrovigliandosi, ben consapevoli di non ritrovarlo tale e quale l'avevamo lasciato: non ha smesso infatti di estendersi, sempre che gli sia andata bene, e continua ad acquistare volume e dimensioni. Certo, anche uno spazio omogeneo può accrescersi, ma solo annettendo a sé nuove porzioni e non, come nel caso della pianta, in quanto «espressione di una tendenza»⁶⁰. E però abbiamo pur visto che lo spazio si costituisce come limite estremo di questa stessa tendenza, salvo poi finire col porsi all'esterno: che è sì in altri termini una finzione, intanto che si separa dalla tendenza duplicandola e fornendo l'illusione di starne stabilmente a fondamento, ma che è una finzione in qualche modo preparata o predisposta dagli stessi movimenti estensivi, i quali procedendo in tal direzione tendono a reiterarsi in maniera sempre più accentuata, a replicarsi nei loro attuali prodotti e a ripetersi al punto, che questi, pur derivandone, danno l'impressione di essere delle istantanee, o dei fermo-immagine distribuiti in uno spazio⁶¹. Cosa interviene allora a riaffermare i diritti della differen-

⁵⁹ DR p. 105 .

⁶⁰ BER p. 130: «In tutta la sua opera, Bergson dimostrerà la priorità della tendenza non solo rispetto al suo prodotto, ma anche rispetto alle sue cause [...], poiché le cause si ottengono solo retroattivamente a partire dal prodotto stesso: prima di essere l'effetto di una causa, una cosa in se stessa e nella sua vera natura, è l'espressione di una tendenza». Cfr. anche *ivi* p. 159 .

⁶¹ Cfr. BER p. 24, 77 e 111; ed IM p. 75 .

za, e a rendere foss'anche la più irrigidita e piatta delle materie irriducibile allo spirito del meccanicismo, prim'ancora che alle sue leggi?

In precedenza, lo sforzo che domandavamo all'intuizione era quello d'innalzarci direttamente alla percezione delle immagini-movimento, anche a costo di vederle reinfilarci nelle cose dalle quali chiedevamo venissero estratte. Si può dire, sulle orme di Bergson, che tentavano di riprendere contatto con il reale, ma la forza di gravità, per il momento, ci riportava con il naso per terra, come d'ordinanza. Ora curiosamente, per ritrovare in via definitiva la mobilità in tutta la sua potenza, e con essa le condizioni in cui appare di diritto l'immagine deleuziana del pensiero, avremo tutto da guadagnare scegliendo di prender le mosse dalle "cose" o dalle immagini empiriche (compresa la "cosa" che noi stessi siamo), di certo così come già per metà l'intuizione ce le ha restituite. Infatti, dove tutto lasciava supporre ci fossero le tappe di sviluppo di una forma vegetale organica contorniata dal suo ambiente (movimento = movimento *di* qualcosa), abbiamo, cambiando prospettiva, imparato a scorgere ed accordare preferenza ad una pluralità eterogenea di movimenti distensivi. La cosa nuova che invece abbiamo scoperto da poco, è che l'intuizione, come metodo filosofico attinto al bergsonismo e rimodulato da Deleuze⁶², consiste nel pensare temporalmente, e perciò nel «porre e risolvere i problemi in funzione del tempo piuttosto che dello spazio»⁶³. Ma quale tempo? Non evi-

⁶² Per verificare la persistenza di questo tema e le sue inflessioni nel pensiero deleuziano cfr. CLF p. 30.

⁶³ BER p. 21.

dentemente quello cronologico, che è un tempo «meccanico, omogeneo, universale [...], lo stesso per tutti i movimenti»⁶⁴, che è un tempo tutt'al più già trascorso, come amava dire Bergson, e non che trascorre, che è un involucro esteriore o posteriore indifferenziante funzionale allo spazio metrico, composto cioè dalla successione immobile di «istanti equidistanti»⁶⁵. È il caso dunque di domandarci, giacché siamo ormai avvezzi, di quale cosa il tempo omogeneo rappresenta l'involucro esterno, o meglio, di quale *altra* direzione o tendenza? Brutalmente, verrebbe da dire: della vita; e a far difetto non sarebbe certo la brutalità, ma il fatto che, come al solito, dirlo non basta, e per gratitudine nei confronti di Deleuze si deve, umilmente e con il suo aiuto, perlomeno provare a farlo succedere.

Possiamo se non altro cominciare con lo spiegare il motivo per cui la materia-flusso seguendo la sua prima tendenza, ovvero confluendo continuamente nei prodotti o nei corpi che sono sua espressione, sembrava essere in certo qual modo in controtendenza rispetto a come essa appariva ed era immediatamente vissuta nell'intuizione: ciò accadeva perché è soltanto in ordine di esposizione che la tendenza *altra* per natura ci si presenta come seconda. Non sappiamo fino a che punto questo potesse essere evitato, tenendo conto di come tale nuova direzione di movimento, procedente in contemporanea con lo svolgersi della prima, sia una tendenza di per se stessa puramente «espressiva» che va facendosi passivamente *surplace* proprio nell'«intervallo» mobile costituito dai corpi

⁶⁴ IM p. 13 .

⁶⁵ IM p. 18 .

in quanto rallentamenti della prima tendenza di cui sono espressione. A quest'altra tendenza, come noto, Bergson riserva il nome di Durata: «si avrà un bel dividere e suddividere il tempo, il movimento si farà sempre in una durata concreta»⁶⁶, in quanto non è affatto ciascun singolo movimento ad occupare una certa durata nel tempo, ma è esattamente al rovescio la Durata ad essere il movimento o la direzione di una molteplicità di movimenti che danno letteralmente vita al tempo reale. E qual è il senso di questo movimento? Non soltanto sappiamo che non è quello che conduce meccanicamente da un istante equidistante all'altro, poco importa se reversibilmente o meno, poiché «lungi dal fare il tempo, una successione d'istanti può anche disfarlo, segnandone solo il punto di nascita ogni volta abortito»⁶⁷; ma sappiamo anche che esso corre nella direzione inversa a quella distensiva, e «che cos'è che si distende, se non ciò che è contratto – e che cos'è che si contrae se non ciò che è esteso, disteso?»⁶⁸. Insomma «il tempo non si costituisce se non nella sintesi originaria [che] contrae gli uni negli altri gli istanti successivi indipendenti, costituendo così il presente vissuto, il presente vivente [...]. A questo presente appartengono sia il passato sia il futuro: il passato nella misura in cui gli istanti precedenti sono trattenuti nella contrazione; il futuro in quanto l'attesa è anticipata nella stessa contrazione. Il passato e il futuro non designano istanti, distinti da un istante che si suppone presente, ma le dimensioni dello stesso presente in quanto contrae gli istanti, e non

⁶⁶ IM p. 13 .

⁶⁷ DR p. 96 .

⁶⁸ BER p. 78 .

deve uscire da sé per muoversi dal passato al futuro [...]. Tale sintesi, sotto ogni aspetto, va denominata sintesi passiva, dato che pur essendo costituente, non per questo è attiva, non è fatta dallo spirito, ma si fa nello spirito che contempla [...]. Il tempo è soggettivo, ma si tratta della soggettività di un soggetto passivo»⁶⁹.

A quale dimensione appartengono gli istanti successivi indipendenti contratti nella durata? Dal momento che il tempo cronologico semplicemente non sussiste, che è una funzione dello spazio omogeneo, è proprio in questa direzione, cioè in quella simultaneamente distensiva, che dobbiamo andare a cercarli, che noi dobbiamo arrivare a percepirli: «nello spazio di un secondo, la luce rossa – quella che ha la maggior lunghezza d’onda e le cui vibrazioni hanno, di conseguenza, la minor frequenza – compie quattrocento trilioni di vibrazioni successive»⁷⁰. Queste raffiche inintelligibili ed inimmaginabili, questo stato eccitativo pressoché caotico, questo scintillante perpetuarsi di vibrazioni materiali, che costituiscono già nondimeno una precocissima distensione, un allentamento microscopico in rapporto alla mobilità assoluta: ecco cosa va intuito qui sotto il nome di istanti successivi indipendenti, di «elementi o casi di ripetizione» contratti «in una impressione qualitativa interna [...], in quel presente vivente, in quella *sintesi passiva* che è la durata»⁷¹. Esistono innumerevoli livelli di ripetizione, e la ripetizione cambia e si trasforma passando dall’uno all’altro (a livello della luce rossa è mitragliante), e «occorre distinguere le forme di ripeti-

⁶⁹ DR p. 96 .

⁷⁰ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 173 .

⁷¹ DR p. 97 . La nozione di “sintesi passiva” appartiene alla tradizione fenomenologica. Tuttavia, il suo impiego da parte di Deleuze, avviene in maniera affatto decontestualizzata da quella tradizione.

zione rispetto alla sintesi passiva, ma anche i livelli di sintesi passive, le combinazioni di questi livelli fra loro»⁷².

Ci è possibile allora chiarire un po' di cose (compreso il perché dicevamo aver tutto da guadagnare scegliendo questa volta di prender le mosse dal cosiddetto "fatto" empirico), soprattutto appena avremo finito di ascoltare secondo quale inflessione l'empirista Deleuze stesse poc'anzi facendo riferimento ad una contemplazione spirituale... :

«Si tratta del problema dell'abitudine. Ma come spiegare che qui [...] non si riconosce alcunché di quanto viene "abitudinalmente" chiamato abitudine [...]? Si ponga la domanda preliminare se si assumono delle abitudini agendo, o *al contrario contemplando*. La psicologia considera come acquisito che l'io non possa esso stesso contemplarsi. Ma non è questo il punto, il problema è di sapere se l'io stesso non sia contemplazione, se non sia in sé contemplazione, e se [...] si possa formare se stessi in altro modo che contemplando [...]. L'abitudine nella sua essenza è contrazione [...], fusione degli istanti successivi in un'anima che contempra. Questa è la sintesi passiva, che costituisce la nostra abitudine di vivere, in altre parole [...] l'*attesa* che la "cosa" continui [...]. Occorre attribuire un'anima al cuore, ai muscoli, ai nervi, alle cellule, ma un'anima contemplativa la cui sola funzione è di contrarre l'abitudine. Non si dà qui alcuna ipotesi oscurantista o mistica [...]: contraendo noi siamo abitudini, ma nello stesso tempo contraiamo per contemplazione. Siamo contemplazioni [...], pretese e gratificazioni, dato che il fenomeno della pretesa non è altro che la contemplazione contraente con la quale affermiamo il nostro diritto e la nostra attesa su ciò che contraiamo. Non contempiamo noi stessi, ma non esistiamo se non contemplando, ossia contraendo ciò da cui deriviamo [...]. C'è una beatitudine della sintesi passiva, e noi tutti siamo Narcisi per il piacere che proviamo contemplando, benché [...] siamo sempre Atteoni per ciò che contempiamo [...]: è sempre altra cosa, è l'acqua, Diana o il bosco che vanno anzitutto contemplati, per riempirsi di un'immagine di se stessi.

Nessuno più di Samuel Butler ha mostrato che non si dà altra continuità che non sia quella dell'abitudine, e non si hanno altre continuità che non siano quelle delle mille abitudini che ci compongono, formando in noi altrettanti io superstiziosi e contemplanti, altrettanti pretendenti e soddisfazioni: "Lo stesso grano dei campi fonda la sua crescita su una base superstiziosa per quanto concerne la sua esistenza, e non trasforma la terra e l'umidità in frumento se non grazie alla presuntuosa fiducia nella sua attitudine a farlo, fiducia o fede

⁷² DR p. 99 .

in se stesso senza la quale sarebbe impotente”. Solo l’empirista può arrischiare con fortuna formule siffatte. V’è una contrazione della terra e dell’umidità chiamata frumento, e questa contrazione è una contemplazione e l’auto-soddisfazione di questa contemplazione. Per il solo fatto d’essere, il giglio dei campi canta la gloria dei cieli, delle dee e degli dèi, ossia degli elementi che contempla contraendosi. Quale organismo non è composto di elementi o di casi di ripetizione, di acqua, di azoto, di carbone, di cloruri, di solfati contemplati e contratti, intrecciando così tutte le abitudini di cui si compone? Gli organismi si risvegliano alle parole sublimi della terza *Enneade*: tutto è contemplazione! [...] le rocce e i boschi, gli animali e gli uomini [...]. Noi diciamo “io” soltanto attraverso i mille testimoni che contemplano in noi, ma è sempre un terzo a dire io»⁷³.

Crediamo che i motivi di una citazione tanto prolungata siano di per sé manifesti. E manifesto è finalmente anche il senso dell’espressione “un passaggio che è presenza”: si tratta, né più né meno, che della proliferazione variegata e variopinta, della sterminata gamma di «immagini o materie viventi»⁷⁴, vale a dire della comparsa, della genesi della Soggettività, o anche, per rimanere fedeli a Bergson, dello Spirito. La materia-movimento non fa in tempo ad estendersi di un soffio in una direzione, senza che nell’altra non si concretizzi con ciò stesso una «contemplazione furtiva», senza che non si animi il tenue cantico d’una miriade di «macchine per contrarre», per qualificare cioè, sintetizzandole, le vibrazioni distensive, senza che insomma non s’apparecchi una molteplicità di passività senzienti, di durate soggettive viventi⁷⁵. Ed è chiaro che per quanto allusivi in sede espositiva potessimo unidirezional-

⁷³ DR pp. 99-105: «lo stesso bisogno [...] è molto imperfettamente compreso secondo strutture negative che lo riferiscono già all’attività. Né basta invocare l’attività in via di farsi, di crescere, se non si determina il terreno contemplativo su cui cresce. Su questo stesso terreno si è portati a scorgere nel negativo (il bisogno come mancanza) l’ombra di un’istanza più alta. Il bisogno esprime il vuoto di una domanda, prima di esprimere il non-essere o l’assenza di una risposta. Contemplare è interrogare [...]. Qual è la differenza...? questa la domanda che l’anima contemplativa pone alla ripetizione».

⁷⁴ IM p. 80 .

⁷⁵ DR p. 106 .

mente procedere dietro la felce in estensione, le qualificazioni erano già fin troppo vistose (le sfumature cromatiche, il ventaglio di elasticità dei tessuti...), le macchinette in sottofondo erano già febbrilmente all'opera («le affinità chimiche e le causalità fisiche rinviano a forze primarie capaci di conservare le loro lunghe catene contraendone gli elementi e facendoli risuonare: la più piccola causalità rimane inintelligibile senza questa istanza soggettiva»⁷⁶). Da qui la misura di quanto ci s'inganni a voler parlare di “cose”, e di come lo si faccia doppiamente distinguendole dalle “rappresentazioni”: non esiste oggetto o stato di cose tra i flussi materiali che in contemporanea non presenti immediatamente un processo di soggettivazione, uno stato d'animo o «un'attesa» che è come il *continuum* sinaptico delle proprie componenti, una certa forza di tenersi o mantenersi passivamente presso di sé, di durare⁷⁷.

Se si rimane fermi al “doppio dato” dell'esperienza ordinaria e da lì si guarda in questa direzione di movimento (*tendenza-durata*), probabilmente si riceve l'impressione che con essa si vogliono assimilare, infondendo alcune note di uno nell'altro, i termini separati che in tal modo riunisce. Invece, quel che su questo piano vive nel suo puro presente, è «l'esistenza di mezzo» promessaci da Deleuze (via Bergson) all'inizio, un interregno di relazioni che, in quanto costituente, gode di una completa autonomia, benché a noi occorra del tempo per affrancarlo compiutamente. Il dubbio che in altre parole a qualcuno potrebbe sorgere è quello di avere tutto

⁷⁶ CLF p. 224 .

⁷⁷ Cfr. IM p. 21: «L'attesa, quale che essa sia, esprime una durata come realtà mentale, spirituale».

sommato a che fare con un naturalismo qualitativista⁷⁸, o con un organicismo spinto, e che se ad esempio poco fa Deleuze accostava le rocce alle contemplazioni animali e vegetali, ciò avveniva solo per abbellire il paesaggio delle anime, fornir loro dei punti d'appoggio e una riserva di sostanze minerali da contrarre. Niente potrebbe essere più distante dal gusto e dalla filosofia deleuziana, come è vero che non c'è niente di così più indicato che una tale disposizione di pensiero per fagocitare la realtà entro una trama di similitudini, proporzioni, simmetrie, leggi, analogie e soprattutto anime, anime nel consueto senso psicologico del termine, anime identitarie: dall'anima del moscerino all'anima del mondo, tutte modellate e comprese a immagine della coscienza umana⁷⁹ e tutte ricomprese nell'immagine eterna di Dio o della Natura.

Ma se la questione del “sistema del Giudizio”, e del modello della Legge che ne è il correlato necessario, è così discriminante per rilevanza e tenore politico nell'opera di Deleuze, è non tanto (o non solo) in virtù di una specie di anarchia conclamata come posizione esistenziale e mondana del pensiero della differenza: è la differenza ad essere anarchica, e ad esserlo ontologicamente, è il reale che non accenna a smettere di dar corpo in tutta la sua purezza alla «grande politica»⁸⁰ e alle più sconvolgenti manifestazioni dell'arte. «In alcune pagine assai belle, Lalande scrive che la realtà è differenza, mentre la legge della realtà, come il principio del pensiero, è identificazione: “la realtà viene dunque a trovarsi in contrasto con

⁷⁸ Cfr. DR p. 308 .

⁷⁹ Cioè ad immagine del *tipo* psicologico della durata umana (cfr. BER pp. 23, 39, 67, 123 e 148).

⁸⁰ Cfr. LDS p. 71 .

la legge della realtà, e lo stato attuale col suo divenire. Ora, come ha potuto prodursi un tale stato di cose? Come il mondo fisico può essere costituito da una proprietà fondamentale continuamente attenuata dalle proprie leggi?”. Sarebbe come dire che il reale non è il risultato delle leggi che lo governano, e che un Dio saturnino divorora da una parte quello che ha creato dall'altra, legiferando contro la propria creazione in quanto crea contro la propria legislazione. Eccoci dunque costretti a sentire e a pensare la differenza. Sentiamo qualcosa che è contrario alle leggi della natura, pensiamo qualcosa contrario ai principi del pensiero»⁸¹.

L'Identità, come legge della natura, agisce ed è valida nello spazio, sotto forma di stabilizzazione oggettiva della realtà materiale, in quanto presuppone l'arresto della mobilità cioè la relativizzazione del movimento (movimento = movimento *di* qualcosa); come principio del pensiero invece, essa, a partire dalla strutturazione di un tale spazio, retroagisce come uniformizzazione temporale della durata reale nelle forme soggettive del «riconoscimento», autoriconoscimento di sé e riconoscimento dell'oggetto come uguale a sé: è lo *stesso* soggetto che passa attraverso stati temporalmente diversi, ed in questi stessi è il *medesimo* oggetto «che può essere visto, toccato, ricordato, immaginato, concepito...»⁸² (immagine = immagi-

⁸¹ DR pp. 293-294 (il testo a cui Deleuze fa riferimento è A. Lalande, *Les illusions évolutionnistes*, Alcan, Paris 1930). Cfr. anche MP pp. 155-158.

⁸² DR p. 174. In riferimento a quanto precedentemente riassunto nelle note 39 e 50, cfr. DR pp. 292-3: «...a questo punto è bene precisare i rapporti del buon senso con il senso comune. Il senso comune è definito soggettivamente mediante l'identità presunta di un Io come unità e fondamento di tutte le facoltà, ed oggettivamente mediante l'identità dell'oggetto qualsiasi, a cui tutte le facoltà si presume debbano riferirsi. Ma questa duplice identità resta statica. Non si è l'Io universale, così come non ci si trova dinanzi all'oggetto qualsiasi universale [...]. Occorre quindi che il senso comune si superi verso una diversa istanza, dinamica, capace di deter-

ne *di* qualcosa). Si vede bene come non ci sia meno politica qui che dall'altra parte. Ora, noi non soltanto siamo arrivati a definire le due tendenze differenti per natura⁸³ (movimento-materia e movimento-durata) che vengono entrambe ad essere snaturate cioè sdifferenziate dalle forme d'identità rispettivamente della Natura e del Pensiero, ma non abbiamo nemmeno dimenticato come esse siano, nel discorso che portiamo avanti, funzionali alla *differenza interna*: è questa la pura natura a cui debbono condurci, ed in essa l'immagine deleuziana del pensiero troverà le condizioni della propria manifestazione. Da qui dunque ripartiamo, con il vantaggio non trascurabile di un particolare che non sarà certo passato inosservato: il tempo uniforme e lo spazio omogeneo, gli involucri esterni delle due tendenze, fondano la possibilità della loro collaborazione su un'omologia strutturale che li sostiene alla base, o sarebbe meglio dire su di un primato che il secondo comunica o trasferisce al primo: ambedue si costituiscono come limiti estremi di una distensione, di un appiattimento estensivo (infatti, rispetto alla contrazione genetica del tempo reale, la serie degli istanti equidi-

minare l'oggetto qualsiasi come questo o quello, e d'individualizzare l'io situato in tale insieme d'oggetti. Quest'altra istanza è il buon senso».

⁸³ Cfr. BER pp. 111-112 e 116-117: «Materia e durata non vengono mai distinte come due cose, ma come due movimenti, due tendenze, come la distensione e la contrazione [...]. Non c'è in Bergson la minima distinzione tra due mondi, uno sensibile e l'altro intelligibile, ma solamente due movimenti, o piuttosto due sensi di un solo e stesso movimento: uno che tende a irrigidirsi nel suo prodotto, nel risultato che lo interrompe, l'altro che cambia direzione e ritrova nel suo esito il movimento da cui deriva. Bisogna aggiungere che i due movimenti sono naturali, ciascuno a suo modo: uno avviene secondo natura, la quale però rischia di perdersi a ogni pausa, a ogni respiro; l'altro avviene contro natura, ma vi si ritrova, ricomincia nella tensione. Il secondo non può che essere trovato sotto il primo, e così che viene sempre ritrovato. Ritroviamo l'immediato perché dobbiamo tornare indietro per trovarlo. *In filosofia la prima volta è già la seconda, è questa la nozione di fondamento* [...]. Bergson ha dunque sostituito alla distinzione tra due mondi, la distinzione tra due movimenti, tra due sensi di un solo e medesimo movimento, lo spirito e la materia [...], ed è riuscito a concepirli come coesistenti proprio perché erano nella stessa durata, uno sotto l'altro e non uno dopo l'altro».

stanti segnala un rilasciamento, non meno che la rete di posizioni fisse nei confronti del movimento estensivo). Questo fatto è indizio di quanto già in qualche maniera intuivamo: la tendenza-contrazione o la direzione-durata detiene un piccolo segreto...

Allorché Deleuze afferma “sentiamo qualcosa che è contrario alle leggi della natura”, si può far risparmio degli affanni che comunemente comporta l’attività interpretativa: non si dà alcuna ipotesi oscurantista o mistica, si tratta cioè proprio della vibrazione contraentesi, della sintesi costitutiva della durata vivente, la cui contenzione contratta esprime, al presente, la propria istanza soggettiva nei modi della Sensazione. *Io sento* è il basso continuo che si leva sobriamente da tutti i pori delle anime contemplative, sento di *star* sinteticamente *divenendo* non importa cosa, roccia erba o vacca, perché il divenire in quanto tale è, già a questo livello, sufficiente di per sé a sospendere, destabilizzandola, l’identità fisica come legge di riequilibrio delle traslazioni e delle trasformazioni naturali:

«La sensazione è l’eccitazione stessa, non perché essa si prolunghi a poco a poco e trapassi nella reazione, ma poiché si conserva o conserva le sue vibrazioni. La sensazione contrae le vibrazioni dell’eccitante su una superficie nervosa o un volume cerebrale: quando una sensazione appare, quella che la precede non è ancora scomparsa. È la sua maniera di rispondere al caos. La sensazione stessa vibra perché contrae delle vibrazioni [...], risuona perché fa risuonare le sue armoniche. La sensazione è la vibrazione contratta e divenuta qualità, varietà. Per questo chiameremo il cervello-soggetto “anima” o “forza”: soltanto l’anima conserva contraendo ciò che la materia dissipa, o irradia, fa avanzare, riflette, rifrange o converte. Così, è inutile cercare la sensazione, fintanto che ci si attiene alle reazioni e all’eccitazione che queste prolungano [...]: il fatto è che l’anima – o piuttosto la forza – come diceva Leibniz, non fa nulla o non agisce, ma è soltanto presente, essa conserva; la contrazione non è un’azione, ma una passione pura, una contemplazione che conserva ciò che precede in ciò che segue. La sensazione è dunque su un altro piano rispetto ai

meccanismi, ai dinamismi e alle finalità: [...] la sensazione si forma contraendo ciò che la compone e componendosi con altre sensazioni che sono a loro volta contratte da essa. La sensazione è contemplazione pura [...]. Contemplare è creare, mistero della creazione passiva, sensazione. La sensazione [...] si riempie di se stessa riempiendosi di ciò che contempla: è enjoyment e self-enjoyment. È un soggetto, o piuttosto un “ingetto” [...]. Non contempliamo Idee attraverso il concetto, ma gli elementi della natura attraverso la sensazione. La pianta contempla contraendo gli elementi da cui si produce, la luce, il carbonio e i sali, e si riempie di colori e odori che qualificano ogni volta la sua varietà, la sua composizione: essa è, in sé, sensazione. Come se i fiori sentissero se stessi sentendo ciò che li compone, tentativi di visione o di odorato primigeni, prima d’esser percepiti da un agente nervoso o cerebrato [...]. Non tutti gli organismi sono cerebrati e non tutte le vite sono organiche, ma ci sono dappertutto forze che costituiscono microcervelli, una vita inorganica delle cose [...]. Bisogna dunque scoprire, sotto il rumore delle azioni, queste sensazioni creatrici interiori o queste contemplazioni silenziose che testimoniano dell’esistenza di un cervello»⁸⁴.

Succede forse con Deleuze quanto era toccato ben più gravemente in sorte a Spinoza, il quale non si smetteva da ogni lato di tacciare d’ateismo malgrado non cessasse un momento d’inneggiare alla potenza assolutamente infinita di Dio. Si è voluto eleggere da più parti Deleuze tra i capiscuola d’una teppa filosofica che avrebbe deliberatamente massacrato la soggettività ed i suoi presupposti, e si continua a vederla fiorire, e negli ambienti più insospettabili, ai bordi di centinaia di sue pagine: sempre che non si sia dell’avviso (ma chi potrebbe avere interesse a crederlo?) che la parola “soggetto” non serva ad altro che a designare il soggetto umano, come se non fosse trascorso del tempo da quando non scorgendo alcun Dio riconoscibile, proprio a causa della scarsa antropomorficità dei suoi

⁸⁴ CLF pp. 223-225 (cfr. anche *ivi*, p. 232, nota 13): in queste pagine viene nuovamente evocato «il grande testo di Plotino sulle contemplazioni». In effetti, più avanti, ci capiterà di verificare in quale accezione, secondo Deleuze, il neoplatonismo plotiniano avrà operato (attraverso il complesso o il concatenamento “passivo” *pretesa contemplante – contrazione gratificante*) il notevole rovesciamento o la neutralizzazione di un tema-cardine dell’ontologia platonica.

attributi, si sceglieva di mettere in croce chi non cessava per un momento di cantarne la gloria⁸⁵.

Ad ogni modo, è vero: procediamo lentamente; ma occorre cautela quando si rivelano i segreti, la cui anima, per niente avvolta nel mistero, è delicata.

C'è dunque una «prima sintesi del tempo»⁸⁶ che si definisce come durata concreta o vivente, la quale, attraverso la contrazione vibratoria, fa della materia-movimento, al presente, una materia-sensazione: «il movimento è cambiamento qualitativo»⁸⁷.

È opportuno che adesso vengano raccolte le domande che, raccontando di questa prima sintesi passiva, si è lasciato qua e là cadessero, e che ci porteranno a questa ben più fragorosa verità: «il cambiamento qualitativo è movimento»⁸⁸. Qual è la tipologia delle relazioni intrinseche alla tendenza-durata così come ci è apparsa fin dove l'abbiamo seguita, cioè alla durata vivente? Quali effetti producono tali relazioni su quelle che tendono a costituirsi seguendo la direzione inversa (ovvero sui rapporti estensivi di quantità o di proporzione tra cui non sussistono che differenze di grado)? Ed infine, qual è il rapporto tra la durata vivente e la realtà assoluta, cioè trascendentale del Tempo?

Cercheremo di attenerci quanto più possibile a tale ordine di presentazione, pur avvertiti di come, fra tutte queste domande, esista la massima compenetrazione (e di come, inevitabilmente, molte al-

⁸⁵ Cfr. ad esempio B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2000, V, 32-37, pp. 310-313. Per quel che riguarda poi le compagnie e le complicità filosofiche deleuziane (Guattari, Foucault, Châtelet, Serres, Derrida...), ci limitiamo a prendere atto di come "teppa" rimanga una bellissima parola.

⁸⁶ DR p. 107.

⁸⁷ BER p. 136.

⁸⁸ BER p. 136.

tre verranno a intersecarle). Ad esempio, e senza con ciò anticipare nulla, va detto subito cosa permette la distinzione fra il tempo inteso trascendentalmente come assoluto o come Tutto, e la durata concreta. Si ricorderà che in precedenza, sulla scorta di Deleuze, definivamo il trascendentale proprio come tutto ciò che è vivibile altrimenti che in maniera empirica o personale: è chiaro che il presente vivente soddisfa solo per metà la condizione posta, poiché la sintesi in esso passivamente all'opera resta completamente immersa nell'empirico, quantunque sia in grado di manifestare, e si è visto con quale straordinaria forza, questo pullulare semidiafano di contemplazioni beanti, quest'apnea psichica che, brulicando entro il campo stesso dell'empiria, scioglie così dall'interno l'Io o le soggettività dalle forme attive della personificazione. «È sempre un terzo a dire Io»: il *me* alla terza persona della sensazione⁸⁹. Da questo punto di vista le sintesi passive si fermano qui, nel senso che cedono il passo ad altre avventure, lasciano il posto ad altre finezze percettive, ad altre contemplazioni: se questo costituisce il loro limite, ciò avviene solo ed esclusivamente in virtù del regime di luce implicato in tale punto di vista, regime che è abbacinante, e punto di vista che è quello del pensiero, del filosofo Deleuze, raramente e a sprazzi del lettore e mai, a maggior ragione, del commentatore, il cui lavoro, spremuto e rispremuto, non vale una goccia dello splendore che dal giglio dei campi si leva muto al cielo.

⁸⁹ Cfr. DR p. 106: «l'io non presenta modificazioni, è esso stesso una modificazione [...]. Gli io sono *soggetti larvali*, e il mondo delle sintesi passive costituisce il sistema dell'io in condizioni da determinare, ma è il sistema dell'io dissolto» (fa la propria comparsa, in questa pagina di *Differenza e ripetizione*, il nome di un autore profondamente amato da Deleuze, e che egli evocherà in tanti altri luoghi della sua opera: Samuel Beckett).

Le due tendenze, come detto, coesistono. Ora va spiegato in che modo questo non significhi affatto l'una indipendentemente dall'altra, bensì l'una come «attualizzazione» dell'altra. In effetti, se appare ormai abbastanza chiaro che a contrarsi non possa che essere quanto risulta disteso o estendentesi, resta da capire in che accezione poco fa Deleuze sosteneva che invece a distendersi è ciò che vive implicato in uno stato di contrazione. Sappiamo quello che, da un punto di vista qualitativo, un tale stato arriva empiricamente ad individuare: si tratta dello “spessore” di una sensazione, in virtù del quale quella manifestata da un movimento distensivo è sempre una coesione vivente. C'è dell'altro, giacché per sua stessa definizione “un passaggio che è presenza” costituisce anche e soprattutto un presente che passa⁹⁰, ma già solo per ciò che viene a riempirne i presenti, parlare di spessore a proposito della contrazione non è scorretto: si è visto che una sensazione è tutto fuorché inestesa. Neanche tanto per assurdo, finirebbe con l'essere inestesa proprio l'omogeneità spazio-temporale, dal momento che le regole secondo cui è concepita ne rendono la natura indifferente ai gradi di maggiore o minor estensione reale⁹¹. È bene perciò cogliere l'occasione per dichiarare che se il materialismo non è una teoria filosofica è appunto perché non v'è alcun bisogno che lo sia: il materialismo non è che la protesta atea ed ostinata della stessa materia vivente, la sua tacita affermazione di come l'inesteso semplice-

⁹⁰ Cfr. DR p. 107: «La prima sintesi del tempo che, pur essendo originaria, non è perciò meno intratemporale, costituisce il presente, sia pure come presente che passa [...]. Costituire il tempo, ma passare nel tempo così costituito, è questo il paradosso del presente. Non sta a noi rifiutare l'ineluttabile conseguenza che *occorre un altro tempo* in cui si operi la prima sintesi del tempo, la quale rinvia necessariamente a una seconda sintesi [...] passiva».

⁹¹ Cfr. BER pp. 73-75 .

mente non sussista. Ed è il suddetto materialismo, questo di cui come ogni altra cosa siamo fatti e attraversati, a reclamare delle teorie e delle pratiche filosofiche che siano all'altezza della sua nuda verità.

Il campo delle sintesi passive costituisce nell'opera deleuziana un principio di risposta a tale appello. L'anima contemplativa non è una metafora sentimentalista del tipo "anche la pianta possiede una spiritualità, o vi partecipa"; pur non avendo ancora la consistenza che sarà propria del concetto, essa funziona da «cursore» filosofico indispensabile; il soggetto larvale è un «personaggio concettuale»⁹² installato ai bordi delle contrazioni costituenti (*habitus* chimico-fisici, organici, psicologici, comportamentali...) ed impiegato per sancire l'autonomia dell'ambito entro cui si colloca: le sensazioni non appartengono in prima istanza a coloro che le provano, bensì letteralmente al tempo in cui le si prova, sono vissuti temporali, ritmi differenti di durata, affetti o modi di divenire. Si può dire che tali personaggi preparino il terreno per il concetto, ma solo nel senso che vengono a sgombrare i territori dell'intelletto e della memoria. Queste facoltà, essenzialmente modellate sulle forme d'azione che inventano lo spazio e lo lavorano, ci inducono a rappresentarci il tempo adiacente alla nostra vita come una specie di strada, parte della quale si perde alle nostre spalle, e che in parte rimane da percorrere: ricordi e progetti, rimorsi e speranze; ma anche radici e discendenze, e nuove progenie a rinverdire forze vecchie, con le quali ripieghiamo quella strada per far cerchio contro la morte. Ma c'è

⁹² Cfr. CLF pp. 51-76 .

un'altrettanto e forse più completa libertà da scoprire, anche se probabilmente ripugna a millenni di stazione eretta, un insospettato potere di novità e di scelta nel sentirsi *soltanto* una strada, anziché colui che la solca e passa poi il testimone, *soltanto* un cammino temporale, senza scopi e senza origine, né inizio né fine. «Spesso il bergsonismo è stato ridotto all'idea che la durata sarebbe soggettiva e costituirebbe la nostra vita interiore. E forse, almeno agli inizi, Bergson doveva esprimersi in questo modo. Ma, via via, dirà tutt'altra cosa: la sola soggettività è il tempo, il tempo non-cronologico (*Aiôn*) colto nella sua fondazione, e siamo noi ad essere interni al tempo, non viceversa. Dire noi siamo interni al tempo ha l'aria di essere un luogo comune, e invece è il massimo paradosso. Il tempo non è l'interno in noi, è proprio il contrario, è l'interiorità nella quale siamo, ci muoviamo, viviamo e cambiamo»⁹³.

Come tentare di esprimere tale paradosso? Dicendo che se non è il tempo ad essere dentro di noi, se sono le cose ad essere interne al tempo, allora la voce che avvertiamo nei nostri più intimi recessi non è la nostra e non ci appartiene, come neppure è l'eco della voce di un nostro simile, o di un dio? e dicendo strana, strana davvero quest'interiorità, forse tanto più visibile o udibile nel mezzo delle

⁹³ IT p. 97: «Bergson è molto più vicino a Kant di quanto non creda egli stesso: Kant definiva il tempo come *forma d'interiorità*, nel senso che siamo interni al tempo (Bergson concepisce però questa forma diversamente da Kant). Nel romanzo, sarà Proust a dire che il tempo non ci è interno, ma siamo noi a essere interni al tempo che si sdoppia, perde se stesso e si ritrova in se stesso, fa passare il presente e fa conservare il passato» (cfr. anche BER pp. 17-18 e 123: «La durata è potuta apparire, nelle prime opere di Bergson una realtà soprattutto psicologica, ma ciò che è psicologico è solo la *nostra* durata [...]. Bergson non è però un filosofo che assegna alla filosofia una saggezza e un equilibrio propriamente umani. Il compito della filosofia è, invece, di aprirci all'inumano e al sovraumano (quelli delle durate inferiori o superiori alla nostra...), di superare, quindi, la condizione umana»).

cose stesse, intima al punto da slabbrarle, disinscatolarle e farne dei simulacri? e dicendo infine che non è il tempo a passare, ma ogni cosa a passare nel tempo? «Se il passato dovesse attendere un nuovo presente per costituirsi come passato, l'antico presente non passerebbe mai, né il nuovo farebbe la sua comparsa. Un presente non passerebbe mai se non fosse *nello stesso tempo* passato e presente, né mai un passato si costituirebbe, se non fosse costituito anzitutto *nello stesso tempo* in cui è stato presente [...]. Il paradosso della contemporaneità del passato con il presente che è stato, ci dà la chiave del presente che passa [...]. Da ciò deriva un secondo paradosso, il paradosso della coesistenza. Infatti se ogni passato è contemporaneo al presente che è stato, *tutto* il passato coesiste col nuovo presente rispetto al quale è ora passato. Il passato che non fa passare uno dei presenti senza far avvenire l'altro, non passa e non avviene, e per questo, anziché essere una dimensione del tempo, è la sintesi del tempo di cui il presente ed il futuro sono soltanto le dimensioni. Non si può dire che era: non esiste più, non esiste ma si deve dire che *insiste* [...], in quanto è l'*in-sé* del tempo [...], elemento generale, puro, a priori di ogni tempo [...]. Il suo modo di coesistere con il nuovo presente è di porsi in sé, conservandosi in sé [...]. Il paradosso della preesistenza completa dunque gli altri due»⁹⁴.

Evidentemente, questo a priori o questa generalità di un *tempo allo stato puro* non è un principio formale in funzione del quale sot-

⁹⁴ DR pp. 109-110: «Se *Materia e memoria* è un grande libro, lo si deve forse al fatto che Bergson è penetrato profondamente in questa sintesi trascendentale di un passato puro, sviluppandone tutti i paradossi costitutivi».

tomettere con certezza i fenomeni dell'esperienza a regole categoriche d'apparizione. E nondimeno, per l'ennesima volta, toccherà aspettare l'incrocio con il pensiero kantiano per poter affrontare un problema che, se Bergson non ha l'esigenza di porre⁹⁵, ossessiona invece Deleuze: «il problema di sapere se sia possibile [...] vivere in qualche modo l'essere in sé del passato, come si vive la sintesi passiva dell'abitudine»⁹⁶. Ma, ed è ciò che più adesso importa, lo stesso Deleuze ci fa chiaramente intendere che se potrà in seguito e per suo conto costruire le condizioni di un tale problema, lo dovrà anche alla ricchezza di motivi che conducono Bergson a chiamare quest'elemento puro del passato con il nome di *Memoria* per mostrarci in quale modo l'esistenza di cui gode sia reale, non si limiti cioè a scaturire dalla coerenza del processo logico che ad esso rimonta. Infatti, il termine “memoria” non ha qui nulla a che vedere con la facoltà soggettiva che ordinariamente gli corrisponde, ma battezza un che di «inattivo, impassibile [e] *virtuale* (...); una Memoria immemoriale e ontologica»⁹⁷, che non ne forza però il valore etimologico, lo accresce semmai, rafforzandolo, perché, lo vedremo, ingigantisce a dismisura la “sede degli affetti” aprendola al tutto fluttuante dell'universo: esattamente «come se l'universo fosse una Memoria straordinaria»⁹⁸. Deve guidarci la nozione di virtuale, ma non sarà quella di memoria ad illuminarcela, poiché è questa, al contrario, ad ereditare il carattere di straordinarietà dell'altra, in quanto, ripetiamolo, non abbiamo a che fare con le forze o le capa-

⁹⁵ Cfr. PLS p. 56 .

⁹⁶ DR p. 114: questo, aggiunge Deleuze, è «all'incirca il punto in cui Proust riprende e si ricollega a Bergson».

⁹⁷ BER pp. 45-46 .

⁹⁸ BER p. 67 .

cità rammemorative di un soggetto costituito, bensì con quelle as-soggettanti o soggettivanti del tempo: «la soggettività non è mai la nostra, è il tempo, cioè l'anima o lo spirito, il virtuale»⁹⁹.

Nel nuovo presente, nei presenti viventi, sono date, virtualmente, la coesistenza di tutto il passato e, più ancora, la preesistenza di un tempo allo stato puro. Cosa vuol dire?

È stato Alain Badiou, in riferimento all'opera deleuziana, a parlare di un vero e proprio «canto del virtuale», pur non accordandogli una particolare preferenza, ed anzi scorgendovi delle aporie a suo dire insormontabili. Egli ritiene infatti che sia la nozione di virtualità nel suo complesso ad ingenerare delle contraddizioni¹⁰⁰. Ciò nonostante, l'espressione rimane felice e, ci sembra, tanto più indovinata: non certo perché ci accingiamo a dimostrare come il pensiero deleuziano renda possibile dal suo interno la negazione o il superamento delle contraddizioni di cui Badiou parla, ma, molto meglio, in virtù degli accenti spiccatamente musicali secondo i quali Deleuze adopera la nozione di virtuale. E la musicalità, come diceva Carmelo Bene, è la fine della dialettica.

Intervenendo ad un laboratorio di ascolto e di studio promosso da Pierre Boulez nel 1978, Deleuze dichiara: «il problema sarebbe stabilire in cosa consista [...] questa specie di tempo fluttuante, che per certi versi corrisponde a ciò che Proust chiamava “un po' di tempo allo stato puro”. Nel suo carattere più evidente, più immediato, tale tempo detto *non pulsato* è una durata, un tempo liberato dalla misura, sia essa regolare o irregolare, semplice o complessa.

⁹⁹ IT p. 97 .

¹⁰⁰ Cfr. A. Badiou, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Hachette, Paris 1997, pp. 65-81 .

Un tempo non pulsato ci pone subito e innanzitutto in presenza di una molteplicità di durate eterocrone, qualitative e non coincidenti. Come si articoleranno, dato che con la massima evidenza viene meno la possibilità [...] di attribuire una misura comune o una cadenza metrica a tutte le durate viventi?»¹⁰¹. La domanda sulla loro articolazione, o «consistenza», non è ancora la nostra, mentre quel che ci serve adesso a far avanzare il discorso è stabilire quale sia la correlazione esistente fra un tempo non pulsato (virtualità) e le durate vitali o viventi. Ma è fondamentale non credere che sia l'auditorio cui è rivolta ad improntare alla musicalità la questione deleuziana: «tempo pulsato, tempo non pulsato: qualcosa di completamente musicale [nel senso di un “trattamento” tecnico-artistico della temporalità], ma anche tutt'altra cosa [...]. I biologi incontrano problemi analoghi allorché parlano di ritmi»¹⁰².

Perché sono i valori di un non-pulsato ad incamminarci verso una definizione di virtuale? L'espressione di Badiou, *le chant deleuzien du virtuel*, fa curiosamente il paio con quest'altra di Deleuze, molto istruttiva al riguardo: «un tema lirico attraversa tutta l'opera di Bergson, un autentico canto in onore del nuovo, dell'invenzione, dell'imprevedibile, della libertà [...], un tentativo originale [...] di arrivare alla cosa stessa oltre l'ordine del *Possibile*, delle cause e dei fini»¹⁰³. È innegabile che, per una qualunque cosa, le contrazioni di cui si compone costituiscono un'autentica *possibilità* fisica: le mille anime contemplative di ogni durata vivente battono a

¹⁰¹ G. Deleuze, “Il tempo musicale” (testo di una conferenza tenuta presso l'IRCAM di Parigi nel 1984), in «aut aut», 276, 1996, p. 23 .

¹⁰² *Ibidem* .

¹⁰³ BER p. 124 .

ritmi diversi, eppure, senza che ciò rinvii all'intervento d'alcunché di predeterminato o finalistico, dal loro armonizzarsi, dalle loro coordinazioni procede la «sensibilità vitale primaria» che abbiamo incontrato nella prima sintesi del tempo («sensibilità primaria che *siamo* noi. Siamo acqua, terra, luce e aria contratte, non soltanto prima di riconoscerle o di rappresentarle, ma prima di sentirle»¹⁰⁴). Qualora la durata reale non esistesse, i composti materiali si disgregherebbero all'istante, non essendoci atomo – cioè contemplazione di elementi subatomici – in grado di reggerli in piedi per un solo attimo: insomma, che l'atomo non sia duro, ma che duri, lo diamo ormai per assodato. Il punto è un altro. Il punto è che noi possiamo continuare a dire la stessissima cosa e osservare nondimeno come ciò muti prospettiva e vada assumendo tutt'altra piega: il più piccolo “elemento” della materia vivente è la durata vissuta, e questo a conseguenza del fatto che, in se stesse, le sintesi passive non sono i gradi di realizzazione di un Possibile, bensì quelli di attualizzazione di un Virtuale, e «sarebbe un errore credere che si tratti soltanto di un contrasto di termini, quando si tratta invece dell'esistenza stessa»¹⁰⁵, vale a dire dell'esistenza stessa in entrambi i casi, ma non della *stessa* esistenza in un caso e nell'altro. L'idea di possibile e l'idea di virtuale obbediscono a due volontà differenti: la prima a quella di proteggere massivamente le cose e l'esistenza dal caos, la seconda a quella di far uscire dal caos qualcosa, un minimo d'esistente. Anche qui, come sappiamo, non conterà la sottigliezza, ma la direzione. Proviamo a spiegare.

¹⁰⁴ DR pp. 88-89 .

¹⁰⁵ DR p. 273 .

Le sintesi passive sono fette o porzioni eterocrone di tempo. Tuttavia, allorché le abbiamo osservate, eravamo ignari dei paradossi a cui il tempo stesso dà vita: con le anime contraenti o contemplanti la durata reale nasceva al mondo come puro presente capace di conservarsi passando, di trattenere le vibrazioni risuonando; la materia-movimento si presentava come cambiamento qualitativo o sensazione; il solo passato che coesisteva con il presente vivente era il suo proprio passato; e nulla preesisteva. Con la seconda sintesi però, quella del passato puro, un abisso temporale si è aperto sotto questo primo suolo, una «memoria-mondo»¹⁰⁶ che non inghiotte, ma avvolgendolo riproblematizza ulteriormente quanto incontrato in precedenza: i movimenti vibratorii, estensivi, contraenti, qualificanti... Ad esempio, in che modo dovremmo adesso riposizionare i soggetti larvali o embrionali in relazione a questo abisso? Vi si sporgono, come rivolgendogli una faccia? O invece vi galleggiano sopra, a pelo d'acqua nell'oceano del tempo? Vi sono immersi e lo scandagliano? Forse le tre cose insieme ed altro ancora; forse niente di tutto ciò; ora come ora il rischio che corriamo ad ogni passo è quello d'introdurre forme nuove d'identità, o anche di perdere ogni cosa, e perderci. «Pensare il tempo è davvero la cosa più difficile»¹⁰⁷.

Sovente, è la categoria di Possibile che viene ad occupare tale abisso, a riempirlo. Non è necessariamente il nome a contraddistingerla, ma ogni volta, a segnalarcela all'opera, provvede un'esplicita procedura a cui si trova sottoposta la temporalità. Qua-

¹⁰⁶ IT p. 113 .

¹⁰⁷ FCT p. 86 .

le? Anzitutto, è la posta in gioco che occorre avere bene in mente. Qui si mettono alla prova le ambizioni «genetiche» che la conoscenza filosofica non ha mai smesso di nutrire: “come nasce un mondo? e in che maniere si popola?”, è questa, da sempre e di diritto, la domanda sostanziale, etica anche, oltre che artistica e fisico-matematica¹⁰⁸. Ora, il possibile e il virtuale, più ancora che risposte, costituiscono modi differenti di riprendere il problema, di riproporlo ripercorrendolo o reinventandolo nel tempo. Ma nemmeno mancano le intersezioni; e la figura di Leibniz, già difficilmente sottovalutabile, appare in quest’ottica doppiamente emblematica: da un lato infatti, all’interno della sua opera, la questione della «genesi» è rilanciata a tal punto, trascinata concettualmente a livelli così sublimi, da suscitare in Deleuze un’ammirazione via via crescente, e meritare che più avanti si torni sulla sua vicenda malgrado, d’altro canto, sia dato assistere, sempre nel suo sistema filosofico, ad una significativa «esitazione fra i due concetti di virtuale e di possibile»¹⁰⁹.

Torniamo comunque a chiederci, al netto delle tante particolarità che variano a seconda degli autori che la congegnano e dei casi cui la nozione si applica: attraverso quale operazione il tempo non cronologico è imperniato sul modello del possibile, diventa cioè il tempo di realizzazione di una forma di possibilità? Bisognerà chiamarlo un procedimento a ritroso: per disporre di tutte le risorse che si confanno ad una condizione metafisica fondativa e produttiva, si arrivano a definire gerarchicamente una o più istanze giudi-

¹⁰⁸ Va da sé che, comunque la si intenda, parlar di “genesi” vuol dire parlare di tempo.

¹⁰⁹ BER p. 87.

cate formalmente determinanti, e per delle collettività discrete di fenomeni e per degli insiemi analoghi o corrispondenti, ma anche, in negativo, per certi altri che potrebbero mancare in parte o in tutto il processo di realizzazione, o per i quali lo stesso risulterà semplicemente impossibile. «Il processo della realizzazione è sottoposto a due regole fondamentali, quelle della somiglianza e della limitazione. Si ritiene infatti che il reale sia l'immagine del possibile che si realizza (esso possiede in più soltanto l'esistenza o la realtà; è ciò che si traduce dicendo che, dal punto di vista del concetto, non c'è differenza tra il possibile e il reale). E in quanto non tutti i possibili si realizzano, la realizzazione implica una limitazione in base alla quale si ritiene che certi possibili siano respinti o impediti, e che altri *passino nel reale*»¹¹⁰. Ma perché “a ritroso”? Perché

¹¹⁰ BER p. 87. Va detto, a scanso di equivoci, che con «punto di vista del concetto», Deleuze sta qui riferendosi alle concezioni dogmatiche o razionaliste del “concetto” filosofico, inteso appunto come “categoria rappresentativa”, cioè identità logica di un molteplice empirico o di una diversità sensibile colti entro un campo rappresentativo formalmente omogeneo ed unitario. Una forma concettuale siffatta tende a risolvere il problema della pura differenza interna ripartendone il *processus* secondo modalità che la degradano e la snaturano: fuori dalla determinazione concettuale, ovvero fra gli individui empiricamente simili ma identici dal punto di vista del concetto che li sussume, la *differenza* risulta solo esteriore o *spazio-temporale*, e dunque priva in sé di ragione; dentro al concetto ritrova invece una sua ragion d'essere, che la determina però negativamente modellandola sulla forma d'identità del concetto medesimo, sicché essa diviene una *differenza concettuale* subordinata alla regola della limitazione logica, o a quella dell'opposizione dialettica (cfr. BER pp. 36-37 e DR pp. 7-41). Ora, come vedremo fra un attimo, è in aperta contestazione a questo punto di vista atemporale (perché necessariamente supplementare, esterno e posteriore ai movimenti che ha la pretesa d'includere nel suo fuoco prospettico) che la protesta genetica del “differente in quanto tale” è portata caparbiamente avanti anzitutto da una certa Idea della Differenza (DR pp. 41 e 238: «Qual è il concetto della differenza, che non si riduce alla differenza concettuale, ma che reclama un'Idea propria, come una singolarità nell'Idea? [...]. Le relazioni spazio-temporali conservano indubbiamente la molteplicità, ma ne perdono l'interiorità; 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. La molteplicità interna, invece, è soltanto il carattere dell'Idea»). Vero è che dalla loro invenzione platonica in poi, le entità-Idee hanno conosciuto parecchie trasformazioni, e dovremo circostanziare subito il senso del loro impiego da parte di Deleuze. Ma ciò di cui al momento correva l'obbligo, era sottolineare sin d'ora quanto affronteremo diffusamente soltanto nei capitoli successivi del presente lavoro, e cioè come il maggior credito del quale preliminarmente gode presso l'empirismo deleuziano il porsi della differenza nell'Idea anziché nel Concetto, sia filosoficamente strategico, e perfino funzionale: dal momento che «il segreto

per delineare un piano di Possibilità prime e condizionanti, si rimonta all'indietro per via analitica partendo da una selezione di enti o fenomeni empiricamente determinati, ovvero di quel che la lente bergsoniana ci mostrava essere invece delle durate reali, delle immagini viventi. Questo «procedimento strano, che consiste nell'elevarsi dal condizionato alla condizione per concepire la condizione come semplice possibilità del condizionato»¹¹¹ esige alcuni chiarimenti.

Diciamo prima di tutto che la domanda filosofica “come nasce un mondo?”, se è etica perché sostanziale, è sostanziale o essenziale in quanto nient'affatto ingenua, né spassionata. In altre parole, il fatto che essa con l'età moderna e contemporanea tenda sempre più ad orientarsi espressamente sul «senso» e sul «valore» di ciò che accade o appare¹¹², comporta un mucchio di cose, ma non certo queste due: che precedentemente il problema, sebbene con intensità diversa, non fosse vissuto negli stessi termini¹¹³; e tanto meno che

dell'empirismo» sta proprio in una visione pluralista e anche drammaturgica delle Idee tale da conseguire che «l'empirismo non è affatto una reazione contro i concetti, né un semplice appello all'esperienza vissuta. Esso instaura al contrario la più folle creazione di concetti che mai si sia vista o intesa. L'empirismo è il misticismo del concetto e il suo matematismo. Ma per l'appunto esso tratta il concetto come l'oggetto di un incontro, come un qui-ora, o piuttosto come un *Erewhon* da cui emergono inesauribili i “qui” e gli “ora” sempre nuovi, diversamente distribuiti. Soltanto l'empirismo può dire che i concetti sono le cose stesse, le cose allo stato libero e selvaggio al di là dei predicati antropologici» (DR p. 3; per i ragguagli sulla nozione di *erewhon* che Butler inventa invertendo il *now-here* e mascherando il *no-where*, cfr. *ivi* p. 365; cfr. anche NPH p. 307: «*Erewhon* è al tempo stesso il *no-where*, il nessun luogo originario, ed il *now-here*, il qui e ora sconvolto, spazzato, travestito, capovolto. È il genio dell'empirismo, così tanto frainteso: una creazione di concetti allo stato selvaggio, che parlano in nome di una coerenza che non è la loro, né quella di Dio, né quella dell'“io”, ma di una coerenza sempre a venire, squilibrata rispetto a se stessa. Manca empirismo in filosofia»).

¹¹¹ LDS p. 24 .

¹¹² Cfr. NPH pp. 289-301 .

¹¹³ Si veda in proposito la recensione deleuziana al testo di J. Hyppolite *Logica ed esistenza* (1953), contenuta in M. Guareschi, *Gilles Deleuze popfilosofo*, Shake edizioni, Milano 2001, pp. 112-116, in cui si legge: «la sostituzione del senso all'essenza è senza dubbio già rinvenibile in Platone, quando mostra che anche il secondo mondo è soggetto a una dialettica che lo

questa tendenza designerebbe allora più correttamente ambizioni d'altra natura, ermeneutiche, riflessive o spiritualiste, piuttosto che schiettamente genetiche. È un pregiudizio di tipo religioso quello secondo cui una creazione o una genesi presupporrebbero un Niente iniziale (come se già di per sé il presente che passa non ci costringesse «a pensare il divenire come ciò che non ha potuto *incominciare* a divenire e che nemmeno può *cessare* di divenire»¹¹⁴), e per tappe preparatorie procederebbero spedite alla costituzione d'individualità essenzialmente unitarie (come se la nascita di una qualunque relazione positiva non si facesse per il tramite diretto di un individuo dai contorni incerti sorto di mezzo ai termini della stessa ed in grado di trasformarli: fra due molecole, fra l'umidità e la terra, fra due sguardi, fra due amanti, fra un libro e il suo lettore...). Ed è un dubbio costume storiografico prescindere, nella descrizione dei sistemi filosofici, non dai problemi che in essi trovano risoluzione, ma da quelli che, dice Deleuze, inventano quei sistemi come altrettanti problemi aperti e creativi, come altrettanti esperimenti costruttivi e capaci di dare «alle cose una verità nuova, una distribuzione nuova, un taglio straordinario»¹¹⁵. Che poi ad alcuni di questi mondi che alla lettera ci ridisegnano, vadano la nostra ira e il nostro sdegno anziché i nostri favori, questo si dipende dal fatto che ancora qui si vedono uscire allo scoperto non altre ma ulteriori ambizioni filosofiche, mescolate alla prima e, diremo, me-

rende il senso del nostro mondo e non più di un altro mondo» (p. 114). Cfr. anche DR p. 340: «è insufficiente definire il platonismo mediante la distinzione dell'essenza e dell'apparenza».

¹¹⁴ NPH p. 72 .

¹¹⁵ BER p. 109 . Cfr. anche CLF pp. 71-72, in cui Deleuze parla della «malinconia [...] che si ritrova in molte storie della filosofia, che passano in rassegna le soluzioni senza che si riesca a conoscere il problema (la sostanza in Aristotele, in Descartes, in Leibniz...), poiché quest'ultimo è soltanto ricalcato sulle proposizioni che gli servono da risposta».

no nobili: normative, ortopediche, maggioritarie o doxastiche (moralì perlopiù). E ciò esclusivamente a conferma che quella genetica non è mai soltanto la domanda della conoscenza filosofica senza al contempo essere anche una domanda *sulla* conoscenza stessa (e su quale immagine del pensiero dunque ne promani), ossia su quanto suscitandola decide il senso dei problemi che essa porrà come altrettante scaturigini di universi, altrettante «Idee vitali»¹¹⁶ (nei casi più felici, che poi per accidente son sempre quelli a sufficienza immorali); ed a conferma che se nessuno è meno indicato di un dio per operare una genesi, è proprio perché una genesi, delle cose e del pensiero, è quanto di più radicalmente dissimile possa esistere rispetto ad un'origine, ad un cominciamento radicale.

Ci si ricorderà come Bergson, nel denunciare la disputa accesa tra idealisti e realisti, utilizzasse un'espressione che non è più il caso di lasciar nel vago, quella di *falso problema*. “Falso” non significa affatto “inesistente”, che è necessario anzi *porre* un problema per convocare le forze in grado di squalificarne un altro come fasullo, o nocivo, o inconsistente, e vederlo dileguare. Ma bisogna essere più chiari. Una nostra vecchia domanda suonava così: ai dati di quale natura la conoscenza filosofica volge la propria attenzione? Ebbene, troviamo qui lo spunto per fornire una prima risposta: i dati dai quali la filosofia è immediatamente investita provengono dalla *natura del problematico in quanto tale*. «Dobbiamo rompere con una lunga abitudine di pensiero che ci fa considerare il problematico come una categoria soggettiva della nostra conoscenza, un mo-

¹¹⁶ CLF p. 278 .

mento empirico che segnerebbe soltanto l'imperfezione del nostro procedimento, la triste necessità in cui ci troviamo di non poter sapere in anticipo, e che scomparirebbe nel sapere acquisito [...]. Il problematico è a un tempo una categoria obiettiva della conoscenza e un genere d'essere perfettamente obiettivo»¹¹⁷. Tale ennesima, paradossale "obiettività", è sempre lo statuto del trascendentale a sorreggerla e rilanciarla, nel senso che qui quel che ci vien detto è che un Problema è *in se stesso qualcosa*, per quanto, da un punto di vista empirico e personale, sia sempre il problema di qualcuno, e si levi sempre nella contingenza di una domanda sollevata da qualcosa. Le circostanze di una domanda, le condizioni di un problema, possiedono per Deleuze una determinazione singolare e sottile, in-

¹¹⁷ LDS p. 55 . Deleuze rimarcherà costantemente, su questo punto, i meriti di Bergson (cfr. ad esempio CLF p. 72: «Bergson diede un grande contributo alla comprensione di cosa sia un problema filosofico»). Ma non sarà forse inutile riportare quanto egli già andava scrivendo nel 1953, cioè al suo debutto entro il panorama filosofico (cfr. G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, trad. it. di M. Cavazza, Cappelli, Bologna 1981, d'ora in poi ES): «Una teoria filosofica [...] non nasce da sé e a caso. Non basta nemmeno dire che è la risposta a un insieme di problemi. Senza dubbio, questa indicazione avrebbe perlomeno il vantaggio di trovare la necessità di una teoria in un rapporto con qualcosa che possa servirle da fondamento: questo rapporto sarebbe tuttavia più scientifico che filosofico. Di fatto, una teoria filosofica è una questione sviluppata, e nient'altro: essa consiste non nel risolvere un problema, ma nello sviluppare *fino all'estremo* le implicazioni necessarie di una questione formulata. Essa ci mostra ciò che le cose sono, ciò che è opportuno siano, supponendo che la questione sia buona e rigorosa. Mettere in questione significa subordinare, sottoporre le cose alla questione in modo tale che esse ci rivelino [...] un'essenza, una natura. Criticare la questione significa mostrare a quali condizioni essa è possibile e ben posta, cioè mostrare che le cose non sarebbero quel che sono se la questione non fosse questa. Ciò vuol dire che le due operazioni sono in realtà una sola, che consiste sempre nello sviluppare necessariamente le implicazioni di un problema e dà un senso alla filosofia come teoria. In filosofia, la questione e la critica della questione, fanno tutt'uno; o, se si preferisce, non può esserci critica delle soluzioni, ma solo dei problemi [...]. In questo senso si vede come la maggior parte delle obiezioni fatte ai grandi filosofi siano vane. Si dice loro: le cose non sono così. Ma non si tratta di sapere se le cose sono così o no, bensì di sapere *se la questione che le rende così è buona o no, se è rigorosa o no* [...]. Una sola specie di obiezioni è valida: quella che consiste nel dimostrare che la questione posta da un certo filosofo non è una buona questione, che essa non forza abbastanza la natura delle cose, che occorre parlarla altrimenti, che si doveva parlarla meglio o porne un'altra. È in questo modo che un grande filosofo obietta a un altro [...]. Certo noi sappiamo che una teoria filosofica ha dei fattori psicologici e soprattutto sociologici; ma anche questi non riguardano altro che la questione stessa, e non la riguardano che per darle una motivazione, senza dirci se è una vera o una falsa questione» (ES pp. 114 -115).

dipendente da quella delle particolarità empiriche da cui emergono e per le quali si pongono, ma che, più affilata e tesa, non si confonde nemmeno con la generalità delle determinazioni concettuali capaci di fornirne una rappresentazione intelligibile. È a determinazioni di tal natura che Deleuze riserva il nome di Idee: «domanda e problema designano da sé oggettività ideali e hanno un essere proprio, *essere minimo*»¹¹⁸.

È ben noto il rischio di trascendenza insito in ogni richiamo filosofico ad entità Ideali, ma il loro impiego entro l'opera deleuziana ne è a dir poco tutelato, perché se «le Idee sono i problemi», se «i problemi sono le Idee stesse»¹¹⁹, va da sé che «l'Idea non è affatto l'essenza. Il problema, in quanto oggetto dell'Idea, si trova dalla parte degli eventi, delle affezioni, degli accidenti, piuttosto che dell'essenza teorematologica [...]. Il campo dell'Idea è l'inessenziale. Essa si richiama all'inessenziale in maniera altrettanto deliberata, con la stessa fierezza del razionalismo che al contrario rivendica per l'Idea il possesso e la comprensione dell'essenza. Il razionalismo parte dal presupposto che la sorte dell'Idea sia legata all'essenza astratta e morta e, nella misura in cui la forma problematica dell'Idea viene riconosciuta, pretende persino che tale forma sia legata alla questione dell'essenza, al “che cos'è?”»¹²⁰. La collocazione nell'inessenziale non smorza affatto la carica ontologica di una filosofia, né segna la disdetta delle sue ambizioni genetico-fondative. Per accorgersene, è sufficiente dismettere il pregiu-

¹¹⁸ LDS p. 57: «Fu senza dubbio Kant il primo filosofo a fare del “problematico” non un'incertezza passeggera, bensì l'oggetto proprio dell'Idea, e per questo un orizzonte indispensabile a tutto ciò che accade o appare» (*ivi*, p. 57).

¹¹⁹ DR pp. 190 e 210.

¹²⁰ DR p. 243.

dizio speculativo per cui si guarda all'accidentalità dal punto di vista della Sostanza, con l'occhio cioè pietrificato dal carattere degli attributi che si è soliti riconoscerle (e che, inalterati, il pensiero moderno ha trasferito al Soggetto conoscente: unità, centralità, permanenza, immutabilità...). Tale era la protesta bergsoniana, allorché andava denunciando, non già il bisogno d'identità fisse e di solidità, bensì il loro approfondimento teorico: l'erezione di un'istanza-fondamento per prolungamento delle ingiunzioni provenienti dall'ordinario. Ma allora, rivendicare l'inessenzialità per la natura del problematico, votare il pensiero al divenire e all'evento, le Idee all'accidente, alle circostanze, significando (come sappiamo sin dall'inizio) tutt'altro che la volontà di attenersi al "puro fatto", significa molto di più che rinunciare a un fondamento, significherà invertirne il senso: fondare vorrà dire «operare metamorfosi»¹²¹. Il termine "accidente" va qui inteso appunto come "accadimento" o "circostanza-evento", e non invece come "accessorietà" o anche "complementarità": è in tal senso che Deleuze afferma «gli eventi sono le sole idealità; e rovesciare il platonismo vorrà dire destituire le essenze per sostituirvi gli eventi come getti di singolarità. Una duplice lotta ha per oggetto d'impedire ogni confusione dogmatica dell'evento con l'essenza, ma anche ogni confusione empirica dell'evento con l'accidente»¹²².

¹²¹ DR p. 200 .

¹²² LDS pp. 53-54: «Cosa è un evento ideale? È una singolarità. O piuttosto un insieme di singolarità, di punti singolari che caratterizzano una curva matematica, uno stato di cose fisico, una persona psicologica e morale. Sono punti di ritorno, di inflessione, ecc.; colli, nodi, focolai, centri; punti di fusione, di condensazione, di ebollizione, ecc.; punti di pianto e di gioia, di malattie e di salute, di speranze e di angoscia, punti detti sensibili. Tali singolarità nondimeno non si confondono né con la personalità di colui che si esprime in un discorso, né con

In altre parole, quando si dice che l'Astrazione è il vizio capitale del pensiero, bisognerebbe aggiungere subito che lo è, da un lato, senza dubbio di quel pensiero che cerca l'essenza interna dal lato dell'indifferenza ("ciò che la cosa è") o, che è lo stesso, la trova nella differenza da tutto ciò che essa non è, determinandola come «ciò che non è altro che ciò che è» (è per l'essenza così definita che Platone inventa il nome di Idea: solo l'unità è una, «solo la Giustizia è giusta e solo il Coraggio è coraggioso, sono queste le Idee»¹²³). Ma, d'altro canto, non c'è minor vizio (stavolta vizio di contenuto) laddove l'indagine filosofica, per riguadagnare il sensibile a scapito d'ogni astrattezza, rigetta l'essenza come materia logica dell'Idea, e risolve di aderire fedelmente e sino in fondo alla realtà empiricamente determinata e ai molteplici accadimenti che in concreto ne diversificano il piano: è l'astrazione realista, sensibile o empirica, forse meno appariscente e però più dura a morire di quella razionale o idealista, poiché è l'oggetto di quest'ultima a dar l'impressione di costituire il trattamento astratto del dato pressoché naturale dell'altra. Se la scelta è però tra il tal cavallo particolare e la cavallinità in generale, si vede bene come la corsa sia truccata da ambo i lati, e l'*astrattezza uguale oltre che egualmente ripartita*: entrambe le opzioni infatti selezionano e determinano la razza del proprio oggetto facendo astrazione dalla materia-movimento, la quale eccede tanto il ritaglio fisico dell'esistenza individuale quanto il contorno metafisico della sua essenza ideale. Che poi il peri-

l'individualità di uno stato di cose designato da una proposizione, né con la generalità o l'universalità di un concetto significato dalla figura o dalla curva».

¹²³ CLF p. 20 .

metro di un oggetto colto nelle sue linee essenziali risulti agevolmente sovrapponibile a quello che del medesimo oggetto ci restituisce la percezione ordinaria, altro non è che la controprova sufficiente a dichiarare falsa l'alternativa che impone di scegliere: o il fondamento nell'essenza o il fatto nella sua contingenza; o il soccorso dell'Idea tra gli oggetti e le cose o la cosa senza alcun ricorso alle Idee. «Il punto è che io non credo alle cose»¹²⁴, dice Deleuze, ed il punto è che quella che vive o rivive nella sua opera è un altro genere di Astrazione, propriamente empirista («v'è un empirismo dell'Idea»¹²⁵), la quale può affermare dei propri “oggetti” e dei propri tracciati di pensiero «quel che Proust diceva degli stati di risonanza: “reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti”»¹²⁶ (o, se si è intesa la critica mossa al razionalismo idealista, “astratti senza essere ideali”¹²⁷).

Dell'astrattismo empirista deleuziano sappiamo ancora poco. Ma non siamo da tempo edotti, dall'artificiosa contrapposizione fra le categorie di “rappresentazione” e “cosa”, di come quella idealista sia in fondo un duplicato esanime dell'astrazione realista? La critica sotto cui Bergson radunava le due scuole di pensiero sfociava nel rimprovero d'aver concepito il diritto della conoscenza filosofica ad immagine di «taluni fatti estrapolati»¹²⁸ interrompendo quel che ad una pura intuizione si presentava come la mobile continuità

¹²⁴ G. Deleuze, *Pourparler* (1990), trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, p. 270 (d'ora in poi PPR).

¹²⁵ DR p. 357 .

¹²⁶ DR p. 270 .

¹²⁷ Cfr. MP p. 368: «[Occorre] arrivare a elementi che non hanno più forma né funzione, che sono dunque in questo senso *astratti*, benché siano perfettamente *reali*: si distinguono soltanto attraverso il movimento e il riposo, la lentezza e la velocità».

¹²⁸ DR p. 176 .

del reale nel suo “farsi”: in tal modo, mediante e non malgrado i termini opposti da cui prendono le mosse e la reciproca unilateralità cui pervengono, idealismo e realismo innalzano sì una identica immagine del pensiero, ma proprio quella tradizionale del pensiero come Ragione o *Ratio*, la quale, suo malgrado, non deve la classicità universalmente riconosciuta che al ristretto novero di forme e di materie di cui tradizionalmente ci serviamo per agire. “Ragionare” è l’immagine del pensiero che ci facciamo per riconoscere le cose e gli altri, ed “averne ragione”; è l’immagine del pensiero che compare nell’attualità ordinaria, laddove possiede l’esatto grado di ampiezza, dignità e forza delle funzioni empiriche che espleta («il riconoscimento non è insignificante se non come modello speculativo, ma cessa di esserlo ai fini che esso serve e in cui ci coinvolge»¹²⁹). Ma, a volerla trasferire nel campo della conoscenza filosofica, quali altre forze sopprime, e a quali presta il fianco, dal momento che qui diviene l’immagine di un pensiero debole e conservatore, procedente esso stesso per immagini stereotipate, cioè già fatte? L’*essenza* di cui il razionalismo parla e di cui dichiara di detenere il possesso nell’Idea, altro non è che l’astrazione identitaria già regolarmente all’opera nel senso comune, fra gli enti e le facoltà di quella percezione ordinaria che Bergson ci mostrava esser qualcosa come un “prender la mira”, una “messa a fuoco”, un «considerare il divenire come una cosa utilizzabile...»: è questa l’essenza astratta e morta alla quale la filosofia deleuziana volta le spalle.

¹²⁹ DR p. 177 .

«Si dirà che la cosa più “importante”, per natura, è l’essenza. Ma il problema primo e nella sua interezza è di sapere se le nozioni d’importanza e di non-importanza non siano per l’appunto nozioni riguardanti l’evento, l’accidente, e siano molto più “importanti”, entro l’accidente, della grossa opposizione dell’essenza e dell’accidente stesso. Il problema del pensiero non è legato all’essenza, ma alla valutazione di ciò che ha importanza e di ciò che non ne ha, alla ripartizione del singolare e del regolare, del rilevante e dell’ordinario, che cadono interamente nell’inessenziale o nella descrizione di una molteplicità, in rapporto agli eventi ideali che costituiscono le condizioni di un “problema”. Avere un’Idea non significa altro»¹³⁰. A bordo di quale singolare accidente, di quale distorsione dei sensi e di quale Idea problematica o “differenziale”, si giunge a sostenere che «per esempio, vi sono differenze più grandi fra un cavallo da lavoro o da tiro, e un cavallo da corsa, che fra un bue e un cavallo da tiro»¹³¹? E quali altre nuove distribuzioni una tale Idea (che, per inciso, è quella spinoziana di “affettibilità”) è in grado di delineare ad esempio per gli elementi di una lingua, o per gli individui di una comunità? Tra le domande che imperano lungo l’*Ethica*, ve n’è una famosa¹³²: gli esistenti fanno di continuo e vicendevolmente presa gli uni su gli altri, s’incontrano e si scontrano, ma qual è il loro “diritto naturale”? o anche, “che cosa può un corpo”? Possiamo appropriarcene un istante per spiegare l’appunto mosso in precedenza alle consuetudi-

¹³⁰ DR p. 246 .

¹³¹ SFP p. 153 .

¹³² Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell’espressione* (1968), trad. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999, pp. 169-181 e 199-213 (d’ora in poi SPE).

ni storiografiche. Empiricamente, il problema che si trova ad affrontare Platone, non si discosta poi granché, *mutatis mutandis*, da quello che accende il pensiero di Spinoza (per il quale, ugualmente, la questione si poneva in termini di “essenza”): «tutte le cose o gli esseri pretendono certe qualità», e fra i membri della *polis* si dà contesa su tutto, ciascuno avanza diritti, tutti rivaleggiano e «tutti pretendono qualsiasi cosa»¹³³: ma esistono delle qualità pure, originarie, qualcosa come un’essenza ideale interna ai modi di esistenza e che funga da loro criterio veritativo, in rapporto alla quale cioè giudicare con piena legittimità quanto, come ed in qual caso questi vi si avvicinino o invece se ne allontanino? La ragione di tale contiguità di partenza è semplice: il filosofo, non importa quanto appartato egli viva, è uno stupefacente animale socio-politico, nel senso che avverte ogni singola cosa come popolata, e come generata oppure minacciata da ciò che la popola. Resta che, obiettivamente o trascendentalmente, non le soluzioni che propongono, bensì lo spinozismo e il platonismo *in quanto problemi* stanno agli antipodi (e in ciò la ventata di secoli che li separa non gioca alcun ruolo), ed una disamina del secondo ci permetterà di avvicinare, al rovescio, la teoria deleuziana delle Idee (solo più avanti potremo soffermarci sulla enorme influenza esercitata su di essa dal primo, dallo spinozismo, la paradossalità del quale, non a caso, «consiste nell’aver ripreso le forze concrete dell’empirismo per metterle al servizio di

¹³³ G. Deleuze, *Critica e clinica* (1993), trad. it. di A. Panaro, Cortina, Milano 1996, pp. 177-178 (d’ora in poi CC; si tratta dell’ultimo libro pubblicato da Deleuze, il quale, nella *Introduzione*, dichiara come i temi attorno ai quali lo ha pensato e costruito siano fondamentalmente due: «il problema dello *scrivere*», ed il problema «del *vedere* e del *sentire*», dal quale il primo non può essere scisso).

un nuovo razionalismo, fra i più rigorosi che siano mai stati concepiti»¹³⁴).

Come detto, l'operazione platonica non è ingenua. «Che solo la giustizia sia giusta – continua Deleuze – non è una semplice proposizione analitica. È la designazione dell'Idea come fondamento che possiede in primo grado. E il proprio del fondamento è dare in partecipazione, dare in secondo grado. Così ciò che partecipa, e che partecipa più o meno, secondo gradi diversi, è necessariamente un pretendente. Il pretendente si richiama a un fondamento, e ciò che deve essere fondato, o denunciato come senza fondamento, è la pretesa»¹³⁵. Tanto meno tale operazione può dirsi spassionata, poiché se il problema della partecipazione, o della valutazione delle giuste pretese, resta per il cittadino greco una questione legata al buon andamento della *polis*, per il filosofo può tanto meglio rimanere tale e cogente, quanto più la si vedrà dilagare ovunque, nella sommità dei cieli e fra le viscere della terra, dal momento che «la pretesa non è un fenomeno tra gli altri, ma la natura di ogni fenomeno»¹³⁶. Va inoltre aggiunto che essa presenta, di primo acchito, una qualche affinità con il procedimento filosofico bergsoniano. Anche in Platone l'«ossessione del puro» si accompagna, in linea di principio, alla consapevolezza di come la purezza del dato verso cui la speculazione protende non sia di fatto data, ma esiga la si raggiunga attraverso una divisione di diritto in grado di districarla da ciò a cui è mediamente frammista: è proprio perché nei fatti è

¹³⁴ SPE p. 118 .

¹³⁵ DR p. 87 .

¹³⁶ DR p. 87 .

già partecipato, già ricoperto dal fondato, o, ancor peggio, abusivamente occupato da falsi pretendenti, che il Fondamento va accertato, va appurato¹³⁷. Benché il senso del suo impiego sia in Bergson orientato invece a ritrovare nella loro purezza le direzioni di una mobilità empiricamente già riferita a dei mobili e a dei mossi, «l'intuizione come metodo è proprio un metodo di divisione, d'ispirazione platonica»¹³⁸. Paradossalmente, a mostrarci il punto cruciale in cui il pensiero platonico si rivela supremamente ostile allo “spirito” del discrimine teorico bergsoniano («l'intuizione come metodo è un metodo che cerca la differenza»¹³⁹), è una seconda analogia riscontrabile fra i due sistemi: il platonismo è completamente attiguo alla “lettera” di quel metodo, ovvero all'invito a porre i problemi in funzione del tempo piuttosto che dello spazio. E difatti, se è senza dubbio un errore confondere l'identità logico-formale di cui il concetto come categoria rappresentativa beneficia (allorché sussume sotto di sé i propri oggetti sottraendone la materia alla temporalità reale, al divenire), con la determinazione

¹³⁷ Deleuze ci dice che si è spesso guardato al metodo della *divisione*, proprio della dialettica platonica, a partire da quelle che erano già le esigenze teoriche dell'aristotelismo, inevitabilmente però, in quanto «la divisione platonica non si propone affatto di determinare le specie di un genere, o piuttosto, se lo propone [...] ma in maniera ironica, per meglio nascondere sotto codesta maschera il suo vero segreto [...]. Non si tratta affatto di un metodo di specificazione, bensì di *selezione*. Non si tratta di dividere un genere determinato in specie definite, ma di dividere una specie confusa in discendenze pure, o di selezionare una discendenza pura a partire da un materiale che non lo è [...], a partire da un misto che rappresenta quanto deve essere eliminato per porre in luce l'Idea come discendenza pura. La ricerca dell'oro diviene il modello della divisione [...]. Il senso e lo scopo del metodo di divisione, è la selezione dei rivali, la prova dei pretendenti [...], come chiaramente appare nei due esempi principali di Platone: nel *Politico*, ove il politico è definito come colui che sa “pascere gli uomini”, ma sopravvivono in molti, commercianti, contadini, fornai, ginnasti, medici, a dire: il vero pastore degli uomini sono io! E nel *Fedro*, ove si tratta di stabilire il buon delirio e il vero amante, e ove molti pretendenti affermano d'esser essi gli amanti, l'amore...! Siamo lontanissimi dalle preoccupazioni di Aristotele, in quanto non si tratta d'identificare, ma di *autenticare*» (DR pp. 83-84).

¹³⁸ BER p. 11 .

¹³⁹ BER p. 115 .

dell'essenza entro l'Idea, lo è solo però nel senso che quest'ultima, essendo determinazione «dello Stesso inteso come *auto kath'hauto*»¹⁴⁰, non inficia ma è semmai ciò che insignirà e renderà in seguito possibile il modello della rappresentazione: in quanto è anzitutto il compimento del gesto inaugurale per il cui tramite, grazie al platonismo, s'istituisce filosoficamente l'Essere come *forma d'identità reale*, e sebbene la si ammanti nel mito, è ontologicamente, cioè ancora filosoficamente, che se ne concepisce la collocazione temporale come un "prima", una "origine", un "già stato", non cioè una preesistenza situata fuori dal tempo, bensì il Tempo stesso come pura *forma di anteriorità*¹⁴¹.

L'Idea è fondamento primo e causa, tanto dell'ente di cui essa comprende o contiene l'essenza, quanto di quello che contemplandola la ricomprende nella conoscenza. Ma essa è tale solo in virtù del metodo che la inventa per servirsene, ai fini della selezione che si propone di compiere tra gli esistenti. In questo senso, va detto come il vero "oggetto problematico" dell'Idea platonica sia il *divenire*: è il divenire a ricevere l'azione dell'Idea, è il divenire, che inevitabilmente colpisce gli esseri e le cose, a dover subire una «conversione», a doversi incurvare in un movimento ciclico e centripeto attorno al fondamento che, rimanendo lo Stesso della cosa, può a tal titolo commisurarne le modificazioni, secondo il grado di prossimità, di somiglianza o vicinanza al modello centrale, secondo il grado di convergenza della cosa verso il proprio fondamento. Per

¹⁴⁰ DR p. 186 .

¹⁴¹ Cfr. CLF p. 20: nella dottrina platonica delle Idee, «*primo* assume un senso molto preciso (molto diverso da quello che avrà ad esempio in Descartes): ciò che possiede obiettivamente una qualità pura».

questo, dice Deleuze, il valore del ricorso al mito è interamente filosofico:

«Se è vero infatti che il mito e la dialettica sono due forze distinte nel platonismo in generale, questa distinzione cessa di avere valore nel momento in cui la dialettica scopre nella divisione il suo vero metodo. È la divisione che supera la dualità e integra il mito nella dialettica, per fare del mito un elemento della stessa dialettica. La struttura del mito che appare chiaramente in Platone, è il circolo, con le sue due funzioni dinamiche, del girare e tornare, del distribuire o ripartire [...]. Qui non ci interessano le ragioni per cui Platone non è davvero un protagonista dell'eterno ritorno. Nondimeno, resta il fatto che il mito, nel *Fedro* come nel *Politico* o altrove, costituisce il modello di una circolazione parziale, in cui appare un fondamento atto a *fare la differenza*, vale a dire a misurare i ruoli e le pretese. Tale fondamento si trova determinato nel *Fedro* sotto la forma delle Idee, così come sono contemplate dalle anime che circolano al di sopra della volta celeste; nel *Politico*, sotto la forma del Dio-pastore che presiede di persona al movimento circolare dell'universo. Centro o motore del circolo, il fondamento è istituito nel mito come principio di una prova o di una selezione, che conferisce tutto il suo senso al metodo della divisione, fissando i gradi di una partecipazione elettiva [...]. Partecipare vuol dire avere in parte, avere dopo, avere in secondo grado. Solo la Giustizia è giusta [A è A], dice Platone: quanto ai cosiddetti giusti, essi possiedono in secondo, in terzo o in quarto grado... o in simulacro, la qualità di essere giusti [a1, a2, a3...z]»¹⁴².

Voluminosa e compatta assai più del proprio oggetto, non tarda a venire a galla la suprema ostilità che si dichiarava essere al lavoro nel platonismo – e che non verrà meno nella considerevole fortuna di cui tale impianto filosofico ha goduto e gode. Il fondamento è adibito a «fare la differenza», allora, non si può certo dire che il metodo che lo istituisce non cerchi la differenza, ma occorre dire, ben altrimenti, che quel che esso istituisce e inaugura è una vera e propria “caccia alla differenza”: se infatti nell'Idea il fondamento è lo stesso della cosa, o il proprio *in sé*, la stessa cosa non può dirsi dell'Idea di differenza, della differenza in sé, che è sempre differenza dallo stesso e minaccia a un tempo l'autenticità del fonda-

¹⁴² DR pp. 86-87.

mento e la similitudine del ben fondato, e va dunque «braccata», scovata e rinviata «con i suoi simulacri all’oceano senza fondo»¹⁴³. Insomma, in ossequio alla circolarità del suo volere fondamentale, possiamo affermare fin d’ora che allorché l’abbandoneremo, avremo lasciato l’Idea platonica nel punto esatto in cui l’avevamo incontrata: le astrazioni più eteree colte dall’occhio della mente ed assemblate nelle proposizioni speculative più raffinate, sono quelle stesse di cui già grondano i più comuni sentimenti ordinari e i più utilitaristici fra i propositi, e che vanno a sedimentarsi al fondo del più odioso e crudele dei cuori, quello del giudizio morale, dell’opposizione tra il Bene e il Male¹⁴⁴. L’instaurazione del platonismo è interamente coestensiva alla formazione di entità sensibili, che, reclamando un privilegio esclusivo sull’esistente, suppongono un Essere normativo e finiscono col fondarlo, salvo poi lasciare che questo li fondi con una selezione che, al contempo, escluda ciò che diverge dalla norma, vagli ogni novità che si agita e insiste nelle cose, ne giudichi le pretese, la destrezza, la volontà di venire a essere, misurandola non tanto col modello ideale a cui dovrebbe adeguarsi per giustificare la propria ambizione, quanto, più concretamente, con le immagini discrete della normalità esistente, con le “buone copie” che già riempiono il piano dell’Essere e ne reclamano la proprietà demandandola a un’istanza che sancisca la loro appropriatezza, con le scimmie insane dell’*orthodoxa* di cui parla Juan Matus¹⁴⁵, la dura “disciplina della terra”. Senza andare troppo

¹⁴³ DR p. 165 .

¹⁴⁴ Cfr. DR pp. 337 e 341: «la “differenza in sé” resta maledetta, [mentre] lo “stesso” dell’Idea platonica, come modello, [è] garantito dal Bene».

¹⁴⁵ Cfr. C. Castaneda, *Si vive solo due volte*, Stampa Alternativa, Roma 1997, pp. 9-11 .

a fondo, si deve dire che è il modello stesso ad assomigliare alle copie che dovranno somigliargli:

«Si è parlato come se il pensiero di Platone ruotasse attorno a una distinzione particolarmente importante, quella dell'originale e dell'immagine, quella del modello e della copia. Il modello fruisce presumibilmente di una identità originaria superiore (solo l'Idea non è altro che ciò che è...), mentre la copia, si giudica secondo una somiglianza interiore derivata. Anche in questo senso la differenza non viene se non al terzo posto [...] e non viene pensata se non nel gioco comparato di due similitudini, la similitudine esemplare di un originale identico e la similitudine imitativa di una copia più o meno somigliante: è questa la prova o la misura dei pretendenti. Ma in senso più profondo, la vera distinzione platonica si sposta e cambia di natura: non sta tra l'originale e l'immagine, ma tra due specie d'immagini. Non sta tra il modello e la copia, ma tra due specie d'immagini (*idoli*), le cui copie (*icone*) non sono se non la prima specie, essendo l'altra costituita dai simulacri (*fantasmi*). La distinzione modello-copia non sta qui se non per fondare e applicare la distinzione copia-simulacro; difatti le copie sono giustificate, preservate, selezionate in nome dell'identità del modello, e grazie alla loro somiglianza interna al modello Ideale. La nozione di modello non interviene per opporsi al mondo delle immagini nel suo insieme, ma per selezionare le immagini buone, quelle che somigliano dall'interno, le icone, ed eliminare le cattive, i simulacri. Tutto il platonismo è costruito su questa volontà di scacciare i fantasmi o simulacri, identificati nello stesso sofista, demone insinuatore o simulatore, falso pretendente sempre mascherato e spostato. Per questo ci sembra che con Platone si sia presa una decisione filosofica della massima importanza: quella di subordinare la differenza alle potenze dello Stesso e del Simile supposte iniziali, quella di dichiarare la differenza impensabile in sé [...]. Ma proprio perché Platone non dispone ancora delle categorie costituite della rappresentazione (che faranno la loro comparsa con Aristotele), egli deve fondare la propria decisione su una teoria dell'Idea. Ciò che appare allora, allo stato più puro, è una visione morale del mondo, prima che possa dispiegarsi la logica della rappresentazione. Primieramente per ragioni morali il simulacro va esorcizzato, e quindi anche la differenza va subordinata allo stesso e al simile»¹⁴⁶.

È questa la sola assenza di differenza che è bene venga concessa al platonismo: è la stessissima cosa dire che esso, con tutti i suoi surrogati recenti e antichi, appartiene senza residui all'astrazione sensibile che adatta il reale al livello basso dei bisogni; e dire inve-

¹⁴⁶ DR pp. 164-165 .

ce che esso, come tutto ciò che propende per l'altezza, non ha come sottrarsi al rischio di finire col fare della teologia¹⁴⁷. La statura di Dio, diceva De André, fa genuflettere i nani, che hanno la vista lunga. La levatura dell'Idea, la sua luminosità, anziché offrire il modello di un bagliore cosmico, di un'aurora o di un bagno impazzito di fotoni, serve a compiere una selezione tutta mondana, una cernita materiale «tra ciò che si sottomette all'azione dell'Idea e ciò che vi si sottrae»¹⁴⁸; tra ciò che presenta già una certa solidità, una qualche rettezza, e può quindi accedere al trattamento di rifinitura ideale, e quanto invece, rifiutando di sottoporvisi, perché già guastato in partenza, simulacro sgusciante nato male o errabondo, va ricacciato nel suo grembo, non mai «abbastanza sepolto, rimosso, respinto nella profondità dei corpi, annegato nell'oceano»¹⁴⁹. A dispetto del X° libro della *Repubblica*, è lo stesso Platone ad essere, in buona sostanza, un cattivo demiurgo, ad imporre ai divenire una conversione sistematica, maniacale, e la più dolorosa delle ortopedie, a mappare il mondo e a plasmarlo con una volontà e una determinazione sin troppo umane. Socrate sembra portare con sé, a spasso per Atene, questa mal aria, questo veleno che inietta a chiunque gli capiti a tiro, fuorché a Callicle...¹⁵⁰ (e in molta filosofia moderna, questa stessa luce ideale che rovista nel basso e sele-

¹⁴⁷ Così dicendo, siamo forse un po' troppo eccessivi, ma la vena polemica è dettata dal fatto che quello della "differenza" è davvero un problema di vita e di libertà. Ciò non toglie che il filosofo (chiunque esso sia, ed a maggior ragione quando risponde al nome di Platone) sia generalmente una creatura mite e anonima nel campo sociale che lo ricomprende, e sarà nostra preoccupazione in seguito motivare il perché in nessun caso è possibile confonderlo, *in basso*, con un mero "constatatore", né soprattutto, *in altezza*, con una specie di "ministro della fede".

¹⁴⁸ LDS p. 14 .

¹⁴⁹ LDS p. 15 .

¹⁵⁰ Cfr. NPH pp. 86-89 . Cfr. inoltre Platone, *Gorgia*, Mondadori, Milano 1993, 483a-484a (pp. 155-157), 488b-492c (pp. 169-181) 495e-499b (pp. 191-205) e 505c-d (p. 223).

ziona, non farà che stemperarsi appena, soggettivandosi, mantenendo tuttavia inalterate le proprie funzioni).

Ad ogni modo, «poiché Platone *prende* la decisione, poiché la vittoria non è conquistata come lo sarà nel mondo acquisito della rappresentazione, il nemico si agita insinuato ovunque nel cosmo platonico, la differenza resiste al suo giogo, Eraclito e i sofisti fanno un chiasso infernale: strano doppio che segue passo passo Socrate, e s'insinua finanche nello stile di Platone»¹⁵¹. Sarebbe a dire che, proprio come non esistono modelli essenziali se non a partire da una volontà di copiare che li istituisce erigendoli al centro dei suoi giri di ricognizione, mai il cosmo si popola così tanto e pullula di demoni laterali e ingannatori, di presenze irricoscibili e indeterminabili, come quando su di esso calano la notte ed il buio essenziali d'una volontà fosca, inquisitoria. Una volta che (pur con tutti i fraintendimenti che abbiamo cercato di indicare e su cui dunque non torniamo) avrà fatto di quello del Giudizio *il problema conoscitivo proprio della riflessione o dell'intelletto*, il mondo della rappresentazione, dice Deleuze, «potrà più o meno dimenticare la sua origine morale, i suoi presupposti morali, anche se questi continueranno ad agire» sotterraneamente¹⁵². Quel che nell'*organon* aristotelico, intanto che si consolida, s'offusca, è insomma il filo duro del confine che s'intende instaurare fra le razze degli esistenti, e che, come visto, trova il luogo per eccellenza del suo puro senso

¹⁵¹ DR p. 165: «Le argomentazioni di Platone sono scandite da riprese e ripetizioni stilistiche, che testimoniano una meticolosità, come uno sforzo per “raddrizzare” un tema, per difenderlo contro un tema affine ma dissimile, che verrebbe ad “insinuarsi”. Così il ritorno dei tempi pre-socratici si trova scongiurato, neutralizzato dalla ripetizione del tema platonico: il parricidio è consumato più volte, e più che mai quando Platone imita coloro che egli denuncia».

¹⁵² DR p. 341 .

nella dottrina platonica dell'Essere¹⁵³: ma qui, e perciò stesso, trova anche il senso *altro* o inverso, quello che implica la sua destituzione¹⁵⁴. Rieccoci così nei pressi del nostro esordio entro il pensiero deleuziano: *farla finita con il sistema del Giudizio*: tale è il senso di quel «rovesciamento del platonismo»¹⁵⁵ al quale, sulla scia di Nietzsche, Deleuze ascrive il proprio nome, e che, prim'ancora che un programma, è davvero un conato, è un fargli rovesciare tutto ciò che ha fagocitato. O, per esser precisi, tutto ciò che è sul punto di fagocitare, visto che ancora la sconfitta, seppur imminente, è di là da venire, e la differenza resiste al suo giogo, recalcitrante «come l'animale sul punto d'essere domato, allorché i suoi movimenti, in un ultimo scatto di ribellione, mostrano assai più di quando era libero una natura presto perduta»¹⁵⁶.

In effetti, se provassimo a ordinare i risultati a cui mira la divisione platonica secondo gli assi lungo i quali viene ripartita la differenza nel campo della rappresentazione (differenze spaziotemporali e differenze concettuali) ci accorgeremmo d'uno scarto non irrilevante: pur con l'intento di cattivarla, e dunque subordinata alle potenze dell'Uno, dello Stesso e del Simile, la differenza cui Platone pensa e che, inseguendo l'essenza interna, insegue, possiede ancora un'esistenza individuale. Abbiamo imparato che allorché si trova già determinata o specificata nel concetto, la differenza rimane individualmente estrinseca e fattuale: fra un animale-

¹⁵³ Cfr. DR p. 45: quel che la rappresentazione si propone è «di “salvare” la differenza rappresentandola e di rappresentarla riferendola alle esigenze del concetto in generale», ma se lo propone, appunto «partendo da una prima impressione: la differenza è il male».

¹⁵⁴ Cfr. DR p. 93: «...non era inevitabile che Platone fosse il primo a rovesciare il platonismo, o per lo meno a indicare la direzione di un siffatto rovesciamento?».

¹⁵⁵ Cfr. LDS p. 223 .

¹⁵⁶ DR p. 82 .

pedestre-bipede ed un altro esistono solo le differenze date dalle loro relazioni spazio-temporali, e poiché «il non-esistente è già possibile, accolto nel concetto, provvisto di tutti i caratteri che il concetto gli conferisce come possibilità [...], l'esistenza si pone nello spazio e nel tempo, ma come centri indifferenti, senza che la produzione dell'esistenza avvenga a sua volta in uno spazio e in un tempo caratteristici»¹⁵⁷. Fra i pretendenti alla Qualità pura (al Giusto, al Bene, al Bello...) però, fra i partecipanti dell'Idea (e che l'Idea dovrà fondare, cioè generare), le cose non procedono esattamente nella medesima maniera, perlomeno non ancora. Certo non si può dire che tale scarto investa direttamente, caratterizzandola, la produzione delle singole esistenze: il concetto come possibilità logica non fa che usufruire dell'originaria collocazione dell'Idea in uno spazio-tempo Anteriore, per cui il posto delle differenze spazio-temporali esterne fra individualità specifiche, è occupato qui dai gradi di somiglianza interna con il modello ideale, senza che tale permutazione, da sola, comporti alcun cambiamento di rilievo. Ma in rapporto alla differenza puramente concettuale, alla differenza cioè tra identità logico-formali interiormente già pacificate, lo statuto dell'Idea si rivela assai più problematico, l'interiorità dell'essenza, pensata come "lo stesso della cosa" e non semplicemente come l'identità specifica del suo concetto, è assai più accidentata, la sua *primità* temporale rimessa per questa via in discussione, e le sue regalità e legalità minate alle fondamenta dalla diffe-

¹⁵⁷ DR p. 273 .

renza stessa, dalla differenza in sé, dal «puro concetto della differenza».

Per spiegare il mucchio di cose che ci si è affastellato davanti, e volendolo di preferenza fare anche abbastanza in fretta, dobbiamo rimuovere un impedimento, che ci sembra secerni l'impressione di un'incongruenza, malcelata oltretutto. Si stenta infatti ad assumere alla lettera il termine “genesi”: come credere, per esempio, che sia l'Idea di Giustizia a produrre letteralmente i buoni o i giusti (o se non si è platonici, che sia tutt'altra Idea o problema a generarli, e a farli, s'intende, con connotati completamente differenti da quelli dei primi)? Eppure non c'è metafora, è proprio così, l'Idea è causa efficiente e fondamento, «fondare è determinare»¹⁵⁸, e l'impedimento da rimuovere è il seguente: noi pensiamo, ordinariamente, troppo da geometri e troppo poco da geografi o geologi, pensiamo che “fondamento” corrisponda in tutto e per tutto a “fondazione”, pensiamo che fondare equivalga a gettar le basi ed edificare, e non, anzitutto e prima, a sondare il terreno al fine di scongiurare, respingere o escludere ciò che minaccia di sfondare o far affondare tutto, fondato, fondatezza e fondamento stesso: questo perlomeno è il fine platonico (non è detto che non si possa fondare altrimenti, con altri fini o addirittura rinunciando a ogni fine) ma a ben vedere, è per certi versi, se non il fine, l'esito di tante dinamiche vitali. Siamo sempre più delucidati dalle scienze sulle innumerevoli serie di processi, eventi e interazioni di varia natura che determinano, o su cui si fondano, la composizione ed il funzionamen-

¹⁵⁸ DR p. 349 .

to di ciascun organismo vivente, e che, considerati dal punto di vista dei prodotti che li implicano, cioè degli esiti materiali e formali nei quali statisticamente sfociano, manifestano anzitutto una memoria evolutiva dei tanti vicoli ciechi incontrati (degli esperimenti terminati in un nulla di fatto, o nel mostruoso, dei tentativi mal riusciti, degli abbozzi non andati a buon termine), la quale presiede ad altrettante selezioni, inibizioni, arresti ed esclusioni. Ecco in che accezione il filosofo, parlando dell’Idea come essenza stessa della cosa, per esempio «dell’organismo come Idea biologica»¹⁵⁹, o della giustizia come Idea sociale della polis, non solo può *letteralmente* parlar di genesi, ma può anche farlo doppiamente: il fondamento è un “piano” che non determina effettivamente la molteplicità che esiste e poggia attualmente su una delle sue facce, se non determinando realmente quella che al contempo si agita, brulica e insiste sotto l’altra. Detto altrimenti, ciò che si chiama “fondato” è sempre un fatto, un dato, una cosa, una realtà empiricamente determinata, si tratti dell’“uomo giusto” o del “fiore di campo”; ma il fondamento è l’operazione trascendentale che corrisponde alla sua genesi temporale (al suo darsi, al suo farsi, direbbe Bergson), è cioè la definizione delle condizioni di determinabilità di quel che appare o accade, del fenomeno: «il fondamento è l’operazione del *logos* o della ragion sufficiente [...]. Fondare è determinare l’indeterminato»¹⁶⁰.

Riandando ora al piano platonico, possiamo provare a trarne le conclusioni che interessano al prosieguo del nostro discorso.

¹⁵⁹ Cfr. DR p. 240 e sgg.

¹⁶⁰ DR pp. 349-352 .

Il piano, in qualità di principio ideale determinante o Essere-fondamento, si definisce come lo *Stesso* (o modello) della cosa, l'autenticità dell'individuo; il fondamento costituisce l'in sé di ciò che fonda, ma è come nascosto, non è dato in ciò che dà, gli è Anteriore e separato: «il principio che fonda è come l'impartecipabile, ma dà qualcosa da partecipare e lo dà al partecipante, possessore in secondo grado, ossia al pretendente che ha saputo attraversare la prova del fondamento»¹⁶¹; le condizioni di determinabilità sono dunque definite dai modi o i gradi di una partecipazione; la determinazione o partecipazione è elettiva, il fondamento è selettivo e atto a fare la differenza, il piano è una sorta di progetto divino che plasma e modella, o anche un filtro che depura e ammette, o al contrario rispinge nel fondo; la *pretesa* (o immagine) definisce la natura del fenomeno che si presenta ancora indeterminato; la *buona pretesa* (o icona) quella del fenomeno passato con successo attraverso la prova del fondamento e salito sul piano, fondato e determinato come simile o somigliante dall'interno alla propria essenza; infine il *falso pretendente* (o fantasma, simulacro) definisce negativamente tutto ciò che prova ad insinuarsi sul piano aprendovi una falla, senza legittimità alcuna, rifiutandosi cioè di passare al vaglio del fondamento, di presentarsi come copia del modello, in quanto «vive di differenza [...], produce un effetto esterno di somiglianza» ma solo «come illusione e non come principio interno [...]; è costruito su una disparità, ha interiorizzato la dissimilitudine

¹⁶¹ DR p. 87: «...tanto che si potrebbe quasi parlare di padre, figlia e pretendente». Questa semplificazione, che più avanti reincontreremo, si trova anche in LDS p. 224 e CLF pp. 20-21

delle sue serie costitutive, la divergenza dei suoi punti di vista»¹⁶², e va dunque ricacciato nel senza-fondo indeterminato che ribolle sotto il piano, e che esso minaccia di far affiorare.

La differenza è ciò che occorre scacciare: tuttavia «l'operazione non è semplice»¹⁶³. Il piano avvolge e delimita un fondo irregolare, diseguale o disgiuntivo, prova ad accerchiare un senza-fondo caotico, a barrarlo imponendogli «dal di fuori un ordine o una legge: è l'operazione del Demiurgo», descritto nel *Timeo* come «intento a piegare una materia ribelle»¹⁶⁴; ma il fondo ghermisce almeno in *minima parte*¹⁶⁵ il fondamento, resistendo «allo sforzo platonico di opporre il cosmo al caos»¹⁶⁶. Il fatto è che il piano dell'Essere taglia il reale con uno strato già duro, ma ancora sottile: sottile come il metodo filosofico che lo istituisce, ma duro come la motivazione morale che lo anima. Da questo punto di vista, e solo da questo, per Deleuze già con Aristotele si assiste ad una specie di rovesciamento del platonismo (tanto più istruttivo, dato che il rovesciamento deleuziano persegue tutt'altra via): nel mondo della rappresentazione, il presupposto morale si farà tanto più efficace quanto più indichiato e soffuso; le armi del metodo invece, e le forme d'Essere cui questi perviene, tanto più onnicomprensive ed ampie, quanto più grossolane. «Aristotele ha visto chiaramente quanto d'insostituibile vi fosse nel platonismo, benché se ne sia valso contro Platone: la dialettica della differenza ha un metodo

¹⁶² DR p. 166 .

¹⁶³ DR p. 352 .

¹⁶⁴ DR p. 92 .

¹⁶⁵ Cfr. DR p. 92: «Platone consegna il sofista alla contraddizione, allo stato supposto del caos, cioè alla più bassa potenza, all'ultimo grado di partecipazione».

¹⁶⁶ DR p. 167 .

suo proprio, la divisione, ma quest'ultima opera senza mediazione» e dunque, così com'è, il metodo «non è nient'altro che un sillogismo debole, incapace, poiché mancante di un termine medio, di stabilire in quale metà del genere diviso debba essere riposta l'idea cercata»¹⁶⁷. Il problema esplicito per Aristotele, non è più la genesi nell'autenticità dell'individuo, ma l'identità della classe a cui appartiene *una volta che è ormai stato fondato*, i cicli di generazione e di trasformazione di qua del fondamento; e la differenza non minaccia più di presentarsi e invadere il piano per il semplice motivo che il piano non taglia più il reale, ma lo riproduce, già neutralizzato, altrove, «in uno spazio ausiliario, in un tempo derivato», ovvero in un sistema di riferimento interno alle categorie concettuali «definite come condizioni dell'esperienza possibile»¹⁶⁸. Ma si era già detto d'altronde come fosse l'*intento* stesso del platonismo a preparare questo suo capovolgimento affatto indolore, a *render possibile* il modello rappresentativo del Possibile, sia sotto un aspetto logico (perché «senza dubbio lo “stesso”, che non deve essere confuso con l'identità del concetto in generale, caratterizza piuttosto l'Idea in quanto “cosa stessa”; ma nella misura in cui lo Stesso ricopre il ruolo di un autentico fondamento, non si vede bene quale sia il suo effetto al di fuori di quello di far esistere l'identico nel fondato, di servirsi della differenza per far esistere l'identico»¹⁶⁹), e sia soprattutto, aggiungiamo adesso, sotto l'aspetto temporale, in quanto deve necessariamente esser assunta «ogni immagine o pretesa ben

¹⁶⁷ DR p. 83 e BER p. 134 .

¹⁶⁸ DR pp. 93 e 97 .

¹⁶⁹ DR pp. 90-91 .

fondata con il nome di ri-presentazione (icona), poiché la prima nel suo ordine è ancora la seconda in sé, in rapporto al fondamento: in tal senso quel che l'Idèa inaugura o fonda è il mondo della rappresentazione»¹⁷⁰.

Mai come in questo momento è allora il caso di procedere a una divisione capace di seguire le articolazioni di una «essenziale ambiguità inerente al fondamento [...], quasi che esso vacillasse tra il cadere nel fondato [...] e l'essere aspirato da un al di là»¹⁷¹. Da una parte dobbiamo porre tutto ciò che accomuna il platonismo al suo poco stentoreo rovesciamento aristotelico, e che li accomuna in nome della partecipazione di entrambi i sistemi filosofici a quella che abbiamo definito l'astrazione realista o empirica, in virtù cioè del primato assegnato ordinariamente dall'esercizio concordato del buon senso e del senso comune al "fatto", agli stati di quiete e all'identità. Da una parte, dunque, il fondamento è come «attratto dalla rappresentazione che fonda [...], pende verso le forme della rappresentazione»¹⁷². Poiché però si propone di diritto come l'operazione del *logos*, della ragion sufficiente (e non della sufficiente ragionevolezza inevitabile e all'occorrenza auspicabile nell'ordinarietà empirica), bisogna che l'obiezione mossagli venga portata sul suo stesso piano, occorre dire che «pertiene all'insufficienza del fondamento essere relativo rispetto a ciò che fonda, *mutuare i caratteri* di ciò che fonda e sottoporsi a prova attraverso di essi (proprio in tal senso fa circolo)»¹⁷³. Ma dall'altra

¹⁷⁰ DR p. 350 .

¹⁷¹ DR p. 351 .

¹⁷² DR pp. 351-352 .

¹⁷³ DR p. 118 .

parte, dall'altro versante del piano, «il fondamento devia invece, e s'immerge in un senza-fondo, che al di là del fondamento resiste a tutte le forme e non si lascia rappresentare [...]. Il fatto è che fondare è determinare l'indeterminato [...], ma quando si esercita, “la” determinazione non si limita a dare una forma, a formare materie nella condizione delle categorie. Qualcosa dal fondo risale alla superficie, vi risale senza prender forma, insinuandosi anzi tra le forme: esistenza autonoma senza volto, base senza forma...»¹⁷⁴: da quest'altra parte della nostra divisione dovremo dunque collocare tutto ciò per cui la genesi del cosmo platonico si distingue ancora dal mondo della rappresentazione (e ancora per poco dall'istanza in grado di rovesciarlo sul serio), tutte le insidie e le «potenze del falso»¹⁷⁵ in cui il filosofo-speologo s'imbatte inoltrandosi all'interno della caverna, in cerca della vena aurifera alla quale agogna carpire i tesori per riportarli alla luce, e contemporaneamente del nemico che bracca, da cui si distingue sempre meno man mano che avanza.

Di cosa si tratta? Non è da escludersi che, come già altre volte nella storia del pensiero, non si debba in fondo rimettere in piedi qualcosa che è nato e ha continuato a crescere a testa in giù¹⁷⁶; non è detto che inseguendo con intenti *altri* la preda, fin dentro le tenebre in cui si avvolge, non si arrivi a scoprire che era il cacciatore a proiettare su di lei la propria ombra. Del resto, il falso pretendente per eccellenza, il sofista, «colui che porta le cose tutte allo stato di simulacro»¹⁷⁷, vive a stretto contatto con i veri amici della saggez-

¹⁷⁴ DR pp. 352-353 .

¹⁷⁵ DR p. 166 .

¹⁷⁶ Cfr. NPH pp. 132-133 .

¹⁷⁷ DR p. 93 .

za, insidia da presso i giusti e tutti i buoni imitatori: non è probabile allora che sia il fondamento piuttosto a fondare verticalmente? i suoi prodotti ad essere affatto ortogonali, perpendicolari al piano? e che una volta stabilmente fondati siano essi a restituirgli il favore innalzandolo al loro stesso livello, così da suscitare l'impressione di un senza-fondo indeterminato in cui poter precipitare ed occultare un ancora più temibile indeterminabilità di superficie, innocente, errante (*planomene*) e luminescente? Forse della planimetria platonica che Deleuze intende revocare in questione non si è ancora detto l'essenziale. E forse, fra gli intercessori coadiuvanti l'operazione (si è invocato Nietzsche, si è evocato appena Spinoza) occorrerà progressivamente convocare anche gli stoici, i quali non a caso «procedettero al primo grande rovesciamento del platonismo»¹⁷⁸.

Ricapitolando: il senso del ricorso platonico al mito è quello di fissare, isolandola mediante il paradigma dell'anteriorità temporale, l'originaria impartecipabilità dell'Essere, del fondamento stesso degli esistenti o dei partecipanti all'Idea; ma tale ricorso non è di natura extramondana, né autoreferenziale: il suo senso, esclusivamente catastale e selettivo, appare nelle trame del metodo dialettico adoperato da Platone allo scopo di suddividere quanto è dato in partecipazione, ed assegnarlo o ripartirlo a quanti vi partecipano, in misura direttamente proporzionale alla somiglianza che essi presentano con il fondamento mitico, con il modello ideale al quale vengono comparate; la dissomiglianza è escludente, la divergenza

¹⁷⁸ LDS pp. 14-15: e la calata degli stoici nel pensiero deleuziano dovremo aspettare per vedere in quale maniera tutto ciò che, a giudizio di Platone, « non era mai abbastanza sepolto, rimosso respinto nella profondità dei corpi, annegato nell'oceano, *risalga alla superficie*».

toglie ogni diritto a prender parte, ad occupare un lotto, a possedere un comparto¹⁷⁹. Si aprono però due questioni, tra loro interconnesse: da una parte, com'è noto, nei dialoghi platonici teoreticamente più robusti (*Teeteto*, *Parmenide*, *Sofista*, *Filebo*), non fa la sua comparsa alcun mito fondativo, e nondimeno, aggiunge Deleuze, il senso per il quale altrove vi si ricorre permane immutato, a informare ancor più fondamentalmente di sé la dottrina delle Idee; dall'altra, se l'Idea, se il modello ideale è in primo grado l'Impartecipabile, non è forse vero che ciò che gli è in sommo grado dissimile, risulterà essere per conseguenza quanto di più semblante ad una *pura partecipazione* possa esistere? E che cos'è una partecipazione se non la durata di un rapporto comune fra parti (A e B; o quand'anche fosse, fra una parte e il Tutto cui appartiene, A e a1, A e a2...), di un incontro, di una relazione? E allora cosa non marcia come dovrebbe in una pura relazione, immediata e senza riserve¹⁸⁰, cosa accade con essa di tanto moralmente intollerabile da indurre Platone a combatterla *soltanto* perché irrazionale e insensata, concedendosi così forse maggiori speranze di tacitarla o cautelarsene (proprio come più in là si apparecchieranno manicomi a coloro per i quali gli inferni non sono sufficienti)? Nessuna mera-

¹⁷⁹ Cfr. DR pp. 53-54: «Occorre distinguere una distribuzione che implica una partizione del distribuito, quando si tratti di ripartire il distribuito come tale [...]. Un siffatto tipo di distribuzione procede per determinazioni fisse e proporzionali, assimilabili a "proprietà" o territori limitati [...]. Ben diversa sarà la distribuzione da denominare nomadica, un *nómos* nomade, senza proprietà, confini o misura, ove non c'è più partizione di un distribuito, ma piuttosto ripartizione di quanti *si* distribuiscono in uno spazio aperto illimitato, o perlomeno senza limiti precisi. Niente spetta né appartiene ad alcuno, ma tutti gli individui sono disposti qua e là [...]. Anche quando si tratta della vita, nei suoi aspetti più gravi, lo si direbbe spazio di gioco, regola di gioco, in opposizione allo spazio, al *nómos* sedentario. Riempire uno spazio, ripartirsi in esso, è cosa molto diversa dal ripartire lo spazio. Si tratta di una distribuzione di movimento, addirittura di "delirio"».

¹⁸⁰ Cioè, platonicamente, in una partecipazione impura, dalle pretese false e infondate: A e z .

viglia che un brandello di risposta a queste domande ci giunga da molto lontano, dalla monografia deleuziana sull'empirismo umano: «solo la *circostanza* dà alla relazione la sua ragion sufficiente»¹⁸¹. Quella di un fondamento ontogenetico non è certo questione ascrivibile all'indagine filosofica condotta da Hume: ma si dà il caso essa sia “il” problema dell'empirismo trascendentale deleuziano (già all'opera in quella monografia), e che dunque quando in esso si accenna a una “ragion sufficiente”, ciò non accade per metafora. Questo ci ridirige verso i dialoghi platonici in cui il problema della partecipazione delle cose all'Essere, il problema dell'Essere stesso delle cose è impostato prescindendo da ogni riferimento al *mythos*.

Il privilegio “critico” deleuziano va, fra questi dialoghi, al *Sofista*¹⁸², poiché qui (attraverso il dialogo fra lo Straniero di Elea ed il giovane Teeteto), «per un paradossale uso del metodo, procedendo al contrario, Platone si propone di isolare il falso pretendente per eccellenza, colui che tutto pretende senza diritto alcuno, il “sofista”»¹⁸³ (ovvero colui che vuole far risalire il fondo, mutare il principio di determinabilità, modificare la genesi delle «cose visibili della terra e del cielo», colui che nelle conversazioni contesta quanto si viene dicendo «dell'essere e del divenire»¹⁸⁴). Ma l'operazione non è semplice. Anzitutto i sofisti «sono capaci di

¹⁸¹ ES p. 106 .

¹⁸² Cfr. Platone, *Il sofista*, a cura di M. Vitali, Fabbri, Milano 1996. (Scegliamo di adottare quest'edizione principalmente per due motivi: anzitutto per la ricchezza dell'apparato critico del quale il curatore la correda; ed inoltre, per la dichiarata affinità del curatore stesso, con l'interpretazione del pensiero platonico elaborata da Paul Natorp: lettura critica alla quale anche noi, in seguito, faremo riferimento). Aggiungiamo sin d'ora che anche per quanto riguarda: Platone, *Parmenide*, Rizzoli, Milano 2004, ci avvarremo di un ricco saggio introduttivo (“L'enigma del Parmenide”, pp. 9-161) preposto al testo dal curatore F. Ferrari.

¹⁸³ DR p. 86 .

¹⁸⁴ Platone, *Il sofista*, cit., 232c, p. 28 .

rendere gli altri simili a loro [...]. Anche il lupo è simile al cane, la bestia più selvaggia all'animale più domestico. Chi vuol esser sicuro deve prestare la massima attenzione alle somiglianze; è un campo in cui è facile scivolare»¹⁸⁵. Secondariamente, anche quando, incalzandolo col metodo, «sempre spaccando in due la specie» nella quale si rincuccia, si arriva, attraverso una serie progressiva, a definire il sofista come «appartenente alla stirpe degli incantatori», abile a «suscitare nelle menti folle d'immagini», un «mero imitatore delle cose», un «illusionista» facitore di fantasmi, un ciarlatano che «afferma il falso», i due interlocutori debbono amaramente constatare di «trovarsi nelle secche di un'analisi ben difficile. Questo apparire, questo sembrare... e non essere; il fatto che si possa dire una cosa, e che questa cosa non sia vera, sono tutti problemi di straordinaria difficoltà»¹⁸⁶, e si vedono costretti a compiere il celebre parricidio, a rimettere cioè in discussione il problema del non-essere, e con esso lo statuto della partecipazione delle cose all'Essere:

«A che cosa può essere riferito questo predicato, il “non-essere”? A quale oggetto e con quali determinazioni di quantità e di qualità? – È difficile la tua domanda... – Ma almeno a questo ci arrivi Teeteto: che a ciò che noi indichiamo con l'espressione “ciò che è” non può riferirsi il non-essere [...]; e neppure a ciò che indichiamo con l'espressione “qualche cosa”, espressione che pronunciamo sempre a proposito [...] di una qualche determinata cosa [...]. A ciò che è si può certo attribuire altra cosa che è. – Come no? – E dovremo dire che a ciò che non è sia possibile attribuire qualcosa che è? – E come? – Ad esempio: il numero, come complesso e totalità, noi lo consideriamo una cosa che è [...], ma quando parliamo di “cose che non sono”, non ti pare che attribuiamo loro la quantità che è propria del numero [...]? Eppure stiamo proprio dicendo che non è giusto né corretto attribuire ciò che è a ciò che non è [...]. Ragionando correttamente [...] il non-essere in sé e per sé [...] è assoluta-

¹⁸⁵ *Ivi*, 231a, p. 26 .

¹⁸⁶ *Ivi*, 234c - 236 e, pp. 31-34 .

mente impensabile, indicibile, inesplicabile [...]. Che dire dunque? Se chiamiamo [il sofista] facitore d'immagini, ci chiederà di rimando a che cosa ci riferiamo dicendo "immagine" [...], ci inchiederà in tal modo sul problema della enunciazione del pensiero. – Che cosa possiamo dire che sia un'immagine, straniero, se non una cosa fatta ad uguaglianza di un modello ideale, ma distinta da esso e in tutto simile? – Dicendo "distinta e in tutta simile" vuoi dire una cosa vera? O come intenti "in tutto simile"? – No, vera no; e tuttavia somigliante. – Dunque intendi per "vero" ciò che realmente è? – Sì. – E senti: ciò che non è vero è il contrario del vero [...]; allora del somigliante dici che non è realmente, se lo definisci "non vero". – E tuttavia anch'esso è, in un certo qual modo. – Ma non in modo vero, dici tu? – No certo, se non in quanto è realmente copia esatta. – Ma allora, quel che noi diciamo "copia esatta", pur non essendo realmente, *partecipa* in qualche modo dell'essere? – Ahimé! Forse l'essere e il non-essere sono [...] veramente intrecciati l'uno all'altro in questo modo...

– Il sofista, come un mostro dalle mille teste, ci ha costretti ad ammettere controvoglia che il non-essere ha pure un suo modo d'essere [...]. Senti allora: quando diciamo che, come produttore d'immagini, egli c'inganna, dobbiamo dire che la nostra anima concepisce falsa opinione per opera della sua tecnica [...] e che l'opinione falsa afferma cose che non sono? – Necessariamente. – E in che modo? Opinando che effettivamente non sono, o che hanno un loro modo d'essere? – Bisogna pure che le cose che non sono abbiano un loro modo d'essere, altrimenti non vi sarebbe menzogna su alcunché... – Ed anche un discorso allo stesso modo sarà ritenuto errato quando dice non essere le cose che sono, o essere le cose che non sono [...]; ma questo il nostro sofista ce lo negherà [...]. Mi sembra di sentire la sua obiezione: "osando affermare che vi è errore nelle opinioni e nel discorso, voi state dicendo l'esatto contrario di quanto avete detto or ora, e siete costretti ad attribuire continuamente il non-essere all'essere [...]". Ci troviamo davanti alla necessità, per difenderci, di mettere alla prova il pensiero del padre, Parmenide, e di forzarlo col dire che il "non-essere" è, sotto un certo aspetto, e che per converso, l'essere, in un certo senso "non è"»¹⁸⁷.

Quale aspetto, quale senso? Ma prima ancora, come sembra somigliante questo cosmo platonico in via di definizione alla realtà bergsoniana dei nostri esordi: come lì, un piano anche qui tronfio, gonfio d'immagini fluttuanti, mutevoli, che appaiono però in questo caso solo come l'immagine *di* qualcosa di più reale, di più vero, quando non invece come spettri di un'illusione ottica, sprovvisti in

¹⁸⁷ Ivi, 237c - 241d, pp. 35-41 .

realtà d'essere e di esistenza autentica. Come fare a discernere le une dalle altre, a selezionare le ben fondate? Non soltanto manca l'ausilio di un basamento mitico supposto, ma non appena si paventa la possibilità di un «modello reale» al quale partecipare mimeticamente per “essere”, questo viene immediatamente risucchiato nei vortici di una specie di anti-modello, più potente dal momento che “le cose che non sono”, perché dal primo dissimili, hanno tuttavia un loro modo d'essere, e quelle che al contrario ad esso si modellano copiandolo, tuttavia, realmente, “non sono”. È come se, in un tale labirinto, certe *maniere di non-essere* trovassero al rovescio un loro modello altro di partecipazione o di relazione, di cui verrebbe infine a partecipare l'essere stesso. Ecco cosa intendeva prima Deleuze: il fondamento, ancora *in fieri*, è obbligato a slittare ed immergersi nel senza-fondo indefinito dei modi d'essere che fuggono la messa a fuoco della determinazione (proprio come il loro istigatore si sottrae alla cattura¹⁸⁸); ed inabissandosi, il piano, il logos filosofico, trascina con sé i bandoli delle molte matasse di cui, seppur giovane, risulta intessuto: non solo l'eleatismo parmenideo, ma Eraclito, l'atomismo materialista, e ancora i sofisti della prima ora (la «nobile sofistica»), e cinici, megarici, i fautori a diverso titolo di un pluralismo dei principi, di un dualismo, di un monismo assoluto¹⁸⁹; lo stesso platonismo a detta di molti commentatori è come se in questo dialogo si guardasse allo specchio, redigendo una parziale autocritica delle sue fasi precedenti, e pun-

¹⁸⁸ Cfr. *ivi*, 226a, p. 19: «...lo vedi che bestia cangiante e multiforme è questa, e com'è vero il proverbio “che non riesci a prenderla con una mano sola”».

¹⁸⁹ Cfr. *ivi*, 243d, p. 44: «Che si cerchi di determinare preliminarmente che cosa intendono per “essere” i pensatori che fanno uso di questo termine».

tando al contempo ad una grande e nuova sintesi di pensiero in grado di accostarsi con maggior forza e consapevolezza alla vita, alla gamma positiva di sensi e di valori dell'essere e del conoscenza¹⁹⁰.

Ma il tentativo, dice Deleuze, è truccato, il punto di vista filosoficamente impuro, ovverosia morale. E daccapo, in che senso, sotto quale aspetto? A che cosa, venendo meno l'ancoraggio al mito, l'essere-fondamento, in questa sfida problematicamente ricca¹⁹¹ che par apprestarsi ad intraprendere, rimane comunque abbarbicato? «Il fatto è che, sul piano platonico, quel che si pone come presupposta è la *verità*»¹⁹². La verità, quella che esiste prima di ciò di cui costituisce verità, quella anticipatamente raccolta in un sapere, quella che anteriormente anima quel che circostanzia, è la sola, vera, universale nozione morale esistente¹⁹³: e colui che la cerca è quello stesso che sa di “racogliere in bocca il punto di vista di Dio” (e può perciò tanto meglio dire ironicamente come Socrate di “saper soltanto di non sapere”). È questa Idea di verità, è la motivazione morale del giudizio di verità, ad inventare letteralmente il sistema trascendente “Dio”, il sistema del Giudizio, ed appresso, ma indietreggiando, Dio stesso e le anime di cui egli ha il governo: «il dono avvelenato del platonismo consiste nell'aver introdotto la trascendenza in filosofia, nell'aver dato alla trascendenza un senso filosofico plausibile (trionfo del giudizio di Dio): questo è il senso

¹⁹⁰ Cfr. DR p. 88: «Bisogna domandarsi se la celebre tesi del *Sofista* [...] non debba essere intesa così: il “non”, nell'espressione “non-essere”, esprime *qualcosa d'altro dal negativo*».

¹⁹¹ Cfr. Platone, *Il sofista*, cit., 245e, p. 47: «...sembra che a ogni problema se ne aggiungano continuamente di nuovi, portandoci a vagare per acque sempre più vaste».

¹⁹² CLF p. 20.

¹⁹³ Cfr. NPH pp. 141-145.

della teoria delle Idee»¹⁹⁴. Trionfo doppio, del più soggettivo come più oggettivo, o meglio del punto di coincidenza che secernerà entrambi (Soggetto e Oggetto) e in altri ambienti, non più greci, li vedrà allontanarsi, cercarsi, opporsi e riunirsi dialetticamente, ignorarsi¹⁹⁵. Cosa vuol dire? Che l'operazione della verità qui, sul piano platonico, è ontologica; il *more* è volitivo, fondativo, poietico; quello di Dio (o del Sapere, è uguale) non è insomma un punto di vista *sulle* cose, che da personale o collettivo si trasforma in principale o universale, bensì un vero e proprio *principium individuationis*, è il punto di vista stesso *delle* cose (*auto kath' hauto*), è il vincolo determinante, il nesso identificante, l'anima attorno alla quale le immagini, le apparizioni fluttuanti, i fenomeni si costituiranno in quanto "esseri", si formeranno, verranno alla luce stagliandosi verso l'alto, per poter essere giudicate, e giudicare: «non ci si deve stupire che la differenza appaia maledetta, colpa o peccato, figura del Male promessa all'espiazione. Non si dà altro peccato che quello di far salire il fondo e dissolvere la forma»¹⁹⁶.

A costo di ripeterlo fino alla nausea, non c'è alcuna metafora perché non c'è alcuna ingenuità, non si ha il diritto di crederlo, non a

¹⁹⁴ CC p. 178.

¹⁹⁵ Cfr. P. Natorp, "Über Platos Ideenlehre", Berlin 1914, trad. it. in ID, *Logos, Psyche, Eros. Metacritica alla "Dottrina platonica delle Idee"* (a cura di G. Reale e V. Cicero), Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 77-116: « Per Platone l'Essere dell'Idea viene pensato ben al di là d'ogni esistenza di cose reali, sia in un senso soggettivo che oggettivo, al di sopra di questa scissione dualistica dell'Essere [...]. Dove dunque? In un punto di coincidenza di entrambi, in un punto unitario a partire dal quale questa dualità venga pensata non come scissione, ma come correlazione? Una simile prospettiva sarebbe forse troppo ardita, ma è possibile pensarla in modo ancor più semplice: il *lógos* è sovrano e non va ricercato tra gli *ónta*, né tra quelli della sfera psichica, né tra quelli della sfera fisica, né in una terza sfera più alta. Ma la *psychē* designa un lato (noi diciamo soggettivo), la *phýsis* l'altro lato (noi diciamo oggettivo) della correlazione che è posta dal *lógos* stesso» (pp. 107-108).

¹⁹⁶ DR p. 44 . Per fare un esempio, quando dai suoi odierni osservatorii, la chiesa giudica per esempio l'omosessualità una malattia, è perfettamente coerente con se stessa: essa dice "il Vero".

proposito della filosofia (né, a maggior ragione, delle arti; e si ha forse piuttosto il dovere di regalare metafore ai bimbi, a patto che siano molto piccoli, di disegnarle nell'aria per il loro spasso: sono i più belli e divertenti fra i giochi). La questione ci sembra emerga limpidamente nelle parole di Paul Natorp, che è gran studioso e conoscitore del pensiero platonico, allorché afferma da un certo punto di vista «la differenza tra Platone ed Aristotele consisterebbe in ciò: per Aristotele le cose hanno la preminenza sulle relazioni, per Platone le relazioni l'hanno sulle cose»¹⁹⁷. Riconosciamo qui i segni del rovesciamento “trascurabile”. Aristotele infatti, nel denunciare il cosiddetto *chōrízein* platonico, ovvero l'irrealtà di un'essenza predicativa universale separata dal soggetto individuale o dalla sostanza concreta di cui rappresenta l'attributo, avrà ben più che gioco facile: avrà avuto in dono, proprio per mano di Platone, un solido fondamento su cui allestire la sua di partita metafisica. Resta che ancora, e adesso possiamo anche reintrodurre i dialoghi rivestiti mitologicamente (tanto siamo ormai avvezzi al loro senso¹⁹⁸), resta che non c'è ancora nessuna “sostanza”, nessuna “cosa”, nessun “individuo”, nessun “organismo”¹⁹⁹, nessun “termine”: Platone li sta fabbricando ferocemente. Sta saldando lastricando e omologando la faccia inferiore del piano ontologico; sta fondendo colando e foggiando la materia-flusso intensa; sta selezionando in-

¹⁹⁷ P. Natorp, *Über Platos...*, cit., p. 111.

¹⁹⁸ Non ci si richiama alla “verità” in nome della sua preesistenza (*referenza mitica*), ma non appena si impone una qualsiasi verità come criterio avvalorante di un giudizio (*operazione morale*), questa si pone come formalmente anteriore, preesistente da sempre, immortale.

¹⁹⁹ Cfr. CC p. 171: «Dio ci ha fatto un organismo [...], laddove avevamo un corpo vitale e vivente. Artaud presenta questo *corpo senza organi* che Dio ci ha rubato per far passare il corpo organizzato senza il quale non si potrebbe esercitare il suo giudizio. Il corpo senza organi (CsO) è un corpo affettivo, intensivo, anarchico, che comporta solo poli, zone, soglie e gradienti. Una potente vitalità non organica lo attraversa».

corporando e organizzando le immagini-movimento; sta insomma, tramite le Idee (intese come determinazioni autopredicative essenziali o essenze qualitative pure: solo la Bellezza è bella, solo la Saggiezza saggia, la Verità solo vera...) fondando la possibilità stessa di avere sul piano qualcosa di determinato, delle unità individuali e delle qualificazioni attribuibili «in seno all'Essere nella pienezza dei suoi rapporti [τὸ παντελὸς ὄν]»²⁰⁰; e sta escludendo ed affondando la differenza, il divenire, cioè la pura materia-relazione: «l'ontologia sviluppata nel *Timeo* s'incarica di rafforzare l'aspetto produttivo [...] non solo paradigmatico ma generativo-efficiente [...], della causalità esercitata dalle Idee [...]. Se le Idee determinano l'esser-così dei fenomeni (*ta phainomena*), questi ultimi non sono tanto copie sostanziali dei modelli, quanto “impronte” prodotte dall'azione causale [...]. Tale elemento teorico sembra emergere in modo abbastanza esplicito laddove Platone spiega che le realtà che si muovono nel ricettacolo, cioè nello spazio (*chôra*) che accoglie il divenire, non sono entità sostanziali, passibili cioè della qualifica di “questo”, ma realtà “qualitative”: ciascuna di esse è un *toiouton* non un *tode* [...]. Che entità di questo tipo debbano essere considerate “relazioni” piuttosto che “cose”, lo si è proposto da più parti; sembra in ogni caso indiscutibile che esse siano in possesso di uno statuto [...] differente da quello delle forme»²⁰¹.

²⁰⁰ Platone, *Il sofista*, cit., 248e, p. 52.

²⁰¹ F. Ferrari, “L'enigma del Parmenide”, in Platone, *Parmenide*, cit., p. 86 (per i passi ai quali in questo brano il Ferrari fa riferimento si rimanda a Platone, *Timeo*, a cura di G. Lozza, Mondadori, Milano 1994, 48e - 52c, pp. 63-71. Per quanto riguarda invece le implicazioni geometriche e matematiche dei procedimenti logici in virtù dei quali, sempre nel *Timeo*, Platone ingaggia la propria battaglia filosofica contro l'elemento puro del “differente in quanto tale”, cfr. DR pp. 301-302).

Ciascuna è un *toiouton*, ovvero (nella torsione deleuziana di una nozione già di per sé problematica²⁰²) un indefinito divenire ed affermare sinteticamente ogni “tal altra”, «puro divenire senza misura, vero divenire-folle che non si arresta mai, nei due sensi contemporaneamente, che schiva sempre il presente, che fa coincidere futuro e passato, il più e il meno, il troppo e il non abbastanza nella simultaneità di una materia indocile»²⁰³, ciascuna è una compartecipazione imparziale, transpredicativa, cioè una «prensione totale»²⁰⁴ a percorrenza istantanea e senza parti; ciascuna è una molteplicità d’indeterminazione, una «pura diversità disgiuntiva»²⁰⁵; ciascuna è un *qualcaosa* di temporalmente reale, alogico e preindividuale. La *chôra* platonica²⁰⁶ risulta essere una *circaostanza* «di variazione universale, di ondulazione universale, di sciabordio universale: non vi sono né assi, né centro, né destra né sinistra, né alto né basso...»²⁰⁷. Ecco di quale lavoro s’incarica, in prima istanza, il

²⁰² Cfr. al riguardo L. Brisson, “Come rendere conto della partecipazione del sensibile all’intelligibile in Platone?”, in F. Fronterotta – W. Leszl (a cura di), *Eidos, Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, pp. 30-32; e R. Ferber, “Perché Platone nel Timeo torna a sostenere la dottrina delle Idee”, in «elenchos», XVIII, 1997, pp. 5-27.

²⁰³ LDS p. 9.

²⁰⁴ IM p. 83.

²⁰⁵ PLI p. 127. Cfr. anche LDS p. 155: non c’è, spiega Deleuze, alcuna difficoltà a parlare contemporaneamente di processi “disgiuntivi” e di processi “sintetici”, e nemmeno ciò vuol significare che «la disgiunzione sia ricondotta a una semplice congiunzione. Si distinguono tre tipi di sintesi: la sintesi connettiva (se..., allora) che porta sulla costruzione di una sola serie; la sintesi congiuntiva (e), come procedimento di costruzione di serie convergenti; e la sintesi disgiuntiva (o) che ripartisce le serie divergenti. La *conexa*, la *conjuncta*, la *disjuncta*. Ma, appunto, tutta la questione è sapere a quali condizioni la disgiunzione è una vera sintesi e non un procedimento di analisi che si accontenta di escludere predicati di una cosa in virtù dell’identità del suo concetto (uso negativo, limitativo o esclusivo della disgiunzione). La risposta è data nella misura in cui la divergenza o il decentramento, determinati dalla disgiunzione, diventano oggetti di affermazione in quanto tali. La disgiunzione non è affatto ridotta a una congiunzione, rimane disgiunzione, poiché porta e continua a portare su una divergenza in quanto tale. Ma tale divergenza è affermata in modo che la “o” diventi essa stessa affermazione pura».

²⁰⁶ Quel che più tardi sentiremo Deleuze chiamare *spatium*.

²⁰⁷ IM p. 77.

Logos²⁰⁸. Ecco ad integrare determinando e per il resto a negare sopprimendo cosa, sono chiamate le Idee nella dottrina platonica dell'Essere²⁰⁹. Solo a tal patto il problema della “prova” e della “partecipazione” (spogliato delle sue vesti mitiche), in contemporanea alla ferrea regolamentazione veritativa della comunanza fra generi (*eîdos*), dei rapporti infraeidetici rettamente stipulati dalla conoscenza-Sapere, potrà diventare un problema logico-attributivo e linguistico-enunciativo²¹⁰.

²⁰⁸ Cfr. LDS p. 227: «...imporre un limite a tale divenire, ordinarlo verso il medesimo, renderlo simile e, per la parte che resterebbe ribelle, rimuoverla nel più profondo possibile, rinchiuderla in una caverna nel fondo dell'Oceano: tale è lo scopo del platonismo».

²⁰⁹ Quelle del *Timeo* a cui fa riferimento il Ferrari, e altre ancora (cfr. soprattutto 28a - 29d. pp. 24-27), sono dice Deleuze, «fra le pagine più insolite di Platone, che rivelano l'antiplatonismo in seno al platonismo [...], che suggeriscono che il differente, il dissimile, il diseguale, in una parola il divenire, potrebbero non essere soltanto difetti che investono la copia, come un riscatto del suo carattere secondo, una contropartita della sua somiglianza, ma a loro volta dei modelli, terribili modelli dello *pseudos* in cui si sviluppa la potenza del falso. Ma l'ipotesi è presto scartata, maledetta, interdetta, eppure essa è comparsa anche solo come un lampo che rivela nella notte la persistente attività dei simulacri [...]. Per di più, ciò non vuol dire che nel simulacro c'è quanto basta per contestare e la nozione di copia e quella di modello?» (DR p. 166).

²¹⁰ Cfr. Platone, *Il sofista*, cit., 251b - 263d, pp. 55-75 (nel riassumere tale aspetto del problema, alterniamo, per comodità espositiva, il testo platonico con il minuzioso commento, evidenziato qui dal carattere corsivo, del Vitali): «Noi diciamo sì “uomo”, ma alla parola aggiungiamo certe determinazioni [...] con tali attribuzioni diciamo non soltanto che è un uomo, ma anche che è buono e che ha mille altre qualità. Anche per le altre cose operiamo allo stesso modo: supponiamo che ciascuna cosa sia una, ma di nuovo la designiamo in molti modi usando molti modi». *Si possono allora avanzare tre ipotesi: che la partecipazione reciproca a) non sia possibile per alcun genere, e che perciò nulla sia predicabile di nulla; b) sia possibile per tutti i generi illimitatamente, e che perciò di ogni cosa si possa predicare ogni cosa c) sia possibile per alcuni generi e non per altri. Se valesse la prima, non sarebbe possibile alcuna teoria [...], d'altronde i suoi sostenitori si contraddicono, non potendo cioè ragionare senza stabilire relazioni; se valesse la seconda [...] sarebbe il caos assoluto. Bisogna dunque attenersi alla terza ipotesi, quella della partecipazione reciproca secondo criterio e regola. «Orbene, chi volesse mostrare correttamente quali generi si accordino tra di loro e quali no, dovrebbe necessariamente procedere nel ragionamento secondo metodo di scienza rigorosa, non ti pare? – Certo che occorre una scienza, e la più grande anche! – E come la chiameremo [...]? sta a vedere che mentre andiamo cercando il sofista, abbiamo trovato il filosofo [...]. Il saper suddividere per generi, e non pensare una specie identica se è diversa, né diversa se è identica, non è forse il compito della dialettica [...]? Questo vuol dire sapere come possano o non possano i generi rapportarsi reciprocamente». Non essendo possibile determinare le regole combinatorie della totalità dei generi lo Straniero si limiterà ad alcuni tra i più importanti, sulla base dei quali cercherà di delineare le prime maglie di questa grammatica dell'essere. Essa risulterà costituita da cinque generi maggiori [...]: la categoria fondamentale, l'Essere; gli stati dell'essere, Quietè e Movimento; le relazioni dell'essere, vale a dire l'essere nel suo por-*

Ma, appunto, il problema va seguito tenendo parallelamente conto del punto di vista morale che presiede alla distribuzione delle sue condizioni (e per tal motivo sembrano poco decisivi i peraltro corretti rilievi sulla sostanziale rettifica, all'interno del *Sofista*, di una passata confusione platonica fra “essere predicativo” ed “essere esistenziale”²¹¹) e dunque alle ricadute “temporali” cui la posizione del problema mira. Se infatti la macchina del Giudizio è questa sorta di concatenamento “verità universale – essere individuante – anima personale o individuale”, quel che Deleuze esorta a cogliere è *dove* tale sistema punta ad insediarsi nel divenire temporale al fine di ripiegarlo e avvincerlo, assegnarselo ed esserne centro

si come tale, l'Identico, e l'essere nel suo distinguersi dall'altro, il Diverso. «Esiste dunque di necessità il non-essere, sia in relazione al movimento, sia in relazione alla totalità dei generi. Nell'ambito di questa totalità la natura del diverso, rendendo ciascun genere diverso dall'essere, lo fa non essere. E di tutte le cose esistenti, allo stesso modo e nello stesso senso, diremo correttamente che non sono; ma per converso, poiché partecipano dell'essere, diremo che sono, e le chiameremo “enti”, cioè “cose che sono in quanto sono” [...]. A questo punto bisogna dire con fermezza che il non-essere ha una sua stabile natura [...]; al non-essere è stato dato di essere, ed è infatti, non-essere, tanto da costituire un genere determinato». La partecipazione reciproca e la combinazione dei generi così delineata costituiscono una rete contestuale in cui ogni ente è collocato come al centro di innumerevoli ma determinate relazioni [...]. Bisogna dunque procedere ad una definizione del discorso [...]; se il non-essere si coniuga col discorso [...] si daranno discorsi falsi, poiché l'errore non si può concepire se non come dire cose che “non sono”. E si vi è falso ed errore, vi è anche inganno; e se vi è inganno, tutto diviene pieno d'immagini, apparenze, cioè di cose che “non sono”. Qui si è annidato il sofista [...]. Ora la ricerca si collega più direttamente al Cratilo, ma lo supera ponendo on maggior chiarezza il problema della funzione proposizionale. «Si danno due specie di segni fonici significanti, in relazione ad un significato, cioè all'idea [...]. Una è la specie dei nomi, l'altra quella dei verbi». Si ha discorso solo quando si ha combinazione, anche la più semplice, di nomi e di verbi [...]. Un discorso è necessariamente discorso di/su qualche cosa [...]; le proposizioni hanno una certa “qualità”, affermazione o negazione, un “valore di verità”. «Vera è quella che dice su di te le cose che sono come sono [...]. Falsa quella che dice di te cose diverse da quelle che sono [...], quest'ultima dice perciò cose che non sono, e le dice come se fossero [...], dunque afferma cose che sono, ma diverse da quelle che sono in relazione a te. A questo punto [si è trovato un criterio per riconoscere] realmente e veramente un discorso falso». L'ingannevole e multiforme sofista non ha più scampo; è giunto il momento di catturarlo.

²¹¹ Cfr. F. Ferrari, “L'enigma del Parmenide”, in Platone, *Parmenide*, cit., p. 139: si tratta della «confusione tra la “è” come simbolo di predicazione (ϵ di Peano), e la “è” come indicatore di esistenza (\exists di Peano)». Secondo una corrente di studi platonici, continua sempre il Ferrari, essa sarebbe una «confusione tipicamente parmenidea».

cronico e circonferenza inveterata²¹², e poter così funzionare da “criterio” preesistente soggettivo dall’eterno valore oggettivo: non c’è più bisogno che sia «un antico presente mitico»²¹³, il personaggio concettuale del demiurgo si ritira e la macchina s’installa direttamente nell’*Ora*, nel presente ontologico (esser presente) che scalza l’*istante* o il *frattempo* incollocabile (quello che viene e passa senza arrestarsi mai, senza propriamente “essere”), o meglio che lo immobilizza per un secondo, il tempo di prenderne il posto²¹⁴. Se torniamo a quel luogo di massima tensione in cui Platone sembra perlomeno sospinto, se non intenzionato, ad aprire al “differente come tale” le maglie del piano che sta allestendo, vediamo come sia invece quella il momento dell’affondo conclusivo:

«Mi pare che Parmenide ci abbia trattato un po’ alla buona, e con lui quanti si sono avventurati ad esplorare il problema dell’essere e delle sue determinazioni quantitative e qualitative [...]. Quando uno di costoro si pronuncia dicendo che l’essere è, o è stato, o diviene molteplice o uno o due [...], tu, Teeteto, riesci a capire ogni volta che cosa vogliono dire [...]? Io, quand’ero più giovane, sentendo parlare [...] di questo problema del non-essere, credevo di capire perfettamente. Ma vedi bene ora in quali secche ci troviamo [...]. E però anche per quanto riguarda l’essere, è probabile che soffriamo dello stesso male [...], che ci troviamo nella stessa condizione nell’uno e nell’altro caso [...]. Per chi sostiene sull’essere tesi dualistiche o unitarie si aprono mille problemi [...]; [ma di fronte a] chi afferma che l’essere permane sempre ugualmente nel medesimo modo, mentre il divenire è in continuo movimento, davvero così facilmente ci faremo convincere che il “movimento”, ed con esso vita e anima e pensiero non siano presenti *in seno all’essere nella pienezza dei suoi rapporti*? E che l’essere non vive né pensa, ma nella sua solenne grandezza, eternamente “in quiete”, non ha mente né movimento? – Sarebbe una concessione gravissima. – D’altro canto, se concediamo che le cose siano trascinate in un continuo movimento, anche così avremmo escluso l’intellezione dalle cose che sono [...]. Il filosofo sa che entrambi i principi, l’immobilità e il movimento, sono chiamati a costituire l’universo dell’essere e delle cose. – Verissimo. –

²¹² Cfr. DR p. 302 .

²¹³ DR p. 118 .

²¹⁴ Cfr. LDS 147 .

Dunque: movimento e quiete sono cose reciprocamente del tutto contrarie [...], e tuttavia dici che “sono” allo stesso modo [...]. Intendi forse dire che si muovono entrambe [...], o che entrambe sono immobili? – No davvero. – Mi sembra allora che tu ponga nell’anima come un terzo elemento, l’essere, come se quiete e movimento fossero in esso contenuti e circondati. Ebbene quando dici che entrambe queste cose “sono”, lo fai perché le comprendi e le consideri dal punto di vista di questa partecipazione all’essere? – Per l’appunto. – Per sua natura dunque, l’essere non è né quiete né movimento [...]. E senti, chi volesse farsi conoscenza chiara e ben fondata di esso, a cosa dovrà volgere il pensiero? – Non è davvero facile a dirsi. – Infatti, se qualcosa non si muove, è immobile, e ciò che non è immobile è in movimento. E l’essere ci è appena parso del tutto estraneo sia al movimento che alla quiete [...]. Questo però non dobbiamo dimenticare in proposito: che quando ci si chiedeva a che cosa dovesse riferirsi il nome “non-essere”, ci si trovava in ugual difficoltà [...]. Dunque, poiché essa ci proviene ugualmente dall’essere e dal non-essere, c’è forse speranza che di quanto uno dei due dovesse apparirci più chiaro o più scuro, di altrettanto appaia tale anche l’altro...»²¹⁵.

Sappiamo come andrà a finire²¹⁶. Ma ad ogni modo l’Essere filosofico non c’era e bisognava inventarlo, e nasce con Platone, ma come un raccapricciante principio cosmogonico di coscrizione e responsabilità (non per niente Platone è autore di una *Repubblica*): non si *esiste e basta*, non si può, ma *si è*, si deve essere; per divenire cioè bisogna divenir qualcosa di determinato (d’identificabile e riconoscibile, cioè di giudicabile); non basta presentarsi a mezz’aria per esser predicati, bisogna tributarsi esser presenti, segnare il passo, mostrare sotto la suola il lotto. Catena, questa sì infernale, di subordinazioni: dell’essere esistenziale all’essere identi-

²¹⁵ Platone, *Il sofista*, cit., 242c - 251a, pp. 42-55 .

²¹⁶ Va detto tuttavia che la tensione fra le due istanze (essere – divenire; icone – simulacri) continua, pur se bassissima e oramai “indirizzata”. Ma, suggerisce Deleuze, essa si reimpenna per un istante sul finale, «il grandioso finale del Sofista: la differenza è spostata, la divisione si rivolge contro se stessa, funziona alla rovescia e, a forza di approfondire il simulacro (il sogno, l’ombra, il riflesso, la pittura), dimostra l’impossibilità di distinguerlo dall’originale o dal modello. Lo Straniero dà una definizione del sofista che *non può più* distinguersi dallo stesso Socrate: l’ironico imitatore, che procede per argomenti brevi [...]. La conclusione del *Sofista* è la possibilità del trionfo dei simulacri, poiché Socrate si distingue dal sofista, ma il sofista non si distingue da Socrate e mette in dubbio la legittimità d’una tale distinzione, segnando così il crepuscolo delle icone» (DR pp. 93 e 166).

tario-attributivo ($X \text{ è } = X \text{ è } A$; a questo serve $A \text{ è } A$, l' Idea), e dell'essere predicativo differenziale²¹⁷ o disgiuntivo ad entrambi ($dx = X \text{ è}$); della vita all'essere in vita, del vissuto al vivente, del corpo all'organismo²¹⁸, del pensiero al giudizio ed alla razionalità del sapere²¹⁹. Natorp, ancora, è chiarissimo: «la posizione dell'*eîdos*, ma anche in generale ogni enunciazione del tipo “questo è quello”, implica che: 1) il ‘questo’ su cui verte l'enunciazione è qualcosa di determinato e non fuoriesce da questa determinatezza [...]; 2) il ‘quello’ che viene enunciato del ‘questo’, (ossia il senso della predicazione *in quanto* “A” o “non-A”) deve esser pensato e deve permanere nella stessa determinatezza, senza inabissarsi nel gorgo del Divenire; 3) la relazione tra i due, espressa dalla “è” nel giudizio, deve ugualmente permanere e non trapassare. Solo così c'è una *gnôsis*, un conoscere; infatti, è vero che anche la particolare conoscenza determinata del singolo conoscente può dissolversi, ma non lo può in ogni caso *autò to eîdos tês gnôseos*, la forma di base costitutiva della conoscenza, e non lo può neppure “il” conoscente, né “il” conosciuto, non “il” soggetto né “l” oggetto della conoscenza, secondo il nostro modo d'esprimerci. Così il fatto della conoscenza diviene la prova per la consistenza dell'Essere degli

²¹⁷ Cfr. DR p. 222. Ci sembra opportuno riportare fin d'ora in nota un'affermazione deleuziana che si chiarirà solo progressivamente: «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 di un rifiuto di questi ultimi [...]. Occorre una buona dose di candore veramente filosofico e una notevole disinvoltura, per prendere sul serio il simbolo dx , tanto è vero che Kant e persino Leibniz vi rinunciarono».

²¹⁸ Cfr. MP p. 230: «...il CsO non si oppone agli organi, ma a questa organizzazione degli organi che si chiama organismo».

²¹⁹ Cfr. NPH p. 139: «Ci si sbaglia di grosso quando si crede che l'irrazionalismo opponga alla ragione un qualcosa di diverso dal pensiero, come i diritti di ciò che è dato, del cuore, del sentimento, del capriccio o della passione. L'irrazionalismo non è altro che pensiero, un pensare che si oppone alla ragione, l'opporsi del pensatore all'essere razionale, [il movimento di] un pensiero che riconquista i propri diritti nei confronti della ragione».

eîde, non come se la singola esperienza vissuta di un conoscere, il singolo atto conoscente, il singolo (presunto) conosciuto, non fossero oscillanti e fluttuanti come ogni altro singolo accadere, bensì nel senso che questo fatto riconduce logicamente ad una correlazione fondamentale originaria, permanente tra conoscente e conosciuto in generale: in questa correlazione entrambi vengono elevati al di sopra dell'avvenimento momentaneo, nel *punto di vista* sovrattemporale del puramente Pensato. Questo punto di vista noi assumiamo in ogni Pensare, in ogni posizione “X è A”, e con questa posizione noi affermiamo “è”: non importa poi se nel caso particolare ciò indichi l'Essere del soggetto, l'Essere della predicazione, o l'Essere della copula come quello della relazione tra i due; non importa che ciò significhi l'Essere della conoscenza o del conoscente o di ciò che viene conosciuto. Esso significa ognuna di queste cose, giacché indica ciò che è sovraordinato ad esse: la determinatezza del Pensato, della forma intelligibile (idea), la determinatezza che può essere appunto solo permanente e non trascinata nel vortice del Divenire, se in generale deve esserci un *senso del Pensato*; un presupposto, questo, che di fatto non può non essere valido per chiunque voglia che le proprie parole vengano sempre intese come espressione di un Pensato»²²⁰.

Come per ogni vero filosofo, non c'è dunque traccia di metafora nell'affermazione nietzschiana secondo la quale probabilmente «non ci libereremo mai di Dio, visto che crediamo ancora alla

²²⁰ P. Natorp, *Über Platos...*, cit., p. 96-101: «Si obietterà che [...] il nostro discorso appartenerrebbe al capitolo “logica”, alla dottrina [...] del giudizio, [e che però] con ciò si sarebbe ancora solo nel vestibolo della dottrina delle Idee, la quale notoriamente sarebbe una *metafisica* e non una mera *logica*. [Ma] se si esamina Platone riga per riga, non si troverà mai la più lieve allusione a una tale distinzione [...] tra una dottrina dell'Essere e una dottrina del *logos*».

grammatica»²²¹. E lo stesso Deleuze, poco fa, non diceva niente di diverso parlando di “plausibilità” della trascendenza filosofica. Fa comodo a tanti che si viva nel cono d’ombra di un’istanza superiore. Dovesse anche non portare a Dio, una scala verticale di valori dà comunque l’occasione ad un’infinità di prepotenze di fruire d’una infinità di gradini: che si maneggi con dovere la copula, e si è già saliti in cattedra, foss’anche quella del capofamiglia a tavola. Non si accollerà certo al platonismo come aria filosofica l’onere dell’increscioso numero di “cariche” sedentarizzate presso le società umane. Solo che, in un certo senso, è peggio ancora: Platone ha infatti voluto, inventando l’Essere, concepirlo come determinabilità fissa, ripartizione e attribuzione, secondo spettanza, di proprietà, o di postazioni recintate. Ma – ed è per questa via che si recede dal cammino ascendente da lui predisposto – non avrebbe potuto farlo se non conferendo signoria universale al fenomeno particolare empirico dal quale lo abbiám visto prendere le mosse, e che è invece un tipo di fenomeno di quelli che, dice il Deleuze nietzschiano, se c’è qualcosa che manifestano ogni oltre evidenza è «che uno schiavo non cessa di essere schiavo prendendo il potere, né il debole un debole. Le forze reattive, anche se prendono il sopravvento, non cessano d’essere forze reattive [...]. In ogni cosa, secondo Nietzsche, si tratta di una tipologia qualitativa, si tratta di bassezza e di nobiltà [...], ed egli descrive gli stati moderni come dei formicai in cui i capi ed i potenti hanno il sopravvento per la loro bassezza e

²²¹ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *ID, Opere*, 2 voll., Newton Editore, Roma 1993, vol. 2, p. 717.

per il contagio di questa bassezza»²²². Quel punto di partenza, lo si ricorderà, era la rivendicazione, la contesa, l' *amphisbetesis*, la Pretesa («la pretesa è la natura di ogni fenomeno»); tanto per la Natura quanto per il Pensiero il complesso “relazione – termini della relazione” si modella sulla competizione fra partecipanti, sulla sfida fra pretendenti: «il platonismo è l'Odissea filosofica»²²³. La rivalità è il luogo o la vasta regione metafisica nella quale la *Physis* si anima, e ciò che è prende forma; ed il *Logos* è la ragione-verità metafisica che detta le regole, giudica la gara, decreta vincitori e vinti.

Tutto ciò costituisce un sistema trascendente, un punto di vista morale *perché* presupposto come interno ai corpi e alle menti, agli incontri e alle circostanze. E per l'ultima volta, non si tratta di un modo di dire, ma di modi di percepire e di vivere, del mondo degli uomini, delle guerre e dei tribunali che in troppi non la si smette di scorgere ed intavolare ovunque ci si giri: si strappa l'erbaccia informe che pretenderebbe crescere nella zolla deputata alla pianta da frutto o anche solo nel fazzoletto di terra rivendicato con maggior bellezza e proporzione da un'aiuola in fiore. E se già sembra dubbia l'opportunità per il pensiero filosofico (che di questo parliamo, non dei fatti o del mestiere di contadino) di rivolgersi alla coltivazione per trarre spunti sul senso e sul valore di ciò che accade, cosa dire allorché, rimanendo immutato il nome, l'erbaccia diventa all'occasione una comunità indigena sudamericana spuntata di traverso nelle mire di una multinazionale del petrolio; o una ba-

²²² G. Deleuze, *Nietzsche* (1965), ediz. it. a cura di F. Rella, Bertani, Verona 1973, pp. 30-31 (d'ora in poi NTZ).

²²³ CC p. 177.

gnarola che ha l'ardire d'approdare sulle sponde settentrionali del Mediterraneo, o la pretesa (fatale, ma era infondata), di tagliare di mezzo la rotta di prua d'una qualche marina militare? Non è inopportuno, è inquietante che a rimanere immutata sia anche l'immagine del pensiero. Si dirà che tutto ciò è facile a dirsi, almeno quanto è stupido e falso: le intelligenze sono all'opera, il pensiero è in prima fila, nei luoghi del sapere non si contano i convegni sui nuovi migranti, sul rispetto delle differenze, su Gaia... Se è per questo, si aggiunga pure che è da un pezzo che gli indios dell'Amazzonia si sono convertiti all'industria del turismo d'avventura: perché davvero non è questione di ridisegnare la mappa dei buoni e dei cattivi, così come non si tratta di scommettere sull'alleanza della filosofia con i poteri della conservazione piuttosto che con le forze progressiste. *È la forma del pensiero che non muta*, non i suoi contenuti, storici e sociali, ed è anzitutto questo il problema filosofico posto da Deleuze²²⁴: non il problema di come fare a cambiare sulle cose il proprio e l'altrui giudizio, perché ciò avviene di continuo, ma non può che avvenire sempre in nome di nuove pretese, nuove legittimità, nuove verità, nuove attribuzioni, nuovi riconoscimenti, nuove identità, insomma in nome di vecchie relazioni tra termini nuovi; bensì il problema che il pensiero non smette di giudicare la vita. Si tratti di un giudizio di attribuzione piuttosto che di esistenza, è sufficiente questo tratto, il "verdetto", a connotare moralmente l'immagine del pensiero, a far piombare

²²⁴ Cfr. MP pp. 547-555: «Capita spesso che si criticino dei contenuti di pensiero giudicati troppo conformisti. Ma il problema è, *anzitutto*, quello della forma stessa...».

Dio dentro una qualsiasi Idea, sia essa quella che si libra da una setta satanica piuttosto che da un gabinetto scientifico.

Ora, se col connubio moralità-genesì, la trascendenza filosofica comincia a montare nel calderone della *Repubblica* ateniese, cosa vuol dire che forse Platone non ha confuso “potere” e “potenza”, ma ha volto bensì confonderli, renderli indistinguibili? Cosa vuol dire che l’Idea deleuziana di Differenza (l’Idea-problema) è innanzitutto etica, e sostanziale perché etica? E se il sofista incarna sul serio la natura di ciò che minaccia di far saltare il sistema del Giudizio, di quali *esseri* occorrerà dire quel che dei sofisti diceva Platone²²⁵ (ben avvertendo quale fosse il pericolo reale e forse per questo scegliendosi come avversario il soggetto sbagliato – il sofista, infatti, ha ancora troppe “pretese”):

«Come si vede, Teeteto, che non hai mai visto un sofista. – Perché? – Perché ti apparirà come uno che tiene gli occhi chiusi, o anzi che gli occhi non li ha neppure».

Chi o cosa non possiede occhi: come dire mire né pretese, e nemmeno modelli da copiare? Cosa vuol dire che «la potenza è modesta, a differenza della pretesa», e che «sfuggono al platonismo solo le filosofie della *pura immanenza*, dagli Stoici a Spinoza o a Nietzsche»²²⁶? Tutte queste domande le reincontreremo solo più avanti, ma diciamo sin d’ora che un unico, innocente segreto le accomuna²²⁷.

²²⁵ Platone, *Il sofista*, cit., 239e, p. 38 .

²²⁶ CC p. 178 .

²²⁷ Cfr. CC pp. 175-178: «Ogni reazione contro il platonismo è un ristabilimento dell’immanenza nella sua estensione e nella sua purezza, che vieta il ritorno di un trascendente. Il problema è sapere se una simile reazione abbandona il progetto di selezione [...] o se re-

Dobbiamo invece adesso tornare al problema bergsoniano del tempo e delle sue sintesi. Non che esso sia stato estromesso nel corso di questa lunga digressione. Anzi, se si è scelto di non fare riferimento alla «ispirazione al Bene» come «principio di finalità»²²⁸ che non può evidentemente non informar di sé la lettura platonica del tempo, è proprio perché, sulla scorta di Deleuze, questo ci è parso si mostrasse tanto più temporalmente incisivo nel binomio circolare “pretesa-verità” che esso anima e fa funzionare. In altre parole, a qualunque tipologia appartengano, i finalismi trapelano assai meglio nell'*esitazione* di cui sono sprovvisti nei decimi di secondo, piuttosto che non dalla qualifica del giudizio finale che proclamano, poiché, quale che sia, essa non sta a significare altro se non che il sistema del giudizio non ha mai fine («non che sia il giudizio in sé ad essere differito, rimandato a domani, respinto all'infinito [...], ma viceversa che è l'atto di differire, di spingere all'infinito, di supporre un rapporto fra l'esistenza e l'infinito nell'*ordine* del tempo, a render possibile il giudizio»²²⁹). Se l'escatologia teoretica²³⁰ non rimane lettera morta nel pensiero fi-

dige invece, come credevano Spinoza e Nietzsche, metodi di selezione del tutto diversi: questi non verteranno più sulle pretese come atti di trascendenza, ma sul modo in cui l'esistente si riempie d'immanenza [...]. Dà fastidio l'impressione che rinunciando al giudizio, ci si privi di qualsiasi mezzo per stabilire differenze fra esistenti, fra modi d'esistenza, come se allora tutto si equivallesse. Ma non è piuttosto il giudizio a supporre criteri preesistenti (valori superiori) e preesistenti da sempre (all'infinito del tempo), così da non poter cogliere quel che c'è di nuovo in un esistente, ne presentire la creazione di un nuovo modo d'esistenza [...]? Il giudizio impedisce l'avvento di qualsiasi modo nuovo d'esistenza. Questo infatti si crea con le proprie forze, ossia con le forze che sa captare, e vale per se stesso, nella misura in cui fa esistere la nuova combinazione. Forse è qui il segreto: far esistere, non giudicare».

²²⁸ BER pp. 142-143 .

²²⁹ CC p. 166 .

²³⁰ Cfr. Platone, *Il sofista*, cit., 265c, p. 78: «...gli animali che sulla terra vivono e muoiono, e le piante che nascono da semi e da radici, e quanti corpi inanimati stanno nelle viscere della terra e si estraggono con o senza fusione, ebbene, tutte queste cose prima non erano e sono venute ad essere: dovremo forse dire che ciò sia opera d'altri che di un demiurgo divino [...]»? Di-

nalistico, è solo in virtù dell'imbroglione pratico che consente a colui che a vario titolo la propugna di trattare, nel presente, il tempo come una totalità chiusa o un passato in sé essenzialmente già dato, e reciprocamente, di ricomprendere in questa totalità il presente come una sua porzione, come una parte del tutto che in esso si (ri)presenzia (*parousia*). Si può formulare così tale escamotage: solo l'*intelligenza* dà alla relazione la sua ragion sufficiente, poiché custodendo essa la verità dei termini (la determinazione secondo l'essenza, secondo l'Idea), è solo l'intelligenza a poter legittimamente istituire delle relazioni²³¹. Il sapere puro ha una tecnica infallibile per vincere la resistenza dei segni o delle immagini ambigue che incontra a livello estetico tramite l'affezione, la percezione, l'immaginazione (quelle stesse resistenze già a suo tempo domate dal demiurgo nel ricettacolo): rammemorarsi di quanto *già sa* da un punto di vista morale, che cioè i fenomeni sono per loro natura delle pretese, e dunque i loro rapporti, incluso il rapporto che si ha con loro, sono incontri da giudicare esclusivamente in rapporto all'istanza che li precede (le regole della partecipazione). «Os-

remo che la natura genera le cose in modo per così dire spontaneo, al di fuori d'ogni *intelligenza*. O non credi piuttosto che essa operi secondo una scienza divina che è razionalità?».

²³¹ Cfr. *ivi*, 228d, 236b, 263e - 267c, pp. 22, 33 e 75-81: «L'ignorare, in un'anima che muove verso la verità, nasce dal *presentarsi* di un pensiero deviante e, in fondo, non è altro che un errore di *giudizio* [...]. Vi sono opere che appaiono belle proprio in quanto osservate da un *punto di vista* che non è quello della bellezza originale; ma se uno avesse la possibilità di *vederle* come esse sono *realmente*, è probabile che non risulterebbero neppure somiglianti al modello [...]. E cosa diremo allora della Giustizia e della virtù in genere? E del loro aspetto? Non è vero che molti le ignorano, ma avendone in qualche modo una pallida *idea*, cercano di far vedere che le posseggono realmente, facendo ogni sforzo con azioni e parole per imitare quelle che, in realtà non sono altro che loro vaghe opinioni [...]? *Pensiero* e *discorso* sono la stessa cosa [...], quello che noi chiamiamo pensiero è un discorso che si svolge interiormente, come un dialogo dell'anima con se stessa [...]. Cose da considerare nel discorso sono l'affermazione e la negazione [...]: quando una di queste due ha luogo nell'anima in forma di pensiero la chiami altrimenti che *opinione*? – No. – Però quando si dia opinione non per se stessa, ma perché l'anima è *affetta* da una *sensazione*, conosci modo più corretto per designarla che *immaginazione*? – No certo».

servare ogni cosa come un tutto, e poi pensarla in base alla sua legge come la parte di un tutto, tutto che è presente in ognuna delle parti per il tramite dell’Idea: è questo il logos universale [...], di cui uno degli aspetti è quello secondo il quale l’*Intelligenza viene sempre prima*, per il quale tutto è già presente, e la legge già nota prima di ciò cui viene applicata. Il gioco di prestigio dialettico, in cui non si fa altro che trovare quel che è dato sin dall’inizio, e in cui da ogni cosa si estrae quel che vi è stato messo [...]. Il demone socratico, l’ironia, sta nel prevenire gli incontri. In Socrate, l’intelligenza ancora li precede: provocandoli, suscitandoli, organizzandoli»²³².

L’istante o il *frattempo* dell’incontro è come il sofista, minaccia di far risalire il fondo, il divenire illimitato che schiva l’essere e il presente: il compito del pensiero che muove al vero diventa allora quello di “prender tempo”, prendere metafisicamente all’istante la temporalità *altra* che introduce nel piano, interrogare e differire, per scongiurare il rischio che non sia «il tempo a prendere il pensiero»²³³, che non sia lui cioè a porre domande e problemi. Ecco perché rovesciare il platonismo, per Deleuze, non vuol dire affatto rinunciare alle nozioni di “verità” ed “essenza”, bensì, come vedremo, arrivare a ripetere con Proust, in maniera altrettanto precisa e rigorosa, che «l’essenza [...] è la differenza interna» e che «ogni verità è verità del *tempo*»²³⁴.

²³² PLS pp. 93-98 .

²³³ DR p. 216 .

²³⁴ PLS pp. 40 e 87: nella profonda relazione che *verità* e *tempo* intrattengono in essa, dice Deleuze, «si manifesta tutta la portata “filosofica” dell’opera di Proust: essa rivaleggia con la filosofia».

Nell'insegnarci che finanche sotto la candida passione del filosofo per la verità, o sotto la «*philiazione* del pensiero con il vero»²³⁵, si agitano volontà tutt'altro che disinteressate ed ultraterrene, Nietzsche ci insegna soprattutto come il filosofo sia indistinguibile dal “mercante di luce” della canzone che gli rende omaggio, “inventore di mondi e spacciatore di lenti”: persino il costruttore di lenti completamente piatte e d'uguale spessore, l'artefice di mondi oltremodo noti e riconoscibili, poiché anche le certezze più diffuse ed i rapporti più sedimentati sono invenzioni, seppur dozzinali, e per quanto disgustose, lo sono anche gli asservimenti e le oppressioni. E giacché il pericolo costituito da chi tenta d'impedire che qualcuno provi ad inventare una piccola novità è irrisorio, se messo davanti a quello rappresentato da quanti incoraggiano ed incentivano la reinvenzione continuata dei punti di vista più logori e delle più consolidate verità, non si dovrà forse rispondere a coloro i quali sostengono che, al di fuori della fantasia, o del delirio, la genesi e l'esistenza di altri mondi non è granché dimostrabile, che è merito proprio dell'impressionante frequenza con cui anche in filosofia si seguita nel tempo a creare e ricreare il medesimo mondo ordinario fabbricato dai nostri bisogni, se si finisce poi abbastanza precocemente tutti col convincersi che questo sia l'unico mondo reale (il che, tra l'altro, è un delirio un po' peggiore)? Ma è poi anche l'unico *possibile*? Sì, se ci si attiene alla nozione, ed è anche per questo che, assieme a Bergson, Deleuze la rifiuta, in quanto il possibile è una «fonte di falsi problemi. Si crede che il reale asso-

²³⁵ DR p. 186 .

migli. In questo modo ci si fa un'idea del reale come preformato e preesistente a se stesso, e che passerà all'esistenza in base a un ordine di successive limitazioni. Nella pseudoattualità del possibile il reale è già *tutto dato* in un'immagine. Allora il gioco circolare diviene evidente: se si dice che il reale assomiglia al possibile non è forse perché di fatto si è atteso che il reale si compisse con i propri mezzi per poi "rigettarne all'indietro" un'immagine fittizia, pretendendo che fosse possibile in ogni momento prima di compiersi? In verità non è il reale che assomiglia al possibile, ma quest'ultimo che assomiglia al reale, e ciò perché l'abbiamo arbitrariamente estratto dal reale una volta compiuto»²³⁶.

Il procedimento circolare consegue un risultato logico: non è la totalità del tempo ad esser virtualmente data nell'attuale presente, bensì quest'ultimo ad esser già tutto dato come possibile nel tempo; ed è chiaro che una volta ridotto il tempo o il puro passato a presente possibile, *sarà*, attraverso la mediazione di tale presente, *sempre possibile* uniformare il presente reale, la "cosa" vivente, fornirne cioè una "rappresentazione" (*repraesentatio*)²³⁷. Ma il procedimento persegue pure un fine metafisico: concepita come realizzazione di un possibile, la determinazione dell'ente coincide con la sua identificazione, poiché lo si separa dal divenire che esso attualizza, dalla tendenza, per sostituirla con la causa di ciò che esso attualmente è. Trattandosi però di una causa ricavata e «retroiet-

²³⁶ BER p. 88.

²³⁷ Si comincia così a spiegare forse un po' meglio il richiamo ontologico ad una «memoria immemorabile», e cioè ad un passato irrepresentabile; come pure va riletto alla luce di queste ultime pagine il passaggio (cfr. *infra* nota 83) «ritroviamo l'immediato perché dobbiamo tornare indietro per ritrovarlo»: seguendo nella "cosa" la tendenza inversa a quella distensiva, risaliamo con ciò stesso all'inverso la strada tracciata *a ritroso* dal modello del Possibile ai fini della rappresentazione.

tata»²³⁸ muovendo dall'effetto, e dunque di un potenziale perequato nel concetto al proprio prodotto, se anche la categoria genetica di Possibile possedesse un suo canto, ad intonarlo al presente sarebbero anime imitative piuttosto che contemplanti, ed emanate o riproduttive anziché contraenti e sintetiche.

Considerando la quantità di estimatori di cui in ogni epoca gode, la struttura metafisica della logica aristotelica costituisce un buon esempio. Infatti il procedimento sillogistico si vuol sì compositivo o sintetico, poiché procede dalla conoscenza della causa alla conoscenza dell'effetto²³⁹, e si propone sì come temporalizzante, dal momento che la specificazione è una differenza «che si aggiunge in atto al genere che la contiene solo in potenza»²⁴⁰, ma nondimeno, estraendo il genere per induzione empirica dalle ripetizioni presenti nelle individualità specifiche²⁴¹, esso non attribuisce alla causa formale altra efficacia o potenza che non sia il calco di ciò che è in atto, salvo, è vero, farne poi l'atto supremo di ciò che è solo in potenza²⁴²: che però, a riprova di quanto detto, da una parte non si at-

²³⁸ BER p. 123 .

²³⁹ Cfr. SPE pp. 122-127 .

²⁴⁰ DR pp. 46-47 .

²⁴¹ Cfr. Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003, *Secondi Analitici*, II, 19, 100 b2 -100 b5, p. 402: «...partendo da un certo animale, si procede sino all'animale, e poi rispetto a quest'ultimo avviene lo stesso. È dunque evidentemente necessario che noi giungiamo a conoscere gli elementi primi con l'induzione. In effetti, già la sensazione produce in tal modo l'universale». Se si confrontano anche alcuni passaggi dei *Topici* (I, 2, 101 a25 - 101 b4, p. 409, ed I, 14, 105 a34 - 105 b37, pp. 423-425), si evince come qui non sia la determinazione dell'ente ad essere realmente problematica, quanto la sua definizione possibile a risultare temporaneamente solo ipotetica in rapporto all'iniziale opinabilità della discussione empirica.

²⁴² Poiché i distinguo d'ordine metodologico circa il procedimento analitico e quello sintetico sono frequentemente evocati nella filosofia deleuziana, ci pare opportuno rinviare ad un passo (contenuto in SFP p. 140), che è esemplare al riguardo: «...il "dovuto ordine" va sì dalla causa agli effetti, ma non si può immediatamente seguire l'ordine dovuto. Dal punto di vista sintetico come da quello analitico, si parte evidentemente dalla conoscenza di un effetto, o almeno di un "dato". Ma, mentre il metodo analitico ricerca la causa come semplice condizione della co-

tualizza, o meglio, non si “realizza” che all’incontro con la similitudine da cui lo si è prelevato (laddove il riscontro non si attua, come ad esempio nel caso dei popoli amerindi, si avrà ben donde di richiamarsi all’autorità del filosofo per legittimare teoricamente e teologicamente gli asservimenti e le stragi di milioni d’«omuncoli privi di ragione»²⁴³); e dall’altro è interamente realizzato e determinato già in potenza (come ultimamente si sforzano di spiegarci i teorici schierati a difesa dell’embrione).

Con il canto del virtuale, è l’Idea o il tema di fondo del bergsonismo a reimporsi, quello delle differenze di natura. «Bergson ci dice [...] che la sua opera è consistita nel riflettere su questo: il 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 quel movimento non dev’essere concepito a immagine del dato»²⁴⁴. Eludere deliberatamente tale esigenza costituisce per Deleuze «la tara del possibile»²⁴⁵. E in fondo, con questo modello, ad altro non si rinuncia che a quel che si ha in animo di scongiurare: se l’*essere reale* del dato, dei corpi o delle cose, è già tutto dato nel suo *essere possibile*, fra loro la differenza è soltanto di grado. Ciò a cui si rinuncia è la differenza di natura, il punto di vista nel quale le differenze di natura appaiono: queste infatti intercorrono fra tendenze eterogenee, mentre invece, la condizione genetica concepita come forma di possibi-

sa, il metodo sintetico ricerca una genesi anziché un condizionamento, vale a dire una ragion sufficiente».

²⁴³ Cfr. J. G. de Sepulveda, “Trattato sopra le giuste cause della guerra contro gli Indi” (1545), in G. Gliozzi, *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Principato Edizioni, Milano 1971 .

²⁴⁴ BER p. 123 .

²⁴⁵ DR p. 274 .

lità, è prelevata a valle dello stesso movimento che conduce a quanto dovrà poi retrospettivamente somigliare al prodotto della sua realizzazione. Neanche conservando per tale movimento il nome di *distensione* usciremmo da questo circolo vizioso. Perciò dichiaravamo da subito che quella distensiva, in quanto tendenza, non era indipendente dall'altra, differente per natura, che coesiste con essa: la durata (o tempo non-cronologico). Ma quest'ultima, per Bergson e Deleuze, non è un ricettacolo di forme di possibilità, e cioè, tutto sommato, una quarta dimensione dello spazio²⁴⁶, bensì una pura virtualità informale nella quale è *implicato* proprio tutto quello che con il modello del Possibile ci si propone di scongiurare, ovvero la *differenza interna*, il regno caotico e anarchico delle differenze «libere, ribelli o non domate»²⁴⁷, *la natura stessa della Differenza*: perché «considerando, nell'opera di Bergson, tutte le definizioni, le descrizioni ed i caratteri della durata, ci si accorge che, in ultima istanza, la differenza di natura non è *tra* queste due tendenze. In ultima istanza la stessa differenza di natura è *una* delle due tendenze [...]. Che cos'è infatti la durata? Tutte le affermazioni di Bergson al riguardo arrivano sempre a dire che la durata è *ciò che si differenzia in sé* [...], non ciò che si differenzia da un'altra cosa, ma in sé. Ciò che si differenzia [...] è essa stessa una cosa, una sostanza. Potremmo esprimere così la tesi di Bergson: il tempo reale è alterazione, e l'alterazione è sostanza [...]. *La differenza di*

²⁴⁶ Cfr. BER p. 95: «Se considerassimo il tempo come una quarta dimensione dello spazio, dovremmo pensare che questa contenga tutte le possibili forme dell'universo [...]. Che il Tempo non sia una dimensione dello spazio significa invece che c'è un'efficacia, una positività del tempo che fa tutt'uno con una *esitazione* delle cose e, per questo, con la creazione del mondo».

²⁴⁷ DR p. 71 .

natura è divenuta essa stessa una natura. Non solo, lo era sin dall'inizio»²⁴⁸, sin dall'inizio era la differenza interna della cosa stessa, la natura stessa della differenza.

“Sin dall'inizio”, vuol dire, anzitutto, sin dal momento in cui il tempo reale ha fatto per noi la sua comparsa, costituendosi al presente nelle sintesi passive, che per tal motivo erano state poste da Deleuze sotto le insegne di Atteone, anziché di Narciso: si nasce e ci si empie d'un'immagine di sé «contemplando tutt'altro che se stessi», e men che meno le larvate possibilità di se stessi, ma le linee d'attualizzazione di un potenziale o di un virtuale, «e le regole dell'attualizzazione non sono più la somiglianza e la limitazione, ma quelle della differenza o divergenza e della creazione. Quando certi biologi chiamano in causa la nozione di virtualità o potenzialità organica, ritenendo tuttavia che quest'ultima si attualizzi attraverso una semplice limitazione della sua capacità globale, cadono chiaramente nella confusione fra virtuale e possibile. Il virtuale infatti per attualizzarsi non deve procedere per eliminazione o limitazione, ma deve creare, con degli atti positivi, le sue linee d'attualizzazione. E questo per una ragione molto semplice: mentre il reale si realizza a immagine e somiglianza del possibile, l'attuale [...] non somiglia alla virtualità che incarna. La differenza è l'elemento principale nel processo d'attualizzazione»²⁴⁹. Ma “sin

²⁴⁸ BER pp. 135-137 .

²⁴⁹ BER p. 87 . La nozione di “possibile”, in fondo così dolce, può anche esser riammessa e riabilitata, a condizione che essa venga appunto detta del “virtuale”, cioè delle infinite potenzialità o possibilità che nella realtà del virtuale coesistono senza contraddirsi logicamente né escludersi a vicenda, e che attualizzandosi non vanno incontro a limitazioni di sorta: poiché quando si afferma la radicale dissomiglianza da esse dei prodotti in cui si incarnano, si vuol semplicemente dire che nessuna di loro è più “veridica” delle altre, che non ce n'è alcuna maggiormente “avverabile”, veruna eminentemente “verificabile”. In altre parole, venendo

dall'inizio" vuol dire anche e soprattutto che la natura della differenza è la realtà del passato in sé, della memoria ontologica, del tempo allo stato puro, della sostanza intesa come mobilità assoluta²⁵⁰. Eppure, si tratta di una realtà che quanto più intensamente capita talvolta di sentire e vivere tutta nel centimetro quadrato toccoci in sorte, tanto più non si fa in tempo a pronunciare senza esser colti da un sentimento d'inadeguatezza per le parole cui si sceglie d'affidarla. E in un certo senso, se di sicuro non per indulgenza verso se stesso (è sufficiente leggerne i testi per accorgersene), è quasi o anche per magnanimità nei confronti del commentatore che Deleuze afferma: «non c'è ragione di stupirsi che la differenza sia letteralmente "inesplicabile". La differenza si esplica, ma per l'appunto tende ad annullarsi nel sistema in cui si esplica. Questo significa che la differenza è essenzialmente implicata, che l'essere della differenza è l'implicazione»²⁵¹.

Ad ogni modo, è questo "stato" d'implicazione del differente in quanto tale che ci consente di ripartire. Che infatti il tempo allo stato puro avrebbe riproblematizzato ogni specie di movimento incontrato in precedenza, non eravamo forse arrivati a dirlo proprio partendo dal domandarci secondo quale accezione Deleuze sostenesse che a distendersi fosse ciò che vive implicato in uno stato di con-

meno il procedimento a ritroso, i tentativi filosofici d'impossessarsi (inventandola attraverso l'idea di "Possibile") d'una "mobilità" elevabile a ragion sufficiente del fenomeno, possono diventare interessanti, poiché in tal caso esiste la possibilità concreta di arrivare ad una ragione positiva, genetica e differenziale, la quale, non rassomigliando ai propri risultati, non si limiterà a rappresentare per i fenomeni un mero principio di sufficiente ragionevolezza. Come già accennato, questa sarà per Deleuze, tendenzialmente, la peculiarità del caso-Leibniz.

²⁵⁰ Cfr. BER p. 136: «Così come la differenza è divenuta sostanza, il movimento non designa più il carattere di qualcosa, ha assunto esso stesso un carattere sostanziale, non presuppone nient'altro, nessun mobile».

²⁵¹ DR p. 294 .

trazione? Va ridefinita e completata la risposta vivente che ottenevamo attraverso la prima sintesi (il cambiamento qualitativo o la genesi, la comparsa della sensazione): essa ci mostrava sì come distensione e contrazione fossero inverse, ma quando ancora non sapevamo *quale* delle due fosse l'inverso dell'altra, e *perché*²⁵². Solo una volta e di sfuggita, interpellando le scienze fisiche, era balenata l'idea che con la materia-flusso vibrante stessimo correndo lungo le linee d'attualizzazione di una materia-luce²⁵³, stessimo muovendoci in una materia-tempo virtuale in via d'esplicazione; ed è ancora dalle discipline scientifiche che può giungerci un primo aiuto alla comprensione di tale dominio, certo in funzione delle domande che esso riserva loro: «molti fisici teorici sostengono che nel suo sorgere l'universo è strutturato su undici dimensioni: le tre spaziali che conosciamo, il tempo, ed altre sette. Le sette dimensioni in più di quello strano “uovo cosmico” non sono sparite quando l'universo ha assunto l'aspetto per noi familiare, ma si sono “arrotondate”: sono oggi invisibili ai nostri occhi, ma possiamo percepirle come forze, dall'elettromagnetismo alla gravità [...]; si sono “compattate” riducendosi ad enti che avrebbero una grandezza pari a dieci alla meno trentadue centimetri, dunque infinitamente più piccole del nucleo di un atomo [...], ma continuerebbero a manifestarsi

²⁵² Cfr. BER pp. 138 e 158: « Per quale motivo la distensione è l'inverso della contrazione, e non la contrazione l'inverso della distensione? Perché fare filosofia *significa proprio iniziare dalla differenza* [...]. La durata è solo una delle due tendenze, delle due metà; se è vero però che in tutto il suo essere si differenzia in sé, non racchiude forse anche il segreto dell'altra metà [...] ? Se la durata si differenzia in sé, allora, in un certo senso, ciò da cui si differenzia fa ancora parte della durata».

²⁵³ Cfr. IM p. 80 . Riportiamo sin d'ora un'affermazione deleuziana il cui senso ci apparirà meglio solo in seguito: «non è la coscienza a essere luce, è piuttosto l'insieme delle immagini-movimento, o la luce, a essere coscienza, immanente alla materia (per quanto concerne invece la *nostra* coscienza di fatto, essa è solamente l'opacità senza la quale, la luce, “propagandosi sempre, non sarebbe mai stata rivelata”»).

come forze»²⁵⁴. Com'è noto, allorché i fisici contemporanei parlano dell'universo «nel suo sorgere», l'approccio comune cui fanno riferimento è la teoria del Big Bang: la descrizione, fin dove possibile supportata da dati sperimentali, dell'esplosione che avrebbe dato origine al processo cosmico. Nella risalita matematica a quello che in tale ambito viene appunto definito l'*istante-zero*, «le equazioni che descrivono questo processo, permettono di ripercorrere a ritroso la storia del cosmo partendo dai dati osservativi attuali [...]. È un po' come vedere un film all'incontrario: l'universo indietreggia nel tempo, si rimpicciolisce, si riscalda [...], vertiginosamente precipita verso un punto dove coesistono infinita densità ed infinito calore in uno spazio infinitesimale, infinitamente energetico. Alle soglie di questo punto le possibilità di descrizione vengono meno [...], si entra in una "terra di nessuno". Quel punto inconcepibile è il seme cosmico sbucato dal Niente, sotto forma di sorgente puntiforme di energia. L'irrompere di quella fontana di energia instaura il tempo, e quindi, la durata»²⁵⁵. È la maniera pienamente legittima, e nemmeno priva di fascino, di entrare scientificamente in contatto con ciò di cui, in tutt'altra maniera e con altrettanta legittimità, Deleuze in punta di piedi intende affermare filosoficamente tutta la realtà. Con il caos. «Il caos, in realtà, non è tanto caratterizzato dall'assenza di determinazioni, quanto dalla velocità infinita con cui queste si profilano e svaniscono [...]. È un vuoto che non è un

²⁵⁴ F. Pratico, *Dal caos alla coscienza*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 6 .

²⁵⁵ *Ivi*, pp. 4-6 .

niente, ma un *virtuale*», movimento infinito, «velocità infinità di nascita e dileguamento»²⁵⁶.

Se si accetta di cominciare col definire una qualunque cosa, per poco che essa si discosti dal puro caos, come un virtuale in corso d'attualizzazione, la bruma luminosa che evocavamo agli esordi potrebbe lentamente ritornare a comparire. La materia che vibra e risuona al presente *implica* campi di forze che fluttuano, che ondeggiavano nel tempo, potenziali energetici indispiegati (o perturbazioni “compattate”, “impacchettate” come le chiamano i fisici per indicare, tramite l'intensità della forza che le tiene assieme, le velocità elevatissime alle quali si muovono²⁵⁷), variazioni o molteplicità «intensive»²⁵⁸, divenire «anergetici»²⁵⁹ che sono vere e proprie “entità” temporali arrotolate, “esseri” d'implicazione reali²⁶⁰. Succede allora quel che del resto capita talvolta nella vita, che di nient'altro poi si starebbe tentando di vagheggiare: ciò che è implicato si libera in tutto e per tutto solo attraverso e grazie a ciò che lo implica, ma non gli deve niente; e al tempo stesso quest'ultimo non perde niente allorché l'altro cessa di costituire il tesoro esclusivo che esso serba, perché anzi è così che può davvero e in pieno gio-

²⁵⁶ CLF pp. 33 e 113: il caos, dice ancora Deleuze, «rende caotica e scioglie nell'infinito ogni consistenza [...]; da questo punto di vista, ha un'esistenza tanto mentale quanto fisica». In tal senso si può cominciare a rileggere la citazione tratta dalla conferenza all'IRCAM riportata più indietro: il problema preponderante dei musicisti, e più in generale delle arti, non è privo di connessioni con il problema affrontato dalla filosofia deleuziana, quello di «acquisire una consistenza senza perdere l'infinito in cui il pensiero è immerso», senza cioè *abolire il caos*.

²⁵⁷ Ma, chiaramente, nel senso in cui qui trova impiego, «l'energia, la quantità intensiva, è un principio trascendentale e non un concetto scientifico» (DR p. 311).

²⁵⁸ Cfr. DR pp. 288 e 295: «l'espressione “differenza d'intensità” è tautologica [...]. Ogni intensità è differenziale, differenza in sé [...]. La differenza come intensità resta implicata in se stessa, quando si annulla esplicandosi nell'esteso».

²⁵⁹ Cfr. CLF p. 11: «l'energia non è l'intensità, ma la maniera con cui questa si dispiega e si annulla in uno stato di cose estensivo».

²⁶⁰ DR p. 306: «l'implicazione va concepita come una forma d'essere perfettamente determinata».

varsene, ed è allora che gli deve veramente tutto. Dire che si tratta di un pensiero profondo sarebbe altrettanto stupido di dire che invece si tratta di un pensiero stupido. Ancora una volta, per Deleuze è soltanto una faccenda di percezione, nel senso che «spetta alla percezione polverizzare il mondo, ma spetta poi alla percezione spiritualizzare la polvere»²⁶¹ (e dunque non è certamente né stupido né sbagliato dire che si tratta di *pensiero*, è solo che «le entità spirituali, le idee astratte, non sono quel che si crede: sono delle emozioni, degli affetti»²⁶²). Il girasole, quale entità o divenire che aleggia evaporando dall'olio i pigmenti e la tela, non deve niente a quello di acqua terra e luce, ed il pittore non ha alcun debito con l'impasto umano in cui si è incarnato per operare; in compenso, gli impasti umani si accendono di gioia davanti al quadro, e nei suoi canti il fiore dei campi celebra in eterno la gloria di Van Gogh. Non appena gli riesce, il suo affetto per me, il mio per lei, se ne scappa via dalla finestra sciogliendo le catene: e inventando per noi un nuovo nome ci rende allegre le sere. E per rivenire al nostro, da tutti quanti gli “esseri” d'implicazione, dai campi vorticosi di forze, da tutte le potenze o le energie «nobili», da tutti i *quanta* d'intensità si leva un omaggio al filosofo Nietzsche²⁶³ (che sarebbe

²⁶¹ PLI p. 143 .

²⁶² CC p. 162 .

²⁶³ Cfr. DR pp. 60 e 311-314: «L'energia o la quantità intensiva è lo *spatium*, teatro di ogni metamorfosi, differenza in sé che involupa tutti i propri gradi nella produzione di ciascuno [...]. Si deve evitare di confondere l'energia in generale con un'energia uniforme in riposo che renderebbe impossibile ogni trasformazione. Sola può essere in riposo una forma d'energia particolare, empirica, qualificata nell'esteso, in cui la differenza d'intensità è già annullata [...]. Nietzsche chiama “nobile”, con una formula mutuata dalla fisica dinamica, l'energia capace di trasformarsi [...]; egli s'interessava all'energetica del suo tempo, ma la sua non era nostalgia scientifica di un filosofo [...], nella scienza delle quantità intensive cercava il mezzo per realizzare, come egli la definiva, la profezia di Pascal: fare del caos un oggetto d'affermazione».

morto di risate e di sdegno, ci dirà più avanti Deleuze, se solo avesse immaginato quali soprusi e quante bassezze avrebbero tentato in seguito di suggellare col suo nome) il quale, forse più d'ogni altro, seppe, da un lato, provare che ogni prepotenza è un'impotenza, e viceversa, e che ogni potere stabilito è una prepotenza, ogni volere negativo un'impotenza, e che un'identità fissa è sempre il prodotto esplicito di forze esauste, a segno meno ed al servizio di poteri e volontà nefaste, di ordini mortificanti ed obbedienze mortifere, e che insomma è da squalificarsi come la più rilasciata e gretta delle astrazioni, o che è lo stesso la più volgare delle attualità, qualsiasi potenza che non sia l'effetto positivo di una relazione tra viventi; ma dall'altro ed al contempo, seppe grandiosamente allestire per tutte le "entità" intense, per tutte le forze e le potenze di variazione o trasformazione, un campo libero di pensiero e di vita in grado di restituire la necessaria «consistenza» alla loro esistenza: perché "fedeli alla terra" vuol dire sempre infedeli alla disciplina della terra, e "terra di nessuno" sempre e soltanto di nessuno di riconoscibile²⁶⁴.

Scopriamo così come anche questa specie di uovo temporale cosmico²⁶⁵ costituito dal passato in sé della seconda sintesi, possegga

²⁶⁴ Cfr. DR p. 177: «Quando Nietzsche distingue la creazione dei valori nuovi e il riconoscimento dei valori costituiti, la distinzione non va certamente intesa in senso relativo e storico [...]. Si tratta in verità di una differenza formale ed essenziale, poiché il nuovo resta sempre nuovo, nel suo potere di cominciamento e ricominciamento, allo stesso modo che il costituito era costituito sin dappprincipio, anche se occorre un po' di tempo empirico per riconoscerlo [...]. 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».

²⁶⁵ Bergson lo immaginava piuttosto come un *gigantesco cono virtuale* (cfr. DR p. 274 e IT p. 95).

i suoi soggetti larvali, la propria *fluctatio animorum*²⁶⁶. E più ancora qui che nella prima sintesi del tempo, ciascun singolo personaggio concettuale è a dir bene una «muta», una torma intensiva, una gran carovana che coesiste in continua metamorfosi con tutte le altre²⁶⁷. Lì si trattava di anime contraenti, e contemplative; qui, di anime anzitutto implicate, ma perciò stesso implicantì tutte le altre ed affermative, in quanto «comprendendo il disuguale in sé, ed essendo già differenza in sé, l'intensità *afferma* la differenza, fa della differenza oggetto d'affermazione»²⁶⁸. Quelle erano, nella loro integrità, un divenir qualcosa (sensazioni o affezioni), erano ritmiche, silenziose ma inneggianti; queste sono fragorose ma inudibili, sono affetti o toni in cui la variazione va completamente affrancandosi da qualunque referenza (divenire = *qualcosa*). Dal momento che però gli steccati tendono a crescere e svilupparsi in altezza as-

²⁶⁶ Cfr. DR p. 332: «Si è visto quanti “me” occorre presupporre come condizione delle sintesi organiche passive, che svolgono già il ruolo di muti testimoni. Ma per l'appunto la sintesi del tempo che in essi si effettua, rinvia ad altre sintesi come ad altri testimoni, che ci conducono nei domini di un'altra natura, in cui non ci siano più né “me” né “Io” e in cui comincia, viceversa, il regno caotico dell'individuazione».

²⁶⁷ Il carattere metamorfico delle intensità è detto *continuo* non perché andrebbe a percorrere ininterrottamente la lunghezza misurabile *da* una quantità intensiva *ad* un'altra, ma nemmeno perché fra di loro occorrerebbe allora abolire ogni distanza, bensì perché, come a suo tempo ma precocemente ci era capitato d'intravedere, «una quantità intensiva si divide, ma non si divide senza cambiare di natura [...]. Quando si osserva che una temperatura non è composta di temperature, o una velocità di velocità, si vuol dire che ogni temperatura è già differenza e che le differenze non si compongono di differenze del medesimo ordine, ma implicano serie di termini eterogenei. [Vanno] distinti due tipi di molteplicità, quali le distanze e le lunghezze: le molteplicità implicite e quelle esplicite, quelle la cui metrica varia con la divisione e quelle che portano il principio invariabile della loro metrica. Differenza, distanza, disuguaglianza, sono i caratteri positivi [dello] *spatium* intensivo» (DR p. 307); «un'intensità non è composta da grandezze addizionabili e spostabili: una temperatura non è la somma di due temperature più piccole [...]. Ma ogni intensità, essendo essa stessa una differenza, si divide secondo un ordine in cui ciascun termine della divisione si distingue per natura dall'altro. La distanza è dunque un insieme di differenze ordinate, cioè avvolte le une nelle altre, tali che si possa valutare la più grande e la più piccola, indipendentemente da una grandezza esatta. Si dividerà, per esempio, il movimento in galoppo, trotto e passo, ma in maniera tale che il diviso cambi natura ad ogni passo della divisione» (MP p. 706).

²⁶⁸ DR p. 302 .

sai più in fretta degli alberi, e con maggior nerbo, non dovremo precipitarci già a chiarire come ad animare entrambe le due sintesi pure, del presente e del passato, siano proprio gli stessissimi soggetti larvali, i gradi di attualizzazione di una stessa natura? Cercando le differenze di natura, incorrevamo nella prima sintesi: si può dire che essa era sintomatologica, nella misura in cui ci indicava l'illusorietà del "fatto", mostrandoci quale brulichio impersonale di durate viventi imperversi sotto le spoglie di ciascun individuo materialmente e formalmente fatto, esteso e qualificato («è sempre un terzo a dire io»). Ma la seconda sintesi, aprendoci alla natura della Differenza, è ontologica («l'alterazione è sostanza»), e quel che ci mostra con le quantità intensive è quali siano i «fattori individuanti» immediatamente all'opera, in se stessa e quindi anche nei presenti viventi che fa passare, allorché *l'essere è la stessa differenza, si dice della differenza stessa*²⁶⁹:

«la differenza d'intensità è la ragion sufficiente del fenomeno, la condizione di ciò che appare [...]. Anche se la differenza tende a ripartirsi nel diverso sì da scomparire ed uniformare il diverso che crea, essa va innanzitutto sentita come ciò che dà il diverso da sentire, e pensata come ciò che crea il diverso [...]. La qualità come l'esteso sono creati 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 [...]. Ma la differenza come intensità resta implicata in se stessa, quando si annulla esplicandosi nell'esteso [...]. È senz'altro vero che la differenza, sviluppandosi in estensio-

²⁶⁹ Cfr. DR pp. 52-55: «C'è sempre stata una sola proposizione ontologica: l'Essere è univoco [...]. Una sola voce suscita il clamore dell'essere [...]. L'essere si dice in un solo e stesso senso di tutto ciò di cui si dice, ma ciò di cui si dice differisce: si dice della differenza stessa [...]. La misura ontologica è più prossima alla dismisura delle cose che alla misura prima, e la gerarchia ontologica è più prossima alla *hybris* e all'anarchia degli esseri che alla gerarchia prima [...]. Allora l'espressione "Tutto è uguale" può risuonare, ma come espressione di gioia, a patto di dirsi *di* ciò che non è uguale nell'Essere uguale univoco: l'essere uguale è immediatamente presente in tutte le cose, senza intermediario o mediazione [...], nessuna partecipa all'essere più o meno o lo riceve per analogia [...]. L'essere univoco è nel contempo distribuzione nomade e anarchia incoronata».

ne, diviene semplicemente differenza di grado, mancando ormai di ragione in sé, ed è anche vero che la qualità ne trae allora beneficio [...] e s'incarica delle differenze di natura. Ma [...] la differenza non diviene qualitativa se non nel processo in cui si annulla in estensione. Nella sua stessa natura, la differenza è tanto qualitativa che estensiva. Va notato anzitutto che le qualità hanno molta maggior stabilità [...] di quel che talvolta non si dica [...]. Che esse differiscano, e persino sostanzialmente, è certo, ma questo si dà sempre tuttavia in un ordine supposto di somiglianze. E precisamente le loro variazioni nella somiglianza rimandano a variazioni di tutt'altra specie [...]. Nel passaggio da una qualità ad un'altra, anche con un massimo di somiglianza o di continuità, appaiono fenomeni di scarto e di grado [...], tutta una trama di congiunzioni e disgiunzioni che forma una scala graduata più che una durata propriamente qualitativa. La durata attribuita alla qualità, non sarebbe forse un correre verso la morte, il tempo necessario all'annullamento della differenza nell'esteso corrispondente, se l'intensità non soccorresse a raddrizzarla, a sostenerla e a ricuperarla? A dirla in breve, non si darebbero mai differenze qualitative o di natura, così come non si darebbero differenze quantitative o di grado, se non ci fosse l'intensità capace di costituire le une nella qualità, e le altre nell'esteso [...]. Anche in quella filosofia della Differenza che costituisce l'insieme del bergsonismo, giunge il momento in cui il filosofo s'interroga sulla duplice genesi della qualità e dell'esteso, e questa differenziazione fondamentale (qualità-esteso) può trovare la sua ragion d'essere soltanto in una grande sintesi della Memoria che fa coesistere tutti i gradi della differenza come gradi di distensione e di contrazione, e riscopre nell'ambito della durata tutto l'ordine implicato delle intensità [...]. Si consideri attentamente la famosa domanda se ci sia una differenza di natura o di grado tra le differenze di grado e di natura. La risposta è no. 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. Le differenze di grado sono soltanto il grado più basso della differenza e le differenze di natura sono la natura più alta della differenza. Ciò che le differenze di natura e di grado separano o differenziano, i gradi o la natura della differenza trasformano nello Stesso, ma nello stesso che si dice del differente»²⁷⁰.

Quella materia che al presente si distende e si qualifica, si allunga, si colora, odora e s'accresce, si diversifica e si dimensiona, è proprio l'attualizzazione per linee di divergenza o di differenziazione della molteplicità virtuale intensa, vibrante nell'implicazione, risonante nella coesistenza di tutti i gradi o i livelli differenziali, di

²⁷⁰ DR pp. 288-310 .

tutti i cambiamenti di tensione e di energia, la quale esplicandosi crea simultaneamente *e* gli estesi *e* le qualità²⁷¹. D'un tratto allora ci si accorge che espressioni quali "la materia come immagine-movimento", "la durata come forma d'interiorità", "il tempo reale come alterazione", "l'alterazione come sostanza", "l'essere come differenza", "la differenza come differenza interna", sono tutte proposizioni equivalenti, tutte espressioni di uno stesso e identico senso, in un mondo però, o in favore di un mondo, nel quale identità ed equivalenze non hanno più nessun senso: poiché si tratta di un mondo che non esiste a prescindere dai suoi esperimenti, e perché la parola "sperimentale", come dice John Cage, esprime «semplicemente un atto dall'esito ignoto»²⁷²:

«Ci sono dinamismi spazio-temporali (dinamismi attualizzanti, differenzianti) i quali vanno estratti in ogni campo, benché siano solitamente ricoperti da estensioni e qualità attuali, costituite. Gli embriologi mostrano giustamente che la divisione in parti di un uovo resta secondaria rispetto a movimenti mor-

²⁷¹ Cfr. DR pp. 317-319: «L'intensità è l'elemento determinante nel processo d'attualizzazione. L'intensità drammatizza, si esprime immediatamente in dinamismi spazio-temporali di base e determina un rapporto differenziale [...] a incarnarsi in una qualità separata e un esteso distinto [...]. Il processo essenziale delle quantità intensive è l'*individuazione*. L'intensità è individuante, le quantità intensive sono fattori individuanti. Ogni individualità è intensiva, e come tale prorompente, irrompente, comunicante, comprendente e affermante in sé la differenza nelle intensità che la costituiscono [...]. L'individuazione presuppone innanzitutto uno stato metastabile, cioè l'esistenza di una "disparità", di almeno due ordini di grandezza o due scale di realtà eterogenee, tra cui i potenziali si ripartiscono. Questo stato preindividuale non manca tuttavia di singolarità, in quanto i punti rilevanti o singolari sono definiti dall'esistenza e dalla ripartizione dei potenziali. Ne risulta così un campo "problematico" oggettivo, determinato dalla distanza tra ordini eterogenei. L'individuazione sorge come l'atto di soluzione di un tale problema o, che è lo stesso, come l'attualizzazione del potenziale e la messa in comunicazione dei disparati. L'atto d'individuazione non consiste nel sopprimere il problema, ma nell'integrare gli elementi della disparità in uno stato d'accoppiamento che ne assicuri la risonanza interna. L'individuo si trova dunque congiunto a una metà preindividuale, che non è l'impersonale in lui, ma piuttosto la fonte delle sue singolarità. Sotto tutti questi aspetti, crediamo che l'individuazione sia essenzialmente intensiva, e che il campo preindividuale sia ideal-virtuale, o costituito di rapporti differenziali [...]. L'individuazione è l'atto dell'intensità che porta i rapporti differenziali ad attualizzarsi, secondo linee di differenziazione, nelle qualità e negli estesi che essa crea [...]. Ogni differenziazione presuppone un campo intenso d'individuazione preliminare».

²⁷² J. Cage, *Silenzio*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 14

fogenetici altrimenti decisivi, come l'aumento delle superfici libere, lo stiramento degli stadi cellulari, l'invaginazione per piegatura, gli spostamenti regionali dei gruppi, e che tutta una cinematica dell'uovo appare implicante una dinamica, la quale per di più esprime qualcosa d'ideale, ove il trasporto è dionisiaco, è delirio, prima d'essere un transfert locale [...], velocità e ritmi differenziali [che] creano uno spazio e un tempo inerenti a ciò che si attualizza. Ci sono cose che solo l'embrione può fare, movimenti che egli solo può intraprendere o anzi sopportare [...]. La forza e il destino dell'embrione stanno nel vivere il non-vivente come tale, e nell'ampiezza dei movimenti forzati che spezzerebbero qualunque scheletro o ne romperebbero i legamenti [...]. Sotto i caratteri morfologici, istologici, anatomici, fisiologici, ecc., che riguardano le qualità e le parti costituite, si scoprono puri dinamismi spazio-temporali (il vissuto dell'embrione). Si va dal virtuale all'attuale, anziché dal più al meno generale. La nozione di "generalità" ha l'inconveniente di generare confusione tra il virtuale che si attualizza per creazione, ed il possibile che si realizza per limitazione. Ora, prima dell'embrione come supporto generale di qualità e di parti, c'è l'embrione come soggetto individuale e paziente di dinamismi spazio-temporali, ossia il soggetto larvale [...]. Non c'è cosa che non perda la propria identità così com'è nel concetto, e la propria similitudine così com'è nella rappresentazione, quando si scoprono lo spazio e il tempo dinamici della sua costituzione attuale [...]. *Tutto il mondo è un uovo*²⁷³.

In qualche modo, è per via aristotelica che si diventa tutti intellettualmente adulti, capaci cioè d'intendere e formulare giudizi conoscitivi in maniera retta. Ma solo perché, come afferma Bergson, «in un certo senso, si nasce tutti platonici [...]. È stato Platone ad erigere per primo a teoria la credenza che conoscere il reale significhi scoprirne l'Idea, ossia farlo rientrare in uno schema preformato che sarebbe già a nostra disposizione [...]. Tale credenza è connaturata all'intelligenza umana, la cui sola preoccupazione è di sapere sotto quale vecchia rubrica catalogare qualsivoglia oggetto nuovo»²⁷⁴. Tuttavia, su questo punto, il Deleuze "storico della filosofia" impone dei distinguo: allestire un ordine formale atto ad accogliere i dati dell'esperienza, e scoprire invece di quale Idea siano essi gli

²⁷³ DR pp. 277-282 .

²⁷⁴ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di P. Serini, Mondadori, Milano 1938, p. 130 .

eventuali portatori, segnalano movimenti e percorsi di pensiero tra loro assai eterogenei. Il primo rimanda al dispiegarsi di un campo di rappresentazione concettuale del reale, e se ne può tranquillamente attribuire la genitura proprio allo Stagirita, il quale seppe inoltre portarlo fin da subito a livelli eccelsi di funzionamento (cosa che gli riconoscerà lo stesso Kant). Ma l'invenzione platonica delle Idee taglia e ridistribuisce la realtà fenomenica secondo un differente paesaggio noetico. Questa perlomeno è la sua pretesa, e benché non sia il caso d'indugiare oltre sugli esiti cui essa conduce, va detto come la sua volontà, nell'inventare questa "cosa" filosofica che è l'Idea (*eîdos*), non fosse affatto di poco conto: rimarcare la differenza esistente fra una visione o una percezione fuori dall'ordinario, autentico *vedere* della mente (*eidenai*), ed il *guardare* empirico degli occhi, il senso naturale della *vista* (*orao, opsis*)²⁷⁵. Su questa faccenda, e lasciando per un attimo in disparte i pruriti morali che gravano su quella volontà, Deleuze non ha alcun dubbio: Platone coglie nel segno, ed è in virtù di tale esigenza che vanno letti i raccordi ed i passaggi che lo abbiamo ascoltato modulare da una facoltà all'altra dell'anima (pensiero, rimemorazione, immaginazione, sensazione). Ma è una lettura che rimandiamo al capitolo successivo, in quanto Deleuze la intraprende in forte correlazione con la dottrina kantiana delle facoltà soggettive (ragione in più per preferire, come abbiamo fatto, l'approccio marburghiano di Natorp alla teoria delle Idee). Qual è la motivazione deleuziana di tale accostamento? Non certo il fatto che Platone, intercettando-

²⁷⁵ Cfr. D. Guastini, *Prima dell'estetica. Poetica e filosofia nell'antichità*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 75.

la, non ponga la distinzione lì dove essa transita: fra quel che è attualmente determinato *e* quel che lo determina, fra gli enti che l'occhio discerne come termini separati e distinti, *e* l'Essere, che il pensiero contempla «nella pienezza dei suoi rapporti». Il motivo è invece che, valutata alla luce della sua riformulazione kantiana (l'esperienza *e* le condizioni a priori cui l'esperienza sottostà) essa, non soltanto si riconnette a una sintassi ed un vocabolario a noi più prossimi (sarebbe di per sé poca cosa), ma permette una ben altra valutazione delle forme di determinabilità e dunque di determinazione, poiché queste entrano in rapporto a realtà problematiche che, se non potevano appartenere del tutto a Platone o al pensiero antico, riguardano però da vicinissimo la filosofia contemporanea (e il ruolo che in essa Kant ha avuto e continua ad avere).

Tuttavia, presa a sé stante, la sperimentazione platonica ci suggerisce già qualcosa. Il tentativo, infatti, fallisce, l'Idea non produce i suoi effetti. Intendiamo dire: i suoi “effetti ottici”, i suoi percetti *altri*, lo spaesamento del paraggio solito; è l'esperimento *visivo* a naufragare, quello normativo procede a meraviglia (cacciata, non a caso, degli artisti, degli eccentrici dallo Stato *ideale*...). La ragione è semplice e l'abbiamo già incrociata: non è la mente, non è l'intellezione la facoltà visionaria del pensiero. La mente vede forse più lontano e meglio dell'occhio (e coadiuvata da un buon *metodo* finisce anche col veder *prima* dell'occhio stesso), ma non vede niente di più di quel che l'occhio gli dà da vedere, ossia il “dato” già disteso e solidificato, il movimento già spazializzato e cronologicamente reso omogeneo. Bisognava inseguire l'Idea se-

guendo l'altra tendenza, risalire le linee d'attualizzazione in direzione della virtualità caotica per *vedere altrimenti*, per vedere «l'alterazione che non è altro, poi, che l'essenza o la sostanza di una cosa»²⁷⁶ (e trarne le dovute conseguenze sul piano della prassi e della produzione filosofica). Per di più, "bisognava" non è parola adatta a spiegare quale tipo di volontà enti qui in gioco: Deleuze è perentorio, *bisognava sentirsi forzati a farlo*. Nella «filosofia classica di tipo razionalista [...] il pensatore in quanto pensatore [...] si attribuisce in partenza la buona volontà di pensare; fonda tutta la sua ricerca su una "volontà premeditata". Da ciò deriva il metodo della filosofia: da un certo punto di vista, la ricerca della verità sarebbe la cosa più facile; basterebbe una decisione, e un metodo capace di vincere le influenze esterne che distolgono il pensiero dalla sua vocazione e gli fanno prendere per vero il falso. Si tratterebbe di scoprire e organizzare le Idee secondo un ordine che sarebbe quello del pensiero, come altrettanti significati espliciti o verità formulate [...]. Ma finché si fondano sulla buona volontà di pensare, le verità restano arbitrarie (solo il convenzionale è esplicito), si resta ignari delle zone oscure dove si elaborano le forze affettive che agiscono sul pensiero, le determinazioni che ci costringono a pensare [...]. Alle verità di tale filosofia manca la necessità, e l'artiglio della necessità [...]. La ricerca della verità è l'avventura precipua dell'involontario. Il pensiero non è nulla senza qualcosa che costringa a pensare, che faccia violenza al pensiero [...]. Quel che ci costringe a pensare è il segno. Il segno è l'oggetto di un in-

²⁷⁶ BER p. 22 .

contro; ma è appunto la contingenza dell'incontro ad assicurare la necessità di ciò che dà da pensare. L'atto di pensare non deriva da una semplice possibilità naturale; è invece la sola creazione autentica. La creazione è la genesi dell'atto di pensare nel pensiero stesso [...]. Non cerchiamo la verità se non costretti e sospinti, nel tempo [...]. L'avventura dell'involontario si ritrova a livello di ogni facoltà»²⁷⁷. Le idee non risiedono nella nostra testa, e le linee magiche che arrossano gli occhi del filosofo che ossessivamente le rincorre, non compongono il disegno totale cui il logos accederebbe integrando la parzialità della retina, ma una visione frammentaria e cruda che annebbia la vista, che non può che venire strenuamente vissuta e per chissà quale via braccati ed inseguiti piuttosto che inseguitori: «i problemi o le Idee promanano da imperativi casuali, o da eventi che si presentano come domande»²⁷⁸.

Come risultano involontari e contingenti i frammenti e gli incontri che strappano il pensiero all'indifferenza, così non è facoltativa la rinuncia del pensatore ad una totalità presupposta; questa non è un'opzione gnoseologica, poiché, al pari di quelli, è il portato ineludibile di una condizione ontologica: il *Tutto* non è dato. «Molti filosofi avevano già detto che il tutto non era dato né poteva esser dato; ma essi ne traevano soltanto la conclusione che il “tutto” era una nozione priva di senso. La conclusione di Bergson è molto di-

²⁷⁷ PLS pp. 87-91 . Cfr. anche SPE p. 117: «...fa sempre un certo effetto constatare la differenza che separa l'ispirazione degli empiristi da quella dei razionalisti. Gli uni si stupiscono di quello che non stupisce affatto gli altri. A sentire i razionalisti, la verità e la libertà sono prima di tutto diritti; i razionalisti si chiedono come tali diritti si possano perdere, come si possa cadere in errore o perdere la libertà. Per questo il razionalismo ha trovato nella tradizione adamitica, che pone al principio l'immagine di un Adamo libero e razionale, il terreno adatto alle sue preoccupazioni...».

²⁷⁸ DR p. 256 .

versa: 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. “La durata dell’universo – dice Bergson – deve essere una sola cosa con la latitudine di creazione che può trovarvi posto”. Tanto che ogni volta che ci si troverà davanti a una durata o in una durata, si potrà concluderne l’esistenza di un tutto che cambia e che è aperto da qualche parte [...]. Se bisognasse definire il tutto, lo si dovrebbe fare attraverso la Relazione. E la relazione non è una proprietà degli oggetti, è sempre esterna ai suoi termini; sicché risulta inseparabile dall’aperto [...]. Le relazioni non appartengono agli oggetti, ma al tutto, a condizione di non confonderlo con un insieme chiuso di oggetti [...]. La relazione tra due cose non può essere ridotta a un attributo di una cosa o dell’altra, e nemmeno a un attributo dell’insieme. In compenso, la possibilità di riportare le relazioni a un tutto è intera se si concepisce questo tutto come un “continuo” e non come un insieme dato [...]. Del tempo possiamo dire che è il tutto delle relazioni»²⁷⁹. Il fatto che Tutto non sia *dato*, non può significare la possibilità per l’Idea di ricostruirlo altrove, in una realtà separata dai dati di fatto: perché esso è la realtà del Tempo, ma una realtà inseparabile dal dato, l’essenza stessa del dato che immediatamente rende il dato un altrove, un *erewhon*, qualcosa di assai differente da un fatto empiricamente determinato. “*Tutto non è dato*”, per Deleuze, è la formula del vitalismo filosofico, la formula attraverso la quale il bergzonismo²⁸⁰ in-

²⁷⁹ IM p. 22 .

²⁸⁰ Ossia il “bergsonismo deleuziano”, secondo una felice intuizione di Claire Parnet (cfr. ABC, “lettera Z: zigzag”).

tende chiamarsi fuori dal fascino morboso che il pensiero nutre da sempre per il negativo ed i suoi poteri (limitazione, opposizione...). “Tutto *non è dato*” è la formula completamente positiva con cui si afferma la virtualità reale del dato, la realtà intensa, diveniente o evenemenziale del dato²⁸¹; e tale realtà, come vedremo, diventerà il “dato” trascendentale dell’empirismo deleuziano: *e* della creazione concettuale, liberata dall’obbligo di dover formare classi rappresentative d’oggetti («il concetto dice l’evento..., è un evento puro»²⁸²); *e* del piano che i concetti-eventi popolano, cioè del fondamento, al quale, lo si è dichiarato da subito, Deleuze non rinuncia, ma nell’esatta maniera con cui non vi rinuncia nemmeno il funambolo, allorché, chiedendo venga cacciata via la rete, decide di farlo passare non più per sotto bensì trasversalmente: fra il cavo spesso un capello che lo attende davanti, il respiro trattenuto della folla, il tanfo di cavalli e segatura, le corde tese dei nervi, qualcuno di speciale giù in un angolo, le pieghe che fa il vento sul tendone, lo scemare intorno delle luci e la linea magica che insegue, l’Idea fissa che lo ossessiona: “...camminare nel vuoto”.

Vuoto: quando lo abbiamo ascoltato parlare del caos, era questa la parola prescelta da Deleuze, «un vuoto che non è un niente, ma un virtuale». Il nostro desiderio sarebbe allora di riuscire da qui in avanti a mostrare anche solo per un istante la «vertigine filosofica»

²⁸¹ Cfr. BER p. 124 : «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».

²⁸² CLF p. 11: «il concetto di un uccello non sta nel suo genere o nella sua specie, ma nell’insieme dei suoi atteggiamenti, dei suoi colori e dei suoi canti: qualcosa d’indefinibile che è più una sineidesia che non una sinestesia [...]. Il concetto è incorporeo, sebbene s’incarni o si realizzi nei corpi [...]. Il concetto dice l’evento, non l’essenza o la cosa. È un evento puro, un’ecceità, un’entità: [...] l’uccello come evento».

deleuziana che prende il nome d'immanenza: gli eventi sono dei quasi-esseri, determinazioni minime o "insistenze", entità estratte o scardinate «dai limiti degli individui e delle persone»²⁸³; e il piano che le accoglie o le raccoglie è un quasi-vuoto illimitato, infinito, un'intersezione temporale astratta, un «taglio del caos»²⁸⁴ capace di dar consistenza reale alla turbolenza degli eventi.

L'anomalia del gesto filosofico deleuziano si manifesta anche a proposito della nozione di "tutto": come detto per quelle di "verità", "genesì" ed "essenza", egli non si accontenta di dichiararle inservibili, ma le apre e le reinventa capovolgendole. Così il Tutto della realtà diviene uno sterminato campo vuoto frequentato da apparizioni vaghe, incorporee, una lastra impalpabile e traslucida visitata da eventi²⁸⁵, una superficie che fa esistere tutto, «l'impossibile, il possibile e il reale»²⁸⁶. Non per spasso, e nemmeno per capriccio, ma per farla finita col giudizio; poiché è senz'altro vero che, come dicono alcuni, eravamo siamo e ritorneremo polvere: ma non "niente", come quegli stessi vorrebbero paventare, bensì gradi deattualizzati o grani liberati di Differenza.

²⁸³ LDS p. 135 .

²⁸⁴ CLF p. 33 .

²⁸⁵ Cfr. DR p. 248: gli eventi «non lasciano sussistere alcuna posizione dell'essenza intesa come "ciò che la cosa è". E indubbiamente è possibile conservare il termine "essenza", se si vuole, a condizione però di dire che l'essenza è appunto l'accidente, l'evento».

²⁸⁶ LDS p. 160 .

II. Intermezzo: *cogito per un io dissolto*

«Le vere entità sono degli eventi, non dei concetti. Pensare in termini di eventi non è facile. Tanto meno facile dal momento che il pensiero stesso a quel punto diviene un evento. Ci sono quasi solo gli stoici e gli inglesi ad aver pensato così»¹. Abbiamo appreso che pensare in termini di evento vuol dire pensare temporalmente; ma apprenderemo come quella dell'evento sia una natura brumosa²: è possibile allora che essa fosse non del tutto assente ma soltanto oscurata dalle coltri di fumo e nebbia presenti nel cielo di Königsberg? Detta altrimenti, c'è un motivo d'ordine metodologico che fa da guida al raffronto fra l'opera di Deleuze ed il sistema concettuale kantiano³: si tratta della regola deleuziana relativa alle grandi costruzioni filosofiche, secondo cui non si giunge a un qualche tipo di verità se non passando per delle “finzioni” necessarie⁴. Ma esiste al contempo una ragione, la cui motivazione è assai più schietta e sincera, per la quale, tutto sommato, parleremo molto poco di Kant, ed è la seguente: nel criticismo «c'è tutto, un tribunale civile, un ufficio del registro, un catasto, tutto meno il potere di

¹ CONV p. 71 . Non sono entità, cioè eventi, i concetti intesi come categorie rappresentative dell'esperienza possibile. Lo sono per contro, con una prima approssimazione, quelli creati sulla scorta di una circostanza che provoca l'atto di pensare nel pensiero medesimo.

² Cfr. CONV p. 69: «Ogni evento è una nebulosa miriade di gocce.»

³ Tale espressione non è oppositiva, non rinvia cioè implicitamente ad una mancanza di “sistematicità” del pensiero deleuziano: solo, si tratta di una sistematicità *aperta*; «un sistema è aperto quando i concetti sono riferiti a circostanze e non più ad essenze» (PPR p. 47).

⁴ Cfr. PPR pp. 14-15, e soprattutto CC pp. 43-52: pagine nelle quali il trattamento storiografico deleuziano di Kant consiste nell'insidiare da ogni lato il filosofo con le “voci parlanti” di alcuni grandi poeti (Shakespeare, Hölderlin, Rimbaud) attraverso le quali egli continua a dire le cose che ha scritto, e tuttavia...

una nuova politica che rovesci l'immagine del pensiero» dogmatica e moraleggiante⁵.

Qualcosa condiziona l'esperienza. Si tratta di un problema filosofico tra i più vivi, e degno d'interesse. Fin già nella proposizione che lo enuncia, risplende la verità di quanto occorrerà produrre come senso: la condizione sta nel mezzo. A ciò che condiziona (qualcosa = x, ancora del tutto indeterminata) non è assegnabile una dimensione supplementare o una posizione trascendente, cioè perimetrale o esterna a ciò che risulta condizionato. Da Kant in poi, ciò che condiziona l'esperienza viene indicato in filosofia con il termine "trascendentale", ma per l'appunto «la nozione kantiana di trascendentale è fatta proprio per rifiutare la nozione classica di trascendente. Il trascendentale è soprattutto il non trascendente»⁶,

⁵ DR p. 179 .

⁶ FCT p. 86 . Cfr anche I. Kant, *Critica della ragion pura*, 2 voll., Laterza, Bari 1987, vol. 2, "Dialettica trascendentale", Introduzione, I, p. 287: «trascendentale e trascendente non sono la stessa cosa». Si è optato per l'adozione del testo kantiano nella traduzione classica fornita da G. Gentile e G. Lombardo-Radice, rivisitata e curata da V. Mathieu. Va detto come, secondo Deleuze, uno degli aspetti cruciali del pensiero kantiano sia rinvenibile nelle modifiche che differenziano vistosamente le due redazioni della 'Deduzione dei concetti puri dell'intelletto' presenti nell'"Analitica trascendentale" (quella del 1781 e quella, notevolmente rimaneggiata da Kant, del 1787). Per tal ragione, sarebbe stato senza dubbio più opportuno giovarsi della *Critica della ragion pura* tradotta e curata da G. Colli, Adelphi, Milano 1995, che possiede l'indubbio merito, certo non l'unico, di offrire tipograficamente le discordanze fra le due edizioni in maniera sinottica – mentre invece il testo curato da Mathieu si attiene alla seconda edizione della Critica, quella del 1787, e dunque i brani della prima edizione, riveduti e modificati da Kant nella seconda, sono, eccezion fatta per quelli estremamente brevi, riportati integralmente solo in appendice al secondo volume (pp. 649-709. Ad ogni modo, per chiarezza espositiva, tutte le volte che citeremo brani della prima edizione, ciò verrà segnalato riportando tra parentesi la data 1781). Stante ciò, se non ci si è risolti ad adottarlo come testo di riferimento, è per via della minor affinità al senso della lettura deleuziana del kantiano *erscheinung*, tradotto da Gentile e Lombardo-Radice con il termine "fenomeno" (impiego riaffermato da Mathieu, cfr. il suo *Glossario*, pp. 731-732), che il Colli rende invece con la parola "apparenza". Nondimeno (poiché comparirà in alcune nostre citazioni del testo kantiano), si desidera segnalare la protesta più che giustificata del Colli, allorché denuncia come illegittima la traduzione di Gentile e Lombardo-Radice (riconfermata dal Mathieu) del tedesco *gemüth* con il termine "spirito" in luogo del più corretto "animo": «Forse perché in Italia Kant dev'essere compreso attraverso Hegel ?» (p. XVI).

tant'è che, secondo Deleuze, si può dire che Kant abbia quasi inventato una «parola nuova»⁷. In effetti, la nozione di trascendentale esisteva già, tenuta a battesimo, durante il medioevo, dalla filosofia scolastica, che se ne serviva per costruire un'entità metafisica di raccolta di predicati che fossero a tal punto oggettivamente indeterminati (*res, unum, ens, aliquid...*) da superare in astrazione gli stessi universali generici dell'aristotelismo. Ma il più delle volte, come già avveniva per le categorie aristoteliche, la causa che essi servivano era quella di un Essere supremo, la cui sostanza però, con l'avvento del cristianesimo, era stata scaraventata ad altezze ben altrimenti vertiginose. La comune accezione speculativa con cui tale nozione veniva utilizzata era dunque di carattere teologico: trascendentale stava per trascendente.

Le esigenze per le quali Kant è condotto a reinventare la nozione appartengono a tutt'altro ordine. Intanto, egli la declina in senso soggettivo, parla cioè, com'è risaputo, di “soggetto trascendentale”; ma per comprendere *e* le ragioni di una tale inflessione, *e* quelle per cui, secondo Deleuze, essa, o il problema nuovo al quale essa riconduce, non può non portare alla conclusione che è solo «il tempo ad essere trascendentale»⁸, dobbiam fare brevemente ritorno all'instaurazione del piano platonico.

Si è visto come la saga della partecipazione all'Idea desse vita ad una curiosa drammaturgia, i cui personaggi erano il “padre”, la “figlia”, gli “spasimanti” (o pretendenti): «una pretesa non sarà fondata che da una vicinanza, una più o meno grande prossimità che si

⁷ FCT p. 52 .

⁸ FCT p. 86 .

è “avuta” rispetto all’Idea, nel sorvolo di un tempo sempre anteriore, necessariamente anteriore [...]. Di sicuro non è su questo piano greco, su questo suolo platonico, che può sorgere il *Cogito*. Fintantoché sussisterà la preesistenza dell’Idea (anche alla maniera cristiana degli archetipi nell’intelletto di Dio) il cogito potrà essere preparato, ma non portato a compimento. Affinché Descartes crei questo concetto, sarà necessario che “primo” cambi di senso in modo particolare, che acquisti un senso soggettivo e che tra l’idea e l’anima che la forma in quanto soggetto, si annulli ogni differenza di tempo (da cui l’importanza della nota di Descartes contro la reminescenza, quando dice che le idee innate non vengono “prima” ma “contemporaneamente” all’anima). Bisognerà arrivare a un’istantaneità del concetto [...]. Bisognerà che la pretesa cambi natura: il pretendente non riceve più la figlia dalle mani del padre, ma gli è dovuta solo per le sue prodezze cavalleresche, per il suo *metodo...*»⁹.

Non tocca a noi sottolineare l’enorme influenza che la mossa cartesiana avrà sugli sviluppi della filosofia moderna: il pensiero trova in se stesso il proprio «cominciamento», o meglio, trova il suo primo fondamento in una sostanza pensante soggettiva («l’io puro dell’Io penso»¹⁰), anziché in un’essenza divina che ritroverebbe contemplando le Idee come universali oggettivi trascendenti (il Bello, il Giusto...). Si tratta della costruzione di un nuovo piano, e di una diversa immagine del pensiero, con le quali, poco più di un

⁹ CLF pp. 20-21 .

¹⁰ DR p. 169 . Cfr. anche FCT pp. 88-89: «l’ “io” di “io penso” [*le “je” de “je pense”*] è l’ “io=io” [*je=je*]». L’Essere come forma d’identità reale non risiede più nell’Idea, ma bensì nell’Io.

secolo dopo, Kant si sentirà obbligato a fare i conti¹¹. Ma innanzitutto, abolita la trascendenza insita nell'Idea sotto forma di anteriorità, possiamo affermare d'esser questa volta in presenza di ciò che Deleuze intende per «piano d'immanenza»? In un certo senso sì, poiché, per quanto possa suonar strano, con un'immanenza del piano eravamo già alle prese nelle trame del pensiero platonico. Vogliamo dire una cosa molto semplice: in nessun caso “filosofia” equivale a “religione”, e quand'anche un sistema filosofico secerne della trascendenza, non lo fa alla maniera di una dottrina di fede. Ciascuno con le proprie ossessioni, i grandi filosofi s'incamminano per un deserto, ma se non vi si recano certo per pregare, è perché sotto le meridiane verso cui si spingono, costoro vivono da creatori e non come creature¹² (creatori senz'altro sobri, dal momento che non si ha notizia di filosofi che abbiano mai contratto la volgare abitudine di pronunciarsi affacciati da una finestra). Ciò che essi creano sono dei “concetti”, ossia delle entità costruite tramite la selezione di alcuni tratti entro una attualità data (nel primo esempio incontrato con Platone, questa era costituita dal “fornaio”, dal “medico”, dal “contadino”...) ed una loro diversa determinazione sulla scorta o in direzione di un problema posto (“chi è il vero Politico?”; oppure “qual è la loro capacità d'essere affetti?”, nell'esempio spinoziano del bue e dei cavalli). E quel che così facendo correlativamente tracciano, è un piano immanente alle realtà concettualmente determinate, immanente poiché non è altro che

¹¹ Cfr. FCT p. 90: «Bisogna partire a tutti i costi dal *cogito* cartesiano, perché è ad esso che Kant si riferisce, anche senza nominarlo».

¹² Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, cit., p. 706: «Per vivere soli bisogna essere o un animale o un Dio, dice Aristotele. Manca il terzo caso: bisogna essere l'uno e l'altro, un filosofo...».

l'ambito che le accoglie, dà loro una «consistenza» e ne «assicura i raccordi»¹³. Il pensiero religioso non ha bisogno di allestire alcun piano del genere, e può assumere la trascendenza di Dio come suo dato iniziale, in quanto non ha per passione la creazione dei concetti, ma ha l'elaborazione di precetti per missione. Detto questo, si potrà incontrare su di un piano filosofico, in qualità di “semplice” personaggio concettuale, un Dio (o piuttosto un'entità equivalente: in Platone si tratta dello *Stesso*, come modello concettuale garantito dall'Idea di Bene) all'occorrenza ancor più spietato, verticalmente duro e onnivoro di quello che per meglio incidere pare si sia addirittura incarnato fra gli uomini: ed allora, dice Deleuze, sarà successo che il filosofo, aggiungendo al piano d'immanenza una dimensione supplementare rispetto alle realtà che lo abitavano, avrà riferito a quest'ultima il piano stesso nella sua totalità (sul piano platonico si «contemplano Idee attraverso i concetti»: l'immanenza «è attribuita a un'oggettività di contemplazione»¹⁴) introducendovi così un tipo di trascendenza, diversa però da quella religiosa, poiché si tratta di «una trascendenza che si esercita e si situa nel campo dell'immanenza stessa»¹⁵. Come si origina un tal dimensione supplementare? «Non è difficile, basta *fermare il movimento*»¹⁶. In altre parole, per Deleuze, dal momento che l'attività filosofica si

¹³ CLF p. 26 .

¹⁴ CLF pp. 85 e 225 . Cfr. anche *ivi*, p. 20: se i religiosi fanno spesso il contrario di ciò che insegnano, «Platone insegna il contrario di ciò che fa: crea i concetti, ma ha bisogno di porli come rappresentanti dell'increato che li precede. Mette il tempo nel concetto, ma questo tempo dev'essere l'Anteriore. Costruisce il concetto, ma come testimone della preesistenza di un'oggettività (l'Idea), sotto forma di una differenza di tempo capace di misurare la distanza o la prossimità dell'eventuale costruttore».

¹⁵ CC p. 178 . La “velenosità” del dono platonico è data appunto dal fatto che la trascendenza dell'Idea è “plausibile” (in virtù della problematizzazione, della selezione e della determinazione concettuale delle realtà presenti sul piano), e non dipende soltanto da un atto di fede.

¹⁶ CLF p. 37 .

definisce come “creazione concettuale”, o come un “pensare per concetti” (nessuno nega che i teologi pensino, ma non lo fanno attraverso concetti¹⁷), quel che volta per volta ogni suo protagonista traccia è necessariamente un campo d'immanenza, in quanto è né più né meno che «l'immagine del pensiero, l'immagine che esso si dà di cosa significhi pensare, adoperare il pensiero, orientarsi nel pensiero... Non è un metodo, poiché ogni metodo riguarda eventualmente i concetti e suppone una tale immagine. Non è neanche un insieme di conoscenze sul cervello [...]. Non si tratta nemmeno dell'opinione che si ha del pensiero, delle sue forme, dei suoi scopi e dei suoi mezzi [...]. L'immagine del pensiero ritiene soltanto ciò che il pensiero può rivendicare *di diritto*. Il pensiero rivendica “soltanto” il movimento che può andare all'infinito [...], il movimento infinito [...]. Appena si arresta il movimento dell'infinito, la trascendenza scende e ne approfitta»¹⁸. Insomma, per concludere su questo punto, fra il dio dei teologi e quello dei filosofi, pur con le tutte e troppe commistioni possibili, esiste una differenza di natura, perché non essendo la trascendenza il dato di partenza dei secondi, può capitare che qui essa non faccia capolino neanche in seguito, e che dunque un Dio come quello di Spinoza «immani» il piano con

¹⁷ Cfr. CLF pp. 81-85 .

¹⁸ CLF pp. 27 e 37 . Deleuze preferisce più di frequente parlare di movimento “illimitato” anziché “infinito”, per distinguerlo dall'infinità circolare propugnata dalle filosofie dialettiche, tanto da quelle antiche che da quelle moderne (cfr. ad esempio DR p. 73: «è accaduto ad alcuni pensatori, si dice, di spiegare che il movimento era impossibile, ma ciò non impediva il prodursi del movimento. Con Hegel accade il contrario: egli fa il movimento, e anche il movimento dell'infinito, ma poiché lo fa con parole e rappresentazioni, si tratta di un falso movimento, e non ne consegue niente. È così ogni volta che ci sia mediazione, o rappresentazione»). L'importante per noi è tenere a mente che egli adopera entrambi i termini a proposito della mobilità assoluta del virtuale, o delle molteplicità intensive. In tal senso, le pagine più chiarificatrici si trovano in *Millepiani* (pp. 402 e sgg.) laddove Deleuze e Guattari arrivano a “dimostrare” come «il movimento dell'infinito possa farsi solo mediante affetto, passione, amore in un divenire che è ragazza...» (*ivi*, p. 409).

più amore e gioia di quanto una religione abbia mai potuto sognare (o temere) di fare¹⁹.

Torniamo alla vicenda del cogito. Cartesio, si è detto, estromette l'Idea come anteriorità oggettiva trascendente, e fonda il piano del pensiero concettuale su un principio soggettivo autoevidente, il quale non deve che a se stesso, al "lume naturale" semplicemente innato o congenito alla propria sostanza, la chiarezza conoscitiva dei suoi procedimenti di determinazione della realtà, e non ha dunque bisogno di riceverla, per proiezione, dall'Idea: «è la scoperta di una soggettività che non è la soggettività empirica, voi ed *io* [*moi*]», bensì quella di un atto intellettuale puro («*Io* penso [*je* pense]»), di un'autocoscienza che istantaneamente e di diritto «fa tutt'uno con lo stesso atto di pensare»²⁰. Ora, in rapporto a ciò, il problema del cogito kantiano, per Deleuze, si pone nella seguente maniera: 1) molte delle cose fin qui dette, trovano in Kant un avversario irritato ed in polemico disaccordo; tuttavia 2) sottoposta al suo vaglio critico, l'immagine cartesiana del pensiero non ne uscirà granché trasformata, quando invece 3) avrebbe potuto e dovuto mutare del tutto, proprio sulla base di quei presupposti che danno adito al disaccordo kantiano. Cominciamo dal mezzo, ma con un preambolo. Kant terrà a precisare che il fatto d'aver egli dato alla propria riflessione teorica «il nome di idealismo trascendentale», ad altro non mirava che a sgomberare il campo da un equivoco sul quale nessuno, accostandosi all'opera, poteva sentirsi legittimato a congetturare: stante che, «questo da me cosiddetto idealismo, non

¹⁹ Cfr. SPE pp. 133-146 .

²⁰ FCT pp. 94-95 .

riguarda l'esistenza delle cose (e il dubbio su tale esistenza costituisce propriamente l'idealismo nel suo significato tradizionale), poiché non mi è mai venuto in mente di dubitar di esse [...], il nome d'idealismo trascendentale [...] non può autorizzare alcuno a confonderlo con l'idealismo empirico di Descartes (per quanto questo fosse soltanto un problema da risolvere, per la cui insolubilità ciascuno era, secondo Cartesio, libero di negare l'esistenza del mondo corporeo, non potendosi mai questa dimostrare a sufficienza), oppure con l'idealismo mistico e fantastico di Berkeley»²¹. La “negazione” a cui Kant fa riferimento è la celebre operazione del *dubbio* che condurrà Cartesio alla determinazione del cogito come sostanza: io posso dubitare dell'esistenza di tutto ciò che mi appare, di ciò che vedo, tocco, credo, immagino, ricordo, perfino del corpo che par di sentire appartenermi così da presso, ma non del fatto che, dubitando, io sto perciò stesso pensando. Poco importa, spiega Deleuze, che la premura di Cartesio non sia affatto quella di arrivare a negare che il tavolo che sta di fronte a lui *esiste*, bensì quella di chiedersi «se la sua *esistenza* sia una certezza che contiene in se stessa il proprio fondamento»: poiché è implicito che nel caso del tavolo o di qualunque altra cosa «la risposta è no, e solo l'operazione del dubitare, nella misura in cui il dubitare è pensare, offre una certezza contenente in sé il proprio fondamento»²² e dunque in grado di trasmetterlo a tutte le altre, e poiché è proprio la na-

²¹ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a cura di H. Hohenegger, Laterza, Bari 1996, § 13, p. 91.

²² FCT pp. 94-95: «*Io penso* è un atto attraverso cui determino la mia certezza. È una determinazione attiva. Non soltanto non posso dubitare del mio pensiero, ma non posso pensare senza questa determinazione, cioè: la stessa relazione implicita che va da dubitare a pensare, va da pensare ad essere. Si può osservare la progressione delle formule cartesiane: io dubito, io penso, io sono [...], sono una cosa o una sostanza pensante».

tura *sostanziale* di tal fondamento che il criticismo kantiano, come vedremo, non può più accettare. Ed allora, il preambolo cui accennavamo poc' anzi è il seguente, e concerne l'importanza della nozione kantiana di fenomeno [*erscheinung*] ²³:

«...sino a quel momento, cosa individuavano i filosofi parlando di fenomeno? Grosso modo si può dire che fenomeno era qualcosa di simile all'apparenza, alla parvenza [*apparence*]. Il sensibile, l'a posteriori, ciò che era dato nell'esperienza, possedeva lo statuto di fenomeno o di apparenza, e l'apparenza sensibile si opponeva all'essenza intelligibile. L'essenza intelligibile era anche "la cosa com'è in se stessa", la cosa in sé o la cosa in quanto pensata [...]. Si può dire che tutta la filosofia classica, a partire da Platone, sembrava svilupparsi nel quadro di un dualismo fra le apparenze sensibili e le essenze intelligibili [...]. Con Kant abbiamo come lo scoppio di un tuono, dopo di lui si potrà sempre, e anche si dovrà fare i furbi. Con Kant il fenomeno non sarà più l'apparenza. La differenza è fondamentale. Era sufficiente concepire questa idea affinché la filosofia entrasse in un nuovo elemento. In altri termini [...] se c'è un fondatore della fenomenologia, questi è Kant. La fenomenologia è possibile a partire dal momento in cui il fenomeno non è più definito come apparenza, ma come manifestazione, apparizione [*apparition*]. La differenza è enorme perché, quando parlo di manifestazione, non intendo affatto l'apparenza, e non la oppongo più all'essenza. La manifestazione è ciò che appare in quanto appare. È tutto. Non mi domando se ci sia qualcosa dietro, se ciò che si manifesta sia o no falso, ingannevole [...]. A cosa rinvia la manifestazione? L'apparenza è qualcosa che rinvia ad un'essenza in un rapporto disgiuntivo di essenza/apparenza. La manifestazione, ed è una gran differenza, è qualcosa che rinvia alle condizioni di ciò che si manifesta. Il paesaggio concettuale è letteralmente cambiato [...]. Alla coppia disgiuntiva apparenza/essenza, Kant sostituisce la coppia correlativa *ciò che si manifesta/condizioni del manifestarsi*. Qui è tutto nuovo. Per rendere il discorso un po' più "moderno" si potrebbe anche dire che Kant, per primo, sostituisce [alla coppia disgiuntiva essenza/apparenza] la coppia correlativa manifestazione/senso, *senso della manifestazione* [...]. A tal proposito, siamo tutti kantiani.

²³ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, "Estetica trascendentale," § 1, p. 65: «In qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza si riferisca ad oggetti, quel modo, tuttavia, per cui tale riferimento avviene immediatamente, e che ogni pensiero ha di mira come mezzo, è l'intuizione. Ma questa ha luogo soltanto a condizione che l'oggetto ci sia dato; e questo, a sua volta, è possibile, almeno per noi uomini, solo in quanto modifichi, in certo modo, lo spirito. La capacità (recettività) di ricevere rappresentazioni pel modo in cui siamo modificati dagli oggetti, si chiama *sensibilità* [...]. Quella intuizione che si riferisce all'oggetto mediante la sensazione, dicesi empirica. L'oggetto indeterminato di una intuizione empirica si dice *fenomeno*». Va sempre tenuto a mente come non altrimenti che nell'inderogabile rispetto di tale condizione preliminare, Kant porrà il problema speculativo della ragione, ovvero il problema della conoscenza, in termini di "rappresentazioni a priori".

È evidente che il pensiero, all'epoca di Kant, veniva cambiando i propri elementi. A lungo si era pensato in termini che, pur non provenendo dal cristianesimo, si accordavano molto bene con esso e, verso la fine del diciassettesimo secolo, preparato da ogni tipo di movimento di idee, si opera un cambiamento radicale; ad ogni forma di dualità apparenza/essenza (che implica, in un certo senso, un mondo sensibile degradato; che implica anche il bisogno d'introdurre il peccato originale), si sostituisce un tipo di pensiero radicalmente nuovo: "qualcosa si manifesta, ditemi qual è il suo senso!" (o che è lo stesso, "ditemi qual è la sua condizione")»²⁴.

Si comincia a intuire perché Deleuze intenda rileggere il problema dell'essenza platonica, e del rapporto con essa e fra di loro delle facoltà dell'anima, alla luce dell'enorme innovazione introdotta da Kant: perché altrimenti non avrebbe *senso*. Inoltre, Deleuze questo non lo dice solamente per una questione di eleganza, o i "furbi" li si fa retrospettivamente, ovvero coinvolgendo rimodulando vecchie soluzioni entro l'orizzonte aperto da nuove domande²⁵, o altrimenti si vuol soltanto giocare d'anticipo, e non è un bel mestiere (forse esiste un caso, e uno solo, nella vita, in cui il "gioco d'anticipo" diventa uno stile di pensiero consigliato, se non addirittura caldeggiato dallo stesso Deleuze: ma lo vedremo soltanto alla fine...).

²⁴ FCT pp. 56-58: «Freud, quando si chiederà a cosa rinviano i fenomeni che appaiono nel campo della coscienza, è kantiano: nella misura in cui, come tutti i pensatori della sua epoca e, in generale, dopo Kant, egli pensa immediatamente in termini di manifestazione/senso della manifestazione». Cfr. anche I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, "Estetica trascendentale", sez. II, § 8, p. 90 e nota: «Quando io dico: nello spazio e nel tempo, così l'intuizione degli oggetti esterni, come anche l'intuizione che lo spirito ha di se stesso, rappresenta l'uno e l'altro oggetto così come essi modificano i nostri sensi, cioè come essi *appaiono*, ciò non vuol dire che questi oggetti siano una semplice parvenza [...]. Sarebbe un errore il mio, se io facessi una pura parvenza di ciò che devo considerare come fenomeno. I predicati del fenomeno possono essere attribuiti all'oggetto stesso, in rapporto al nostro senso [...]; ma all'oggetto non può mai esser dato il predicato della parvenza».

²⁵ Cfr. PPR pp. 197-198: «Non c'è nessuna ragione di fare filosofia come l'ha fatta Platone, non perché noi superiamo Platone, ma perché al contrario Platone non è oltrepassabile, e non è di alcun interesse ricominciare quello che lui ha fatto per sempre. Abbiamo solo un'alternativa: o la storia della filosofia, o degli innesti su Platone per problemi che non sono più platonici».

Ad ogni modo, ripartiamo dal primo dei tre punti che si era scelto di prendere in esame a proposito del cogito kantiano. La dimensione del “senso”, ancor più che una scoperta, è uno stupefacente atto di forza promosso dal pensiero moderno, il quale, proclamandosi costitutivamente “critico”, segnala la consapevolezza nuova con cui la conoscenza filosofica si lancia nelle vicende problematiche della propria epoca²⁶. Kant, in sintonia con una lunga ed invalsa consuetudine linguistica, adopera non di rado termini quali “sofisti”, e “sofisticherie” o “sofismi”, per designare negativamente le scuole di pensiero che eludono il banco di prova della critica (ed i procedimenti logici di cui queste si fanno promotrici). Ma se è vero che «l’opposizione platonica di essenza ed apparenza, di essere e divenire, deriva anzitutto da un modo di domandare, dalla formulazione della domanda»²⁷, nell’innovazione kantiana²⁸ sono rinveni-

²⁶ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Prefazione” (1781) e “Prefazione alla seconda edizione”, pp. 7 e 31: «Il nostro tempo è proprio il tempo della critica, cui tutto deve sottostare. Vi si vogliono comunemente sottrarre la religione per la santità sua, e la legislazione per la sua maestà: ma così esse lasciano adito a giusti sospetti, e non possono pretendere quella non simulata stima, che la ragione concede solo a ciò che ha saputo resistere al suo libero e pubblico esame [...]. Se i governi trovano conveniente mescolarsi alle faccende dei dotti, sarebbe più conveniente alla loro savia sollecitudine per le scienze come per gli uomini, favorire la libertà di una tale critica [...]. Soltanto la critica è in grado di tagliare alla radice[...] il fanatismo e la superstizione, che possono diventare perniciosi a tutti». Ma si tradirebbe del tutto il senso di un tale pungolo, qualora si omettesse come quella kantiana della ragione costituisca in primo luogo una severa “autocritica” della ragione stessa (cfr. *ivi*, vol. 2, “Dottrina trascendentale del metodo”, cap. I, sez. II, p. 568: «La ragione, in tutte le sue imprese, si deve sottomettere alla critica, e non può porre nessun divieto alla libertà di questa senza nuocere a se medesima, e attirar su di sé un sospetto pregiudizievole. Poiché niente è così importante rispetto all’utile, niente così sacro, da potersi sottrarre a questo esame che scruta e squadra senza rispetto per nessuno. Su questa libertà, anzi, riposa l’esistenza della ragione»).

²⁷ NPH p. 113.

²⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Introduzione”, sez. VII, p. 58: «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si cura non tanto di oggetti, ma piuttosto del nostro modo di conoscere oggetti, in quanto questo deve essere possibile a priori», che ha premura cioè d’indagare le modalità che *condizionano* a priori il manifestarsi dei dati empirici della conoscenza. Cfr. anche FCK pp. 16 e 30: «i caratteri dell’*a priori* sono l’universale e il necessario. Ma la definizione dell’*a priori* è: indipendente dall’esperienza. È possibile che l’*a priori* si applichi all’esperienza, e in certi casi [cioè nel caso, che qui ci interessa, della conoscenza] non si applica che ad essa; ma non ne *deriva* [...]. “A priori” designa delle rappresentazioni

bili già le risorse sufficienti per cominciare col riabilitare la figura del sofista, tanto bistrattata da Platone. Ad esempio, «il sofista Ippia non era un fanciullo che si limitava a rispondere ‘chi’ quando gli veniva chiesto ‘che cosa’; semplicemente, egli pensava che la domanda *chi?* fosse migliore, più adatta a determinare l’essenza, in quanto non faceva riferimento, come invece credeva Socrate, a degli esempi frammentari, bensì alla continuità degli oggetti concreti considerati nel loro *divenire*. Si trattava dunque [...] di una concezione originale dell’essenza, e di un’arte sofistica che si contrapponeva alla dialettica: un’arte empirista e pluralistica [...]. Giungiamo all’essenza solo attraverso la domanda ‘chi?’, in quanto l’essenza è costituita soltanto dal senso e dal valore della cosa [...]. Il ‘che cos’è ciò?’ è un *dar senso*, visto da un’altra cosa. L’essenza, l’entità sono qualcosa di prospettivistico e presuppongono già una pluralità. Alla base c’è sempre un ‘che cos’è ciò per me?’ (per noi, per *tutto ciò che vive...*)»²⁹. Il testo deleuziano appena citato è contenuto nella monografia dedicata a Nietzsche, ma non è azzardato affermare, e lo osserveremo progressivamente, come anche Kant pervenga alla scoperta del “senso” in relazione alla realtà del tem-

che non derivano dall’esperienza. “Trascendentale” designa il principio in virtù del quale l’esperienza sottostà necessariamente alle nostre rappresentazioni a priori». Fin qui il testo, ineccepibile (cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit. vol. 1, “Introduzione”, sezz. I-III, pp. 39-46), del Deleuze “storico” del pensiero kantiano. Nondimeno, quello dello storico, è solo uno dei travestimenti sotto cui si sposta la maschera del filosofo; in altre parole, la nozione kantiana di “trascendentale”, pur rimanendo la stessa, apparirà tuttavia irriconoscibile in uscita dal trattamento deleuziano (un po’ come, del resto, capiterà al cogito cartesiano rivisitato da Kant): e, nel merito, i termini della questione, certo al modo in cui per il momento vi si può accennare, sono espressi come meglio non si potrebbe nelle parole di F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell’evento*, ombre corte, Verona 1998, p. 47: «la nozione di “trascendentale”, da non confondersi con “trascendente”, si riferisce, a partire da Kant, ad una interrogazione concernente le condizioni in cui il pensiero fa un’esperienza, entra cioè in rapporto con ciò che non dipende da esso».

²⁹ NPH pp. 113-114.

po, del divenire... Nessuna meraviglia, d'altro canto, che di tutto ciò non vi sia traccia all'interno dell'immagine cartesiana di una ragione che fa appello all'ineità atemporale delle proprie risorse naturali per fronteggiare le questioni che si propongono alla conoscenza e al pensiero. Non si vuol qui mescolare impunemente i problemi, e ancor peggio screditare qualche autore, per il tramite di non averli posti, con il fatto di non averli risolti: è la filosofia kantiana a suscitare, in Deleuze, un grande interesse per via degli elementi di novità che introduce nel *cogito* come condizione delle determinazioni concettuali della realtà, ed una gran delusione per l'immagine del pensiero che con il criticismo viene tracciandosi, la quale risulta fundamentalmente in consonanza con quella cartesiana, ed in tal modo addirittura in continuità con quella platonica³⁰.

Ma cos'è da intendersi per dimensione o anche "istanza del senso", in riferimento a Kant (e, aggiungiamo subito, anzitutto al Kant della prima *Critica*, che è quello a cui prevalentemente Deleuze si rapporta³¹)? Ci sarebbero almeno due livelli su cui tentare di articolare una risposta a tale quesito³²: un primo livello che si può chiamare "principio della finitudine", o del condizionamento recettivo; ed un secondo che, sebbene interno al precedente, merita il

³⁰ Cfr. PPR p. 197: «È l'immagine del pensiero a guidare la creazione dei concetti. Essa è come un grido, mentre i concetti sono dei canti».

³¹ Ciò non significa che egli, dal punto di vista del lavoro storico-filosofico, non "legga" tutta l'opera kantiana. Crediamo anzi che trovi conferma quanto Pier Aldo Rovatti rilevava già a proposito dei testi dedicati a Bergson (cfr. BER, *Introduzione*, p. VIII), e cioè: Deleuze legge anche Kant «a partire dalla fine», e non ci riferiamo soltanto, com'è ovvio, alla *Critica del Giudizio*, bensì a più d'una suggestione che egli trae dall' *Opus postumum*. In ogni caso, il suo interesse filosofico rimane sempre quello di provare a far retroagire i suddetti testi sulla *Critica della ragion pura*.

³² Fatto salvo che, al riguardo, è non soltanto poco auspicabile, ma tutt'affatto impossibile risultare esaurientemente espliciti: «non ci si deve stupire che sia più facile dire ciò che il *sensu* non è, che dire ciò che è. In effetti non è possibile formulare nello stesso tempo una proposizione ed il suo senso, né dire il senso di ciò che si dice» (DR p. 201).

nome di “principio di finalità”, per via del tipo di tensione ideale verso l’incondizionato cui dà voce. Il primo è già in parte uscito allo scoperto col nuovo statuto del dato fenomenico, e certifica, assieme all’ampiezza, l’incolmabilità del divario che il criticismo è intenzionato a scavare fra sé e le forme d’idealismo tradizionali. Avanti infatti dal renderci edotti sul *cosa* esso sia, Kant ci fa avvertiti sul *dove* l’idealismo trascendentale dovrà, esclusivamente e di necessità, dimorare: «non c’è dubbio – recita la proposizione con cui si apre la *Critica della ragion pura* – che ogni nostra conoscenza comincia con l’esperienza; da che infatti la nostra facoltà conoscitiva sarebbe altrimenti stimolata al suo esercizio, se ciò non avvenisse per mezzo degli oggetti che colpiscono i nostri sensi e, per un verso, danno origine da sé a rappresentazioni, per un altro muovono l’attività del nostro intelletto a paragonare queste rappresentazioni, a riunirle o separarle, e ad elaborare per tal modo la materia greggia delle impressioni sensibili per giungere a quella conoscenza degli oggetti, che chiamasi esperienza? *Nel tempo*, dunque, nessuna conoscenza in noi precede all’esperienza, e ogni conoscenza comincia con questa»³³. Il punto è di rottura poiché a non sussistere è non soltanto il dubbio relativo al terreno sul quale la conoscenza sorgerà, bensì quello circa l’effettiva consistenza di tale ambito: «nella nostra dottrina cade ogni difficoltà ad ammettere l’esistenza della materia [...]. L’idealista trascendentale è un realista empirico, [ovvero] riconosce alla materia come fenomeno una realtà che non ha bisogno d’esser dedotta, ma è immediatamente

³³ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Introduzione”, sez. I, pp. 39-40 .

percepita [...]. La sensazione è dunque ciò che designa una realtà nello spazio e nel tempo [...]. Ogni percezione esterna dimostra dunque immediatamente qualcosa di reale nello spazio, o piuttosto è lo stesso reale; pertanto, è fuor di dubbio il realismo empirico, cioè alle nostre intuizioni esterne corrisponde qualche cosa di reale nello spazio»³⁴. Dovunque compaia e quale che sia, ciascun fenomeno è, prima d'ogni altra cosa, un'immagine, qualcosa di ancora indefinito, per il cui tramite si procede, da un lato dell'apparizione, a sancire l'esistenza indubitabile di un «ordine spazio-temporale» oggettivo che è reale e perciò irriducibile all'«ordine concettuale» o alla pura rappresentazione di un intelletto³⁵, e a tracciare, dall'altro lato, i limiti soggettivi delle condizioni alle quali la manifestazione si dà³⁶.

È questa la finitudine³⁷, ed è a partire da qui (dalla modificazione interna come realtà dell'esperienza soggettiva, e dall'esistenza og-

³⁴ *Ivi*, vol. 2, “Dialettica trascendentale”, libro II, cap. I, sez. IV (1781), pp. 686-689 .

³⁵ Cfr. FCT pp. 56-71: «La posizione spazio-temporale non è una proprietà del concetto» (p. 69). Cfr. inoltre I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Logica trascendentale”, Introduzione, I, p. 94, ed “Analitica trascendentale”, libro I, cap. I, sez. I, e libro II, cap. II, sez. III, pp. 105 e 228: «L' *intelletto* è la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile [...]. La conoscenza propria di ogni intelletto, almeno dell'intelletto umano, è una conoscenza per concetti: non intuitiva, ma discorsiva [...]. I concetti si fondano sulla spontaneità del pensiero, come le intuizioni sensibili sulla recettività delle impressioni. Ora, di questi concetti, l'intelletto non può far altro uso se non in quanto per mezzo di essi giudica [...]. Nel *semplice concetto* di una cosa non può trovarsi nessun carattere della sua esistenza [...]; che il concetto preceda la percezione, significa la sua mera possibilità, ma la percezione, che fornisce al concetto la materia, è l'unico carattere della realtà».

³⁶ Cfr. *ivi*, vol. 1, “Logica trascendentale”, Introduzione, I, ed “Analitica trascendentale”, libro I, cap. II, sez. II, § 23, pp. 94 e 143: «La nostra natura è cosiffatta che l' *intuizione* non può essere mai altrimenti che *sensibile*, cioè non contiene se non il modo in cui siamo modificati dagli oggetti [...]. I concetti puri dell'intelletto sono liberi da questa limitazione, e si estendono ad oggetti dell'intuizione in generale, sia essa simile alla nostra o no, purché sia sensibile e non *intellettuale*. Ma questa più vasta estensione dei concetti di là dalla *nostra* intuizione sensibile non ci giova a nulla, perché allora essi sono concetti vuoti [...], semplici forme del pensiero senza realtà obiettiva [...]. Soltanto la *nostra* intuizione sensibile ed empirica può dar loro senso e significato».

³⁷ «Di cosa succeda agli angeli – commenta Deleuze – nulla sappiamo» (FCT p. 101) .

gettiva dei vettori esterni di modificazione, cioè della realtà esperi-
ta) che si può provare a ridomandarsi assieme a Kant cosa
l'idealismo trascendentale sia³⁸, invertendo una delle formule
poc'anzi incontrate, ovvero affermando: il realista empirico è un
idealista trascendentale. Cosa significa? Che se l'obiettivo del cri-
ticismo è – al pari del cartesianesimo – quello di elaborare la posi-
zione teoretica di un soggetto conoscitivo nel mondo, talché, una
volta costituitosi in questa, esso rechi in sé un'iscrizione fondativa
("l'esperienza sottostà a delle condizioni"³⁹) dalla quale discende-
ranno la totalità dei suoi enunciati speculativi, quel che paradossal-
mente Kant imporrà a tale soggetto trascendentale della cono-
scenza (per emanciparlo dalla semplice natura umana ed investirlo
della carica di "legislatore della natura"⁴⁰), sarà d'uscir fuori dal
concetto, per demandare quanto meno metà della propria scienza
all'intuizione sensibile, facendo sì che ciò non pregiudichi in alcun
modo l'universalità e la necessità del suo sapere. E come? Scio-
gliendo, rispettivamente nella "Estetica trascendentale" e nella "A-
nalitica dei princìpi", i due seguenti dilemmi: sono possibili delle
forme a priori dell'intuizione sensibile? Ed è possibile la produzio-

³⁸ Questione che la *Critica della ragion pura* prende a impostare immediatamente dopo il proprio incipit: «...sebbene ogni nostra conoscenza cominci con l'esperienza, non perciò essa deriva tutta dalla esperienza» ("Introduzione", sez. I, p. 40).

³⁹ Cfr. *ivi*, vol. 1, "Prefazione alla seconda edizione", pp. 20-21, e "Analitica trascendentale", libro II, sez. II, p. 176.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, vol. 2, "Analitica trascendentale", libro I, cap. II, sez. III (1781), pp. 669-670. Cfr. inoltre I. Kant, *Prolegomeni...*, cit., § 36, p. 153: «Noi non dobbiam cercare le leggi universali della natura dalla natura mediante l'esperienza, ma inversamente dobbiam cercare la natura, nella sua conformità a leggi universali, soltanto partendo dalle condizioni sotto le quali è possibile l'esperienza, e che stanno nella nostra sensitività e nel nostro intelletto». Cfr. anche FCK p. 31: «L'idea fondamentale di quella che Kant chiama la sua "rivoluzione copernicana" consiste in ciò: sostituire all'idea di un'armonia tra il soggetto e l'oggetto, il principio di una sottomissione necessaria dell'oggetto al soggetto. La scoperta essenziale è che la facoltà di conoscere è legislatrice [...]. La prima cosa che la rivoluzione copernicana ci insegna, è che siamo noi a comandare: noi, i legislatori della Natura...».

ne, ancora a priori, di determinazioni o costrutti sensibili che, pur non derivandone, corrispondano in maniera adeguata o si rivelino logicamente conformi a delle determinazioni puramente concettuali?

Tentiamo di riassumere i risultati a cui, nel merito, perviene la ricerca kantiana, con l'aggiunta di talune considerazioni atte a introdurci nel secondo livello di quella "istanza del senso" che Deleuze indaga in qualità di dimensione critica propria del pensiero moderno. Notiamo però anzitutto che già qui, al livello costitutivo della finitudine, è dato assistere ad una straordinaria paradossalità, duplice per di più: nel senso che è paradossale debba esser proprio il paradosso di una "sensibilità a priori" (ossia di una o più forme di recettività indipendenti dall'esperienza) a poter dare un senso positivo e dei contenuti concreti alle altrimenti vacue operazioni conoscitive dell'intelletto⁴¹. Ciò che più importa in ogni caso è verificare se tutto questo riesce a tenersi (non fa niente quanto precario il suo equilibrio sia) e a funzionare (anche in maniera maldestra: anzi, dice Deleuze, esistono congegni e macchine che «non cessano di guastarsi funzionando [...], non funzionano se non guastate, gua-

⁴¹ Paradossalità, o doppia paradossalità, della quale non si può certo affermare che Kant fosse inconsapevole, dal momento che, nei *Prolegomeni*, dichiara: «...la questione suona così: *com'è possibile intuire qualcosa a priori?* Intuizione è rappresentazione quale dipenderebbe immediatamente dalla presenza dell'oggetto. Perciò intuire *a priori originariamente*, sembra impossibile, perché l'intuizione dovrebbe allora aver luogo senza che l'oggetto, a cui essa si riferisce, sia presente né prima né al momento stesso, e perciò non potrebbe essere intuizione. I concetti sono, certo, di tal natura che alcuni possiamo farli del tutto *a priori* – cioè quelli che contengono in generale soltanto il pensiero di un oggetto – senza trovarci in rapporto immediato con l'oggetto, per esempio il concetto di quantità, di causa, ecc.; ma anche questi, per procurarsi significato e senso, hanno pur bisogno di un certo uso *in concreto*, cioè di una applicazione a qualche intuizione, dalla quale ci vien data un oggetto di essi. Ma *l'intuizione dell'oggetto come può mai precedere l'oggetto stesso?*» (I. Kant, *Prolegomeni...*, cit., § 8, pp. 63-65).

standosi incessantemente»⁴²): dal momento che i paradossi tutto sono fuorché menomazioni del pensiero, oppure, ma è lo stesso, tenendo conto che «un filosofo non può che fabbricare dei mostri, in qualità di nuovi concetti»⁴³.

E non diversamente da così, racconta ancora Deleuze, vanno le cose per il soggetto trascendentale kantiano, e per gli strani poteri che riceverà in dotazione: si tratta di un automa concettuale realizzato faticosamente pezzo a pezzo, facoltà dopo facoltà⁴⁴, ché se dappprincipio somigliasse ad un qualunque individuo empirico, ad una qualunque persona già «psicologicamente» e «fisiologicamente» connotata⁴⁵, Kant non si sarebbe probabilmente preso la briga d'inventarlo.

È vero che il fine per cui è costruito risulterà essere anche troppo umano: ma sin quando non sarà messo nelle condizioni di emettere sentenze conoscitive (a questo serve), sussisteranno spazi e tempi di manovra sufficientemente ampi da permettere a Deleuze d'insinuarvisi per mostrare com'è dal di dentro che già scricchiola e cede, come il guasto sia una benedizione che si produce all'interno del soggetto trascendentale⁴⁶ (per quanto il suo autore si rifiuti di coglierne le conseguenze prodigiose che ne discendono,

⁴² AE pp. 10 e 34: si tratti dell'occhio di un pittore o di un cineasta, dei luoghi e delle pratiche di un conflitto sociale, o dell'orologio del cappellaio e della lepre marzolina nel paese delle meraviglie (cfr. anche LDS pp. 72-78).

⁴³ FCT p. 63.

⁴⁴ Per lo "schema grafico di progettazione" cfr. CLF pp. 45-46.

⁴⁵ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, "Logica trascendentale", Introduzione, I, ed "Analitica trascendentale", libro, I, cap. II, sez. I, § 13, pp. 96 e 123.

⁴⁶ Apprestandosi ad un suo esame, va detto come l'interesse di Deleuze per la riflessione trascendentale kantiana risulti inversamente proporzionale al fatto che, quella del criticismo, sarà a costruzione ultimata una soggettività di natura "conoscitiva": è dunque tale discriminare a dettare i temi e gli approfondimenti delle pagine che seguono.

salvo, forse, in vecchiaia, allorché si riprecipiterà su alcuni suoi congegni, dice Deleuze, come una furia⁴⁷).

Com'è noto, le forme a priori d'ogni possibile intuizione sensibile sono, per Kant, lo *spazio* e il *tempo*⁴⁸. Cosa significa? O meglio, qual è rispettivamente il peso specifico di tali forme nel processo di costituzione del soggetto trascendentale, ed il ruolo da esse giocato ai fini di quel che sarà la sua peculiare attività conoscitiva? Spazio e tempo, o, come pure di frequente li chiama Kant, “senso esterno” e “senso interno”, sono le sole ed elementari condizioni sotto le quali qualcosa può manifestarsi a qualcuno. In linea di principio, la validità di tali condizioni abbraccia un campo assai più vasto di quello che Kant ha interesse a certificare: nel senso che anche per un animale, ad esempio, o per una pianta, astri, predatori, siccità, accoppiamenti, tuoni e quant'altro, sono tutti fenomeni che non possono che apparire sensibilmente nello spazio e nel tempo. E d'altronde, non si può dire che, secondo lo stesso Kant, sul piano

⁴⁷ Cfr. CLF, “Introduzione”, p. X: «la *Critica del Giudizio* è un'opera della vecchiaia, un'opera sfrenata, e quelli che verranno dopo non cesseranno di rincorrerla: tutte le facoltà dell'anima superano i loro limiti, quegli stessi limiti che Kant aveva così accuratamente fissato nei libri della maturità».

⁴⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Estetica trascendentale”, § 1, pp. 66-67: «Nel fenomeno, io chiamo *materia* ciò che corrisponde alla sensazione; ciò invece per cui il molteplice del fenomeno possa esser ordinato in determinati rapporti, chiamo *forma* del fenomeno. Poiché quello in cui soltanto le sensazioni si ordinano e possono esser poste in una forma determinata, non può essere daccapo sensazione; così la materia di ogni fenomeno deve bensì esser data solo a posteriori, ma la forma di esso deve trovarsi per tutti bella e pronta a priori nello spirito, e perciò potersi considerare separata da ogni sensazione [...]. Quindi, la forma pura delle intuizioni sensibili in generale, in cui tutta la varietà dei fenomeni viene intuita in determinati rapporti, si troverà a priori nello spirito. Questa forma pura della sensibilità si chiamerà essa stessa *intuizione pura* [...]. Nella estetica trascendentale, *isoleremo* dapprima la sensibilità, separandone tutto ciò che ne pensa coi suoi concetti l'intelletto, affinché non vi resti altro che l'intuizione empirica, [poi] separeremo ancora, da questa, ciò che appartiene alla sensazione, affinché non ne rimanga altro che l'intuizione pura e la semplice forma dei fenomeni, che è ciò solo che la sensibilità può fornire a priori [...] Si troverà che vi sono due forme pure d'intuizione sensibile come principi della conoscenza a priori, cioè spazio e tempo.

empirico, la disposizione di un soggetto umano sia in ciò per natura differente dalla condizione animale. Se dunque, in quel che scopriremo esser per molti versi una scala gerarchica, la prima tra le facoltà del soggetto trascendentale kantiano che ci si fanno incontro, è quella di una pura sensibilità o recettività intuitiva, mette conto evidenziare come, mercé il criticismo, si verifichi una notevole divaricazione fra due nozioni che parrebbero tutto sommato invece affini, mutualmente contigue: la nozione di “sensibile”, appunto, e la nozione di “empirico”. I dati dell’esperienza cioè, pur non smarrendo i caratteri dell’immediatezza e della passività, che son propri di una loro apprensione di natura senziente, si spogliano tuttavia della particolarità contingente che li occasiona, per divenire, nell’idealismo trascendentale, i dati di una facoltà soggettiva spazio-temporalmente strutturata, che è pura, o a priori, in quanto non deriva essa stessa dall’esperienza, ma al contrario la precede e la rende formalmente possibile⁴⁹. Benché sia precoce asserirlo, sem-

⁴⁹ Cfr. *ivi*, “Estetica trascendentale”, sez. I, § 2 e 3, e sez. II, § 4, 5 e 6, pp. 68-79: «Che cosa sono dunque lo spazio e il tempo? Sono entità reali? O sono soltanto determinazioni, o anche rapporti delle cose, ma tali che appartenerebbero ad esse anche in sé, ancorché non intuite? Oppure sono tali che appartengono alla forma dell’intuizione, e perciò alla costituzione soggettiva del nostro spirito, senza la quale codesti predicati non potrebbero esser riferiti a veruna cosa [...]? Lo spazio non è altro se non la forma di tutti i fenomeni dei sensi esterni, cioè la condizione soggettiva, l’unica per la quale ci è possibile un’intuizione esterna, della sensibilità. Ora, poiché l’attitudine recettiva del soggetto ad esser modificato dagli oggetti, precede necessariamente a tutte le intuizioni di questi oggetti, è facile intendere come la forma di tutti i fenomeni possa esser data nello spirito prima di tutte le effettive percezioni, e perciò a priori; e come essa, in quanto intuizione pura, nella quale tutti gli oggetti devono esser determinati, possa contenere i principi dei loro rapporti anteriormente ad ogni esperienza [...]. Se uscissimo dalla condizione soggettiva nella quale soltanto possiamo conseguire un’intuizione esterna, dal modo cioè in cui possiamo venir modificati dagli oggetti, l’idea di spazio non significherebbe più nulla [...]. Noi affermiamo dunque la *realtà empirica* dello spazio (rispetto a tutta l’esperienza esterna possibile), e nondimeno l’*idealità trascendentale* di esso: ossia, che lo spazio non è più nulla, appena prescindiamo dalla condizione della possibilità di ogni esperienza, e lo assumiamo come qualcosa che stia a fondamento delle cose in se stesse. [Uguualmente] il tempo non è qualcosa che sussista per se stesso, o aderisca alle cose, come determinazione oggettiva, e che perciò resti anche astrazione fatta da tutte le condizioni soggettive della intuizione di quelle [...]. Il tempo non è altro che la forma del senso interno, cioè

bra quasi che Kant si appresti a temporalizzare lo spazio, sostenendo la preminenza su quest'ultimo del tempo, ossia rilevando come il tempo, in quanto *forma d'interiorità*, condizioni preliminarmente sia le trasformazioni soggettive che discendono dall'intuizione di uno stato di cose presente all'esterno, sia quelle che si manifestano nell'animo non in presenza di un qualche altro oggetto, che gli provengono cioè da ogni sorta di sua «auto-affezione, [o] affezione di sé per se stesso»⁵⁰.

Ad ogni modo, il peso specifico di questa prima attitudine soggettiva⁵¹ è tutt'altro che irrilevante, almeno quanto poco decisivo risulterà il suo ruolo nell'adempimento dell'attività conoscitiva. Che infatti la sensibilità costituisca una «fonte» imprescindibile della nostra conoscenza è un punto fermo dell'intera *Ragion pura*, che addirittura sta o cade con esso⁵²; resta che, nondimeno, per Kant

dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno [...]. Il tempo è la condizione formale a priori di tutti i fenomeni in generale. Lo spazio, essendo la forma pura di tutte le intuizioni esterne, è limitato, come condizione a priori, ai soli fenomeni esterni. Invece, poiché tutte le rappresentazioni – abbiano o no oggetti esterni – pur, in se stesse, quali modificazioni dello spirito, appartengono allo stato interno, e poiché questo stato interno rientra sotto la condizione formale dell'intuizione interna, e perciò del tempo, così il tempo è condizione a priori di ogni fenomeno in generale. [Si afferma dunque] la *realtà empirica* del tempo, cioè la sua validità obbiettiva rispetto a tutti gli oggetti che possono mai esser dati ai nostri sensi. Per contro, [si sostiene] l'*idealità trascendentale* del tempo, secondo la quale esso non è niente, ove si prescinda dalle condizioni soggettive dell'intuizione sensibile».

⁵⁰ FCT pp. 73-74 . cfr. anche I . Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Estetica trascendentale”, sez. II, cap. § 8, pp. 88-90; e “Analitica trascendentale”, libro I, cap. II, sez. II, § 24, p. 148 .

⁵¹ “Attitudine” è una fra le nozioni che più pervasivamente connotano il trascendentalismo kantiano, almeno quanto l’“Abitudine” lo è delle forme di soggettività elaborate dall’empirismo. Cfr. FCT p. 60: «Le condizioni formali di ogni manifestazione [...] devono essere determinate come le dimensioni proprie di un soggetto irriducibile, in se stesso, all’io [moi] empirico, cioè proprie di un soggetto universale e necessario [...], il soggetto trascendentale».

⁵² Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Estetica trascendentale”, sez. II, § 8, pp. 83-84: «Quel che ci possa essere negli oggetti in sé e separati dalla recettività dei nostri sensi, ci rimane interamente ignoto. Noi non conosciamo se non il nostro modo di percepirli, che ci è peculiare, e che non è neanche necessario appartenga a ogni essere, sebbene appartenga a tutti gli uomini. Noi abbiamo da fare solamente con esso». Poco più avanti viene ribadito che «nel fenomeno, gli oggetti, anzi le stesse qualità che ascriviamo loro, sono considerati come qual-

“sentire” non equivale in nulla a “conoscere”, neppure a conoscere in maniera confusa, parziale od oscura: «la verità, infatti, o l’illusione [*schein*] non sono nell’oggetto in quanto questo è intuito, ma nel giudizio su di esso, in quanto è pensato. Si può dire dunque a ragione che i sensi non sbagliano mai, ma non perché essi giudichino sempre correttamente, bensì perché non giudicano punto. Quindi tanto la verità quanto l’errore [...], non hanno luogo se non nel giudizio, ossia nella relazione dell’oggetto col nostro intelletto»⁵³. Questa tensione problematica tra “senso” ed “intelletto” può essere esposta con sufficiente chiarezza soltanto spiegando ciò che esattamente Kant intende allorché parla di “conoscenza”. Ma assai più di quanto le intenzioni del filosofo di Königsberg non autorizzino a supporre, è soprattutto Deleuze ad isolarla e radicalizzarla, ed è vero che qui siamo davanti ad una prima ansa, scavata, nel corpo della *Critica*, dal passaggio del pensiero deleuziano: pensiero che, sarà bene ripeterlo, è sommamente interessato a smarcare le facoltà trascendentali del soggetto kantiano *in fieri*, dall’obbligo di doversi coordinare in vista di un soddisfacimento del modello rappresentativo classico della conoscenza-sapere. Se

cosa di effettivamente dato; e solo in quanto queste qualità dipendono esclusivamente dal modo d’intuire del soggetto nella relazione dell’oggetto dato con esso, tale oggetto è distinto, come *fenomeno*, dallo stesso come *oggetto in sé*» (*ivi*, p. 90).

⁵³ *Ivi*, vol. 2, “Dialettica trascendentale”, Introduzione, I, p. 285. Rileviamo come, nel tedesco di Kant, la nozione di “*schein*” possiede una consistenza etimologica molto densa, e vale, in italiano, tanto per “illusione”, quanto per “apparenza” (cfr. nella *Critica della ragion pura*, il “Glossario” di Mathieu, pp. 716-717 e 735). Ma entrambi i due termini vanno avvertiti e compresi nell’ottica della grande innovazione kantiana relativa alla nozione filosofica di “fenomeno” inteso come “ciò che appare” [*erscheinung*]. È tale nozione a funzionare da cursore del campo etimologico in questione (tant’è vero che il Colli traduce con “apparenza” proprio lo stesso concetto kantiano di *erscheinung*). In altre parole, nemmeno il termine “*schein*” (illusione o apparenza) si contrappone ad “essenza”, ma è, almeno potenzialmente, come in parte ci capiterà di osservare in seguito, il nome di un fenomeno intrinseco al campo trascendentale della conoscenza, una specie di “miraggio” o di apparizione più rarefatta, o meno “figurativa”, rispetto ad altre più ordinarie manifestazioni.

per un istante compiamo un balzo in avanti, anticipando come, oltre alla “sensibilità”, Kant individuerà ulteriori tre facoltà soggettive pure, che sono “immaginazione”, “intelletto” e “ragione”, avremo agio di poter tenere a mente che, a rigore, è soltanto l’intelletto, per il tramite dei concetti, a «legiferare» nel dominio speculativo della conoscenza d’oggetto, e perciò stesso ad imporre la propria «supremazia» sulle altre facoltà⁵⁴.

Ma cosa significa appunto, per Kant, alla lettera, conoscere qualcosa? Se iniziamo con l’osservarlo a rovescio, partendo cioè dall’inflessione che Deleuze imprime a tale faccenda, è necessario porre una distinzione fondamentale, benché essa trovi, nella *Critica della ragion pura*, scarsa corrispondenza da un punto di vista squisitamente terminologico:

«...dobbiamo distinguere fra *la rappresentazione e ciò che si presenta*. Ciò che si presenta a noi è in primo luogo l’oggetto così come appare. Anzi, parlare di “oggetto” è già troppo. Ciò che si presenta o che appare nell’intuizione è, in primo luogo, il fenomeno in quanto molteplicità sensibile empirica (*a posteriori*). Il fenomeno appare nello spazio e nel tempo: lo spazio e il tempo sono per noi le forme d’ogni apparizione possibile, le forme pure della nostra intuizione o della nostra sensibilità. Come tali, anch’esse sono delle presentazioni: presentazioni *a priori*, stavolta. Ciò che si presenta non è perciò soltanto la molteplicità fenomenica empirica *nello* spazio e *nel* tempo, ma la molteplicità pura *a priori dello* spazio e *del* tempo. L’intuizione pura (lo spazio e il tempo) è precisamente la sola cosa che la sensibilità *presenta a priori*. Per essere precisi, dunque, 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* 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 come tale. Da questo punto di vista, non è più necessario definire la conoscenza come una sintesi di rappresentazioni. È il rappresentare stesso che si definisce come conoscenza, vale a dire come *la sintesi di ciò che si presenta*. Dobbiamo distinguere, da un lato, la sensibilità intuitiva come facoltà della recettività, e dall’altro, le facoltà attive come fonti di vere e proprie rappresentazioni. Presa

⁵⁴ Cfr. FCK p. 45 .

nella sua *attività*, la sintesi rimanda all'immaginazione; nella sua *unità*, all'intelletto; nella sua *totalità*, alla ragione [...]. La nostra costituzione è tale che abbiamo una facoltà recettiva e tre attive»⁵⁵.

Come detto, non sarebbe arduo obiettare a Deleuze che, così designata, tale distinzione non trova pressoché luogo tra le pagine della prima *Critica*⁵⁶. E tuttavia, essa non corrisponde forse coerentemente a quello che è tra i maggiori bersagli polemici kantiani, e al contempo niente meno che a ciò su cui si fonda «lo scopo supremo delle nostre conoscenze speculative a priori», ovvero al «problema proprio della ragion pura», problema dalla cui risoluzione dipende «la vita e la morte della metafisica», e che nella *Critica*, con una formula celebre, così si enuncia: «come sono possibili giudizi sintetici a priori?»⁵⁷. Kant non ha dubbi circa l'impasse infruttuosa entro cui si son dibattuti i filosofi che lo hanno preceduto, sprestando la gran parte delle loro energie attorno a un'incertezza

⁵⁵ FCK pp. 21-23 . Cfr. anche FCT pp. 56 e 70-71: «Lo sforzo kantiano di distinguere la presentazione e la rappresentazione costituisce una grande novità in filosofia [...]. L'intuizione è precisamente la presentazione, l'immediato; spazio e tempo sono forme della *immediatezza*. Il concetto è sempre ciò che si chiama una mediazione, il concetto opera un'unificazione. È in questo senso che esso non è semplicemente una forma di presentazione di ciò che si manifesta, ma una forma di rappresentazione [*représentation*] di ciò che si manifesta. Il prefisso "re-" indica qui l'attività del concetto, in opposizione al carattere immediato o alla passività dello spazio e del tempo, in quanto sono dati, o in quanto sono la forma di ciò che è dato».

⁵⁶ Cfr. ad esempio I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, "Analitica trascendentale", libro I, cap. I, sezz. I e III, pp. 105-106 e 112: «Tutte le intuizioni, in quanto sensibili, riposano su affezioni; i concetti, invece, su funzioni. Ma io intendo per funzione l'unità dell'atto che ordina diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune [...]. Poiché nessuna rappresentazione, tranne la sola intuizione, si riferisce immediatamente all'oggetto, così un concetto non si riferisce mai immediatamente ad un oggetto, ma a qualche altra rappresentazione di esso [...]. Il giudizio dunque è la conoscenza mediata di un oggetto, e perciò la rappresentazione di una rappresentazione del medesimo [...]. Intendo per "sintesi", nel senso più generale della parola, l'atto di unire diverse rappresentazioni, e comprendere la loro molteplicità in una conoscenza. Tale sintesi è pura, se il molteplice è dato non empiricamente, ma a priori (come quello nello spazio e nel tempo)».

⁵⁷ *Ivi*, vol. 1, "Introduzione", sezz. IV e VI, pp. 49 e 54. Cfr. anche I. Kant, *Prolegomeni...*, cit., § 5, p. 55: «Tutti i metafisici sono solennemente e legittimamente sospesi dalle loro funzioni, finché non avranno esaurientemente risposto a tale questione: *come sono possibili le conoscenze sintetiche a priori?*».

relativa ai principi che fungono da guida sicura della conoscenza: la quale incertezza, sarebbe stata facilmente e felicemente fugabile, se solo si fosse «posto mente, in passato [...], alla differenza fra giudizi *analitici e sintetici*»⁵⁸.

A patteggiare per le proposizioni metafisiche di tipo analitico, e conseguentemente per la bontà del principio logico d'identità o di non-contraddizione⁵⁹ che le fonda e sorregge, c'è tutta una scuola di pensatori appartenenti al dogmatismo idealista e razionalista⁶⁰. Se il loro impulso è così pervicace, sostiene Kant, è perché «forse la maggiore delle occupazioni della nostra ragione consiste nella *analisi* dei concetti che abbiamo già degli oggetti. Questo ci dà una quantità di conoscenze [...], sebbene [esse] non siano nulla più che chiarimenti ed esplicazioni di ciò che era già pensato (benché anco-

⁵⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Introduzione”, sez. VI, p. 54. Cfr. anche *ivi*, “Introduzione”, sez. IV, pp. 46-47: «In tutti i giudizi, nei quali è pensato il rapporto di un soggetto col predicato [...], codesto rapporto è possibile in due modi. O il predicato *B* appartiene al soggetto *A* come qualcosa che è contenuto implicitamente in questo concetto *A*; oppure *B* si trova interamente fuori dal concetto *A*, sebbene stia in connessione col medesimo. Nel primo caso, chiamo il giudizio *analitico*, nel secondo *sintetico*. Giudizi analitici [...] son dunque quelli sui quali la connessione col soggetto viene pensata per identità; quelli invece nei quali tale connessione vien pensata senza identità, si devono chiamare sintetici. I primi si potrebbero chiamare anche giudizi esplicativi, gli altri estensivi, poiché quelli per mezzo del predicato nulla aggiungono al concetto del soggetto [...]; mentre, al contrario, questi ultimi aggiungono al concetto del soggetto un predicato che in quello non era punto pensato, e non era deducibile con nessuna analisi. Se dico, per esempio: “tutti i corpi sono estesi”, questo è un giudizio analitico, perché non mi occorre di uscir fuori dal concetto che io unisco alla parola *corpo*, per trovare legata con esso l'estensione, ma mi basta scomporre quel concetto, cioè prender coscienza del molteplice ch'io comprendo sempre in esso, per ritrovarvi il predicato». Poiché la incontreremo fra non molto, possiamo utilizzare un'affermazione di Deleuze in qualità d'esempio di giudizio sintetico: “tutti gli animali sono kantiani” (cfr. anche MP p. 368 e sgg.: pagine stupende costruite attraverso un altro celebre giudizio sintetico a priori deleuziano, “tutti i bambini sono spinoziani”).

⁵⁹ Cfr. *ivi*, vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. II, sez. I, pp. 171-173. Cfr. anche I. Kant, *Prolegomeni...*, cit., § 2, pp. 27-29.

⁶⁰ Cfr. I. Kant, *Prolegomeni...*, cit., § 3, p. 41: «questa divisione [dei giudizi in analitici e sintetici] è indispensabile per la critica dell'intelletto umano [...]; i filosofi dogmatici, avendo cercato l'origine dei giudizi metafisici sempre e soltanto nella metafisica stessa, trascurarono questa divisione».

ra in maniera confusa) nei nostri concetti»⁶¹. Quella che procede per via analitica è, secondo Kant, semplicemente una conoscenza tautologica, sterile, incapace di ampliare i propri domini. Essa conserva certamente il carattere dell'apriorità, ossia l'universalità e la necessità che solo si addicono alla vera conoscenza, ma lo fa in spregio del proprio reale compito, che è quello di abbordare le novità che si producono e si manifestano nel corso dell'esperienza, e, solo su queste, legiferare. Ed all'inefficacia di tale specie di conoscenza (per rivenire una prima volta al lessico del Deleuze lettore di Kant), è senz'altro imputabile la pecca di smarrire lo scarto esistente fra *la rappresentazione e ciò che si presenta*, in quanto essa, pur avendo a propria origine la sacrosanta e modesta esigenza di preservare il ragionamento da errori e disfunzioni di matrice prettamente logica⁶², si rivela tuttavia ben presto dimentica di questo suo primitivo intento, e, sospinta dai successi di natura formale del procedimento analitico, si avventura «senza neanche avvedersene, con questa lusinga, a carpire affermazioni di tutt'altra natura, nelle quali ai concetti dati aggiunge nuovi concetti affatto estranei, e pure a priori, senza che si sappia come vi si giunga, e senza lasciarsi nemmeno venire in pensiero una tale questione»⁶³. Si passa cioè,

⁶¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, "Introduzione", sez. III, p. 46.

⁶² Cfr. *ivi*, vol. 1, "Analitica trascendentale", libro II, cap. II, sez. I, pp. 171-172: «Qualunque sia il contenuto della nostra conoscenza, e comunque essa si riferisca all'oggetto, la condizione tuttavia universale, sebbene soltanto negativa, di tutti i nostri giudizi in generale è questa, che in se stessi non si contraddicano [...]. Quand'anche per altro, in un nostro giudizio non vi sia contraddizione, esso può nondimeno unire i concetti così come l'oggetto non comporta, o magari senza che ci sia dato [...] un fondamento qualunque che giustifichi il giudizio; e perciò un giudizio può, anche se libero da ogni contraddizione interna, essere o falso o infondato [...]. Se nessuna conoscenza gli si può opporre senza annientare se stessa, ciò fa bensì di tale principio [di non-contraddizione] una *conditio sine qua non*, ma non un fondamento di determinazione della verità della nostra conoscenza».

⁶³ *Ivi*, vol. 1, "Introduzione", sez. III, p. 46.

dalla connessione necessaria tra rappresentazioni omogenee, in cui una è già a priori data o contenuta nel concetto dell'altra, alla comprensione, sempre sotto nozioni o rappresentazioni a priori, di determinazioni rispetto a queste invece eterogenee (come ad esempio nell'istituzione di nessi causali), ma, ciò malgrado, trattate egualmente dappprincipio alla stregua di ulteriori rappresentazioni, ovvero eludendo l'intuizione sensibile che, sola, può aver messo i dati nuovi presentatisi al suo cospetto, a disposizione dei corrispondenti concetti con i quali l'intelletto li ordina e li determina.

Su tutt'altro versante, stanno i fautori dell'empirismo filosofico, i quali, a parere di Kant, sempre si contraddistinguono, sebbene in proporzioni diverse, per la vena scettica che anima il loro pensiero. Circa la valutazione di tale temperamento filosofico, egli è a dir poco esplicito («scetticismo, maniera di pensare in cui la ragione procede così violentemente contro sé medesima, che non sarebbe mai potuta nascere se non nella completa disperazione della ragione stessa riguardo al soddisfacimento dei suoi fini più importanti»⁶⁴), ed i toni del giudizio sulle scuole empiriste (campione vivente delle quali, Kant ha evidentemente innanzi a sé David Hume) mutano sensibilmente assieme alla prospettiva da cui le si scruta, solo allorquando le loro istanze vengono fatte valere strategicamente in funzione antidogmatica⁶⁵; e anche in tal senso, Kant non mostra remora alcuna: «lo confesso francamente, l'avvertimento di David Hume fu proprio quello che, molti anni or sono, primo mi

⁶⁴ I. Kant, *Prolegomeni...*, cit., § 4, p. 45 .

⁶⁵ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 2, “Dottrina trascendentale del metodo”, cap. I, sez. II, “Dell'impossibilità di un appagamento scettico della ragione in disaccordo con se stessa”, pp. 581-588 .

svegliò dal sonno dogmatico e dette tutt'altro indirizzo alle mie ricerche nel campo della filosofia speculativa. Mi tenni ben lontano dal seguirlo nelle conseguenze...»⁶⁶. Quale avvertimento? Deleuze dice che uno dei motivi della bellezza della filosofia è che mai «i filosofi si contraddicono, si tratta solo di un diverso lavoro concettuale»⁶⁷: ed è curioso quanto ciò sia confermato dal confronto che Kant istituisce tra sé e Hume, con il quale egli, da un punto di vista teoretico, non è in disaccordo su niente fuorché su una cosa, e viene in tal modo a trovarsi in disaccordo praticamente su tutto.

Quello che, secondo una diffusa convenzione (cui Kant fu tra i primi ad offrir credito), ispira il modello empirista della conoscenza, è un principio regolativo fondato sull'abitudine: il “principio di associazione”⁶⁸, assai distante dal principio di non-contraddizione caro alla logica di stampo razionalista⁶⁹. Stando comunque ai termini secondo i quali Kant illustra il problema della conoscenza soggettiva per come qui, presso gli empiristi, questo si pone, esso appare perfettamente speculare all'impostazione che dello stesso si

⁶⁶ I. Kant, *Prolegomeni...*, cit., “Prefazione”, p. 13 .

⁶⁷ FCT p. 94 .

⁶⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 2, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. II, sez. II (1781), p. 660 .

⁶⁹ Cfr. ES p. 115: il riferimento polemico a una “diffusa convenzione” non concerne tanto una eventuale non veridicità dell'importanza del “principio di associazione” presso gli empiristi, quanto piuttosto il fatto, dice risolutamente Deleuze, che «la conoscenza non è per l'empirismo la cosa più importante, ma solo il mezzo di un'attività pratica» (e dalle responsabilità di un tale fraintendimento, continua ancora Deleuze, non è esente proprio «la tradizione kantiana»). Si avrà modo di ritornare sull'argomento – ma cfr. sin d'ora anche G. Deleuze, “Hume”, in F. Châtelet (a cura di), *Storia della filosofia*, Rizzoli, Milano 1999, vol. 4, p. 42, in cui Deleuze ribadisce come i «manuali di storia della filosofia fraintendono quello che chiamano “associazionismo”, quando vedono in esso una teoria, nel senso comune della parola, e come un razionalismo alla rovescia. [Con l'empirismo] si ha un gran mutamento di direzione dalla teoria alla pratica». Non ritroviamo forse trasposto ed applicato qui, nell'angustia di tale impostazione storiografica, quel modello, già incontrato altrove, della “contesa fra pretendenti”? I razionalisti in realtà, non sembra abbiano mai dato troppa importanza e ascolto agli empiristi, e questi ultimi, dal canto loro, hanno avuto sempre altro e forse meglio da fare che non conquistare quegli altri alle proprie ragioni.

provvede a fornire in chiave dogmatica. Da un lato infatti, l'empirismo non solo abbraccia in partenza il carattere sintetico dei giudizi conoscitivi, ma, nel farlo, non oblia quasi per nulla la differenza che passa fra l'apprensione di ciò che si *presenta* nell'esperienza, e quella più ampia comprensione che con le sue proprie *rappresentazioni* ne offre o ne ripropone l'intelletto: «nei giudizi sintetici io ho bisogno, oltre che del concetto del soggetto, di qualcos'altro ancora (x), su cui si appoggi l'intelletto per riconoscere che gli appartiene un predicato non compreso in quel concetto. Nei giudizi empirici o sperimentali non v'è, quanto a ciò, nessuna difficoltà; giacché questa x è la completa esperienza dell'oggetto che io penso mediante un concetto A, il quale costituisce solo una parte di questa esperienza [...]. L'esperienza è dunque quella x che è fuori dal concetto A, e sulla quale si fonda la possibilità della sintesi del predicato B col concetto A»⁷⁰. D'altro canto però, le acquisizioni tratte mediante un giudizio d'esperienza, non varcano mai i confini particolari e contingenti delle circostanze dalle quali scaturiscono; l'empirista cioè, non si dà per nulla pena di un qualcosa a cui invece Kant, almeno in questo allineato coi razionalisti analitici, non intende minimamente rinunciare, e la perdita del quale risulterebbe semplicemente «distruttiva di ogni filosofia pura»⁷¹: l'apriorità della conoscenza, la costituzione trascendentale del soggetto che ne esaudisce il mandato critico, il suo esser fondante e determinante l'esperienza (e non viceversa), non testimone davanti ai fatti della natura, ma suo legislatore. Per questo,

⁷⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, "Introduzione", sez. IV (1781), pp. 48-49 .

⁷¹ *Ivi*, vol. 1, "Introduzione", sez. VI, p. 54 .

introducendo nuovamente il lessico deleuziano, si sosteneva poc'anzi che, nell'ottica kantiana, la differenza fra presentazione e *ri*presentazione non va, con l'empirismo, persa quasi per nulla: perché il *quasi* sta a simboleggiare il summenzionato "avvertimento" humiano, lanciando il quale, il filosofo scozzese, minaccia di appiattare pericolosamente il primo termine sul secondo, di sganciare il prefisso "*ri*" dalle prerogative per le quali il criticismo intende preservarlo (il possibile fondamento a priori della conoscenza).

«Hume forse aveva un pensiero, benché non lo abbia mai sviluppato chiaramente: che nei giudizi di una certa specie noi sorpassiamo il nostro concetto dell'oggetto. Io ho detto questa specie di giudizi, "sintetici". Come io possa superare il mio concetto, che ho già, non soggiace a nessuna difficoltà. L'esperienza stessa è una sintesi di percezioni, che accresce il concetto che ho per mezzo di una percezione, mediante altre percezioni che sopraggiungono. Se non che, noi crediamo di poter anche uscire a priori dal nostro concetto, ed ampliare così la nostra conoscenza. Questo noi tentiamo mediante l'intelletto puro rispetto a quello che può sapere essere almeno *oggetto dell'esperienza* [...]. Il nostro scettico ritenne senz'altro impossibile quest'accrescimento dei concetti da se stessi e questa, per dir così, generazione spontanea del nostro intelletto [...], senza che vi sia l'esperienza a fecondarlo, e ritenne quindi tutti i presunti principi a priori di essa immaginari, e trovò che non sono altro che un'abitudine derivante dall'esperienza e dalle sue leggi, e perciò regole semplicemente empiriche, cioè in sé contingenti, a cui noi attribuiamo una pretesa universalità e necessità [...]. Egli, enunciando questa sconcertante proposizione, si riferiva al principio universalmente riconosciuto del rapporto di causa ed effetto. Infatti, poiché nessuna facoltà dell'intelletto ci può portare dal concetto di una cosa all'esistenza di qualcos'altro che sia dato per questa via universalmente e necessariamente, egli pertanto credeva di poterne inferire che, senza esperienza, noi non abbiamo nulla che possa accrescere il nostro concetto, e autorizzarci a un tal giudizio per se stesso estensivo a priori [...]. Al contrario, noi [...], sebbene non ci sia dato mai di sorpassare immediatamente il contenuto del concetto, nondimeno possiamo interamente a priori, ma in rapporto a un terzo elemento [...], conoscere la legge del rapporto di una cosa con altre. [Hume] dunque, concluse falsamente dalla contingenza della nostra determinazione secondo la legge, alla contingenza della legge stessa»⁷².

⁷² *Ivi*, vol. 2, "Dottrina trascendentale del metodo", cap. I, sez. II, pp. 585-587. Cfr. anche I. Kant, *Prolegomeni...*, cit., "Prefazione", pp. 8-9, in cui la «sconcertante» sconfessione humia-

L'anomalia di questi atti concettuali che Kant inventa⁷³, e che chiama "giudizi sintetici a priori"⁷⁴, atti trascendentali per mezzo dei quali il pensiero legittimamente può, nell'esperienza, applicarsi su ciò che cade al di fuori di quanto è in sua semplice facoltà, o grazie ai quali incontra realmente gli esistenti che appaiono e vivono nello spazio e nel tempo, in anticipo tuttavia sul loro mero accadere empirico, ovvero con modalità che in ogni caso non discendono dall'esperienza stessa, tale anomalia è tutta racchiusa in quelle due parole che Kant rimarca con il corsivo nel dipanarsi della requisitoria pronunciata contro Hume: *oggetto dell'esperienza*. L'oggetto dell'esperienza, che altrove Kant chiama anche «oggetto in generale», «oggetto = x», oppure «oggetto trascendentale», o ancora «qualcosa = x»⁷⁵, è precisamente la chiave di volta che

na concernente il principio metafisico della connessione di causa ed effetto, è raccontata con un linguaggio assai più colorito.

⁷³ Cfr. FCT pp. 61-63: «Si è soliti distinguere due tipi di giudizi [analitici e sintetici]. Esempio di giudizio analitico "A è A", il principio d'identità. Si è almeno sicuri di una cosa: un giudizio analitico non serve a nulla, ma è vero [...]. Nella contraddizione dialettica, alla maniera di Hegel, non si dice "A è non A", bensì "A non è non A", si dice cioè semplicemente che la cosa comprende, nel proprio essere, il non essere di ciò che essa non è. Si prende molto sul serio la formula "A non è non A", dicendo che l'essere della cosa è inseparabile dalla negazione della negazione..., ma non si nega affatto il principio d'identità. Nell'esperienza si hanno giudizi sintetici, è proprio così che si conoscono le cose. Quando dico "ecco, la rosa è rossa", si tratta di un incontro. "Rosso", già a prima vista, non è contenuto nel concetto di "rosa", prova ne è che ci sono delle rose che non son rosse. [Si potrebbe obiettare] che "rosso" è contenuto nel concetto di "questa rosa qui", ma la cosa si complica: si dà un concetto del singolare? Mettiamo da parte la questione [...]. Tutti i giudizi analitici sono a priori: è indipendente dall'esperienza il fatto di poter dire che una cosa è ciò che è. Il giudizio sintetico sembra essere, per natura, a posteriori (la forma di questo giudizio si enuncia in tal modo: "A è B"). La filosofia classica prima di Kant, [oltre che nella disgiunzione essenza/apparenza] era presa entro un'altra dualità: o un giudizio è a priori, ed è analitico, o è sintetico, ed è empirico, a posteriori [...]. Kant interviene nella contesa: per un filosofo classico, giudizio analitico a priori e giudizio sintetico a posteriori, significavano qualcosa; ma giudizio sintetico a priori sarebbe stato veramente una mostruosità».

⁷⁴ I quali hanno a fondamento un "principio di ragion sufficiente". Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, "Analitica trascendentale", libro II, cap. II, sezz. II-III, pp. 176 e 210.

⁷⁵ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, "Analitica trascendentale", libro I, cap. II, sez. I, § 14, e libro II, cap. III (1781), pp. 128 e 252; e vol. 2, "Analitica trascendentale", libro I, cap. II, sez. II (1781), p. 656.

permetterà alle intuizioni spazio-temporali del soggetto della conoscenza, ossia alla forma sensibile pura dei fenomeni empirici, di divenire la materia trascendentale su cui potranno far presa ed esercitarsi, con piena ragione, i concetti o le determinazioni a priori dell'intelletto. Il sopraggiungere di questo oggetto = x ci fa uscire, almeno provvisoriamente, dall'Estetica kantiana, per condurci nella "Analitica dei concetti" e nella "Analitica dei principi"⁷⁶. Esso chiama in causa una dopo l'altra due nuove facoltà costitutive del soggetto trascendentale: l'intelletto, appunto, e, prim'ancora, l'immaginazione.

Collocata a mo' d'intermediario fra senso ed intelletto, l'*immaginazione trascendentale* è una facoltà sorprendentemente anfibia⁷⁷. Per il suo esercizio, come già avvenuto nella messa in cantiere della recettività intuitiva, Kant ricerca delle mansioni d'uso che differiscano e non si confondano con quelle ordinariamente svolte nel suo impiego empirico⁷⁸. Tali operazioni pure o a priori dell'immaginazione sono fondamentalmente due, e, in consonanza con l'interstizio in cui è insediata la facoltà presa in consi-

⁷⁶ La prima parte della "Logica trascendentale" contenuta nella *Critica della ragion pura*, porta a buon diritto il nome di "analitica", proprio perché mira esclusivamente a una deduzione dei principi o delle condizioni puramente formali relative al funzionamento logico dell'intelletto, e ad una loro chiara esposizione, isolata dal dato sensibile cui i concetti devono sinteticamente congiungersi per approdare invece a nuove e veridiche conoscenze.

⁷⁷ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 2, "Analitica trascendentale", libro I, cap. II, sez. III (1781), p. 668: «Entrambi i due termini estremi, senso e intelletto, debbono, mediante la funzione trascendentale dell'immaginazione, necessariamente coerire».

⁷⁸ Cfr. FCT pp. 93 e 107: «...pensare, immaginare, sentire, non sono trattati da Kant come modi intercambiabili di uno stesso tipo di pensiero, ma come delle facoltà specifiche [...]. Con Kant, subentra un uso ristretto di [questi] termini, di modo che [quando si dice ad esempio] di "pensare a qualcuno", non c'è alcuna attività di pensiero, c'è un atto d'immaginazione [...]. Ora, secondo Kant, si dà certo un'immaginazione empirica: l'immaginazione empirica è quando penso al mio amico Pietro assente, o immagino o sogno Pietro assente. Ma l'immaginazione chiamata da Kant trascendentale è l'atto per cui l'immaginazione determina uno spazio e un tempo [...]. *Immaginare vuol dire determinare uno spazio e un tempo nello spazio e nel tempo*».

derazione, si muovono entrambe, l'una nella direzione inversa dell'altra, nella distanza che separa senso ed intelletto: quella che va dalla molteplicità a priori spazio-temporale all'a priori concettuale, si chiama «sintesi»; quella che copre lo stesso percorso, ma alla rovescia, «schema»⁷⁹. La capacità sintetica «appartiene alle operazioni trascendentali del nostro spirito, e riguardo a queste noi chiameremo [...] questa facoltà, la facoltà trascendentale dell'immaginazione»⁸⁰. Ma non si era detto assieme a Deleuze, che la “conoscenza”, per Kant, s'identifica senza residui con la “rappresentazione”, ovvero con la *sintesi* di ciò che si presenta? e che, attivamente, tale operazione unificante pertiene esclusivamente alla facoltà di giudicare, cioè all'intelletto? Sicuro, né tanto meno occorre adesso rimaneggiare quelle affermazioni. Abbiamo però appena sporto l'occhio sul delicato compito di raccordo del quale Kant intende investire l'immaginazione⁸¹. Tutto dipende dunque dall'altezza cui si va all'incontro con la facoltà immaginativa, lungo il percorso che essa, provenendo dall'intuizione sensibile, disegna entro l'animo nel raggiungere la sede della conoscenza. È anche per questo che si era nel giusto allorché si sottolineava come Hume e Kant camminassero, per un bel tratto di strada, appaiati as-

⁷⁹ Cfr. FCK p. 37: «Non si dovranno perciò confondere, nell'immaginazione, la sintesi e lo schema. Lo schema presuppone la sintesi».

⁸⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 2, “Analitica trascendentale”, libro I, cap. II, sez. II (1781), p. 654.

⁸¹ Cfr. *ivi*, vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro I, cap. II, sez. II, § 24, p. 145: «L'immaginazione, per via della condizione soggettiva per cui soltanto può dare ai concetti dell'intelletto un'intuizione corrispondente, appartiene alla *sensibilità*; pure, in quanto la sua sintesi è una funzione della spontaneità, determinante, e non, come il senso, semplicemente determinabile [...], l'immaginazione è pertanto una facoltà di determinare a priori la sensibilità, e la sua sintesi delle intuizioni [...] è un effetto dell'*intelletto* sulla sensibilità».

sieme⁸². Ora che ci accingiamo a scoprire il punto in cui il loro comune sentiero prende a biforcarsi, possiamo senz'altro aggiungere che, nella filosofia kantiana, «la conoscenza implica, in verità, due cose che superano la sintesi stessa»⁸³, la prima delle quali altro non è che il suindicato “oggetto = x” .

Esaminiamo allora da vicino in cosa consiste, per Kant, il procedimento sintetico. La direzione di marcia è quella che va dal senso all'intelletto: in altri termini dalla modificazione, o impressione passiva, alla percezione e dunque, speditamente, alla conoscenza. Tale precisazione⁸⁴ non è accessoria. Infatti, «la prima cosa che ci è data, è il fenomeno [...]. Ma poiché ogni fenomeno comprende una molteplicità, e quindi nello spirito si trovano diverse percezioni, in sé disperse e singole, è necessario un loro collegamento, che esse [nella facoltà del] senso non possono avere». Qualora non dovessero venir soddisfatte “tutte” le condizioni che garantiscono tale collegamento sintetico, aggiunge Kant, «il fenomeno per noi non potrebbe diventar mai *oggetto* di conoscenza, e quindi, per noi, non sarebbe». Dunque: *o* “oggetto dell'esperienza” equivale ad “oggetto della conoscenza”, *o*, in quanto «mucchio senza regola», non è punto percepito, cioè esperito, poiché «queste percezioni allora non apparterrebbero [ad] un'esperienza, sarebbero senza oggetto e per-

⁸² E non è un caso che Kant, nel chiudere l'arringa accusatoria precedentemente citata, concentri i suoi distinguo proprio sul punto che è attualmente al nostro esame: «[Hume] venne a fare di un principio [...] che ha sede nell'intelletto ed esprime un rapporto necessario, una regola [...] che si riscontra soltanto nell'immaginazione [e che] non può esprimere se non rapporti affatto contingenti, e per nulla oggettivi» (p. 587).

⁸³ FCK p. 33 .

⁸⁴ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 2, “Dialettica trascendentale”, libro I, sez. I, p. 303: «una *percezione*, che si riferisce unicamente al soggetto come modificazione del suo stato, è *sensazione* [...]; una percezione oggettiva è *conoscenza*».

ciò nulla più che un giuoco cieco [...], ossia meno di un sogno»⁸⁵. In riferimento a ciò, Deleuze, che rimarrà bergsoniano dall'inizio alla fine, non esiterebbe un solo istante a sottoscrivere la protesta del suo “maestro”, allorché questi, appena dopo aver inserito anche Kant nella folta schiera dei filosofi affezionati al postulato secondo il quale «la percezione ha un interesse totalmente speculativo: è pura conoscenza», proseguiva asserendo «è proprio questo postulato che noi contestiamo»⁸⁶.

Ma, d'altro canto, le monografie deleuziane possiedono una marca inconfondibile, che è quella di “accettare la scommessa” dell'autore di cui ricostruiscono il pensiero. In ciò, i testi dedicati al criticismo non fanno eccezione: non soltanto sussistono intatti e integralmente rispettati tutti i requisiti interni del sistema filosofico cui Kant dà vita; ma, dei presupposti che questi domanda gli vengano preliminarmente concessi, Deleuze non manca davvero d'accordargliene neanche mezzo: certuni anzi, come sappiamo, li estremizza e tende al punto tale che, a voler rimanere radenti al deserto che Kant sta esplorando, si finisce forse con l'aderirvi più radicalmente di quanto lo stesso Kant non abbia avuto in cuore di prescrivere ad uno qualunque dei suoi lettori o interpreti⁸⁷. Ed è quel che succede adesso: laddove Kant pone come condizione l'esigenza che la percezione altro non possa esser che conoscenza, Deleuze (invitando almeno localmente e in via provvisoria a pren-

⁸⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 2, “Analitica trascendentale”, libro I, cap. II, sezz. II e III (1781), pp. 660-666.

⁸⁶ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 22.

⁸⁷ Cfr. NPH p. 303: «Kant è la perfetta incarnazione della falsa critica: è per questo che mi affascina. Il fatto è che quando ci si trova di fronte all'opera di un tale genio non ha alcun senso dire che non si è d'accordo. Anzitutto bisogna saper ammirare, bisogna ritrovare i problemi che pone, il suo meccanismo. È a forza d'ammirare che si scopre la vera critica».

derne compiutamente atto⁸⁸), si appresta, col persistervi oltremodo, a scavare una ulteriore ansa nel corpo della *Ragion pura*, uno iato o una nuova piega che permetta di distinguere, non più fra la rappresentazione e ciò che si presenta, ma, più sottilmente, fra la sintesi di ciò che si presenta e l'unità di tale sintesi, fra la percezione⁸⁹ come modalità trascendentale di soggettivazione, ed il giudizio propriamente conoscitivo, la conoscenza soggettiva in senso stretto.

Secondo Deleuze, possiamo pur dire così: per mettersi in moto, la macchina gnoseologica kantiana necessita, se non proprio di una sospensione, di un sensibile allentamento delle forze di gravità (e ciò non è affatto motivo di dispiacere, alleggerire non è davvero mai la più cattiva delle attività); infatti, davanti all'interesse speculativo non può presentarsi altro che della eterogeneità fenomenica, apparizioni dalla frequenza incostante e irregolare, flussi d'immagini o correnti continue di una specie di materia-tempo eterea, del tutto informe, macchie, distanze e avvicendamenti⁹⁰.

«C'è una diversità, letteralmente indefinita, *nello* spazio e *nel* tempo. Di più: spazio e tempo sono essi stessi diversi [...], ogni momento del tempo è un possibile "ora", ogni punto dello spazio un possibile "qui": dunque [...] c'è anche una diversità indefinita *dello* spazio e *del* tempo in se stessi. Per la percezione è certamente necessario che mi sia dato del diverso, [ma se avessi soltanto] questa ricettività del diverso, non avrei mai una percezione. Quando ad esem-

⁸⁸ Cfr. FCT p. 117: «Nel mondo ci sono fenomeni kantiani, e se nel mondo si presenta un fenomeno tipicamente kantiano, allora occorre, in quel momento parlare kantiano: sono fenomeni che non possono esser colti se non attraverso occhiali kantiani».

⁸⁹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 2, "Analitica trascendentale", libro I, cap. II, sez. III (1781), p. 665: «...che l'immaginazione sia un ingrediente necessario della stessa percezione, non ci aveva pensato bene ancora nessun psicologo. Il che deriva da questo [...]: si credeva che i sensi non soltanto ci dessero le impressioni, ma anche le componessero insieme e producessero le immagini degli oggetti, per il che senza dubbio, oltre la recettività delle impressioni si richiede qualcos'altro, ossia una funzione della sintesi di esse».

⁹⁰ Cfr. *ivi*, vol. 1, "Analitica trascendentale", libro II, cap. II, sez. III, p. 186.

pio percepisco un cappello, o un libro, costituisco nello spazio e nel tempo un determinato spazio e un determinato tempo [...]. Non sono dunque lo spazio e il tempo stessi a render conto dell'operazione grazie alla quale determino uno spazio e un tempo [...]. Percepisco un complesso di spazio e di tempo [...]: la sintesi dell'immaginazione consiste nel limitare una diversità dello spazio e del tempo, consentendo di dire, "questo inizia, questo finisce...". Il primo aspetto della sintesi è ciò che Kant chiama *sintesi successiva dell'apprensione delle parti*, cioè: ogni cosa è una molteplicità di parti ed ha una molteplicità di parti. Percepisco delle parti, il mio occhio percorre la cosa. [Certo] ci sono cose abbastanza piccole da esser percepite in una sola volta, ma per piccola che sia una cosa, io posso cominciare, nel percepirla, a percorrerla da destra a sinistra, oppure dall'alto in basso, e così via: è una temporalità molto contratta, faccio comunque una sintesi dell'apprensione successiva di parti [...]. Supponete, operando una tale sintesi, di trovarvi in una curiosa situazione, e cioè che mentre procedete all'apprensione di una parte, abbiate dimenticato la parte precedente: non potete percepire. È necessario che si dia un'operazione di contrazione tale che, quando arrivate all'apprensione di una parte, la parte precedente sia conservata, altrimenti non arriverete mai a determinare uno spazio e un tempo. Questo secondo aspetto della sintesi dell'immaginazione è [chiamato da Kant] *sintesi della riproduzione*: non dovete soltanto produrre delle parti successive, ma anche riprodurre le parti precedenti nelle seguenti. Tuttavia, non posso dire ancora che percepisco. Affinché si dia percezione, è necessaria ancora un'altra forma, occorre che questo spazio-tempo determinato sia posto in relazione o rinvii a un qualcosa. Un qualcosa... cosa? Kant inventerà la formula splendida: qualcosa = x . C'è un oggetto = x , che è una pura forma vuota della percezione, e che non riceve una determinazione se non per la diversità che pongo in relazione ad esso. Quando pongo in rapporto l'oggetto = x con una diversità costituita da lunghi peli nel vento, un ruggito nell'aria, una corsa pesante, un'antilope che fugge, allora dico che è *un leone*, allora l'oggetto viene qualificato secondo una data diversità. In altre parole, non percepisco degli oggetti: è la mia percezione che presuppone la forma d'oggetto»⁹¹.

L'oggetto dell'esperienza, l'oggetto indeterminato = x , è un qualcosa, un'oggettività sintetica trascendentale sospesa a mezz'aria, dinamicamente, tra la ricezione e la percezione, fra la determinabilità e la determinazione, è un recipiente vuoto, aperto ed atto ad agglomerare qualsivoglia cosa possa presentare una qualunque consistenza in un qualche tempo e luogo. Si potrebbe esser tentati di as-

⁹¹ FCT pp. 104-108. Cfr. anche I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 2, "Analitica trascendentale", libro I, cap. I, sez. II (1781), pp. 651-654.

similarlo semplicemente ad un concetto, oppure a un'idea della ragione⁹², ma, suggerisce Deleuze, non è forse ancor più interessante vedervi un qualcosa potenzialmente in grado di forzare i concetti ad un atletismo al quale di rado vengono spinti? E se già Platone si domandava⁹³ se esistesse sul serio un'Idea per ogni singola cosa, anche quella di un capello, o di un'unghia, non si dovrà scorgere nel concetto o nell'idea di "qualcosa", qualcosa di molto più singolare, di molto inferiore, di molto meno esistente di un'unghia (che quando già esiste poco più del solito, suscita morbosità e fastidio)? Nel qual caso, sarebbe un momento filosofico eclatante per riaffermare come *qualcosa condizioni l'esperienza*: sebbene in una direzione affatto trasversale a quella tracciata dal suo autore, si varcherebbe la soglia del trascendentale kantiano per il tramite di un qualcosa di assolutamente indeterminato, infrasensibile, extraconcettuale, anterappresentativo, mantenendosi tuttavia in maniera più che mai intensa e decisiva all'interno del campo dell'esperienza. "Il contrarsi in una qualche consistenza di ciò che si presenta fluttuante": cosa c'è di più prossimo, direbbe Deleuze⁹⁴, ad una vera e propria genesi delle realtà fenomeniche singolari? In virtù dell'entità trascendentale = x, si disporrebbe di un'istanza produttiva potente, si vagherebbe nei pressi di una condizione che, lungi dall'esser più larga di quanto non smette di approntare e comporre, ne costituirebbe anzi la punta supremamente affilata e raccolta, l'*evento* quasi precursorio che aleggia più rarefatto di un vapore sui

⁹² Ed è entro una tale oscillazione che Kant mostrerà alla fine d'esser preso.

⁹³ Cfr. Platone, *Parmenide*, cit., 130e, p. 211 .

⁹⁴ Cfr. DR pp. 154-156 .

fiotti in cui condenserà: come un albore continuo da cui aggettano i processi d'attualizzazione.

Corre il dovere di specificare che, riguardo a Kant, è meno esatto dire come un tale momento goda di breve durata, e non invece come esso risulti sedato fin sul nascere. Il problema kantiano della conoscenza, in senso stretto, sarà proprio quello di porre dei limiti alle singolarità per governare, rallentare e fissare le molteplicità fenomeniche ancorandole a dei centri legittimati ad esistere e a funzionare come frangiflutti. Se così è, quale valore filosofico possiede lo iato aperto da Deleuze fra “percezione” e “conoscenza”⁹⁵? Ed oltretutto, che fine fa la seppur elasticamente proclamata attinenza storiografica? Le due domande sono passibili di una risposta congiunta. Fuor d'ogni dubbio, l'incognita “x” che percorre il campo trascendentale, adempie per Kant a una funzione che smarrisce il proprio senso non appena travalica il dominio d'ordine prettamente gnoseologico che le soggiace, trattandosi d'una introflessione destinata a indicizzare su di sé gli sciami d'apparizioni, dar loro anticipatamente una qualche forma o «figura»⁹⁶, per quanto vuota, entro cui convergere e radunarsi prim'ancora (ma al fine) d'essere determinati. Così, onde restituire il maltolto, bisogna senz'altro ammettere che il qualcosa = x è una forma d'unificazione puramente concettuale, e a tal titolo risiede nella facoltà che sovrintende ai giudizi conoscitivi: «attribuisco il *concetto di un oggetto* in genera-

⁹⁵ Iato in cui non si tarda ad avvertire la parentela tra la suddetta “percezione” e “l'intuizione come metodo” di bergsoniana memoria.

⁹⁶ Sul carattere “figurativo” della sintesi, cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro I, cap. II, sez. II, § 24, p. 145 .

le [...] all'intelletto come a una facoltà particolare»⁹⁷. Ciononostante l'oggetto = x, pur correttamente ridefinito, non è, a detta di Kant medesimo, autosufficiente, non basta cioè da solo a condurre a buon fine le determinazioni a priori dell'esperienza che competono all'intelletto. «L'*intelletto* [...] è la facoltà delle *conoscenze*. Queste consistono nel rapporto determinato di date rappresentazioni con un oggetto [...]. L'*oggetto* è ciò, nel cui concetto, il molteplice di una data intuizione è *unificato*. Se non che, ogni unificazione delle rappresentazioni richiede un'unità», la quale, pur essendo anch'essa di natura intellettuale, «precede a priori tutti i concetti di unificazione, [e va] dunque cercata ancora più in alto» di questi ultimi, che ne costituiscono, a un tempo, il correlato e la proiezione: tale unità, «contiene il fondamento stesso [...] della possibilità dell'intelletto [...]. Dunque, [essa] è una condizione oggettiva di ogni conoscenza, della quale non soltanto [...] ho bisogno per conoscere un oggetto, ma alla quale deve sottostare ogni intuizione per *divenire oggetto*»⁹⁸.

Cosa sia e che foggia abbia codesta “unità” superiore⁹⁹, non è necessario per il momento esplicitarlo. Che però, lì dove sta (e dove prima o poi la reincontreremo: cioè nel *cogito*, nell'*Io penso* kantiano), essa ci sia, contribuisce a ridar fiato e dignità alla mossa filosofica deleuziana: fintantoché l'unità non interviene, la materia trascendentale che passa attraverso le attitudini sintetiche presenti

⁹⁷ I. Kant, *Lettera a Hertz*, 26 maggio 1789 (citato in FCK p. 34). Cfr. anche I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. II, sez. III, p. 209.

⁹⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro I, cap. II, sez. II, § 15 e 17, pp. 132-136.

⁹⁹ *Unità* che, facendo il paio con l'*oggetto* = x, è per l'appunto la seconda e ultima delle condizioni formali che, nell'atto conoscitivo, oltrepassano la sintesi trascendentale dell'immaginazione.

nel campo, non s'incurva certo ancora al punto da potersi docilmente andare a depositare in una rappresentazione concettuale, ma non perciò perde ogni tipo di relazione con un qualcosa = x. Benché appaia restio a farlo, è lo stesso Kant a darne indirettamente conferma a Deleuze, in un istante fugace della *Ragion pura* nel quale accenna a certe «creature dell'immaginazione, su cui nessuno può spiegarsi e dare un concetto intelligibile, quasi *monogrammi*, che non sono se non tratti staccati, invero non determinati secondo nessuna pretesa regola, i quali costituiscono più un disegno ondeggiante in mezzo ad esperienze diverse che un'immagine determinata, di quelli che i pittori [...] pretendono di avere nella loro testa, e che devono essere un fantasma incomunicabile dei loro prodotti, o magari dei loro giudizi. Essi possono, benché impropriamente, dirsi ideali della sensibilità, poiché devono essere il modello irraggiungibile di possibili intuizioni empiriche, e pure non offrono nessuna regola suscettibile di spiegazione e di esame»¹⁰⁰. Non c'è forse, in questi profili o anche diagrammi tracciati da immagini fluttuanti e vaghe, in questo “modello” evanescente e tremulo, qualcosa come dei complessi o delle modulazioni spazio-temporali, e contemporaneamente una produzione sintetica vicinissima alla passività recettiva o senziente?

Ma non si tratta solo di questo. Esiste un'attinenza storiografica deleuziana, per così dire, “di ritorno”: solo infatti a voler «far reagire l'ultima opera, la *Critica del Giudizio*, con la *Critica della ragion pura*, allora ci si accorge che Kant ci rivela una stupefacente

¹⁰⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 2, “Dialettica trascendentale”, libro II, cap. III, sez. I, p. 453 .

avventura», un sommovimento la cui portata è tale che Kant non potrà, suo malgrado, impedirle di far sì che sia proprio «tutto il territorio della nostra conoscenza a vacillare»¹⁰¹:

«Ripartiamo dall'inizio. Ho l'insieme delle sintesi: l'apprensione, la riproduzione, il rinvio alla forma d'oggetto. Ho dunque posto in rapporto una forma spazio-temporale e una forma concettuale. [È come la descrizione] di un edificio che emerge dal suolo, l'edificio della sintesi. Cosa c'è lì sotto [...]? Per percepire un oggetto, apprendo delle parti successive: ma come scelgo queste parti? È una questione strana. Apprendere delle parti successive implica già, anche al livello percettivo, quasi una sorta di valutazione vissuta di un'unità di misura. Ora, [in ciò che appare] non si dà una unità di misura costante: si dà invece dal punto di vista dell'intelletto [...], ma non è questo che Kant intende per "apprensione successiva delle parti". Si tratta invero di una specie di misura qualitativa che conviene all'oggetto. Cosa vuol dire? Quando vedo un albero, osservo, compio un'apprensione successiva delle parti, comincio dall'alto, poi scendo (o viceversa), e dico che quest'albero è alto come dieci uomini. Scelgo una specie di unità sensibile [...]. E poi, dietro l'albero, c'è una montagna, e dico che questa montagna è alta come venti alberi. E poi guardo il sole e mi chiedo di quante montagne sia fatto. Non smetto di cambiare unità di misura a seconda di ciò che percepisco: occorre che [essa] sia in armonia con la cosa da misurare, ci sono variazioni sorprendenti [...]. Sotto l'apprensione successiva delle parti è necessaria una comprensione estetica di un'unità di misura. Kant [fornisce] una sorta di fondamento della sintesi dell'apprensione [...], dal momento che una siffatta comprensione estetica è presupposta dalla sintesi dell'immaginazione nella percezione, ed è presupposta come l'apprensione della *valutazione di un ritmo*. La valutazione di un ritmo mi consente di dire: prendo questa come unità di misura, in tale o talaltro caso; e i ritmi sono sempre eterogenei...»¹⁰².

Non pare disagevole concedere a Deleuze l'impiego del termine "ritmo", in coppia o anche del tutto in luogo di "misura"; né occorre, a tal scopo, spingersi sino alla terza *Critica*: che il *tempo* sia la forma d'ogni intuizione sensibile del molteplice che si manifesta, è stata una tra le prime nostre acquisizioni trascendentali; e nella "Analitica dei concetti" si può ben constatare come, sotto la sintesi

¹⁰¹ FCT pp. 104 e 116.

¹⁰² FCT pp. 109-110. Cfr. anche I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, § 25 e 26, pp. 83-93.

dell'apprensione, ci sia un'attitudine del senso interno a battere, a tenere il tempo di ciò che lo affetta e lo modifica, e che «non potrebbe esser rappresentato [...] se lo spirito non distinguesse il tempo nella serie successiva delle impressioni»¹⁰³. Dunque:

«...ci si addentra, come in un'esplorazione. Sotto la misura, c'è un ritmo. Ora, la catastrofe è lì [...]: con la sintesi si restava saldi al suolo; scavando un po', si è scoperto il fenomeno della comprensione estetica, e non ci si può più fermare. Il ritmo è qualcosa che esce dal caos, e che può forse ritornare al caos. Cosa può succedere [...]? Guardo qualcosa che mi dà la vertigine o fa vacillare la mia immaginazione. [Anzitutto] non posso scegliere un'unità di misura, quel che accade supera ogni mia possibile unità di misura: ogni volta che ne trovo una, viene distrutta. Allora, come da un vento sulla schiena, sono sospinto a sceglierne di sempre più grandi, e mai nessuna è adeguata. Così, non posso compiere la mia sintesi dell'apprensione: quel che vedo è incommensurabile [...]. Seconda catastrofe: nel panico, posso, a rigore, distinguere delle parti, delle parti completamente eterogenee, ma quando arrivo alla successiva ho dimenticato la precedente. Sono forzato ad andare sempre più lontano, e a rovinare sempre più. Non posso più compiere né la sintesi dell'apprensione, né la sintesi della riproduzione (perché ciò che colgo, ciò che colpisce i miei sensi, è qualcosa che oltrepassa ogni possibilità di comprensione estetica), e infine, non posso più qualificare l'oggetto = x. Ogni mia struttura percettiva va esplodendo: [è] il sublime. Il sublime, come dice Kant, è l'informe e il difforme, è l'infinito: è la volta stellata del cielo, l'infinità dell'estensione; [o è] l'infinito delle forze della materia, l'infinità intensiva delle forze che riempiono lo spazio e il tempo: il mare che infuria, la valanga [...]. Se la mia sintesi percettiva è soppressa, è perché la mia comprensione estetica è in sé compromessa, ovvero: in luogo di avere un ritmo, mi ritrovo nel caos [...]. Nel sublime, portata sino al proprio limite e così sconvolta, come una bussola impazzita, l'immaginazione sta allora *immaginando ciò che non può essere immaginato*»¹⁰⁴.

Rammentiamo il motivo per il quale, secondo Kant, tutta questa catena spezzata di rivolgimenti non riguarda direttamente la conoscenza: si conosce solo ciò di cui è possibile fare esperienza, ma si esperisce solo ciò che è possibile percepire, e la percezione è pos-

¹⁰³ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 2, "Analitica trascendentale", libro I, cap. II, sez. II (1781), p. 652.

¹⁰⁴ FCT pp. 110-112.

sibile solo per convergenza, solo mediante una messa a fuoco dell'obbiettivo, si percepisce cioè per il tramite esclusivo di una forma d'oggetto in grado di sintetizzare figurativamente la diversità data nell'intuizione sensibile, in grado di definire l'immagine d'una molteplicità spazio-temporale¹⁰⁵. L'interesse teoretico o speculativo persegue dunque i suoi diritti secondo un tutt'altro concatenamento delle facoltà soggettive (senso, immaginazione e memoria, intelletto). Non si creda, con ciò, che la filosofia trascendentale kantiana ostenti la più completa indifferenza per quelle avventure problematiche che, come nella "esperienza" del sublime, portano lo scompiglio nei territori del sapere: esse, in un senso alquanto concitato, indicano alla conoscenza qualcosa come una condizione estrema, un orizzonte sfocato del campo, dei casi-limite (e forse, come sentiremo, anche alcuni limiti angusti della conoscenza medesima, certe restrizioni sue proprie).

Pressappoco in quella maniera per cui "sentire" non è la stessa cosa che "percepire", così "conoscere", dirà Kant, non equivale in tutto e per tutto a "pensare"¹⁰⁶. A tal proposito, la prima *Critica* non trova giustamente di meglio che ricorrere ad una enarrazione dai timbri sublimi, per circoscrivere i confini della conoscenza: una volta infatti «percorso il territorio dell'intelletto puro, esaminandone con cura ogni parte», avendolo con scrupolo «misurato, [e] in esso assegnato a ciascuna cosa il suo posto», Kant non sembra ma-

¹⁰⁵ È irresistibile il paragone con la tecnica fotografica: sistema ottico preordinato (*forma d'oggetto*); impressione o modificazione di una lastra sensibile (*facoltà recettiva*); trattamento delle immagini cosiddette "latenti", o "invisibili", presenti sulla pellicola, attraverso le operazioni di sviluppo (*sintesi immaginativa dell'apprensione*) e di fissaggio (*sintesi immaginativa della riproduzione*, o anche *rammemorazione*) dei negativi, e, dunque possibilità di stampa...

¹⁰⁶ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, "Analitica trascendentale", libro I, cap. II, sez. II, § 22 e 27, pp. 141 e 155.

nifesti nessuna volontà di recedere allorché, proseguendo, esclama: «ma questa terra è un'isola, chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili. È la terra della verità (nome allettatore!), circondata da un vasto oceano tempestoso [...], dove nebbie grosse e ghiacci, prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l'illusione [*schein*] di nuove terre, e, incessantemente ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure, alle quali egli non sa mai sottrarsi, e delle quali non può mai venire a capo»¹⁰⁷. Il filosofo conclude questo brano (stupendo, in cui parla di mappe geografiche, di regioni propizie al dimorare, e di nuovi e forse invece impervi insediamenti), con il dichiarato intento di salpare ed arrischiarsi in «questo mare, per indagarlo in tutta la sua distesa». Ma che razza di idre appaiono al pensatore che si “deterritorializza”, al pensiero che va inabissandosi nei regni dell'ignoto? Proveremo a dire quali idee accendino, in tal senso, la filosofia deleuziana, e quali movenze assumi in esse la figura di Kant. Non prima però, d'aver valutato attentamente gli effetti di quell'altra peculiare operazione che, con il nome di «schematismo»¹⁰⁸, Kant ascrive di diritto alla capacità immaginativa.

Con un'iniziale e sommaria approssimazione, Deleuze ci ha informati soltanto di come lo “schema” presupponga la “sintesi”. Precisiamo meglio ora cosa intendesse: lo schema non presuppone l'atto precipuo col quale l'immaginazione dà luogo a determinate immagini, ma, più complessivamente, la forza produttiva o i poteri sintetici della facoltà immaginativa stessa. In altre parole, anche lo

¹⁰⁷ *Ivi*, vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. III, p. 243 .

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. I, p. 163 e sgg.

schematismo costituisce un procedimento di natura sintetica, è ciò «per una ragione molto semplice» e già intravista: perché trovandosi lo *schema* a dover coprire (al pari della *sintesi* propriamente detta, ma in direzione inversa) la distanza che intercorre «tra determinazioni spazio-temporali da una parte, e determinazioni concettuali dall'altra», ed essendo «“spazio-tempo” e “concetti”, tra loro, eterogenei [...], l'atto che li pone in corrispondenza non può che essere una sintesi degli eterogenei»¹⁰⁹. Deleuze parte anche stavolta in sordina. Egli parlerà di una «forza immensa dello schematismo»¹¹⁰, ma quando arriverà a farlo, ci si sarà già di parecchio inoltrati in una lunga deviazione da quello che era il nativo pensiero kantiano, i primi passi della quale però, si rivelano pressoché trascurabili: Deleuze ricomincia ogni volta ripetendo Kant. «I concetti puri dell'intelletto, paragonati alle intuizioni empiriche (anzi, sensibili) sono affatto eterogenei [...]. Ora, com'è possibile la *sus-sunzione* di queste sotto quelli [...]? Deve chiaramente esserci un terzo termine, che sia omogeneo da un lato [col concetto] e dall'altro col fenomeno, e che renda possibile l'*applicazione* di quello a questo. Tale rappresentazione intermediaria dev'esser pura (senza niente di empirico) e, tuttavia, da un lato, *intellettuale*, dall'altro *sensibile*. Tale è lo *schema trascendentale* [...]. Lo schema è sempre, in se stesso, soltanto un prodotto dell'immaginazione»¹¹¹.

¹⁰⁹ FCT p. 115 .

¹¹⁰ DR p. 281 .

¹¹¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. I, pp. 163-165 .

La differenza fra “schema” e “sintesi” è sottile; e per di più, in questo passo della “Analitica dei principi”, non balza immediatamente all’occhio, poiché in esso le due operazioni vengono legittimamente enumerate senza soluzione di continuità: ma mentre la *sussunzione* è l’atto proprio della “sintesi” che consente di determinare un a priori spazio-temporale (la molteplicità fenomenica) sottoponendolo ad un a priori concettuale (forma d’oggetto), quando Kant evoca un intermediario che permetterà invece l’*applicazione* dei concetti puri dell’intelletto ai fenomeni, si entra nello specifico dello “schema”¹¹². Terza ansa deleuziana: che cos’è un *concetto puro*? Abbiamo appreso che l’intelletto è, tra le facoltà trascendentali, quella che meno suscita l’attenzione di Deleuze, o, capovolgendo il punto di vista, quella più interessata dall’opera erosiva del filosofo francese. Per Kant «l’intelletto dispone di concetti a priori chiamati *categorie*»¹¹³: tali categorie della rappresentazione, come capiremo, stanno in una più che stretta connessione, da una parte, con la forma d’oggetto = x, e, dall’altra, con quella più alta “unità”, fondativa dell’intelletto stesso, che si è deciso qualche pagina addietro di lasciare in uno stato di sospensione. Al riguardo, la riflessione kantiana si mantiene decisamente nel solco d’una longeva tradizione filosofica, alla quale non mancherà certo d’apportare delle innovazioni (e, soprattutto, l’esauriente e completa sistematicità di cui, a suo parere, detta tradizione faceva difet-

¹¹² Cfr. FCK pp. 37-38 .

¹¹³ FCK p. 34 . Cfr. anche I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro I, cap. I, pp. 104-121, e (per un esposizione più succinta e piana) I. Kant, *Prolegomeni...*, cit., § 21-24, pp. 113-123 .

to¹¹⁴), ma in misura molto minore che non rispetto ad altri ambiti: «che cos'è una categoria [...]? Un certo numero di filosofi hanno proposto quelle che vengono chiamate categorie. Aristotele fornisce una celebre tavola delle categorie. Kant, non senza una forte influenza aristotelica, fornirà un'altra tavola delle categorie [...]. Ciò che in linguaggio filosofico si chiama categoria è un predicato – o, anche, un attributo – universale: ovvero un predicato che si attribuisce, o si predica, o si dice di ogni oggetto», in ogni tempo e luogo¹¹⁵. Dunque, secondo Kant, alla domanda “che cos'è un concetto puro?” si risponde “è una categoria”, cioè una funzione logico-formale della facoltà di giudizio, vincolata però alla condizione teoretica più generale del criticismo, ossia all'obbligo di riferirsi esclusivamente, e quindi applicarsi sinteticamente, ai fenomeni dell'intuizione sensibile: dovere cui la categoria può adempiere proprio grazie allo schema, il quale «non è se non la sintesi pura [che] esprime la categoria, ed è un prodotto trascendentale dell'immaginazione, riguardante la determinazione del senso interno in generale, secondo le condizioni della sua forma (il tempo) in rapporto a tutte le rappresentazioni»¹¹⁶.

Una descrizione così tecnica tuttavia, non spiega sufficientemente a che cosa, questa strana entità chiamata “schema”, è in grado realmente di dar vita, quale sia la temporalità produttiva, la potenza genetica che l'immaginazione intercetta ed attualizza attraverso lo

¹¹⁴ Ma si vedano, su questo punto, le osservazioni di Mathieu nella sua “Introduzione” alla *Critica della ragion pura* (pp. XIII-XIV).

¹¹⁵ FCT p. 53.

¹¹⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. I, p. 166.

schematismo¹¹⁷. Deleuze proverà a farlo, a modo suo, con un paio di mosse, ma senza prendersi chissà quali licenze rispetto al dettato kantiano, anzi. Per prima cosa, egli sgancia la nozione di “concetto puro” da quella di “a priori categoriale”: ciò non implica una ricaduta dal trascendentale all’empirico, quanto piuttosto una ricezione estrema e letterale del proponimento col quale Kant apre l’“Analitica dei concetti”: «seguiremo i concetti puri fino ai loro primi germi e alle loro prime virtualità»¹¹⁸. In altre parole, se il termine “a priori” designa qualcosa di puro, che non deriva dal dato sensibile empiricamente determinato, ma che viceversa lo fonda e lo condiziona, e se il termine “trascendentale” esprime il principio in virtù del quale questo qualcosa condiziona l’esperienza, allora, con Deleuze, non sarà la definizione kantiana di trascendentale a mutare, bensì i suoi caratteri¹¹⁹, e non saranno i concetti a perdere di purezza, ma la purezza concettuale semmai ad emanciparsi dall’ordine categoriale.

È piuttosto invece la purezza della sensazione, o dell’intuizione sensibile, il suo emanciparsi dalla percezione ordinaria, l’obbiettivo della seconda mossa deleuziana, la quale discende anch’essa da un’acuta e forse un po’ diabolica auscultazione del te-

¹¹⁷ La produttività sintetica dello “schematismo” è forse, come vedremo, ancor maggiore di quella della “sintesi” stessa. Ma va sottolineato che, malgrado certe ambiguità, Kant, nella *Critica della ragion pura*, definisce entrambe le operazioni trascendentali dello “schema” e della “sintesi” sempre come atti della «immaginazione produttiva», per distinguere quest’ultima dall’immaginazione semplicemente «riproduttiva» che, operando soltanto secondo regole empiriche d’associazione, non accede in quanto facoltà alla dimensione trascendentale [cfr. “Analitica trascendentale”, libro I, cap. II, sez. II, § 24, pp. 144-146, e sez. III (1781), pp. 662-664]. Ciò vuol dire che deve intendersi per “produttiva” anche la sintesi della riproduzione che accompagna quella dell’apprensione (essa sarebbe infatti riproduttiva o rammemorativa di ciò che via via produce nell’apprensione).

¹¹⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro I, p. 104.

¹¹⁹ Cfr. *infra*, nota 27.

sto kantiano. Già nella trattazione della “sintesi” propriamente detta, Deleuze non si era affatto lasciato sfuggire quella fulminea allusione di Kant a certe ondeggianti «creature dell’immaginazione», quasi disturbi percettivi accusati da taluni pittori (ma non sarebbe arduo estendere il discorso a degli scrittori, o a dei musicisti) e poi addirittura da essi impugnati pressoché a titolo di anomali ideali della sensibilità, d’inafferrabili immagini (monogrammi) cui l’intuizione tenderebbe come al limite della propria pura possibilità. E difatti, dopo aver parlato delle derive allucinatorie cui l’immaginazione va incontro nell’avventura del sublime («immaginare l’inimmaginabile»), Deleuze sceglieva non a caso di prestare la propria voce a due tra i pittori da lui più amati: a Paul Klee prima, e a Cézanne poi, «[il quale] raccontava che non si guarda mai un paesaggio; si guarda qualcosa, ed è il caos assoluto, come un franare della terra, un crollo: in quel momento, dice Cézanne, io faccio tutt’uno con il quadro, sono in un caos iridato...»¹²⁰. Ci si chiederà cosa c’entri, adesso, tutto questo. Ebbene, nella *Ragion pura*, quella stessa suggestione ricompare, non altrove che nel capitolo dedicato allo schematismo, e, di nuovo, in maniera eccezionalmente repentina (ma non abbastanza, per il lettore “speciale” che in quei paraggi è in agguato): dopo aver detto che lo schematismo «è un’arte celata nel profondo dell’animo [...], il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo mai alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi», ed aver ribadito che le *immagini* sono effetti sintetici dell’immaginazione produttiva (ovvero deter-

¹²⁰ FCT p. 112 . Sui rapporti con l’arte pittorica, si rimanda a G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 2002 .

minazioni di spazio e di tempo entro la diversità spatio-temporale a priori), Kant afferma che lo *schema* di un concetto «è un prodotto e, per così dire, un monogramma dell'immaginazione pura a priori, per il quale e secondo il quale le immagini cominciano ad essere possibili [...]. L'immagine pura di tutte le quantità innanzi al senso esterno è lo spazio, e di tutti gli oggetti del senso in generale è il tempo [...]. La realtà nel concetto puro [è] ciò che corrisponde a una sensazione in generale, e quindi ciò il cui concetto indica in se stesso un essere nel tempo [...]. Poiché il tempo non è altro che la forma dell'intuizione, e perciò degli oggetti in quanto fenomeni, ciò che in questi corrisponde alla sensazione, è la materia trascendentale di tutti gli oggetti come cose in sé (entità, realtà). Ora, ogni sensazione ha un grado o una quantità, con la quale può riempir di più o di meno lo stesso tempo [...], fino a ridursi a niente = 0. [Quindi], lo schema di una realtà, come quantità di qualche cosa, in quanto questa riempie il tempo, è appunto questa continua [...] produzione di essa nel tempo, passando dalla sensazione che ha un certo grado nel tempo, al suo dileguarsi, oppure salendo [dallo zero] gradatamente sino alla quantità di essa [...]. Gli schemi, dunque, non sono altro che *determinazioni a priori del tempo*»¹²¹. A questo punto, Deleuze non ha bisogno d'altro (tranne che, ovviamente, di un po' di tempo):

«Lo schema è l'altra e non meno sintetica operazione dell'immaginazione produttrice [...]. Determinare uno spazio e un tempo conformemente a un concetto, ma in modo tale che questa determinazione non possa derivare dal concetto stesso [...], è l'atto dell'immaginazione produttrice. Cosa fa un matema-

¹²¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, "Analitica trascendentale", libro II, cap. I, pp. 166-168.

tico? O, in un'altra maniera, cosa fa un artista? Elaborano produzioni di spazio-tempo [...]. Nella sintesi, il mio punto di partenza è qui ed ora: all'inizio, ho solo la forma di un oggetto = x, che è la forma vuota del concetto puro, e la sintesi dell'immaginazione va a far corrispondere una determinazione spazio-temporale all'oggetto qualunque, di modo che esso verrà specificato come tale o talaltro oggetto. [Al contrario] nello schema, disponete di un concetto, e il problema è determinare la relazione spazio-temporale che è suscettibile di corrispondergli [...]. Dato un concetto, come posso produrre nell'intuizione, cioè nello spazio e nel tempo, un oggetto conforme al concetto? È questa l'operazione dello schema [...]; se avete la regola di produzione, avete uno schema»¹²².

Con una prima formula, si può dire che, rispetto alla sintesi in senso proprio, con lo schematismo l'immaginazione trascendentale acceda a una condizione produttiva superiore: si passerebbe cioè da un processo sintetico costitutivo di qualche cosa *in* ciò che appare, ad una non meno sintetica processualità costitutiva *di* ciò che appare. Ma per meglio intenderlo, occorre rispettare la cadenza rallentata con la quale Deleuze digredisce lateralmente dal sentiero kantiano.

«Considerate i due giudizi seguenti: 1) “la linea retta è una linea uguale in tutti i suoi punti”, definizione logica, proposizione teoremativa euclidea: avete qui il concetto di retta; 2) “la linea retta è nera”: incontrate qualcosa nell'esperienza (non ogni linea retta è nera). Secondo Kant, “la linea retta è il percorso più breve tra due punti”, è un tipo di giudizio del tutto straordinario, perché non si riduce a nessuna delle due forme di giudizio precedenti; [in esso] vi sembrerà di poter considerare “il percorso più breve” come un attributo o un predicato, ma in realtà non lo è per nulla: è una regola di costruzione, è la regola di produzione di una linea come linea retta, nello spazio e nel tempo [...]. È evidente che un concetto non offre la regola di produzione del proprio oggetto [...]: è questa l'irriducibilità dello spazio e del tempo [...]. Spazio e tempo acquisiscono un potere costitutivo»¹²³.

Si possono seguire i cursori del lavoro filosofico di Deleuze entrare e poi uscire dall'opera kantiana: delle volte, egli parla di pro-

¹²² FCT pp. 116-119 .

¹²³ FCT pp. 66-70 e 120 .

duzione *nello* spazio e nel tempo, altre volte, delle produzioni *di* spazio-tempo. Si ricorderà come, in precedenza, fosse servito darci pragmaticamente il concetto di una pianta (un concetto di felce): ma era stato appunto necessario uscir subito fuori da quel concetto, per captare il processo mediante cui quell'esistenza singolare veniva facendosi o prendeva ad apparire, per contemplare o meglio immaginare e tracciare uno schema di produzione che non sarebbe mai stato possibile trarre dal concetto medesimo. Tant'è che, al livello in cui allora s'era, si dichiarava ancora inadottabile qualcosa come un "concetto": proprio perché una tale nozione doveva prima perdere il tradizionale connotato d'identità logico-rappresentativa degli oggetti empiricamente diversi che gli sono sussunti, e, in virtù della caduta del prefisso (re-), configurarsi invece come espressione della *differenza interna* del proprio oggetto (o di quel di cui costituisce il concetto), espressione della sua pura e incessante differenziazione. Un divenire dinamico, un passaggio mobile: questo è una *regola* o, meglio ancora, un *principio* di produzione (schema trascendentale).

«...“la linea retta è il percorso più breve da un punto ad un altro”, non è una proposizione di stile euclideo, è una proposizione di stile archimedeo [...]: è ciò che si dovrebbe chiamare una proposizione già pre-differenziale, che rinvia cioè ad un calcolo differenziale, quale già era il famoso calcolo d'eshaustione archimedeo, secondo cui si fa tendere una linea spezzata verso una linea curva, all'infinito, e ciò implica il passaggio al limite [...]. La nozione di linea retta come “percorso più breve” è priva di senso allorché viene separata da tutto un calcolo che è una comparazione tra eterogenei. È qui che si ritrova il tema della sintesi. Per eterogenei non s'intendono infatti i differenti tipi di linea, retta o non retta, ma ci si riferisce al confronto sintetico della curva e della retta. [Per tal motivo] “il percorso più breve” non è un attributo di

“linea”, e questo non deve sorprendere, dal momento che “il più breve” è una relazione, e *una relazione non è un attributo*»¹²⁴.

Siamo come lentamente sospinti da una risacca verso l'ontologia temporale deleuziana, verso quella metafisica dell'impersonale e del preindividuale che tentiamo fin dagli esordi di raccontare, verso questi strani interregni vitalisti che insistono e si agitano tra le cose e le rappresentazioni, tra i soggetti e gli oggetti. Perché parlando di una relazione sintetica della curva e della retta, Deleuze non sta riferendosi affatto ad una qualche loro comparazione teorica, ad un confronto istituito dall'intelletto tra figure o forme definite: «[Quando] si parla di un parallelogramma che anela ad angoli esterni e che geme di non poter inscrivere in un cerchio, o di una curva che soffre delle “sezioni e ablazioni” da essa subite [...], non bisogna vedervi una semplice allegoria, né un modo di antropomorfizzare la matematica [...], ma bisogna piuttosto ricordarsi che le individualità fisiche, le persone psicologiche e morali, sono anch'esse fatte di individuazioni impersonali e singolarità preindividuali, e che i loro *pathos*, i loro sentimenti, si costituiscono nelle vicinanze di tali singolarità, punti sensibili di crisi, di ritorno, di ebollizione, nodi e focolai»¹²⁵. E allorquando dà scherzosamente

¹²⁴ FCT pp. 65-67 e 120: «Si trova questo esempio in uno dei discepoli di Kant, Salomon Maimon, un grandissimo filosofo». Per un esame più dettagliato di tutte le implicazioni geometriche e fisico-matematiche della “sintesi reciproca dei rapporti differenziali”, cfr. DR pp. 222-236.

¹²⁵ LDS p. 56. Cfr. anche IT pp. 195-197: «Esistono due istanze matematiche che rinviano costantemente l'una all'altra, una avvolgendo l'altra, l'altra insidiandosi nell'una, entrambe però molto diverse malgrado la loro unione: il *teorema* e il *problema*. Un problema risiede nel teorema e gli dà vita, pur destituendone la potenza. Il problematico si distingue dal teoremativo (o il costruttivismo dall'assiomatico) in quanto il teorema sviluppa rapporti interni di massima conseguenze, mentre il problema fa intervenire da fuori un avvenimento (ablazione, aggiunta sezione...) che costituisce le proprie condizioni e determina il “caso”, o i casi (così come l'ellisse, l'iperbole, la parabola, le rette e il punto, sono casi di proiezione del cerchio su dei piani secanti, in rapporto alla sommità di un cono). Questo “fuori” del problema non si ri-

voce ad un più che probabile rimbrotto kantiano (del tipo “su, non bisogna esagerare, una curva non vive, un segmento di retta non è un filo d’erba né un fiore”¹²⁶), Deleuze ribatte piuttosto che «delle nozioni occorre vivere l’astratto, l’astratto è il vissuto: e nel momento in cui qualcosa diviene veramente astratto, allora si può dire che concerne direttamente il vissuto»¹²⁷, e poi prosegue, muovendo da un altro esempio genuinamente kantiano:

«La determinazione concettuale del cerchio è: “il luogo dei punti situati a uguale distanza da un punto comune detto centro”; le determinazioni o le esibizioni empiriche del cerchio (direi quasi le immagini del cerchio), sono il piatto, la ruota, il sole... Ma tra i due estremi, come una regione speciale [...], c’è questa cosa bizzarra: il tondo. [Il tondo] è una regola di produzione. Il tondo è il giro, il giro è ciò che permette di far tonde certe materie. Il tondo, bisogna evidentemente intenderlo in senso dinamico: come processo, [e come tale] non deriva dal concetto di cerchio, è uno schema [...]. Cosa sarebbe lo schema di leone? In questo caso, il concetto è la determinazione per genere e differenza specifica; l’immagine empirica è l’insieme di tutti gli individui di questa specie: lo schema di leone è qualcosa d’irriducibile agli esemplari empirici e al concetto. Ci sono ritmi spazio-temporali, andature spazio-temporali; si parla, ad un tempo, di territorio di un animale e di dominio di un animale, con i suoi percorsi, le tracce che lascia, le ore in cui frequenta i suoi percorsi: tutto questo è un dinamismo che non trarrete dal concetto, il modo in cui il leone abita lo spazio e il tempo [...]. Il dinamismo spazio-temporale è veramente qualcosa di produttivo, è il modo in cui l’animale produce nell’esperienza un dominio spazio-temporale conforme al proprio concetto. Il leone è kantiano, tutti gli animali sono kantiani. Qual è lo schema del ragno? Lo schema del ragno è la sua tela, e la sua tela è il modo in cui il ragno occupa lo spazio e il tempo, [è] quel che si può ora chiamare l’*essere spazio-temporale* del ragno [...]. È curioso, perché varia enormemente. Ci sono ragni che, quando vengono mutilati di una zampa, che pure non serve a confezionare la tela, producono delle tele aberranti rispetto alla loro specie, delle tele patologiche, come se un

duce più all’esteriorità del mondo fisico che all’interiorità psicologica d’un io pensante [...]. Il problema è caratterizzato dal fatto d’essere inseparabile da una scelta. In matematica [...], sviluppare un triangolo equilatero in un cerchio è un problema, mentre sviluppare un angolo retto in un semicerchio è un teorema, in quanto in un semicerchio tutti gli angoli sono retti. Ora, *quando il problema concerne determinazioni esistenziali e non questioni matematiche*, è chiaro che la scelta s’identifica sempre più con il pensiero vivente, con una decisione insondabile. La scelta non riguarda più questo o quel termine, ma il modo di esistenza di colui che sceglie».

¹²⁶ Cfr. FCT p. 65 .

¹²⁷ FCT p. 121 .

disturbo di spazio-tempo corrispondesse alla mutilazione [...]. Quando la fenomenologia, poi Heidegger, e poi tutta una serie di psichiatri, definiscono dei modi d'essere, dei complessi o dei blocchi di spazio-tempo, dei blocchi ritmici, tutto questo deriva da Kant. L'etnologo costruisce proprio degli schemi d'uomo: una civiltà si definisce, tra le altre cose, per certi ritmi spazio-temporali, che vanno a variare il concetto di "uomo" [...]. Allo stesso modo, potrei dire che un artista opera per blocchi di spazio-tempo. Un artista è, anzitutto, un ritmico. Cos'è un ritmo? È un blocco di spazio-tempo»¹²⁸.

Tutto sembrano fuorché irrispettose, l'inventiva e la prosa deleuziana: "tutti gli animali sono kantiani"; è vero che la reciproca offenderebbe forse qualcuno, ma è più probabile che sia altro ciò su cui Deleuze invita a prestare attenzione: infatti, per un animale, "essere kantiano" vorrà comprensibilmente significare spingersi ben oltre Kant! Detta altrimenti, grazie alla fantastica novità filosofica che crea e a cui dà il nome di schematismo, Kant, secondo Deleuze, arriva sul serio per un istante quasi a lambire, a carezzare, un'idea decisiva e della massima importanza, rinunciando però infine a lasciare che essa, attraversando da parte a parte il suo pensiero, giunga a trasfigurare completamente il paesaggio trascendentale. Non tarda a rilucere quale sia l'idea in questione: abbiamo appreso che un "dinamismo spazio-temporale" esprime, nella filosofia deleuziana, il processo di individuazione o di attualizzazione d'una molteplicità intensiva; e nemmeno abbiamo dimenticato come l'intensità, la "quantità intensiva" (differenza d'intensità, o, *spatium*), sia la ragion sufficiente del fenomeno, la condizione di ciò che appare¹²⁹, e che altro essa non esprime se non il *continuum* o il tutto aperto delle relazioni, la realtà positiva del virtuale. Ed anche in questo caso, non si creda che Deleuze, travestito da stori-

¹²⁸ FCT pp. 121-125.

¹²⁹ Cfr. DR p. 329: «I fattori individuanti formano una sorta di noumeno del fenomeno».

co della filosofia, esiga concettualmente una virgola in più di quanto lo stesso Kant, pur refrattario a trarne le dovute conseguenze, non fosse pervenuto a cogliere e ad impostare come problema: è proprio l'autore della *Ragion pura*, infatti, a ritrovare per suo conto, e dal punto di vista totalmente inedito di una filosofia critica, quelle entità specialissime che rispondono al nome di “quantità intensive” (entità che già le grandi metafisiche del passato, da Duns Scoto, a Spinoza e Leibniz, avevano rimontato ed esplorato, e in cui, a loro volta, s'imbatteranno filosofi come Bergson e Nietzsche¹³⁰), e a voltare tuttavia le spalle al principio dinamico, costitutivo del reale, che in esse si intra-esprime, il principio della differenza interna o del “Differente in quanto tale”.

In quelle che Deleuze chiama «una decina di pagine straordinarie»¹³¹, ovvero nelle “Anticipazioni della percezione”¹³², Kant ci spiega come ciò che poco prima aveva definito la pura materia trascendentale delle immagini, ossia delle molteplicità fenomeniche o spazio-temporali, oltre che comporsi di quantità o parti «estensive»¹³³, possiede anche una certa tensione, «una quantità intensiva, cioè un grado»¹³⁴, e che pertanto è possibile «coglierla in rapporto al suo prodursi a partire da un grado zero, o in rapporto al suo e-

¹³⁰ Cfr. DR pp. 52-82 . Sulla “filosofia critica” in quanto costruzione metafisica (e cioè per niente in quanto riflessione solo distruttiva d'ogni metafisica), e su quali interessanti sviluppi siano in tal senso rinvenibili nell' *Opus postumum*, si veda, nella *Critica della ragion pura*, l' “Introduzione” di Mathieu (in particolare pp. XXIII-XXVI: «... la *pars destruens* del lavoro kantiano intorno alla metafisica è molto più nota, capita ed accettata della *pars construens*. Esposta in uno stile più diffuso e brillante [...], viene incontro ad una aspettativa più generalizzata dei filosofi moderni...»).

¹³¹ FCT p. 81 .

¹³² Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. II, sez. III, pp. 183-191 .

¹³³ Cfr. *ivi*, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. II, sez. III, pp. 181-183 .

¹³⁴ *Ivi*, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. II, sez. III, p. 183 .

stinguersi [...], cioè al suo tendere al grado zero»¹³⁵. Ora, non c'è modo migliore che partire appunto da tale “grado zero”, per scoprire una ad una le carte rivelatrici del reale tenore della filosofia critica¹³⁶. Kant è ben consapevole della svolta che le “quantità intensive” potrebbero comportare nell'elaborazione di una filosofia che si vuole “trascendentale”, tesa cioè a indagare le condizioni secondo le quali l'esperienza si costituisce. Egli, quasi all'inizio di questa “decina di pagine straordinarie”, preannuncia con orgoglio l'imminente eventualità di un ampliamento e di un progresso non indifferenti rispetto ai guadagni teoretici già ottenuti nella “Estetica trascendentale”, relativamente cioè ai presupposti *puri* di quanto si presenta o appare: «ogni conoscenza con la quale io posso conoscere a priori e determinare [i fenomeni empirici], si può chiamare *anticipazione* [...]. Ma poiché nei fenomeni c'è qualche cosa che non è mai conosciuto a priori, e costituisce quindi la differenza specifica tra conoscenza empirica e conoscenza a priori, e cioè la sensazione (la materia della percezione), ne segue che questa è propriamente ciò che non può mai essere anticipato. Al contrario, anticipazioni dei fenomeni possono chiamarsi le determinazioni pure nello spazio e nel tempo, sia rispetto alla figura che alla quantità [estensiva], poiché esse rappresentano a priori ciò che sempre può essere dato a posteriori nell'esperienza. Ma, ove ci sia qualco-

¹³⁵ FCT p. 82: «I due caratteri della quantità intensiva, secondo Kant [sono]: 1) l'apprensione d'una quantità intensiva è istantanea, cioè la sua unità non deriva più dalla somma delle sue parti successive (quando dico: “ci sono trenta gradi”, il calore corrispondente a trenta gradi non è la somma di tre volte dieci gradi); 2) la molteplicità contenuta in una molteplicità intensiva non rinvia più alla successione di parti esterne le une alle altre, ma rinvia ad un'approssimazione variabile del grado zero».

¹³⁶ E scoprire, con ciò, qualcuna delle ragioni per le quali Deleuze, a proposito della sua monografia kantiana, dichiara: «l'ho scritta come un libro su un nemico, di cui cerco di mostrare il funzionamento, gli ingranaggi» (PPR p. 14).

sa, che si possa conoscere a priori in ciascuna sensazione [...], questo qualcosa meriterebbe di essere chiamato *anticipazione* in senso eccezionale, poiché pare strano anticipare l'esperienza proprio in ciò che appartiene alla materia di essa, e che soltanto da essa può esser prodotto. E la cosa, intanto, qui sta realmente così»¹³⁷. Questo qualcosa è la “quantità intensiva”; ed isolandola, è come se Kant si tramutasse per un istante in una specie di materialista o empirista trascendentale, inciampando proficuamente in un qualcosa che, sebbene affatto estranea alle note dell'universalità e della necessità, detiene paradossalmente il carattere dell'apriorità, e che inoltre, non bastasse già questo, si aggiunge ai poteri del soggetto trascendentale provenendogli dal di fuori, o tutt'al più da una sorta di superficie di contatto tra l'esterno e l'interno: la *sensazione*¹³⁸.

«Ogni sensazione, e quindi ogni realtà fenomenica, per piccola che sia, ha un grado, cioè una quantità intensiva, che può sempre essere ancor diminuita [...]; vi è una catena continua di realtà possibili, e di possibili percezioni meno intense (ciascun colore, per esempio il rosso, ha un grado che, per quanto piccolo, non è mai il minimo; e così del calore, della pesantezza, ecc.). La proprietà delle quantità per la quale in esse non c'è parte che sia la più piccola possibile (cioè una parte semplice) dicesi la *continuità* di esse. Spazio e tempo sono *quanta continua* [...]. Quantità di questo genere si possono chiamare *fluente*, poiché, la sintesi [loro, è] un processo nel tempo, la cui continuità si suole indicare in particolare con l'espressione fluire (scorrere). Tutti i fenomeni in generale sono pertanto quantità continue [...]. Se la sintesi del molteplice del fenomeno è interrotta, allora questo è un aggregato di molti fenome-

¹³⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. II, sez. III, pp. 184-185.

¹³⁸ Cfr. *ivi*, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. II, sez. III, p. 183: «Il principio che anticipa tutte le percezioni come tali suona così: in tutti i fenomeni la sensazione e il *reale* che le corrisponde nell'oggetto (*realitas phaenomenon*) ha una *quantità intensiva*, cioè un grado». (Cfr. anche I. Kant, *Prolegomeni...*, cit., p. 307: «i gradi sono dunque grandezze, ma non nella intuizione, bensì per la semplice sensazione, ovvero sono la grandezza del fondamento di una intuizione, e possono esser 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 (*quantitas qualitatis est gradus*)»).

ni, e non propriamente un fenomeno come un *quantum* [...]. Se l'intuizione totale di un determinato spazio o tempo è interamente reale, se cioè nessuna parte di esso è vuota, tuttavia, poiché ogni realtà ha il suo grado che, rimanendo costante la quantità estensiva del fenomeno, può scemare fino al niente (al vuoto) per gradi infiniti, è necessario che ci siano infiniti gradi differenti di cui sia pieno lo spazio e il tempo, e la quantità intensiva può essere nei diversi fenomeni maggiore o minore, benché quella estensiva della intuizione sia uguale [...]. Questa anticipazione della percezione [ha] in sé qualcosa che colpisce e fa nascere una certa esitanza ad ammettere che l'intelletto anticipi una simile proposizione sintetica, come quella del grado di ogni reale fenomenico, e quindi della possibilità della differenza interna della sensazione stessa, astruendo dalla sua qualità empirica; e perciò questione non indegna d'essere risolta [come sia possibile] pronunziarsi sinteticamente e a priori sui fenomeni, anzi anticiparli in ciò che è propriamente e semplicemente empirico: che appartiene cioè alla sensazione. La *qualità* della sensazione è sempre semplicemente empirica, e non può punto essere rappresentata a priori (per esempio colori, gusto, ecc.). Ma il reale, che corrisponde alle sensazioni [...], rappresenta solo qualche cosa, il cui concetto contiene in sé un essere [la cui] proprietà di avere un grado si può conoscere a priori»¹³⁹.

Continuità, indivisibilità, eterogeneità e anzi addirittura “differenza interna”: in maniera strepitosa, compaiono in questo brano tutti i tratti della mobilità assoluta che la coppia Deleuze-Bergson aveva svincolato da ogni riferimento al dato empiricamente determinato, esteso e qualificato.

Ma Kant, è assai lontano dal voler rimontare su per la tendenza o la direzione di movimento che le intensità, come sappiamo, indicano¹⁴⁰. E bisogna assumere letteralmente, in tutta la premura e la fretta che essa contiene, l'affermazione secondo cui “la questione merita d'esser risolta”: perché, tale questione, minaccia d'incrinare l'intero quadro trascendentale della conoscenza kantianamente intesa, ossia della conoscenza come “rappresentazione” (attività sin-

¹³⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. II, sez. III, pp. 186-190.

¹⁴⁰ Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 182: «Per lo scopo [che la *Critica della ragion pura* si prefigge] è sufficiente che tutte le sensazioni *finiscano* con l'essere localizzate nello spazio, allorquando la percezione ha raggiunto la sua forma definitiva».

tetica intellettuale di rappresentazione a priori del molteplice empirico unificato). Essa infatti, pena l'irrelevanza del proprio gesto, non può che applicare i concetti che ha facoltà di creare, ai dati immediati che, investendo e modificando l'attitudine recettiva sensibile, giungono a esser percepiti come fenomeni. Ma la percezione stessa di qualcosa come "fenomeno presente nello spazio e nel tempo", «è possibile solo mediante [la] unità sintetica del molteplice della intuizione sensibile data»¹⁴¹ (cioè la x = forma pura e vuota d'oggetto), e questa sintesi, a sua volta, non può che avere inizio mediante un'apprensione di parti successive (*partes extra partes*), cioè di quantità o grandezze «estensive»¹⁴². Con la "pura sensazione" (e con la quantità intensiva che le corrisponde nel reale esperito dal soggetto che prova quella sensazione, o che ne è affetto), Kant si ritrova fra le mani una condizione a priori realmente immediata o "incondizionata" di quella che è la presentazione sensibile o l'apparizione fenomenica (poiché una singola sensazione «riempie solo un istante [...], ed è dunque qualcosa nel fenomeno la cui apprensione non è successiva», la realtà intensiva del fenomeno «non si incontra nell'apprensione», poiché essa «avviene in un istante»¹⁴³). Egli disporrebbe, in altre parole, di una presentazione («grado d'intensità») o una presenza («differenza interna») spaziotemporale pura; una "forma pura e vuota dell'esperienza", questa volta di natura non più intellettuale («oggetto = x »), bensì intuitiva (soltanto "sentita"); qualcosa come un "puro percetto", una singo-

¹⁴¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, "Analitica trascendentale", libro II; cap. II, sez. III, p. 180.

¹⁴² Cfr. FCT p. 81.

¹⁴³ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, "Analitica trascendentale", libro II, cap. II, sez. III, p. 185.

larità irriducibile alla forma d'oggetto (essa, passivamente, non attesta altra coscienza se non quella che una «modificazione» sensibile si produce o avviene¹⁴⁴), ed il cui concetto non consisterebbe dunque più nell'essere una rappresentazione di tale realtà, ma nella sua affermazione immediata e diretta: ovvero, trattandosi di una sensazione, nell'affermazione dell'«essere stesso *del* sensibile»¹⁴⁵.

Kant, dice Deleuze, si ritrova tutto questo tra le mani, ma non sa che farsene, o meglio, sa perfettamente che qualunque uso positivo decidesse di farne, ciò non avverrebbe «senza ledere l'unità del sistema»¹⁴⁶ filosofico che sta costruendo. Perché qualora s'immergesse nel *continuum* differenziale intensivo, l'incognita trascendentale “x” (che pure è il simbolo stesso della novità critica, simbolo con il quale Kant suggella l'irrevocabile andatura sintetica del pensiero, e impone ai filosofi d'uscir fuori dal concetto dato) scivolerebbe ben oltre i confini lungo i quali una conoscenza di tipo rappresentativo può spingersi a riprenderla – il confine delle materie già estensivamente e qualitativamente formate, che permette in maniera docile la “collaborazione delle facoltà”, cioè il buon funzionamento del concatenamento: oggetto della recettività intuitiva (senso) = oggetto dell'esperienza percettiva (immaginazione e memoria) = oggetto della conoscenza rappresentativa (intelletto). Passerebbe, la “x”, in un disordine o meglio in un indeterminazione d'ordine superiore, in cui vigono «un pullulare di differenze, un pluralismo delle differenze libere, ribelli o non domate, uno spazio

¹⁴⁴Cfr. *ivi*, “Analitica trascendentale”, libro II; cap. II, sez. III, p. 184.

¹⁴⁵DR p. 79.

¹⁴⁶I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. II, sez. III, p. 188.

e un tempo propriamente differenziali»¹⁴⁷; accederebbe insomma al regno anarchico del *caos*, il quale, come abbiamo già ascoltato da Deleuze, «è un vuoto che non è un niente, ma un virtuale».

Nonostante fosse vicinissimo alla realtà del tempo allo stato puro, alle molteplicità continue della direzione-durata, alla coesistenza virtuale di rapporti tra elementi genetico-differenziali¹⁴⁸, Kant dirà, esattamente all'opposto, che il vuoto non è un *virtuale*, ma un «*niente = 0*»: infatti, «ciò che nell'intuizione [...] corrisponde alla sensazione, è realtà (*realitas phaenomenon*), ciò che corrisponde all'assenza di essa, è negazione = 0»¹⁴⁹, e, inoltre, il grado d'intensità che nel reale corrisponde alla sensazione, può essere considerato come “uno”, soltanto a condizione che la molteplicità che in esso insiste venga equiparata «per approssimazione alla negazione = 0»¹⁵⁰. Pressappoco come nell'esperienza del sublime dinamico, Kant, ritrovandosi ancora una volta alle prese con l'*intensivo* (e con il vuoto illimitato che gli coesiste, o in cui esso attinge), lo riesclude nuovamente dai territori della conoscenza. Ed è meno pregnante¹⁵¹ notare che, a differenza del sublime, dove l'immaginazione era sospinta sino al proprio limite dall'infinitamente grande, sembra invece essere l'infinitamente piccolo a mettere alla prova la sensazione: ciò che conta è che, qui

¹⁴⁷ DR p. 71 .

¹⁴⁸ Cfr. I. Kant, *Prolegomeni...*, cit., § 24 e 26, pp. 123 e 129: «Tra la realtà e lo zero, cioè la completa vuotezza dell'intuizione nel tempo, vi ha pur una differenza che ha una quantità [intensiva]; giacché [...], pur *non occupando, la sensazione, una parte di spazio o di tempo*, pure il passaggio ad essa dal tempo o dallo spazio vuoto è possibile soltanto nel tempo». Cfr. anche FCT p. 83: «La quantità intensiva come grado del reale [...], opera la sintesi tra un grado zero (a partire dal quale questo reale è prodotto) e il tempo come forma vuota».

¹⁴⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. II, sez. III, p. 185 .

¹⁵⁰ *Ivi*, vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. II, sez. III, p. 186 .

¹⁵¹ Cfr. DR pp. 61-71 .

(come già li), è soltanto la forma d'oggetto = x (come equivalente spazio-temporale a priori delle individualità formalmente e materialmente già fatte, estese e qualificate) a venir meno e annientarsi, e non certo il principio produttivo plastico di determinazione differenziale, o dinamica, del reale e della percezione che gli è contemporanea e vi corrisponde¹⁵².

Sotto tutti questi rispetti, l'appunto più generale da muovere a Kant sarebbe il seguente: quel che in tal modo risulta elusa, o in qualche modo sacrificata ai fini della conoscenza, è la principale tra le acquisizioni che egli stesso ricavava nel corso della "Estetica trascendentale", e cioè, non sembra essere il tempo, o il senso interno, bensì, lo spazio, la preminente condizione costitutiva di tutti i fenomeni, la loro più adeguata forma di determinabilità. E in fondo Kant lo ammette pure, all'incirca nel finale della "Analitica dei principi", in un passo inequivocabilmente chiaro riguardo alla spazializzazione del tempo messa in atto dalla facoltà dell'intelletto:

«È degno di nota che, per intendere la possibilità delle cose in conseguenza delle categorie, e per dimostrare quindi la *realtà oggettiva* di queste, non occorrono semplicemente intuizioni, ma addirittura sempre *intuizioni esterne*. Se

¹⁵² Cfr. PLI pp. 144-145: «Prendiamo ad esempio un colore, il colore verde: ovviamente il giallo e il blu possono essere percepiti, ma se la loro percezione scompare a forza di rimpicciolirsi, questi due colori entrano in un rapporto differenziale db/dg che determina il verde. E nulla impedisce che il giallo e il blu siano determinati a loro volta dal rapporto differenziale tra due colori che ci sfuggono, o tra due gradi di chiaroscuro: $dx/dy = G$. [Oppure] prendiamo la posizione del dormiente: bisogna che tutte le piccole curve, tutti i piccoli ripiegamenti entrino in rapporti che producono un'attitudine, un *habitus*, una grande piega sinuosa, come giusta posizione capace di integrarli [...]. Le piccole percezioni non sono parti della percezione cosciente, ma requisiti o elementi genetici differenziali [...]. Non siamo più in presenza di una percezione che presuppone un oggetto capace di stimolarci e condizioni in cui saremmo stimolabili, bensì di una determinazione reciproca *dei* differenziali (dx/dy) che implica la determinazione completa dell'oggetto come percezione e la determinabilità dello spazio-tempo come condizione. [In tal senso], ancor più di Fichte, sarà Salomon Maïmon il primo postkantiano a far ritorno a Leibniz, [a scavalcare] il metodo kantiano del condizionamento, e a proporre un metodo di genesi interna». (Sul rapporto Kant-Leibniz cfr. soprattutto I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, "Analitica trascendentale", libro II, Appendice, pp. 261-282).

noi, per esempio, prendiamo i concetti puri [della categoria] della *relazione*, troviamo che 1) Per dare al concetto di *sostanza* qualcosa di permanente che gli corrisponda nell'intuizione [...], ci bisogna una intuizione nello *spazio* (della materia), poiché solo lo spazio è determinato in modo permanente, laddove il tempo, e tutto ciò che è nel senso interno, scorre costantemente; 2) Per rappresentare il *cangiamento* come intuizione corrispondente al concetto di *causalità*, noi dobbiamo prendere ad esempio il movimento come cambiamento nello spazio, [cioè quella] intuizione del movimento spaziale di un punto, la cui esistenza in diversi luoghi (quasi un seguito di determinazioni opposte) è ciò che soltanto per prima ci rende intuibile il cambiamento. Infatti per poter poi concepire gli stessi cambiamenti interni, il tempo, come forma del senso interno, dobbiamo immaginarlo figurativamente con una linea, e il cambiamento interiore col tirare questa linea (movimento), insomma, ci rendiamo comprensibile la nostra successiva esistenza in stati diversi, mediante l'intuizione esterna, di che la ragione propria è questa, che ogni cambiamento presuppone qualcosa di permanente nell'intuizione, affinché possa esser solo percepito come cambiamento: ma nel senso interno non c'è nessuna intuizione permanente. [E infine 3) La realtà oggettiva del concetto di] *reciprocità* non si può vedere senza una intuizione, anche qui, esterna. [Lo spazio] infatti, contiene in sé già a priori, rapporti esterni formali quali condizioni della possibilità di quelli reali (nell'azione e reazione, e perciò nella reciprocità) – con la stessa facilità si può mostrare che la possibilità delle cose, come *quantità*, e quindi la realtà oggettiva della categoria della quantità, può essere anch'essa mostrata soltanto nella intuizione esterna, e solo mediante questa applicata al senso interno»¹⁵³.

Va da sé che la risoluzione kantiana, nel senso inverso a quello in cui entrambi tirano, e del problema dell'inannullabilità delle quantità intensive, e del problema dell'irrepresentabilità del tempo, costituiscono una sola e medesima cosa. Ciò che da qui in avanti si dovrà cercare di porre in rilievo, è a qual punto la scelta per la quale Kant, come appena ascoltato, decide di optare, comprometta secondo Deleuze l'indagine trascendentale nel suo complesso (il *quid juris*). Perché s'intuisce bene in quali maglie Kant corra il rischio di rimanere intrappolato, o, in altre parole, non si tarda a farsi un'idea su chi possa mai essere quell'interlocutore a distanza a cui

¹⁵³ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. II, sez. III, pp. 240-242.

Bergson sussurra sibillino che, il vero «problema, è sapere se certe condizioni, che di solito riteniamo fondamentali, non riguarderebbero piuttosto l'uso delle cose, che non la conoscenza che se ne può avere»¹⁵⁴ (non andrebbero cioè a ricalcare quelle dell'ordinario impiego empirico, tanto degli enti che delle facoltà). Ma ancor più sorniona è la maniera con cui Deleuze sceglie di esordire per ribadire l'osservazione bergsoniana:

«Novalis, con la sua tormalina, è più vicino alle condizioni del sensibile dello stesso Kant, con lo spazio e il tempo. La ragione del sensibile, la condizione di ciò che appare, non è lo spazio e il tempo, ma il Disuguale in sé, la *disparitezza* così com'è compresa e determinata nella differenza d'intensità, nell'intensità come differenza [...]. La sensazione o la percezione presentano un aspetto ontologico rilevabile appunto nelle sintesi che sono loro proprie, di fronte a ciò che non può essere se non sentito, o a ciò che può essere *soltanto* percepito [...]. Kant definisce tutte le intuizioni come quantità estensive, tali cioè che la rappresentazione delle parti renda possibile e preceda necessariamente la rappresentazione del tutto. *Ma lo spazio e il tempo non si presentano come sono rappresentati*. Al contrario, è la presentazione del tutto a fondare la possibilità delle parti, non essendo queste che virtuali, ed attualizzandosi soltanto nei valori determinati dell'intuizione empirica. Ciò che è estensivo, è l'intuizione empirica. 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 [...]. In realtà, lo spazio in quanto intuizione pura, *spatium*, è quantità intensiva, e l'intensità come principio trascendentale non è semplicemente l'anticipazione della percezione, ma l'origine di una quadruplici genesi: genesi delle *extensio* come schemi, dell'*extensium* come grandezza estensiva, della *qualitas* come materia che occupa l'esteso, del *quale* come designazione oggettuale»¹⁵⁵.

Il dinamismo spazio-temporale in un campo metafisico o trascendentale d'individuazione; 2) la materia-movimento a questo o a quel grado di decontrazione fisica; 3) la qualificazione e organizzazione biologica, specie e parti («la specie raccoglie in una quali-

¹⁵⁴ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 157.

¹⁵⁵ DR pp. 288-299.

tà, qualità leonina ad esempio, il tempo del dinamismo, mentre le parti ne dettano lo spazio»¹⁵⁶); 4) “leone” come designazione di uno stato di cose, o immagine empirica: attualizzazione di un Virtuale, ovvero processo di differenziazione e di creazione. “Somiglianza” e “limitazione”, si rammenterà, sono le regole che presiedono invece alla realizzazione di un Possibile. Della seconda, Kant, oltre che farne una delle dodici categorie dell’intelletto (e la predominante tra le funzioni della x = forma d’oggetto in generale per rapporto alla molteplicità fenomenica¹⁵⁷), dà abbondantemente prova della sua domestichezza mentale con essa nella “Dialettica trascendentale”¹⁵⁸. Ma per la prima invece, è proprio trattando dello schematismo che Kant manifesta la sua personale inclinazione, allorché, oltre che rivelarci come lo schema di un concetto (che pure, a suo dire, doveva costituire il principio “per il quale e secondo il quale le immagini cominciavano a essere possibili”) altro non è se non «la stessa e affatto identica sintesi figurata adoperata nell’apprensione di un fenomeno»¹⁵⁹ (il solito gioco circolare, secondo il quale è il possibile ad assomigliare al reale, una volta che questo è compiuto), decide di cimentarsi anch’egli in una esemplificazione di tipo zoologico, e ci spiega così a quale uso la conoscenza rappresentativa restringa quell’arte “celata nel profondo dell’animo” (lo schematismo): «[assai poco] un oggetto dell’esperienza o una sua immagine adeguano il concetto empirico;

¹⁵⁶ DR p. 281 .

¹⁵⁷ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 2, “Analitica trascendentale”, libro I, cap. II, sez. II (1781), p. 656 .

¹⁵⁸ Cfr. *ivi*, vol. 2, “Dialettica trascendentale”, libro II, cap. III, sez. II, pp. 454-461, e “Appendice”, pp. 513-515 .

¹⁵⁹ *Ivi*, vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro II, cap. II, sez. III, p. 227 .

ma questo si riferisce sempre immediatamente allo schema dell'immaginazione, come regola della determinazione della nostra intuizione conforme a un determinato concetto generale. Il concetto di "cane" designa una regola, secondo la quale la mia immaginazione può descrivere la figura di un quadrupede in generale senza ridurla ad una forma particolare che mi offra l'esperienza, o a ciascuna immagine possibile, che io possa *in concreto* rappresentarmi»¹⁶⁰.

Due sole conseguenze si possono trarre da tutto ciò¹⁶¹ (di cui almeno una è seria): la prima è che, a sua parziale giustificazione, va detto come Kant sia andato a pescare, nel regno animale, una delle più scarse fonti d'ispirazione esistenti¹⁶²; la seconda è che «la teoria del pensiero è come la pittura, ha bisogno di una rivoluzione che la faccia passare dalla rappresentazione all'arte astratta»¹⁶³.

Sono le sorti del pensiero vivente, ed il destino dei modi di vita, ci ha detto Deleuze, a trovarsi intrecciati ai problemi, o a venir loro legati da chi, avendo o meno altra scelta, comunque decide di affrontarli e svilupparli, allorché essi trasmigrano dalle vicende matematiche e prendono a sorvolare su un campo di determinabilità

¹⁶⁰ *Ivi*, vol. 1, "Analitica trascendentale", libro II, cap. I, pp. 165-166.

¹⁶¹ La terza, a dire il vero, sembra trarla con estrema franchezza lo stesso Kant (cfr. *Critica della ragion pura*, cit., vol. 2, "Dialettica trascendentale", Appendice, pp. 510-511): «Se tra i fenomeni che ci si presentano ci fosse una differenza così grande, non voglio dire di forma (giacché in questa possono essere simili) ma di contenuto, ossia quanto alla molteplicità degli esseri esistenti, che neanche il più acuto intelletto umano potesse, mediante la comparazione, trovare la minima somiglianza tra l'uno e l'altro (caso che si può ben pensare), la legge logica dei generi assolutamente non avrebbe luogo; e non ci sarebbe nemmeno un concetto di genere o un concetto qualsiasi universale. Anzi, non vi sarebbe neppure un intelletto, dal momento che questo si occupa soltanto di tali concetti».

¹⁶² Cfr. MP pp. 346-360: «Tutti quelli che amano i cani (e i gatti) sono stupidi» (*ivi*, p. 349).

¹⁶³ DR p. 354.

esistenziale. A tal proposito, se c'è qualcosa che la realtà del tempo è in grado di squalificare senza possibilità d'appello, quella cosa è il principio d'identità, e dunque l'Essere in quanto forma d'Identità, sia esso considerato come un punto di vista logico, fisico, psicologico, morale, cosmologico o teologico. *Il tempo reale è alterazione, e l'alterazione è sostanza*: la sostanza pura e vuota del virtuale. Di questo, Kant, secondo Deleuze, è estremamente consapevole; e mostra stranamente d'esserlo, se non proprio per quel che concerne le possibilità di determinare gli oggetti dell'esperienza (attraverso i concetti o le rappresentazioni a priori dell'intelletto), nei riguardi, tuttavia, del fondamento stesso della facoltà conoscitiva medesima, vale a dire, l'*Io penso* [*Je pense*] del nuovo soggetto trascendentale, il *cogito*: «Descartes giunge a conclusione solo a forza di ridurre il cogito all'istante e di espellere il tempo, affidandolo a Dio nell'operazione della creazione perenne. In senso più generale, l'identità supposta dell'Io [*Je = Je*] non ha altro garante che l'unità di Dio stesso. Così, la sostituzione del punto di vista di “Dio” col punto di vista dell' “Io”, conta molto meno di quel che non si dica, in quanto l'uno conserva un'identità che deve appunto all'altro. Dio continua a vivere fintantoché l'Io dispone della sussistenza, della semplicità e dell'identità che esprimono tutta la sua somiglianza col divino. Per contro, la morte di Dio non lascia sussistere l'identità dell'Io, ma instaura e interiorizza in esso una dissomiglianza essenziale [...]. Che è quanto Kant ha visto profondamente almeno una volta, nella *Critica della ragion pura*»¹⁶⁴. Quan-

¹⁶⁴ DR p. 116 .

do si dice “almeno una volta”, non bisogna intendere “soltanto una volta”: ma questa precisazione non vuol significare che il filosofo di Königsberg ritorni invece con chissà quale frequenza sul punto in questione, bensì che, per Deleuze, in filosofia, “una volta sola” è più che sufficiente.

Nelle pagine della *Ragion pura* a cui si faceva poc’anzi riferimento¹⁶⁵, Kant sta ormai ingaggiando direttamente su un piano storico-filosofico, con Cartesio ma non solo con lui, la battaglia sul riordino secondo legittimità dei territori della metafisica, denunciando ogni forma di conoscenza operante con determinazioni che trascendono il campo di ciò di cui è possibile far esperienza. E in quelle pagine, Kant sceglie, sebbene con minor risolutezza, di tenersi ben saldo sulla rotta tracciata da Hume, il quale aveva già provveduto per proprio conto «alla distruzione concertata delle tre grandi idee terminali della metafisica, l’Io, il Mondo e Dio»¹⁶⁶. Ma come abbiamo visto, prima d’intraprendere la critica alle altrui metafisiche, Kant, elabora la sua di metafisica critica, ed è in quei luoghi che dobbiamo tornare, perché è lì che egli scopre la realtà paradossale e metamorfica del tempo, e che regola tacitamente la partita con Cartesio.

Fin già nella “Estetica trascendentale”, non senza un iniziale accenno al carattere scarsamente rappresentativo o «figurativo»¹⁶⁷ del *divenire*, Kant spende parole importanti circa il modo in cui un soggetto intuisce se stesso nel tempo: «tutto ciò che è rappresentato

¹⁶⁵ Le pagine della *Critica della ragion pura* in questione sono, come il lettore kantiano ben sa, quelle del Libro II della “Dialettica trascendentale” (pp. 317-543).

¹⁶⁶ G. Deleuze, “Hume”, in F. Châtelet (a cura di), *Storia della filosofia*, cit., vol. 4, p. 44.

¹⁶⁷ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, “Estetica trascendentale”, sez. II, § 6, p. 77.

per mezzo di un senso, è perciò stesso sempre fenomeno; e un senso interno, dunque, o non dovrebbe punto essere ammesso, o il soggetto, che è oggetto di esso, non potrebbe essere rappresentato per esso se non come fenomeno, non come esso giudicherebbe di se stesso se la sua intuizione fosse semplice spontaneità, cioè intellettuale. Qui tutta la difficoltà consiste in questo: come un soggetto possa intuire internamente se stesso [...]. La coscienza di se stesso (appercezione) è la semplice rappresentazione dell'Io [...]. Nell'uomo, questa coscienza richiede una percezione interna del molteplice datoci già nel soggetto, e la maniera con la quale questo *vario* è dato nello spirito senza spontaneità deve chiamarsi, in grazia di tale differenza, sensibilità. Se poi la facoltà della coscienza deve cercare (apprendere) ciò che è nello spirito, questo deve modificarla, e soltanto in questo modo può produrre una intuizione di se stesso [...]. Lo spirito intuisce se stesso non come si rappresenterebbe immediatamente e spontaneamente, ma come internamente vien modificato, perciò come appare a sé, non come è»¹⁶⁸. Questo passo, nell'ottica deleuziana, fornisce ulteriori delucidazioni sulla novità epocale coestensiva della nozione di *fenomeno*. “Apparire”, “mostrarsi”, “sembrare” o “manifestarsi”, nella filosofia trascendentale suonano tutti sinonimi, e tutti insieme, a rigor di termini, si differenziano non da “essere” o da “essenza”, bensì casomai da “non-essere”, ovvero dall'impossibilità assoluta di non stare o di non essere nel tempo, e dunque mutare: tanto che, potremmo dire, tutto accade sempre così come appare, tutto va realmente nel senso

¹⁶⁸ *Ivi*, vol. 1, “Estetica trascendentale”, sez. II, § 8, pp. 89-90 .

in cui sembra procedere, ma niente è ciò che sembra, poiché non vi fa in tempo. Per questo forse il difficile nella vita non consiste nell'esser diversi (chi non lo è), ma nell'apparirlo realmente: non nell'esserlo dentro, ma nel sembrarlo entro ciò cui siamo interni, vale a dire nel tempo.

Ad ogni modo, Kant avverte ovviamente l'esigenza teoretica di tornare a riflettere su una questione così delicata, e allorché, nella "Analitica trascendentale" si accinge a reconsiderarla, non può com'è giusto far altro che battezzarla con il nome di *paradosso del senso interno*: il paradosso dato cioè dal fatto che il tempo «rappresenti alla coscienza noi stessi, non già come noi siamo in noi stessi, ma soltanto come appariamo a noi, poiché noi ci intuiamo soltanto come siamo internamente *modificati*, il che sembra essere contraddittorio, dovendo noi [in tal modo] essere passivi rispetto a noi stessi; e quindi si è soliti nei sistemi di psicologia identificare piuttosto il *senso interno* e la facoltà dell'*appercezione* (che noi teniamo con ogni cura distinti)»¹⁶⁹. Ciò che con il nome di "appercezione" Kant tiene accuratamente a distinguere dalla *passività* del senso interno, corrisponde a questo strano aggeggio inventato da Cartesio, nella sua nuova messa a punto kantiana: il *cogito*. «L'*Io penso deve poter* accompagnare tutte le mie rappresentazioni; ché altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato, il che poi significa appunto che la rappresentazione o sarebbe impossibile, o, almeno per me, non sarebbe [...]. Ogni molteplice, dunque, dell'intuizione, ha una relazione ne-

¹⁶⁹ *Ivi*, vol. 1, "Analitica trascendentale", libro I, cap. II, sez. II, § 24, p. 146 .

cessaria con l'*Io penso*, nello stesso soggetto in cui questo molteplice s'incontra. Ma questa rappresentazione è un atto della *spontaneità*, cioè non può essere considerata come appartenente alla sensibilità. Io la chiamo *appercezione pura*, per distinguerla dalla empirica, o anche *appercezione originaria*, poiché è appunto quell'autocoscienza che, in quanto produce la rappresentazione *Io penso*, la quale deve poter accompagnare tutte le altre [...], non può essere accompagnata da nessun'altra»¹⁷⁰. Se ci si domanda quale fondamentale differenza segni, da Cartesio a Kant, tale attività per entrambi puramente spontanea del pensiero, si arguisce che per il secondo, è l'autoevidenza di questa che viene a cadere del tutto, quell'istantanea presenza a se stessa, che qualora vi fosse, consentirebbe di predicarne l'inerenza ad un sostrato formalmente e numericamente identico ad essa, e di determinarlo come quello di una sostanza pensante. Ma una tale determinazione è intrinsecamente irrealizzabile nella dottrina kantiana delle facoltà, ed è sempre nel capitolo della "Analitica trascendentale" dedicato al paradosso del senso interno, che se ne trova la più limpida delle spiegazioni: «L'*io penso* esprime l'atto di determinare la mia esistenza. L'esistenza dunque con ciò è già data; ma la maniera in cui io debba determinarla, cioè porre in me il molteplice ad essa appartenente, con ciò ancora non è data. Occorre l'auto-intuizione, che ha per base una data forma a priori, cioè il tempo, che è sensibile e appartiene alla recettività del determinabile. Ora, se io non ho anche un'altra auto-intuizione, che dia quello che in me è determinante (rispetto al qua-

¹⁷⁰ *Ivi*, vol. 1, "Analitica trascendentale", libro I, cap. II, sez. II, § 16, p. 132 .

le io non ho coscienza se non della sua spontaneità), e lo dia innanzi all'atto del determinare, a quel modo che il *tempo* dà il determinabile, io non posso determinare la mia esistenza come quella di essere spontaneo; ma io mi rappresento solo la spontaneità del mio pensiero, cioè del determinare, e la mia esistenza rimane sempre determinabile soltanto sensibilmente, cioè come l'esistenza in un fenomeno. Pure questa spontaneità fa che io mi dica *intelligenza*¹⁷¹.

Mai come qui Kant sembra rimaner fedele alla sua “Estetica trascendentale”, perché ciò che in parte aveva di essa sacrificato in funzione delle determinazioni conoscitive degli oggetti dell'esperienza, lo recupera integralmente allorché si trova a pensare alla costituzione di quello che pure sarà il soggetto della conoscenza stessa: è il tempo, e non già lo spazio, a condizionare qui in maniera incomparabilmente più pervicace l'intima esistenza di quanto appare.

«Non c'è nulla di più istruttivo temporalmente, vale a dire dal punto di vista della teoria del tempo, della differenza fra il cogito kantiano e il cogito cartesiano. 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 che pensa. Tutta la critica kantiana si riduce ad obiettare [...] che non è possibile fondare direttamente la determinazione sull'indeterminato. La determinazione “io penso” implica evidentemente qualcosa d'indeterminato (“io sono”), ma niente mostra ancora come l'indeterminato sia determinabile dall'*io penso* (“Nella coscienza del mio *Me* – dirà Kant – nel semplice pensiero, io sono l'essere stesso; ma così di certo niente di esso mi è dato al pensiero”). Kant aggiunge un terzo valore logico: il determinabile, o piuttosto la forma sotto la quale l'indeterminato è determinabile (mediante la determinazione). È sufficiente questo terzo valore a fare del-

¹⁷¹ *Ivi*, vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro I, cap. II, sez. II, § 25, p. 149 .

la 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 o ricettivo che *appare nel tempo*. Talché la spontaneità di cui ho coscienza nell'*Io penso* non può essere intesa come l'attributo di un essere sostanziale e spontaneo, ma soltanto come affezione di un io passivo che sente che il proprio pensiero, la propria intelligenza, ciò per cui egli dice "Io", si esercita in e su di lui, e non per suo tramite. Ha inizio allora una lunga storia senza fine: *Io è un altro*, ovvero il paradosso del senso intimo. L'attività del pensiero si applica ad un essere ricettivo, ad un soggetto passivo, che si rappresenta dunque questa attività più di quanto non l'agisca, che ne sente l'effetto più di quanto non ne possieda l'iniziativa, e che la vive in sé come un Altro. All'*Io penso* e all'*Io sono*, va aggiunto il *me [moi]*, vale a dire la posizione passiva (che Kant chiama la ricettività d'intuizione); alla determinazione e all'indeterminato va aggiunta la forma del determinabile, ossia il tempo. Per di più "aggiungere" è un termine improprio, poiché si tratta piuttosto di fare la differenza e di interiorizzarla nell'essere e nel pensiero. Da parte a parte l'Io è come attraversato da un'incrinatura: è incrinato dalla forma pura e vuota del tempo, e sotto tale forma è il correlato dell'io passivo che appare nel tempo»¹⁷².

È a buon diritto, secondo Deleuze, che si può dire sia con il trascendentale kantiano che il pensiero assume la piega che gli è a tutt'oggi contemporanea. Il sollevarsi della rivoluzione critica, o perlomeno della sua metà costruttiva, nasceva da necessità concettuali d'ordine immanente e sintetico. Se non era più possibile accettare che il pensiero continuasse a contentarsi d'armeggiare con una materia logica che era in grado di fornirsi da sé, essa stessa già data o posta con il semplice porre bene in funzionamento quello, non è certo credibile che una tale volontà riposasse sulla speranza, anche solo recondita, che gettandosi nel corpo vivo e multiforme

¹⁷² DR pp. 115-116. Cfr. anche I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 2, "Dialettica trascendentale", libro II, cap. I, p. 338.

dell'esistenza, il pensiero avrebbe incontrato elementi, rapporti e nessi simili a quelli che il puro ragionamento è di per sé capace di allestire. Ma forse, che avventurandosi dove e come altrimenti non avrebbe potuto né avuto più senso, gli sarebbe occorso d'imbattersi in una scoperta tale per cui il pensiero, anziché rimontare e congiungersi all'altro da sé, o al non pensato, venisse a trovarsi esso stesso intimamente e di diritto entro un'alterità sua costitutiva, forse, questo, Kant non lo aveva messo pienamente in conto. Ciò non toglie, dice Deleuze, che sia il *cogito* kantiano il cespite filosofico a partire dal quale «il tempo diventa il limite del pensiero, e il pensiero non cessa di avere a che fare con il proprio limite. Il pensiero è limitato dall'interno. Non c'è più una sostanza estesa che dall'esterno limita una sostanza pensante, le resiste o le si oppone [...]. È la stessa nozione di "limite" a cambiare radicalmente senso, non essendo più l'operazione che limita qualcosa, [ma] il termine verso cui qualcosa tende: è insieme il tendere e ciò verso cui il tendere tende; tale è il tempo [...]. La forma del pensiero tutta intera è attraversata, quasi incrinata come s'incrina un piatto, dalla linea del tempo. Il tempo è il limite interiore del pensiero stesso, cioè l'impensabile nel pensiero. A partire da Kant, la filosofia si darà come compito quello di pensare l'impensabile, in luogo di pensare ciò che è esterno al pensiero»¹⁷³.

Nel momento in cui diviene vivo, in cui si pensa e si vuole vivente, il pensiero incorre nella Differenza come condizione del proprio

¹⁷³ FCT pp. 77 e 102 .

esercizio: tale è la scoperta trascendentale¹⁷⁴. E di colpo, quella necessità sintetica che dapprincipio ne animava l'indagine, accede a una problematicità superiore, complessa, ma anche inedita e ricca, e diventa pressoché indistinguibile da una scelta filosofica che investe direttamente i modi di esistenza: come far sì che due serie così eterogenee si coappartengano e comunichino, senza ridurre l'una sotto i poteri dell'altra, né sopprimerne la reciproca divergenza, come affermarle entrambe, procedendo sul bordo invisibile della loro pura e irconciliabile relazione, «un passo per la vita, un passo per il pensiero»¹⁷⁵? Non è diversa la domanda che Kant si pone, con le parole sue e del suo tempo (anche se la risposta sembra già presentare qualche inconveniente): «in che modo l'Io che pensa differisca dall'Io che intuisce se stesso [...], pur formando con questo tutt'uno come lo stesso soggetto; in che modo perciò io possa dire: io, come intelligenza e soggetto *pensante*, conosco me stesso [...], in quanto io sono anche dato a me nell'intuizione solo come gli altri fenomeni, cioè non come io sono innanzi all'intelletto, ma come apparisco a me, è un problema che non presenta in sé né maggiori né minori difficoltà, che non ne presenti il come io possa essere a me stesso un oggetto in generale [...]. Per determinare la durata o anche la posizione nel tempo di tutte le percezioni interne, dobbiamo continuamente ricorrere a ciò che le cose esterne ci presentano di mutevole, e dobbiamo perciò ordinare le determinazioni

¹⁷⁴ Cfr. DR p. 354: «La forma vuota del tempo (*Aiôn*) introduce e costituisce la Differenza nel pensiero, a partire dalla quale esso pensa, come differenza dell'indeterminato e della determinazione. Soltanto essa ripartisce, da una parte all'altra di se stessa, un Io incrinato dalla linea astratta, un io passivo generato da un senza-fondo che esso contempla. La differenza genera il pensare nel pensiero, giacché il pensiero pensa soltanto nella differenza, intorno a questo punto di sfondamento»

¹⁷⁵ NTZ p. 23 .

del senso interno nel tempo, in quanto fenomeni, allo stesso modo che nello spazio ordiniamo quelle dei sensi esterni»¹⁷⁶. L'inconveniente sta nel fatto che la "x" della forma generale d'oggetto, come ci sembra sia emerso, si riduce, in funzione delle rappresentazioni dell'intelletto, al rango d'incognita d'una equazione il cui grado di risolubilità non è per davvero trascendentale, non essendo grossomodo che l'equivalente teoretico, appena disincarnato, degli "oggetti" nella loro quotidiana "condizione" d'uso (ossia di quelli che in precedenza chiamavamo i "fatti empirici" separati dalla tendenza per la quale essi risultano dati), dai quali difatti eredita gli attributi loro tipici dell'omogeneità, della stabilità e dell'identificabilità¹⁷⁷. Diciamo pure allora, che, al limite cui s'era spinto, a Kant non rimaneva che una sola alternativa al cambiare il modello conoscitivo da egli prediletto, sulla scorta del fondamento traballante (cogito) che aveva appurato stare sotto di quello: fare, come farà, esattamente il cambio contrario.

Ed è vero che tale scelta¹⁷⁸, come dice Deleuze, traspare in tutta la sua nettezza soprattutto nella prima versione della "Analitica trascendentale", quella redatta nel 1781. È lì che infatti, nel bene e nel male, Kant chiama ogni cosa col giusto nome che le spetta: non solo il *cogito* (la cui purezza ha tanto poco i caratteri dell'originarietà che, come visto, non porta a manifestazione se non una sua disparità di base) viene in tal sede più correttamente definito «appercezio-

¹⁷⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, "Analitica trascendentale", libro I, cap. II, sez. II, § 24, p. 148.

¹⁷⁷ Insomma, direbbe il Deleuze bergsoniano, l'oggetto = x merita a buon titolo l'appellativo kantiano di "oggetto dell'esperienza" (dell'esperienza ordinaria).

¹⁷⁸ Cfr. FCK p. 34: «La vera formula (sintetica) del Cogito è: io mi penso, e, pensandomi, penso l'oggetto in generale al quale riferisco una molteplicità rappresentata».

ne trascendentale»; ma arriviamo a sapere come, sotto il nome di “oggetto generale dell’esperienza” od “oggetto trascendentale”, si celi in realtà un qualcosa che, nel procedere di «tutte le nostre conoscenze, è sempre identico = x», cioè “già noto”, e apprendiamo inoltre come la dicitura che qualifica, nel loro compimento intellettuale, le attitudini sintetiche inerenti al soggetto pensante, altra non sia se non, conseguentemente, quella di “ricognizione”:

«Senza la coscienza che ciò che noi pensiamo è appunto quel medesimo che pensavamo un momento prima, ogni riproduzione nella serie delle rappresentazioni sarebbe inutile. Ci sarebbe infatti una nuova rappresentazione nello stato presente, la quale non appartenerebbe punto all’atto per cui essa ha dovuto essere prodotta a poco a poco, e il molteplice di essa non costituirebbe mai un tutto, perché mancherebbe dell’unità che può conferirgli soltanto la coscienza [...]. Questa coscienza *una* è quella che unifica il molteplice, quel che s’intuisce a poco a poco e poi anche si riproduce in *una* rappresentazione [...]. Il nostro pensiero del rapporto di ogni cognizione col suo oggetto ha in sé un che di necessario, [ma] quella unità che costituisce il concetto di un oggetto [...], poiché noi abbiamo da fare solo col molteplice delle nostre rappresentazioni [...], non può essere altro che l’unità formale della coscienza nella sintesi del molteplice delle nostre rappresentazioni [...]. Ma a fondamento di ogni necessità è sempre una condizione trascendentale. Ci deve essere dunque un fondamento trascendentale dell’unità della coscienza nella sintesi del molteplice di tutte le nostre intuizioni, e per conseguenza di tutti gli oggetti dell’esperienza [...]. Questa condizione [è] l’*appercezione trascendentale*. La coscienza di se stesso, secondo le determinazioni del nostro stato nella percezione interna, è meramente empirica, sempre mutabile, non può darci un Sé stabile e permanente in questo flusso di fenomeni interni, e vien detta abitualmente *sensu interno* o *appercezione empirica*. Ora, in noi non possono aver luogo conoscenze [...] senza quell’unità della coscienza [...] in rapporto alla quale ogni rappresentazione d’oggetti è possibile. Questa pura immutabile coscienza originaria io voglio denominare *Appercezione trascendentale* [...], coscienza originaria e necessaria dell’identità di se stesso. [Senza tale] principio trascendentale dell’unità, sarebbe possibile che una barabanda di fenomeni riempisse la nostra anima, senza che tuttavia ne potesse mai provenire un’esperienza [...]. L’Io stabile e permanente dell’appercezione pura costituisce il correlato di tutte le nostre rappresentazioni [...]. L’esperienza reale, che risulta dall’apprensione [...], dalla riproduzione e infine dalla ricognizione dei fenomeni, contiene in quest’ultima e suprema funzione (ricognizione dei semplici elementi empirici dell’esperienza), concetti a priori che rendono possibile

l'unità formale dell'esperienza, e con essa ogni validità oggettiva (verità) della conoscenza)»¹⁷⁹.

Così, la scoperta di natura trascendentale della Differenza, è abbassata al grado di mutevolezza prettamente empirica, mentre il *cogito* fruisce della “identità” e della “unità” indispensabili per il buon esito delle determinazioni conoscitive oggettuali delle molteplicità fenomeniche. Ma poiché l'*Io penso* stabile e permanente è l'atto di quel medesimo *io sono* recettivo e cangiante nel tempo, nessuna sostanzialità o essenzialità viene in tal modo reintrodotta ed assegnata al soggetto pensante, la cui costitutiva differenza interna viene semplicemente ripartita di qua e di là dell'incrinatura, talché il sé passivo o affettabile possa fungere da indotto dei dati sensibili, ed il Sé spontaneo permetta di munire un supporto vivente alle funzioni logiche dell'intelletto che quei dati concettualmente riordina, e anzi, in quanto attivo, condiziona¹⁸⁰. Il *me* empirico e l'*Io* trascendentale puro vengono dunque distribuiti su due piani distinti (anche se comunicanti per il tramite della facoltà immaginativa), ma è il secondo a fondare il primo (e a determinare, assieme a quello, anche i soli usi legittimi dell'immaginazione in entrambe le direzioni), e ciò per conseguenza diretta del criterio chiamato a sancire una tale scelta: criterio che è l'oggettività del giudizio di conoscenza, ovvero il valore universalmente veritativo dei rapporti

¹⁷⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 2, “Analitica trascendentale”, libro I, cap. II, sez. II (1781), pp. 654-668.

¹⁸⁰ Cfr. *ivi*, vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro I, cap. II, sez. II, § 16, pp. 133-134: «Il pensiero: “queste rappresentazioni date nell'intuizione mi appartengono tutte”, suona lo stesso che “io le unisco in una autocoscienza” [...]; cioè io chiamo quelle rappresentazioni tutte *mie* rappresentazioni, solo perché io posso comprendere la loro molteplicità in una coscienza; altrimenti dovrei avere un Me stesso variopinto, diverso, al pari delle rappresentazioni delle quali ho coscienza».

che l'intelletto istituisce tra i fenomeni che gli si fanno incontro. E bisogna spostarsi alla *Ragion pura* del 1787, per contemplare scopertamente quale sia il senso reale d'una siffatta validità (e quale la razza dei rapporti errati da cui essa è in grado di preservare): «se io investigo più nel profondo il rapporto delle conoscenze date in ciascun giudizio [...], trovo che il giudizio non è altro che la maniera di ridurre conoscenze date all'unità *oggettiva* dell'appercezione. E la particella relativa “è” mira appunto a distinguere l'unità oggettiva delle rappresentazioni date, dall'unità soggettiva. Essa infatti designa la loro relazione con l'appercezione originaria e la loro *unità necessaria*, anche qualora il giudizio stesso sia empirico, e perciò accidentale, come ad esempio: “i corpi sono pesanti”. Con ciò non voglio dire già che queste rappresentazioni nell'intuizione empirica siano *necessariamente* subordinate *l'una all'altra*; ma che esse sono l'una all'altra subordinate mercè l'*unità necessaria* dell'appercezione nella sintesi delle intuizioni, e cioè secondo principi della determinazione oggettiva di tutte le rappresentazioni, in quanto possa risultarne una conoscenza: i quali principi sono derivati tutti da quello dell'unità trascendentale dell'appercezione. Solamente così da questo rapporto nasce un *giudizio*, ossia un rapporto valido oggettivamente [...], che si distingua appunto dal rapporto [...] in cui ci sia solamente un valore soggettivo, per esempio secondo leggi di associazione»¹⁸¹. E poiché ogni qual volta Kant parla del principio d'associazione ha in mente gli empiristi (e Hume in particolare), ed ammettendo senz'affatto concederlo che tale

¹⁸¹ *Ivi*, vol. 1, “Analitica trascendentale”, libro I, cap. II, sez. II, § 19, pp. 138-139.

principio rivesta presso quelli il ruolo che Kant gli attribuisce, l'unica cosa che si può davvero valutare oggettivamente è fino a che punto blanda ed annacquata si riveli la celebre rivoluzione copernicana, e quanto poco nuova sia l'immagine del pensiero che con essa si rinsalda: «secondo queste [leggi solo empiriche d'associazione] io potrei dire soltanto: “quando porto un corpo, sento un'impressione di peso”; ma non: “esso, il corpo, è pesante”, che val quanto dire che le due rappresentazioni sono unite nell'oggetto indipendentemente dallo stato del soggetto, e non stanno insieme semplicemente nella percezione»¹⁸².

Se è Kant, in misura assai maggiore che non Cartesio, a tagliare i ponti con il platonismo ed inaugurare la modernità filosofica, in virtù della rinuncia definitiva al postulato della “determinazione secondo l'essenza”, è ancora egli però a riattualizzare, entro il *co-gito*, il cardine centrale dell'immagine platonica del pensiero: il primato della ripresentazione nel dato e dell'attribuzione nel giudizio quali, rispettivamente, materia e forma ugualmente a priori della verità, ossia il *modello dell'intelligibilità*, che era già in tutto e per tutto il senso dell'operazione platonica concernente le Essenze ideali. Ed in effetti, c'era un qualcosa di familiare nel principio, poc'anzi stabilito da Kant, secondo cui la pura rappresentazione dell'autocoscienza, l'*Io penso*, poiché deve poter *partecipare* di tutte le altre, non può esser *partecipata* da nessun'altra: benché non goda di un'esistenza separata e sia dunque immanente al proprio

¹⁸² *Ibidem* .

condizionato, la condizione trascendentale fruisce tuttavia di una dimensione supplementare che le consente di riferirlo a sé come al proprio fondamento, di renderlo immanente *a se* (alla stessa maniera in cui Platone lo rendeva immanente all'Idea), aggiudicandosi in esclusiva, in quanto pura autocoscienza, la facoltà di aver coscienza di ogni possibile esperienza vissuta. In tal modo, dice Deleuze, Kant non fa che «trovare una via moderna per salvare la trascendenza»¹⁸³. Ma allora ci si può evitare di compiere lunghi giri, e, attualità per attualità, si deve ripetere per il campo trascendentale kantiano quel che già si constatava al cospetto del piano ontologico platonico: e cioè, che pertiene all'insufficienza del fondamento «mutuare i caratteri» di ciò che fonda. Ed infatti, lì come qui, ciò che è dato riscontrare è sul serio un uguale modello, perché il fondato di cui ci si serve come copia per istituire il fondamento, è sempre e solo quello stesso a suo tempo indicatoci dal bergzoniismo: l'adombrarsi delle realtà, ovvero delle *differenze*, sotto lo spesso strato di quella «curva decisiva» che, piegandole alla severa giurisdizione della nostra utilità, altra possibilità non concede che non sia quella di farne un'esperienza meramente umana.

Poco importa, dice Deleuze, che la folta gamma di percezioni ordinarie, d'opinioni comuni, e di quotidiane certezze, traducendosi in chiarimenti e verità di tipo filosofico, appaiano sotto le spoglie di un: “Buongiorno Teeteto”, piuttosto che de: “il cinabro è rosso” o di un: “non mi ingannavo, il tavolo esiste”, poiché in ogni caso identico è il modello noetico che simultaneamente ad esse si pale-

¹⁸³ CLF p. 36 . Cfr. anche NTZ p. 26: «Si è forse ucciso Dio quando si sia messo l'uomo al suo posto e se ne sia conservato l'essenziale, cioè il posto?».

sa: «il modello del “Riconoscimento”, che si definisce attraverso l’esercizio concorde di tutte le facoltà su un oggetto supposto lo stesso [...]. Contemporaneamente, il riconoscimento rivendica 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 dei modi. Questo è il senso del Cogito come cominciamento [...]: l’identità dell’Io nell’Io penso fonda, in Kant come in Descartes, la concordanza di tutte le facoltà e il loro accordo sulla forma di un oggetto supposto lo Stesso»¹⁸⁴.

Con la “determinazione secondo l’essenza”, Platone compie il gesto inaugurale dell’equazione dogmatica pensiero = ragione; e se Cartesio si limita a determinare diversamente quella stessa essenza, Kant procede invece spedito verso la sua destituzione, a patto di mantenerne, intatti, i poteri di determinazione, ovvero la capacità di fondare la rappresentazione: ma entrambi non vanno minimamente ad intaccare il “principio di intelligibilità” che del platonismo (almeno quanto della solvenza dei bisogni nell’esperienza ordinaria) costituisce il presupposto esplicito essenziale. Dei tre filosofi, pur così lontani, è sufficiente «mostrare la condensazione degli stessi postulati: l’immagine di un pensiero naturalmente retto, e che sa cosa significa pensare; l’elemento puro del senso comune che ne discende “di diritto”; il modello del riconoscimento, o già la forma della rappresentazione che ne deriva a sua volta [...]. Che si

¹⁸⁴ DR p. 174 .

consideri il *Teeteto* di Platone, le *Meditazioni* di Descartes o la *Critica della ragion pura*, è sempre questo il modello imperante e che orienta l'analisi filosofica di cosa significa pensare. Tale orientamento turba la filosofia, in quanto [il] riconoscimento come modello non può costituire se non un ideale di ortodossia [...]: senza dubbio la filosofia rifiuta ogni *doxa* particolare, ma [assumendo tale modello] ne conserva l'essenziale [...]. La forma del riconoscimento non ha mai consacrato altro che il riconoscibile e il riconosciuto, né la forma ha mai ispirato altro che conformità [...]. Gli atti di riconoscimento, evidentemente, esistono ed occupano grande spazio nella vita quotidiana [...]: ma chi può credere che qui si giochi il destino del pensiero, e che si pensi allorquando si riconosce?»¹⁸⁵. “Riconoscere” vuol dire fermare il movimento, spezzare il *continuum* delle relazioni, ma l'interruzione della mobilità equivale, in ogni campo, all'introduzione della trascendenza, e la trascendenza diviene un problema filosofico in quanto essa non trova le condizioni della sua intromissione nel pensiero in una essenza divina (la quale semmai rappresenta una conseguenza), bensì nei gangli, ordinari, dell'esperienza reale in cui il corpo inteso del pensiero vivente è immerso, nella più antica e consolidata delle *separazioni*: che non è certo quella ideale tra mondo sensibile e mondo intelligibile, ma l'altra, ancor più artificiosa, che le soggiace, cioè quella tra soggetto ed oggetto¹⁸⁶.

¹⁸⁵ DR pp. 175-176 .

¹⁸⁶ Cfr. M. Tournier, *Venerdì o il limbo del Pacifico*, Einaudi, Torino 1968, pp. 96-98: «...ed ecco uno scatto improvviso. Il soggetto si strappa dall'oggetto [...], nel mondo si è spezzato qualcosa e tutto un fianco ne crolla diventando me. Ogni oggetto perde la sua qualità a profitto di un soggetto corrispondente. La luce diventa occhio e non esiste più come luce: è solo eccitamento della retina [...]; la musica del vento tra gli alberi di mango viene rinnegata: era solo

«Ciò che va rimproverato all'immagine [dogmatica] del pensiero, è di aver fondato un suo supposto diritto sull'estrapolazione di taluni fatti, e di fatti particolarmente insignificanti, attinenti alla banalità quotidiana e al riconoscimento, come se il pensiero non dovesse cercare i propri modelli in avventure più strane e compromettenti. Si prenda l'esempio di Kant che, fra tutti i filosofi, scopre il regno prodigioso del trascendentale, che è come la scoperta di un grande esploratore: non un altro mondo, ma una montagna o un sotterraneo di questo mondo. Tuttavia, cosa fa il filosofo di Königsberg? Nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, 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 dette trascendentali sugli atti empirici di una coscienza psicologica: la sintesi trascendentale dell'apprensione è direttamente 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 continua a sussistere con tutto il suo "psicologismo". [Proprio Kant che] sembrava apprestarsi a rovesciare l'immagine del pensiero. Al concetto di errore, egli aveva sostituito il concetto di illusione: illusioni interne, intrinseche alla ragione, anziché errori venuti dal di fuori e che sarebbero soltanto l'effetto di una causalità del corpo. All'io sostanziale, aveva sostituito l'io profondamente incrinato dalla linea del tempo [...]. Ma, nonostante tutto, Kant non intendeva rinunciare ai presupposti impliciti [...]: era necessario che il pensiero continuasse a fruire di una natura retta, e che la filosofia non potesse spingersi più lontano né in altra direzione dello stesso senso comune, o della "ragion popolare comune"»¹⁸⁷.

In effetti Kant, assieme alla forma d'oggetto come *stesso* (ovvero, alla forma della determinazione concettuale come rappresentazione unitaria di un molteplice dato) quale correlato dell'io penso (cioè della forma d'*identità* logico-trascendentale del soggetto), aveva pur rintracciato, nel pensiero, l'insistenza di certi concetti di natura tutt'affatto diversa da quella rappresentativa (e dunque conoscitiva,

uno scuotimento del timpano [...]. Il soggetto è un oggetto squalificato. Il mio corpo è il cadavere della luce, del colore. La mia mano confuta la cosa tenuta. Da allora in poi il problema della conoscenza nasce da un *anacronismo*. Esso implica infatti la simultaneità del soggetto e dell'oggetto di cui vorrebbe chiarire i misteriosi rapporti: ma il soggetto e l'oggetto non possono coesistere, giacché sono la medesima cosa, prima integrata nel mondo reale, poi gettata tra i rifiuti» (Cfr. anche LDS pp. 264-281).

¹⁸⁷ DR pp. 176-178 .

in senso stretto), che parrebbero piuttosto corrispondere, secondo un tutt'altro ordine di relazioni, al cogito colto nella propria differenza interna, quale appare nella "forma" vuota del tempo che lo attraversa¹⁸⁸. Kant chiama questi ultimi «concetti problematici», o anche, «Idee»¹⁸⁹. Ma come già accaduto per la scoperta della natura più autentica del cogito («Io è un altro»), anche il portato, potenzialmente straordinario, delle «idee problematiche», patisce la subordinazione al modello conoscitivo del riconoscimento: per cui, se esse esprimono una tensione del pensiero verso condizioni di per sé indeterminate, o comunque determinabili altrimenti che non attraverso le determinazioni oggettive dell'intelletto¹⁹⁰, nondimeno, «l'ignoto» che per questa via potrebbe giungere, rarefatto, a manifestazione [*schein*], non scende a intralciare i disegni della conoscenza, poiché le idee, come tali, non hanno costitutivamente ac-

¹⁸⁸ Cfr. DR p. 122: "Forma" va inteso come « formalità estrema che sta, qui, per l'informale eccessivo», puro, del tempo, come «l' *Unförmliche* di Hölderlin».

¹⁸⁹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 1, "Analitica trascendentale", libro II, cap. III, pp. 256-258; e vol. 2, "Dialettica trascendentale", libro I, sezz. II-III, pp. 308-317: «Chiamo problematico un concetto che non contiene contraddizione e che [si connette con] conoscenze la cui verità oggettiva non può essere in alcun modo conosciuta. Il concetto di un *noumeno*, cioè di una cosa che deve essere pensata non come oggetto [dei sensi], non è per niente contraddittorio [...]. Il concetto di noumeno, preso solo problematicamente, rimane non soltanto ammissibile, ma anzi inevitabile [...]. Ma allora, esso non è un particolare *oggetto intelligibile* per il nostro intelletto [...]. Il nostro intelletto riceve in tal modo, [o anche] pone a sé, il limite di non poterlo conoscere per nessuna categoria, e poterlo pensare solo a titolo di un che d'ignoto»; «intendo per *idea trascendentale* un concetto necessario [...] al quale non è dato trovare un oggetto adeguato [...]. Così si potrebbe dire: "il tutto assoluto di tutti i fenomeni non è se non un'idea", poiché infatti non possiamo mai adombrarlo in un'immagine, esso rimane un *problema senza soluzione*. [Tali idee] non dovremo in alcun modo ritenerle superflue e nulle [...]. Si vede agevolmente, che la ragione giunge a una conoscenza attraverso atti dell'intelletto che costituiscono una serie di condizioni [...]. Le *idee trascendentali* servono [...] a *salire* nella serie delle condizioni fino all'incondizionato, ossia ai *principi* [...]. Di queste idee propriamente non è possibile una *deduzione oggettiva* come quella [...] delle categorie. Perché in realtà esse non hanno alcuna relazione con un oggetto qualunque [...]. Si può dire che l'oggetto di un'idea trascendentale sia qualcosa di cui non si ha un concetto. [Tuttavia] ci si esprimerebbe meglio [...] se si dicesse che noi, dell'oggetto che corrisponde ad un'idea, non possiamo avere una conoscenza, sebbene se ne possa avere un concetto problematico. [Il concetto di un] qualcosa al quale per una inevitabile apparenza [*schein*] attribuiamo una realtà oggettiva».

¹⁹⁰ Cfr. DR pp. 219-222 .

cesso per Kant al campo della speculazione, ed egli le assegna alla facoltà della Ragione, attribuendo loro il senso di ideali «d'uso regolativo» (limiti massimi inarrivabili e inconoscibili) della conoscenza medesima, quale sarebbe quella d'un intelletto che adempisse ai suoi uffici *come se* questi appartenessero ad un soggetto *realmente* identico al se stesso attivo e spontaneo, che abitasse in un mondo *realmente* retto da un ordine divino¹⁹¹. Così, anche la facoltà kantiana della Ragione, sede delle Idee, può partecipare della *concordia facultatum*. Concordia della quale, volendo riassumere in una formula tutta la critica mossa da Deleuze a una siffatta dottrina, non deve esser denunciato altro se non di definire “trascendentale” un impiego soltanto facoltativo delle facoltà. Difatti, *chi* può avere interesse a descrivere l'immagine vivente di un pensiero la cui purezza consisterebbe nello stabilire preventivamente la foggia e la scansione di ciò a cui si relazionerà? In altre parole, *chi* può pensare sotto l'ordine formale del riconoscimento, o della rappresentazione, si persegua un modello speculativo forse

¹⁹¹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 2, “Dialettica trascendentale”, Appendice, pp. 521-543. È vero – dice Deleuze – che «il Dio e l'Io godranno di una resurrezione» piena e completa solo nella *Critica della ragion pratica*. Ma è già nel dominio speculativo che essi prendono a rifugiarsi sotto il sudario cui Kant, in un istante «luminoso e furtivo», li aveva deposti. Entrambi infatti, svolgeranno un ruolo dominante nella costituzione del trascendentale kantiano: poiché «se la più grande iniziativa della filosofia trascendentale consiste nell'introdurre la forma del tempo nel pensiero come tale, [e se] questa a sua volta significa indissolubilmente il Dio morto, l'Io incrinato e l'io passivo», quelle idee, l'idea di un Anima semplice e immortale, e l'idea di un Essere supremo, agiranno da unici collanti possibili del ripensamento kantiano (della sua mancata rinuncia ai postulati della «*cogitatio natura universalis*»). Così, per loro tramite, fin già nell'interesse speculativo, Kant può «colmare l'incrinatura [con] 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*. Si è visto invece che la ricettività come capacità di provare affetti è soltanto una conseguenza, e che l'io passivo è più profondamente costituito da una sintesi a sua volta passiva (contemplazione-contrazione), donde deriva la possibilità di ricevere impressioni o sensazioni. Pertanto non è possibile mantenere la ripartizione kantiana, che consiste in uno sforzo supremo di salvare il mondo della rappresentazione».

algido, e magari un po' ingenuo, ma se non altro neutro e imparziale davanti agli accadimenti che gli si fanno incontro nell'esperienza? È in tal senso, che non c'è stato né ci sarà bisogno di fare alcun riferimento alla *Critica della ragion pratica*: proprio perché, se come Kant vuole, le verità morali cadono al di fuori dei domini di validità oggettiva della conoscenza, esistono *altre verità* che la conoscenza estromette dai suoi territori, o delle quali esula d'interessarsi, e che sono ben altrimenti rivelatrici di una morale ad essa consustanziale. Il sublime dinamico del mare in tempesta approda sempre più spesso sulle pagine di cronaca dell'informazione, ma sempre soltanto per quel tempo che basta affinché sulle membra sparse di ciò che esso restituisce, arrivi a esercitarsi con successo la diffusa attitudine sintetica di un riconoscimento ogni giorno più ignobile: immigrati clandestini.

«Non si può contare sul pensiero per istallarvi 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 pensare. Le condizioni di una vera critica e di una vera creazione sono le stesse: distruzione dell'immagine di un pensiero che si presuppone a sua volta, genesi dell'atto di pensare nel pensiero stesso.

C'è nel mondo qualcosa che costringe a pensare. Questo qualcosa è l'oggetto di un *incontro* fondamentale, e non di un riconoscimento. Ciò che s'incontra [...] può essere colto sotto tonalità affettive diverse, quali l'ammirazione, l'amore, l'odio, il dolore. Ma nel suo primo carattere, e sotto qualsiasi tonalità, esso può essere *soltanto sentito*, e in tal senso si oppone al riconoscimento. Il sensibile nel riconoscimento non è affatto ciò che può essere soltanto sentito, ma ciò che si riferisce direttamente ai sensi in un oggetto che può essere immaginato, ricordato o concepito [...]. 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 dato. Inoltre è 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 rife-

risce nella forma di un senso comune a un oggetto che deve essere appreso anche da altre facoltà. La sensibilità, in presenza di ciò che può essere soltanto sentito (l'insensibile al tempo stesso), si trova dinanzi a un limite proprio e s'innalza a un esercizio trascendentale. Qui il senso comune non ha più la funzione di limitare l'apporto specifico della sensibilità alle condizioni di un lavoro congiunto, ma la sensibilità entra ora in un registro discordante in cui i suoi organi diventano metafisici»¹⁹².

Non si può conoscere in anticipo quali singolari incontri, quali eventi di una vita strappano all'indifferenza propria di una semplice possibilità naturale di sentire e di pensare. Quale percezione radiosa, o crudele, o le due a un tempo? Quale sensazione, quale contrazione troppo intensa? Quali le urla di disperazione e di gioia che viaggiando per la terra arrivano a percuotere gli affetti, ottundendo la comune sensatezza, guastando la buona ricezione ordinaria? Non si può saperlo prima, ma nemmeno, allorché accade, si può, a voler rendere con parole per forza banali uno dei lasciti della filosofia di Deleuze, nemmeno si può restare uguali a prima. «Ciò che può essere solo sentito (il *sentiendum* o l'essere del sensibile) ha come secondo carattere quello di turbare l'anima, di costringerla a porre un problema, come se l'oggetto dell'incontro, il segno, fosse portatore di problemi, come se costituisse problema»¹⁹³, e catturasse, trascinandolo nel proprio divenire, il divenire del senso interno, votandolo a «imperativi» e «domande» che forse eccedono i suoi ritmi consueti, le sue forze, e chiamano ad imprese, entusiasmi e ribellioni magari destinate allo smacco, ma in ogni caso ben diversamente discriminanti per l'esistenza, che non le incertezze o le dimenticanze relative alla natura dubbia più del solito di un qual-

¹⁹² DR pp. 182-183 .

¹⁹³ DR p. 183 .

che riconoscimento empirico. Queste infatti, non fanno che prendere un po' più di tempo all'esercizio concorde delle facoltà, laddove, l'altra occorrenza, segnala invece come sia già il tempo ad essersi rimpossessato dell'anima, dilagando e persistendo in essa a partire dall'istante dell'*incontro* che ne ha suscitato il turbamento e l'irricoscibilità, a se stessa, avanti dell'avvenimento che non cessa ora di risuonare tra le sue corde. E se è in tale direzione che la forma pura del tempo fa il proprio ingresso nel pensiero, allora essa «costringe a sua volta il pensiero ad afferrare ciò che può essere soltanto pensato, il *cogitandum*, il *νοητέον*, l'Essenza: non l'intelligibile, poiché quest'ultimo è ancora soltanto il modo in cui si pensa ciò che può essere altrimenti che pensato, [bensì] l'impensabile»¹⁹⁴, l'impensato o il caos in cui è immerso il pensiero vivo. «Dal *sentiendum* al *cogitandum*, si dispiega la violenza di ciò che costringe a pensare. Ogni facoltà esce dai suoi cardini. Ma cosa sono i cardini, se non la forma del senso comune che fa ruotare e convergere tutte le facoltà [...], trattenendole nell'elemento empirico della *doxa*? In luogo della convergenza [...] si assiste a uno sforzo divergente, [a una] discordia delle facoltà: catena di forza e miccia in cui ciascuna affronta il proprio limite e non riceve dall'altra (o non comunica all'altra) se non una violenza che la pone di fronte al suo elemento proprio, come al suo disparato o al suo incomparabile [...]. Ogni facoltà scopre allora la passione che le è propria, cioè la sua radicale differenza»¹⁹⁵.

¹⁹⁴ DR p. 184 .

¹⁹⁵ DR pp. 184-187 .

È vano, almeno quanto poco scevro d'intenzioni, ricercare sul versante del *Possibile* quel che condiziona l'esperienza; e lo è soprattutto per il filosofo che inseguendo questo qualcosa, s'imbatte nella "passività" e nella "modificazione" come realtà intrinseche di quanti, vivendo dunque dell'uguale consistenza di quel che mutuamente accade e appare loro, si domandano quale mai sia il senso che ciò assume nel corso dell'esistenza. Il modello della "esperienza possibile" serve allora a ricomporre una coscienza identitaria, supposta precedere la differenza che balena nell'*incontro*; ma tale identità, non può che modellarsi appunto su quella della coscienza soggettiva che di fatto accompagna i nostri atti giornalieri di riconoscimento, e conseguentemente, sul senso delle esigenze ordinarie cui quella risponde. Ma a quale prezzo, e a quale scopo, è possibile trasferirla, inalterata, sul piano trascendentale, dal momento che la realtà alla quale apre e costringe l'*incontro*, la Differenza, è la realtà stessa del tempo, e che questa realtà, a sua volta, costituisce la sostanza stessa dell'acquisizione nuova che la filosofia trascendentale consegna in dote al pensiero moderno, obbligandolo in tal modo a trarne le necessarie conseguenze, prima fra tutte la caduta del postulato d'ogni inneità, ma anche d'ogni spontaneità, non solo del pensiero ma della miccia che nel tempo lo accende?

«Se l'esercizio trascendentale non va ricalcato sull'esercizio empirico, ciò dipende proprio dal fatto che esso apprende ciò che non può essere colto dal punto di vista di un senso comune [...]. La forma trascendentale di una facoltà si confonde col suo esercizio disgiunto o superiore. Trascendentale non significa per nulla che la facoltà si rivolga a oggetti fuori dal mondo, ma viceversa che colga nel mondo ciò che la riguarda esclusivamente e la fa nascere al mondo [...]. Questo spiega perché il trascendentale va fatto rientrare in un empirismo superiore, l'unico in grado di esplorarne il campo e le regioni, poiché,

contrariamente a quanto poteva supporre Kant, l'empirismo trascendentale non può essere indotto dalle forme empiriche ordinarie così come appaiono nella determinazione del senso comune [...]. Ci si può chiedere cosa costringa la sensibilità a sentire. E la domanda va posta ancora, non soltanto per la memoria e il pensiero, ma anche per l'immaginazione (c'è un *imaginandum*, un *φανταστέον*, che sia anche il limite, l'impossibile da immaginare?), per il linguaggio (c'è un *loquendum*, al tempo stesso silenzio?) e per altre facoltà che ritroverebbero il loro posto in una dottrina completa (la vitalità, il cui oggetto trascendentale sarebbe anche il mostro, o la socialità, il cui oggetto trascendentale sarebbe l'anarchia...). È possibile che talune facoltà, ben note, troppo note, si rivelino imposte e operanti solo nella forma del senso comune; è possibile, tuttavia, che si destino facoltà nuove, non ancora sospettate [...]. Stati liberi o selvaggi della differenza in sé [...]; è ogni volta una libera figura della differenza a risvegliare la facoltà e a risvegliarla come il differente di questa differenza [...]. Ogni facoltà, ivi compreso il pensiero, non ha altra avventura se non quella dell'involontario, mentre l'uso volontario resta immerso nell'empirico. Il *Logos* si frantuma in geroglifici, ognuno dei quali parla il linguaggio trascendentale di una facoltà. Persino il punto di partenza, la sensibilità nell'incontro con ciò che costringe a sentire, non presuppone alcuna affinità o predestinazione. Viceversa, il fortuito o la contingenza dell'incontro garantiscono la necessità di ciò che costringe a pensare [...]. L'empirismo diviene trascendentale [allorché] afferriamo direttamente nel sensibile ciò che può essere soltanto sentito, l'essere stesso *del* sensibile [...]: il mondo inteso delle differenze è proprio l'oggetto di un empirismo superiore, che ci insegna una strana "ragione", il multiplo e il caos della differenza (le distribuzioni nomadi e le anarchie incoronate)»¹⁹⁶.

Se l'empirismo deleuziano non ha la presunzione d'esortarci a prender partito per questa "strana ragione", non difetta nemmeno di un'emergenza creativa, di una felicità stilistica e concettuale, e di una gioia, autenticamente filosofica, tutt'assieme capaci d'infondere il coraggio necessario a non retrocedere dinanzi a essa, allorché questa, schiusi dall'onda violenta di qualcosa che forza a pensare, s'impadronisce di noi e diviene la nostra passione di pensare, e dove di nostro non rimane altro se non un'ossessione che spossa della facoltà di dire Io.

¹⁹⁶ DR pp. 79-80 e 186-189.

“Sollevata da circostanze trasportate da chissà quali venti”: tale è l’enunciato che, nella filosofia di Deleuze, esprime la condizione trascendentale dell’esperienza *reale*, la condizione nomade e intensa nella quale si fa realmente un’esperienza tanto di pensiero quanto di vita, e nella quale c’è meno senso che non difficoltà a voler continuare a distinguere l’uno dall’altra, poiché, ambedue, appaiono qui non altrimenti che come nell’uovo della loro reciproca genesi, entro un piano in grado di affermare entrambi senza abolirne la distanza, nel deserto vuoto e mobile della loro venuta al mondo: un *pensiero* non partorito dall’intelligenza per una *vita* non fecondata dall’uomo, entrambi nati orfani, figli di nessuno, erba spuntata a caso in uno sterminato campo seminato da eventi. Ecco ciò che Deleuze intende per «piano d’immanenza assoluta», e che definisce come l’immagine del pensiero propria di un «empirismo radicale»¹⁹⁷. E che si tratti di empirismo è indubbio, poiché il piano non è concepito né come una dimensione supplementare atta a fondare ogni esistente, né (pressappoco per conseguenza) come una forma trascendentale di coscienza alla quale tutta l’esperienza si rapporterebbe. Ed al pari delle *forme essenziali*, determinate da Platone come Idee e già rovesciate nella riformulazione deleuziana delle Idee stesse in quanto “forme” differenziali e differenzianti¹⁹⁸,

¹⁹⁷ CLF p. 38 .

¹⁹⁸ E che, dopo il passaggio nella filosofia kantiana, vengono da Deleuze così ulteriormente definite: «il termine Idee va riservato [...] 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 [...], il limite trascendentale di ogni facoltà. Le Idee sono i problemi, ma i problemi recano soltanto le condizioni in cui le facoltà accedono al loro esercizio superiore. Sotto questo aspetto le Idee, lungi dal contare su un buon senso o un senso comune di sfondo, rinviano a un par senso che determina la sola comunicazione delle facoltà disgiunte. Così esse non sono rischiarate da una luce naturale, ma producono luce, come lucori differenziali che oscillano e si trasformano» (DR p. 190).

anche l'*appercezione trascendentale* promossa da Kant va incontro a un medesimo e non meno categorico rivolgimento, e cioè, anche l'immanenza deleuziana possiede il proprio cogito, «cogito per un io dissolto»¹⁹⁹, anch'esso esprimibile mediante una formula sintetica: «Io non sono più io, ma un'attitudine del pensiero a vedersi e a svilupparsi attraverso un piano che mi traversa in numerosi punti»²⁰⁰.

Ma Deleuze non si limita a parlare di empirismo, bensì di empirismo superiore, o radicale, o appunto, con «una formula volutamente paradossale»²⁰¹, di empirismo trascendentale. Ed è a tal proposito che le parole stentano ad uscire, e che si entra nella vertigine di quest'opera filosofica strepitosa, la quale reca impresso su di sé, assai più che in lui stesso, il nome del proprio autore. In che modo raccontare di un'opera che è tutto sommato sin troppo semplice definire come una “teoria dell'evento”, e che però s'avverte intensamente concepita e realizzata attraverso una dedizione, una modestia, una vitalità visionaria e amorosa, ed uno stile tali, da risultare essa stessa il luogo e l'ora di un incontro fondamentale, che cambia per sempre la maniera di sentire, cioè di vivere e di pensare? Perché insomma, una volta detto che esso brilla di una luce che non è quella di un'essenza come d'una stella fissa, né quella di una coscienza che è già il faro di una sicura destinazione morale, e una volta detto che esso non esiste né prima né altrove rispetto a ciò che solo in esso coesiste, che cos'è che appare sul *piano*

¹⁹⁹ DR p. 82 .

²⁰⁰ CLF p. 53 .

²⁰¹ G. Agamben, “L'immanenza assoluta”, in «aut aut», 276, 1996, p. 44 . È, questo di Agamben, forse il più bello tra gli scritti dedicati in Italia a Gilles Deleuze.

d'immanenza? Da quali “dati” o entità viene al contempo costituito e popolato (tratteggiato come si può tratteggiare un vuoto privo di attributi)? Non da oggetti, non da soggetti, non da estensioni né da qualità, non da stati di cose e non da rappresentazioni, non da materie, non da forme, né da nessun altro fatto empirico. Da cosa? E non è questione di giocare con le parole, non si tratta di un raggiro verbale, come non voleva esserlo e crediamo e ci auguriamo non lo sia, l'aver voluto chiamare, quello di Deleuze, col nome di *empirismo astratto*. Poiché i “dati” per i quali questa filosofia allestisce un tale campo trascendentale, non si presentano o non sono dati certo altrimenti se non nell'esperienza: ma nell'esperienza colta in se stessa, processualità pura della differenza²⁰², mobilità assoluta, pura abbacinante corrente di reale, puro vissuto temporale immanente²⁰³, variazione pura colta al di sopra delle sue curve positive di caduta attuali.

Cogliere i divenire, le intensità, gli eventi, estrarli dagli stati di cose in cui s'incarnano, sentirsi costretti a farlo dal sentire qualcosa di troppo eccedente presentarsi nella vita: si capisce come non sia a “concretezza” che “astrazione” si oppone, bensì a “stratificazione”. Poiché c'è forse una strana specie di asceti orientale, nel Deleuze che dichiara «allorché si raggiunge il vissuto, si raggiunge il punto più vivo dell'astratto; e non si può vivere che l'astratto, e mai nessuno ha vissuto altro che l'astratto. Non vivo la rappresentazione

²⁰² Cfr. CLF p. 28: «Il movimento non è immagine del pensiero senza essere anche materia dell'essere».

²⁰³ Cfr. LDS p. 102: «Il campo trascendentale reale è fatto di singolarità nomadi, impersonali e preindividuali». Un “vissuto” cioè (così come una “soggettività”) non è mai il nostro, o di qualcuno in particolare: è una durata temporale. Se si conserva per essa il nome, poco bello e troppo inflazionato, di “coscienza”, allora, dice Deleuze, occorre aggiungere immediatamente che «non è l'immanenza a essere immanente *alla* coscienza, ma il contrario» (CLF p. 38).

del mio cuore, vivo una linea temporale completamente astratta»²⁰⁴. Ma si tratta di un'ascesi tutta interna alla vertigine empirista, un'ascesi del tutto atea, vagabonda e desiderante: l'ascesi di un pensiero immanente alla vita, a una vita che lo attiva e che lo allietta, e che il pensiero a sua volta afferma e allevia, e che assieme ad essa urla e si rivolta nelle gabbie in cui non si smette di rinchiuderla, nella miseria delle guerre, nell'infamia dei giudizi, nella schiera rognosa dei grandi conformismi pubblici ed in quella dei piccoli rancori privati.

Il campo trascendentale deleuziano è una costruzione filosofica. Ma raramente, lungo il decorso storico che gli pertiene in quanto tale, si è visto un problema filosofico divenire così prossimo, o, anzi, così del tutto implicato nell'intrapresa d'una liberazione vitale.

«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'oggetto. C'è qualcosa di selvaggio e di possente in un simile empirismo [...]. Non è certo l'elemento della sensazione (empirismo semplice), poiché la sensazione è solo un taglio nella corrente di coscienza assoluta. È piuttosto, per quanto due sensazioni possano esser vicine, il passaggio dall'una all'altra come divenire, come aumento o diminuzione di potenza (quantità virtuale). Ma [...] tra 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 [...]. Il trascendente non è il trascendentale. In mancanza di coscienza, il campo trascendentale si caratterizza come un puro piano d'immanenza, in quanto si sottrae a ogni trascendenza, tanto a quella del soggetto che a quella dell'oggetto [...]. Quando il

²⁰⁴ FCT pp. 83-84 .

soggetto e l'oggetto, che sono esterni al piano d'immanenza, vengono considerati come soggetto universale ed oggetto qualsiasi *ai quali* l'immanenza viene attribuita, siamo di fronte a un completo snaturamento del trascendentale, ridotto soltanto a duplicare l'empirico (così in Kant). [Solo] quando l'immanenza non è altro che immanenza a sé si può parlare di un piano d'immanenza [...]. Diciamo che la pura immanenza è *una vita*, e nient'altro. Non è immanenza alla vita, ma l'immanente che non è in niente è una vita. Una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: è completa potenza, completa beatitudine, che non dipende da un Essere e non è sottoposta ad un Atto [...]. Cos'è l'immanenza? una vita... L'articolo indeterminativo è indice del trascendentale [...]. La vita dell'individuo ha lasciato il posto a una vita impersonale, e tuttavia singolare, che esprime un puro evento affrancato dagli accidenti della vita esteriore e interiore, ossia dalla soggettività e dall'oggettività di ciò che accade [...]. *Una vita* è ovunque, in tutti i momenti attraversati da questo o quel soggetto vivente e misurati da tali oggetti vissuti: la vita immanente porta in sé gli eventi o le singolarità, e questi non fanno che attualizzarsi nei soggetti e negli oggetti. Questa vita indefinita non ha momenti, per quanto vicini siano gli uni agli altri, ma solo *frat-tempi, fra-momenti*. Non sopraggiunge né succede, ma presenta l'immensità del tempo vuoto dove si vede l'evento ancora a venire e già arrivato [...]. Le singolarità o gli eventi costitutivi di *una vita* coesistono con gli accidenti della vita corrispondente, ma non si raggruppano né si dividono allo stesso modo [...]. Si vede come una vita singolare possa fare a meno d'ogni individualità, o d'ogni altro concomitante che la individualizzi. Per esempio i neonati si somigliano tutti e non possiedono affatto individualità; ma hanno singolarità, un sorriso, un gesto, una smorfia, eventi che non sono caratteri soggettivi. I neonati sono attraversati da una vita immanente che è pura potenza [...]. Gli indefiniti di una vita perdono ogni indeterminazione nella misura in cui riempiono un piano d'immanenza [...]. L'indefinito come tale non denota una indeterminazione empirica, ma una determinazione d'immanenza o una determinabilità trascendentale. L'articolo indeterminativo è l'indeterminazione della persona, ma è anche la determinazione del singolare. Uno è sempre l'indice d'una molteplicità: un evento, una singolarità, una vita... Una vita contiene solo virtuali. Il virtuale non è qualcosa che manchi di realtà, ma è ciò che s'inserisce in un processo d'attualizzazione seguendo il piano che gli dà la sua realtà propria. L'evento immanente si attualizza in uno stato di cose e in uno stato vissuto che lo fanno accadere. Anche il piano d'immanenza si attualizza in un Oggetto e in un Soggetto ai quali è attribuito. Ma, per poco che siano separabili dalla loro attualizzazione, il piano di immanenza stesso è virtuale, così come gli eventi che lo popolano sono virtualità. Gli eventi o singolarità danno al piano tutta la loro virtualità, e il piano di immanenza dà agli eventi virtuali una piena realtà. L'evento considerato come non-attualizzato (indefinito) non manca di nulla, basta metterlo in rapporto con i suoi concomitanti: un campo trascendentale, un piano d'immanenza, una vita, le singolarità»²⁰⁵.

²⁰⁵ G. Deleuze, "L'immanenza: una vita...", in «aut aut», 271-272, 1996, pp. 4-7.

L'opera a cui Deleuze ha consegnato il proprio nome, consegna per davvero ai suoi lettori il dono prezioso di una "strana ragione": quella di un pensiero che non domanda mai alla vita d'essere all'altezza dei principi su cui l'esistenza si fonda, ma che insegue ed afferma invece un'esistenza che sia degna di ciò che le accade, ossia della vita, la quale non si fonda su niente, o almeno su niente d'altro che il vuoto.

III. L'evento o il concetto della differenza: il gettito trascendentale

«In tutti i miei libri ho cercato la natura dell'evento, il solo concetto filosofico capace di destituire il verbo essere e l'attributo [...]. Non ho mai rotto con un certo tipo di empirismo, che mira all'esposizione diretta dei concetti»¹. Al pari di quello kantiano, anche il trascendentale deleuziano passa per il Mare del Nord: ma il viaggio lo fa all'incontrario, come se, per un fenomeno di retroazione, esistesse un "sonno critico" del quale un certo empirismo è in grado di scongiurare i dogmi:

«il fatto è che l'empirismo è come il romanzo inglese. Non si tratta di fare un romanzo filosofico [...], ma di essere un romanziere in filosofia. Spesso si definisce l'empirismo come una dottrina secondo la quale l'intelligibile *viene* dal sensibile [...]; ma questo è il punto di vista della storia della filosofia: aver la capacità si soffocare ogni forma di vita, col cercare e porre un principio primario. Ogni volta che si crede in un grande principio primario, non si possono che produrre dualismi sterili e grossolani. I filosofi vi si lasciano volentieri accalappiare e prendono a discutere intorno a ciò che dovrebbe costituirsi come principio primario (l'Essere, l'Io, il Sensibile..?). Ma non è davvero il caso d'invocare la concreta ricchezza del sensibile, se si tratta poi di farne un principio. In realtà [...], le cose cominciano a muoversi e ad animarsi solo a livello del secondo, terzo o quarto principio, e a questo punto non sono neanche più dei principi. Le cose non cominciano a vivere che nel mezzo. A tal proposito, cos'è che gli empiristi hanno scoperto, non nella loro testa ma nel mondo, cos'è che è come una scoperta vitale, una certezza della vita, qualcosa che cambia il modo stesso di vivere, nel caso che uno vi si appigli veramente? Non è affatto il problema di sapere se l'intelligibile proviene dal sensibile, ma una questione completamente diversa: quella delle relazioni. *Le relazioni sono esterne ai loro termini*. "Pietro è più piccolo di Paolo": la relazione non è interna né a uno dei due termini che risulterebbe quindi il soggetto, né all'insie-

¹ PPR pp. 120 e 188 .

me dei due [...]. Le relazioni si trovano nel mezzo, ed esistono come tali. Una simile esteriorità delle relazioni non è un principio, ma una protesta vitale contro i princìpi. In realtà, se si vede qui qualcosa che attraversa la vita, ma ripugna al pensiero, allora si deve forzare il pensiero a pensarla, facendone il punto di allucinazione del pensiero, una sperimentazione che fa violenza al pensiero. Gli empiristi non sono dei teorici, ma degli sperimentatori: non interpretano mai, non hanno princìpi. Se si assume come filo conduttore, o come linea, quest'esteriorità delle relazioni, si può vedere dispiegarsi, pezzo per pezzo, un mondo molto strano, un mantello d'Arlecchino, un patchwork, fatto di pieni e di vuoti, di blocchi e rotture, attrazioni e distrazioni, sfumature e asprezze, congiunzioni e disgiunzioni, alternanze e intrecci, addizioni di cui non si fa mai la somma, e sottrazioni il cui resto non è mai stabilito. Si vede bene come ne derivi il principio pseudo-primario dell'empirismo, come una maschera messa all'inizio: in effetti se le relazioni sono esterne e irriducibili ai loro termini, la differenza non può essere fra il sensibile e l'intelligibile, fra l'esperienza e il pensiero, fra le sensazioni e le idee, ma soltanto fra due specie di idee, o due specie di esperienze, quella dei termini e quella delle relazioni. La famosa "associazione d'idee" non si riduce certo alle piattezze che la storia della filosofia ha poi fissato riguardo ad essa. In Hume ci sono le idee, poi le relazioni fra queste idee, relazioni che possono variare senza che varino le idee, e quindi ancora le circostanze che fanno variare tale relazioni. Tutto un *concatenamento-Hume* [...]: per diventare proprietario di una città abbandonata, bisogna toccarne la porta con una mano, o basta lanciar da lontano il proprio giavellotto? [...] Perché il suolo prevale sulla superficie, ma la pittura sulla tela? Sperimentate. Ogni volta si dà un concatenamento di idee, relazioni e circostanze: ogni volta ci si imbatte in un vero romanzo, dove il proprietario, il ladro, l'uomo col giavellotto, l'uomo dalla mano nuda, il coltivatore, il pittore prendono il posto dei concetti»².

Una tale drammaturgia empirista del concetto reca il proprio scompiglio fin dentro il cuore dell'ontologia classica, e nelle moderne teorie della rappresentazione in cui essa, più o meno segretamente, sopravvive, infatti:

«questa geografia delle relazioni è ancor più importante dal momento che la filosofia, la storia della filosofia è ingombra dal problema dell'Essere, dell'È. Si discute sul giudizio d'attribuzione (il cielo è blu), e sul giudizio di esistenza (Dio è), il quale presuppone l'altro. Ma si tratta sempre del verbo *essere* e della questione del principio. Sono quasi soltanto gli inglesi e gli americani ad esser riusciti a liberare le congiunzioni e a riflettere sulle relazioni. Il fatto che essi hanno in rapporto alla logica un atteggiamento speciale: non la

² CONV pp. 59-61 .

concepiscono come una forma originaria che racchiuderebbe i principi primari; loro ci dicono invece: la logica, o sarete costretti ad abbandonarla, o sarete portati ad inventarne una! La logica è come la strada maestra, non ha inizio né fine, non ci si può fermare. Per la precisione, non basta fare una logica delle relazioni, conoscere i diritti del giudizio di relazione come sfera autonoma, distinta dai giudizi di esistenza e di attribuzione. Perché ciò non impedirebbe alle relazioni di rimanere subordinate al verbo *essere*. Tutta la grammatica, ogni sillogismo, sono un mezzo per mantenere la subordinazione delle relazioni al verbo essere, per farle gravitare attorno ad esso. Occorre spingersi più lontano: fare in modo che l'incontro con le relazioni penetri e corrompa tutto, mini l'essere, lo faccia vacillare. *Sostituire la E alla È. A e B. La E non è neanche una relazione o una congiunzione particolare, è ciò che sottende tutte le relazioni, la strada di tutte le relazioni, ciò che fa filare le relazioni fuori dai loro termini [...]. La E come extra-essere, inter-essere [...]. Pensare con E, invece di pensare per È: l'empirismo non ha mai avuto altro segreto. Provate, è un pensiero assolutamente straordinario, ed è tuttavia la vita. Gli empiristi pensano così, è tutto. E non è un pensiero da esteta, come quando si dice "uno di più..."*, e neppure un pensiero dialettico, come quando si dice "uno fa due che poi fa tre". Il multiplo non è più un aggettivo ancora subordinato all'Uno che si divide o all'Essere che lo ingloba. È diventato un sostantivo, una molteplicità, che alberga sempre in ogni cosa. Una molteplicità non è mai nei termini, in qualsiasi numero essi siano, né nel loro insieme o nella totalità. Una molteplicità è solamente nella *E*, la quale non possiede la stessa natura degli elementi, degli insiemi e nemmeno delle loro relazioni»³.

Proveremo a seguire almeno tre delle linee che attraversano queste pagine stupende. 1) Il vitalismo, in filosofia, non sembra essere separabile da una teoria dell'evento. 2) Tale teoria deve necessariamente confondersi con una pratica reale (e una logica del senso) se non vuole perdere del tutto di vita e interesse, se non vuol rischiare d'essere scambiata per un esercizio di potere, o peggio di scambiarsi da sé. I problemi, come dice Deleuze, non nascono

³ CONV pp. 61-64: «C'è da stupirsi se tutto ciò viene dall'inglese o dall'americano [...]? Bisognerebbe confrontare il modo in cui l'inglese e il tedesco formano le parole composte, delle quali entrambe le lingue sono ugualmente ricche [...]. Il tedesco è ossessionato dal primato dell'essere, dalla nostalgia dell'essere, e fa tendere verso di esso tutte le congiunzioni di cui si serve per costruire una parola composta: culto del *Grund*, dell'albero e delle radici, culto del Dentro. Al contrario, l'inglese forma delle parole composte, il cui solo legame è una *e* sottintesa, rapporto col Fuori, culto della strada che non s'infossa mai, che fila alla superficie, rizoma... *Blue-eyed boy*: un ragazzo, del blu e degli occhi – un concatenamento. *E...e...e*, il balbettare. L'empirismo non è altro che questo».

nei libri, e se si ha la forza o la fortuna di farveli accedere, si ha nondimeno l'obbligo di non farli girare a vuoto: occorre creare delle scappatoie, bisogna che riescano fuori. Ma i problemi non nascono nemmeno nelle teste, e gli uomini non sono migliori dei libri. Le pagine tristi di una persona sono molto più dure a strapparsi di quelle dei cattivi libri, ma in entrambi i casi non ci si può tirare indietro. 3) Le più risolte affermazioni dell'evento, le più potenti filosofie della vita, costituiscono il gioioso segreto di un certo empirismo, perlopiù misconosciuto dalla storia del pensiero, ridotto alla povera idea secondo cui quanto di razionale e distinto esiste nei giudizi e nelle rappresentazioni dell'intelletto, proverrebbe in realtà da catene d'iscrizioni sensibili, da risonanze affettive. Costatazione misera al punto, che è inutile notare come non esista pensatore che si sia mai sognato di negare all'empirico una qualche partecipazione al teoretico, e che serve a far scivolare in secondo piano una questione altrimenti cruciale che l'empirismo solleva: e cioè se la filosofia sia stata, invariabilmente, solo la più alta disciplina del Giudizio e della Rappresentazione, il fine organo della Morale e della Conoscenza, se davvero in tali domini essa abbia espresso le sue forze più vive. E soprattutto, se debba o meno continuare a esserlo, a farlo.

Queste stesse linee concorrono a comporre la prima parte di *Che cos'è la filosofia?*: “Concetto, Piano, Personaggio”⁴. In effetti, nell'empirismo deleuziano, non si tratta che di passare dal concetto di evento al concetto come *ecceità*, come evento; di tracciare dei

⁴ Cfr. CLF pp. 5-76 .

piani solo approssimativamente teorici e solo attualmente fattuali, ma che in realtà sono sezioni intensive di una molteplicità di flussi immanenti, di un campo assolutamente indeterminato e tuttavia obiettivo, reale, che propriamente parlando “non è” (né l’attributo di una Sostanza, fisica spirituale o logica, né ciò che si predica di un Soggetto, logico psicologico o morale) ma “diviene”; ed inoltre d’individuare, di sopra o in mezzo alle sezioni, alcuni cursori o tipi filosofici: il bricoleur, l’etologo, l’artista, lo stoico, il metafisico, il macchinista, il primo uomo, il baro... Se riesce, una tale operazione, oltre che slanciarsi nel futuro, retroagisce su alcune vicende filosofiche che sembravano chiuse, rivivificandone i contorni rimasti abbozzolati, rintracciandone l’alone di virtualità che le circonda, o come direbbe Deleuze, con Leibniz e oltre Leibniz, reincludendovi le divergenze estromesse, disincompossibilizzandone le disgiunzioni: di mondi non ce n’è mai abbastanza.

La filosofia trascendentale kantiana, si è detto, malgrado la sua scoperta prodigiosa, è lontana dal rompere con il modello della rappresentazione. Mossa da una volontà conoscitiva modellata sulle due forme del riconoscimento, essa sceglieva di dimezzare il divenire fenomenico, ovvero di limitarne l’esistenza teoretica ad una pura funzionalità d’uso, riducendola a un qualcosa per il Soggetto, per l’Io: $x = \text{dato recettivo} = \text{Oggetto}$. Ma così facendo, non si decideva che per una delle metà di un problema più ampio di lei e tuttora aperto, trascurandone l’altra opzione: e cioè la *possibilità* di trasmutare il soggetto in qualcosa di altro da sé, anziché trasforma-

re, il mutevole che si manifesta, in una “cosa” per noi, per il soggetto; l'*opportunità* di non convogliare la percezione verso un nucleo identitario soggettivo, ma semmai di non rinchiudere, il reale che le corrisponde, dentro una forma d'oggetto; la *necessità* di diffidare, piuttosto che della molteplicità caotica implicata nella sensazione, del suo ordinamento unitario nella ricognizione, e quindi di ributtare fuori questo anziché ricacciare indietro quella. Ancor meglio che “cercare l'oggetto a partire dal soggetto”, sarebbe stato allora il partire dai flussi di questa materia così sprigionata, di questa percezione piana e impersonale, per ritrovare soggetti e oggetti sulle linee di caduta di un potenziale energetico, produttivo, che non rassomiglia affatto alle proprie attualizzazioni.

Non si tratta solo di un'insofferenza nei confronti della ragion pratica, ma di un'insufficienza interna alla ragion pura: la conoscenza soggettiva, la conoscenza che legifera sull'oggetto, è soggetta a tutt'altra legislazione (quella che abbiamo sentito Deleuze chiamare «l'anarchia incoronata» dell'evento), e ciò deve diventare oggetto di conoscenza, deve trovare il suo o i suoi concetti, ma attraverso una teoria dell'evento che ne sconvolge l'ordine e la sintassi, in quanto ogni individuo, ogni cosa non è che l'effettuazione continuata e sintetica di eventi, una differenziazione incessante, e i concetti non costituiscono ogni volta altro che un'*intuizione* della cosa anziché una sua comprensione e dunque una risalita al piano degli eventi, una loro controeffettuazione.

Quello che la filosofia deleuziana traccia è un piano di immanenza assoluta, vale a dire un campo trascendentale senza coscienza né

Io, senza storia né origini né fini. Soggetto e oggetto, cose anime e sostanze, tutto è dato, ma *univocamente*. Il dato non si dà a nessuno, non è dato per nessuno, né punto di vista né stato di cose: processualità. Un'altra delle ragioni per le quali Deleuze ritiene *Materia e memoria* di Bergson una grande opera, è d'aver essa fornito una rettifica "ottica" soddisfacente d'ogni filosofia della Sostanza o del Soggetto, anche di quelle a venire: ogni cosa è già, in sé, Fenomeno, esteriorità, apparire che non è per nessun occhio, movimento e alterazione; ogni percezione di cosa è raffreddamento, rallentamento, sottrazione soggettiva (Noimeno?). E se la domanda è ancora quella di come sia mai possibile «parlare di immagini in sé che non sono per nessuno e non si rivolgono a nessuno [...]? parlare di un Apparire, dato che non c'è nemmeno occhio?», l'ultima risposta del bergzonismo è: «almeno per due ragioni: la prima è per distinguere le immagini dalle cose concepite come corpi. In effetti, la nostra percezione e il nostro linguaggio distinguono dei corpi (sostantivi), delle qualità (aggettivi) e delle azioni (verbi). Ma le azioni, in questo preciso senso, hanno già sostituito al movimento l'idea di un luogo provvisorio in cui esso si dirige, o di un risultato che esso ottiene; e la qualità ha sostituito al movimento l'idea di uno stato che persiste aspettando che un altro lo sostituisca; e il corpo ha sostituito al movimento l'idea di un soggetto che lo eseguirebbe, o di un oggetto che lo subirebbe, di un veicolo che lo porterebbe [...]. Tuttavia, questa ragione negativa non è sufficiente. La ragione positiva è che il piano d'immanenza è interamente Luce [...], luce che diffonde, che si propaga (senza resistenza e senza di-

spersione). L'identità dell'immagine e del movimento ha per ragione l'identità della materia e della luce»⁵

Tutto ciò, come già nel platonismo, non trova luogo all'interno della filosofia critica kantiana, e non fosse che per nessun'altro motivo, occorrerà rovesciarla, per ricongiungersi al movimento reale che essa trascura e perde. Trascura, o piuttosto finge d'ignorare, poiché non altro che in questo consisteva già per molti versi la lezione e la rivoluzione umana: non è infatti tanto evidente quanto paradossale che si tratta essenzialmente della stessa cosa (che ha cioè lo stesso senso) affermare che la Differenza è *interna* a ciò che accade o appare, e che la Relazione è *esterna* ai propri termini? L'esteriorità delle relazioni è la sola condizione che permette alla mobilità assoluta come condizione trascendentale dell'esperienza di non essere esterna e più ampia di ciò che essa condiziona, di essere *extra-essere*, *inter-essere*: la circostanza è sostanza, «l'intermezzo è sostanza»⁶, la vita non ci appartiene.

Un evento è una determinazione immanente, vale a dire senza una materia che lo individui o una forma che l'assoggetti, più piccolo della più piccola dimensione spaziale e più breve del più breve decorso temporale: determinazione puramente intensiva, indeterminazione positiva, al contempo radicalmente diversa e indifferente alle determinazioni che la attualizzano, che la identificano.

“Gettito trascendentale” vuol dire, in primo luogo, che può succedere di tutto, anche che il filosofo Avicenna, con un movimento

⁵ IM pp. 78-80 .

⁶ MP p. 485 .

d'accelerazione pazzesco, si ritrovi catapultato da Deleuze nel bel mezzo del maggio francese⁷: una battaglia, una rivolta (ma anche... “merigiare pallido e assorto” o, “piove”), sono eventi che non si lasciano identificare completamente con gli individui e i luoghi da cui si sollevano e in cui precipitano, che non “accadono” senza conservare esclusivamente per proprio conto una porzione o un barlume di *essenza*. Come scrive Gilson, «l'universo avicenniano è così composto di essenze, o nature, che formano l'oggetto della conoscenza metafisica. Presa in sé l'essenza contiene tutto ciò che la sua definizione contiene e nient'altro. Ogni individuo è singolare di pieno diritto; la scienza poggia sugli individui. Ogni idea generale è di pieno diritto universale; la logica poggia sugli universali. L'essenza, o natura, è indifferente al singolare come all'universale»⁸.

L'evento come una specie di animalità trascendentale, l'animalità come evento: *Equinitas est equinitas tantum!* L'evento è “evento soltanto” dirà Deleuze, «*eventum tantum*», discostandosi tuttavia dalla metafisica avicenniana in merito all'opportunità di segnalare come, da un punto di vista quantitativo, sia piuttosto il “particolare” ad opporsi all'universale e ad accomunarsi ad esso davanti all'impassibilità dell'evento. Il singolare si differenzia da entrambi, le singolarità posseggono una natura altra e dall'universale e dal particolare, essendo per natura ciò che si differenzia in sé. Un evento è «un getto di singolarità»⁹.

⁷ Si rammenta che *Logica del senso* è pubblicato nel 1969.

⁸ E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 425 .

⁹ Cfr. LDS pp. 38 e 53-59.

È necessario ribadire come non si tratti in alcun modo di una determinazione negativa, limitativa, che verrebbe a colpire in primo luogo ciò che si cerca di definire come “evento”, e ancor più a mutilare la natura, la materia, i corpi e le loro relazioni. La filosofia, nonostante esista a ciò una lunga e penosa sequela di confutazioni, non ha niente da spartire con la teologia, con la morale. Una teoria dell’evento non perviene alla fondazione di alcunché, dal momento che, fuori del piano, il suo oggetto non sussiste, dal momento cioè che il piano degli eventi non esiste alla stregua di un sostrato, di una causa remota o di un disegno più o meno intelligente, ma è invece un puro effetto, «effetto superficiale della mescolanza profonda dei corpi»¹⁰, che insiste nelle cose, che batte e ci fa segno: non proprio quel che non riesce ad attualizzarsi in ciò che è, vale a dire una mancanza, ma piuttosto ciò che, in quel che è, riesce a non attualizzarsi, a non compiersi del tutto.

La filosofia, dice Deleuze, non può fare a meno di dissociarsi dal desiderio funesto che la porta di continuo a gareggiare con gli ideali rozzi di uno Stato o di una Religione, non deve perdere occasione per manifestare il proprio disinteresse e la propria noia davanti ad ogni questione relativa a un’origine. Essa può lasciare serenamente ad altri il cruccio di partire alla ricerca di un Essere sommo o di un Fine ultimo, e costituirsi invece come la più formidabile scienza degli effetti, concentrarsi sui divenire: a guisa di fondamento, non sta alcun genere di causalità. Gli eventi non anelano a nessun iperuranio, e non sono per niente, come pretendeva Aristo-

¹⁰ LDS p. 13 .

tele, «l'atto di ciò che è in potenza»¹¹, ma la più alta potenza dell'atto, del fatto, del mondo, la potenza non di concretizzarsi e nemmeno di trascendere la realtà, ma, come vedremo, di ridisporsi alla superficie¹².

Ad ogni modo, è possibile che non si riesca ad evitare del tutto la sensazione di una certa vaghezza in ciò che si prova ad esprimere, di una certa mollezza. Ma ciò che risulta davvero duro, forse, è «rispondere a coloro che vogliono accontentarsi delle parole e delle cose»¹³. Le proposizioni, e non può essere altrimenti, non sono meno dei corpi visitate e ritagliate da eventi che il linguaggio è incapace a spiegare, ma che invece lo spiegano, lo dispiegano, rendendone possibile il funzionamento e l'uso. Infatti, “che cos'è un evento?” è da subito anche una questione linguistica, nei cui riguardi s'è detto come tentare di determinarne l'esatto significato equivarrebbe né più né meno che ad un tradimento, a smarrire i divenire in maglie a tal punto larghe da costituire il motivo appena critico da cui generalmente una filosofia dell'evento e della differenza prende le mosse.

Non che il problema sia quello d'irretire l'evento: solo, dice Deleuze, esso balugina sempre sulla punta più stretta di un presente, sulla pellicola più leggera ed esterna di un corpo, ed è fin lì che ci si deve spingere a cercare, è lì che bisogna farsi trovare, e seppur quasi sospesi, vegetali o catatonici, tuttavia in uno stato di *viaggio*

¹¹ Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, K 9, 1065b 15, p. 519.

¹² Cfr. MP p. 378: «C'è un modo d'individuazione molto diverso da quello di una persona, di un soggetto, di una cosa o di una sostanza. Gli riserveremo il nome di *ecceità*. Capita, in francese, di scrivere *ecceité* derivando la parola da *ecce*, ecco. È un errore, poiché Duns Scoto crea la parola e il concetto a partire da *Haec: questa cosa*. Ma è un errore fecondo, perché suggerisce un modo d'individuazione che non si confonde con quello di una cosa o un oggetto».

¹³ LDS p. 25.

intenso, di velocità assoluta¹⁴. Una percezione liquida per una vibrazione gassosa, un occhio uguale al bagliore del lampo, e una parola capace di mettersi all'ora dell'evento¹⁵.

Forse sul versante del linguaggio, lo statuto dell'evenemenziale, non rimane completamente insensibile ad alcune suggestioni del *Cratilo*, ai momenti del suo *smênos* in cui si fa distinzione tra nomi di quiete o di stato e nomi di movimento¹⁶ (lo si vedrà più avanti), tuttavia pretendere di fissarne l'essenza significherebbe proprio aderire al vecchio ideale platonico, ridargli fiato ancor più di quanto non sia stato fatto, e non si continui a fare in nome di altre "pretese", di altre "destrezze", di altre "verità". Occorre allora come un mancinismo filosofico per divellere ognuno di questi strati e ritrovare, sotto, il formicolio, il lentiginio che essi, formalizzando, celavano: scongiurare il buon senso, trarre fuori il pensiero dalla naturalità e dal senso comune, spossessare il piano, spersonalizzare l'esistenza, farla finita con il Giudizio, produrre la novità e darle vita, e insomma «rovesciare il platonismo, sostituire le essenze con gli eventi». Tanto più che un evento non è mai pretenzioso, la volontà che esprime non è di questo mondo: eviene e basta, *eventum*

¹⁴ Cfr. CONV p. 36: «...bisognerebbe fare distinzione non fra il movimento relativo e il movimento assoluto, ma fra la velocità relativa e la velocità assoluta di un movimento qualunque. Il relativo è la velocità di un movimento considerato da un punto a un altro. Ma l'assoluto è la velocità del movimento fra i due punti, nel mezzo dei due, e che traccia una linea di fuga. Il movimento non procede più da un punto a un altro, ma avviene piuttosto fra due livelli, come in una differenza di potenziale. È una differenza d'intensità che produce un fenomeno, che lo lascia sfuggire o lo espelle, lo invia nello spazio. Così la velocità assoluta può segnare un movimento rapido, ma anche un movimento molto lento, o addirittura un'immobilità, come un movimento sul posto [...]. La velocità assoluta è quella dei nomadi, anche quando si spostano lentamente. I nomadi sono sempre nel mezzo».

¹⁵ Cfr. PPR p. 178: «...occorre scrivere allo stato liquido o gassoso, appunto perché la percezione e l'opinione correnti sono solide, geometriche».

¹⁶ Cfr. LDS p. 30. Cfr. inoltre Platone, *Cratilo*, Bompiani, Milano 1989, 402a - 437c, pp. 57-153.

tantum, «ancora da venire e già passato»¹⁷, e mentre ci si illude di maneggiarlo e d'identificarlo, è già alle spalle, e si è persa solo un'altra occasione...

In questa direzione, la filosofia stoica gioca, a partire da *Logica del senso*, un ruolo preminente. L'evento è l'Essere, sciolto da ogni istanza morale: è il divenire. Ma, dice Deleuze, non si è mai abbastanza sorpresi o indignati, nel constatare con quale tenacia la cattiveria religiosa e l'umano risentimento non lascino per un istante d'accanirsi sulla vita, di condannarla, di umiliare e mortificare il pensiero¹⁸. L'Essere inibito, schiacciato da mille pesi (la “mancanza a essere che è la vita”), mutilo d'ogni differenza reale, ipostatizzato – Principio, Cogito o Sostanza – viene inevitabilmente a legare il proprio destino ai modi imprescindibili di una Identità, attuale o a venire, cioè a una memoria e ad un progetto, fisici logici o spirituali che siano, un ricordo e un obiettivo, ovvero una discendenza: la più povera delle linee, la più sterile, la linea genealogica. Si riconosce quello che Deleuze e Guattari chiameranno il «modello ad albero»¹⁹: proliferazioni riferite invariabilmente a strutture dicotomiche; un principio di unità che funziona tanto meglio quanto più

¹⁷ LDS p. 136.

¹⁸ Cfr. NPH p. 23 .

¹⁹ Cfr. MP pp. 3-36 . Non è forse adesso più il caso di rinviare ulteriormente l'ammissione di quello che è certo il più grosso e imperdonabile tra i tanti sicuri limiti del presente lavoro. Non si sono avute finora e non si avranno nemmeno in seguito la forza e la cura per metterlo adeguatamente in evidenza: ma “Felix Guattari” non sono semplicemente le tredici lettere cadute a formare quel nome che di tanto in tanto compare tra queste pagine: Felix Guattari è stato un grande filosofo – «non era “filosofo di formazione”, ma a maggior ragione possedeva un divenire-filosofo, assieme a molti altri tipi di divenire» (CONV p. 32) – ed è doveroso informare come già nel '74, in una nota per la prima edizione italiana di *Logica del senso*, Deleuze affermasse «...per fortuna non posso quasi più parlare a mio nome, perché quello che è successo per me dopo la *Logica del senso* dipende dal mio incontro con Felix Guattari, dal mio lavoro con lui, da quello che facciamo insieme [...]. In due, vorremmo essere l'Humpty-Dumpty della filosofia, o il suo Stanlio e Olio. Una filosofia-cinema» (LDS p. 294).

è velato, nascosto o perso; l'ossessione per il solido Fondamento, causa efficiente e causa finale; l'ossessione per il Significato, radici e frutti; l'ossessione per la Storia: il luogo privilegiato delle identità. Perciò stesso, sciogliere l'Essere nei flussi di divenire, evenemenzializzarlo e barattarne la copula con una copulazione ben altrimenti incandescente, con una ben diversa germinazione e infiorescenza, vorrà dire anzitutto moltiplicare le linee per schivare ogni rappresentazione, contestare qualunque identità e denunciarla per quello che è: sciatto ideale buono per poliziotti e preti²⁰. Vorrà dire rivolgersi alla geografia.

Distanze, torsioni, soglie, congiunzioni, latitudini, longitudini, direzioni, divergenze, assembramenti: optare per una *geofilosofia*²¹ consente di tendere un piano che forse non sarà il più adatto a indicare ciò che una filosofia è stata ed è, ma che in compenso è in grado di non ostacolare e anzi favorire la sperimentazione immanente, di vietare, a ciò che già è, la possibilità di rivendicare un qualche diritto sulle forze nuove che se ne impossessano. Abbassando ogni teoria, e anche ogni pratica, del livello preciso di quanto ogni volta esse pretendono di riferirsi a una dimensione supplementare, eminente, che sottenda o fondi tutto il resto o lo fornisca di significato e senso, forse non rimarrà granché fra le cose che abitualmente si dicono e si fanno, tra le cose che *avvengono* (e quanti sistemi filosofici, ma anche quanti amori, non sarebbero più la stessa cosa), ma proprio in virtù di ciò, si potrà forse con più for-

²⁰ Cfr. NPH p. 301: «Le forze repressive hanno sempre bisogno di fare affidamento su un *Io*, d'esercitarsi su individui determinati. Quando diventiamo un poco fluidi, quando riusciamo a non farci assegnare un *Io*, quando non ci sono più uomini su cui Dio possa esercitare il suo rigore o da cui possa farsi sostituire, allora la polizia perde la testa».

²¹ Cfr. CLF pp. 77-109.

tuna tentare d'estrarne l'evento che ogni volta le riaccende e comunica con tutti gli altri. Si disporrà di un modo per affermare la molteplicità, per provare a farla, e aprire a un mondo «che non esiste a prescindere dai suoi esperimenti», un mondo che permetta al pensiero di non discostarsi dalla vita, di procedere, come la vita, per sole linee orizzontali, e rilanciarla.

Quel che gli stoici audacemente comprendono, secondo Deleuze, è che si diventa e si rimane geografi solo squalificando le profondità e le altezze, solo riguadagnando la superficie. Sulle ricadute poco felici che le vette del *logos* platonico comportano, ci si è soffermati più di un po': in quella specie di «psichismo ascensionale, precisamente la morale e la filosofia, l'ideale ascetico e l'idea del pensiero hanno abbracciato legami molto stretti [...]. Tutto si svolge in altezza – foss'anche l'altezza per la persona nel cielo della legge morale [...]. Non si paragoneranno le filosofie alle malattie, ma vi sono malattie propriamente filosofiche. L'idealismo è la malattia congenita della filosofia platonica, con il suo movimento di ascese e di cadute, forma maniaco-depressiva della filosofia stessa [...]. Anche nella morte di Socrate c'è qualcosa di un suicidio depressivo»²². Ma chi all'opposto impugna la profondità e lancia il proprio urlo filosofico dalle viscere della *physis*, non corre rischi minori. I presocratici, Artaud o Nietzsche²³, chi insomma «non esce dalla caverna [...], ritiene al contrario che non ci si sia abbastanza inoltrati, che non si sia abbastanza inghiottiti»²⁴, e precipita

²² LDS p. 116.

²³ Vedremo però come quest'ultimo si reimmerge nelle profondità solo dopo un'irripetibile conquista delle superfici.

²⁴ LDS p. 117.

ogni cosa in un elemento che è come un abisso, una contro-idea, che è già il delirio di una schizofrenia che è lì per perdere la propria processualità, che ha smarrito l'abilità di mascherarsi, di *controeffettuare l'evento*. Sovvertimento che ha perlomeno il pregio, non da poco, di giocare sulla propria carne, di rischiare del suo, di sfondare involarsi e perire sul centimetro quadrato qualunque che gli è in sorte (Empedocle e il vulcano), anziché piantare l'albero del Bene e del Male che tutto succhia e su tutto fa ombra. Nonostante il crollo, è un universo di relazioni completamente diverse che qui si dispiega, un'altra sobrietà e un altro stile: una specie di contro-cultura o di Tortopedia²⁵. È uno stato già più liquido o fluido della materia, tant'è che i divenire qui non sono affatto repressi, quantunque corrano il pericolo di svanire in questo «senza-fondo indifferenziato»²⁶, in questo *Àperion*.

E allora, è come se si alzasse tutt'un altro baccano, non distante dai logorroici convivi platonici, e che sebbene mimi in qualche misura il tema dei Talete, degli Anassimandro, degli Eraclito, custodisce o cela per sé un segreto, che è come l'altra metà affilata del piano che viene allestendo. A sollevarlo, come un polverone, è una teppa di natura forse perversa, «a cui si applica particolarmente la parola di Nietzsche: quanto profondi erano questi greci *a forza d'essere superficiali*. Questi terzi greci non sono nemmeno più greci. La salvezza non se l'aspettano più dalle profondità della Terra o dall'autoctonia, ancor meno dal cielo e dall'Idea, se

²⁵ Cfr. F. Nietzsche, *La filosofia nell'età tragica dei greci*, in *Opere*, cit., vol. 1, p. 205: «Ma dove si troverebbe l'esempio dell'infermità di un popolo al quale la filosofia avesse restituito la perduta salute? Se mai essa si è manifestata soccorrevole, salvifera, preservatrice, è stato tra i sani, i malati li ha costantemente resi più malati».

²⁶ LDS p. 99.

l'aspettano lateralmente, dall'evento, dall'est [...]. Con i megarici, i cinici e gli stoici cominciano un nuovo filosofo e un nuovo tipo d'aneddoti [...], si tratta di un riorientamento del pensiero e di tutto ciò che significa pensare: non vi è più profondità né altezza. Le canzonature ciniche e stoiche contro Platone non si contano: si tratta sempre di destituire le idee e di mostrare che l'incorporeo non è in altezza, bensì alla superficie, che non è la più alta causa, ma l'effetto superficiale per eccellenza, che non è essenza bensì evento. Sull'altro fronte si mostrerà che la profondità è un'illusione digestiva, che completa l'illusione ottica ideale»²⁷.

Non si coglie appieno la necessità di questo concetto di *incorporeo*, che gli stoici si può dire inventino²⁸ per dare “sostanza” al vuoto, allo spazio, al tempo e all'esprimibile (*lekton*), se non s'intende come esso proceda da una problematizzazione estrema della relazione causale.

Con il Bene o il Vero o il Giusto come individuazioni appropriate di ciò che è, si postula come causa del sensibile e delle mutazioni che in esso si raccolgono, quello che è già un Fine trascendente, intellettuale e morale. I principi che si danno il cambio nell'universo dei presocratici, fuoco, aria o acqua, e per molti versi anche l'atomo epicureo, da questo punto di vista, sono in grado di sprigionare un'onda di salutare immoralità, nell'atto di appendere gli esistenti sull'orlo di un precipizio dove infuria la lotta degli elementi, sospendendoli al filo di una necessità ineluttabile (che però

²⁷ LDS p. 118. Cfr. anche F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, in *Opere*, cit., vol. 2, p. 915.

²⁸ Cfr. E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris 1970 (1^a ediz. 1928), pp. 1-13.

nel caso del *clinamen* si serializza e apre a nuovi esiti²⁹), ma nondimeno muniscono la causa prima di un carattere titanico, totalizzante, un'ingordigia fisica dalla quale nulla riuscirebbe a sottrarsi.

Ma, dicono gli stoici, proprio intorno a noi, proprio nelle nostre parole, il senso non cessa di filar via, gli eventi non cessano di fuggire, e, nel farlo, non smettono di tessere a mezz'aria una specie di trama o tempesta elettrica, non cessano d'alimentare un campo magnetico che Deleuze non esita a battezzare col nome che più gli compete: una *superficie metafisica*, che rilancia o raddoppia necessariamente «la fisica delle superfici»³⁰.

Del resto, lo si è detto, “rovesciare” è sul serio il verbo con cui l'antiplatonismo obbliga il proprio avversario a restituire tutto ciò che questi ha ingurgitato nella sua ascesa verso la sfera dell'intelligibile, e dunque non varrebbe la pena ridar dignità alla moltitudine, ripristinarne l'imprevedibilità, solo per riprecipitarla in un buco di materia non meno nero di quello in cui il formalismo platonico l'aveva risucchiata. Se i due corni del comune pregiudizio filosofico che si è cercato di mettere in luce sono costituiti da ciò che potremmo ribattezzare il fondamentalismo dei contenuti e l'altisonanza delle forme, il privilegio dello stoico (e d'ora in poi converrà includere senza residui sotto questa insegna lo stesso Deleuze, che così originalmente contribuisce a rinnovarne lo stile ed accrescerne la potenza³¹), la felicità della sua mossa, sarà allora

²⁹ Su Epicuro e Lucrezio cfr. LDS p. 14 (nota 6), e pp. 234-246.

³⁰ LDS p. 114.

³¹ Cfr. il bellissimo contributo di M. Senaldi, “Deleuze ultimo stoico”, in «Fenomenologia e società», 2, 1993, pp. 42-54. Fra i tanti spunti interessanti di questo articolo, viene alla luce quella che è la peculiarità del carattere «rigorosamente stoico» che anima, non solo il pensiero deleuziano, ma anche il suo atteggiamento storiografico, il suo lavoro di storico della filosofia.

d'inserirsi "a mezzo" dei due schieramenti, accingendosi «a tracciare, a far passare una frontiera là dove non era mai stata vista»³².

Da una parte ammanta la profondità, la cavernosità presocratica, e, in un certo senso, la omogeneizza: tutto ciò che esiste è corpo. Non c'è sostanza che si distingua da un qualche accidente; gli stati di cose, le loro qualificazioni, gli atti e i patimenti: ogni cosa, ogni ente, è, per definizione sempre "presente", sempre *un* presente, e come tale confluisce a ogni istante entro una matassa materiale nel suo insieme compatta, che istituisce al suo interno una sorta di causalità trasversale secondo cui, avvenga o meno da presso, vicendevolmente o no, i corpi sono causa gli uni per gli altri. Il coltello è causa del taglio, il taglio è causa del dolore, il dolore è causa delle premure e della compassione che circondano il corpo ferito. Due pezzi di legno sfregati causano il fuoco, il fuoco causa l'incendio nel bosco, la cenere sparsa a terra causa l'arricchimento del suolo, che causa una più pronta rinascita della vegetazione: di notte, nel bosco ormai ricresciuto, la temperatura è rigida, l'aria umida, è ciò causa lo sfregamento di due pezzi di legno...

Si andrà avanti all'infinito con la serie dei corpi e con la successione dei presenti lungo cui si dispiega la causalità fisica. È un'alchimia fin troppo semplice, che tuttavia la percezione e il linguaggio ordinariamente occultano, riferendosi a cause ed effetti fisici. In realtà, non solo ogni cosa è corpo, ma anche ogni causa lo è, ed ogni corpo è causa. Quanto agli effetti, si intuisce già in che maniera differiscano per natura dalle cause, e non rivendichino per

³² LDS p. 13 .

se stessi niente di meno che una percezione nuova ed imprevista, una parola inaudita.

Da un lato dunque, lo stoico taglia sulla profondità dei corpi la linea inesorabile di un piano immanente, su cui risale ciò che la materia seleziona al fondo, e che è già l'isolamento o l'invenzione originale di una pura «fisica delle superfici», o di un enorme Corpo senza Organi. Ma dall'altro lato, ritaglia, sul piano, le linee singolari degli eventi, che sopra la cute dei corpi disegnano i puri divenire liberati dagli stati di cose, riportando al contempo su questa nuova *superficie metafisica*, quanto fino ad allora si era erroneamente attribuito alle altezze e ai cieli del platonismo. Il coltello, l'incendio e tutto il resto, tutte le cose nel loro agire e reagire reciproco, non si scostano d'un unghia dal presente vivente cosmico d'una materia piatta sécausante, totalità corporea destratificata, seccata a livello epidermico, pellicola o spalmo di superficie. Ma dai suoi bordi, dal derma, e come un mormorio o un pulviscolo o molto meno ancora, si alzano “effetti” di tutt'altra natura: luccicare, tagliare, soffrire, bruciare, vegetare, crescere, sfregare, «non sono corpi, ma, propriamente, degli “incorporei”. Non sono qualità e proprietà fisiche, ma attributi logici o dialettici. Non sono cose o stati di cose, ma eventi. Non si può dire che esistano, ma piuttosto che sussistano o insistano, poiché hanno quel minimo di essere che conviene a ciò che non è una cosa, entità non esistente. Non sono sostantivi o aggettivi, ma verbi. Non sono agenti né pazienti, ma risultati d'azioni e passioni, degli “impassibili” – impassibili risultati. Non sono presenti vivi, ma infiniti: *Aiôn* illimitato, divenire che

si divide all'infinito in passato e futuro, sempre schivando il presente. [Mondo d'effetti o] *extra-essere* che costituisce l'incorporeo come entità non esistente. Il termine più alto non è dunque Essere ma Qualcosa, *aliquid*, in quanto sussume l'essere e il non-essere, le esistenze e le insistenze. Ma [...] se i corpi, con i loro stati, qualità e quantità, assumono tutti i caratteri della sostanza e della causa, inversamente i caratteri dell'Idea cadono dall'altro lato, in questo *extra-essere* impassibile, sterile, inefficace, alla superficie delle cose»³³.

Vivere, pensare, provare degli affetti, non sono attributi individuali, ma eventi impersonali, caligini di materia e sprazzi di tempo in cui l'Essere e il Pensiero come attributi non accedono, in cui semplicemente “si vive”, “si pensa”, “si muore”³⁴. Non è per niente sicuro che alla filosofia possa nuocere un'ispirazione minoritaria. E non, come si è visto, una qualche piega introspettiva, ma un vero e proprio statuto lillipuziano³⁵. A forza di fendere l'aria col proprio bastone, gli stoici scorgono tutto un mondo che sino ad allora s'era badato bene di trascurare o deprezzare, o che semplice-

³³ LDS pp. 12-14 . Non tragga in inganno l'espressione “attributi logici o dialettici”: si vedrà che uno dei loro “effetti” sarà proprio quello di sottrarsi al funzionamento degli schemi classici di una logica di tipo attributivo.

³⁴ Cfr. LDS pp. 133-137, anche per i rimandi decisivi all'opera di Maurice Blanchot.

³⁵ Cfr. G. Deleuze – F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore* (1975), trad. it. di A. Serra, Quodlibet, Macerata 1996, pp. 47-49 (d'ora in poi KLM): «...di grande, di rivoluzionario non c'è che il minore [...]. Quanta invenzione, e non solo invenzione lessicale, il lessico conta poco, ma sobria invenzione sintattica, per scrivere come un cane – “Ma un cane non scrive...”, “...Appunto, appunto” [...]. Una via d'uscita per il linguaggio, per la musica, per la scrittura. È quello che si chiama Pop – musica pop, filosofia pop, scrittura pop: *wörterflucht* [...]. Quanti stili, o generi, o movimenti letterari, anche minimi, sognano una cosa sola: assumere una funzione maggiore del linguaggio, offrire i propri servizi come lingua di Stato, lingua ufficiale (l'odierna psicanalisi, che si presenta come padrona del significante, della metafora e del gioco di parole). Fare il sogno contrario: saper creare un divenire-minore. C'è una *chance* per la filosofia, che per secoli ha formato un genere ufficiale e referenziale? Oggi l'antifilosofia vuole essere linguaggio del potere. Approfittiamone».

mente non ci si era presa la briga di esplorare. Il mondo degli esseri-minimi, delle insistenze, alla lettera: delle singolarità ininfluenti. Molto prima di Avicenna, gli stoici scoprono la vera “essenza” della cavallinità platonica: *animal tantum, eventum tantum*. È l’atto di nascita filosofico dell’Insistenzialismo. Deleuze dà nuovo lustro allo Stoà, lo ricostituisce, apponendovi all’ingresso la bella frase di Paul Valery: «Il più profondo è la pelle»³⁶ (alla quale sia concesso d’aggiungervi quell’altra, stupenda, in cui si condensa la sfida lanciata dal Whitehead di *Process and reality*: «il come un’entità attuale diviene, costituisce il ciò che l’entità attuale è»³⁷).

Come nasce un mondo? Da sempre è una domanda artistica, ed etica. Anzitutto, una genesi non rassomiglia in niente ad un inizio. “Cominciare” è un cattivo concetto, presuppone un Niente, lo teorizza, per poi risolverlo, negandolo, con una creazione *ex nihilo*. Sono sufficienti quindi due righe di un qualche inizio per instaurare Religione e Dialettica, un rigo per ognuna. In realtà l’autore, il creatore, in qualunque campo esso si eserciti (ontologico, affettivo, concettuale, volitivo, artistico o percettivo) non s’incarna mai in

³⁶ Citata in LDS p. 17 . Cfr. anche LDS pp. 96-97: «Le singolarità o potenziali frequentano la superficie. Tutto avviene alla superficie in un cristallo che si sviluppa soltanto ai bordi. Senza dubbio ciò non vale per un organismo; quest’ultimo non cessa di raccogliersi in uno spazio interno, come pure di espandersi nello spazio esterno, di assimilare e di esteriorizzare. Ma le membrane non sono in esso meno importanti: portano i potenziali e rigenerano le polarità, mettono precisamente in contatto lo spazio interno e quello esterno indipendentemente dalla distanza. L’interno e l’esterno, il profondo e l’alto hanno valore biologico solo in virtù di questa superficie topologica di contatto. È dunque anche biologicamente che bisogna comprendere che *il più profondo è la pelle*. La pelle dispone di un’energia potenziale vitale propriamente superficiale. E, così come gli eventi non occupano la superficie ma la frequentano, l’energia superficiale non è “localizzata” nella superficie, ma legata alla sua formazione e riformazione». (Al riguardo, Deleuze cita costantemente, non solo in LDS, l’importante studio di Gilbert Simondon, *L’individu et sa genèse physico-biologique*, P.U.F., Paris 1964).

³⁷ A. N. Whitehead, *Il processo e la realtà*, Bompiani, Milano 1965, p. 233. Deleuze considera quest’opera «uno dei più grandi libri della filosofia moderna» (DR p. 364).

un'istanza originaria, non è mai colui che dice: "in principio fu...", ma piuttosto chi si colloca nel mezzo, ed opera. Il creatore è un allestitore, un manipolatore, la sua natura è sempre una natura seconda, un artificio. Ogni origine è già una derivazione, una deriva continua, e non c'è essere o identità che possa situarsene a capo, né legge in grado di spiegarla. Un mondo si fa e si disfa gratuitamente e a caso (che non vuol dire a casaccio), indipendentemente e prima delle cose che lo vengono a riempire e delle rappresentazioni che lo vengono a ordinare. Delle immagini, era Bergson a proporre la definizione più bella, la più calzante: «una certa esistenza che è più di ciò che l'idealista chiama una rappresentazione, ma meno di ciò che il realista chiama una cosa»³⁸. È la tribù nomade delle immagini, dei simulacri, dei doppi dissomiglianti, delle sfumature a fondare o sfondare il dominio del reale, del possibile e dell'impossibile. L'immagine è prima, viene prima, o meglio vanifica per sempre ogni primato, che sia quello avanzato da un Dio, dalla Natura o dall'Uomo, che sia quello volta a volta attribuito dal pensiero ad un universale o ad un'autocoscienza: poiché è chiaro che un'immagine non è immagine di niente.

Tutto ciò che si "genera" è a rischio-Edipo³⁹. Il più grande errore di un realista o di un materialista sarebbe dunque quello di fraintendere la Natura, di trattare la materia, per un eccesso di zelo etimologico, come una madre e non come una meretrice. Il più grande inganno per un idealista sarebbe scorgere nello Spirito, anziché

³⁸ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 5. Cfr. anche G. Deleuze, *L'esausto* (1993), ed. it. a cura di G. Bompiani, Cronopio, Napoli 1999. In questo breve saggio deleuziano dedicato a Samuel Beckett, ci sono, quasi sospese a metà tra i due autori, pagine stupende sviluppate attorno alla nozione di "immagine".

³⁹ Cfr. AE pp. 135-136 e PPR p. 20.

un effetto di superficie, «una riserva, un fondo, un serbatoio»⁴⁰, qualcosa come un padre.

Gli stoici lo avevano visto, a proposito delle cose, nell'irriducibilità dell'evento agli stati di fatto in cui si attualizza, agli stati d'animo in cui s'incarna e alle rappresentazioni razionali in cui si sedimenta. Ma lo avevano capito e detto anche per ciò che riguarda il linguaggio, le proposizioni. L'esprimibile, il *lekton*, è proprio ciò che le designazioni sono incapaci a nominare, e le inferenze di chi parla, dell'Io, inadatte a manifestare, e le significazioni di una Lingua impotenti ad evocare⁴¹.

Non è senza motivo il fatto che l'inchiesta stoica sul *lekton* sia rilanciata da tutta una gamma di creature "paradossali": il barbiere, il cornuto, il mentitore, il coccodrillo... La domanda "qual è il senso di ciò che si dice?", reclama qualcosa come i diritti di una ragion sufficiente, ed è per questo che è disattesa dalle tre dimensioni abituali della proposizione, le quali non istituiscono che il circolo vizioso, tautologico, della «risolubilità»⁴², ben espresso dal noto slogan viennese ("il significato di una proposizione è il metodo della sua verifica"), o ancora più esplicitamente nelle *bemerkungen* preparatorie delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein: «il senso di una domanda è il metodo per trovare ad essa una risposta»⁴³. Si cerca il senso o la verità di ciò che si dice, e lo si trova in ciò che, di quel che viene detto, esiste ed è vero, è sensato e verificabile; si

⁴⁰ LDS p. 70. Cfr. anche NPH p. 300.

⁴¹ Sulle dimensioni della proposizione (*designazione, manifestazione, significazione*) cfr. LDS pp. 19-28.

⁴² LDS p. 112.

⁴³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999; cfr. la nota introduttiva di M. Trinchero, pp. IX-XIX.

cerca il significato o la verità di una frase, e li si trova nella misura in cui questa non dice il falso e non si contraddice; si cerca la “reale essenza” di una proposizione e non si trova che «la forma di possibilità della proposizione stessa»⁴⁴. In una parola, ordinariamente, la sufficiente ragionevolezza di una proposizione diventa la sua regola di validità o ragion sufficiente.

Ma s'avverte bene come la questione rimanga in tal modo inevasabile. Il “paradosso del mucchio” ne è un buon esempio. Il senso spinge la significazione sul terreno a lei congeniale dell'inferenza logica, ma solo per trascinarla in una designazione potenzialmente infinita (secondo il modello dell'affermazione dell'antecedente⁴⁵) che nondimeno lascia intatta e irrisolta la domanda: “a partire da quale elemento tolto, un mucchio cessa di essere tale?” E nemmeno ce la si cava ricorrendo al rapporto di manifestazione della proposizione, dicendo che il senso è relativo all'inferenza soggettiva (fra un momento si vedrà il perché). In realtà, dice Deleuze, la dimensione problematica del senso, dell'evento, è perfettamente obiettiva, è quella di un'apertura irriducibile in seno all'Essere, al punto che la faccenda penosa del Nulla, o del non-essere, in filosofia andrebbe riscritta sulla scorta di questa scoperta stoica dell'*aliquid*, degli extra-esseri e delle insistenze⁴⁶.

⁴⁴ LDS p. 24: «Esistono molte forme di possibilità delle proposizioni: logica, geometrica, algebrica, fisica, sintattica... Kant inventerà perfino due nuove forme di possibilità, la possibilità trascendentale e la possibilità morale».

⁴⁵ Cfr. M. Clark, *I paradossi dalla A alla Z*, Cortina, Milano 2004, pp. 153-161.

⁴⁶ Andrebbe ridefinita, dice Deleuze (cfr. DR p. 89), nel senso che «c'è come un'apertura, una fessura, una piega ontologica che riferisce l'essere e la domanda l'uno all'altra. In tale rapporto l'essere è la stessa Differenza. L'essere è anche non-essere, *ma il non-essere non è l'essere del negativo*, è l'essere del problematico [...]. Il non-essere dovrebbe piuttosto scriversi (*non*)-essere, o ancor meglio *?-essere*.» (cfr. anche LDS pp. 111-113). Si tratta della proposizione ontologica che corrisponde alla realtà del Tempo: *tutto (non)-è dato, o tutto ?-è dato*.

Ed è proprio qui secondo Deleuze, che si riesce ad avvertire tutto il senso della sentenza di Crisippo, dell'arte, squisitamente stoica, di costruire paradossi per ragioni ben diverse di una semplice illarietà di spirito⁴⁷: a meno di non aver perduto un paio di corna, siete incontrovertibilmente cornuti, ed occorre una dimensione incondizionata che renda conto di ciò. Perché il senso è proprio «ciò che è espresso dalla proposizione»⁴⁸, il suo esprimibile, il differenziale o *loquendum* delle parole in grado di esprimere il differenziarsi delle cose, l'*eventum*. Il senso, dice Deleuze, è l'evento stesso: entrambi vaghi, vagabondi.

Brutalmente, si potrebbe dire che il senso è un coefficiente di scorrettezza o *anesattezza*⁴⁹ delle cose e delle proposizioni, ciò che impedisce loro di fare quadrato attorno al proprio nocciolo duro, o meglio ancora ciò che spezza i loro tentativi di darsi un cuore, di costituirsi attorno a un centro. Poiché non avrebbe alcun valore reale sostituire al Vero una “domanda di senso”, se a questa domanda non sapessimo fornire altro che risposte sensate, ammantate di buon senso; se pensassimo che il problema che essa manifesta

⁴⁷ Cfr. LDS pp. 16, 72 e 122: «I paradossi sono ricreazioni solo se li si considera come iniziative del pensiero, non quando li si considera come la “passione” del pensiero, attraverso la scoperta di ciò che può essere soltanto pensato [...]. La forza dei paradossi risiede in questo: non sono contraddittori, ma ci fanno assistere alla genesi della contraddizione. Il principio di contraddizione si applica al reale e al possibile, ma non all'impossibile da cui deriva, cioè ai paradossi, o piuttosto a ciò cui i paradossi rinviano [...]. Crisippo insegna: “se tu dici qualcosa, questo passa per la bocca; ora, se tu dici *un carro*, un carro quindi passa per la tua bocca” [...], e non è certo meglio né più comodo, se si tratta dell'Idea di carro [...]. Vi è qui un uso del paradosso che ha equivalenti solo nel buddismo zen da una parte, e nel *nonsense* inglese o americano dall'altra [...]. Il paradosso appare come destituzione della profondità, disposizione degli eventi alla superficie [...]. L'umorismo è quest'arte della superficie, contro la vecchia ironia, arte della profondità o delle altezze. I sofisti e i cinici già avevano fatto dell'umorismo un'arma filosofica contro l'ironia socratica, ma con gli stoici l'umorismo trova la sua dialettica, il suo principio dialettico e il suo luogo naturale, il suo puro concetto filosofico».

⁴⁸ LDS p. 25 .

⁴⁹ Cfr. MP p. 29 e pp. 705-712 .

sia il risultato di una carenza temporanea, locale, che “faccia problema” solo perché l’indagine che ad esso si rivolge non ne è ancora venuta a capo, e non invece che si tratti di un «genere d’essere perfettamente obiettivo»; se credessimo che è la causa di un senso da scoprire, da disvelare e a cui rispondere, e non il senso di un effetto prodotto in superficie, che interroga e preme; se ci illudessimo, alla maniera del dialettico, che sia una “lacuna di senso” che occorre colmare, nella convinzione che il non-senso abbia un senso in quanto manca di senso e ad esso anela come a ciò di cui è privo, e non che il senso sia invece sovrappiù di senso, sovrapproduzione di senso, inscindibilmente senso-non senso, sempre doppio senso⁵⁰.

Laddove non è possibile trovare delle risposte, non v’è il dubbio, né il nulla né il silenzio.

Questa figura di doppio incorporeo che gli stoici scoprono alla superficie delle cose, questo evento ideale o «attributo noematico»⁵¹ dei corpi, non può dunque che riverberarsi e raddoppiarsi ulteriormente sul piano del linguaggio, ma non soltanto come nell’ipotesi del *Cratilo* cui si accennava prima, e cioè perché andrebbero distinti, dai nomi che indicano stati di cose, qualità e

⁵⁰ Cfr. LDS pp. 65-71: «...sarebbe un cattivo gioco di parole supporre che il non senso dica il proprio senso poiché, per definizione, non ne ha [...], dire che il non senso ha un senso, che è quello di non averne. Ma questa non è affatto la nostra ipotesi. Quando supponiamo che non senso dica il proprio senso, vogliamo indicare, al contrario, che il senso e il non senso hanno un rapporto specifico che non può essere ricalcato sul rapporto del vero e del falso, che non può cioè esser 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? Abbiamo già visto come fosse vano elevarsi dal condizionato alla condizione per concepire la condizione a immagine del condizionato, come semplice forma di possibilità. La condizione non può avere con il proprio “negativo” un rapporto dello stesso tipo di quello che il condizionato ha con il proprio. La logica di senso è necessariamente determinata a porre tra il senso ed il non senso un tipo originale di rapporto intrinseco, un modo di compresenza».

⁵¹ Termine d’ascendenza husserliana su cui si avrà modo di tornare tra breve. Cfr. LDS p. 162.

quantità, quelli che invece si riferiscono, come i verbi, al movimento, al divenire. Bensì, più efficacemente, nel senso che esistono altrettante profondità ed altezze nel linguaggio, comprensibili, dal momento che le proposizioni si “usano” in relazione ai corpi colti nell’attrito del loro presente vivente, e ne “designano” bisogni, organizzazioni, funzioni (cioè gli stadi ed i momenti in cui il divenire è preso nel suo movimento d’attualizzazione, in cui smette propriamente di divenire e diviene), e nondimeno esso produce sui propri bordi altrettante proposizioni infinitive, una molteplicità di lastre e lamine puramente “espressive”.

L’esempio più bello lo dà Lawrence. Un animale che diviene evento, *animal tantum*, e una lunga proposizione che cessa d’essere designativa: «...e vide, una vasta risolutezza levarsi ovunque, in creste d’onda tempestose o delicate, spume emergenti dal blu invisibile, un gallo nero o arancione o verdi lingue di fuoco sulla punta dei rami di un fico. Emergevano, queste cose e creature della primavera, ardenti di desiderio e di affermazione. Giungevano come creste spumeggianti dal diluvio blu del desiderio invisibile, dal vasto invisibile mare di forza, e giungevano colorate e tangibili, evanescenti eppure immortali nel loro giungere [...]. Breve, netta onda di vita di cui l’uccello era la cresta [...] nell’oscillante marea dell’oceano della vita»⁵². C’è tutto, scivolio e arrocco d’infiniti sensi insignificanti che fa tutt’uno con la superficie o scacchiera di soli eventi: filo teso, illimitato di *Aiôn*, dice Deleuze, «alla frontiera tra le cose e le proposizioni»⁵³.

⁵² D. H. Lawrence, *L’uomo che era morto*, Demetra, Varese 1994, pp. 28-30 .

⁵³ LDS p. 120 .

Su questo punto, non sembra volesse dire niente di diverso Wittgenstein, sebbene da una prospettiva completamente opposta: «Quanto più rigorosamente consideriamo il linguaggio effettivo, tanto più forte diventa il conflitto tra esso e le nostre esigenze [...]. Il conflitto diventa intollerabile; l'esigenza minaccia a questo punto di trasformarsi in qualcosa di vacuo. Siamo finiti su una lastra di ghiaccio su cui manca l'attrito, e perciò le condizioni sono in un certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo comunicare; dunque abbiamo bisogno dell'attrito. Torniamo sul terreno scabro»⁵⁴.

E capovolgendo questo specchio rivolto lucidamente sul versante dell'attività e della comunicazione, si leggono, al rovescio, alcune fonti vive dell'ispirazione filosofica deleuziana, già incrociate nel nostro percorso: Bergson, *il movimento non si confonde né con un mobile né con un mosso*; e Leibniz, *la forza è presenza e non azione*.

Solo in quanto espressione di un movimento che non è fatto ma si fa da sé (extra-essere), e solo aggrappato e trasportato da questa forza che non agisce ma insiste, il senso-evento può diventare la “prova di verità” delle cose e delle proposizioni. Ma è allora una prova singolare, poiché non procede ricalcando quanto può essere agevolmente “provato” nell'esperienza, per rigettarne all'indietro un'immagine allargata che possa fungere da forma di possibilità (si va dalle proposizioni e dalle cose, alla domanda di cui queste costituiscono la risposta, e si decide del senso della domanda a misura

⁵⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 65 .

di quanto essa saprà ritrovare la soluzione preparatale da questa meccanica deplorabile, che Bergson chiamava “movimento retrogrado del vero” e che spiega bene perché esistano molti più “falsi problemi” che soluzioni sbagliate⁵⁵), ma invertendone il paradigma: non ci sono che eventi in superficie, a far baccano di qua e di là dei corpi da cui aggettano, sempre nei due sensi contemporaneamente; e non vi sono che segni paradossali, in grado di esprimere pienamente la natura dei divenire. Nello studio su *Alla ricerca del tempo perduto* del '64, c'era già tutto. Incrociando la durata bergsoniana e la memoria proustiana, Deleuze tirava fuori la più bella definizione delle molteplicità virtuali che agitano l'Essere e il Linguaggio⁵⁶; radunava già, sulla punta stretta dell'evento, le forze più intense del pensiero, i movimenti più aberranti dei corpi, ed il suo stile netto, sobrio e fantascientifico: «l'odore di un fiore che ci fa segno, supera insieme le leggi della materia e le categorie dello spirito. Noi non siamo né fisici né metafisici: dobbiamo essere egittologi. Non esistono leggi meccaniche tra le cose, né comunicazioni volontarie tra gli spiriti. Tutto è implicato, tutto complicato, tutto è segno, senso, essenza»⁵⁷.

Formulare domande, anche complesse e ardite, alle soluzioni esistenti, può forse placare i corpi e assicurarli a centri di gravità, può fornire un'immagine forse rassicurante del pensiero. Ma se vi riesce, è di sicuro al prezzo di sprofondare gli uni e l'altro in uno stato di miserevolezza, o d'innalzarli a una gloria che non gli si confà, e

⁵⁵ Cfr. BER pp. 5-11 .

⁵⁶ Cfr. *infra*, p. 64 .

⁵⁷ PLS pp. 85-86 .

che se accettano non smetteranno di pagare per tutta la vita. Al fondo d'ogni profondità e all'apice di tutte le altezze, dentro i buchi ontologici in cui il divino si nasconde e il male s'annida, non c'è che l'unico buco che tutti li ricomprende e li fonda, la coscienza, non c'è che il medesimo squallore della doxa, la dura Disciplina della Terra che dispiega le proprie forze reattive per sedare gli eventi e impoverirne il senso. Sempre la scimmia insana sotto tutti i ricatti e sopra tutte le umiliazioni, sempre la brutta formula: “divieni ciò che sei”.

Contro tutto questo, non c'è che la promessa nietzschiana di una Grande Salute; nessuna arma da impugnare, fuorché la controformula splendida del dadaismo francese, sfoderata davanti alla sua patria e al suo tempo, e davanti ad una guerra che non era sua, da Jacques Vaché: «obiezione di incoscienza!»⁵⁸.

Gli eventi non sono nelle cose e il senso non si trova nelle proposizioni. E tuttavia, i primi non sono che un prodotto, una macchinazione delle cose stesse: ed è la più grande creazione che un mondo possa esprimere e realizzare, non appena le sue parti o i suoi pezzi rinunciano a una completa individuazione per fondersi nei flussi che li congiungono e disgiungono, rinunciano cioè ad un'entità propriamente creatrice e regolatrice. Ed il secondo, non è

⁵⁸ Cfr. CONV pp. 50-51: «...c'è tutta un sistema sociale che si potrebbe chiamare sistema “parete bianca – buco nero”. Siamo sempre inchiodati alla parete delle significazioni dominanti, sempre sprofondati nel buco della nostra soggettività, il buco nero del nostro Io che ci è caro più d'ogni altra cosa. Parete su cui s'inscrivono tutte le determinazioni oggettive che ci fissano, ci squadrano, ci identificano e ci fanno riconoscere; buco dove noi alloggiamo, con la nostra coscienza [...], i nostri piccoli segreti troppo conosciuti e la nostra voglia di farli conoscere. Anche il volto è un prodotto di questo sistema, una produzione sociale: grande volto dalle guance bianche, col buco nero degli occhi. Le nostre società hanno bisogno di produrre volti. Il Cristo ha inventato il volto. Era il problema di Miller (e già di Lawrence): come disfare il volto liberando in noi le teste cercatrici che tracciano delle linee di divenire? Come passare la parete [...], come uscire dal buco nero [...]? Come diventare impercettibile?».

che un'escaturigine o uno scarto delle proposizioni, ed è tuttavia la più grande verità a cui una narrazione può aspirare, solo che smetta di misurare le sue componenti sul metro del ragionevole, di sottometterle a una minuziosa analisi logica, ad un giudizio o peggio a un "gran significante".

«È sufficiente che ci dissipiamo un po', che sappiamo stare alla superficie, che tendiamo la nostra pelle come un tamburo, affinché la "grande politica" abbia inizio»⁵⁹.

Quello che la piccola Alice di Carroll apprende nel suo viaggio tra le cose e le parole, ciò che sperimenta intensamente sul proprio corpo «che cresce e diminuisce soltanto attraverso i bordi, superficie per arrossire e verdeggiare»⁶⁰, zolla sottile di pelle e traspirazione, è proprio questa morte comune dell'Ontologia e della Grammatica, che cadono in frantumi mano a mano che lei si spoglia della sua identità personale. E nel farlo, non può trovare una parola più felice per esprimerlo: «è come imparare la geografia»⁶¹.

Tracciare un piano d'immanenza non vuol dire dunque in alcun modo riguadagnare il sensibile a scapito d'ogni astrattezza. Si è cercato anzi di mostrare come quello strano procedimento all'opera nell'instaurazione platonica delle Idee (procedimento che consisteva nell'«elevarsi dal condizionato alla condizione per concepire la condizione come semplice possibilità del condizionato») non tra-

⁵⁹ LDS pp. 70-71 .

⁶⁰ LDS p. 17 .

⁶¹ L. Carroll, *Alice nel paese delle meraviglie e Attraverso lo specchio*, Newton Editore, Roma 1995, p. 123. Cfr. anche pp. 35 e 52: «A questa strana bambina piaceva molto fingere di essere due persone. "Ma adesso", pensò Alice, "non serve far finta di essere due persone! Guarda qui, c'è rimasto così poco di me che a stento basta a fare una persona che si rispetti!" [...]. "Mi dispiace signore, ma non posso spiegarmi [...], perché, capisce, io non sono più io"».

scenda la concretezza dei propri dati in una direzione diversa da quella tracciata dalla curvatura impressa loro invece dall'esperienza ordinaria, e come tutto ciò trovi una puntuale corrispondenza nel campo della significazione linguistica.

Da questo punto di vista, il "dato" è un arma o un antidoto che l'empirismo deleuziano non oppone meno all'estetico che al razionale, al realismo non meno che all'idealismo⁶², in quanto non si dà a nessuno e non è dato per nessuno, ma è il reale come processualità, «variazione universale, ondulazione universale, sciabordio universale» Il dato è l'evento, l'in sé come exteriorità e differenza, come *dehors*. La presentazione di un piano d'identità assoluta tra la materia e l'immagine, e cioè d'identità assoluta tra la Materia-Immagine e il Movimento in quanto assoluta Differenza, costituisce non solo la grandezza, ma anche la sobrietà con la quale *Materia e memoria* riduce la metafisica a queste sole due leggi: 1) In principio c'è il movimento – e dunque 2) Non c'è alcun principio⁶³.

Una materia-flusso intensa o una dismisura caotica d'immagini, degli intervalli casuali in cui hanno luogo dei rallentamenti, dei raffreddamenti che permettono il progressivo addensarsi di alcuni materiali o l'estrazione, tra tutte, di alcune immagini, che rende possibile la formazione isolata di aggregati e di procedimenti di misurazione, fino ad arrivare alla distinzione tra una cosa e la sua percezione, fra un sentito e un senziante⁶⁴. Ma se ciò è vero in un senso

⁶² Cfr. LDS p. 54.

⁶³ Cfr. ancora BER p. 112: «In filosofia la prima volta è già la seconda, è questa la nozione di fondamento».

⁶⁴ Cfr. IM pp. 76-82 .

relativo, per il pianeta e su una scala di miliardi di anni, sin dai primi abbassamenti di temperatura del brodo primordiale, è nondimeno vero in senso assoluto: *tra* un istante e l'altro dell'universo si ripete e vive ciascuno di questi momenti o intramomenti, in una scala che dai solidi organizzati risale alle interazioni intermolecolari e oltre. Negli intermezzi o nelle pieghe degli stati di materia si producono campi energetici, flussi d'intensità. La superficie metafisica deleuziana si compone di queste intersezioni, interpolazioni, interferenze, interpunzioni, interstizi, e tali interregni anarchici devono più all'estetica giapponese che non alla fisica nucleare⁶⁵.

Insomma, che il sensibile sia già qualcosa come un "aggiustare la mira", o un genere d'astrattezza cui il platonismo come filosofia partecipa in pieno, che cioè non esistano modelli se non a partire da una volontà di copiare che li istituisce: di ciò, non esiste miglior controprova di quella data dai prodotti del ready-made. Niente assomiglia meno al proprio "modello" della Gioconda di Duchamp.

L'Essere è un principio d'ordine e come tale va trattato, ed i filosofi farebbero bene ad abbandonare quella che è del resto solo la più nota e banalizzata delle ispirazioni amletiche, e rivolgersi anzi direttamente a Macbeth. Non si rimonta ai divenire e non li si afferma, se non nella bufera sollevata da quel suo urlo: *vorrei disfatta la struttura del mondo*. Così è su un altro piano e con ben altro tenore che è destinata a proseguire la battaglia tra le immagini inaugurate dal platonismo e di continuo ripresa, nella sua storia, dalla filosofia. Se massimamente alle produzioni sconvolgenti

⁶⁵ Cfr. L. Galliano (a cura di), *Ma. La sensibilità estetica giapponese*, A. Manzoni Editore, Milano 2005.

dell'arte e del pensiero è toccato di portare la croce di immagini ingannevoli, il marchio dell'infamia e della follia, è perché, dice Deleuze, non c'è altra iniziativa umana che sappia così bene che non s'inizia né si finisce mai, che si comincia dal mezzo e dunque non c'è niente da insegnare e niente a cui obbedire; non c'è altra creazione capace di restare alla superficie e liberare gli eventi, affermarli. La superficie è l'eresia più grande («...non si dà altro peccato che far risalire il fondo e dissolvere la forma»); non ci sono che le immagini dell'arte e della filosofia a proclamare: non siamo fatti a immagine e somiglianza di ciò di cui siamo fatti. E dunque non spetterà ad alcun altro d'assurgere alla gloria dei cieli, ma solo per rifiutarla, di baccheggiare alla destra e alla sinistra del Padre, ed anzi prenderne sicuramente il posto, appena il tempo di distruggerlo. Fatto salvo per i gonzi e i bigottismi endemici d'ogni inizio secolo, è senza angoscia o rimpianto che già da un pezzo si è sostituito Dio con le «Potenze del Falso» e il Cristo col Caravaggio: non si misurerà più di quanto l'opera d'arte si avvicini o tenda al vero (e poco importa che questo sia un "bisogno di senso" o un'esigenza esistenziale storicamente determinata), ma si valuterà con quale forza la verità, il discorso che si vuole vero, sia artistico, sia in grado di produrre un senso come "effetto" e dar vita a una novità⁶⁶.

La formula del platonismo rovesciato, della teologia sconscrata diventa: *Amica veritas sed magis amicus Plateau*. La verità è un

⁶⁶ Al riguardo cfr. P. Klossowski, *Digressione a partire da un ritratto apocrifo*, in AA. VV., *Deleuze, Lerici*, Cosenza 1976, pp. 87-91. Sul "falso" come nozione e risorsa filosofica cfr. anche IT pp. 143-174 e PPR p. 21.

prodotto di *Piano*, ha valore allorché è un effetto di superficie. Come direbbe Deleuze, ognuno ha la verità che si merita in base al piano che instaura, al problema che pone.

Si dirà che in tutto ciò non v'è altro che una nuova versione del più vecchio scetticismo relativista, e forse non s'avrebbe torto. Ma si tratta di un relativismo singolare, dal momento che quella che Deleuze propone, sulla scorta di Bergson, Nietzsche, di James e di Whitehead⁶⁷, non è affatto una relatività del vero, bensì la *verità del relativo*. La distanza dal relativismo s'avverte a misura che si smette di sentirlo come un gioco di parole: non è la verità di una cosa ad essere relativa rispetto a quella di un'altra, o quella della stessa cosa a variare per gli uni e per gli altri punti di vista, ma è la variazione, il relativo, l'alterazione ad essere la sostanza della cosa stessa, la sua verità. È una cosa diversa da un metodo di falsificabilità; è piuttosto l'inganno, la devianza e il falso come processo o metodo proprio del Reale.

Lanciarsi nella costruzione o nella "genesì" reale di mondi di senso è possibile solo a queste condizioni, recuperando tutta la carica dinamica e l'eccedenza del non senso, del paradosso, tutta l'impersonalità obiettiva e positiva del problematico e del vago, dell'incerto, avvalendosi di tutte le potenze del falso. Solo allorché, non soltanto «profondo cessa di essere un complimento»⁶⁸, ma *su-*

⁶⁷ Cfr. PLI pp. 32-33: «Tra la variazione e il punto di vista intercorre un rapporto necessario: e non soltanto per la varietà dei punti di vista [...], ma in primo luogo perché ogni punto di vista è un punto di vista su una variazione. Non è il punto di vista che varia col soggetto [...]; il punto di vista è al contrario la condizione nella quale un eventuale soggetto coglie una variazione»

⁶⁸ LDS p. 16. Occorrerà apporre, all'ingresso dello Stoà deleuziano, anche la dichiarazione splendida di Andy Warhol: «...più superficiale di me, si muore».

perficiale comincia a diventarlo. Di più: un complimento e una metafisica.

La dualità stoica tra le cause fisiche e gli effetti metafisici che Deleuze reinventa così originalmente, assomiglia davvero poco ai troppi dualismi di cui la filosofia da sempre si nutre, e rilancia al contrario un'istanza radicalmente pluralista. Deleuze scrive *Logica del senso* nella Parigi del '68, ed è come se le "serie" di cui il libro si compone fossero altrettanti volantini appiccicati ai muri dell'università, ai lampioni e alle panchine della città; una specie di manifesto-dada in cui s'inscrive il diagramma di ciò che si riesce a strappare alle scienze meccaniche – un qualcosa, un *quid*, una eccitata – senza consegnarlo direttamente alle discipline morali: è la macchina per fare le superfici, per liberare gli eventi. S'è detto come il problema, per gli stoici, fosse quello di dissociare la relazione causale. Deleuze, riprendendone le condizioni, gli dà un taglio nuovo, e lo apre ad ulteriori conseguenze.

Sembrerebbe che il destino degli eventi sia legato alla causalità corporea dalla quale «risultano» pur senza appartenerele; che, pur nella loro inattendibilità, li attenda nondimeno un reinghiottimento nell'attualità che li ha prodotti. Ma non è il compito meno importante della filosofia quello di non eludere la più assoluta necessità delle cose, bandendo ogni illusione relativa ad un libero arbitrio ed ogni mistificazione concernente delle cause finali, e costruire la più assoluta delle libertà sull'affermazione di questa necessità assoluta: sposare questa necessità, dirle "sì", per fare della libertà che ne deriva il più irriducibile, il più implacabile degli anti-destini.

È a partire da questa esigenza che in Deleuze appare l'idea di una doppia causalità: appare cioè, accanto alla causa fisica, una «quasi-causa ideale o fittizia», incorporea e intensa, alla quale gli eventi-effetti «si ricongiungono in superficie [...] per preservare la propria differenza con la causa corporea»⁶⁹.

Non si tratta di una forzatura ingiustificata, ma dell'unica giustificazione che un'etica può avere per esistere. L'uomo non è libero dalle cause, e non si libererà grazie a dei fini, nemmeno confondendoli con delle cause come fa con Dio. Ci si libera solo facendo la finita con i fini, Dio e tutto il resto, ci si libera solo liberando degli effetti, degli eventi, e raddoppiandoli con una volontà che li afferma e li scioglie per sempre dalla loro causa fisica o attuale ricongiungendoli alla loro quasi-causa espressiva, virtuale e di superficie. Ci si libera solo divenendo quegli stessi effetti, e ciò di cui ci si libera è anzitutto di essere umani.

«O la morale non ha alcun senso, o è appunto questo che essa vuol dire: non essere indegni di ciò che accade. Al contrario, cogliere ciò che accade come ingiusto e non meritato (è sempre la colpa di qualcuno), ecco ciò che rende ripugnanti le nostre piaghe, il risentimento personificato, il risentimento contro l'evento. Non vi sono altre volontà cattive. Ciò che è veramente immorale, è qualunque utilizzo delle nozioni morali, giusto, ingiusto, merito, colpa. Cosa vuol dire allora volere l'evento? Accettare forse la guerra quando capita? È molto probabile che la rassegnazione sia ancora una figura del risentimento, che in verità possiede tante figure. Se volere l'evento è anzitutto liberarne l'eterna verità, come il fuoco che l'alimenta, tale volere raggiunge il punto in cui la guerra è condotta contro tutte le guerre, la ferita, tracciata vivente, come la cicatrice di tutte le ferite, la morte rovesciata, voluta contro tutte le morti. Intuizione volitiva e trasmutazione [...], una sorta di salto sul posto di tutto il corpo che baratta la propria volontà organica contro una volontà spirituale, che

⁶⁹ LDS p. 89: «È quanto gli stoici avevano già perfettamente visto: 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-causa».

vuole ora non esattamente ciò che accade, ma qualche cosa *in* ciò che accade [...]. In questo senso l'*Amor fati* fa tutt'uno con la lotta degli uomini liberi»⁷⁰.

Introducendo il concetto di quasi-causa «operativa», Deleuze sta saldando alla riflessione stoica un altro pezzo di quell'empirismo radicale e misconosciuto nel solco del quale s'iscrive la sua sperimentazione filosofica, vale a dire Spinoza (il terzo sarà Nietzsche⁷¹). Sono note le critiche relative all'incomprensibilità o meglio all'irricoscibilità dello Spinoza deleuziano⁷², ma si sarà ormai compreso come l'*irricoscibilità* sia proprio il carattere dell'evento, del senso: dunque, si è completamente all'interno del "metodo"... Le conseguenze di questa immissione di spinozismo produce degli effetti non sottovalutabili. Infatti, se nei confronti della causa fisica da cui differisce per natura, il senso-evento si distingueva per una neutralità impassibile e inefficace, controeffettuato da una volontà che lo riconduce in superficie alla sua quasi-causa ideale come alla natura stessa di ciò che differisce, «esso eredita, partecipa, o meglio, avvolge e possiede la potenza di tale causa, [acquistando così] un potere genetico»⁷³.

⁷⁰ LDS pp. 133-134 . Cfr. anche *ivi* p. 95: «Volontà dell'evento, nel duplice senso del genitivo».

⁷¹ Della vena empirista che secondo Deleuze anima lo spinozismo, si è già detto. Per quel che riguarda Nietzsche, cfr. NPH pp. 7: «Non si può capire la filosofia di Nietzsche se non si tien conto del suo essenziale pluralismo. E in fondo, il pluralismo, detto anche empirismo, non è altro che la filosofia stessa. Il pluralismo è il modo di pensare propriamente filosofico, inventato dalla filosofia: unico garante dello spirito concreto, unico principio di un ateismo violento. Gli dèi sono morti: ma son morti dal ridere quando hanno sentito che un dio diceva di essere l'unico [...]. Nietzsche non crede nei grandi eventi clamorosi, ma nella silenziosa pluralità dei sensi di ciascun evento: non c'è evento, fenomeno, parola o pensiero il cui senso non sia molteplice [...]. Hegel volle ridicolizzare il pluralismo, paragonandolo alla coscienza ingenua che si limiterebbe a dire "questo, quello, qui, ora" – come un bambino che balbetti i suoi bisogni elementari. Nell'idea pluralistica di una cosa a più sensi, nell'idea di più cose, di un "questo e poi quello" per la medesima cosa, possiamo scorgere la più grande conquista per la filosofia: la conquista del vero concetto, la sua maturità, piuttosto che la sua rinuncia o la sua infanzia».

⁷² Cfr. ad esempio A. Badiou, *Deleuze. La clameur de l'Être*, cit., p. 8 .

⁷³ LDS p. 90 .

C'è molta differenza, dirà Deleuze, tra il leggere l'immanenza spinoziana in relazione alla Sostanza e ai modi, e il porre invece modi e sostanze in relazione all'Immanenza⁷⁴: non è infatti il prodotto di una causa immanente ad esistere in essa come in una Sostanza, ma la causa stessa, o meglio la quasi-causa, ad essere un'erranza o una *risonanza* che insiste nel prodotto, che sussiste a partire dal prodotto e ne fa un qualcosa di produttivo. L'evento, conformemente al suo andare sempre nei due sensi contemporaneamente, è l'Ininfluente: ciò che non è soggetto all'influenza delle cose di cui pure è il risultato, e ciò che nondimeno le apre, le trasporta fuori e le vivifica.

Ci sono qui tutte le condizioni per una genesi potente del reale che faccia tutt'uno con tutte le potenze del falso che sorvolano la superficie metafisica, per una quasi-causa fittizia o effigante infinitamente più efficace e ricca di qualsivoglia causa efficiente. Ma per vederlo appieno, e per vedere che non si tratta di una metafora, restano d'attraversare due passaggi che Deleuze compie, confrontandosi con Husserl e, soprattutto, con Leibniz.

Nelle *Idee*, grazie alla riduzione fenomenologica e alla nozione di *noema*⁷⁵, Husserl «ritrova le fonti vive di un'ispirazione stoica. Quando s'interroga per esempio sul "noema percettivo" o "senso di percezione", egli lo distingue a un tempo dall'oggetto fisico, dal vissuto psicologico, dalle rappresentazioni mentali e dai concetti

⁷⁴ Cfr. CLF p. 38 .

⁷⁵ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, (a cura di E. Filippini), Einaudi, Torino 1965. Sulla "riduzione eidetica" e la "riduzione fenomenologica", cfr. l'introduzione al *Libro Primo*, pp. 7-11 . Sui concetti di "noesi" e "noema", cfr. *Libro Primo*, § 87-96, pp. 198-219 (anche per i rimandi dell'autore stesso alle *Ricerche logiche*); cfr. inoltre, nella parte finale del *Libro Primo*, le *Appendici XVII, XVIII e XIX*, pp. 372-376 .

logici. Lo presenta come un'impassibile, un incorporeo senza esistenza fisica e mentale [...], puro risultato, pura "apparenza" [...]: unità ideale obiettiva come correlato intenzionale dell'atto di percezione»⁷⁶. Nelle prime pagine del suo lavoro, Husserl fornisce dell'essenza pura (*eîdos*) una definizione fresca, brillante, dicendo che è da considerarsi «un oggetto di nuova specie» e che, come tale, «non implica minimamente la posizione di un qualunque esistente individuale»⁷⁷: *nucleo* di senso perfettamente obiettivo, imperturbabile, noematico. Una tale condizione soddisferebbe in pieno tutti i requisiti d'incondizionatezza rispetto a ciò che dovrebbe andare a determinare, e potrebbe quindi dar luogo ad una genesi "trascendentale", nel senso poc'anzi detto. Ma è noto come, rispetto alle *Ricerche logiche*, e relativamente al problema della reale indipendenza di tali essenze o sensi dalla posizione di un soggetto o d'una coscienza assoluta, le *Idee* non facciano segnare alcun progresso di rilievo⁷⁸. Husserl, dice Deleuze, si accontenta di «operare un gioco di prestigio. Il nucleo è [...] determinato come attributo; l'attributo è compreso come predicato e non come verbo, cioè come concetto e non come evento [...]; per cui il rapporto fra il senso e l'oggetto discende naturalmente dal rapporto tra i predicati noematici e qualche cosa = x capace di servire ad essi come supporto o come principio di unificazione. Questa cosa = x non è dunque affatto come un non senso interiore e compresente al senso, punto zero che non presupporrebbe nulla di ciò che deve generare; è piuttosto

⁷⁶ LDS p. 26 .

⁷⁷ E. Husserl, *Idee...*, cit., pp. 18-20 .

⁷⁸ Cfr. J. Wetz, *Husserl*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 55 e sgg.

sto l'oggetto = x di Kant, in cui x significa soltanto "qualunque", che ha con il senso un rapporto razionale estrinseco di trascendenza [...]. Husserl pensa la genesi non in base ad un'istanza necessariamente paradossale e "non identificabile" propriamente detta (assente alla propria identità così come alla propria origine), bensì invece in base a una facoltà originaria di *sensu comune* incaricata di render conto dell'identità dell'oggetto qualunque, e in base a una facoltà di *buon senso* incaricata di render conto del processo d'identificazione di tutti gli oggetti qualunque all'infinito»⁷⁹.

Dicendo "ogni cosa è coscienza di qualche cosa", si perde l'essenziale, perché il "qualcosa" perde il suo carattere di dato immanente, di evento, fintantoché resta subordinato a un'intenzionalità come a un dativo⁸⁰: cessa di divenire, di differenziarsi, per diventare una cosa qualunque, la stessità che è.

In riferimento alla corretta definizione di un campo trascendentale, Deleuze richiamerà in più occasioni⁸¹, anche a distanza di parecchi anni, un articolo di Sartre risalente al '37, *La transcendance de l'Ego*, in cui per l'appunto un tale campo è posto come «impersonale o pre-personale». Ma, è il rilievo deleuziano, Sartre non si spinge fino a rendere tale piano esente dal riferirsi a un'intenzionalità pura, a una coscienza⁸², a farne una molteplicità di flussi di vita nomadi, un campo immanente «che non ha la forma di una co-

⁷⁹ LDS pp. 91-95: *Sensu comune* «presentato a torto come una "matrice", una "forma-madre non modalizzata" (*Urdoxa*)».

⁸⁰ Cfr. CLF pp. 35-38.

⁸¹ Cfr. CLF pp. 37-38 ed IM p. 80.

⁸² Cfr. LDS p. 96: «Una coscienza non è nulla senza sintesi di unificazione, ma non c'è sintesi di unificazione di coscienza senza forma dell'Io[*Je*], né punto di vista dell'io [*moi*]».

scienza personale sintetica o di un'identità soggettiva [...] non meno della forma del generale e dell'individuale»⁸³.

Perché dunque, nello studio del 1988 dedicato al barocco, Leibniz è indicato come il continuatore più originale della scoperta stoica dell'evento (assieme a Whitehead)? La monade leibniziana, quantunque avvolga o includa una molteplicità differenziale, rimane un'unità puntuale, un'essenza metafisica modellata su una forma d'individualità, e dunque comprometterebbe la comprensione di una sua genesi reale. In realtà dice Deleuze, il concetto regolativo di monade è superato in tutte le direzioni da quello operativo di *piega*, che è a tal punto implicato nella filosofia leibniziana da trascinarla oltre i suoi stessi esiti⁸⁴.

Si è visto, in relazione ad Husserl⁸⁵, come sia un falso problema domandarsi se è preferibile, o più attinente alla natura dell'evento, un modello attributivo piuttosto che una logica della predicazione. Se ne *La piega* Deleuze sembra privilegiare questa seconda opzio-

⁸³ LDS p. 93.

⁸⁴ Cfr. ad esempio PPR pp. 207-208: «...in effetti, ci sono pieghe dappertutto: nelle rocce, nei fiumi e nei boschi, negli organismi, nella testa o nel cervello, nelle anime o nel pensiero, nelle cosiddette opere plastiche. Ma non per questo la piega è un universale. È stato Levi-Strauss a mostrarci che bisogna distinguere tra le due proposizioni seguenti: solo le somiglianze differiscono, e solo le differenze si somigliano. In un caso la somiglianza tra le cose viene prima, nell'altro la cosa differisce, e differisce anzitutto da se stessa. Le linee rette si somigliano, ma le pieghe variano, ed ogni piega continua a differire. Non ci sono due cose, due rocce increspate alla stessa maniera, così come non ci sono pieghe regolari in una medesima cosa. In tal senso ci sono pieghe ovunque, ma la piega non è un universale. È un "differenziante", un "differenziale". Ci sono due tipi di concetti, gli universali e le singolarità. Il concetto di piega è sempre un singolare, e non può acquistare terreno se non variando, biforcandosi, compiendo delle metamorfosi. Se solo si comprendono, e soprattutto si guardano e si toccano le montagne a partire dai loro corrugamenti, esse perdono la loro durezza ed i millenni ridiventano quel che sono: non già permanenze ma tempo allo stato puro, elasticità. Niente è più inquietante dei movimenti incessanti di ciò che sembra immobile. Leibniz direbbe: una danza di particelle divenute pieghe...».

⁸⁵ Che tra l'altro nelle *Meditazioni cartesiane* introdurrà, all'interno del campo trascendentale, dei punti di vista monadici al fianco dell'io, senza che però, dice Deleuze, il problema della "genesi" tragga da ciò sostanziali benefici. (Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1970, pp. 74-75).

ne, è anzitutto per aderire al testo leibniziano, e, più incisivamente, perché Leibniz, con le sue ricerche sul calcolo differenziale⁸⁶, si spinge ad esplorare un universo di variazione e modulazione continua, di spirali, vortici, inflessioni ed avviluppi, che gli consente una formidabile risalita dalle attualità al movimento che le insiste, dalle solidità atomiche alla sinuosità illimitata di «punti-piega», una trasformazione del concetto in evento e dunque la formulazione di una logica della predicazione perfettamente impersonale.

«L'analisi delle cose è una determinazione dei predicati come requisiti, che si compie per estrazione di radice oppure per abbassamento di potenza delle grandezze [...]. Il predicato corrisponde a rapporti o a eventi [...]. Ciò che è incluso nella nozione come soggetto, è sempre un evento indicato da un verbo, o un rapporto indicato da una proposizione: scrivo, vado in Germania, varco il Rubicone [...]. È strano che alcuni abbiano pensato che l'inclusione unilaterale implicava la riduzione della preposizione a un giudizio d'attribuzione. L'attribuzione è invece ciò che Arnauld contrappone a Leibniz per criticare l'inclusione e salvare il concetto cartesiano di sostanza (io sono pensante, io sono una cosa che pensa...). Leibniz ha ben presente lo schema d'attribuzione soggetto-copula-attributo; io sono scrivente, io sono viaggiante... Ma questo schema della "grammatica generale" [...] non favorisce affatto l'inclusione. L'inclusione leibniziana si basa invece su uno schema soggetto-verbo-complemento, che resiste fin dall'antichità allo schema d'attribuzione [...]. La predicazione non è un'attribuzione. Il predicato è "l'esecuzione del viaggio", un movimento, un cambiamento, e non lo stato del viaggiante [...]. Non possiamo ridurre "io penso" a "io sono pensante". Il pensiero non è un attributo costante, ma un predicato inteso come passaggio incessante da un pensiero all'altro»⁸⁷.

Il fatto che Deleuze in *Logica del senso* parli di singolarità o di punti "non ordinari" anziché di pieghe, non comporta differenze notevoli in merito al problema definito dalle due nozioni, che, in entrambi i casi, è quello di una mobilità immanente senza altri re-

⁸⁶ Cfr. DR pp. 61-71 .

⁸⁷ PLI pp. 87-89: «In Leibniz, il concetto non è più l'essenza o la possibilità logica del suo oggetto, ma la realtà metafisica del soggetto corrispondente».

quisiti, senza alcun dativo. Non bisogna insomma supporre che la teoria leibniziana della piega interverrà ad integrare o migliorare la teoria delle singolarità puntiformi, perché al contrario, in *Logica del senso* c'è già la rettifica e l'oltrepassamento (si vedrà in che direzione) dei limiti che la filosofia di Leibniz impone al dispiegarsi completo di una logica dell'evento-senso, c'è la denuncia cioè della trascendenza che, nonostante tutto, essa reintroduce, e che impedisce una genesi, oltre che reale, completa, vale a dire incompiuta, senza una causa (solo un'istanza paradossale come quasi-causa).

Si tratta della nota questione del “migliore dei mondi possibili”. Il procedimento di Leibniz, dice Deleuze, è difficilmente sottovalutabile: egli non allestisce il suo “Piano” a partire dall'identità di ciò che in esso dovrà essere generato, dunque come una forma di possibilità logica, ma attraverso una valutazione dei rapporti tra eventi o affetti impersonali, un computo del loro *convergere e divergere*, una ricca topologia «delle compatibilità e incompatibilità alogiche»⁸⁸ tra gli eventi e delle direzioni che attualizzandosi assumeranno, e l'elaborazione dei tracciati corrispondenti, lungo i quali gli individui e gli stati di cose si costituiranno (ciascuna linea d'effettuazione conduce ad un appartamento diverso della piramide⁸⁹). Quando Leibniz dice che Dio non crea l'Adamo-peccatore ma il “mondo” in cui Adamo peccherà, si tocca l'essenziale per ciò che riguarda tutte e due le questioni, sia la genesi del reale (in questo caso il mondo in cui Adamo mangerà il frutto proibito, Cristo sarà crocifisso, Leibniz si guarderà dal turbare con la propria filo-

⁸⁸ LDS p. 153 .

⁸⁹ Cfr. G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, Rizzoli, Milano 1993, pp. 512-523 .

sofia i sentimenti comuni⁹⁰, ecc.), sia la necessità che essa avvenga su una superficie d'immanenza, e cioè che un qualche limite non ne venga a barrare la propagazione e ad instaurare della trascendenza.

Le singolarità (o pieghe) sono oscillazioni intense, linee d'insistenza silenziose, molteplicità indeterminate di variazione. Sono onde, turbolenze, sciame, correnti che s'intersecano, traiettorie che divergono e convergono. Sono curve sghembe di quasi-iscrizione che frequentano la fisica delle superfici.

Il fatto che Dio, anziché creare Adamo-peccatore, crea il mondo che ospiterà "quell'Adamo" (o meglio, quello che sarà espresso dalla monade-Adamo), vuol dire semplicemente che egli non opera seguendo uno schema attributivo, non crea cioè delle sostanze provviste di requisiti, ma bensì ordina o dispone degli eventi.

Dio pone un problema rigoroso: "Il primo uomo mi dovrà tradire", e pone le condizioni affinché ciò sia possibile e avvenga. Per determinare i punti o i momenti notevoli attraverso cui il problema dovrà passare per approdare alla sua soluzione (l'ingestione del frutto proibito), egli deve estromettere, tra le infinite singolarità-eventi, tutte quelle che, divergendo dalla direzione del problema posto, disegnano mondi diversi da quello che dovrà attualizzarsi per fornire la soluzione giusta al problema. Dio calcola il corso degli eventi. Solo le singolarità selezionate per convergenza potranno cominciare a serializzarsi, ordinarsi e prolungarsi le une nelle altre e confluire in linee di effettuazione, in eventi quali "essere il primo

⁹⁰ Cfr. LDS p. 108 .

uomo”, “generare una donna da una propria costola”, “godere dello spettacolo dell’Eden”, “rimanere incantato davanti al corpo di Eva”, “non saper resistere al suo dono”, “peccare”, “udire un urlo di rabbia empire i cieli...”

Si tratta in tutti i casi di predicati perfettamente impersonali o preindividuali, nei pressi dei quali Adamo si costituisce (e come lui ogni cosa: l’albero nei pressi di un verdeggiare, il serpente vicino ad uno strisciare, ad un tentare⁹¹), sono tappe del problema o esecuzioni del viaggio. Inoltre, l’intorno d’ogni singolarità prolungata su direzioni o linee d’attualizzazione, è tempestato dall’alone di biforcazioni o disgiunzioni possibili (non senza il consueto gradualismo leibniziano. Vi sono molte deviazioni *compossibili*, i cui prolungamenti sono cioè vicinissimi alle linee d’attualità, come – ad esempio, per Adamo – “rimanere ferito dalla caduta di un masso”, o “provare a volare lanciandosi da un dirupo alto un paio di metri”), ogni linea avvolta dalle miriadi di piani e mondi divergenti dal piano o dal disegno di Dio, e che perciò, pur non essendo impossibili, sono *impossibili* con esso: “non ingerire il frutto”, “trovare il paradiso noioso e desiderare d’andar via”, “ipotizzare che Dio possa essere una fantasia, o una carogna”. Dunque, «l’inerenza dei predicati nella monade espressiva presuppone anzitutto la compossibilità del mondo espresso e questa a sua volta presuppone la distribuzione di pure singolarità secondo regole di convergenza e divergenza. Leibniz si è spinto molto avanti [...]:

⁹¹ Cfr. LDS pp. 102-108 . Cfr. anche PLI p. 90: «Possiamo ben dire assieme a Leibniz che ogni *relazione è interna* [alla monade]: proprio perché i predicati non sono affatto degli attributi»

l'individuo costituito come centro di avvolgimento, come avvolgente singolarità in un mondo e nel suo corpo»⁹².

La verticalità è introdotta nel piano da un'esigenza teologica, morale, ma attraverso questa nozione originale di *compossibilità*. In conformità con il tratto barocco, la trascendenza leibniziana procede per drappaggi, accantonando ogni durezza, è marezzata: Dio non crea *il* mondo e lo fa esistere, ma sceglie, tra i tanti universi che insistono, quello che ritiene essere il migliore possibile, quello in cui gli eventi prendono una giusta piega; e non rigetta tutti gli altri in un nulla d'essere, ma si limita a confinarli in un campo di diffrazioni e di ombre, d'impossibilità, a imprigionarli in un gioco effimero di specchi che però, come in Velasquez, debordano da tutti i lati e minacciano di sconfinare, d'invadere il piano...

Il Dio di Leibniz, dice Deleuze, è un cattivo giocatore⁹³. Lancia i suoi dadi una prima volta in Cielo, all'infinito. Scarta, tra i punteggi ottenuti, tutti quelli che non danno il risultato esatto al problema posto, tutti quelli che eludono le regole che ha imposto al gioco stesso, e solo allora, dopo aver selezionato i lanci vincenti, ributta i dadi sulla Terra. Gioca d'anticipo, e non è un bel gioco.

Leibniz fa un «uso negativo o di esclusione della divergenza o della disgiunzione»⁹⁴. Egli, nella misura in cui rifiuta l'ipotesi di uno *Spirito Universale*⁹⁵, e rifiuta per la sostanza altra prerogativa che non sia l'inclusione di un predicato-evento, altra unità che non

⁹² LDS p. 104 .

⁹³ Cfr. LDS p. 59 .

⁹⁴ LDS p. 153 .

⁹⁵ Cfr. PLI p. 40 .

sia “interna al movimento”⁹⁶ (la monade o punto di vista non corrisponde a un vedere originario, la sua formula è piuttosto: “qualcosa mi *fissa* a tal punto che infine, e temporaneamente, io vedo”), arriva forse a concepire le produzioni di reale come operazione o *manierismo* di una quasi-causa differenziale, di una mobilità che si viene facendo senza cominciamento né termine. Il gioco dei predicati impersonali che ondeggiando rimane un grande momento di empirismo filosofico. Ma le intrusioni dell’emisfero teleologico, talassofobico, in quello algebrico, conducono Leibniz a inciampare sul calcolo più semplice, più immediato: Dio, qualunque Dio, è l’istanza meno adatta ad incarnare una quasi-causa, perché questa, né principio né origine né fine, immanente solo a se stessa, è l’elemento o la prova attraverso cui una creazione filosofica deve passare per distinguersi da ogni teologia.

Secondo Deleuze, tale prova ha una latitudine e un’ora torrida, un dio che non è già più un dio, ed una volontà che non è umana, che è quella dell’evento stesso: si chiama Eterno Ritorno.

In effetti Dioniso-Nietzsche⁹⁷ pone un problema non meno rigoroso del Dio di Leibniz (e non è dunque per arbitrio che li si acco-

⁹⁶ Cfr. G. W. Leibniz, *Monadologia e Discorso di Metafisica*, Laterza, Bari 1986, p. 35.

⁹⁷ Cfr. NPH pp. 13-30. Occorre tenere a mente, contro certe riduzioni ordinarie della filosofia nietzschiana, che: 1) Il Dioniso di Nietzsche non è solo quello de *La nascita della tragedia*. 2) Già in questo primo libro, nonostante «la contraddizione e la sua soluzione conservino il ruolo di principi fondamentali, e sia ben visibile l’*opposizione risolta in unità*» (NPH p. 18), Dioniso è presentato sempre meno come uno dei termini di una contrapposizione dialettica, e sempre più come una istanza volitiva che si oppone *alla* dialettica. 3) È Nietzsche stesso, in *Ecce homo*, a liquidare senza pericolo di ulteriori fraintendimenti, le suggestioni “negative” presenti ne *La nascita della tragedia*, denunciando il «repellente odore hegeliano» che esse emanano (F. Nietzsche, *Opere*, cit., vol. 2, p. 864), e ad esplicitare al contempo gli elementi che invece differiscono radicalmente dagli schemi e dai *toni* della dialettica: «le due innovazioni decisive del libro sono: la comprensione del fenomeno dionisiaco [...] e la comprensione del socratismo [...]. Per primo io vidi la vera opposizione: l’istinto *in procinto di degenerare*, che si volge contro la vita con uno spirito sotterraneo di vendetta – il cristianesimo, la filosofia

sta), un problema d'amore – vuole conquistare Arianna – e di vita, dunque autenticamente filosofico: “nessuno ti può tradire Arianna, poiché io sono il tuo sposo e il tuo Sì, e nessuno può tradirmi poiché sono io il traditore, poiché io sono ...Impostura”.

Torniamo al Dio cristiano. Si è detto: è un imbroglione. Ma lo è in tutto e per tutto? O per meglio dire, non è “soltanto” un imbroglione? In realtà, non si limita che a sottrarre qualche carta dal mazzo, puntare tutto sul giro buono che ne seguirà, incassare e sparire per sempre. Dio è un provincialismo. Come le sue monadi, non riesce a illuminare chiaramente che un dipartimento del gioco della creazione (o come dirà Nietzsche, del gioco delle *forze*), quello compossibile con i suoi scopi. In nient'altro consisteva il suo essere un cattivo giocatore: egli ha dei fini, piega il gioco ad un fine, in una parola, bara per vincere. Dunque non è un baro.

Il Baro non è colui che altera il gioco, ma colui che afferma più degli altri la verità del gioco come alterazione. Il baro gioca per giocare e non per vincere, non si siede e soprattutto non si alza dal tavolo da gioco, ma è lì da sempre: è il gioco stesso affermato come verità suprema, come creazione. Anche Dio afferma il gioco, dal momento che estrae il mondo migliore da una sciarada di possibili, ma la sua è un'affermazione greve, dal basso, falsa in quanto

di Schopenhauer, in un certo senso già la filosofia di Platone, l'intero idealismo ne sono forme tipiche – e una formula nata dalla pienezza, dalla sovrabbondanza della *affermazione suprema*, un assentire senza riserva [...] a tutto ciò che vi è di problematico ed ignoto nell'esistenza. Quest'ultimo Sì, è il più gioioso, il più straripante ed esuberante [...]: non c'è nulla, di ciò che è, che si possa togliere, non c'è nulla di trascurabile [...]. Per comprendere questo ci vuole *coraggio*, e, come sua condizione, un'eccedenza di *forza*: perché [...] esattamente nella misura della propria forza ci si avvicina alla verità [...]. Chi non solo comprende la parola “dionisiaco”, ma *si* comprende nella parola “dionisiaco”, non ha bisogno di una confutazione di Platone, o del cristianesimo o di Schopenhauer» (*ivi*, pp. 864-865).

procede per negazioni, per disgiunzioni esclusive e in quanto sottoposta a delle finalità: egli gioca per vincere.

Si è visto cosa avviene nel campo allorché s'introduce del trascendente, allorché si *vuole* una trascendenza. Gli eventi o le forze sono ciò che per natura si differenzia in sé, ciò che diviene: pur nella più ampia delle disgiunzioni in cui si vengono a trovare distribuendosi nel piano, le forze non confliggono alla maniera di due determinazioni opposte, ma affermano ciascuna la propria differenza e affermano la differenza che le separa come loro «distanza positiva»⁹⁸. Rispetto a ciò, la trascendenza si configura come un *voler* risalire a un principio fondante o ad una causa prima: Dio.

Ma, evidentemente, Dio non è una causa. Non ci sono cause tra incorporei, tra forze, non c'è una causa del movimento. La trascendenza, Dio, non sono altro che prodotti del Piano, sono effetti, e precisamente l'effetto di una *Volontà* nera, paranoica, pretesca: essa *vuole* spezzare il movimento, *vuole*, dice Nietzsche⁹⁹, negare il pensiero e la vita in nome di valori superiori, è *volontà di nulla*. Insiste e si riconosce in tutte le determinazioni precedenti per negazione: l'Essere come negazione del divenire, l'Uno come negazione del molteplice, l'Identità come negazione della differenza, il desiderio come mancanza. La vita come espiazione.

Tale volontà organizza il piano attorno a sé come a un dativo, s'incarica di ciò che le forze *possono* e *non possono* fare. Il piano è sottoposto a una agrimensura, le forze distribuite secondo aree di possibilità e impossibilità alogiche e i loro rapporti costretti

⁹⁸ LDS p. 154 .

⁹⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere*, cit., vol. 2, (III, 28), p. 665 .

a brusche interruzioni. Le forze destinate ad attualizzarsi, cioè ad esercitare un *potere* sui corpi che si costituiranno nelle loro vicinanze, vengono selezionate per convergenza, dunque per eliminazione delle disgiunzioni, per negazione delle divergenze. Essendo scelte con un tale criterio, queste cessano di differenziarsi positivamente dalle altre, ma vi si oppongono e le negano come impossibili (e una volta effettuatesi, come contraddittorie).

Negano le forze differenti, ma principalmente perché cessano di affermare se stesse come differenza, perché smarriscono il movimento come ragione (o la differenziazione come genesi), e si lasciano fondare dalla pseudo-causa trascendente, che assegna loro dei movimenti parziali, relativi e controllati, vale a dire delle “identità”. Identità malate a dire il vero, in quanto fondate su due negazioni, fondate cioè da una trascendenza che nega le divergenze e che fonda tutto il resto come negazione di quella negazione. È attraverso questa dinamica che le forze, dice Nietzsche¹⁰⁰, diventano *forze reattive* al servizio di una *Volontà negativa*.

E se vincono, se ordinariamente, come è, il nichilismo trionfa, e dappertutto la vita è giudicata, dappertutto il pensiero istituisce i suoi tribunali, dappertutto *risentimento* e *cattiva coscienza* e gente che si gratta la piaga e accusa, dappertutto la carità scambiata per forza, dappertutto il crocifisso scambiato per amore, la sopportazione scambiata per libertà, dappertutto la bassezza scambiata per profondità e la profondità per un complimento, è solo perché «i deboli, gli schiavi, non trionfano sommando le proprie forze ma sot-

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, (II, 12), pp. 615-617.

traendo quelle dell'altro: separano il forte da ciò che può. Trionfano non per la composizione della loro potenza, ma per la potenza del loro contagio»¹⁰¹ (e solo a questo livello d'impotenza che la volontà può credere che il potere di sottrarre gli altri da ciò che possono, sia realmente una potenza). L'imperativo categorico dell'eti-ca deleuziana: fuggire la peste¹⁰².

Dunque la Potenza del Falso, che è potenza reale di ciò che differisce in sé, di ciò che diviene, è falsa ed asinina fintantoché non è voluta ed affermata incondizionatamente, fintantoché se ne arresta o limita il movimento.

Dioniso è la *volontà di potenza*, è il baro: non bara per vincere, ma vince nel barare, vince necessariamente perché afferma tutto quanto il caso anziché scomporlo, perché afferma le disgiunzioni e le include nel gioco, vince con un lancio unico che afferma la molteplicità dei lanci reali, possibili ed impossibili¹⁰³. È il dio del tocco che alleggerisce e allietta, il dio della musica e della danza che liberano ogni cosa dal dover avere un centro e una gravità. Dioniso non influenza il corso degli eventi, egli disincompossibilizza i mondi. O, più correttamente, è la coppia Dioniso-Arianna a provvedervi, a bandire dal gioco il "lavoro del negativo".

«Perché Dioniso ha bisogno di Arianna è [...]? Egli canta una canzone di solitudine, reclama una fidanzata. Il fatto è che Dioniso è il dio delle affermazioni; occorre una seconda affermazione per-

¹⁰¹ NTZ p. 30 .

¹⁰² Cfr. SFP pp. 27-41. E bisogna proprio andarle a leggerle queste pagine esplosive, traboccanti di gioia, di vita e di libertà, che Deleuze consacra a Spinoza e a Nietzsche.

¹⁰³ Cfr. NPH pp. 48-52. Cfr. inoltre F. Nietzsche, *La filosofia nell'età tragica dei greci*, in *Opere*, cit., vol. 1, pp. 219-221 (in merito al gioco eracliteo del divenire, Nietzsche fa in queste pagine un riferimento diretto al leibniziano "migliore dei mondi possibili").

ché l'affermazione sia essa stessa affermata. Occorre che essa si sdoppi per poter raddoppiare. Nietzsche distingue le due affermazioni quando dice: “eterno sì dell’essere, eternamente io sono il tuo sì”»¹⁰⁴. Dioniso incarna la quasi-causa effigiante (o meglio ancora, visto il carattere incorporeo della quasi-causa, egli si è in essa «insinuato piuttosto di imporsi»¹⁰⁵) perché afferma un gioco che non è quello delle cause e dei fini universali, degli individui e delle forme particolari, ma il gioco delle singolarità intense e delle vite impersonali, dei flussi o delle forze di superficie, il gioco delle differenze. Egli non fonda il gioco su un “dover essere”, su un’impotenza, come il Dio cristiano, ma afferma l’Essere come la più alta potenza di affermare il gioco dei divenire, delle molteplicità (volontà di potenza).

A questo punto si può comprendere forse meglio la maniera con cui si provava a definire un’etica degli effetti in questi termini: fondare la più assoluta delle libertà sull’affermazione (non l’accettazione) della necessità più assoluta: Arianna è la dea del Portico, la volontà stoica di affermare o controeffettuare l’evento, la Potenza femminile – né sorella né moglie né madre¹⁰⁶ – di amare e dire sì incondizionatamente. Affermare le forze, liberare gli eventi è l’operazione dionisiaca della quasi-causa effigiante, della volontà di potenza, che riconduce tutto in superficie, che sconfigge ogni Dio delle altezze ed ogni falsa potenza delle profondità. Ma

¹⁰⁴ CC p. 136.

¹⁰⁵ H. Jeanmarie, *Dioniso*, Einaudi, Torino 1972, p. 194 (citato in CC p. 137).

¹⁰⁶ Cfr. NPH p. 279: «La femminilità delle terribili madri, sorelle e mogli rappresenta lo spirito di vendetta ed il risentimento da cui l’uomo stesso è animato. Ma Arianna, dopo esser stata abbandonata da Teseo sente sopraggiungere una trasmutazione: la sua potenza femminile si libera, diviene benefica e affermativa...».

Arianna riafferma l'evento, ella è la libertà ed il sì con cui barattare il nostro pensiero e la nostra anima. Le nozze di Arianna e Dioniso, l'affermazione specchiata e ripetuta dall'affermazione, dà vita all'Eterno Ritorno. Gli sponsali del sì col sì, come dice Deleuze, partoriranno il superuomo.

Sono forse due errori congiunti¹⁰⁷ che conducono a banalizzare il senso dell'Eterno Ritorno, a farne, come rimprovera Zarathustra ai suoi animali, una "canzone da organetto": l'errore di antropomorfizzare il concetto di *volontà di potenza*¹⁰⁸ e quello di non disantropomorfizzare il concetto di *superuomo*¹⁰⁹. Le remore della critica storico-filosofica (non solo quella dei manuali scolastici) sono note: essa invita a procedere con cautela, dal momento che quelle nozioni sarebbero cariche di una ambivalenza interpretativa che ne ha consentito l'iscrizione sulle pagine più buie della storia del Novecento. Davvero il pensiero contemporaneo è lontano dal chiudere i conti con l'hegelismo. Si è talmente fatto la mano a riconciliare dialetticamente ogni cosa, a scorgere il negativo dietro ogni immagine, che allorché s'imbatte in una irriconciliabilità pura, in un pensiero che non è immagine di niente, non può far altro che parlare di "ambivalenza". È già una prima iniezione d'*aufhebung*.

Con la filosofia nietzschiana si manifestano tutti i caratteri del senso-evento così come li si è finora incontrati: lo statuto positivo dell'indeterminato e del vago; il problematico come "genere d'essere perfettamente obiettivo"; l'eccedenza o la differenza

¹⁰⁷ Cfr. NTZ p. 42 .

¹⁰⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, cit., vol. 2, (I, 19), pp. 446-447 .

¹⁰⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, in *Opere*, cit., vol. 2, p. 859 («Perché scrivo libri così buoni»).

dell'effetto di superficie nei riguardi delle determinazioni che lo attualizzano, il suo essere *inattuale* per essenza; l'impersonalità di una vita che non è meno dei concetti che delle persone e delle cose. Tutto ciò trova in Nietzsche un'affermazione filosofica tra le più potenti. L'indeterminatezza di nozioni quali superuomo e volontà di potenza, spiega Deleuze, è voluta e deliberata. Essa non manca di un senso preciso, e dunque non esige un'analisi critica in grado di fornirglielo o perlomeno d'avvicinarvisi progressivamente, ma è in realtà un eccesso di senso, è l'evento o istanza paradossale (senso-nonsense) che non cessa di spostarsi tra le attualità cui dà vita – sempre che non ci sia qualcuno in grado di leggere Nietzsche senza sentirsi attraversato da qualcosa.

È per la stessa ragione che gli idioti e i fascisti hanno potuto e possono tutt'ora impadronirsi di Nietzsche per dar voce alla loro infamia (anche negativamente, come da un po' sembra aver ripreso a fare il Vaticano, imputando ad un certo «neo-paganesimo moderno» la responsabilità ideologica degli stermini nazisti¹¹⁰), e che non ci si oppone all'infamia ed ai fascismi sottraendo loro Nietzsche e sospendendolo al chiodo del “vaglio critico”, ma montandogli sopra e macchinandolo per produrre senso, per dar vita a una creazione e un'affabulazione che sia più potente d'ogni regime e più gaia delle meschinità quotidiane¹¹¹. I “che cosa ha veramente detto qualcuno” non sono poi così interessanti, non sono veramente il nostro problema. Il nostro problema è che c'è sempre l'impotenza dei codardi a legittimare la prepotenza politica, lo si vede molto

¹¹⁰ Cfr. R. Rossanda, *I distinguo del papa*, «il manifesto», 21/8/2005.

¹¹¹ Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, cit., vol. 2, (VI, 211), p. 509.

bene all'opera oggi, nelle città in cui viviamo: non c'è che l'instillamento del terrore e della paura dietro ogni lotta ipocrita al terrore e alla paura.

Che nei concetti di superuomo e di volontà di potenza risieda un'ambiguità che potrebbe voler significare la compiacenza di Nietzsche con qualche élite del dominio terrestre a venire, il dubbio che non si possa affermare con certezza «in quale categoria (cioè in quale tipo) egli avrebbe collocato la razza dei “signori” concepita dai nazisti», Deleuze non si prende la briga di scioglierlo che con un'unica randellata (o colpo di martello): «una delle più grandi affermazioni di Nietzsche è: “bisogna sempre difendere i forti contro i deboli”»¹¹². Ad ognuno il senso e la verità che merita in base ai concetti di forza e debolezza che è in grado di evincere, o per meglio dire sprigionare da una frase del genere. La logica del senso è un'anti-interpretazione. Profetico perché inattuale, «nato postumo», allorché Nietzsche afferma d'essere «tutti i nomi della Storia»¹¹³, non è Hitler che ha in mente, ma Henry Miller: «Uno scrittore riceve il compenso che gli è dovuto soltanto quando qualcuno viene a lui ardendo di questa fiamma che egli ha attizzato in un momento di solitudine. Le critiche sincere non significano nulla: quello che occorre è una passione senza freni, fuoco per fuoco»¹¹⁴. Affermazione per affermazione.

Con l'affermazione raddoppiata, con le nozze di Arianna e Dioniso, «l'Essere e l'Uno perdono ben più che il loro senso: ne prendo-

¹¹² NTZ p. 31 .

¹¹³ F. Nietzsche, *lettera a Burckhardt*, 6 gennaio 1889, cit. in NTZ p. 101 .

¹¹⁴ H. Miller, *Sexus*, Mondadori, Milano 2004, pp. 34-35 .

no uno nuovo. Perché ora l'Uno si dice del molteplice in quanto molteplice (briciole o frammenti); l'Essere si dice del divenire in quanto divenire [...]. Ritornare è precisamente l'essere del divenire, l'uno del molteplice, la necessità del caso. Così bisognerà evitare di fare dell'Eterno Ritorno un *ritorno dello stesso* [...], perché lo Stesso non preesiste al diverso (eccetto che nelle categorie del nichilismo). *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 solamente il ritornare che è lo stesso di ciò che diviene»¹¹⁵.

Se Nietzsche ha trovato delle letture di una così accattivante e intensa bellezza in autori come Deleuze, Klossowski e Foucault, è perché questi hanno saputo e voluto reincontrarlo sulla superficie dionisiaca che egli inventa prima d'inabissarsi, e perché lo hanno intercettato e affermato nel riso e nel gioco, nella danza che precede il crollo e gli dà un senso (e non il contrario, come tanti becchini pure vorrebbero)¹¹⁶. D'altronde è stato Nietzsche stesso ad auto-

¹¹⁵ NTZ pp. 38-39.

¹¹⁶ Cfr. LDS pp. 100-101: «Furono sempre momenti straordinari quelli in cui la filosofia fece parlare il senza-fondo e trovò il linguaggio mistico del suo corruccio, della sua informità, della sua cecità: Boehme, Schelling, Schopenhauer. Nietzsche fu in un primo tempo uno di loro, discepolo di Schopenhauer, quando ne *La nascita della tragedia* fece parlare Dioniso senza fondo, opponendolo all'individuazione divina di Apollo, non meno che alla persona umana di Socrate. Si tratta del problema fondamentale di "chi parla in filosofia?", o qual è il "soggetto" del discorso filosofico? Ma, a meno di far parlare il fondo informe [...], non si esce dall'alternativa [...]: fuori della persona e dell'individuo, non *distinguerete* nulla... Così la scoperta di Nietzsche è altrove, quando, liberatosi di Schopenhauer e di Wagner, esplora un mondo di singolarità impersonali e preindividuali, mondo che ora egli chiama dionisiaco o della volontà di potenza, energia libera e non incatenata [...]; macchina dionisiaca per produrre il senso e in cui il non senso e il senso non sono più in rapporto di opposizione semplice, ma compresenti l'uno con l'altro in un nuovo discorso. Ma questo nuovo discorso non è più quello della forma e nemmeno quello dell'informe: è piuttosto l'informale puro. Quanto al soggetto di questo nuovo discorso, non vi è invece più soggetto, non è l'uomo né Dio, ancor meno l'uomo al posto di Dio. È questa singolarità libera, anonima e nomade, che percorre sia gli uomini, sia le piante, sia gli animali indipendentemente dalle materie della loro individuazione e dalle forme della loro personalità; superuomo non vuol dire altro: il tipo superiore di *tutto ciò che è* [...]. Nella

rizzare il tradimento delle cose che ha scritto e vissuto: semplicemente perché si sapeva “cautelato”, ben più che dalle schiere degli storici del pensiero, dal *trucco* che ha riposto nel movimento dell’Eterno Ritorno: «il segreto di Nietzsche è che l’Eterno Ritorno è *selettivo*, doppiamente selettivo. Anzitutto come pensiero, perché ci dà una legge per l’autonomia della volontà liberata da ogni morale [...]. Si trova eliminato tutto il mondo dei “mezzo-volere”, tutto ciò che noi vogliamo dicendo: basta che sia una volta, per una volta sola... Anche una viltà, una pigrizia che vogliono il loro Eterno Ritorno, diventerebbero altra cosa [...]: diventerebbero attive e quindi potenze d’affermazione. Ma l’Eterno Ritorno è anche l’Essere selettivo. Ritorna soltanto l’affermazione, ritorna solo ciò che può essere affermato, solo la gioia ritorna. Tutto ciò che può essere negato, tutto ciò che è negazione, è espulso dal movimento stesso dell’Eterno Ritorno [...], potere centrifugo che espelle ogni negatività»¹¹⁷. Ritorna eternamente tutto ciò che può essere affermato, cioè ogni cosa, ogni vita disposta a svincolarsi dal proprio centro e dalla propria identità, disposta ad affermare se stessa come differenza. Il superuomo, l’oltre-uomo non è che questa sperimentazione immanente e positiva.

Fare della propria contingenza una quasi-causalità e un passo di danza. Fare del proprio corpo una superficie piatta e renderlo

propria scoperta, Nietzsche ha intravisto come in un sogno il mezzo per toccare la terra, per sfiorarla, per danzare e per ricondurre alla superficie ciò che rimaneva dei mostri del fondo e delle figure del cielo. Ma è vero che fu preso da un compito più profondo, più grandioso e anche più pericoloso: vide nella sua scoperta un nuovo modo di esplorare il fondo [...]. Per riconquistare il senza-fondo, che egli rinnovava, che riscavava, Nietzsche, a suo modo, è perito. Oppure, “quasi-perito”...».

¹¹⁷ NTZ p. 40 .

all'etologia, a Von Uexküll¹¹⁸; fare della propria anima una gaia Arianna e renderla al Dio di Spinoza, all'immanenza. Mutare le proprie abitudini in abitudine al mutamento.

Perdere il centro, tappare il buco della coscienza: a qualcuno parrà che qui s'inneggia alla follia, e che è troppo facile oltre che di cattivo gusto. Ma in realtà non si chiede altro che di non mistificare i "centri" fisici che sorgono dappertutto sul Piano (ancora *Materia e memoria*, le pagine esemplari dedicate al funzionamento del cervello¹¹⁹) facendone dei fini o delle cause, cause d'azione o di rappresentazione, fini di un'evoluzione o di un Dio, facendone altro da quel che sono, e cioè semplici *intervalli* di movimento; *pause* in direzione delle quali una virtualità indefinita si attualizza e si prolunga, con esiti diversi, in organizzazioni, percezioni, azioni, affezioni, creazioni; *stati* in cui una dimensione obiettivamente problematica trova delle risposte parziali, che non la esauriscono perché non la generano. E poi, bisogna proprio non volerle vedere la pazzia e la vergogna che s'infliggono a chi un "centro" non lo vuole possedere, la pazzia e la vergogna che s'apparecchiano ai corpi grazie ai "centri": internamenti, reclusioni, custodie preventive, rieducazioni, detenzioni. E non basta, perché camuffate retoricamente (ordine, legalità, centri di prima accoglienza, centri di permanenza temporanea) quella pazzia e quella vergogna bisogna pur desiderarle. Per quanto possa sembrare strano, l'arte dei folli è la prudenza. Quante sciocchezze *dall'altra parte*, quante imprudenze da parte dei "sani di mente". Tanto più questi si abbandonano con

¹¹⁸ Cfr. SFP pp. 154-157.

¹¹⁹ Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 23 e sgg.

disinvoltura a bassezze, giudizi e cattiverie gratuite, quanto più sono in possesso di questa fantastica scappatoia metafisica e morale: il pentimento. I matti no, non si pentono mai. Sanno che non c'è niente di cui pentirsi. Non sarà l'uomo, dice Deleuze, a incaricarsi della quasi-causa che raddoppia l'evento e lo rende produttivo, non lo sarà senza divenire altro da sé. Del resto, totalizzare, “fare Uno”, non è l'esercizio invariabile d'ogni specie: non c'è un taurocentrismo né un gallocentrismo. È per questo che l'uomo è una *malattia della terra*: Antropia.

A tal proposito, le critiche scomposte levatesi da più ambienti culturali contro una certa “morte continuata del soggetto” di cui tutta una linea filosofica, che passa anche per Deleuze, si renderebbe responsabile, danno voce ad una volontà inquisitoria che non ha motivo d'essere¹²⁰. Può capitare di ritrovarsi nel bel mezzo di un piano d'immanenza. Per un caso fortuito, per un amore dell'insignificante, per un'abitudine o un gusto contratti, per superficialità. Ci si sbaglierebbe a credere che si tratti di una metafora filosofica, che non riguardi gli affetti, i pensieri e le percezioni. «Vi sono due concezioni del tutto opposte del termine “piano” [...], anche se si passa dall'una all'altra insensibilmente. Si dice piano teologico ogni organizzazione che viene dall'alto, e che si riferisce a una trascendenza, anche nascosta: intenzione nella mente di un dio, ma anche evoluzione nelle supposte profondità della Natura, o anche organizzazione di potere in una società. Un tale piano può es-

¹²⁰ Si può leggere un parziale resoconto di tali critiche in G. Canguilhem, “Morte dell'uomo o estinzione del cogito?”, in appendice a M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 417-436. Cfr. anche G. Deleuze, *Foucault* (1986), trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Cronopio, Napoli 2002, pp. 163-175.

sere strutturale o genetico, ed entrambi insieme; riguarda sempre delle forme e i loro sviluppi, dei soggetti e le loro formazioni [...]. Al contrario, un piano d'immanenza non dispone di una dimensione supplementare: il *processus* di composizione dev'essere afferrato per se stesso, attraverso ciò che dà in ciò che dà [...], non contiene che movimenti e quiete, dei carichi dinamici affettivi [...]: non viviamo, non pensiamo, non scriviamo alla stessa maniera sull'uno e sull'altro piano»¹²¹. E del resto, non sembra che finora si sia mai cercato d'imporlo ad alcuno, e ciò non dev'essere senza motivo.

Ad ogni modo, su un tale piano, l'uomo non possiede obiettivamente nessuna eminenza, dal momento che gli unici privilegi di cui esso può godere sono quelli garantitigli da un Dio o quelli che immancabilmente si attribuisce da sé. Si è visto come per la piena affermazione di puri effetti di superficie, di eventi o flussi di vita impersonali, si renda necessaria l'abolizione di ogni istanza che disponga del potere d'intervenire in maniera coscrittiva sulla comunicazione che questi istaurano, e come ciò si traduca in un sottrarsi degli eventi (per differenziazione e distanza, e non per negazione e superamento) tanto ad un giudizio d'impossibilità alogica quanto ad un giudizio logico d'attribuzione, e come dunque comporti tanto una *morte di Dio* per impossibilità metafisica (Dio è il solo impossibile su un piano d'immanenza, laddove la vita attiva e allietta il pensiero ed il pensiero afferma e allevia la vita; o meglio, in conformità col movimento nietzschiano dell'Essere, Dio *non ritorna*, non ha divenire, «lo si vedrà soltanto una volta»¹²²),

¹²¹ SFP pp. 158-159 .

¹²² NTZ p. 40 .

quanto il decadimento d'ogni schema attributivo per insufficienza logica (nei riguardi della costituzione reale degli stati di cose sul piano).

Nel suo libro su Nietzsche, Deleuze lo spiega pacatamente: la morte di Dio non avrebbe alcun senso, se, in ogni campo, le sue educande non fossero al contempo destinate a perdere gli attributi a loro più cari¹²³.

Si vede bene come la famigerata “morte dell'uomo” non sia null'altro che questo evento sobrio, discreto: niente di diverso che la morte di una forma, per un più generale decesso del potere di formare o di attribuire forme, per un più universale dissolvimento teorico ed esistenziale del principio d'identità, per effetto di singolarità che, non disponendo che di una vita superficiale e di un *minimo di essere*, destituiscono ogni autorità senza chiederle il permesso. D'altronde, a testimonianza di come non sia affatto obsoleta un'etica stoica degli effetti e della superficie, ciò su cui l'opposizione umanista o umanitaria fa perno, è inevitabilmente una protesta delle profondità e delle altezze: “...per quale gratuita crudeltà vietarsi d'aspirare ad una qualche *interiorità bella*, modellata dal senso civico e dagli insegnamenti della Storia? ...e di ispirarsi ad un'idea concreta o a un valore democratico capace di modificare lo stato del mondo? Perché proibirsi di vedere tutto ciò come possibile e realizzabile?”

Si capisce che una teoria dell'evento non si propone qui come una risposta, ma differisce per le domande e i problemi che pone.

¹²³ Cfr. NTZ pp. 26-27 .

Deleuze, con l'umorismo stoico che gli era consueto («ogni volta che ci si interrogherà su una significazione, risponderemo designando un corpo, mostrando un oggetto mimabile, dando, se necessario, un colpo di bastone»¹²⁴), avrebbe di sicuro attuato lo smarcamento: ognuno ha le visioni che merita in base a ciò che ispira o aspira...

Così in *Logica del senso* viene presentato il passaggio dalla monadologia leibniziana alla «nomadologia» (concetto che avrà una grande importanza nella collaborazione Deleuze-Guattari):

«[dal momento in cui] gli eventi non sono colti sotto l'ipotesi di un Dio che calcola e sceglie, [né] dal punto di vista della loro effettuazione, in mondi o individui distinti [...], la divergenza delle serie o la disgiunzione dei membri [...] cessano d'essere regole negative d'esclusione [...] e sono al contrario affermate in quanto tali [...]. Parliamo di un'operazione secondo la quale due cose o due determinazioni sono affermate dalla loro differenza [...]. L'idea di una distanza positiva in quanto distanza (e non distanza annullata o abolita) ci pare l'essenziale, perché permette di misurare i contrari con la loro differenza finita, invece di eguagliare la differenza a una contrarietà smisurata, e la contrarietà a un'identità essa stessa infinita. Non è la differenza che deve “andare fino” alla contraddizione, come pensa Hegel nel suo desiderio di esaudire il negativo, bensì la contraddizione che deve rivelare la natura della *propria* differenza seguendo la distanza che corrisponde ad essa. L'idea di distanza positiva è topologica e di superficie, esclude ogni profondità o ogni elevazione che riporterebbe, con l'identità, il negativo [...]. La disgiunzione non è affatto ridotta a una congiunzione [...], una tale divergenza è affermata in modo che la *o* diventi essa stessa affermazione. Invece dell'esclusione di un certo numero di predicati da una cosa, in virtù dell'identità del suo concetto, ogni “cosa” si apre all'infinito dei predicati attraverso cui passa, nel tempo stesso in cui perde il suo centro, cioè la sua identità come concetto o come Io [...]. La divergenza delle serie affermate forma un *caosmos* e non più un mondo; il punto aleatorio che le percorre forma un contro-io e non più l'io; la disgiunzione, posta come sintesi, baratta il proprio principio teologico con un principio diabolico»¹²⁵.

¹²⁴ LDS p. 122: «A colui che chiedeva “che cos'è la filosofia?”, Diogene il cinico rispondeva trascinando un'aringa con una corda: il pesce è la bestia più orale, che pone il problema del mutismo [...], il problema del linguaggio».

¹²⁵ LDS pp. 153-157: «Nietzsche dà l'esempio di un tale procedimento, che in nessun caso deve esser confuso con non si sa quale identità dei contrari (come torta alla crema della filosofia

Di nuovo il ready-made. La “o”, la disgiunzione affermata in quanto disgiunzione: “essere lordato in un gabinetto...” o “...essere ammirato in un museo” ? Nell’orinatoio di Duchamp confluiscono nella loro morte comune Dio, l’Io e il Mondo. Come dice Foucault, *tratteniamo le lacrime...*

O ancora, il Cristo di Lawrence, che disincompossibilizza un numero infinito di mondi lungo duemila anni di storia, con una sola frase: «la vita ribolle variamente, perché *volevo* che ribollisse tutta nello stesso modo»¹²⁶, e decide di uscire di scena subito dopo quella formidabile camminata a pelo d’acqua, cosicché il suo messaggio non diventerà “che ognuno porti la sua croce e si nutra del corpo di un cadavere”, ma un più sobrio “sappiate viver leggeri, senza lasciar traccia, sappiate sfiorare le superfici”.

spiritualistica e doloristica). Egli ci esorta a vivere la salute e la malattia in modo tale che la salute sia un punto di vista vivente sulla malattia e la malattia un punto di vista vivente sulla salute. Fare della malattia un’ esplorazione della salute, della salute un’ investigazione della malattia [...]. Non s’identificano i contrari, se ne afferma tutta la distanza, ma come ciò che li fa riferire l’uno all’altro. La salute afferma la malattia, quando fa un oggetto di affermazione della sua distanza con la malattia. La distanza è, in fin dei conti, l’affermazione di ciò che essa distanzia. Non è appunto la grande salute (o la gaia scienza) questo procedimento che fa della salute una valutazione della malattia e della malattia una valutazione della salute? Ciò che permette a Nietzsche di fare l’esperienza di una salute superiore nel momento stesso in cui è malato? Viceversa, non è quando egli è malato che perde la salute, bensì quando non può più affermare la distanza: quando non può più, per la sua salute, fare della malattia un punto di vista sulla salute (allora, come dicono gli stoici, il ruolo è terminato...). Punto di vista non significa un giudizio teorico. Il “*procedimento*” è *la vita stessa*. Già Leibniz ci aveva insegnato che non ci sono punti di vista sulle cose, bensì che le cose e gli esseri erano punti di vista. Però egli sottoponeva i punti di vista a regole esclusive tali che ciascuno di essi si apriva agli altri soltanto nella misura in cui erano convergenti: i punti di vista sulla stessa città. Con Nietzsche, al contrario, il punto di vista è aperto su una divergenza che afferma: è un’altra città che corrisponde a ogni punto di vista, ogni punto di vista è un’altra città, poiché le città sono unite solo dalla loro distanza e risuonano solo per la divergenza delle loro serie, delle loro case e delle loro strade. E sempre un’altra città nella città [...]. Il prospettivismo di Nietzsche è un’arte più profonda del punto di vista di Leibniz [...]: l’impossibile è ora un mezzo di comunicazione».

¹²⁶ D. H. Lawrence, *L’uomo che era morto*, cit., p. 45 .

Con la *Causa* non la si finisce mai di risalire all'indietro, non la si finisce mai d'andare a fondo. E nondimeno, ci si fa «una concezione della causalità molto insufficiente. Ed è vero che le scienze dell'uomo, con i loro schemi materialisti, evolucionisti e anche dialettici, sono in ritardo sulla ricchezza e la complessità delle relazioni causali così come appaiono in fisica o anche in biologia. La fisica e la biologia ci mettono in presenza di causalità alla rovescia, *senza finalità*, che attestano nondimeno un'azione del futuro sul presente o del presente sul passato: come l'onda convergente o il potenziale anticipato, che implicano una inversione del tempo. L'evoluzione viene spezzata più che da tagli o da zig-zag, da queste causalità alla rovescia»¹²⁷.

Occorre allora riabilitare senza esitazioni la figura di Andronico di Rodi, render merito allo stupefacente effetto di superficie che egli lascia filar via dal riordino del corpus aristotelico: la Filosofia Prima, la *Metafisica* ...è ciò che viene dopo! Non v'è alcuna causa prima, ma solo una quasi-causa incorporea effigante che viene *dopo*, che è effetto dei concatenamenti materiali, delle relazioni tra corpi, epperò non appartiene loro, ma vi ronza ai bordi, alla superficie, come “produttività immanente al prodotto”; solo un divenire singolare che insiste nei presenti come la loro *metà* impari ed anesatta; solo una vita impersonale che scorre *tra* le cose e i viventi, che li prende nel *mezzo*: «perché il mezzo non è affatto una media, ma il luogo dove le cose prendono velocità. *Tra* le cose non designa una relazione localizzabile che va da una cosa ad un'altra e vi-

¹²⁷ MP p. 630 .

ceversa, ma una direzione perpendicolare, un movimento trasversale che le trascina, l'una e l'altra, ruscello senza inizio né fine, che erode le due rive e prende velocità nel mezzo»¹²⁸.

La fisica fonda la metafisica, e così facendo scioglie la vita dai gangli celesti che la tenevano appesa, all'infinito, alla genesi di un Dio o, nella finitudine, al condizionamento formale di una Categoria rappresentativa. Ma la metafisica sfonda la fisica, bandisce ogni fondo, schiude la materia e apre il cerchio del tempo illimitatamente, e strappa la vita ad ogni profondità naturale o naturalista, come ad ogni positivismo del fatto. Perché il colore della superficie metafisica, il colore di una vita, non è più verde o marrone di quanto non sia azzurro ed oro: è rosa shocking.

Con la metafisica deleuziana si assiste alla sobria dipartita di qualsivoglia principio di autorialità. Già per quel che riguarda la percezione, diceva Bergson, «come non accorgersi che la fotografia, se fotografia c'è, è già presa, già ricavata nell'interno stesso delle cose e per tutti i punti dello spazio? Nessuna metafisica, nessuna fisica persino, può sottrarsi a questa conclusione. Componete l'universo con degli atomi: in ciascuno di essi si fanno sentire, in qualità e quantità variabili secondo la distanza, le azioni esercitate da tutti gli atomi della materia. Lo componete con dei centri di forza? Le linee di forza emesse in tutte le direzioni da tutti i centri dirigono su ogni centro gli influssi dell'intero mondo materiale. Con delle monadi, infine? Ogni monade, come voleva Leibniz, è lo specchio dell'universo. Su questo punto sono tutti d'accordo. Sol-

¹²⁸ MP p. 36 .

tanto che, se si considera un luogo qualunque dell'universo, si può dire che l'azione dell'intera materia vi passa senza resistenza e senza dispersione, e che la fotografia è completamente translucida: manca, dietro la lastra, uno schermo nero sul quale si staglierebbe l'immagine. Le nostre "zone d'indeterminazione" svolgerebbero in qualche modo la funzione dello schermo. Esse non aggiungono niente a ciò che è; fanno soltanto in modo che l'azione reale passi e che l'azione virtuale resti»¹²⁹. La quasi-causa non opera come un creatore, ma forse piuttosto, come si fa oggi in molto lavoro artistico, come una post-produzione¹³⁰.

Non c'è origine diversa da uno stile, da un'originalità, da una differenza; e solo chi non ha mai avuto a che fare con l'arte, può pensare che ciò costituisca un approccio estetizzante alla realtà, che si tratti di un'idea artistica. È un altro buon motivo per leggere Miller, andare a vedere come le cose si fanno e si disfano alle spalle dell'artista, ai bordi della pagina, come egli non sia l'autore del suo prodotto, e come invece *e* l'opera *e* chi sotto vi appone la firma siano il resto o "l'accanto" d'una corrente impersonale, di un flusso di vita inindividuabile che passa in mezzo ai corpi, ai pensieri e ai pianeti¹³¹.

¹²⁹ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 30.

¹³⁰ Cfr. N. Borriaud, *Postproduction*, Postmedia Books, Milano 2005.

¹³¹ In una conversazione con J. Colomel apparsa in «Le Nouvel Observateur», 1-15 marzo 1969 (e riportata in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, selezione di brani a cura di A. Faldini, ombre corte, Verona 1999, pp. 91-94), Deleuze afferma: «Ogni volta che si scrive si fa parlare qualcun altro. E in primo luogo si fa parlare una certa forma. Nel mondo classico, per esempio, chi parla sono degli individui. Il mondo classico è interamente fondato sulla forma dell'individualità; l'individuo è coestensivo all'essere (lo si vede chiaramente nella posizione di Dio come essere sovranamente individuato). Nel mondo romantico sono dei personaggi che parlano, ed è molto diverso: in questo caso la persona è definita come coestensiva alla rappresentazione. Si tratta di nuovi valori di linguaggio e di vita. La spontaneità di oggi sfugge forse all'individuo come alla persona; non semplicemente a causa di potenze anonime. Siamo rima-

La formula della quasi-causa non è quella del demiurgo divino, e nemmeno quella del legislatore umano: “datemi un divenire e saprò dargli una sede materiale, una forma qualificata e un fine...”, “datemi una nozione, ed io ne troverò un’altra d’estensione maggiore in grado di condizionarne l’attribuzione...”¹³²; ma piuttosto “m’insinuo tra le cose e le mitraglio, le trafitto di onde” (Virginia Woolf e Janis Joplin), “datemi un evento o un caso e vi scardinerò il mondo” (le sequenze proteiche di un capro nel *Concerto* della Raffaello Sanzio, o l’invasione extraterrestre di Welles).

Octavio Paz raccontava come Duchamp fosse attratto dal seguente problema: «Se un oggetto a tre dimensioni proietta un’ombra a due dimensioni, dovremmo immaginare quell’ignoto oggetto a quattro dimensioni di cui noi siamo l’ombra», e continuava, «per parte mia, m’affascina la ricerca dell’oggetto a una dimensione, che non getta ombra alcuna»¹³³. È l’Astrazione empirista deleuziana, la superficie degli eventi: linee dappertutto. Linee epidermiche, geofisiche, astrali, oceaniche, biochimiche, geometriche, linguistiche, cromatiche, noetiche, fluviali, termiche, migratorie, meteorologiche, affettive, radiofoniche, minerarie. Linee e piegamenti, on-

sti per molto tempo nell’alternativa: o sarete degli individui e delle persone, o raggiungerete un fondo anonimo indifferenziato. Scopriamo tuttavia un mondo di singolarità preindividuali e impersonali, che non si riducono né agli individui né alle persone né ad un fondo indifferenziato. Si tratta di singolarità mobili, veloci e volanti, che passano dall’una all’altra, che trasgrediscono, che formano delle anarchie incoronate, che abitano uno spazio nomade. C’è una gran differenza tra il ripartire uno spazio fisso fra individui sedentari secondo confini o recinzioni, ed il ripartirsi delle singolarità in uno spazio aperto senza recinzioni né proprietà. Il poeta Ferlinghetti parla della *quarta persona del singolare*: è essa che si può cercare di far parlare».

¹³² Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. 2, “Dialettica trascendentale”, libro I, sez. II, pp. 304-305.

¹³³ O. Paz, *Vento cardinale e altre poesie*, Mondadori, Milano 1999, p. 134.

de, fibre, vene, fili, percorsi e traiettorie: è tutto¹³⁴. Se volete la *figura*, annerite soltanto gli spazi segnati con il puntino, le singolarità selezionate per convergenza, ma tenendo bene a mente l'avvertimento di Spinoza: la più semplice delle figure, il più banale dei triangoli, appena comparirà, non vi darà scampo nell'esprimersi: «Dio è eminentemente triangolare»¹³⁵.

Alla cerniera delle parole e delle cose, incuneata tra le profondità e le altezze, la superficie degli eventi non possiede che un "minimo d'essere" e non sprigiona che «un breve istante per una poesia senza figure»¹³⁶, ma che un'affermazione e un *sì* trasformano in Eternità e Sostanza.

La ragion sufficiente di una cosa è dunque costituita da tutte le sue propaggini, da tutti i suoi suffissi, da tutte le linee su cui essa passa perdendo il proprio centro e la propria identità, e che essa è in grado d'affermare ogni volta come l'evento che la costituisce¹³⁷.

Il gioioso segreto dell'empirismo deleuziano è dunque in questa equazione semplice: filo-sofia = scienza delle linee. «Fra le grida del dolore fisico e i canti della sofferenza metafisica, come tracciare il proprio sottile cammino stoico che consiste nell'essere degno

¹³⁴ Cfr. PPR p. 48-49: «...ci sono tipi di linee molto diversi, in arte ma anche in una società, in un individuo. Esistono linee che rappresentano qualcosa ed altre che sono astratte. Linee segmentate ed altre senza segmentazioni. Linee dimensionali ed altre direzionali. Esistono linee che, astratte o meno, fanno da contorno, ed altre che non fanno da contorno. Queste sono le più belle. Pensiamo che le linee siano gli elementi costitutivi delle cose e degli eventi. Ecco perché ogni cosa ha la propria geografia, la propria cartografia, il proprio diagramma. Anche in una persona, l'aspetto interessante è dato dalle linee di cui è composta o che essa compone, che prende a prestito o crea. Perché privilegiare la linea al piano o al volume? In realtà, non c'è alcun privilegio. Ci sono spazi correlativi alle diverse linee e viceversa [...]. Questo o quel tipo di linea implica questa o quella formazione spaziale e voluminosa».

¹³⁵ B. Spinoza, *Lettera LVI* (a Boxel), cit. in SFP p. 81.

¹³⁶ LDS p. 219.

¹³⁷ Cfr. LDS p. 155: «Nella misura in cui la divergenza o il decentramento, determinati dalla disgiunzione, diventano oggetti d'affermazione in quanto tali [...], all'esclusione dei predicati si sostituisce la comunicazione degli eventi».

di ciò che accade, nel liberare qualcosa di lieto e amabile in ciò che accade, un bagliore, un incontro, un evento, una velocità, un divenire ?»¹³⁸. L'audacia *naïf*¹³⁹ del gesto filosofico deleuziano consiste nel dar vita ad una metafisica niente meno che sulla scorta della lezione humiana, una metafisica radicalmente empirista. E abbiám visto con quale disarmante arte delle relazioni Deleuze sia capace di trascinare Plotino in un folle divenire-empirista, e farne il più sodale discepolo di Samuel Butler. Già a proposito di *Logica del senso*, Foucault diceva che si sarebbe dovuto leggerlo «soprattutto come il più ardito, il più insolente dei trattati di metafisica. A questa semplice condizione: che invece di denunciare ancora una volta la metafisica come oblio dell'essere, la si faccia parlare, stavolta, dell'extra-essere. Fisica: discorso della struttura ideale dei corpi, delle commistioni, delle reazioni [...]; metafisica: discorso della materialità degli incorporei»¹⁴⁰.

In conformità con quello che nello studio del '53 veniva definito il "coerente paradosso" di Hume, e cioè il paradosso di una soggettività che si *attiva* per il tramite di effetti che *subisce*, quello a cui Deleuze dà vita con la sua teoria dell'evento è un paradosso altrettanto coerente, perfettamente obiettivo, che porterà per sempre il suo nome: il paradosso dell' "effetto a priori", dell'*a priori* contingente (le singolarità-evento), del movimento e della esteriorità come *in sé*.

¹³⁸ CONV p. 70 .

¹³⁹ Cfr. PPR pp. 119-120 .

¹⁴⁰ M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, in «aut aut», 277-278, 1997, p. 57 .

Cosa si dovrà dire della storiografia filosofica? Forse, auspicare che si trasformi in una quasi-storiografia, che erediti cioè dagli effetti-eventi di superficie e dalla quasi-causa immanente a cui essi si ricollegano, la doppia caratteristica di *impassibilità* e *genesì*. Invertendone l'ordine però. Provando cioè ad essere produttiva nei riguardi di ciò su cui si esercita (scansare la «cattiva ripetizione», quella tautologica¹⁴¹), produttiva di novità e di senso.

Dei molti autori amati ed incontrati, Deleuze costituisce ogni volta quello che Platone chiamava il “falso pretendente”, colui che manda gambe all'aria la dialettica o il rapporto che egli istituisce tra le “buone copie” del reale e il punto o il fuoco ideale che queste si danno come modello da cui essere legittimate. E se Deleuze non esplicita quasi mai¹⁴² le proprie idee in merito a una qualche metodologia storiografica cui egli farebbe riferimento, e in virtù d'una questione più ampia che come si è visto investe ogni campo della filosofia e della vita, e che può formularsi così, *rendere irriconoscibile per aderire il più possibile, in conformità allo splendore di questa idea semplice, lampante, superficiale: si ripete sempre una*

¹⁴¹ Cfr. PPR pp. 180-181: «La storia della filosofia non è una disciplina particolarmente riflessiva, assomiglia piuttosto all'arte del ritratto in pittura. Si tratta di ritratti mentali, concettuali. Come in pittura, bisogna farli somiglianti, ma con mezzi dissimili, differenti: la somiglianza deve essere prodotta, e non essere un mezzo di riproduzione, [per cui] ci si accontenterebbe di ripetere quello che il filosofo ha detto [...]. La storia della filosofia non deve ridire quello che dice un filosofo, ma dire ciò che egli necessariamente sottintendeva, il non detto che pure è presente in ciò che dice».

¹⁴² Per entrare più nel dettaglio nelle pratiche d'*intercessione* con cui Deleuze si relaziona agli altri filosofi, cfr. PPR pp. 14-15: «...concepivo la storia della filosofia come una specie di inculata o, che poi è lo stesso, di immacolata concezione. Mi immaginavo di arrivare alle spalle di un autore e di fargli fare un figlio, che fosse suo e tuttavia fosse mostruoso. Che fosse davvero suo, era importantissimo, perché occorreva che l'autore dicesse effettivamente tutto ciò che gli facevo dire. Altrettanto necessario era però che il figlio fosse mostruoso, perché occorreva passare attraverso ogni tipo di decentramenti, slittamenti, rotture, emissioni segrete che mi hanno procurato non poco piacere».

differenza, non si dà altro che mutamento, il trasformismo è sostanza.

Si è visto come ogni campo contrassegnato da condizioni di legittimità, relative a ciò che si può e non si può fare, dipende sempre da un'istanza esclusivamente morale, e come i danni che essa arreca al pensiero non sono minori di quelli che infligge alla vita e al desiderio. Per cui, nell'indagine filosofica come altrove, il primo passo da compiere è proprio quello di squalificare una tale istanza operativamente, affermando ogni teoria e ogni pratica che si differenzino da una morale. E se a tutto ciò si vuol dare una parvenza di principio, eccolo: *si può fare di tutto con qualunque cosa, fuorché mortificare.*

La seconda caratteristica è un portato naturale della prima: impassibilità nei confronti d'ogni critica, d'ogni polemica¹⁴³. Niente a che vedere con un eccesso di fiducia riguardo agli esiti del proprio lavoro, con una qualche inattaccabilità. Casomai, la consapevolezza della natura effimera, gratuita di quanto si tenta di fare e produrre. Una teoria è un effetto, una sperimentazione. Non si dà perché vale, ma vale per quel che dà, per quello che riesce a far passare. Una teoria non si porge all'attenzione di qualcuno, così come un dato non si offre a una qualche percezione. C'è molta più violenza nelle cose, e molto di fortuito nei pensieri.

¹⁴³ Cfr. CONV p. 7: «La maggior parte delle volte, quando uno mi fa una domanda, anche una domanda che mi tocca, mi accorgo di non aver propriamente nulla da dire. Le domande, come qualsiasi altra cosa, si costruiscono: e se non vi lasciano costruire le vostre domande, con elementi raccolti dovunque, con pezzi presi da qualsiasi parte, se ve le fanno, succede che non avete granché da raccontare è[...]. Tutte le volte che qualcuno mi fa un'obiezione, mi vien voglia di dire: «d'accordo, d'accordo, passiamo ad altro». Cfr. anche G. Deleuze, *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*, in F. Châtelet (a cura di), *Storia della filosofia*, cit., vol. VIII, p. 216: «Nessun libro *contro* qualche cosa ha mai importanza; contano solo i libri *a favore* di qualcosa di nuovo e che sono in grado di produrla».

Ciò non significa negarsi alla discussione, non si traduce in mutismo, ma piuttosto nella sensazione che ci si incontra più e meglio su piani che sono diversi dal confronto e dalla comunicazione¹⁴⁴. È bello rubare a qualcosa o a qualcuno una porzione del suo segreto, incrociarne le passioni e gli amori provenendo da tutt'altra direzione. A farselo confidare, il segreto perde gran parte del suo senso, perché così facendo si presuppone che un senso *ci sia*, e non che debba essere prodotto. Le confessioni sono nemiche delle passioni¹⁴⁵.

Aristotele non ha mancato di fornire ai futuri cultori delle confutazioni e dei contraddittori, la regola aurea che essi debbono far rispettare al fine di potersi esercitare: «...che l'avversario dica qualcosa. Se invece l'avversario non dice nulla, allora è ridicolo cercare un'argomentazione da opporre [...]: costui, in quanto tale, sarebbe simile a una pianta [...]; [non] esigere che l'avversario dica che qualcosa o è oppure *non è* [...], ma che dica qualcosa che abbia un significato e per lui e per gli altri; e questo è pur necessario, se egli intende dire qualcosa»¹⁴⁶. Il nemico reale, sembra dire Aristotele ai retori e ai dialettici, è colui che non vi si contrappone, è colui che si differenzia, magari dicendo cose *senza significato*, o tenendo gli occhi chiusi (o forse gli occhi non li ha neppure...).

¹⁴⁴ (Deleuze è meno diplomatico): «Si pensa talvolta alla filosofia come a una perenne discussione, nei termini di una “razionalità comunicativa”, o di una “conversazione democratica universale”. Niente è meno esatto [...]. La filosofia ha orrore delle discussioni, ha sempre altro da fare. Non sopporta il dibattito, ma non perché sia troppo sicura di sé: al contrario, sono le sue incertezze che la spingono verso altre e più solitarie vie[...]. Qualunque filosofo fugge quando sente la frase: adesso parliamo un po'» (CLF pp. 18-19).

¹⁴⁵ Cfr. PPR p. 173: «Le forze della repressione non impediscono alla gente di esprimersi, al contrario la costringono ad esprimersi. Dolcezza di non aver nulla da dire, diritto di non aver nulla da dire: è questa la condizione perché si formi qualcosa di raro o di rarefatto che meriti, per poco che sia, di essere detto».

¹⁴⁶ Aristotele, *Metafisica*, cit., Γ 4, 1006a 12-25, p. 147.

E poi, che brutto ideale paranoico: essere inattaccabili. Un tale mostro logico ed esistenziale non lo si costruisce che a forza di contraddire tutto, di infangare ogni cosa catturandola nel buco nero dell'*aufhebung*.

Alle insolenze della dialettica, dice Deleuze, non si può rispondere in altro modo che moltiplicando le prove inconfutabili del proprio sottosviluppo¹⁴⁷.

Contro l'hegelismo come pensiero del negativo e della contraddizione, non c'è che una filosofia delle differenze e delle distanze positive, orizzontali, come quella che Deleuze elabora a partire, anche, da Bergson. Ma contro l'hegelismo come *umore* filosofico, non c'è che la risposta splendida che Bergson stesso diede a un Benedetto Croce in procinto d'attuare una *versöhnung*: «signore, non ho mai letto Hegel»¹⁴⁸ (e che i dialettici si balocchino pure con i due “contro” utilizzati). L'interrogazione storico-filosofica riguarderà allora l'emissione di senso e la produzione di valore, ma come effetti da rilanciare ulteriormente (o meno), esecuzioni di un viaggio con cui si è o non si è in consonanza, e non come nuclei da esplicitare e di cui render conto, e non la legittimità dei temi e delle contaminazioni attraverso cui si vengono facendo. Non c'è altra tirannia che quella di *chiedere* un senso e *attribuire* un valore.

Le pratiche storiografiche non possono ignorare il problema reale concernente ogni tipo di espressione. Problema, secondo Deleuze, vecchio quanto le più antiche strategie di smarcamento adoperate dagli stoici: «L'importante è fare presto: trovare subito qualcosa da

¹⁴⁷ Cfr. PPR p. 15 .

¹⁴⁸ Cfr. A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 94-95 .

designare, da mangiare o da rompere, che sostituisca la significazione che vi si invitava a cercare [...]. Ogni volta che ci interrogano su una significazione, risponderemo con una *mostrazione pura*»¹⁴⁹.

¹⁴⁹ LDS pp. 122-123 .

Bibliografia

I. Opere di Gilles Deleuze:

- *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953), trad. it. di M. Cavazza, Cappelli, Bologna 1981 .
- *Nietzsche e la filosofia* (1962), trad. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002 .
- *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà* (1963), trad. it. di M. Cavazza e A. Moscati, Cronopio, Napoli 1997 .
- *Marcel Proust e i segni* (1964), trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, Einaudi, Torino 2001 .
- *Nietzsche* (1965), ediz. it. a cura di F. Rella, Bertani, Verona 1973 .
- *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), ediz. it. a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001 .
- *Presentazione di Sacher-Masoch* (1967), ediz. it. a cura di M. de Stefanis, Bompiani, Milano 1973 .
- *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), trad. it. di S. Ansaldo, Quodlibet, Macerata 1999 .
- *Differenza e ripetizione* (1968), trad. it. di G. Guglielmi, Cortina, Milano 1997 .
- *Logica del senso* (1968), trad. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005 .

- (con F. Guattari) *Antiedipo. Capitalismo e schizofrenia* (1972), ediz. it. a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975 .
- (con F. Guattari) *Kafka. Per una letteratura minore* (1975), trad. it. di A. Serra, Quodlibet, Macerata 1996 .
- (con C. Parnet) *Conversazioni* (1977), trad. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr, ombre corte, Verona 1988 .
- (con C. Bene) *Sovrapposizioni*, Feltrinelli, Milano 1978 .
- (con F. Guattari) *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), trad. it. di G. Passerone, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987 .
- *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), ediz. it. a cura di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1991 .
- *Francis Bacon. Logica della sensazione* (1981), trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2002 .
- *Cinema 1. L'immagine-movimento* (1983), trad. it. di J. P. Manganaro, Ubulibri, Milano 1984 .
- *Cinema 2. L'immagine-tempo* (1985), trad. it. di L. Rampello, Ubulibri, Milano 1989 .
- *Foucault* (1986), trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Cronopio, Napoli 2002 .
- *La piega. Leibniz e il barocco* (1988), ediz. it. a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004 .
- *Pericle e Verdi. La filosofia di François Châtelet* (1988), ediz. it. a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1996 .
- *Pourparler* (1990), trad. it. S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000 .

- (con F. Guattari) *Che cos'è la filosofia?* (1991), trad. it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996 .
- *Critica e clinica* (1993), trad. it. di A. Panaro, Cortina, Milano 1996 .

II. Saggi, interventi, articoli, conferenze, cicli di lezioni ed interviste confluiti in appendice alle edizioni italiane delle opere, oppure autonomamente pubblicati in Italia (tralasciamo la sede di pubblicazione originaria, pur riportandone fedelmente la cronologia tra parentesi; inoltre, non prendiamo in considerazione gli interventi e gli scritti ripresi e/o modificati dallo stesso Deleuze all'interno delle sue opere):

- “Mathesis, scienza e filosofia” (1946), in «millepiani», n° 8, 1996, pp. 11-19 .
- “A proposito di *Logica ed esistenza* di Jean Hippolite” (1954), in M. Guareschi, *Gilles Deleuze Popfilosofo*, ShaKe, Milano 2001, pp. 112-116 .
- “Bergson 1859-1941” (1956), in G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., pp. 109-125 .
- “La concezione della differenza in Bergson” (1956), in G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., pp. 126-159 .
- “L'uomo, un'esistenza incerta” (1966), in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, selezione di brani a cura di U. Faldini, ombre corte, Verona 1999, pp. 61-66 .

- “Sulla volontà di potenza e l’eterno ritorno” (1967), in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., pp. 13-28 .
- “Lo scroscio di risa in Nietzsche” (1967), in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., pp. 43-47 .
- “A proposito dell’edizione delle opere complete di Nietzsche” (1968), in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., pp. 49-59 .
- “La quarta persona del singolare” (1969), in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., pp. 91-94 .
- “Hume” (1972), in F. Châtelet (a cura di), *Storia della filosofia*, Rizzoli, Milano 1999, vol. 4°, pp. 42-51 .
- “Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?” (1972), in F. Châtelet (a cura di), *Storia della filosofia*, cit., vol.8°, pp. 194-217 .
- “Tre problemi di gruppo” (1972), in F. Guattari, *Una tomba per edipo. Psicanalisi e metodo politico*, Bertani, Verona 1974, pp. 11-23 .
- “Note a Discorso, figura di J. F. Lyotard” (1972), in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., pp. 105-106 .
- “Deleuze e Guattari si spiegano” (1972), in F. Guattari, *Una tomba per edipo...*, cit., pp. 405-421 .
- “Capitalismo e schizofrenia” (1972), in F. Guattari, *Una tomba per edipo*, cit., pp. 361-371 .
- “Pensiero nomade” (1973), in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., pp. 29-41 .
- “Bilancio-programma per macchine desideranti” (1973), in M. Guareschi, *Gilles Deleuze popfilosofo*, cit., pp. 119-138 .

- “Due regimi di folli”, in A. Verdiglione (a cura di), *Psicanalisi e politica. Atti del convegno di studi tenuto a Milano l' 8-9 maggio 1973*, Feltrinelli, Milano 1973, pp. 7-11.
- “L’ascesa del sociale” (1977), in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., pp. 95-103 .
- “Desiderio e piacere” (1977), in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., pp. 77-90 .
- “A proposito dei *nuovi filosofi* e di un problema più generale” (1977), in F. Aubral & X. Delcourt, *Contro i “nuovi filosofi”*, Mursia, Milano 1978, pp. 263-269 .
- ‘ciclo di lezioni universitarie su Kant’ (1978), in G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo*, ediz. it. a cura di S. Palazzo, Mimesis, Milano 2004 .
- “Lettera aperta ai giudici di Negri” , in «La Repubblica», 10 maggio 1979, pp. 1 e 4.
- “Dall’antiedipo a millepiani” (1980), in «millepiani», n° 8, 1996, pp. 43-50 .
- “La pittura infiamma la scrittura” (1981), in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., pp. 107-113 .
- “Ritratto del filosofo da spettatore” (1983), in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., pp. 115-122 .
- “Il tempo musicale” (1984), in «aut aut», n° 276, 1996, pp. 22-25 .
- “Il cervello è lo schermo” (1986), in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., pp. 123-132 .

- ‘conferenza tenuta al FEMIS il 17 marzo 1987’, in G. Deleuze, *Che cos’è l’atto di creazione?*, ediz. it. a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2006 .
- “Che cos’è un dispositivo?” (1988), in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., pp. 67-76 .
- “Un ritorno a Bergson” (1988), in G. Deleuze, *Il bergsonismo*, cit., pp. 160-163 .
- “Lettera a Gian Marco Montesano” , in G. Deleuze, A. Bonito Oliva, A. Negri, *Gian Marco Montesano: guardando il cielo 21 giugno 1989*, Monti, Roma 1989 .
- “Abbiamo inventato il ritornello” (1991), in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., pp. 133-137 .
- “Una nuova stilistica”, in G. Passerone, *La linea astratta. Pragmatica dello stile*, Guerini, Milano 1991, pp. 9-13 .
- “L’esaurito” (1992), in G. Deleuze, *L’esaurito*, ediz. it. a cura di G. Bompiani, Cronopio, Napoli 1999 .
- “L’immanenza: una vita...” (1995), in M. Guareschi, *Gilles Deleuze popfilosofo*, cit., pp. 138-142 .

III. Opere o numeri monografici di riviste dedicate a Gilles Deleuze (per i testi stranieri riportiamo tra parentesi l’anno di pubblicazione originaria):

- AA.VV., *Deleuze*, Lerici, Cosenza 1976 .

- G. B. Vaccaro, *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Franco Angeli editore, Milano 1990 .
- «Fenomenologia e società», n° 2, 1993 .
- M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia* (1993), a-change, Milano 2000 .
- F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell'evento* (1994), ombre corte, Verona 1998 .
- C. Di Marco, *Deleuze e il pensiero nomade*, Franco Angeli editore, Milano 1995 .
- «millepiani», n° 8, 1996 .
- «aut aut», n° 276, 1996 .
- S. Vaccaro (a cura di), *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano 1997 .
- A. Badiou, *Deleuze. Le clameur de l'Être*, Hachette, Paris 1997.
- T. Villani, *Deleuze. Un filosofo dalla parte del fuoco*, Costa&Nolan, Genova 1998 .
- R. De Gaetano, *Il cinema secondo Gilles Deleuze*, Bulzoni, Roma 1998 .
- R. De Gaetano (a cura di), *La visione e il concetto*, Bulzoni, Roma 1998 (parte III^a) .
- U. Faldini, *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Pendragon, Bologna 1998 .
- «DeriveApprodi», n° 17, 1999 .
- M. Guareschi, *Gilles Deleuze popfilosofo*, ShaKe, Milano 2001.
- «magazine littéraire», n° 406, 2002 .

- F. Lesce, *Un'ontologia materialista. Gilles Deleuze e il XXI° secolo*, Mimesis, Milano 2004 .

IV. Contributi critici sulla filosofia deleuziana apparsi su riviste italiane (in presenza di testi stranieri tradotti, sarà indicato tra parentesi l'anno di pubblicazione originaria):

- M. Foucault, *Theatrum philosophicum* (1970), in «aut aut», n° 277-278, 1997, pp. 54-74 .
- G. Comolli, *Desiderio e bisogno. Note critiche a Lacan e Deleuze-Guattari*, in «aut aut», n° 139, 1974, pp. 21-44 .
- F. Rella, *Una tomba per edipo ? Nota su Deleuze-Guattari*, in «aut aut», n° 144, 1974, pp. 65-78 .
- M. Cacciari, *“Razionalità” e “irrazionalità” nella critica del politico in Deleuze e Foucault*, in «aut aut», n° 161, 1977, pp. 119-133 .
- F. Meni, *Deleuze, Serres, Tournier: il canto inutile della filosofia*, in «aut aut», n° 258, 1993, pp. 69-95 .
- J. Derrida, *Dovrò vagare da solo* (1995), in «aut aut», n° 271-272, 1996, pp. 8-10 .
- J. Rancière, *Deleuze e il destino dell'estetica*, in «aut aut», n° 277-278, 1997, pp. 75-84 .
- L. G. dos Santos, *Verso una nuova terra*, in «aut aut», n° 277-278, 1997, pp. 85-92 .

- P. Gambazzi, *Pensiero, pittura. A proposito del “Bacon” di Deleuze*, in «aut aut», n° 277-278, 1997, pp. 93-125 .
- G. Antonello, *Il problema dell’individuazione in “Differenza e ripetizione”*, in «aut aut», n° 277-278, 1997, pp. 127-144 .
- J. Rajchman, *C’è un’intelligenza del virtuale?*, in «aut aut», n° 277-278, 1997, pp. 145-159 .

V. Supporti sonori e visivi :

- R. Pinhas & Heldon, *Electronique guerrilla*, Cuneiform Rune 1993, (compact disc con brani nietzschiani letti da G. Deleuze).
- R. Pinhas, *L’Éthique*, Cuneiform Rune 1993, (compact disc con brani spinoziani letti da G. Deleuze).
- R. Pinhas, *Rhizosphere – live at Bobigny*, Cuneiform Rune 1994, (compact disc con brani spinoziani letti da G. Deleuze).
- AA.VV., *In memoriam of Gilles Deleuze*, Mille Plateaux 1996, (compact disc).
- AA.VV., *Fold and Rhizomes for Gilles Deleuze*, Sub Rosa 1996 (compact disc).
- Schizotrope, *The life and dead of Marie Zorn*, Cuneiform Rune 1999 (compact disc concepito come omaggio a G. Deleuze).
- *Abecedario di Gilles Deleuze*, video-intervista a cura di C. Parinet, DeriveApprodi, Roma 2005 .

VI. Studi su Deleuze (saggi, interventi, articoli, interviste, recensioni, numeri monografici di riviste) non pubblicati in italiano:

- M.Cressole, *Deleuze*, Éditions universitaires, Paris 1973 .
- J.C.Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris 1993 .
- E.Alliez, *Deleuze, philosophie virtuelle*, Synthelabo, Le Plessis – Robinson 1996 .
- A.Gualandi, *Deleuze*, Les Belles Lettres, Paris 1998 .
- V.Bergen-I.Stengers-P.Verstaeten éd., *Deleuze*, Vrin, Paris 1998 .
- E.Alliez éd., *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Synthelabo, Le Plessis – Robinson 1998 .
- R.Schérer, *Regards sur Deleuze*, Kimé, Paris 1998 .
- A.Villani, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Berlin, Paris 1999 .
- J.C.Dumoncel, *Le pendule du docteur Deleuze : une introduction à l'Anti-Œdipe*, cahiers de l'Unebévue, Paris 1999.
- G.Lardreau, *L'exercice différé de la philosophie. A l'occasion de Deleuze*, Verdier, Paris 1999 .
- M.Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Kimé, Paris 2000 .
- J.Simont, *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze : le « fleurs noires » de la logique philosophique*, L'Harmattan, Paris 2000 .

- Y.Beaubatie éd., *Tombeau de Gilles Deleuze*, Mille Sources, Paris 2000 .
- R.Pinhas, *Les Larmes de Nietzsche*, Flammarion, Paris 2001 .
- D.Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze*, Le livre de poche, Paris 2001 .
- V.Bergen, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris 2001 .
- « *multitudes* », n° 1, 2000 .
- « *Théorie, Littérature, Enseignement* », n° 19, Presses Universitaires Vincennes 2001 .
- « *magazine littéraire* », n° 406, 2002 .