

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Filosofia (Estetica ed Etica)

Ciclo XXII

Settore/i scientifico-disciplinare/i di afferenza: M-FIL/04 ESTETICA

TITOLO TESI

IMMAGINE DEL PENSIERO E POTENZE DEL
DIFFERENTE NELLA FILOSOFIA DI
GILLES DELEUZE

Presentata da: Alment Muho

Coordinatore Dottorato

Prof. Paolo Vincieri

Relatore

Prof. Carlo Gentili

Esame finale anno 2011

INDICE

Introduzione	5
<i>Parte prima</i> Immagine del pensiero	
Capitolo 1. L'immagine del pensiero: impostazione generale del problema	13
Capitolo 2. Filosofia e storia della filosofia	31
Capitolo 3. Kant e l'immagine del pensiero	59
Capitolo 4. Al di là della rappresentazione	95
Capitolo 5. Topologia del pensiero e alcuni suoi elementi fondamentali	113
<i>Parte seconda</i> Potenze del Differente	
Capitolo 6. Ripetizione e rappresentazione	135
Capitolo 7. Differenza e (in)determinazione. Idea e intensità	155
Capitolo 8. Digressione: il ruolo di Bergson nell'ontologia deleuziana	187
Capitolo 9. L'affresco ontologico dell'Univocità e alcuni suoi momenti fondamentali	203
<i>Appendice</i>	
Sensazione e l'essere della sensazione. Nota sull'estetico in Deleuze	249
<i>Bibliografia</i>	265

Introduzione

L'esuberanza dell'opera di Gilles Deleuze, sia a livello tematico che a livello concettuale, sia nell'ordine dei problemi posti e affrontati che in quello riguardante l'articolazione particolare – anzi, sarebbe meglio dire singolare – che li svolge, sia in vastità che in intensità, in ordine di importanza degli argomenti trattati come in quello dello stile filosofico che li attraversa, è tale da mettere in imbarazzo lo studioso che volesse esporne un'analisi adeguata. La difficoltà è duplice: isolare un argomento a scelta, se non si vuole rischiare di rimanere in superficie dell'imponente sfondo filosofico che lo sorregge, implica l'integrazione dell'argomento mirato con una serie di concetti e di idee che lo sorpassano in quanto tale, e quindi si andrebbe a ricostruire tutto quello che, implicitamente, gli gira intorno; viceversa, abbracciare l'opera intera, presupponendo così che essa si disponga come un sistema composto di fasi più o meno progressive, implicherebbe un pregiudizio nei confronti della posizione deleuziana rispetto al pensiero, secondo cui questo si discosta fondamentalmente dal modello del sapere per poter creare l'atto di pensare nel pensiero, un vero e proprio apprendimento.

Queste menzionate a titolo esemplificativo e paradigmatico, a nostro avviso, rappresentano delle difficoltà oggettive dalle quali possiamo trarre due spunti: la prima designa la filosofia di Deleuze come una filosofia classica, stratificata e sviluppata in profondità, e di questo ne va tenuto conto; la seconda, al contrario, designa che tale «classicismo», stratificazione e profondità, pur essendo sistematici, non per questo divengono sistemici: manca nel pensiero di Deleuze un'unità o un fondamento di tipo classico – egli vi scorgerebbe la trascendenza – così come manca in esso la presenza di un *télos*, ma non manca certo l'idea di un sistema adeguato ai tempi nostri. In tal senso, la seconda difficoltà designa il pensiero deleuziano come essenzialmente creativo e rivendicato come tale.

Vi è, dunque, concatenamento tra i vari testi deleuziani come tra i diversi argomenti trattati in essi, ma questa nozione, appunto, esclude quella di un'unità come quella del puro multiplo. L'opera, in quanto tale, viene a definirsi piuttosto in quanto molteplicità – concetto nevralgico questo in Deleuze – dove l'unità risulta essere immanente e sempre spostata, decentrata, squilibrata, simile a un oggetto che

manca al proprio posto e che si disloca e colloca qua e là, secondo una rigorosa logica dettata dai problemi stessi, in quanto il pensiero voglia veramente corrispondervi. Infatti, sono i problemi posti e la loro determinazione attraverso i concetti – il gusto filosofico del problema in quanto tale, sussistente al di là di qualsiasi soluzione (locale e temporale) che riceva – a rendere arduo l’approccio al pensiero deleuziano che, come una linea mobile, intreccia dei punti fissi con le variazioni. E se si pensa che i problemi, secondo le considerazioni dello stesso Deleuze, si presentano in quanto istanze ontologiche per eccellenza, e i concetti che un filosofo deve creare in quanto filosofo traggono la loro propria necessità soltanto a partire da essi, l’intera filosofia di Deleuze, nella misura in cui pone al centro la sussistenza del problema e la consistenza del concetto, può essere considerata un’ontologia contemporanea.

Tornando alla molteplicità, pensiamo che essa, oltre che caratterizzare lo statuto teorico dell’idea – come si vedrà nel corso di questo lavoro – caratterizzi anche l’idea deleuziana di un sistema possibile nella filosofia contemporanea. È tale idea che egli ha cercato di effettuare nella sua opera. Allora, come accedervi? In una combinazione tra centralità frontali e puntualità trasversali, è possibile individuare in essa dei nuclei ideali e problematici, sistematicamente presenti seppur non sempre tematizzati in quanto tali, a partire dai quali si svolge il discorso come molteplicità. Per quanto ci riguarda, ne abbiamo tematizzati due che ci sembrano implicare – e quindi lasciar spazio all’esplicazione – buona parte dei concetti più rilevanti di Deleuze: *l’immagine del pensiero* in quanto determina il *quid juris* filosofico e la *differenza* con le rispettive potenze che la attualizzano. Entrambi sono temi fondamentali nel pensiero di Deleuze e, senza capire la loro centralità e tutti gli sviluppi concettuali corrispettivi, per altro ricchissimi, a nostro parere, si perde gran parte del senso del discorso deleuziano inteso come sistematico nella maniera in cui si è specificato. Non ci dilunghiamo qui a commentare e ad analizzare contenuti che saranno analizzati e commentati nel corso del lavoro seguente; questa non è una introduzione tematica, infatti, piuttosto è da intendere come mera introduzione alla scelta della trattazione tematica che segue. Ci limitiamo a segnalarne solo il rilievo che hanno assunto nella nostra ricerca e sarà poi essa a rispondere.

Oltre che implicare buona parte delle considerazioni e dei concetti deleuziani più rilevanti, quali il campo trascendentale, il momento genetico nel pensiero, l’esercizio

delle facoltà, il limite rappresentativo, le forze e il fuori, l'evento, la ripetizione, l'idea, le intensità, l'affermazione, il divenire, il quadro ontologico univoco, ecc., solo per menzionare alcuni, l'immagine del pensiero e la differenza in sé, presi in quanto tali, nella loro presenza costante nel corso d'opera di Deleuze subiranno integrazioni e variazioni ad esse proprie: basti pensare, per esempio, al piano di immanenza come declinazione ultima dell'immagine del pensiero, o al concetto di piega come sviluppo della differenziazione e della continuità (sintesi) disgiuntiva. Alla messa in risalto e alla trattazione di questi due nuclei tematici, che a loro volta ne implicano altri ancora, è dovuta la composizione in due parti del nostro lavoro.

Alla stessa ragione, sebbene la trattazione che segue si rapporti fondamentalmente all'intera bibliografia deleuziana, è dovuta l'assunzione come punti di riferimento di maggior spicco teoretico di due testi di Deleuze: *Differenza e ripetizione* (1968) e *Logica del senso* (1969). Essi, infatti, in particolare il primo, si offrono quali vie d'accesso privilegiate rispetto ai problemi che poniamo. Ciò nonostante, come già detto e come si vedrà nel corso della trattazione stessa, è l'intera produzione filosofica di Deleuze che a questi problemi – anche se non solo ad essi – è richiamata e risponde. Inoltre, è nostra convinzione che, se si prescinde dal confronto con *Differenza e ripetizione* si perde la possibilità di un approccio sistematico all'opera deleuziana: infatti, tale testo centrale rischiarerà in qualche modo non solo i testi successivi, offrendosi come esplicazione di problemi impliciti, ma anche quelli precedenti, dove si ha così modo di vedere alcuni dei concetti più fondamentali di Deleuze – che si stabiliscono e si stabilizzano in questo libro – in via di formazione, di coglierli, cioè, nella loro propria genesi.

Nella prima parte, sempre in correlazione con l'immagine del pensiero, trattiamo anche del rapporto di Deleuze filosofo con la storia della filosofia. Nel capitolo rispettivo non cerchiamo di ricostruire la lettura deleuziana applicata ai suoi filosofi preferiti – Spinoza, Nietzsche, Bergson – singolarmente presi, quanto piuttosto cerchiamo di dare una sensazione e un'idea al tempo stesso della concezione di Deleuze sulla storia della filosofia in quanto tale e nel suo rapporto fondamentale con la filosofia medesima, notando già e mettendo in rilievo in tale posizione e articolazione il gesto filosofico deleuziano. Per contro, un intero capitolo – quello successivo al capitolo ora menzionato – è dedicato al confronto di Deleuze con la filosofia critica di Kant. Ciò può sembrare relativamente bizzarro a prima vista,

considerata la vocazione deleuziana che sembra indirizzarsi più volentieri altrove; oltre alle ragioni specificate nella parte rispettiva, aggiungiamo qui che il trascendentale kantiano è uno spunto ben più importante nella riflessione di Deleuze di quanto non appaia immediatamente, anche se esso viene contestato e riformulato da quest'ultimo, ma appunto a partire da esso si potrà parlare di un campo trascendentale in accezione così forte nel caso della filosofia deleuziana; in più, tale confronto, che abbiamo cercato di seguire ed analizzare piuttosto con una certa insistenza, ci offre anche uno dei rari momenti di lavoro eseguito da parte di Deleuze scrupolosamente secondo le norme di un breve commentario in filosofia, dove però, al contempo, emerge la posizione matura e già presa del commentatore. In tal senso, ne *La filosofia critica di Kant* (1964) si possono notare *in fieri* concetti che diverranno centrali nelle opere successive, in particolare per quanto riguarda l'esercizio delle facoltà e il loro rapporto, così come il concetto di tempo e quello di soggetto che vi affiorano.

I tre filosofi prediletti di Deleuze, invece, e l'interpretazione di alcuni punti chiave che egli effettua su di loro, vengono trattati all'interno dell'economia del problema o principio di univocità dell'essere, anzi, ad essere precisi, a Bergson viene dedicata una digressione che precede tale problematica, poiché egli è fortemente interpellato già prima, in merito a concetti pienamente esposti soprattutto nel settimo capitolo, ma bisogna aggiungere che la sua è una presenza indiscussa, sebbene virtuale, anche nella parte riguardante appunto l'univocità. (Deleuze non lo include, in realtà, in quella che egli chiama la triade luminosa di tale principio, ma, oltre a poterlo pensare come punto di riferimento implicito – cosa che avviene spesso in Deleuze rispetto ai suoi «intercessori» – si deve considerare anche la spinta progressiva che ciascun punto offre alla triade, nella quale Bergson rappresenterebbe forse un raddoppiamento, o forse una stazione).

Non abbiamo preferito trarre delle conclusioni da e in questo lavoro. Si è, al contrario, optato per la non conclusività – tratto proprio della differenza, che non smette mai di differenziarsi. In compenso, per così dire, si è proposta una appendice, riguardante la sensazione e l'estetico in Deleuze. Come si avrà modo di constatare, seppure appendice, inoltre molto breve e tematicamente «altra» rispetto ai temi trattati nella maggior parte del lavoro – almeno in prima vista – in essa riemergono non pochi concetti individuati e trattati altrove: questo a testimonianza di quanto si

diceva all'inizio di questa introduzione, cioè che in Deleuze, i temi e i concetti si concatenano e risuonano, e a dettare tale concatenamento e risonanza è sempre l'importanza di un problema che, appunto, nella misura in cui sussiste al di là delle proprie soluzioni, non smette di riproporsi in ordini nuovi. In tal senso, l'appendice è da considerare parte integrante di questo lavoro.

PARTE PRIMA

IMMAGINE DEL PENSIERO

CAPITOLO 1

L'immagine del pensiero: impostazione generale del problema

Vi sono pensieri imbecilli, discorsi imbecilli che sono costituiti per intero da verità¹.

Il piano di immanenza non è un concetto, né pensato né pensabile, ma l'immagine del pensiero, l'immagine che esso si dà di cosa significhi pensare, usare il pensiero, orientarsi nel pensiero².

Pensare è creare, non c'è altra creazione, ma creare, è anzitutto generare "il pensare" nel pensiero³.

L'immagine del pensiero è uno dei temi sui quali Deleuze si è occupato costantemente nel corso della sua opera, uno dei temi sicuramente più presenti, perseverante ed articolato quasi con una certa ossessione, ad ogni modo sempre centrale sia come posizione compositiva che come consistenza filosofica. Essa viene ad occupare un ruolo di prim'ordine nel tenore critico del discorso deleuziano. Come avviene nella prima *Critica* kantiana, non è azzardato dire, forse, che l'immagine del pensiero si presenta come la rivoluzione copernicana di Deleuze, come l'ambizione cioè di effettuare una critica immanente al pensiero in quanto tale. Infatti, si tratta di criticare alcuni capisaldi del razionalismo di stampo tradizionale,

¹ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (1962), trad. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino, 2002, p. 157.

² G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?* (1991), trad. it. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino, 2002, p. 27.

³ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), trad. it. di G. Guglielmi, a cura di G. Antonello e A. M. Morazzoni, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997, p. 192.

non meno che di capovolgerli. L'orchestrazione deleuziana, per così dire, di questo argomento complesso si svolge quasi interamente sotto il segno della violenza, della costrizione, dell'effrazione esercitate da parte di qualcosa di imprevisto che ci obbliga necessariamente a pensare.

Si è soliti distinguere una parte critica e una parte più propriamente creativa nel pensiero di Deleuze, una *pars destruens* che aprirebbe la strada e una *pars construens* che la percorrerebbe; ma, al limite, una simile distinzione, a nostro avviso, non ha che un valore metodologico, poiché, secondo una lezione nietzscheana che Deleuze ha appreso profondamente e sviluppato poi con dei mezzi propri, da un punto di vista teoretico, nella sua filosofia è impossibile dividere la critica dalla creazione: la critica è una critica creativa – anzi, sarebbe forse meglio qualificarla come creatrice – e la creazione stessa è una creazione critica; ne è testimonianza proprio l'articolazione del problema dell'immagine del pensiero che, pur sviluppandosi come discorso critico del tutto sistematico, funziona e trova il proprio punto di forza nell'alternativa che positivamente propone: tipica articolazione composta di due facce inseparabili.

Come primo passo per impostare il problema dell'immagine del pensiero, probabilmente conviene chiederci perché esso assume una tale importanza nell'opera di Deleuze, tanto che lui stesso affermi che in tutta la sua vita, in definitiva, non si è occupato quasi d'altro⁴? Una delle tante risposte nelle quali si estende l'importanza dell'argomento, e che ci mette da subito nel cuore della questione, arriva, secca, dal Deleuze più maturo: «L'immagine del pensiero ritiene soltanto ciò che il pensiero rivendica di diritto»⁵. Si tratta quindi del *quid juris* filosofico, di ciò che il pensiero può pensare di diritto. Una simile considerazione pone immediatamente il tema nella sua giusta rilevanza.

Nelle pagine dei testi deleuziani si può notare una certa ripetizione ossessiva del significante *immagine del pensiero*. Per lo più disseminato in svariati argomenti, spesso anche implicitamente all'opera, lo individuiamo apparire almeno tre volte come argomento posto in sé, in forma di titolo di capitoli e sottocapitoli, pertanto sempre in momenti filosoficamente determinanti: una prima volta in *Nietzsche e la filosofia*, in conclusione del terzo capitolo dedicato alla *Critica nietzscheana* che

⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Sulla filosofia* (1988), in ID., *Pourparler* (1990), trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata, 2000, pp. 196-199.

⁵ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 27.

emergerebbe, attraverso il metodo genealogico e la nuova importanza filosofica che assumono i concetti di senso e valore, come il vero compimento di quella kantiana (*Nuova immagine del pensiero*)⁶; una seconda volta in *Marcel Proust e i segni*, in conclusione della prima parte del testo, dove appunto l'importanza che prende su di sé il nesso segno-senso spodesterebbe il classico concetto di verità (*Conclusione. L'immagine del pensiero*)⁷; una terza volta, dove occupa un intero, lungo e fondamentale capitolo – e trova la sua massima sistematicità e complessità – in *Differenza e ripetizione*, secondo il quale, problematizzare la questione equivarrebbe ad accostarsi all'atto che fa nascere il pensare nel pensiero (*L'immagine del pensiero*)⁸.

Nonostante questa ripetizione sempre uguale, al punto da poterla considerare un significativo nuovo, Deleuze insiste che l'immagine del pensiero non è un concetto, non va confuso con nessun concetto particolare. Piuttosto, l'immagine del pensiero determina la creazione dei concetti. «Essa è come un grido, mentre i concetti sono dei canti»⁹. Analogamente, essa non va identificata con il metodo, piuttosto bisogna intenderne «qualcosa di più profondo, sempre presupposto, un sistema di coordinate, di dinamismi, di orientamenti: appunto, pensare e “orientarsi nel pensiero”»¹⁰. Un piano, insomma, dove il pensiero si pre-dispone, o un pensiero pre-filosofico, dove affetti e concetti sono ancora confusi tra di loro, si prolungano gli uni negli altri, già nel tentativo di separarsi. L'immagine del pensiero, allora, considerata come piano, è anche una questione di partecipazione, di parte presa da parte dei componenti nel pensiero e un loro rivendicare la propria parte. Se in tale esercizio di separazione e di cominciamento, al tempo stesso, si costituisce l'orientamento del pensiero filosofico, va da sé che il problema posto riguarda la fondazione di questo pensiero e i suoi relativi imperativi. Posto sempre in orizzonti mobili – secondo le variazioni filosofiche che si succedono nel tempo – esso stesso si scopre come piano piuttosto fisso in quanto orientativo. A tale fissità da scoprire, quindi, corrisponde l'ossessione di Deleuze nel trattarla; a tale persistenza la sua insistenza. Argomentando ciò nell'itinerario della propria opera, Deleuze dice:

⁶ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 154-165.

⁷ G. DELEUZE, *Marcel Proust e i segni* (1964), trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, Einaudi, Torino, 2001, pp. 87-94.

⁸ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 169-217.

⁹ G. DELEUZE, *Sulla filosofia*, in ID., *Pourparler*, cit., p. 197.

¹⁰ G. DELEUZE, *Sulla filosofia*, in ID., *Pourparler*, cit., p. 196.

Questo studio delle immagini del pensiero, che potremmo chiamare noologia, dovrebbe costituire i prolegomeni alla filosofia. È l'oggetto vero e proprio di *Differenza e ripetizione*, la natura dei postulati nell'immagine del pensiero. Questo tema mi ha ossessionato in *Logica del senso*, dove l'altezza, la profondità e la superficie sono le coordinate del pensiero; [...] lo ritroviamo poi con Felix in *Mille piani*, perché il rizoma è l'immagine del pensiero che si estende sotto quella degli alberi¹¹.

Immagini diverse dell'immagine del pensiero... Ma come cercare di determinarne il senso, di darne una definizione, in certo qual modo? Da dove partire per poter articolarne i momenti? Innanzitutto va individuata la natura di quella che Deleuze chiama l'immagine *dogmatica* del pensiero, vanno individuati i suoi caratteri per potersene distaccare, per poter sperimentare una nuova immagine possibile. Ora, determinante per quanto riguarda la sua natura sembra essere il rapporto che l'immagine classica o dogmatica del pensiero intrattiene con la verità: così, la verità determina un'immagine del pensiero e determina quest'ultimo come pensiero vero. La verità, da parte sua, si distribuisce nel pensiero stesso in quanto formalmente e di diritto contenuta in esso, nella volontà del pensatore che si presta a tale pensiero, definendola così come una buona volontà, e nel supporto di regole che ci aiutano a pensare (il vero), coniugando così il pensiero stesso con la buona volontà del pensatore, cioè si tratta di un metodo. In tal modo, pensare diventa l'esercizio naturale delle facoltà che si sviluppa correttamente nella misura in cui, grazie all'appoggio del metodo, scongiuriamo l'errore che proviene da quelle sfere dell'essere non appartenenti al pensiero puro (sensi, passioni, ecc.)¹². In breve, secondo questa configurazione cartesiana, in quanto pensiamo rettamente, possediamo sempre il vero e lo possediamo di diritto. Se inciampiamo in qualche errore significa soltanto che ci troviamo in una situazione di fatto, accidentale, correggibile attraverso la buona e giusta applicazione delle regole del metodo: così, il pensiero in sé non è esposto a una corruzione essenziale, dal momento che l'errore gli rimane fondamentalmente esterno ed estraneo.

La verità viene così a coincidere con un pensiero puro, e il suo possesso con il giusto esercizio naturale delle facoltà del soggetto. Ma così facendo, già si determina

¹¹ G. DELEUZE, *Sulla filosofia*, in ID., *Pourparler*, cit., p. 198.

¹² Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 154.

l'uso del pensiero, la sua possibilità formale, sotto un concetto – quello di verità – esso stesso indeterminato, o meglio, determinato soltanto come il risultato di tale esercizio di cui, però, sarebbe anche origine e causa. Determinante ma indeterminata, la verità si determina a sua volta tramite ciò che essa determina. Oltre che in un pensiero solipsistico, incorriamo qui anche in un corto circuito tra verità e uso delle facoltà, e ci troviamo su un terreno già completamente predefinito, nel quale, implicitamente, si sono già effettuate delle esclusioni rilevanti. Bisogna, piuttosto, da genealogisti, scoprire la dimensione nascosta che genera la verità, lo strato dinamico e latente sul quale essa poggia. Scrive Deleuze:

L'aspetto più curioso di questa immagine del pensiero consiste nel fatto che il vero vi è concepito come universale astratto. Non ci si riferisce mai alle forze reali che *costituiscono* il pensiero, né lo si mette in relazione con le forze reali che esso, in quanto pensiero, presuppone [...] Ora, non c'è verità che, prima di essere una verità, non sia la realizzazione di un senso o di un valore. La verità come concetto è affatto indeterminata e tutto dipende dal valore e dal senso di ciò che pensiamo: abbiamo sempre le verità che ci meritiamo in funzione del senso che concepiamo o del valore di ciò in cui crediamo¹³.

Ora, pur tralasciando il senso specifico dei concetti usati in questo contesto di interpretazione della filosofia di Nietzsche quali, appunto, senso, valore, e forze, si nota che essi si propongono quale dimensione genetica di determinate verità, cioè a dire che le verità sono prodotte dalle forze, dal senso e dal valore rispettivi, poiché sono queste le vere istanze determinanti, i veri elementi trascendentali, in quanto traggono la loro propria necessità da un elemento problematico che si rileva nell'esistente, involontariamente, come un *fuori* del pensiero che costringe quest'ultimo a pensare. Attraverso questo collegamento tra l'esistente e le condizioni sotto le quali esso si pensa, tra l'involontario e il pensiero, si può già notare un tratto fondamentale caratterizzante ciò che Deleuze, in polemica con Kant, chiama *empirismo trascendentale*, dove tale termine non sta affatto ad indicare una dipendenza del trascendentale dall'empirico – cosa che non avrebbe alcun senso nella filosofia deleuziana in quanto essa è una continua declinazione originale del trascendentale – ma, al contrario, esso designa una riconfigurazione necessaria della condizione rispetto al condizionato, dove, appunto, la prima non è più larga del

¹³ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 154-155.

secondo, divenendo così condizione dell'esperienza reale, ovvero sua istanza genetica. Non ci dilunghiamo qui su questo argomento che verrà ripreso più estesamente nei prossimi capitoli; ci basti averlo individuato e delineato appena in quanto rappresenta il punto di vista positivo da cui muove la critica deleuziana nei confronti dell'immagine dogmatica del pensiero. Ora, invece, proviamo ad articolare meglio le caratteristiche intrinseche dell'argomento, seguendo l'analisi sistematica che ne offre Deleuze.

La questione dell'immagine del pensiero è strettamente collegata con quella della genesi concettuale, sia intesa di fatto (indagine storico-critica) che di diritto (posizione teoretica da rivendicare). Nel capitolo dedicato all'argomento in *Differenza e ripetizione*, Deleuze centra la propria articolazione intorno al problema dei presupposti soggettivi del pensiero filosofico. Prima di passare all'analisi concreta del nostro tema, conviene soffermarci un istante su due riflessioni di ordine generale. Se ci si colloca nella prospettiva che abbiamo denominato storico-critica, problematizzare la questione dell'immagine del pensiero in quanto punto determinante effettivamente individuato significa indubbiamente problematizzare la genesi da cui prendono avvio i concetti nella tradizione filosofica: tale prospettiva implica allora un rapporto con la storia della filosofia e con alcuni suoi momenti decisivi, appunto, nella misura in cui determinano un'immagine classica del pensiero. Correlativamente, porsi nella prospettiva propriamente teoretica dell'argomento significa affrontare l'ardua questione del cominciamento in filosofia.

Ora, se l'immagine del pensiero riguarda il rapporto del pensiero filosofico con la tradizione, sino a configurarsi, in qualche modo, come tale rapporto medesimo, sondarla, esaminarla, smuoverla significa non solo individuare i punti che la costituiscono in quanto tale, ma anche individuare il modo in cui essa si prolunga autoritativamente nel tempo. Poiché, come si è già accennato, questo orientamento nel pensiero, pur incarnandosi in orizzonti mobili, rappresenta qualcosa di più o meno fisso, delle coordinate stabilite, esso si riproduce e si rinnova in questi orizzonti, come ciò che di invariabile si presenta (o forse sarebbe meglio dire si nasconde) sotto le variazioni. In tal senso, pur partendo da una situazione di fatto, cioè da una variabilità espressiva, porsi la questione dell'immagine del pensiero in quanto invariante normativa equivale nuovamente a porre il problema del *quid juris*

del pensiero stesso. L'immagine del pensiero, dunque, è una questione che riguarda sempre di diritto il pensiero. Così, le due prospettive distinte sopra – quella storico-critica e quella puramente teoretica, ossia *quid facti* e *quid juris* – si ricongiungono nella trattazione del problema. Che cosa significa, allora, sondare la pretesa di ciò che vale *di diritto* nel pensiero?

Il pensiero proietta un'immagine di sé che lo orienta e, a sua volta, si proietta in tale immagine affermandola. Quello del pensiero e della sua immagine, allora, si presenta come il complesso problema di un rapporto di produzione, ma di una produzione in quanto rappresentazione. Il pensiero produce un'immagine di sé dove si rappresenta, ma anche l'immagine stessa, in quanto reclama il pensiero per sé, in quanto cioè si vuole come *sua* immagine, produce e riproduce le coordinate rappresentative (orientamento) che il pensiero dovrà seguire per prodursi: dandosi un'immagine di verità, il pensiero si produce come rappresentazione. Ma esso non si produce come tale senza riprodurre l'immagine che la orienta e senza riconoscersi in essa. L'immagine del pensiero diviene così profondamente determinante; essa è tanto più efficace in quanto nascosta, mimetizzata nel pensiero stesso: l'immagine del pensiero, quindi, può essere considerata – a scapito del termine immagine – come ciò che di latente supporta ed apporta sul proprio piano un pensiero in quanto patente.

La manifestazione del pensiero (filosofico) come trasparente – secondo il paradigma del chiaro e distinto – si nota nella sua forma prediletta, nella rappresentazione che gli è più propria, cioè nel concetto. Storicamente e teoreticamente, il concetto appare come la rappresentazione specifica, propria della filosofia, per distinguersi dalla *doxa*, dalla semplice opinione che, al contrario, non produce concetti in senso proprio. Allora, il concetto è il cominciamento della filosofia, ma esso stesso, per porsi come tale, deve trovare un fondamento quale cominciamento nella sua dimensione interna dove poggiare, e una fondazione, cioè un'autoesplicazione che gli garantisca la legittimità del proprio esercizio. Esso deve dunque autodeterminarsi, trovare un fondamento proprio per porsi nella legittimità della sua pretesa. Deleuze, infatti, parla di autoreferenzialità del concetto, dove il suo essere per sé non significa affatto che non lo riguardi nulla al di fuori di sé, giacché esso è inseparabile da un problema che lo genera – differenziarsi dalla *doxa*, per esempio – quanto, piuttosto, il modo in cui il concetto si pone, l'autoposizione come

modalità del suo essere, l'equilibrio delle sue componenti¹⁴. È quindi anche una questione di fondamento e di fondazione, in quanto autodeterminazione del pensiero concettuale.

Siamo davanti a un paradosso, poiché se la filosofia trova la propria ragion d'essere nel creare concetti, cominciare questa creazione vuol dire determinare l'inizio del concetto, ma anche determinare un concetto dell'inizio. Dove individuare questa zona di indiscernibilità che dà luogo alla distinzione della filosofia come tale? La questione che si apre, allora, e che rappresenta il cuore stesso del problema dell'immagine del pensiero, è quella della distinzione del filosofico dal prefilosofico, o dal non-filosofico in generale. Ma, nel modo in cui si configura questa distinzione tipologica, sembra che in essa persista una certa indecidibilità tra il filosofico e il prefilosofico, giacché bisognerebbe individuare un momento che sia il primo momento della distinzione e, contemporaneamente, il momento di fondamento del concetto in quanto tale, intrinseco a quest'ultimo. Insomma, sembra che per dare inizio al concetto in quanto concetto, già bisogna predisporre di un concetto. Infatti, il fondamento del concetto come tale è già un concetto di fondamento, se non si vuole cadere al di fuori.

Se non si vuole rimanere all'interno di una problematica senza via d'uscita, o abbandonarsi in un puro rompicapo, bisogna forse riconoscere che così la questione è posta male, e che il problema del cominciamento, se articolato secondo questa modalità, è un falso problema. Finché si dice che non vi sarà alcun presupposto oggettivo nel pensiero filosofico, ancora non si dà un inizio in termini positivi. Bisognerebbe ammettere dunque che il concetto, pur distinguendosi per sé, tuttavia avvolga in sé una certa continuità con ciò che concetto non è ancora. Allora, di fronte a una tale ammissione, si aprono due strade possibili: o che il concetto intrattenga un rapporto fondamentale con il suo fuori, con tutto ciò che di non concettuale lo costringe ad esercitarsi in qualità di concetto, donandogli quell'artiglio di necessità che altrimenti, di per sé non possiederebbe, oppure che il concetto si fondi molto più di quanto non dica su dei presupposti soggettivi tanto più determinanti quanto più nascosti e fatti passare come irrilevanti nel suo ordine proprio.

La prima strada lascia alle spalle la questione teoretica del fondamento, anzi, parte dal suo contrario, cioè da un generale sfondamento, tanto più necessario quanto più

¹⁴ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia* (1991), cit., pp. 12-14.

fortuito, e relaziona essenzialmente e positivamente il concetto all'affetto, il pensiero alla sensibilità. Secondo tale logica, tutto nel pensiero procede per differenziazione, essendo il pensiero stesso percorso interamente dal principio di differenza che lo fa passare all'esistenza: non c'è un fondamento che fissi l'identità del pensiero in un'immagine, ma tutto inizia e prosegue sotto il segno di un costitutivo squilibrio che attraversa il soggetto intero (differenza tra le facoltà). Un simile pensiero si svolge sotto il segno della costrizione e dell'involontario e, probabilmente, il concetto, invece di autofondarsi come identità immediata con se stesso, ne emergerebbe come ripetizione (forzata) differenziante di un affetto che ci colpisce, come sua trasformazione e trasposizione in un altro ordine.

L'altra strada, al contrario, pone l'esigenza filosofica di analizzare i presupposti soggettivi su cui si sorregge il concetto, cioè tutte quelle istanze non distinguibili di per sé dalla *doxa* e che, pur passando nel concetto come tali, si trovano in esso filosoficamente fondate. Si ha così, in definitiva, una comprensione naturale che si estende fino alla comprensione concettuale. Le due sarebbero, quindi, in un nascosto rapporto reciproco, tanto da sostenere, oltre che una certa inclusione del preconettuale nel concetto, anche un suo rilancio per via del concetto stesso: vi è allora una certa comprensione naturale sulla quale fa leva quella concettuale tale per cui, quest'ultima, oltre che farne uso, pretende al tempo stesso di fondare. Si parte perciò da una comprensione di fatto per fondarla di diritto. In questo capitolo è su tale linea che ci concentreremo maggiormente, seguendo Deleuze nella critica che le rivolge. Infatti, detti presupposti soggettivi stanno alla base dell'immagine (dogmatica) del pensiero, quanto dire, nel suo cuore medesimo. Ma, come abbiamo già sottolineato, siffatta critica si esercita dal punto di vista positivo, imprescindibile, descritto sommariamente sopra, nel quale si posiziona Deleuze. Ciò significa, ancora una volta, esercitare una critica creatrice di nuove possibilità per il pensiero.

I presupposti soggettivi non si possono capire né possono funzionare se non secondo uno schema di generalità che si esprime nella forma «tutti sanno»: per esempio, tutti sanno che cosa significa pensare, che cosa significa essere, ecc. La generalità stessa diventa così la forma di un riconoscersi: riconoscersi in essa come riconoscersi nella rappresentazione di questo «tutti». Rappresentazione e riconoscimento, in questo caso, non richiedono niente di più di ciò che già

presuppongono, cioè un senso comune come natura retta di un pensiero che naturalmente si predispone al vero e una buona volontà del pensatore. «Il presupposto implicito della filosofia si trova nel senso comune come *cogitatio natura universalis*, donde poi la filosofia può prendere avvio. [...] In tal senso, il pensiero concettuale filosofico ha come presupposto implicito un'Immagine del pensiero, prefilosofica e naturale, tratta dall'elemento puro del senso comune»¹⁵.

Al senso comune deve corrispondere il buon senso, così come alla natura retta del pensiero, che naturalmente si predispone al vero, deve corrispondere una buona volontà da parte del soggetto pensante. Senso comune e buon senso completano l'un l'altro e, come si esprime Deleuze, entrambi formano le due metà della *doxa*. Naturalmente predisposti nel soggetto, essi «sono dunque assunti come la determinazione del pensiero puro»¹⁶. E sembra che proprio a queste due metà naturali, che formano la nostra stessa natura in quanto esseri pensanti, corrispondano la rappresentazione e il riconoscimento, intese questa volta come due metà filosofiche, formando, di conseguenza, la natura stessa del pensiero filosofico. Ma, essendo il senso comune ciò su cui si costituisce la nostra comprensione naturale, esso, oltre che valido di fatto, si assume nella comprensione concettuale come valido di diritto, diventando così l'istanza trascendentale per eccellenza del pensiero filosofico. In tal modo, quest'ultimo si presenterà secondo un modello del riconoscimento, modello che si sviluppa sotto il segno dell'identità del soggetto, dell'identità dell'oggetto e, conseguentemente, sotto il segno di un esercizio concorde di tutte le facoltà che si rivolgono a un oggetto supposto lo stesso e dove ciascuna di esse la riprende come tale. Sofferamoci un istante su queste considerazioni e cerchiamo di vedere come esse compongano già un'immagine del pensiero che determina le possibilità stesse di ciò che si può pensare e di come si deve pensare.

Un oggetto è riconosciuto quando una facoltà lo ravvisa come identico a quello di un'altra o piuttosto quando tutte le facoltà insieme [...] si riferiscono [...] a una forma d'identità dell'oggetto. Contemporaneamente, il riconoscimento rivendica quindi un principio soggettivo della collaborazione delle facoltà per «tutti», cioè un senso comune come *concordia facultatum*, e la forma dell'identità dell'oggetto rivendica, per il filosofo, un

¹⁵ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 172.

¹⁶ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 173.

fondamento nell'unità di un soggetto pensante di cui tutte le altre facoltà devono essere dei modi.¹⁷

Infatti, l'unità dell'oggetto in generale appare – come in Kant – in qualità di correlato oggettivo dell'unità del soggetto: pura forma oggettivata dell'appercezione trascendentale. Le facoltà, a loro volta, fondano il proprio esercizio sul rapporto continuo all'unità della coscienza del soggetto pensante e all'unità riflessa dell'oggetto sentito, percepito e pensato. Il riconoscimento è appunto ri-presentazione dello stesso nella rappresentazione concettuale. Tale forma dello stesso, divenuta così norma d'identità, poggia interamente sul senso comune, ripreso come istanza trascendentale che fonda *a priori* l'identico, e si distribuisce nel buon senso inteso come apporto delle facoltà nei soggetti empirici. Proprio questa configurazione determina la natura retta del pensiero. Infatti, esso «è supposto naturalmente retto, perché non è una facoltà come le altre, ma, riferito a un soggetto, l'unità di tutte le altre facoltà che sono soltanto i suoi modi, e che esso orienta sulla forma dello Stesso nel modello del riconoscimento»¹⁸.

Un simile passaggio si presenta oltretutto in modo piuttosto paradossale, perché il pensiero, da un lato, esige per sé il massimo rigore, per cui, di fatto, è difficile pensare; ma dall'altro lato, una volta fondata e stabilita l'affinità del pensiero al vero, pensare si manifesta come un atto semplice di diritto. Quindi, «la cosa più difficile di fatto passa ancora per la più facile di diritto»¹⁹. Questa situazione paradossale dipende dal fatto che i concetti rispondono a dei problemi, ma dall'altro lato, sono i concetti stessi le istanze che determinano un problema²⁰. Trattandosi qui della questione del fondamento bisogna quindi supporre che sia la natura stessa del problema, attraverso il concetto di fondamento così come è stato esposto, ad essere tradita o, in qualche modo, raggirata, proprio nella misura in cui in esso troviamo gli elementi di una comprensione naturale che si presenta, a sua volta, sotto forma di presupposti soggettivi. Nella determinazione concettuale, dunque, proprio nell'istanza del suo fondamento filosofico, ritroviamo il persistere di una comprensione naturale che, attraverso la collaborazione organica tra senso comune e

¹⁷ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 174.

¹⁸ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 175.

¹⁹ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 174.

²⁰ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia*, cit., pp. 17-18.

buon senso, portata al livello trascendentale, definisce la fondazione e la legittimità del pensiero in quanto filosofico. Che l'immagine del pensiero, sotto forma di presupposti soggettivi, determini le possibilità del pensiero filosofico come tale significa che essa, per quanto determinante e fondante, altro «non è se non la figura in cui si universalizza la *doxa* innalzandola al livello razionale»²¹.

Si è visto che mettere a fuoco i presupposti impliciti da cui deriva un'immagine del pensiero significa sondare quel particolare rapporto tra il filosofico e il prefilosofico che lo riguarda direttamente, tanto da non poterlo assumere come esterno alla filosofia, ma anzi, come l'elemento costitutivo del pensiero concettuale e della sua immagine dogmatica. Dogmatica, appunto, perché è il presupposto stesso a costituire l'immagine di un pensiero che si vuole privo di presupposti (oggettivi). Nella misura in cui tale presupposto si innalza al livello di una rappresentazione pura, noi ritroviamo l'elemento naturale divenuto filosofico, ma rimasto essenzialmente lo stesso. È il prezzo da pagare al principio d'identità. Donde la conclusione che «non si dà vero cominciamento in filosofia, o piuttosto che il vero cominciamento filosofico, vale a dire la Differenza, è in sé già Ripetizione»²². Infatti, non si può stabilire una differenza – anche la differenza tra filosofico e prefilosofico – inscrivendola nel concetto di identità. Piuttosto, essa deve scaturire da una costrizione che attraversa da parte a parte il pensiero in quanto si sveglia e si presta al proprio esercizio non volontario.

Secondo quest'altra immagine, iniziare in filosofia vuol dire affrontare direttamente il fuori, creando un rapporto filosofia-fuori, dove per fuori bisogna intendere ciò che di non filosofico si situa più all'interno della filosofia stessa: alterità assoluta che si incontra fortuitamente e che determina la necessità stessa dell'atto di pensare. L'immagine dogmatica del pensiero, invece, «deriva dall'interiorizzazione del rapporto filosofia-fuori [e per questa ragione] si esprime 1) nella credenza in un pensiero naturale; 2) nel modello generale della ricognizione; 3) nella pretesa al fondamento»²³. I tre punti elencati non sono successivi l'uno all'altro, ma si implicano reciprocamente creando un unico movimento del pensiero. In questo modo «la filosofia non riesce a liberarsi da una preliminare affinità con ciò che si

²¹ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 176.

²² G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., pp. 169-170.

²³ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento* (1996), trad. it. di F. Agostini, Ombre Corte, Verona, 1998, p. 13.

deve pensare»²⁴. Si stabilisce così anche una omogeneità ingiudicata tra mondo e pensiero, così come tra soggetto ed oggetto.

«Il primato dell'identità, comunque sia essa concepita, definisce il mondo della rappresentazione»²⁵. Ed è proprio tale primato che determina quella che Deleuze chiama «Immagine classica del pensiero», oppure «Immagine dogmatica del pensiero», immagine, appunto, che garantisce il riconoscimento in un mondo della rappresentazione e che, più significativamente, lo garantisce come *il* pensiero. Ciò vuol dire che la differenza è assegnabile solo come riconosciuta sotto l'Identico, sussunta da esso, ovvero che «sia la differenza che la ripetizione sono ricomprese in un costitutivo spazio di identità»²⁶. Si parlerà di differenza rappresentata. Criticare una tale immagine del pensiero, allora, vorrà dire prima di tutto, criticarne i presupposti e la tendenza all'identità. Il riconoscimento essenzialmente riconferma e consolida un'identità di partenza – il pensiero si riprende ciò che già sa –, il che vuol dire che il nuovo non emerge e che l'altro – nel mondo così come nel pensiero – è come soffocato nella sua stessa possibilità: per dirla similmente a Heidegger – cosa che fa per altro lo stesso Deleuze – il pensiero non pensa ancora.

Contrariamente alla ripresentazione dello stesso in qualità di rappresentazione filosofica, bisogna partire dall'elemento creativo del nuovo, o meglio ancora, farsi trascinare da esso, nella misura in cui è esso stesso a determinare il pensiero nelle sue nuove possibilità, e non la buona volontà del soggetto pensante. «Difatti ciò che è proprio del nuovo, in altri termini la differenza, è di sollecitare nel pensiero forze che non sono quelle del riconoscimento [...] potenze di un ben diverso modello, in una *terra incognita* mai riconosciuta né riconoscibile»²⁷. Il nuovo così inteso si presenta come potenza del pensiero che si esprime a partire dall'oggetto di un incontro involontario, non premeditato, e che costringe le facoltà del soggetto ad esercitarsi al di là della rappresentazione presupposta come forma dell'identico. Ritorneremo in seguito su questo punto.

Pertanto, il pensiero concettuale, così come si determina dall'immagine dogmatica, si presenta come pensiero *della* coscienza, del mondo rappresentato a guisa *della* coscienza, sicché i suoi limiti vengano forzatamente a combaciare con quelli di

²⁴ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze...*, cit., p. 19.

²⁵ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968) cit., p. 1.

²⁶ M. FERRARIS, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Multhipla Edizioni, Milano, 1981, p. 187.

²⁷ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 177.

quest'ultima. In una siffatta immagine, non solo il mondo vive di limiti attribuiti, cioè di limiti impropri – e tale affermazione va presa alla lettera, poiché, come si vedrà nelle pagine seguenti, è a partire da un limite riconosciuto come costitutivo del sapere che si organizza interamente la sua materia –, ma lo stesso pensiero pensa unicamente a partire da questi limiti tanto dati quanto rassicuranti. Infatti, non si tratta di scontrarsi con un proprio limite, ma piuttosto di organizzarsi a partire da esso. Il limite della coscienza diventa, dunque, la legittimità stessa del pensiero. Esso è il riferimento imprescindibile di una ripartizione sia dell'essere che del pensiero, il vero principio organico delle gerarchie identitarie. Non vi è luogo per delle novità, in questo pensiero della rappresentazione, poiché esso non trova altro che ciò che vi aveva messo. La rappresentazione si manifesta essenzialmente come ri-presentazione dello stesso. Essa

si definisce per taluni elementi: l'identità nel concetto, l'opposizione nella determinazione del concetto, l'analogia nel giudizio, la somiglianza nell'oggetto. L'identità del concetto qualsiasi costituisce la forma dello Stesso nel riconoscimento. La determinazione del concetto implica la comparazione dei predicati possibili con i loro opposti, in una duplice serie regressiva e progressiva, percorsa da una parte dalla rammemorazione e, dall'altra, da un'immaginazione che si prefigge di ritrovare, di ricreare (riproduzione memoriale-immaginativa). L'analogia si fonda sia sui più alti concetti determinabili, sia sui rapporti dei concetti determinati con il loro rispettivo oggetto, e si richiama alla potenza della ripartizione nel giudizio. Quanto all'oggetto del concetto, in sé o in rapporto con altri oggetti, esso rimanda alla somiglianza come requisito di una continuità nella percezione²⁸.

Ciò è come dire che il differente il quale costringe a pensare, nella rappresentazione viene alterato e preventivamente domato in quanto esso va pensato solamente «*in rapporto a un'identità concepita, a un'analogia giudicata, a un'opposizione immaginata, a una similitudine percepita [e quindi] la differenza [stessa] diventa oggetto di rappresentazione*»²⁹. Questa è la quadruplici gogna della rappresentazione, la quale si presenta impotente a concepire la differenza in sé. Essa è anche la ragione per la quale, il concetto di differenza, senza ancora nascere, si trova già stretto nella morsa di una differenza concettuale interamente articolata, per

²⁸ G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 180.

²⁹ *Ibid.*

l'appunto, nella quadruplica radice della rappresentazione. Senza dilungarci particolarmente sull'analisi del concetto di differenza – che emerge, come si vede, ogni qualvolta che andiamo al di là del senso comune – poiché esso non è l'oggetto specifico di trattazione in questo capitolo, segnaliamo, tuttavia che esso, non più ascrivibile a un'identità concettuale, mette in moto le facoltà del soggetto e si dipana in queste e nel loro rapporto in quanto discordanza³⁰. Ogni facoltà, rivolgendosi unicamente a ciò che solo essa può cogliere, ma cogliere a partire dal suo limite proprio, in quanto costretta a subire una passione di fronte a ciò che fortuitamente la fa nascere al mondo, si innalza al suo uso paradossale e comunica alle altre innanzitutto la propria differenza: un *sentiendum* nella sensibilità, un *immaginandum* nell'immaginazione, un *memorandum* nella memoria, un *cogitandum* nell'intelletto, e così via, ponendosi, di conseguenza, ciascuna nel proprio ordine trascendentale. «Dal *sentiendum* al *cogitandum* si è dispiegata la violenza di ciò che costringe a pensare. Ogni facoltà è uscita dai suoi cardini»³¹.

Trattando dell'immagine dogmatica del pensiero, abbiamo visto che secondo le sue coordinate l'ordine filosofico si fonda molto più di quanto non sembri sull'ordine naturale del pensiero. A tale calco celato corrisponde un altro, quello cioè del trascendentale sull'empirico. Sia inteso in generale, come condizione di possibilità, sia riferito all'uso delle facoltà, il trascendentale rimane un calco dell'empirico divenuto astratto, poiché esso, in entrambi i casi, non fa altro che riprodurre e riproporre – fondato filosoficamente – il senso comune. Al contrario,

Se l'esercizio trascendente non va ricalcato sull'esercizio empirico, ciò dipende proprio dal fatto che esso apprende ciò che non può essere colto da un punto di vista di un senso comune [...] Occorre portare ogni facoltà al punto estremo di disordine, ove si trova quasi alla mercè di una triplice violenza: quella di ciò che la costringe a esercitarsi, di ciò che è costretta a cogliere e che sola può cogliere, e dunque anche dell'inafferrabile (dal punto di vista dell'esercizio empirico). È il triplice limite dell'ultima potenza. Ogni facoltà scopre allora la passione che le è propria, cioè la sua radicale differenza e la sua eterna ripetizione [...] come l'istantaneo prodursi del proprio atto [...]»³².

³⁰ I temi che qui trovano più che altro un accenno, verranno ripresi e sviluppati maggiormente nel quarto capitolo del nostro lavoro.

³¹ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 184.

³² G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., pp. 186-187.

In questa nuova dimensione del trascendentale, alla tradizionale coppia vero-falso (errore estrinseco al pensiero) subentra quella più complessa senso-non-senso (stupidità interna al pensiero); alla naturale affinità del pensiero col vero subentra la creazione, prima di tutto, la creazione dei problemi e dei concetti secondo un ordine di rilevanza; all'analitica subentra la genealogia; alle forme le forze, al puro condizionamento la genesi e all'identità la differenza. Sono le figure portanti di ciò che, con Deleuze, possiamo chiamare una misosofia, da cui nasce l'atto di pensare nel pensiero. Si tratta di una nuova immagine del pensiero che capovolge quella tradizionale e che apre al pensiero stesso nuove possibilità reali. E tuttavia, il termine nuova immagine del pensiero suona in qualche modo improprio in questo caso, poiché il pensiero, nel suo atto di pensare, nei suoi propri esercizi paradossali, sembra che diventi un pensiero senza immagine. Infatti, abbandonati il senso comune e la rappresentazione come istanze fondanti, essa non funziona più come un orientamento nel pensiero, le sue coordinate non appartengono più al paradigma del chiaro e del distinto – lo statuto stesso dell'idea, infatti, cambia. Sviluppata al di là dell'unità del soggetto e quella riflessiva dell'oggetto, al di sotto del criterio d'identità, piano percorso da singolarità, tale immagine viene a coincidere con l'inconscio del pensiero.

In conclusione, si è visto fin qui il rapporto critico tra il pensare filosofico e l'immagine dogmatica di tale pensiero. Sopra abbiamo definito tale rapporto come un rapporto di produzione, rapporto nascosto, o per riprendere le stesse parole di prima, rapporto latente e costitutivo di ciò che diviene patente nella rappresentazione. La rappresentazione si manifesta così, dopo la lettura critica che vi si applica, come la ri-presentazione del senso comune divenuto filosofico, cioè a dire della *doxa* stessa sotto parvenze filosofiche, e ciò nella misura in cui l'immagine del pensiero è una rete di presupposti impliciti soggettivi, tanto più determinanti quanto meglio nascosti, mimetizzati, appunto, nell'elemento naturale, i quali funzionano come dei postulati di tale pensiero. «Ogni postulato ha due facce in quanto è una volta naturale e una volta filosofico: una volta si fonda sull'arbitrario degli esempi, una volta sul presupposto dell'essenza»³³. Nella misura in cui essi soffocano l'atto stesso del pensare nel pensiero, si tratterà allora di capovolgerli per trovare e provocare le

³³ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 217.

nuove condizioni del pensiero in un campo trascendentale divenuto genetico e popolato da singolarità.

CAPITOLO 2

Filosofia e storia della filosofia

La storia della filosofia è sempre stata l'agente del potere nella filosofia, e anche nel pensiero. [...] Un'immagine del pensiero che si chiama filosofia si è costituita storicamente ed impedisce alla gente proprio di pensare³⁴.

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, differenti³⁵.

La produzione di Deleuze nell'ambito della storia della filosofia è notevole, sia per la quantità di scritti che vi si annoverano sia per la centralità che vi occupano a livello concettuale. Infatti, sono memorabili le monografie dedicate a Nietzsche, Spinoza, Bergson, ma anche a Kant e a Hume e, in un senso più particolare e sfumato, a Leibniz. In special modo i testi su Nietzsche e Bergson segnano anche un rigenerarsi dell'interesse generale nei confronti di questi autori – un po' abbandonati in quegli anni – nel panorama filosofico francese e oltre, ponendosi, in qualche modo, come vere e proprie (ri)letture iniziatiche, discusse, criticate, ammirate, ma che sicuramente hanno il grande merito di aver risvegliato la curiosità e l'innovazione di pensieri filosofici che si consideravano, secondo l'allora gusto

³⁴ G. DELEUZE, C. PARNET, *Conversazioni* (1977), trad. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombre Corte, Verona, 1998, p. 19.

³⁵ G. DELEUZE, *Sulla filosofia*, in ID., *Pourparler. 1972-1990* (1990), cit., p. 180.

dell'epoca, oramai superati³⁶. Nel contesto generale degli interessi degli allora giovani filosofi, che vertevano per lo più sulla fenomenologia, su Heidegger, su un certo Hegel, ma anche su Marx, su Freud, quando non sull'epistemologia in generale, nel crinale che si andava costituendo e che avrebbe contrapposto frontalmente di lì a poco lo strutturalismo all'esistenzialismo alla Sartre, risulta a dir poco sorprendente il gusto filosofico di Deleuze in materia di autori già passati alla storia³⁷. Vi si nota una provocazione, in questo contropiede intrapreso nel bel mezzo di un attacco generale che, apparentemente, portava altrove, ma anche una lezione proficua. Una tale scelta implica l'innovazione concettuale come necessariamente intrinseca alla rilettura delle filosofie classiche e, perciò stesso, una concezione innovativa della storia della filosofia medesima. Ma procediamo per gradi.

In questo capitolo la nostra intenzione non è quella di mettere a fuoco qualche testo particolare di Deleuze in ambito storico-filosofico, né vorremmo occuparci di qualche ricostruzione contestuale degli interessi specifici del nostro nei riguardi di concetti dei filosofi su elencati – se non in qualche caso, più che altro a titolo esemplificativo: piuttosto, nell'economia funzionale al tema dell'immagine del pensiero, vogliamo concentrarci sulla posizione – filosofica in senso teoretico – di Deleuze nei confronti della storia della filosofia in quanto tale, cioè come disciplina del pensiero filosofico che lui stesso ha esercitato in maniera originale. *In primis*, tale originalità consiste nell'aver fatto storia della filosofia da filosofo. Così, la storia della filosofia nella sua intenzionalità costitutiva verrà chiarita in rapporto alla filosofia come pensiero creativo.

Già di per sé, a un livello di pura riflessione teorica, confrontare la filosofia come un esercizio originale del pensiero e la storia della filosofia come una ricostruzione di tale pensiero, che necessariamente sottintende ed implica l'individuazione di concetti

³⁶ Se su Nietzsche, pressappoco negli stessi anni '60, si andava formando un interesse originale in autori come Klossowski, Foucault, Derrida – per nominarne soltanto alcuni – che comunque saluteranno più o meno tutti l'apparizione di *Nietzsche et la philosophie* (1962), particolarmente esemplare a questo riguardo appare invece la scelta di Bergson da parte di Deleuze, che allora era davvero caduto nel dimenticatoio generale, essendo considerato uno spiritualista ormai di vecchio stampo. Sul contesto della "Nietzsche renaissance" e il ruolo giocatovi da Deleuze rimandiamo a: F. DOSSE, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Éditions La Découverte, Paris, 2007, pp. 159-167. Allo stesso testo rimandiamo per quanto riguarda le ricostruzioni del contesto storico concernenti il testo di Deleuze dedicato a Bergson (pp. 167-176).

³⁷ Sul panorama del pensiero filosofico francese del XX secolo cfr: V. DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Cambridge University Press et Les Éditions de Minuit, Paris, 1979, e anche il più recente F. WORMS, *La philosophie en France au XX siècle. Moments*, Éditions Gallimard, Paris, 2009.

e linee di articolazione che si privilegiano e si approfondiscono secondo una inflessione in certa misura nuova, come una messa in luce, come un evidenziare qualcosa non del tutto esplicitata in origine – se non si vuole ripetere alla lettera il già detto – ci pone all'interno di un rapporto stratificato, attraversato da una serie di operazioni complesse. Di fronte a una posizione nei confronti del merito del pensiero che si va elaborando, che sia il proprio o quello altrui, avanzare una questione di metodologia in senso stretto ci sembra riduttivo. Forse, prima di tutto, bisognerebbe trovare quel punto specifico eppure mai chiaro, quella soglia di risonanza che, non permettendo più di distinguere nettamente le due voci entrate in gioco – quella propria e quella altrui, appunto – permetta, al contrario, l'avvio di una interpretazione o di una sperimentazione – nei casi più spinti – del pensiero cui ci si rivolge, trovando una comune spersonalizzazione, approdando così a un impersonale *si* pensa che, parafrasando lo stesso Deleuze, sarebbe lo splendore del pensiero medesimo³⁸. Detto in altri termini ancora, si tratta sempre di piegare e dispiegare, sforzi questi che rendono possibile il pensiero: il pensiero dell'uno nell'altro e viceversa, ma anche e soprattutto il pensiero come tale, sempre terzo, a patto che giunga a un nuovo piano problematico dove avanza nuove consistenze concettuali.

Naturalmente, ci sono vari modi di piegare e dispiegare³⁹. Ma piegare e dispiegare è pensare, e si pensa solo in questo esercizio congiuntivo-disgiuntivo dove ci si pone necessariamente. In questo senso, pensiamo che non ci sia una differenza significativa nel *gesto* filosofico di Deleuze storico della filosofia e Deleuze filosofo originale, giacché in entrambi i casi l'autorialità viene a cristallizzarsi come una particolare piega del pensiero che porta la sua cifra. Tuttavia, pur non sostenendo una divisibilità del gesto filosofico deleuziano, è ovvio che il problema qui posto deve essere trattato nella sua specificità, sia vista in rapporto alla tradizione che alla posizione peculiare che ne assume Deleuze.

Più nello specifico, il tema verte sull'analisi di una eventuale delineazione di *un* rapporto *nel* rapporto, ossia esso si concentra sulla posizione, come dire, diretta e – si

³⁸ Cfr: G. DELEUZE, *Lettera a un critico severo* (1973), in ID., *Pourparler*, cit., p. 15: «Dire qualcosa a proprio nome è un fatto molto curioso; perché non è affatto nel momento in cui ci si ritiene un io, una persona o un soggetto che si parla a proprio nome. Al contrario, un individuo acquista un vero nome proprio al termine del più severo esercizio di spersonalizzazione, quando si apre alle molteplicità che lo attraversano da parte a parte, alle intensità che lo percorrono».

³⁹ A questo proposito, cfr: J-L. NANCY, *Piega deleuziana del pensiero*, «Aut Aut», 276 (1996), pp. 31-38.

suppone – in sé distinguibile che Deleuze assume e sviluppa nei confronti della storia della filosofia. Da una parte, l'espressione positiva di un proprio pensiero filosofico, in quanto individuabile come tale, già implica una posizione implicita nei confronti del pensiero filosofico in generale, mentre l'individuazione e la trattazione di quello studio specifico della tradizione, che assume il titolo di storia della filosofia, dall'altra parte, dovrebbe implicare tanto l'esplicazione del proprio porsi nei confronti di essa quanto la tematizzazione di un metodo – di un atteggiamento filosofico – che vi è alla base. Questo studio specifico della tradizione ha quindi una doppia valenza: tanto l'oggetto di studio quanto lo studio stesso si caratterizzano come storia della filosofia, cioè a dire che essa non si studia se non facendola al tempo stesso – e in tal senso, ogni filosofia è storica. Ma, riguardo a Deleuze, la questione così formulata risulta esser posta davvero nel modo giusto? A rigor di termini, si può davvero sostenere l'esistenza di un filone propriamente storico-filosofico, individuabile in quanto tale, nel suo pensiero? Se sì, quali sono i suoi veri moventi? Se no, in che cosa si rende indistinguibile o, al limite, distinguibile e tuttavia indiscernibile dal resto del suo pensiero? È indubbiamente un dato di fatto che Deleuze abbia dedicato diverse monografie a diversi filosofi, ma è tale dato di fatto sufficiente ad autorizzarci la sua considerazione come più o meno autonoma? Inoltre, la stessa scelta di momenti determinati nella storia del pensiero filosofico va considerata come adeguatamente e sufficientemente omogenea da poter ragionevolmente sostenere una sua identità tematica, o, piuttosto, essa sarebbe meglio comprensibile come un'eterogenesi della filosofia di Deleuze medesimo? La coerenza di tale supposto filone nella riflessione deleuziana – se di coerenza si può parlare – è dovuta ai filosofi stessi, divenuti oggetto di ricerca, o è dovuta per lo più a una coerenza immanente di un pensiero deleuziano già formato? D'altronde, così come si è rivolto ai filosofi, Deleuze ha fatto altrettanto con scrittori, pittori, cineasti, ecc.: vi è una differenza sostanziale, tipologica, tra i ricorsi, o essi sono ugualmente assimilabili all'intercessione e al suo ruolo fondamentale in quanto aperte le possibilità del pensiero? Ora, non intendiamo rispondere direttamente a queste domande, esaminandole una ad una: piuttosto, vogliamo considerarle come costitutive di un gesto filosofico che cercheremo qui di trattare, a partire dalla tematizzazione dei termini del rapporto, vedendo se in tal modo si crea o meno una

configurazione genetica del rapporto di Deleuze con la storia della filosofia, e come essa si determini nei confronti dell'immagine del pensiero.

Se si vedono i filosofi cui si è diretta l'attenzione di Deleuze nei suoi studi monografici – ad eccezione di Kant, forse, di cui ci occuperemo in modo specifico sotto –, è difficile attribuire a loro un qualche cosa in comune, che sia individuabile come tale in ciascuno di essi. Ognuno profondamente originale, sembra che si ponga nei confronti degli altri più nella modalità del non-rapporto che del rapporto. Eppure, in Deleuze, questi filosofi – in particolare la triade Nietzsche, Bergson, Spinoza – funzionano come un vero e proprio concatenamento. Evidentemente, prima di tutto, essi saranno accomunati dallo stesso Deleuze a partire da una loro distinzione *da*, una differenziazione *da*. Ecco come si esprime lo stesso Deleuze a tal proposito: «Io [...] ho “fatto” storia della filosofia [...] preferendo autori che si opponevano alla tradizione razionalista di quella storia (e tra Lucrezio, Hume, Spinoza, Nietzsche c'è, per me, un legame segreto, costituito dalla critica del negativo, la cultura della gioia, l'odio dell'interiorità, l'esteriorità delle forze e delle relazioni, la critica del potere... ecc.)»⁴⁰.

Sono, questi elencati sopra e altri ancora sottintesi, dei tratti che accompagneranno tutto il pensiero di Deleuze. In prima istanza, evidentemente, si tratta di prendere una posizione nei confronti del modello maggiore della tradizione metafisica, più precisamente, nei confronti dell'immagine di pensiero che essa produce e su cui poggia al tempo stesso. Tale posizione è una posizione *contro*. In seconda istanza, questa posizione contraria, in particolare nei confronti del negativo e del potere, non potrebbe formularsi come tale, cioè come contrapposizione frontale, dal momento che così facendo, ne diventerebbe inevitabilmente parte *di*. Allora, bisogna moltiplicare le linee, attraversare le articolazioni differenti che percorrono tale tradizione, ma in quanto differenti, segnando cioè una differenza interna e aprendo un'alternativa positiva dal di dentro. Si tratta, insomma, di creare alleanze, di pensare *con*. In terza istanza, queste alleanze dovranno collegarsi tra di loro attraverso una linea esterna mobile – punto di vista di chi li allea – che le faccia prolungare e operare nell'orizzonte filosofico attuale, appunto, come possibilità effettiva, rinnovata e differenziata, secondo l'immagine di un innesto. Se, in generale,

⁴⁰ G. DELEUZE, *Lettera a un critico severo*, in ID., *Pourparler*, cit., p. 14.

scorgiamo un'affermatività di fondo nelle scelte storico-filosofiche di Deleuze, la terza istanza, nella propria operatività in atto, dovrà evidentemente essere considerata come l'affermazione dell'affermatività, la sua propria rivendicazione.

Denunciare una determinata immagine del pensiero; creare alleanze (intercessori); affermare il pensiero in quanto affermativo: sono questi i tre imperativi che attraversano tutta l'opera di Deleuze. Allora, a livello di principio, non si può effettuare una distinzione intrinseca tra le sue monografie e i suoi testi propri. A questo punto, si fanno avanti due linee che si intrecciano tra di loro, ma che andrebbero chiarite separatamente per evitare una possibile confusione, anche se tale separazione è da considerare una pura esigenza metodologica, visto che, nella sostanza, esse rimandano continuamente l'una all'altra. D'altronde, una separazione simile, sempre per una questione di metodo, sembra suggerircela lo stesso Deleuze, in quanto egli stesso la adopera quando ricapitola la propria attività filosofica. Da una parte possiamo considerare e avvicinare i suoi studi monografici – eccezion fatta per Leibniz – all'arte del ritratto in pittura, o anche alla timidezza nell'affrontare da subito il colore in pittura, come ci suggerisce lui stesso, parlando dei grandi coloristi⁴¹. In tal senso, come giustamente si è sostenuto, si può parlare di questi studi come di un apprendistato⁴². D'altronde, le monografie sembrano già contenere virtualmente una buona parte della batteria concettuale di Deleuze filosofo, e che ci possano offrire una loro genesi, un loro apparire in divenire.

Da una parte, cioè, ci si trova davanti a un pensiero che si esercita su un altro pensiero già esistente e che viene a configurarsi come un fondamentale apprendere, più che come un sapere. L'apprendimento come tale, opposto al sapere che ci restituisce le proprie verità secondo una logica del riconoscimento e secondo una dicotomia del vero e del falso, si presenta come un punto centrale metodologico e come una posizione eticamente rivendicata dell'intero pensiero filosofico di Deleuze. Esso si discosta dalla verità e falsità intesi come valori supremi in vista dei quali si articola e si esercita il giudizio, per focalizzarsi sulla nozione stessa di valore e quella di senso, intesi come le vere istanze trascendentali del pensiero – o anche come *paideia* dell'individuo che pensa –, e quindi anche del falso e del vero in quanto

⁴¹ Cfr. *L'abécédaire de Gilles Deleuze* (con C. Parnet), 3 DVD, Éditions Montparnasse, Paris, 2004, lettera I come Idea.

⁴² M. HARDT, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, trad. it. di E. De Medio, a cura di G. De Michele, a-change, Milano, 2000.

risultati e non principi di tale esercizio. L'apprendere implica fundamentalmente come proprio elemento l'Altro, l'alterità, il divenire-altro, svolgendosi sempre al di là della rappresentazione e del riconoscimento. Infatti, non si apprende per imitazione, riproducendo tale quale il modello, ma per differenziazione, producendo inconsciamente la somiglianza. Non si apprende «facendo come», ma si apprende «facendo con». Nel pensiero vi è sempre una dimensione eterogenea, più profonda e più importante rispetto a quella omogenea su cui si stabilizza il sapere. «Apprendere non è se non la mediazione tra non-sapere e sapere, il passaggio vivente dall'uno all'altro»⁴³. In tal modo, esso implica un metodo intuitivo che, per quanto complesso, si oppone a quello ricognitivo⁴⁴.

Dall'altra, i concetti e le problematiche trattate nei testi così detti di storia della filosofia, soprattutto quelli precedenti la produzione originale di Deleuze, si prolungano senza contraddizione nei suoi testi successivi, pur appearing più consistenti e posti questa volta per sé. Solo che, nei primi, tali concetti sono ancora in qualche modo avvolti da una specie di nebbia, propria ai momenti concentrati di genesi che li partoriranno, tale per cui diventa difficile l'attribuzione di paternità del concetto stesso. Ma come già detto in precedenza, il pensiero nasce nel più severo esercizio di spersonalizzazione, in questo caso, di una doppia spersonalizzazione, da cui diventa possibile quella particolare forma di articolazione spesso chiamata *discorso libero indiretto*. È proprio in questa zona indecidibile che i concetti dispiegano le proprie virtualità e, quindi, anche le proprie congiunzioni. Partiamo dalla trattazione di quest'ultima linea.

Sempre riferendosi alla storia della filosofia, nella lettera già citata, Deleuze scrive:

Il mio modo di cavarmela, a quell'epoca, consisteva soprattutto, almeno credo, nel fatto di concepire 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 che tuttavia fosse mostruoso. Che fosse davvero suo, era importantissimo, perché occorreva che l'autore dicesse effettivamente tutto ciò che gli facevo

⁴³ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 215.

⁴⁴ È Alain Badiou che sviluppa l'argomento di un metodo intuitivo di impronta bergsoniana in Deleuze. Si veda: A. BADIOU, *Deleuze. «Il clamore dell'essere»*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2004, pp. 36-48. Sempre sulla delineazione di un possibile metodo di Deleuze, si veda anche: A. VILLANI, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Éditions Belin, Paris, 1999, pp. 53-64.

dire. Altrettanto necessario era però che il figlio fosse mostruoso, perché occorreva passare per ogni tipo di decentramenti, slittamenti, rotture, emissioni segrete che mi hanno procurato non poco piacere. Il mio libro su Bergson è per me esemplare sotto questo aspetto⁴⁵.

I decentramenti, slittamenti, ecc., di cui parla Deleuze, ci inducono a porre qualche concetto che li dispieghi, fermo restando che essi devono trasformare senza espropriare il contenuto che decentrano e fanno slittare. Partiamo proprio dal *concetto*. La filosofia crea dei concetti. «Ogni concetto ha un contorno irregolare, definito dalla cifra delle sue componenti. È per questo che, da Platone a Bergson, si ritrova l'idea che il concetto sia una questione di articolazione, di ritaglio e di accostamento. È un tutto, [...] ma è un tutto frammentario»⁴⁶. In quanto tale, esso è suscettibile di modificazioni interne (endoconsistenza) e di modificazioni esterne (esoconsistenza) nella misura in cui viene concatenato con altri concetti con i quali risuona. Questa natura complessa del concetto si può anche esprimere – usando altri due termini deleuziani fondamentali – parlando di un suo lato *attuale* e un altro lato *virtuale*. Infatti, è grazie alla sua virtualità che esso non si esaurisce mai del tutto nel suo aspetto attuale, rimanendo sempre capace, in potenza, di subire *differenziazioni*, o anche di produrle. È la capacità propria del concetto di produrre novità, come se vi fosse in esso una riserva nascosta di senso, in grado di avanzare sul già fissato. Parliamo allora di una virtualità del concetto e la sua differenziazione la chiamiamo (ri)attualizzazione. Inoltre, il concetto – e anche la sua (ri)attualizzazione – si pone e/o si effettua in quanto risponde a un *problema*.

Il problema, secondo Deleuze, è ciò che, in qualche modo, rimane nascosto, o non del tutto esposto nelle trattazioni filosofiche. Esso è però l'istanza che dona una necessità e un'originalità al concetto che gli (co)risponde. A partire da un concetto manifestato, bisogna dunque individuare il problema che in esso è implicitamente posto, e proprio in base a tale problema va analizzato il concetto medesimo. Anche se si tratta di una coppia imprescindibile – secondo la concezione filosofica di Deleuze – i cui termini non possono funzionare separatamente, il problema e il concetto in quanto tali appartengono a ordini differenti: uno è latente, l'altro patente, l'uno è imperativo, l'altro esplicativo, il primo appartiene a un orizzonte interrogativo e si pone come domanda e/o come questione, il secondo cerca di

⁴⁵ G. DELEUZE, *Lettera a un critico severo*, in ID., *Pourparler*, cit., pp. 14-15.

⁴⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 5.

svilupparlo nella propria positività e si pone come una risposta locale, suscettibile di mutare. Proprio la differenza d'ordine fra i due termini fa di questo rapporto un orizzonte mobile, da cui diventano possibili le varie riattualizzazioni dei concetti in base alla variazione del senso che pone il problema (senso problematico). Si possono considerare i problemi, infatti, come una prova di selezione attraverso la quale devono passare i concetti per trovare il proprio elemento genetico della loro verità⁴⁷.

La selettività dei temi trattati da Deleuze nei suoi scritti storico-filosofici si determina proprio in base alla coppia problema-concetto. È proprio tale esigenza che giustifica necessariamente un determinato taglio di un dato autore – un certo Bergson, un certo Nietzsche, un certo Spinoza, ecc. – facendo passare quest'ultimo, considerato nella coerenza della sua intera produzione, in secondo piano rispetto all'importanza che assume il tema trattato: una coerenza nella coerenza⁴⁸. È questo anche il modo di far vivere nel tempo un autore che già non appartiene più al nostro (torneremo su questo punto). E se è la coppia problema-concetto quella che determina il taglio filosofico cui si prestano i grandi pensatori del passato, la modalità secondo la quale tale taglio viene effettuato si determina a sua volta dalla possibilità di (ri)attualizzare, differenziandole, le loro virtualità concettuali.

Il virtuale – che non è argomento specifico di trattazione in questo capitolo – è un concetto deleuziano fondamentale che non smetterà di essere operativo in tutto il corso della sua opera. Di ascendenza bergsoniana, esso emerge nella sua centralità già nei primi testi di Deleuze – in particolare nelle pagine di *Proust e i segni* (1964) e in quelle de *Il bergsonismo e altri saggi* (1966) – per prolungarsi fino ai suoi ultimissimi scritti⁴⁹. Reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto, secondo una delle definizioni che ne dà Deleuze⁵⁰, il virtuale appare come l'orizzonte nel quale comunicano e si muovono le idee, o anche come una gigantesca memoria dove

⁴⁷ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 210.

⁴⁸ Sulla selettività di Deleuze, Michael Hardt scrive: «Se le sue letture sono parziali, sono nondimeno molto rigorose e precise, condotte con una meticolosa attenzione e una grande sensibilità per gli argomenti considerati: quello che Deleuze perde in comprensione lo guadagna nell'intensità della messa a fuoco. In effetti, i primi lavori di Deleuze sono "interventi puntuali", incisioni chirurgiche nel corpus della storia della filosofia». M. HARDT, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 14.

⁴⁹ Cfr. G. DELEUZE, *L'attuale e il virtuale* (1995), in G. DELEUZE, C. PARNET, *Conversazioni*, cit., pp. 163-167. Tale testo, scritto nell'ultimo anno di vita di Deleuze, è stato pubblicato postumo, come appendice della riedizione del testo citato.

⁵⁰ Cfr. G. DELEUZE, *Marcel Proust e i segni* (1964), trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, Einaudi, Torino, 2001, p. 56.

esse coesistono⁵¹. Vera dimensione genetica del reale in quanto attuale, il virtuale sostituisce il possibile, inteso come pura condizione di possibilità in generale⁵². Sempre dinamico, il virtuale produce effettivamente l'attuale, senza che né l'uno né l'altro si distacchino dal piano del reale. È che il reale stesso è come composto di due facce, asimmetriche e dissomiglianti, ma entrambe immanenti, di cui l'una è virtualità produttrice e creatrice, l'altra attualità prodotta e creata. La seconda non esaurisce mai la prima, essendone solo la cristallizzazione spazio-temporale, oggetto che viene a cadere sul piano, mentre la prima è il soggetto topologico, per così dire, che crea il piano stesso nonché l'oggetto attuale. In tal senso, il virtuale è l'orizzonte mobile e creativo dei concetti stessi, il loro elemento genetico e la loro vera dimensione assiologica da dove essi attingono la propria consistenza.

È tale virtualità che viene per prima anche in ordine di importanza nel ripensamento di autori passati al fondo della tradizione. Il virtuale non è la semplice possibilità, esso è reale quanto lo è anche l'attuale. In questo senso, Deleuze dichiara di aver rispettato la proprietà, per così dire, dei vari concetti dei diversi filosofi. Ma diversamente dall'attuale, il virtuale, nel suo movimento di (ri)attualizzazione, differenzia il concetto rispetto a come appariva originariamente, facendogli subire quei decentramenti e quegli slittamenti di cui si parlava prima, riconsegnandocelo così, in qualche modo, estraneo rispetto al suo contesto originario. Si tratta di un suo rinvigorimento. E ciò è vero a maggior ragione se si considera che si tratta di operazioni complesse fatte per lo più in ambito positivo-affermativo, e non in ambito critico-negativo delle filosofie riattualizzate. Inoltre, come avviene per l'endoconsistenza del concetto, così avviene anche per la sua esoconsistenza, e cioè per la possibilità di metterlo in comunicazione con altri concetti coi quali possa funzionare coerentemente a livello di sistema. In tal modo, la differenza tra la filosofia e la storia della filosofia si sfuma sempre più, determinandosi come estrinseca nel rapporto, a vantaggio di un divenire del pensiero filosofico come tale, di una filosofia, cioè, «come arte dei concatenamenti dai quali dipendono i “principi” (e non il contrario...), creazione problematizzante coincidente con l'emergere della

⁵¹ Cfr. G. DELEUZE, *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), trad. it. e cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino, 2001, pp. 41-62.

⁵² Tratteremo più nello specifico dell'aspetto genetico che si viene a sostituire a quello trascendentale formale inteso come condizione di possibilità in generale nel capitolo dedicato al confronto di Deleuze con Kant.

novità che ha per soggetto il virtuale, del quale l'attuale non è che un complemento o un prodotto»⁵³.

Ci si obietterà che stiamo usando dei concetti cardini di un Deleuze già pienamente formato, maturo e del tutto originale per caratterizzare anche il suo apprendistato in filosofia; che stiamo vedendo già prima quello che arriva soltanto dopo. Ma, in realtà – e *in parte* ciò è riscontrabile anche nella lettera dei testi deleuziani cui ci stiamo riferendo – è nostra profonda convinzione che *tutti* i concetti deleuziani coi quali abbiamo operato in questo passo siano già presenti, pienamente in (un) divenire (maturo), nelle sue primissime monografie – dove, anzi, è possibile scorgervi la genesi e anche la prova del fuoco che tali concetti passano proprio nel confronto filosofico dove si corroborano –, e ciò anche nella misura in cui, essi stessi si trovano lì, latenti in qualche modo, nelle virtualità concettuali dei filosofi cui si rivolge l'interesse deleuziano. E l'apprendistato, da parte sua, non è altro che questo provare, questo sperimentare i concetti che, nel delinarsi in una zona d'ombra dove diventa difficile assegnare delle identità autoriali fisse, già spartite, poiché queste entrano in gioco in tale rimescolamento delle consistenze e dei concatenamenti virtuali, al tempo stesso aprono davanti a sé un orizzonte nuovo, spostato progressivamente, dove progressivamente collocarsi.

Così, per esempio, in riferimento a concetti quali la *differenza* opposta alla negazione – tema centrale in Deleuze – e la *ripetizione*, già Bergson, ne *L'evoluzione creatrice*, parlava dello slancio vitale e della creazione come capacità di differenziazione⁵⁴. Esso si differenzia proprio nel ripetersi a livello di specie e di individui e, soltanto in un secondo momento, procede per dicotomie. E la dualità che appare nello stesso titolo di *Differenza e ripetizione* richiama da vicino le forme duali dei titoli bergsoniani – come *Materia e memoria*, per citarne uno. Ma, precisamente come avviene anche per Bergson – ed è questo un punto sul quale Deleuze insiste particolarmente nella sua lettura della filosofia bergsoniana⁵⁵ –, in un certo momento

⁵³ É. ALLIEZ, *Deleuze. Filosofia virtuale* (1995), trad. it. di G. De Michele, «Discipline filosofiche», 1 (1998), p. 55.

⁵⁴ Cfr. H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, trad. it. e cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002, in particolare il secondo e terzo capitolo, pp. 85-222. Il riferimento all'*Evoluzione creatrice* qui è puramente a titolo illustrativo, poiché, rispetto ai concetti che stiamo trattando, altrettanto efficaci sono anche le pagine del più amato testo di Bergson da Deleuze, cioè quelle di *Materia e memoria*. A tale scopo si veda anche: H. BERGSON, *Materia e memoria*, trad. it. e cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari, 2004, in particolare il terzo e quarto capitolo, pp. 113-187.

⁵⁵ Cfr. G. DELEUZE, *L'intuizione come metodo*, in ID., *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., pp. 3-27.

dell'analisi delle due tendenze, la dualità posta si dissolve in uno dei suoi elementi che determina la natura della relazione tra le tendenze stesse: così, la ripetizione, risalendo il percorso della propria genesi, si ascrive essenzialmente alla differenza. Questi riferimenti bergsoniani non sono affatto casuali in Deleuze.

Sempre a Bergson è dovuto il concetto di *virtuale* – almeno in origine – concetto che assumerà una dimensione e posizione centrali nel pensiero deleuziano. Denunciando un calco dell'empirico nel trascendentale tradizionale (kantiano), alla coppia possibile-reale Bergson sostituiva quella di virtuale-attuale, insistendo che entrambi i termini fossero ugualmente appartenenti alla sfera del reale, mentre il possibile, secondo le sue osservazioni, altro non era che una costruzione a posteriori ed artificiosa del reale empirico, che veniva poi assunta a sua condizione di possibilità a priori. In tal modo, il rapporto tra il virtuale e l'attuale non si poneva più in termini di somiglianza, né di generalità, ma di attualizzazione e differenziazione. Si restringeva e rinvigoriva così il campo trascendentale.

Per evitare di soffermarci qui in modo eccessivo, ai fini di questa specifica trattazione proponiamo una definizione del virtuale come potenzialità suscettibile di essere attualizzata e riattualizzata, poiché un attuale esistente in un dato momento e in un dato luogo, pur esplicandolo, non esaurisce il virtuale dal quale scaturisce. Pertanto, l'attuale è il virtuale *differenziato*, ma secondo *una* o secondo *alcune* linee di attualizzazione, mentre il virtuale in sé assomiglia all'Uno-tutto. L'attuale, dunque, pur essendone solo una parte, tuttavia, coinvolge in qualche modo questo tutto. Commentando lo *slancio vitale* di Bergson, dopo averlo definito come una virtualità sul punto di attualizzarsi, Deleuze prosegue affermando che «quando la vita si divide in pianta e animale e l'animale in istinto e intelligenza, ogni lato della divisione, ogni ramificazione comporta, in un certo modo, il tutto, come una nebulosità che l'accompagna e che testimonia la sua origine indivisa. [...] La differenziazione è sempre l'attualizzazione di una virtualità che persiste attraverso le sue linee attuali di divergenza»⁵⁶. Secondo i termini di una logica dell'espressione, che Deleuze tematizza ed articola sistematicamente nel testo su Spinoza⁵⁷ – e che riprende anche in altri numerosi testi –, il virtuale può essere definito anche come

⁵⁶ G. DELEUZE, *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), trad. it. e cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino, 2001, p. 85.

⁵⁷ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), trad. it. di S. Analdi, Quodlibet, Macerata, 1999.

un'implicazione suscettibile della (ri)esplicazione, dove il prefisso reiterativo della riattualizzazione non sta solo ad indicare la ricchezza del virtuale, non esauribile dall'attuale, ma anche il fatto che il virtuale, a seconda della sua formazione di fasci, sia nuovamente riattualizzabile a partire da nuove necessità che premono da fuori, differenziandosi secondo altri fasci o momenti che lo compongono.

Insomma, in qualsiasi prospettiva che ci poniamo, al di là della (lieve) variazione terminologica che ciascuna di esse implica – fatto dovuto anche al filosofo cui ci si riferisce di volta in volta – arriviamo ad imbatterci in un gesto filosofico-interpretativo che si propone strutturalmente sempre nello stesso modo: unicità di tale gesto a partire dall'individuazione di un imperativo che costringe a pensare, in questo caso, a pensare *con*. In breve, si pensa con, ma per arrivare sempre altrove; anzi, si comincia veramente a pensare *con* proprio a partire dall'individuazione di quella zona indecidibile, inassegnabile del concetto che, diventando punto comune e potenza inconscia del pensiero, ci apre alle nuove possibilità effettivamente generate nel pensiero. In tal modo è l'immagine stessa della storia della filosofia a cambiare. Ponendoci in quel «contorno irregolare» del concetto, attuiamo una sua trasformazione che esso già contiene virtualmente, nella propria cifra. La difficoltà di questo esercizio consiste principalmente nel doversi porre sullo stesso *piano* del filosofo studiato, sforzo senza il quale risulterebbe alterata la cifra stessa del concetto che si riattualizza⁵⁸.

Perché un gesto del genere si espliciti in tutta la sua efficacia, determinando un cambiamento intrinseco dell'immagine del pensiero, bisogna pensare i concetti come eventi e non come essenze. Per un verso, la scelta deleuziana, il suo gusto filosofico, verte su autori che effettivamente hanno estrapolato in qualche modo il concetto dalla sua rigida appartenenza all'essenza (anticartesanesimo di Deleuze), aprendolo così a nuove dinamiche e a nuovi rapporti possibili dove esso diventa suscettibile di esprimersi secondo le proprie intrinseche potenzialità; per un altro, lo stesso Deleuze iscrive, sin dall'inizio della sua attività filosofica, l'autenticità del suo gesto in questo esercizio del pensiero che mette i concetti incontrati in un divenire loro proprio. «La storia della filosofia [infatti] non implica soltanto la valutazione della

⁵⁸ Cfr. M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Éditions Kimé, Paris, 1999, p. 17.

novità storica dei concetti creati da un filosofo, ma anche la potenza del loro divenire quando essi passano gli uni negli altri»⁵⁹.

Ma arrivare ad aprire un concetto al proprio divenire è un'operazione complessa, come abbiamo cercato di argomentare fin qui, in particolar modo se si tratta di concetti che, partendo da un'altra fonte, devono presentare le condizioni di un proficuo incontro perché si effettui uno spostamento possibile, ma necessario. È proprio una particolare logica della necessità, inerente al divenire concettuale, che costringe alla messa in relazione di una serie di atti diretti e indiretti da effettuare nei confronti di un pensiero già espresso, cristallizzato, per poterlo riattualizzare, liberarlo nella sua potenza, secondo le proprie virtualità. Si tratta sempre di attingere questa necessità dall'ordine dell'esistente, cioè da un orizzonte problematico attuale. Solo così la necessità stessa, sotto forma di costrizione, passa al pensiero, togliendogli la gratuità espressa come sua buona e naturale volontà, e lo forza a pensare, a ri-pensare rinnovandosi. La storia della filosofia così intesa coincide con il cambiamento del valore semantico del prefisso reiterativo: si ripete la differenza nel già pensato, dove la stessa ripetizione diventa così una *ripetizione creatrice*. Ciò è possibile solo se il pensiero si rapporta al proprio *fuori*, dal quale provengono i problemi stessi, le forze e le esigenze che li animano. Si potrebbe anche dire che ogni testo al quale ci si appelli resiste o non resiste al tempo in base al rapporto che esso intrattiene con il *fuori*, in base, cioè, al suo continuo concatenamento virtuale con esso; ossia nella misura in cui un testo, che a sua volta è stato il tentativo di una risposta a degli stimoli provenienti dal fuori, riesca a fungere, nella sua ricchezza virtuale, altresì da stimolo ad individuare nuovi problemi e a modificare la consistenza dei concetti che pongono e sviluppano tali problemi.

Il fuori non è un concetto relativo – come l'esteriorità – ma, piuttosto, esso è il luogo stesso del pensiero, il suo elemento di alterità *più prossimo* che lo costringe a pensare. È così che il problema – la sua posizione e le sue condizioni –, che per Deleuze incarna l'istanza ontologica per eccellenza, assume una assoluta priorità nel pensiero in quanto tale. Esso conta di più che le soluzioni corrispettive, poiché la posizione del problema – se giusta – già implica in sé le eventuali risposte. In qualche modo si potrebbe dire che sono proprio la posizione e la determinazione dei problemi, così come la consistenza dei concetti che vi corrispondono, ciò che

⁵⁹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 21.

avvicina il pensiero al piano dell'essere, intrecciandoli entrambi in un unico pensiero-essere⁶⁰. In breve, una (ri)attualizzazione del virtuale si effettua in base all'individuazione di nuovi problemi e in base ai concetti che li pongono e li sviluppano. In tal senso, essa può manifestarsi come un innesto sul dato originario, come un rilancio metamorfico dell'impianto originale. È proprio questa capacità di cambiare del pensiero, grazie alla sua apertura nei confronti della sfera dell'esistente, che, esprimendosi come tensione essenziale, rende possibile una differenziazione della consistenza dei concetti rimessi in gioco.

Luogo topologico della necessità e del fortuito, il *fuori* è ciò a partire da cui tutto si apre al proprio divenire. È il fuori, infatti, l'istanza che rende possibile l'individuazione di quella zona franca, dove diventa impossibile applicare un criterio di decidibilità sulla autorialità del pensiero, e da dove, però, si avvia il ri-pensamento come novità. Si tratta di sviluppare l'immanenza stessa come immagine propria al pensiero che diviene. Si comincia sempre a pensare dal fuori, dove avvengono anche gli incontri, per l'appunto. Ma, essendo il fuori più interno di qualsiasi mondo interiore, esso si proporrà come il piano dove si svolge il pensiero medesimo. In tal senso esso è «la parte più intima del pensiero [...] perché è un dentro più profondo di ogni mondo interno: è l'immanenza»⁶¹.

In conclusione di questa prima linea, trattata fin qui e distinta dall'altra che seguirà per una questione di metodo, in quanto risponde a una ricostruzione teorica dei concetti e del loro orizzonte problematico differente dall'altra – anche se, come si vedrà, esse convergeranno –, possiamo affermare non tanto che non ci sia differenza tra la filosofia e la storia della filosofia, ma che, secondo Deleuze, *non ci deve essere una differenza di principio tra le due*. Infatti, non cambia la natura dell'esercizio del pensiero nell'una e nell'altra, svolgendosi entrambe secondo le stesse esigenze che si impongono ugualmente al pensiero. Ciò che cambia, invece, sono solo le coordinate e, in parte, i componenti secondo cui un pensiero storico-filosofico si svolge, assumendo una propria specificità operativa, funzionale. Si tratta, grosso modo,

⁶⁰ Ci riferiamo al principio di univocità, fondamentale per comprendere l'ontologia affermativa di Deleuze. Secondo tale principio, non è più l'essere a dividersi in base alle esigenze della rappresentazione, ma gli enti e le singolarità si ripartiscono in esso a seconda della potenza che dispiegano. Il principio dell'univocità fa sì che l'essere – in quanto differenza – e il pensiero diventino due facce di una stessa medaglia. Ma il principio di univocità si connette strettamente col campo trascendentale o, che in Deleuze è lo stesso, il piano di immanenza.

⁶¹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 48.

come già accennato sopra, del tipo di rapporto che si crea col piano di immanenza. Ogni grande filosofo si distingue per aver creato dei concetti ed averli sviluppati in un piano di immanenza loro proprio, dove bisogna posizionarsi ogni volta che si va a trattarli, commentarli, esplicarli, problematizzarli, e così via: è la difficoltà che deve affrontare la storia della filosofia; ed è una doppia difficoltà, poiché, prima di tutto, bisogna individuare tale piano, dacché esso non è mai posto in maniera esplicita, a differenza dei concetti: infatti, esso è in qualche modo già presupposto prefilosoficamente; dopo averlo individuato, bisogna restarvi, cioè, bisogna riattualizzarlo dal proprio interno, evitando salti di piano che reintrodurrebbero la trascendenza nella forma di un soggetto che opera in un altro elemento. Se la filosofia «ha due aspetti complementari che differiscono per natura: creare dei concetti e tracciare un piano»⁶², la riattualizzazione di tali concetti deve avvenire in base al rapporto speciale che essi intrattengono con il proprio fuori che è il piano medesimo. Allora, si comprende che, forse ancor prima che per l'originalità dei concetti creati, Deleuze sceglie i propri filosofi secondo il piano che hanno saputo tracciare, secondo cioè la specificità e fecondità del fuori che hanno individuato e che permette a quest'ultimo di prolungarsi in nuovi problemi, senza per ciò cambiare di natura, i quali ci riportano immediatamente sull'esistente. Infatti, «ogni grande filosofo che tracci un piano di immanenza non apporta forse una nuova materia dell'essere e allestisce una nuova immagine del pensiero, al punto che non ci sarebbero mai due grandi filosofi sullo stesso piano?»⁶³.

Allora, l'assunzione di una posizione nel piano implica l'esigenza di rinnovare i concetti e, al contempo, di liberare il piano, secondo le rispettive potenzialità loro proprie. Vi è quindi anche un ruolo autenticamente rivoluzionario nella pratica della filosofia così intesa (su cui ritorneremo per un altro verso), ed essa stessa apporta una nuova (possibile) immagine del pensiero. Tale pratica implica come suo imperativo un capovolgimento della concezione del tempo, un passaggio dal tempo della ordinaria successione – ricostruzione puramente storica dei concetti – ad un tempo di coesistenza virtuale – riattualizzazione delle virtualità concettuali correlate al piano da cui emergono – dove il pensare con diventa l'emergere della novità filosofica. Dovuto a una rigorosa pratica di spersonalizzazione iniziale, corrispondente

⁶² G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 25.

⁶³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 40.

all'individuazione del problema, tale pensiero nuovo sarà esso stesso fondamentalmente impersonale, portatore sì di una firma corrispondente alla propria cifra, ma solo, per così dire, come l'effetto prodotto da una felice fatalità, tanto più felice quanto più impersonale, tanto più fatale in quanto involontaria, inscritta cioè nella pratica medesima di un pensiero che procede per concatenamenti concettuali determinati dall'ordine dei problemi. Ma, appunto:

Tali problemi possono essere sviluppati solo rinunciando al punto di vista strettamente storico del prima e del dopo e prendendo in considerazione il tempo della filosofia piuttosto che la storia della filosofia; cioè un *tempo stratigrafico*, in cui il prima e il dopo non indicano altro che un ordine di sovrapposizioni. [...] Il tempo filosofico è quindi un grandioso tempo di coesistenza, che non esclude il prima e il dopo ma li *sovrappone* in un ordine stratigrafico. È un divenire infinito della filosofia, che interseca ma non si confonde con la sua storia⁶⁴.

Dopo la trattazione puramente teortico-concettuale del problema, svolta fin qui, passiamo ora ad una ricostruzione dello stesso, ma questa volta appoggiandoci per lo più nelle testimonianze e nelle espressioni dirette di Deleuze nei confronti della storia della filosofia, partendo più da uno stato di fatto che di diritto, tenendo sempre presente – come prospettiva dove sviluppare il nostro discorso – il paragone deleuziano che avvicina la storia della filosofia all'arte del ritratto in pittura. Si tratta, in questa seconda linea, di seguire il filo del ragionamento da costruire a partire da alcune considerazioni più storiche, almeno apparentemente, da parte di Deleuze, per arrivare man mano nel loro contenuto filosofico, e notare l'eventuale convergenza con la prima linea già articolata. In generale, da tali considerazioni si possono desumere due ordini differenti del discorso, due sue valenze specifiche che, a seconda del punto di vista che prevale, si danno reciprocamente il cambio. Tuttavia, non si deve intendere con ciò una perfetta simmetria assiologica, al contrario: i due ordini rimangono piuttosto eterogenei, poiché nel primo prevale un punto di vista critico e trascendente, per così dire, riguardo all'oggetto del discorso, mentre nell'altro prevale un punto di vista costruttivo e immanente ad esso. Seguiamo le loro configurazioni. Il primo è caratterizzato, più o meno, da questo tenore:

⁶⁴ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 47.

Con la Liberazione si rimase singolarmente impigliati nella storia della filosofia. Si entrava semplicemente in Hegel, Husserl e Heidegger; come tanti cuccioli ci eravamo precipitati su una scolastica peggiore di quella medioevale. [...] Dunque, dopo la Liberazione, la storia della filosofia si richiuse su di noi senza che ce ne rendessimo neanche conto, con il pretesto di aprirci a un avvenire del pensiero che sarebbe stato al tempo stesso il pensiero più antico. [...] *La storia della filosofia è sempre stata l'agente del potere nella filosofia, e anche nel pensiero*. Essa ha giocato un ruolo repressivo: come potete credere di pensare senza aver letto Platone, Cartesio, Kant e Heidegger, e neanche il libro di questo o quell'autore su di loro? Una formidabile scuola di intimidazione che fabbrica specialisti del pensiero, ma che fa anche sì che coloro che rimangono al di fuori si conformino ancora di più a questa disciplina che deridono. *Un'immagine del pensiero che si chiama filosofia si è costituita storicamente ed impedisce alla gente proprio di pensare*⁶⁵.

Come si può notare, l'accento qui è posto su un ruolo propriamente istituzionale del pensiero che, principalmente, viene risucchiato dal ramo e dal metodo storico-filosofico. Vi si dice che la storia della filosofia si proclamava come aprente l'avvenire del pensiero, senza rinunciare tuttavia a identificarsi e, al tempo stesso, ad identificare tale avvenire con il pensiero più antico. Insomma, risuona in questo brano una rivendicazione del pensiero in quanto autentico e in quanto fondato come tale da parte della storia della filosofia. Questa si presenta, dunque, come la detentrica della verità, come il vero pensare, e questo pensare il vero si incarna principalmente nel metodo – metodo il quale non può che debordare dal proprio compito funzionale e diventare, in questo modo, una vera e propria politica del pensare – e nella specializzazione del sapere (che richiama alla mente la ripartizione categoriale del pensiero come dell'essere). La potenza del pensiero, nella misura in cui viene rappresentata innanzitutto dal metodo storico-filosofico, si trasformava in un agente del potere politico che si impadronisce del pensiero medesimo. In tal modo, si sa già che cosa pensare (si pensa *come* e non si pensa *con*, e invece di effettuare un esercizio delle facoltà che rendano possibile un apprendere, si effettua un esercizio del pensiero che fonda il *sapere* fondato sul modello della ricognizione) e vi rimane sempre meno spazio per effettuare degli incontri veri e propri coi problemi che avanzano.

Diventando un oggetto di specialisti, non si dà più nessun caso fortuito nel pensiero, niente che *costringa* direttamente a pensare – in tal senso, dice Deleuze,

⁶⁵ G. DELEUZE, C. PARNET, *Conversazioni*, cit., pp. 18-19 (corsivo nostro).

essa impedisce proprio di pensare – poiché il pensiero stesso si fa assorbire sempre più nella conoscenza in senso kantiano. Ma il punto saliente del brano citato è indubbiamente la formazione di un'*immagine del pensiero*. Essa, appunto, non è solo e semplicemente il metodo; non è solo e semplicemente una rappresentazione del pensiero: essa è soprattutto produzione di pensiero, tale per cui questo si convalida nel riconoscersi in tale immagine. Tanto il pensiero quanto l'immagine che esso assume producono vicendevolmente l'un l'altra. Tuttavia, non bisogna considerare la loro relazione in un senso generale e vago. La questione fondamentale di tale rapporto consta nel fatto che, proprio perché costituitasi storicamente, cogliendo delle tendenze dominanti, l'immagine del pensiero decide in maniera diretta sulla dinamica del pensare, cioè su cos'è vero e cosa è falso, cosa è giusto e cosa non lo è: infatti, dietro ogni sapere che si configura come conoscere il vero si cela anche una morale che la sorregge o che vi emerge. In tal modo, un pensiero che si vuole rilevante – dotato di senso – non si forma se non rincorrendo questa immagine che ne detta le possibilità. Ciò significa, dunque, che – quantomeno per gli aspetti che ci interessano qui – è l'immagine del pensiero a prendere il sopravvento nel rapporto di produzione rispetto al pensare stesso, giacché essa dà l'orientamento e le coordinate secondo cui quest'ultimo si deve muovere. Individuarla come tale significa inevitabilmente porre un problema filosofico. Già questa problematizzazione apporta una novità, una nuova esigenza, in filosofia, e diventa decisiva nel costituire una posizione critica nei confronti della tradizione, nei confronti, cioè, della storia del pensiero.

Più nello specifico, nell'immagine del pensiero Deleuze individua quanto di prefilosofico determina la filosofia, quanto di presupposto soggettivamente determina il concetto che si vuole, invece, oggettivo e trasparentemente autoponentesi. L'immagine del pensiero determina altresì un distacco della filosofia dalla sfera dell'esistente, pregiudicando, in questo modo, i problemi e la loro posizione nel pensiero. Essa assume, secondo Deleuze, un atteggiamento artificioso nei confronti del reale e comporta una ripartizione di quest'ultimo falsata e spostata di livello. Per cui, il primato dell'identità nel pensiero, la ripartizione gerarchica e categoriale degli enti, il senso comune come fondamento e il buon senso come misura della spartizione, il riconoscimento come prova di banco dell'universalità del concetto, e così via, sono tutti elementi problematici – o meglio, da problematizzare

– in quanto costitutivi di tale immagine del pensiero – essi rappresentano propriamente le coordinate che il pensiero deve seguire per poter pensare il vero ed è proprio quest’ultimo a determinare le condizioni del pensiero: il pensiero si distribuisce in ripartizioni determinate a partire dalla categoria del vero, invece di sperimentare la propria potenza incondizionata che sola, immanentemente, può darci un’idea del suo potere. In considerazione di ciò, cominciare a pensare significa, prima di tutto, fare i conti con l’immagine dominante e repressiva del pensiero. In questo senso, pensare diventa da subito anche un gesto politico.

Rimanendo sempre su questo piano del discorso, si può proseguire con un’altra citazione dallo stesso tenore: «Io appartengo a una generazione, una delle ultime che sono state più o meno assassinate con la storia della filosofia. La storia della filosofia esercita in filosofia una evidente funzione repressiva, è l’Edipo propriamente filosofico»⁶⁶. Così come, in psicologia, il complesso d’Edipo sta ad indicare la “normalità” e la norma – il canone – dei nostri vissuti, in filosofia, la storia della filosofia – sempre intesa tanto come pensiero e valore tramandato quanto come pratica o esercizio metodologico – normalizza e legittima la singolarità pensante, ma principalmente nella misura in cui tale singolarità si fa assorbire nell’ordine generale. Se questa è la maniera nella quale si cristallizza la posizione di Deleuze nei confronti della storia della filosofia, secondo un punto di vista, vi è tuttavia anche un altro modo di considerarla, secondo un altro punto di vista, e che qui, in vista anche di ciò che si è precedentemente detto, ci deve interessare maggiormente: una storia della filosofia fatta di filosofie concrete che, nella misura in cui rende possibili gli incontri, rende possibile l’esercitazione stessa del pensiero in quanto tale, in quanto non necessariamente volontario, in quanto scaturente dall’ordine dei problemi che si fanno avanti e in quanto creatore di concetti. Seguiamo Deleuze in questo secondo ordine del discorso:

Non sopportavo Cartesio, i dualismi e il Cogito, né Hegel, le triadi e il lavoro del negativo. A quel tempo amavo degli autori che avevano l’aria di far parte della storia della filosofia, pur sfuggendone da un lato o da tutte le parti: Lucrezio, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson. [...] Bergson è stato ripreso nella storia della filosofia alla francese; e tuttavia c’è qualcosa di inassimilabile in lui, un qualcosa per cui si è rivelato come una scossa, ed ha funzionato come un segnale di raccolta per tutti gli oppositori, diventando l’oggetto di tanti odi; e questo

⁶⁶ G. DELEUZE, *Lettera a un critico severo* (1973), in ID., *Pourparler*, cit., p. 14.

qualcosa è non tanto il tema della durata, quanto la teoria e la pratica di tutte le specie di divenire e delle molteplicità coesistenti. [...] È proprio su Spinoza che ho lavorato più seriamente secondo le norme della storia della filosofia, ma è pure lui che mi ha fatto maggiormente l'effetto di una corrente d'aria che vi soffiava nella schiena tutte le volte che vi mettete a leggerlo, o di una scopa di una strega che vi viene offerta per montarvi sopra. [...] In seguito, pagai i miei debiti, Nietzsche e Spinoza mi prosciolarono. Così scrissi dei libri più per conto mio. Credo che *ciò che mi preoccupava comunque era di riuscire a descrivere quel particolare esercizio del pensiero, sia che si manifesti in un autore sia in se stesso, il quale si oppone all'immagine tradizionale che la filosofia ha costruito ed eretto nel pensiero proprio per sottometterlo e impedirgli di funzionare*⁶⁷.

Se si fa attenzione all'ultima frase della citazione riportata sopra, si può facilmente convenire che Deleuze non mette tanto l'accento sul distinguo tra un suo pensiero e il pensiero di un altro autore, anzi, ciò che più gli preme sottolineare è proprio l'affinità tematica dei problemi individuati e dei modelli alternativi proposti che ne seguono. È, appunto, il pro-porsi del problema in quanto tale che fa sì che ci si trovi nell'ordine di un pensiero rigorosamente impersonale, dove l'aspetto più importante, adottando un'espressione di Deleuze sulla pittura di Francis Bacon ed usandola analogicamente sullo stesso Deleuze, diviene quello di estrarre dai dati misti il *fatto filosofico*.

Più in positivo, Deleuze si esprime della sua concezione della storia della filosofia nel modo seguente:

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 [...] I filosofi introducono nuovi concetti, li espongono, ma non dicono, o comunque non del tutto, i problemi ai quali i concetti rispondono. [...] 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 dice⁶⁸.

La storia della filosofia dunque, secondo Deleuze, non riflette, non rispecchia, non rappresenta semplicemente il già detto; piuttosto che riprodurre, essa è chiamata a creare i mezzi di produzione, o, a limite, a produrre la somiglianza con altri mezzi. In

⁶⁷ G. DELEUZE, C. PARNET, *Conversazioni*, cit., pp. 20-22 (corsivo mio).

⁶⁸ G. DELEUZE, *Sulla filosofia* (1988), in ID., *Pourparler*, cit., pp. 180-181.

tal senso, non vi è una differenza rilevante tra la storia della filosofia e la filosofia stessa. Entrambe sono creative, nella misura in cui entrambe rispondono ad un'esigenza di individuazione e di invenzione. Entrambe operano sui concetti e sui problemi, essendo essi i luoghi filosofici d'incrocio. Vi si attua un trapianto, un innesto, un incontrarsi di piani temporali diversi per poterne ricavare, in realtà, uno stesso piano eterogeneo. Attraverso il mettere a fuoco dei problemi – o impliciti, o virtualmente nuovi – la storia della filosofia diventa la facoltà attiva della riattualizzazione delle virtualità concettuali. Essa, quindi, è capace di destare ed articolare, secondo nuove esigenze, l'eccedenza che il concetto espresso implica. Ripetendo i concetti già creati, la storia della filosofia riesce ad esprimere l'implicito che si cela in essi, prolungandoli e differenziandoli così inevitabilmente in una loro nuova attualizzazione. È come dire che l'attuale è ogni volta da creare.

Per quanto riguarda Deleuze, precisamente come nell'arte del ritratto in pittura, nelle sue monografie dedicate ai vari filosofi egli, piuttosto che ridarci delle foto identiche, puramente sovrapponibili al pensiero che prende in esame, ci restituisce dei tratti che assumono una diversa consistenza rispetto al contesto originale, sempre in base alle condizioni del problema individuato cui questi tratti fanno riferimento, oppure in base alla capacità del problema posto originariamente di cambiare le proprie dimensioni e condizioni. Nuovamente, in tal senso, come per la storia della filosofia nei confronti della filosofia, non vi è una differenza rilevante tra le opere cosiddette originali e le monografie di cui si sta parlando, tale per cui si possa sostenere fermamente l'esistenza di due filoni indipendenti nella produzione deleuziana. A conferma di quanto si sta sostenendo qui in linea di diritto, è interessante e significativo notare anche il fatto che, quando – nella stessa intervista dalla quale abbiamo estratto il brano citato sopra – Ewald e Bellour chiedono a Deleuze se si può affermare che nella sua opera si possano rintracciare tre periodi distinti, questi appropiati tale proposta, per semplificazione, così specificando: un primo periodo che va fino all'incontro e collaborazione con Guattari, un secondo periodo che è questa collaborazione stessa e, infine, un terzo periodo che è segnato dall'interesse per l'immagine in generale, in campo pittorico e cinematografico, e più precisamente, segnato dall'interesse nei confronti dell'affetto e del percolato⁶⁹.

⁶⁹ Cfr. G. DELEUZE, *Sulla filosofia* (1988), in ID., *Pourparler*, cit., p. 180.

Non vi appare, dunque, una distinzione da parte di Deleuze tra le monografie dedicate ai filosofi e i testi cosiddetti originali o creativi. Non che i testi siano sovrapponibili, piuttosto essi si prolungano gli uni negli altri, secondo una logica ed una esigenza propria della creazione, divenuta primaria in ordine di importanza. A tale riguardo, puramente a scopo illustrativo di questo prolungamento che stiamo sostenendo qui, e che si organizza per concetti e temi, per questioni e problemi, e non per ripartizione categoriale, basti pensare al tema dell'immagine del pensiero, che si individua e affiora per la prima volta in *Nietzsche e la filosofia* e che si sviluppa e si irrobustisce, assumendo un carattere sistematico in *Differenza e ripetizione* e oltre, oppure, basti pensare al principio dell'univocità dell'essere così come si espone in *Spinoza e il problema dell'espressione* e come diviene il punto ontologico fondamentale di tutto *Differenza e ripetizione*, e così via – temi i quali saranno ripresi più o meno in tutto il corso d'opera deleuziana.

Al limite, i filosofi, come gli artisti e gli scrittori, possono fungere da intercessori, funzione la quale implica allo stesso titolo l'innesto o il prolungamento dei pensieri gli uni negli altri. Questo innesto attraverso il quale i filosofi del passato e il filosofo presente, attuale, si dispongono su di uno stesso piano temporale Deleuze lo chiama altrimenti *discorso libero indiretto*. A tale titolo, è esemplificativa la “parabola Bergson” nel pensiero deleuziano: nel 1956, quando Bergson non godeva più di una forte condivisione filosofica in Francia, Deleuze, nel suo *La concezione della differenza in Bergson* lo tratteggia come un antesignano della filosofia della differenza – e ciò, con buona pace della fenomenologia così in voga a quei tempi; nel 1966, ne *Il bergsonismo* individua problemi quali la molteplicità, il vitalismo, e irrobustisce fortemente il concetto di virtuale, ecc.; nel 1982 e nel 1985, nei due volumi sul cinema, è sempre Bergson a dare il respiro all'organizzazione concettuale e al tenore ontologico del discorso. E la fusione tra i due supposti filoni – cioè quello storico-filosofico e quello creativo proprio – diventa ancora più tangibile in un libro come *La piega. Leibniz e il barocco* (1988). Pensare è un continuo incontro con degli intercessori, poiché la natura dei veri problemi impone le alleanze.

Ora, tutto ciò avviene nella tensione che si crea tra i vari testi analizzati e le nuove esigenze del pensiero vivente. È vero che, come si diceva sopra, è il fuori a rilanciare continuamente i problemi, ma il fuori deve trovarsi in una posizione tale che risulti come una specie di prolungamento dell'eventuale testo filosofico di volta in volta

esaminato, pur rimanendo esso in una condizione di alterità rispetto al testo stesso. Il fuori, allora, deve disporsi come virtualità implicata nel testo. Infatti, proprio questo rapporto tra testo e fuori, già presente nel testo, determina, in qualche modo, la capacità che ha il testo stesso di aprirsi e disporsi al fuori, nella misura in cui già lo implica originariamente. È per questo che possiamo valutare l'interesse e la consistenza variabile dei concetti. Per essere chiari, cerchiamo di esaminare un esempio concreto: *La concezione della differenza in Bergson*. Giuseppe Bianco, nel suo saggio *L'inhumanité de la différence...*⁷⁰, adoperando una prospettiva storico-genetica, spiega che questo testo fu scritto nel 1954, quasi in concomitanza con la recensione che Deleuze fece al libro del suo maestro, Jean Hyppolite, *Logique et existence*, nella conclusione della quale il giovane filosofo si chiedeva: «non sarebbe possibile costruire un'ontologia della differenza che non deve spingersi fino alla contraddizione in quanto la contraddizione è meno e non più della differenza? La contraddizione non è forse solo l'aspetto fenomenico e antropologico della differenza?»⁷¹. Tramite questa ricostruzione ci viene restituito il contesto vivo in cui Deleuze, seguendo Hyppolite e rapportandosi a Hegel, si indirizzava verso Bergson nel tentativo di trovare «un'ontologia della differenza che non deve [più] spingersi fino alla contraddizione».

Deleuze parte dunque da un problema individuato fuori dal testo bergsoniano, ma che, tuttavia, nella misura in cui lo contiene virtualmente, il testo bergsoniano deve poter accogliere e articolare suggerendo un'alternativa⁷². D'altronde, il fatto che Deleuze cerchi tale alternativa proprio in Bergson e non altrove sta a testimoniare, appunto, che l'ontologia di quest'ultimo è suscettibile di una (ri)attualizzazione soddisfacente. L'incontro tra il problema posto e il testo che si fa scegliere crea una torsione che, attraverso la ripetizione dell'insegnamento bergsoniano e attraverso la modificazione – differenziazione – delle condizioni del problema individuato da Bergson, per un verso, corrisponde a una nuova creazione di pensiero: a un atto

⁷⁰ G. BIANCO, *L'inhumanité de la différence. Aux sources de l'èlan bergsonien de Deleuze*, in «Concepts», 2003, hors série *Gilles Deleuze* n. 2, pp. 48-73.

⁷¹ G. DELEUZE, *Recensione a Jean Hyppolite, Logique et existence* (1954), in M. GUARESCHI, *Gilles Deleuze popfilosofo*, ShaKe, Milano, 2001, pp. 112-116, ora incluso in G. DELEUZE, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, trad. it. e cura di D. Borca, Einaudi, Torino, 2007, pp. 10-15.

⁷² Bergson effettivamente suggerisce un'alternativa al problema in questione. Infatti, quando ci si riferisce alla virtualità del testo, non bisogna intendere che ciò sia possibile del tutto arbitrariamente. La scelta fatta riguarda pur sempre una questione di coerenza filosofica.

creativo. Ma, d'altro canto, tale modificazione deve inserirsi in qualche modo nell'apertura stessa del discorso bergsoniano, nei suoi interstizi, altrimenti il gesto filosofico di chi (ri)attualizza rimarrebbe gratuito e artificioso, mentre dovrebbe essere, invece, tanto dettato dalla necessità quanto fortuito, tanto indispensabile quanto involontario. Sostiene infatti Deleuze: «Bisogna parlare della creazione come di qualcosa che traccia una strada in mezzo alle impossibilità. [...] Se un creatore non è preso alla gola da un insieme di impossibilità, non è un creatore. Un creatore è qualcuno che crea le proprie impossibilità e allo stesso tempo crea il possibile»⁷³.

Quanto si è andato a sostenere finora sta a testimoniare, a nostro avviso, che la storia della filosofia e il pensiero filosofico, la tradizione e il creativo, il canone e la singolarità, stanno in un fondamentale rapporto di reciproca produzione. Per questo, il temperamento critico e la mentalità propositiva della pratica filosofica diventano due facce di una stessa medaglia quando il pensiero si scuote e diventa temporale, concreto. E la (ri)attualizzazione della potenza virtuale dei concetti, così come accade nel pensiero Bergson-Deleuze, forse sta ad indicare, prima di tutto, che il pensiero stesso è essenzialmente soggetto al tempo – non come quando, in modo troppo disinvolto, si dice che un pensiero cambia nel tempo, ma piuttosto nel senso di un pensiero che sin dall'inizio fa i conti col tempo per potergli rispondere sempre attraverso la sua apertura, anche dopo il proprio tempo –, poiché esso è da sempre in divenire. Vi è quindi un divenire proprio delle virtualità concettuali che rende la storia della filosofia simile alla filosofia stessa.

Si è visto che “storia della filosofia” è un significante che ricorre in due sensi differenti nel discorso deleuziano. Bisogna dunque distinguerli ogni volta che ci imbattiamo in esso. Vi è una storia della filosofia che principalmente contribuisce nel formare un'immagine dogmatica del pensiero e che, in quanto tale, impedisce proprio di pensare, una storia della filosofia come ripetizione nuda dello Stesso, potremmo dire; ma vi è anche una storia della filosofia eminentemente filosofica, che procede per incontri e individuazioni dei problemi, che concatena il pensiero con il proprio fuori e rimescola le virtualità concettuali del pensiero – il quale diviene così un intercessore –, una storia della filosofia come ripetizione profonda del differente che apre il pensiero al divenire. Essa si trova a dover scegliere tra i due percorsi. Per quanto riguarda Deleuze, egli ha indubbiamente scelto il secondo. Ecco come si

⁷³ G. DELEUZE, *Gli intercessori* (1985), in ID., *Pourparler*, cit., p. 178.

esprime a tal proposito: «non c'è nessuna ragione di fare filosofia come l'ha fatta Platone, non perché noi superiamo Platone, ma al contrario perché 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 oppure degli innesti su Platone per problemi che non sono più platonici»⁷⁴. Alternativa che, appunto, riguarda la storia della filosofia stessa.

Aprire il concetto al proprio divenire tramite quel *doppio* filosofico qual è la storia della filosofia, *produrre* la somiglianza con mezzi differenti, instaurare un *discorso libero indiretto*, creare l'eterogeneità necessaria per poter restituire al pensiero il proprio *inconscio*, incrociare le prospettive, prolungarle e discernerele al tempo stesso, individuare ciò che fa problema per poter ridare una nuova consistenza ai concetti che vi rispondono: questi sono, secondo Deleuze, i veri principi tanto della filosofia stessa quanto della storia della filosofia, poiché essi costituiscono la vera dinamica del pensiero. Rispetto a tale questione, esemplari sono queste sue parole: «io ho la tendenza a pensare le cose come insiemi di linee da districare, ma anche da tagliare e ritagliare. Non amo i punti, fare il punto mi sembra stupido. Non è la linea a trovarsi fra due punti, è invece il punto a essere all'incrocio di più linee»⁷⁵.

Si è visto finora, in modo piuttosto schematico, il rapporto di Deleuze con la storia della filosofia a partire, da una parte, dai suoi testi stessi e, dall'altra, dalle sue considerazioni esplicite sulla questione. Converrebbe forse, a questo punto, fare qualche riflessione in scorcio, a titolo di parentesi, sulla stessa filosofia deleuziana che comincia a diventare essa medesima parte della storia della filosofia. Si assiste così a una sorta di raddoppiamento del fenomeno, poiché lo stesso Deleuze comincia quindi a venirci restituito anche attraverso di essa e in essa. A tale riguardo, basterebbe guardare la bibliografia dedicata al filosofo francese, la quale, non solo cresce a vista d'occhio, ma anche si differenzia continuamente nel proprio interno: infatti, in essa si sono già profilati vari settori di studio, tra i quali non mancano quelli specifici riguardanti proprio il suo rapporto con la tradizione filosofica. Deleuze, dunque, già comincia a prestarsi a quell'esercizio che lui stesso ha esercitato a lungo sugli altri. Ed effettivamente le monografie a lui dedicate ce lo

⁷⁴ G. DELEUZE, *Sulla filosofia*, in ID., *Pourparler*, cit., pp. 197-198.

⁷⁵ G. DELEUZE, *Su Leibniz* (1988), in ID., *Pourparler*, cit., p. 213.

riconsegnano, pian piano, sempre visto sotto una luce, di volta in volta, differente⁷⁶. In una eventuale lettura critica di questi testi su Deleuze, pensiamo che non conti tanto scoprire ed indicare quale di essi lo ha più deterritorializzato e quale altro, invece, lo ritrae in maniera più fedele, quanto piuttosto testare le consistenze dei concetti che vi si ripetono, il loro interesse e la loro necessità; pensiamo, quindi, che non conti tanto dire che cosa sia vero e che cosa sia falso in essi – o nei testi di Deleuze stesso – quanto conti, piuttosto, portare la prova del vero e del falso alle condizioni stesse dei problemi che vi si pongono. Riteniamo che sia questo, forse, il miglior modo di occuparsi di un pensatore per aprirlo ai divenire odierni.

Il pensiero di Deleuze e il pensiero filosofico in quanto tale entrano così in una polarità che a sua volta diventa capace di (ri)attualizzarsi. In tal modo, se si dovesse parlare di un canone filosofico, il pensiero deleuziano entra a prendervi parte nella misura in cui, positivamente, il canone stesso è suscettibile di cambiare, alterarsi e deviare un po', decentrarsi, differenziarsi, e così via⁷⁷. Per dirla con Deleuze, egli non si riterritorializza nel canone senza che quest'ultimo si deterritorializzi a sua volta. È cosa ormai nota il rapporto necessario e paradossale che i singoli autori intrattengono – loro malgrado – con la tradizione. In qualche modo, essi non vi entrano a far parte se non rompendo con essa, al tempo stesso prolungandola e portandola verso un altrove, grazie alla novità che incarnano nel loro modo di pensare, nel loro stile inconfondibile ed originale, novità che diventa cifra del pensiero medesimo. Ed è curioso anche seguire le traiettorie che certi filosofi – loro malgrado – si vedono effettuare nella storia del pensiero. Lo stesso Bergson, in auge fino all'inizio del secolo scorso, lo s'è visto precipitare negli anni trenta come un corpo in caduta libera, disprezzato con convinzione dai discepoli della allora nuova fenomenologia, per ritornare, per tutt'altre vie, più consistente di prima, negli anni

⁷⁶ Si pensi, per esempio, al Deleuze di Badiou e al Deleuze di Zourabichvili, tanto per prendere due testi, ciascuno esemplare a suo modo, che segnano una profonda distanza tra di loro. E, nella serie di studi che si occupano più approfonditamente delle interpretazioni deleuziane dei classici, sempre a titolo puramente illustrativo, si pensi al Deleuze dei seminari di Giuliano Antonello – uno dei primi ad affrontare in modo sistematico e rigoroso quanto di implicito si celasse dei classici nel suo pensiero –, al Deleuze di Manola Antonioli, a quello di Michael Hardt, o a quello di Alain Beaulieu e all'altro ancora di Katia Rossi – questi ultimi due si sono entrambi occupati, ma con inflessioni diverse, del rapporto-non rapporto di Deleuze con la fenomenologia – giusto per nominarne qualcuno. Ciascuna di queste monografie si distingue dalle altre per gli aspetti singolari che propone nei riguardi del pensiero deleuziano rispettivamente al tema trattato.

⁷⁷ Riguardo al tema del rapporto filosofico di Deleuze con ciò che, provocatoriamente, può essere considerato il canone (norma filosofica) e le molteplici posizioni nelle quali esso si esprime, cfr.: M. IOFRIDA, F. CERRATO, A. SPREAFICO (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Editrice Clinamen, Firenze, 2008.

sessanta e oltre. Senza che ci si metta a giudicare, qui, i complessi perché del fenomeno, si può però senz'altro constatare che il pensiero procede necessariamente per scosse e movimenti sismici, passando per quel lungo e faticoso processo di ripetizione e differenziazione che ce lo restituisce nuovo, nel suo *evento* di pensiero.

Tornando a Deleuze e al tema di questo capitolo, possiamo concludere affermando che egli, nella storia del pensiero, ha cercato sempre il *fatto filosofico*, ed è impossibile e, soprattutto, infruttuoso discernere in esso la ripetizione dalla creazione. Il fatto filosofico in quanto tale, per Deleuze, si sviluppa sempre nel suo contatto necessario col fuori. Si può parlare così di un Deleuze filosofo che, innanzitutto, ha una posizione propria nei confronti della filosofia *tout court*, e di conseguenza, anche nei confronti della storia della filosofia. Egli prende una posizione nei confronti della filosofia trovandone al contempo una in essa. Basti pensare ad un testo come *Che cos'è la filosofia?* – l'ultimo grande lavoro, scritto assieme a Guattari, e che, in certa misura, funge da suo testamento filosofico: porsi tale domanda, non più in modo obliquo, sottintendendo l'es-porsi in una posizione incarnata, e tale esposizione, lungi dal significare soltanto l'adoperarsi in una meta-riflessione, significa innanzitutto e più profondamente avere una visione etica del mondo, dove il pensiero si apra ai propri divenire, dove sia possibile un divenire del pensiero – anche nella storia della filosofia.

CAPITOLO 3

Kant e l'immagine del pensiero

In verità, i concetti non designano altro che possibilità. Manca loro una provocazione, come potrebbe essere quella della necessità assoluta, cioè una violenza originaria fatta al pensiero, una estraneità, un'animosità che sola lo farebbe uscire dal suo stupore naturale o dalla sua eterna possibilità⁷⁸.

La presenza di Kant, diversamente da quella dei filosofi cui Deleuze esplicitamente si richiama in modo positivo e costruttivo, sia a titolo di intercessori che a livello di creatori di nuove possibilità per il pensiero, le cui vie sono da seguire e prolungare trasformandole secondo gli imperativi costituiti dai problemi di un presente vivente, risulta essere piuttosto ambigua, anche se, sicuramente, disseminata in varie compagini, sempre centrali pertanto e che andrebbero rintracciate e ricostruite con una certa sistematicità che rendesse conto di un tale rapporto tanto complesso quanto sfumato. Pur non occupandoci specificamente della ricostruzione rigorosa di una mappa concettuale di una simile disseminazione, va comunque messo in evidenza che problemi kantiani appaiono e vengono trattati – per lo più criticamente – quasi in tutto il corso d'opera di Deleuze⁷⁹. Questo rapporto costante e non sempre dichiarato con la filosofia critica kantiana è dovuto ad una serie di interessi concernenti tratti molto importanti del pensiero che va elaborando Deleuze; inoltre, questi tratti o linee

⁷⁸ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 181-182.

⁷⁹ Oltre che nella monografia a lui dedicata, e a vari corsi universitari (cfr. G. DELEUZE, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, a cura di S. Palazzo, Mimesis, Milano, 2004), Kant rimane un punto di riferimento in *Differenza e ripetizione*, così come già prima in *Nietzsche e la filosofia*. Presente implicitamente un po' in tutti gli scritti di Deleuze, ricompare in maniera tematica nel suo ultimo libro pubblicato in vita, in un saggio dal titolo *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, in G. DELEUZE, *Critica e clinica* (1993), trad. it. di A. Panaro, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996, pp. 43-52.

occupano una posizione nevralgica rispetto al tema del potere del pensiero, cioè della sua possibilità intesa come *quid juris*, nel senso che è il pensiero stesso a diventare l'oggetto privilegiato di tale rapporto, e quindi anche la sua immagine rispettiva. Più concretamente, possiamo accennare all'interesse particolare di Deleuze nei confronti della dottrina delle facoltà, cioè dei loro possibili usi – al punto che spesso è stato considerato da più studiosi della sua opera come un post-kantiano⁸⁰; all'attenzione rivolta all'appercezione trascendentale in quanto cuore problematico del soggetto, dove si avvolgono i concetti di unità e di molteplice, di identità e di differenza; conseguentemente, alle implicazioni riguardanti il campo trascendentale del pensiero e il rapporto che ne deriva con quello dell'essere; così come alla valutazione della pretesa immanenza che il (soggetto) trascendentale vuole instaurare quale esperienza possibile. In breve, considerata la portata di questi temi nelle trattazioni dello stesso Deleuze, si può non senza ragione supporre che filosoficamente Kant sia un continuo punto di riferimento e di paragone per il pensiero del filosofo francese, al punto che forse non è esagerato sostenere che, in buona parte, il suo pensiero è una continua trasformazione e un puntuale rovesciamento delle posizioni kantiane, come anche il termine stesso *empirismo trascendentale*, provocatoriamente a tale riguardo, sembra indicare. Così, se si considera l'importanza teoretica e pratica che assume per Deleuze la questione dell'*Immagine del pensiero*, non ci si stupirà che Kant occupi nelle rispettive pagine di *Differenza e ripetizione* un posto privilegiato come imprescindibile punto di riferimento.

In riferimento al problema dell'immagine del pensiero, sembra che Kant rappresenti, quanto meno nelle sue intenzioni, un significativo sforzo di capovolgere la posizione dogmatica che il tradizionale razionalismo aveva imposto fin lì, così come una complessa impresa di criticare le posizioni empiristiche che avevano corroso le colonne portanti dell'intero edificio metafisico. Il termine *Critica*, che designa tanto il metodo quanto il fine della filosofia kantiana, va inteso, infatti, in riferimento a entrambe le posizioni su menzionate, così come il termine *trascendentale* va inteso come l'altra faccia della medaglia, quella positiva, necessariamente collegato al primo. A tale titolo, tutto il progetto critico si presenta come un nuovo punto d'inizio, aprente nuove possibilità per il pensiero, là dove la

⁸⁰ Cfr., per esempio, V. DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, cit., pp. 178-195.

soggettività trascendentale ne diviene il nuovo piano o campo di sviluppo. Appunto perché è la possibilità a diventare ora il punto focale dell'intera concettualizzazione filosofica, nel suo rapporto con l'esperienza reale di cui dovrebbe dare conto come sua fondazione e legittimazione, la filosofia critica si pone immediatamente nel cuore dello statuto filosofico del pensiero, cioè nella prospettiva della sua validità *di diritto*. Ecco perché Deleuze, al di là di vari riferimenti kantiani sparsi qua e là, dedica al fondatore della filosofia critica una intera monografia⁸¹. Se in questa monografia Deleuze non prende una posizione propriamente radicale nei confronti di Kant – come invece farà altrove – ciò nondimeno egli cerca di portare alla luce una critica, in parte implicita, nei confronti della Critica. A proposito di ciò, lo stesso Deleuze testimonia:

Il mio libro su Kant è un'altra faccenda, mi piace: l'ho scritto come un libro su un nemico di cui cerco di mostrare il funzionamento, gli ingranaggi – tribunale della Ragione, uso misurato delle facoltà, una sottomissione tanto più ipocrita in quanto ci viene conferito il titolo di legislatori⁸².

In questo capitolo, per le ragioni specificate sopra, cercheremo di concentrarci per lo più su questo testo, seguendo la messa in mostra del «funzionamento» e degli «ingranaggi» della filosofia critica, integrandoli però con altri passaggi di altri testi che li concernono. Infatti, per il tema che stiamo trattando, riteniamo tale testo, forse non annoverabile tra quelli più importanti e originali di Deleuze, come un ponte d'accesso privilegiato rispetto ad alcuni elementi colti quasi ancora *in fieri* del pensiero deleuziano. Inoltre, la monografia dedicata alla filosofia critica di Kant rappresenta anche una buona occasione per seguire la puntualità e rigosità concettuali e metodologiche con le quali Deleuze tesse, oltre che un confronto sistematico con una delle maggiori filosofie dell'epoca moderna, un suo costante pensiero di fondo, facendo così emergere non solo la sua formazione classica e la sua profonda conoscenza analitica di temi filosofici canonici – spesso nascosti, latenti, nei suoi testi maggiori – ma anche e soprattutto alcune inquietudini filosofiche e

⁸¹ G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant* (1963), trad. it. di M. Cavazza e A. Moscati, Edizioni Cronopio, Napoli, 1997.

⁸² G. DELEUZE, *Lettera a un critico severo*, in ID., *Pourparler*, cit., p. 14.

alcune intuizioni importanti che vanno progressivamente formalizzandosi fino a confluire poi in buona parte dei suoi concetti originali centrali⁸³.

Campo trascendentale, da una parte, e differenza tra le facoltà, dall'altra, rappresentano per Deleuze i problemi kantiani per eccellenza cui bisogna riallacciarsi per esaminarli nel loro ricco orizzonte virtuale e trasformarli secondo nuove esigenze del pensiero. Infatti, il concetto stesso di differenza, così fondamentale in Deleuze, nella monografia dedicata a Kant viene rintracciato e articolato nel rapporto tra le facoltà in quanto differenti per natura l'una dall'altra. In tal senso, secondo una prospettiva genetica, si può ravvisare in via di formazione tale concetto centrale e tematizzato poi per sé, nei testi deleuziani successivi. Il campo trascendentale, invece, ci sembra concentrare il costante interesse di Deleuze nei confronti di Kant, in quanto, per un verso esso viene a impostarsi come la questione *quid juris* del pensiero filosofico come tale, e per un altro è proprio questo il campo dove si viene a creare un'immagine del pensiero che funge da suo orientamento. Partiamo dunque dalla prima questione – quella della differenza – per arrivare poi a fare qualche considerazione sulla seconda.

Le nostre facoltà differiscono per natura: in Kant, che più di altri ha problematizzato ed analizzato il rapporto complesso in cui esse entrano di volta in volta l'una con l'altra, vediamo la differenza di natura che si ha, per esempio, tra la Sensibilità e l'Intelletto (nella prima *Critica*). L'una fornisce l'intuizione il cui oggetto è la forma pura – ovvero, la condizione a priori – dello spazio e del tempo, mentre l'altra facoltà – l'Intelletto – offre il concetto, o meglio, le condizioni a priori sotto le quali esso è chiamato a sussumere l'oggetto (di qui le categorie nella *Critica della ragion pura*). Mentre la prima offre la possibilità di apparizione dell'oggetto in generale, la seconda invece, lo determina. Entrambe si esercitano nel soggetto e per il soggetto, poiché stiamo parlando delle condizioni trascendentali che rendono possibile il manifestarsi del fenomeno e la sua conoscibilità per noi: ciò che si manifesta, si manifesta per un soggetto, davanti ad un soggetto, e ciò che si determina sotto il concetto come conoscibile o meno, si determina in un soggetto.

⁸³ In particolare ci riferiamo alla centralità del concetto di differenza, che già si vede all'opera in questa monografia, per quanto, apparentemente adoperato in contesto kantiano. Se si considera la portata filosofica di tale concetto, così come emergerà poi a partire da *Differenza e ripetizione*, è facile comprendere quanti diversi concetti, altrettanto centrali, vengono implicati in esso, secondo noi, almeno in larga misura, già implicitamente anch'essi all'opera qui.

Inoltre, ma è lo stesso, lo statuto dell'oggetto considerato in quanto fenomeno, non può essere altro che quello da noi – soggetti conoscenti – attribuitogli, vale a dire, ciò che esso è per noi in quanto *ci* appare. D'altronde, come potrebbe essere altrimenti, se le condizioni stesse della sua apparizione risiedono in noi? E come potrebbe essere diversamente, se il fenomeno viene determinato dal concetto in quanto riveste un senso solo per il soggetto? «In Kant, il problema del rapporto del soggetto e dell'oggetto tende quindi a interiorizzarsi: diventa il problema di un rapporto tra facoltà soggettive che differiscono per natura (sensibilità recettiva e intelletto attivo)»⁸⁴. Ma, appunto, più che sull'interiorizzazione del rapporto, l'accento qui cade sulla differenza tra le facoltà che vi partecipano. Sarebbe un grave errore, insiste Deleuze, confondere le forme *a priori* della sensibilità – spazio e tempo – con i concetti puri – categorie – dell'intelletto, considerandole omogenee tra di loro, poiché le prime sono delle presentazioni pure, e solo in quanto tali esse sono oggetto di una esposizione (una volta metafisica, una volta trascendentale), mentre le altre sono rappresentazioni, oggetto di una deduzione (di nuovo metafisica e trascendentale)⁸⁵.

Il rapporto tra le facoltà, e le peculiarità delle rappresentazioni che ciascuna crea come proprie rispetto alle altre, dovrà rendere ragione della costituzione di principi *a priori* soggettivi della conoscenza applicabili all'esperienza. In quanto soggettivi, tali principi legiferano sul dato fondamentalmente senza dipendere da quest'ultimo. «È in virtù di principi che ci appartengono, di principi necessariamente *soggettivi*, che noi possiamo andar oltre ciò che ci è dato nell'esperienza. Il dato non può legittimare l'operazione mediante la quale oltrepassiamo il dato»⁸⁶. Ma, i principi soggettivi di cui si tratta, non sono da confondere con dei meri principi psicologici, che, in definitiva, come sosteneva Hume, dissolverebbero la ragione in una credenza. Il soggetto kantiano si distingue da quello che emerge con l'empirismo. Proprio la concezione del soggetto e dei suoi principi presenta uno dei punti fondamentali del distacco che Kant prende nei confronti della filosofia humiana, e Deleuze lo sottolinea in modo evidente. Riportiamo per intero il passo:

⁸⁴ G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, cit., p. 32.

⁸⁵ Cfr. G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, cit., p. 28.

⁸⁶ *Ibid.*

È chiaro dove avviene la rottura fra Kant e Hume. Hume aveva capito che la conoscenza implica dei principi soggettivi attraverso i quali noi andiamo oltre il dato. Ma questi principi gli sembravano soltanto dei principi della *natura umana*, principi psicologici d'associazione propri delle nostre rappresentazioni. Kant trasforma il problema: ciò che si presenta a noi in modo da formare una Natura deve necessariamente obbedire a principi dello stesso genere (anzi, *agli stessi principi*) di quelli che regolano il corso delle nostre rappresentazioni. Sono gli stessi principi che debbono rendere conto dei nostri processi soggettivi e del fatto che il dato vi si sottomette. In altri termini la soggettività dei principi non è una soggettività empirica o psicologica, ma una soggettività «trascendentale»⁸⁷.

È tale soggettività trascendentale, la quale si dipana nel rapporto tra le facoltà, appunto, che deve rendere conto della sottomissione necessaria del dato alle rappresentazioni *a priori*, cioè a dire, della sottomissione di ciò che si presenta a ciò che lo rappresenta, scorgendo nella prima istanza il reale, o il condizionato, e nella seconda istanza il possibile, le condizioni (di possibilità). Su ciò verte il significato del termine «trascendentale», secondo Deleuze: «“Trascendentale” definisce il principio di una sottomissione necessaria dei dati dell'esperienza alle nostre rappresentazioni *a priori* e, correlativamente, di un'applicazione necessaria delle rappresentazioni *a priori* all'esperienza»⁸⁸.

Esaminare la filosofia critica di Kant, dunque, per Deleuze significa esaminare la soggettività trascendentale seguendo i rapporti che di volta in volta, a seconda di un interesse della ragione, si creano tra le facoltà. Il termine «interesse della ragione» ha un senso rigoroso, poiché, essendo essa la facoltà dei fini, ogni rapporto specifico tra le facoltà intese come fonti originali di rappresentazioni si svolge in sua vista. Così, la conoscenza si presenta come l'interesse speculativo della ragione, o meglio ancora, essa rappresenta ed è la rappresentazione di tale interesse della ragione. In tal senso, si può dire che ogni attività del soggetto si rapporta direttamente o indirettamente alla ragione. Ma, prima di seguire le modalità di configurazione dei rapporti tra le facoltà, fermiamoci un istante su qualche considerazione riguardante il soggetto trascendentale in quanto tale, poiché, in definitiva, l'interiorizzazione del vecchio schema metafisico secondo il quale la conoscenza è *adequatio intellectus et rei*, ci porta direttamente nel cuore del soggetto – condizione di possibilità – come nel cuore del problema. Infatti, per Kant, la condizione di possibilità è la questione di

⁸⁷ G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, cit., p. 29.

⁸⁸ G. DELEUZE, *La filosofia critica...*, cit., p. 30.

diritto di tutto il suo pensiero. E come si sa, il problema in filosofia riguarda sempre i termini di diritto. In questo caso, nella misura in cui il problema di diritto è il soggetto trascendentale (condizione di possibilità), quest'ultimo sarà anche il soggetto di diritto che verrà posto esplicitamente come tale. Quindi, il *problema* di diritto e il *soggetto* di diritto fanno tutt'uno. Eppure, come vedremo nel seguito di questo paragrafo, proprio il soggetto, ovvero il problema, lungi dal ricevere una soluzione reale, rimarrà piuttosto ingiudicato. Ma, procediamo per gradi, seguendo la problematizzazione che sviluppa Deleuze.

[Kant] rifiutava l'idea di un'armonia prestabilita tra il soggetto e l'oggetto [accordo finale], cui sostituiva il principio di una sottomissione necessaria dell'oggetto al soggetto. Ma non ritrova forse l'idea di armonia, semplicemente trasposta al livello delle facoltà del soggetto, che differiscono per natura?⁸⁹.

Conviene soffermarsi per un momento sulla domanda posta alla Critica kantiana, perché ciò che si mette sotto un punto interrogativo qui, è la stessa rivoluzione copernicana. Pertanto diciamo che spostare il discorso dall'accordo finale tra soggetto ed oggetto a un puro rapporto tra le facoltà del soggetto (in quanto l'oggetto gli è necessariamente sottomesso) vuol dire spostarsi da un piano trascendente a uno immanente. Instaurare l'immanenza, dunque, sarà il compito della svolta copernicana⁹⁰. Ora, Deleuze parla di un'armonia «trasposta al livello delle facoltà» in quanto, in tutte e tre le Critiche, il rapporto che si crea tra loro si configura come un accordo *a priori*. È questo l'interrogativo di Deleuze nei confronti di Kant, cioè, se da una parte si insiste sulla differenza di natura tra le facoltà in quanto fonti originali insostituibili di rappresentazioni specifiche, come si viene a rendere possibile un rapporto sempre armonico fra esse? Che cosa genera l'accordo nella differenza? Torneremo tra poco su questo punto. Pertanto, proseguiamo riconoscendo l'ambizione kantiana che regge e percorre l'intera Critica: non vi è nulla di trascendente rispetto alla ragione che possa rendere conto della ragione stessa. Il che significa, conseguentemente con il lessico giuridico kantiano, che la ragione è allo

⁸⁹ G. DELEUZE, *La filosofia critica...*, cit., p. 44.

⁹⁰ Questa ambizione di instaurare un ordine immanente del pensiero è senz'altro determinante nell'interesse di Deleuze per la Critica kantiana: «Stabilire un piano di immanenza, tracciare un campo di immanenza, tutti gli autori di cui mi sono occupato l'hanno fatto (persino Kant quando denuncia l'uso trascendente delle sintesi, pur limitandosi all'esperienza possibile e non passando alla sperimentazione reale)». G. DELEUZE, *Sulla filosofia* (1988), in ID., *Pourparler*, cit., p. 193.

stesso tempo l'imputato e il giudice (del processo critico); al tempo stesso essa si trova ad essere oggetto e soggetto, non conoscendo nulla di superiore a sé (nessun valore trascendente – critica al razionalismo dogmatico), e quindi, non riferendosi a nient'altro che a se stessa. Si ha così, dunque, un processo e un principio di immanentizzazione del pensiero.

Il rifiuto dell'accordo finale tra il soggetto e l'oggetto implica un cambiamento paradigmatico delle figure del pensiero, anche di quelle cosiddette negative. Nell'accordo finale, a fare da parametro negativo del pensiero – cioè, il rischio che esso correva – era l'errore. Quello positivo invece, era l'evidenza che garantiva al pensiero – e alla conoscenza in particolare – il suo carattere chiaro e distinto. È questo il modo di procedere di Cartesio. Ma l'errore non poteva avere altra posizione nella conoscenza fondata sull'evidenza dell'intuizione e la coerenza delle deduzioni, se non accidentale, e cioè, una posizione di fatto, giacché la posizione di diritto, e cioè essenziale, la occupava la conoscenza fondata sulla rettitudine del pensiero (affinità naturale al vero) e sulla buona volontà del soggetto pensante. Detto altrimenti, l'errore come tale non è interno al pensiero, al contrario, il pensiero nella sua stessa natura lo scongiura come estraneo ad esso, di diritto.

Con l'immanentizzazione della ragione, in Kant, il rischio del pensiero non potrà più essere esterno ad esso – errore –, ma, al contrario, gli sarà interno – illusione –, situandosi nel suo cuore stesso. Questo è un passo molto importante nella storia della filosofia, compiuto in realtà già da Hume, allorché egli sposta il discorso dalle credenze erronee al loro esercizio illegittimo⁹¹. Ancora una volta, vediamo qui all'opera un pensiero che pensa e che, al tempo stesso, si pensa. Il passo in avanti, compiuto da Hume e Kant, è molto rilevante. Un pensiero che mette alla prova se stesso è la svolta che applica la filosofia quando diventa trascendentale. Il pensiero, per legittimare il pensato, deve, prima di tutto, autolegittimarsi. Tanto l'intuizione quanto il concetto non renderanno possibile nulla senza prima rendere possibile il loro esercizio in quanto legittimo, senza quindi legittimare prima il loro stesso esercizio. Per usare un'immagine, possiamo dire che il pensiero, piegandosi, diventa intrinseco a sé; ma ciò che trova al proprio interno, a ogni piè sospinto, è il rischio di

⁹¹ Per quanto riguarda l'approfondimento di questo punto cfr. G. DELEUZE, *Hume*, in F. CHÂTELET (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. IV, *La filosofia dell'Illuminismo*, trad. it. di L. Sosio, Rizzoli, Milano, 1976, pp. 42-49. Più in generale, sull'innovazione filosofica di Hume, cfr. G. DELEUZE, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953), trad. it. di M. Cavazza, Edizioni Cronopio, Napoli, 2000.

non potersi distinguere dall'illusione la quale, lungi dall'essere un elemento che ne cade fuori, è ciò che in esso insistentemente si insinua, al punto da diventare un suo costitutivo-negativo – cioè, essa è negativa, e nondimeno costitutiva. Tale scoperta trasforma il pensiero retto in pensiero vigile (e la critica in un tribunale). È inevitabile che l'immagine del pensiero diventi più complessa. Con l'introduzione dell'illusione quale correlato negativo *di diritto* del pensiero, la prova filosofica si sposta inevitabilmente dalle soluzioni ai problemi stessi e alla loro posizione. La conoscenza, più che proporsi quale soluzione di problemi, diventa essa stessa problematica, la posizione del problema stesso, la domanda posta, la questione sulla quale interrogarsi: che cosa posso conoscere dunque?

Ora, il pensiero che si piega non è altro che il soggetto che si esamina, anche se, come vedremo alla fine di questo paragrafo e come abbiamo anticipato poc'anzi, proprio il soggetto, paradossalmente, rimane in qualche modo l'istanza ingiudicata di tale processo avviato, o meglio, esso non va alle sue estreme conseguenze. Tuttavia, possiamo già affermare che qui si tratta di una grande conquista che il pensiero compie grazie allo spostamento del discorso filosofico dalla conoscenza intesa come adeguazione del soggetto con l'oggetto, alla soggettività come esclusivamente costitutiva della conoscenza in quanto tale, soggettività alla quale, l'oggetto sarà necessariamente sottoposto.

Interrogare il soggetto nella sua stessa costituzione, questo diventa ora il compito della filosofia. Va da sé che tale interrogazione si dovrà confrontare con questioni fondamentali riguardo la costituzione del soggetto in quanto tale, quali sono, appunto, quella della sua unità e quella delle sue scissioni interne. Anche se, in qualche modo, sarà la prima ad averla vinta, ciononostante Kant è il filosofo che più profondamente ha tematizzato tale unità come costitutivamente problematica. È ciò che salta agli occhi nella sua trattazione del *cogito*. Per non fermarci a un livello astratto, cerchiamo di seguire brevemente il modo in cui tale trattazione si articola e si trasforma rispetto a come si era configurata, in un primo momento, in Cartesio. La formula del *cogito* cartesiano, è «penso dunque sono». In essa non si tratta unicamente di scoprirsi in quanto esistenti, ma anche di determinare la forma dell'esistenza stessa. Come abbiamo visto in precedenza, essa si determina in quanto sostanza pensante (*res cogitans*). La formula completa del *cogito* cartesiano – «io che

dubito, penso, dunque sono: sono una sostanza che pensa» – si presenta in quanto costituita da tre momenti precisi: la determinazione – pensiero –, l'indeterminato da determinare – esistenza – e il determinato che ne risulta – la mia esistenza in quanto sostanza pensante. Come risultato, Cartesio sembra fondare la determinazione sull'indeterminato. È, per l'appunto, ciò che gli obietta Kant. La determinazione (io penso) non è sufficiente a determinare un indeterminato (esistenza indeterminata dell'io sono). Perché la determinazione abbia una presa possibile sull'indeterminato bisogna che essa operi attraverso una forma di determinabilità, cioè, una forma attraverso la quale l'indeterminato sia determinabile. Ed è proprio tale forma di determinabilità che Kant aggiunge al cogito, trasformandolo strutturalmente.

È sufficiente [l'aggiunta di] questo [...] valore a fare della logica un'istanza trascendentale, a costituire la scoperta della Differenza non più come differenza empirica tra due determinazioni, ma come Differenza trascendentale tra LA determinazione e ciò che essa determina – non più come differenza esterna che separa, ma come Differenza interna che riferisce *a priori* l'uno all'altro l'essere e il pensiero⁹².

La determinazione, dunque, attraverso una forma di determinabilità dell'indeterminato, diventa intrinseca a quest'ultimo. Il pensiero determina l'essere attraverso una forma di determinabilità propria all'essere stesso, ma senza che vi sia nessuna identità presupposta tra i due. Qual è allora questa forma di determinabilità? «È famosa la risposta di Kant: la forma sotto la quale l'esistenza indeterminata è determinabile dall'io penso, è la forma del tempo»⁹³. Non si tratta qui, naturalmente, di un tempo del vissuto, riempito di contenuti, ma del tempo in quanto forma trascendentale attraverso la quale il soggetto è determinabile: il Tempo, dunque, come l'unica possibilità della determinazione, cioè, come l'unico elemento che rende possibile l'effettuarsi della determinazione. Ma, nella misura in cui solo il Tempo è la condizione di possibilità della determinazione dell'indeterminato, esso inevitabilmente condizionerà la stessa determinazione, perciò ne risulterà che «la mia esistenza indeterminata può essere determinata solo *nel tempo*, come l'esistenza di un fenomeno, di un soggetto fenomenico, passivo o recettivo che *appare nel*

⁹² G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 115.

⁹³ *Ibid.*

tempo»⁹⁴. Da questo passo fondamentale risulta altresì chiaro che, all'aggiunta nel cogito della forma di determinabilità qual è il tempo, corrisponde una scissione interna, strutturale del soggetto, poiché esso viene determinato, appunto, sotto la forma di un soggetto passivo, di un'istanza ricettiva, di un *me*, quindi, che non corrisponde all'attività o spontaneità dell'Io penso.

Per un verso, l'Io penso, in quanto unità della coscienza trascendentale, si rivolge all'io sono, ma lo fa rivolgendosi innanzitutto al suo puro senso interno *a priori*, cioè al tempo quale pura forma vuota dove il soggetto stesso diventa determinabile. In tal modo, «l'io penso» affetta il tempo, e non determina se non l'esistenza di un io che cambia nel tempo e presenta a ogni istante un grado di coscienza. Il tempo [...] non dipende quindi dal movimento intensivo dell'anima, ma al contrario la produzione intensiva di un grado di coscienza nell'istante dipende dal tempo»⁹⁵. Ne risulta allora una situazione paradossale dove l'io ricettivo si rappresenta l'atto spontaneo dell'Io penso attivo come l'affezione da parte di un altro.

Il tempo è la ragione del paradosso del senso intimo, il paradosso del soggetto kantiano. Vi è un'attività del pensiero (Io penso) che si applica unicamente a un essere ricettivo, passivo, fenomenico (io sono). Insomma, invece che a un'unità, il cogito kantiano sbocca a una non-corrispondenza, a una non-identità, meglio ancora, a una differenza nel cuore del soggetto trascendentale. Di qui le espressioni «Io è un altro» e «Io incrinato»⁹⁶. Non si può quindi non notare che l'attività del soggetto percorrerà interamente questa incrinatura che lo costituisce, senza poterla mai risanare. Lo sforzo del pensiero consisterà, d'ora innanzi, nel tenerla continuamente presente, nell'assumerne il disagio; altrimenti, l'illusione, già insita nella scissione stessa del soggetto, prende il sopravvento. Pertanto, il tempo è la condizione di un'autoaffezione del soggetto, ma esso è altresì una linea di separazione, fonte di asimmetria tra un'istanza attiva – Io penso come condizione della rappresentabilità in generale – e una passiva – l'essere ricettivo che sono e che è rappresentato come un *altro* (o da un altro) Io. In tal senso, nella chiave di lettura deleziana, possiamo scorgere qui il passaggio da un'identità trascendentale (l'Io penso come rappresentazione che necessariamente deve accompagnare tutte le altre, ma che a sua

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ G. DELEUZE, *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, in ID., *Critica e clinica* (1993), cit., p. 46.

⁹⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 116.

volta non può essere accompagnata da nessuna di esse) a una differenza (divenuta) trascendentale. «Il tempo significa allora una frattura o una incrinatura nell'Io, una passività nell'io, mentre la correlazione dell'io passivo e dell'Io incrinato costituisce la scoperta del trascendentale o l'elemento della rivoluzione copernicana»⁹⁷.

Se il *cogito* ci pone di fronte a una differenza, bisognerà allora registrare uno scacco all'identità quale principio fondante la rappresentazione. Nella parte più intima della filosofia trascendentale, ci si trova dinanzi a una singolarità, a un disaccordo, a una discordanza. Allora, a partire da qui, sondare la questione del rapporto tra le facoltà in quanto accordo diviene una esigenza ancor più rilevante, poiché bisognerà capire che cosa, a un livello più profondo, lo produca effettivamente come tale. Infatti, come si vedrà a breve, non è sufficiente fermarsi alle condizioni di possibilità in generale, ma più significativamente trovare un vero e proprio momento genetico, un elemento creativo, che effettivamente genera l'accordo nel rapporto. Se l'unità e l'identità stessa del soggetto trascendentale risulta scissa, in discordanza tra l'Io e il me, come e perché il rapporto tra facoltà che differiscono per natura si configura nella forma di un accordo?

Interrogare dunque il soggetto, in una filosofia trascendentale, significa interrogare la forma e la validità del pensiero stesso. E più precisamente, in Kant, come già detto sopra, tale interrogazione significherà una vera e propria indagine sulle facoltà – in quanto costitutive della stessa soggettività – e sul loro rapporto reciproco, in linea di principio sempre problematico in quanto differenti l'una dall'altra, ma difatti sempre in accordo le une con le altre, secondo quanto è possibile desumere dalle Critiche. È la natura di tale rapporto e il modo in cui esso si crea e funziona, che dobbiamo vedere brevemente ora.

Prima di tutto notiamo che le facoltà si definiscono in due sensi: 1) in base al rapporto della rappresentazione con il suo «oggetto» (facoltà di conoscere, facoltà di desiderare e facoltà del sentimento di piacere e dispiacere); 2) in base alla fonte

⁹⁷ *Ibid.* Si legga anche quest'altro passo: «il soggetto non può più rappresentarsi la propria spontaneità se non come quella di un Altro, e perciò invoca in ultima istanza una misteriosa coerenza che esclude la propria, quella del mondo e quella di Dio. Cogito per un io dissolto: l'Io dell' "Io penso" comporta nella sua essenza una ricettività d'intuizione rispetto alla quale IO è già un altro. [...] per un breve istante siamo entrati in questa schizofrenia di diritto che caratterizza la più alta potenza del pensiero, e apre direttamente l'Essere sulla differenza, in spregio di tutte le mediazioni, di tutte le riconciliazioni del concetto». G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 82.

specifica delle rappresentazioni (si distingueranno tante facoltà quante sono le specie di rappresentazioni: così abbiamo l'intuizione la cui fonte è nella Sensibilità; il concetto – Intelletto; l'idea – Ragione)⁹⁸.

Si vede che, quando una facoltà è stata definita nel primo senso della parola, in modo tale che le corrisponda un interesse della ragione, noi dobbiamo cercare un'altra facoltà, nel secondo senso, capace di realizzare questo interesse o di assicurare la funzione legislatrice⁹⁹.

Quindi, secondo ciascun interesse, le facoltà entreranno in un rapporto di volta in volta determinabile dalla supremazia di una di esse. Così, nella *Critica della ragion pura*, per esempio, abbiamo un rapporto come il seguente: le facoltà come fonti specifiche di rappresentazioni creano un accordo *a priori* tra di loro in modo che possa risulterne la conoscenza come facoltà in base al rapporto della rappresentazione con il suo oggetto, definibile secondo l'interesse speculativo della ragione. La sensibilità, in quanto ricettiva, offre solo intuizioni sensibili, *in primis* lo spazio e il tempo come presentazioni pure *a priori*; l'immaginazione offre la sintesi e lo schema dei dati sensibili, ma tale sintesi è ancora priva di unità, per cui, ancora manca di un'identità; infatti, è l'intelletto, tramite il concetto che opera sulla sintesi offrendo l'unità sintetica; infine, la ragione offre l'idea, che dà ai concetti dell'intelletto un massimo di unità e un massimo di estensione sistematica: infatti, «senza la ragione l'intelletto non potrebbe riunire in un tutto l'insieme delle sue procedure concernenti un oggetto»¹⁰⁰. Tale rapporto si profila come un accordo *a priori* nella misura in cui in esso è l'intelletto la facoltà legislatrice. E, in particolar modo, lo è in quanto la ragione, pur essendo la facoltà dei fini ultimi, e quindi la facoltà suprema, in vista del suo interesse speculativo, che verte unicamente sui fenomeni, gli riconosce e gli concede, per così dire, il ruolo di presiedere tale rapporto. Si dice che la ragione, in questo caso offrendo l'idea ma solo per farne un uso regolativo, svolge un ruolo originale.

La conoscenza, secondo Kant, risulta essere una sintesi di rappresentazioni, specificamente, di due tipi di rappresentazioni, di cui il primo tipo è diretto e immediato – intuizione sensibile – e l'altro mediato – concetto. Ma, come conciliare

⁹⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Introduzione*, in ID., *La filosofia critica di Kant*, cit., soprattutto pp. 21-24.

⁹⁹ G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., p. 24.

¹⁰⁰ G. DELEUZE, *La filosofia critica...*, cit., p. 40.

la differenza tra le facoltà corrispondenti, a maggior ragione se la sensibilità, in quanto solo ricettiva, presenta una differenza ancor più profonda rispetto all'intelletto che è facoltà spontanea e puramente attiva? Inoltre, le intuizioni, più che rappresentazioni vere e proprie, sono delle pure presentazioni, a differenza dei concetti dell'intelletto. Per rendere ragione di tale accordo, «Kant ricorre allora alla sintesi e allo schematismo dell'immaginazione che si applica *a priori* alle forme della sensibilità, conformemente ai concetti. Il problema, però, viene così soltanto rinviato: anche l'immaginazione e l'intelletto, infatti, differiscono per natura e l'accordo tra queste due facoltà attive non è meno "misterioso"»¹⁰¹.

La sintesi dell'immaginazione, infatti, racchiude una molteplicità sensibile, tanto intesa come molteplicità che appare nello spazio e nel tempo che come quella dello stesso spazio e del tempo, nella misura in cui pure questi ultimi devono necessariamente essere rappresentati. Come tale essa manca ancora di unità. D'altra parte, l'unità sintetica, che chiama in gioco l'intelletto come facoltà determinante, non può applicarsi alla sintesi senza prima rappresentarsi come autocoscienza e, al tempo stesso e per il medesimo motivo, unità dell'oggetto in generale. Il primo aspetto dell'unità sintetica riguarda il fatto che le rappresentazioni devono essere rappresentazioni di una stessa coscienza, cosicché io non posso rappresentare nulla senza che al contempo mi rappresenti: è l'io penso l'unità sintetica soggettiva, intesa quale rappresentazione che deve necessariamente rappresentare tutte le altre. Il secondo aspetto si riferisce alla possibilità di rappresentare un oggetto in generale, in modo che l'oggetto, sempre particolare, si possa sussumere sotto un concetto generale. Si tratta qui del modello di conoscenza intesa come riconoscimento o ricognizione. Le due operazioni, o meglio, rappresentazioni, sono logicamente simmetriche: «le rappresentazioni non vengono *unite* [...] in una coscienza, senza che il molteplice che *sintetizzano* non sia per ciò stesso riferito a un oggetto in generale»¹⁰². Così, l'oggetto in generale, l'oggetto = X, rappresenta la pura forma dell'oggettività in generale che ci consente la sussunzione degli oggetti particolari nel giudizio determinante, in quanto corrispettivo oggettivo dell'io penso. Siccome l'intuizione non può offrirci una simile forma oggettiva generale, si tratta allora di un

¹⁰¹ G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., p. 44.

¹⁰² G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., p. 33.

concetto dell'intelletto che si esercita in concomitanza con la rappresentazione Io penso.

L'uso dell'intelletto, infatti, si sviluppa tutto a partire dall'Io penso [...] L'intelletto dispone di concetti *a priori* chiamati categorie; se ci si chiede come si definiscono le categorie, è facile rispondere che esse sono, al tempo stesso, *rappresentazioni dell'unità della coscienza* e, come tali, *predicati dell'oggetto in generale*. [...] La categoria dà dunque alla sintesi dell'immaginazione un'unità senza la quale questa non ci procurerebbe alcuna conoscenza in senso proprio¹⁰³.

Il problema rimasto in sospeso è: come si applica un concetto puro in quanto rappresentazione generale unificante a una pura presentazione del molteplice in quanto tale, seppure sintetizzata? Come si appiana questa differenza di natura tra i due tipi di (rap)presentazioni? Ciò non è possibile senza chiamare in gioco l'altra operazione originale dell'immaginazione: lo schematismo. Diversamente dalla sintesi, che riferisce la molteplicità attraverso un certo spazio e un certo tempo determinati all'oggetto in generale conformemente alle categorie dell'intelletto, «lo schema è, invece, una determinazione spazio-temporale che, di per se stessa, corrisponde alla categoria, in ogni tempo e in ogni luogo: esso [...] consiste [...] *in relazioni spazio-temporali che incarnano o realizzano delle relazioni propriamente concettuali*»¹⁰⁴. L'immaginazione schematizza in funzione dell'intelletto, quindi: ma, preso atto di questa sua applicazione particolare, ci basterà questa definizione a considerarla come l'ultima parola dell'immaginazione in campo di mediazione tra sensibilità e intelletto? «Vi è un profondo mistero e un'arte nascosta, dice Kant, nel fatto che delle relazioni spazio-temporali possano essere adeguate a delle relazioni concettuali (malgrado la loro differenza di natura)»¹⁰⁵.

La ragione, dal canto suo, in questo rapporto, più che riferirsi a qualche concetto determinato dell'intelletto, prende quest'ultimo in quanto tale come suo oggetto, in conformità di un suo fine. Essa soltanto dà ai concetti puri dell'intelletto un massimo di unità e un massimo di estensione sistematica, in quanto forma delle idee trascendentali il cui uso sarà non costitutivo, ma solo regolativo, cosicché la ragione lascia che sia l'intelletto la facoltà legislatrice nel suo interesse speculativo. Ciò

¹⁰³ G. DELEUZE, *La filosofia critica...*, cit., pp. 34-35.

¹⁰⁴ G. DELEUZE, *La filosofia critica...*, cit., p. 37.

¹⁰⁵ G. DELEUZE, *La filosofia critica...*, cit., p. 38.

nondimeno, il suo ruolo, oltre che originale, è indispensabile, poiché solo essa fonda la possibilità di riunire in un tutto l'insieme delle procedure dell'intelletto concernenti un oggetto. Insomma, solo la ragione può «costruire, fuori dell'esperienza, dei punti focali ideali, verso i quali convergano i concetti dell'intelletto (massimo d'unità); formare degli orizzonti superiori che riflettano ed abbraccino i concetti dell'intelletto (massimo d'estensione)»¹⁰⁶. L'unità sistematica e il massimo di estensione sistematica, quindi, rappresentano delle tendenze e non delle determinazioni oggettive, ma esse si pongono come degli orizzonti ideali verso i quali si orienta la nostra conoscenza, nella misura in cui gli oggetti stessi ce lo permettono. In quanto rappresentazioni incondizionate, le idee razionali fungono da orizzonte di significatività delle operazioni effettuate dalle categorie dell'intelletto.

Senza dilungarci oltre, si nota che il rapporto fin qui descritto viene a delinarsi come un accordo *a priori* tra tutte le facoltà che vi prendono parte. Tutte quante svolgono un ruolo originale in funzione della legislazione dell'intelletto. D'altra parte, ogni facoltà esercita un ruolo originale solo nella misura in cui unicamente essa è in grado di esercitarlo, proprio in virtù della sua differenza di natura con le altre. Ma sembra che questa differenza, inizialmente così marcata tra di loro, si concili nel quadro di una natura in seconda potenza, dove tutte quante si mettono in sintonia tra di esse. Sembra che ci troviamo così di fronte a un'idea di armonia spostata all'interno del rapporto tra le facoltà che sostituisce quella prestabilita tra l'oggetto e il soggetto come veniva definita nell'accordo finale. Il risultato di questa armonia, o di questo accordo, è un senso comune, nel caso specifico, un senso comune logico inteso come l'accordo *a priori* stesso delle facoltà, laddove legislatore è l'intelletto. Sembra, infatti, che la retta natura del pensiero sia qui sostituita con una natura buona delle facoltà grazie alla quale la loro differenza va sfumandosi.

Se l'intelletto è la facoltà legislatrice riguardo l'interesse speculativo della ragione, in quanto i fenomeni devono sottostarvi necessariamente, nell'interesse pratico è la ragione stessa ad essere la facoltà che legifera, nella misura in cui, il suo oggetto, al contrario del fenomeno, è la cosa in sé, il noumeno. Alla legge di una causalità naturale come categoria dell'intelletto corrisponde qui una legge della causalità libera come idea della ragione; all'esperienza sensibile, quella soprasensibile. Infatti,

¹⁰⁶ G. DELEUZE, *La filosofia critica...*, cit., p. 40.

nell'interesse pratico, la ragione si svincola dal suo ruolo regolativo, e quindi dalla sensibilità in generale su cui non può legiferare, per esercitarsi costitutivamente nel mondo puramente intelligibile, a partire dalla determinazione del concetto della libertà in rapporto alla legge morale. Infatti,

solo la ragion pratica può determinare il concetto di libertà conferendogli una realtà oggettiva. Quando [...] la legge morale è la legge della volontà, questa viene ad essere del tutto indipendente dalle condizioni naturali della sensibilità che ricollegano ogni causa a una causa *anteriore*: per il soggetto, allora, «niente è anteriore alla determinazione della sua volontà». Per questo il concetto di libertà, come Idea della ragione, gode di un privilegio eminente su tutte le altre Idee: poiché può essere determinato praticamente, è il solo concetto (la sola Idea della ragione) che dà alle cose in sé il senso o la garanzia di un «fatto» e che ci fa effettivamente penetrare nel mondo intelligibile¹⁰⁷.

È lo stesso Kant a segnalare l'incommensurabile abisso che si apre tra il dominio dell'interesse speculativo della ragione e quello del suo interesse pratico, determinandosi l'uno come necessariamente vincolato alla sensibilità (esperienza, natura sensibile) e l'altro come puramente soprasensibile, al punto da dover escludere qualsiasi relazione possibile tra la ragione e l'intuizione sensibile nel rapporto delle facoltà nel secondo caso¹⁰⁸. Ma tale abisso impone l'esigenza di doverlo colmare, poiché il problema della realizzazione della morale kantiana implica ovviamente il passaggio dal mondo soprasensibile a quello sensibile come il passaggio dall'ordine delle cause a quello degli effetti. In tal senso, la *Critica della ragion pratica* ci pone davanti a un più complesso rapporto tra le facoltà, cioè a dire, di fronte a un più complesso accordo *a priori* tra di loro che rappresenta il senso comune morale. Seguiamo brevemente l'analisi che ne offre Deleuze.

È grazie all'idea di libertà come fatto oggettivo pratico che i postulati – l'idea di anima, quella di mondo e quella di Dio – troveranno una loro determinazione pratica. Ma la libertà stessa presenta una relazione paradossale con la legge morale, intesa, appunto, come legge della causalità mediante la libertà. Alla forza coercitiva della legge, alla sua posizione trascendente, Kant, finemente e più in profondità,

¹⁰⁷ G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., p. 57. La citazione kantiana si trova in I. KANT, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, riveduta da E. Garin, Laterza, Bari, 1971, p. 119.

¹⁰⁸ Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio*, trad. it. e cura di L. Amoroso, Rizzoli, Milano, 1998, § II.

sostituisce la possibilità più autentica del soggetto: nella legge morale, il soggetto, in quanto essere ragionevole, dispiega la sua autentica essenza, riconoscendovisi e realizzandola. Così, si arriva a un'identità di principio tra la libertà e la legge morale, nel senso che è «l'essere ragionevole che, da se stesso, si dà una legge per la sua ragione. Contrariamente a quanto accade per i fenomeni, il noumeno presenta al pensiero l'identità del legislatore e del soggetto»¹⁰⁹. Come dire che il soggetto diviene veramente tale solo in qualità di legislatore nella sfera morale o, che è lo stesso, «apparteniamo a una natura soprasensibile, ma a titolo di *membri legislatori*»¹¹⁰.

Tutto il problema della seconda Critica è dunque la possibilità di determinare formalmente una legge morale come causa mediante la libertà, detto altrimenti, la possibilità di passare da una massima soggettiva della volontà a una legge oggettiva della moralità, senza contraddizione logica. È qui che entra in gioco l'intelletto, in quanto facoltà dei giudizi, per evitare le possibili contraddizioni. Il suo ruolo, non essendo facoltà legislatrice nell'interesse pratico della ragione, è di offrire un modello analogico della causalità naturale a quella soprasensibile. L'intelletto, quindi, ci dà la possibilità di paragonare la massima soggettiva della nostra volontà con la forma di una legge teoretica della natura sensibile, ma non assume mai il ruolo di legislatore nella facoltà di desiderare. «Il paragone è solo un mezzo mediante il quale indaghiamo se una massima “si adatta” alla ragion pratica, se un'azione è un caso che rientra sotto la regola, cioè sotto il principio di una ragione che ora è legislatrice unica»¹¹¹. In tal senso, inversamente e simmetricamente alla prima Critica, adesso è l'intelletto a svolgere un ruolo originale nel suo accordo con la ragione: in effetti, esso offre il modello della causalità, essendo questa una categoria che gli appartiene, mentre la ragione dà a questa categoria un oggetto soprasensibile qual è l'essere libero come causa produttrice originaria, ossia come cosa in sé, che solo essa può determinare.

Ci si domanderà come possa la ragione riprendere ciò che aveva abbandonato all'intelletto e come alienato nella natura sensibile. Ma, appunto, se è vero che le categorie non ci fanno *conoscere* altri oggetti che quelli dell'esperienza possibile, se è vero che esse non danno

¹⁰⁹ G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., p. 59.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., p. 62.

forma a una conoscenza di oggetti indipendentemente dalle condizioni della sensibilità, esse conservano tuttavia un senso puramente logico in relazione agli oggetti non sensibili e possono applicarvisi, a condizione che questi oggetti siano determinati altrimenti e da un punto di vista diverso da quello della conoscenza. Così la ragione determina praticamente un oggetto soprasensibile della causalità e determina la causalità stessa come una causalità libera, atta a formare una natura per analogia¹¹².

Tale rapporto tra la ragione e l'intelletto che viene a determinarsi come un accordo *a priori* di queste facoltà in quanto la ragione è legislatrice, rappresenta il senso comune morale. Infatti, saranno considerati usi illegittimi, o non-senso, tutti quegli esercizi delle facoltà che non corrispondono a tale accordo o armonia detto senso comune, e come tali saranno denunciati inammissibili¹¹³. Ma in che modo il senso comune morale determina le condizioni della sua realizzabilità nel mondo sensibile? Cioè, se la morale kantiana deve essere realizzata – e deve esserlo – come colmare l'abisso tra il dominio soprasensibile e quello sensibile, come assicurare un passaggio dell'uno nell'altro che renda possibile tale realizzazione? Da una parte, la legge morale in sé e per sé è del tutto indipendente da ogni condizione della sensibilità, in quanto verte direttamente sulla libertà come fatto noumenico, ma dall'altra essa deve produrre un effetto reale sullo stesso mondo sensibile, dove va anche applicata. «Una causa libera è puramente intelligibile; ma dobbiamo considerare che è lo stesso essere che è fenomeno e cosa in sé, sottomesso alla necessità naturale in quanto fenomeno e fonte di causalità libera in quanto cosa in sé»¹¹⁴. Lo stesso Kant, nelle primissime pagine della terza Critica, pensando come impossibile il passaggio della legislazione speculativa (mondo sensibile) a quella pratica (mondo soprasensibile), ci indica che è possibile invece il contrario, cioè l'influsso del mondo soprasensibile su quello sensibile, cioè a dire che il concetto della libertà deve realizzare la legge morale quale suo scopo assoluto nel mondo sensibile, secondo le proprie leggi¹¹⁵. La relazione tra le due istanze sarà quella tra causa (seppure libera) ed effetto, o anche tra archetipo ed ectipo, ma essa si espletterà nel territorio dell'esperienza, poiché non ce n'è un altro. Ci troviamo di fronte a un paradosso della *Critica della ragion pratica*:

¹¹² G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., p. 64.

¹¹³ Cfr. G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., p. 65.

¹¹⁴ ¹¹⁴ G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., p. 71.

¹¹⁵ Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio*, cit., *Introduzione*, § II.

Una rappresentazione d'oggetto non può mai determinare la volontà libera o precedere la legge morale; ma la legge morale, determinando immediatamente la libertà, determina anche degli oggetti come conformi a questa volontà libera. Più precisamente, *quando la ragione legifera nella facoltà di desiderare, la facoltà di desiderare stessa legifera su degli oggetti*. Questi oggetti della ragion pratica formano ciò che si chiama il Bene morale [...] Ora il Bene morale è, quanto all'oggetto, qualcosa di soprasensibile. Ma esso rappresenta quest'oggetto come ciò che deve essere realizzato nel mondo sensibile, cioè come «un effetto possibile mediante la libertà». Per questo, nella sua definizione più generale, l'interesse pratico si presenta come un rapporto della ragione con degli oggetti, al fine non di conoscerli, ma di *realizzarli*¹¹⁶.

Il fatto che si distingua tra realizzazione e conoscenza non basta però a fondare meglio il passaggio dal soprasensibile al sensibile. Infatti, esso non sarebbe possibile senza un accordo presupposto tra le due nature, così come ci indica anche l'accordo *a priori* tra la ragione e l'intelletto. Se il sommo Bene è l'oggetto su cui verte la facoltà di desiderare, e quindi la ragione nel suo interesse pratico in quanto legislatrice, esso trova le proprie condizioni di possibilità nelle Idee di anima (immortale) e di Dio (causa morale del mondo) come postulati della ragion pratica, in correlazione con l'idea della libertà quale fatto morale. L'anima rappresenta la prospettiva di un progresso all'infinito dove sia possibile la connessione della felicità con la virtù – che significa, appunto, la connessione dei due domini – mentre Dio è qui inteso come «autore intelligibile della natura sensibile. Così le Idee dell'anima e di Dio sono le condizioni necessarie perché l'oggetto della ragion pratica sia esso stesso posto come possibile e realizzabile»¹¹⁷.

Tuttavia, alle condizioni rappresentate dai postulati, appartenenti al mondo intelligibile, devono corrispondere delle «condizioni immanenti alla Natura sensibile stessa, le quali debbono fondare in questa la capacità di esprimere o di simbolizzare qualcosa di soprasensibile. Esse si presentano sotto tre aspetti: la finalità naturale nella materia dei fenomeni; la forma della finalità della natura negli oggetti belli; il sublime nell'informe della natura, mediante il quale la natura sensibile stessa

¹¹⁶ G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., p. 72. La citazione kantiana: I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p.72.

¹¹⁷ G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., p. 74.

testimonia dell'esistenza di una finalità più alta»¹¹⁸. Ora, come si vedrà anche in seguito, nella forma della finalità della natura negli oggetti belli e (soprattutto) nel sublime della natura, l'immaginazione, finora rimasta completamente in ombra nel rapporto tra le facoltà che si determina secondo l'interesse pratico della ragione, gioca un ruolo fondamentale. Il che ci costringe ad affermare che anche «l'immaginazione fa dunque realmente parte del senso comune morale»¹¹⁹.

Ad ogni modo, così come bisogna concepire le facoltà in quanto fonti di rappresentazioni specifiche secondo un modello gerarchico, dove al vertice risiede la ragione come facoltà dei fini supremi, così va concepito anche il rapporto tra il dominio soprasensibile e il dominio sensibile, tra l'interesse pratico della ragione e quello speculativo: il secondo si subordina al primo, il che implica che il soggetto trascendentale trova il suo vero compimento, nella propria essenza, solo come soggetto morale. Infatti, la conoscenza non rappresenta mai un fine in sé; essa assume la sua importanza generale in vista della facoltà di desiderare, e il sensibile, in tal senso, aspira al soprasensibile. Gli esseri liberi, in quanto noumeni, devono considerarsi come dei fini in sé. Sono, appunto, gli esseri liberi come fini in sé, ovvero come soggetti morali, inscrivibili nella legge morale dove riconoscono la propria libertà, che debbono dare alla natura sensibile, in vista del suo accordo con quella soprasensibile, un fine ultimo da realizzare. Il soggetto, nella seconda Critica, risulta così essere fine ultimo della natura sensibile nella misura in cui deve realizzare il soprasensibile in essa, così come risulta essere scopo finale nella misura in cui usa la libertà in accordo con la legge morale. Insomma, il senso comune morale ci ordina di riconoscerci nella legge morale, dove ci costituiamo come soggetti morali, e come tali, in quanto abitanti, per così dire, del mondo sensibile, scorgere tale legge come il fine ultimo della stessa natura, fine ultimo senza il quale, verrebbero praticamente a cadere anche quelli dell'interesse speculativo della ragione.

Se l'interesse speculativo trova dei fini nella natura sensibile è soltanto perché, più in profondità, l'interesse pratico implica l'essere ragionevole come fine in sé e anche come fine ultimo di questa stessa natura sensibile. In questo senso, bisogna dire che «ogni interesse,

¹¹⁸ G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., pp. 75-76.

¹¹⁹ G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., p. 76.

infine, è pratico, e anche quello della ragione speculativa è soltanto condizionato e completo unicamente nell'uso pratico»¹²⁰.

Finora abbiamo seguito le linee principali secondo le quali si articolano le prime due Critiche kantiane, mettendo a fuoco il rapporto tra le facoltà del soggetto che si viene a creare di volta in volta, a seconda di un interesse specifico della ragione. In entrambi i casi, pur cambiando la determinazione del rapporto in base alla facoltà legislatrice, non cambia il suo prodursi come un accordo *a priori*, come un'armonia naturale delle facoltà le une con le altre. Tale accordo *a priori* lo chiamiamo senso comune e, a seconda degli interessi della ragione fin qui trattati, ne abbiamo visti due: quello logico e quello morale. In entrambi i casi, però, non ci viene spiegato che cosa effettivamente renda possibile un rapporto tra facoltà che differiscono in natura nella forma di un accordo. In che modo è determinabile tale rapporto? Quali sono le condizioni della sua determinabilità? Scrive Deleuze: «ogni volta che ci poniamo dal punto di vista di un rapporto o di un accordo già determinato» secondo l'interesse della ragione, «è inevitabile che il senso comune ci appaia come una sorta di fatto *a priori* al di là del quale non possiamo risalire»¹²¹. Fatto *a priori* vuol dire che ci troviamo di fronte a una realtà logica ingiustificata. È qui che si pone la questione della genesi la quale, applicata al caso concreto, significa che tale fatto non trova le sue condizioni di possibilità che lo generino in quanto accordo. Questo sarà il tormento silenzioso della soggettività trascendentale. Almeno per quanto riguarda le prime due Critiche, dove appunto, il problema di una genesi del senso comune logico e del senso comune morale, rimane irrisolto.

Detto altrimenti, ciò che fa problema è l'accordo stesso tra le facoltà in termini *di diritto*. Infatti, un accordo determinato come *concordia facultatum* secondo l'interesse di una delle facoltà che, a seconda del campo di cui si tratta, si trova ad essere legislatrice nei confronti delle altre, presuppone «che le facoltà siano, più in profondità, suscettibili di un accordo libero e indeterminato»¹²². Solo in questo

¹²⁰ G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., pp. 79-80. La citazione kantiana: I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 148.

¹²¹ G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., p. 46.

¹²² *Ibid.*. Porre l'esigenza di una genesi dell'accordo tra le facoltà significa, indubbiamente, proporre la Differenza stessa come atto genetico. Un accordo tra le facoltà non si può generare in un contesto di identità ripartite, poiché ciò implicherebbe inevitabilmente tale accordo solo al livello di un

modo, attraverso un accordo così inteso, il senso comune può trovare le proprie condizioni di possibilità che lo fondano di diritto. Tale accordo si profila nella terza Critica kantiana, sulla quale ci soffermiamo brevemente ora¹²³.

Il sentimento di piacere (e/o di dispiacere) si innalza a una facoltà superiore, nel primo senso del termine, quando si determina come disinteressata rispetto all'oggetto rappresentato. «In altri termini, un piacere superiore è l'espressione sensibile di un *giudizio* puro, di una pura operazione di giudicare»¹²⁴. In tal senso, il piacere è sempre derivato dal giudizio, mai il contrario. Si tratta del giudizio estetico del tipo «è bello». Esso, diversamente dal giudizio determinante della prima Critica, nella misura in cui è disinteressato all'esistenza dell'oggetto come tale, e cioè disinteressato dal determinarne l'identità, è un giudizio riflettente: riflette la pura forma dell'oggetto bello. Le particolarità, in questo caso, sono la singolarità dell'oggetto e il fatto che la sua forma si riflette nell'immaginazione – non è quindi una forma dell'intuizione che si riferisce alla materialità dell'oggetto). Ancor più importante è il fatto che il sentimento di piacere, nella sua forma superiore, non definisce affatto un interesse della ragione: «[da una parte] il piacere estetico è altrettanto indipendente dall'interesse speculativo che dall'interesse pratico e si definisce esso stesso come interamente disinteressato. Dall'altra, la facoltà di sentire

presupposto. In tal caso, l'accordo finale tra il soggetto e l'oggetto sarebbe semplicemente trasposto in quello tra le facoltà stesse. La generazione dell'accordo, invece, sta a significare che vi è una differenza di natura tra le facoltà, differenza di natura la quale è la loro propria ragion d'essere. Così, se l'accordo si presenta attraverso il riconoscimento di un oggetto qualunque, riconoscimento il quale avviene unicamente nella misura in cui le facoltà si intendono tra di loro nel rapportarsi rispettivamente a una forma d'identità dell'oggetto, che poi, in realtà è la forma d'identità del soggetto, la sua unità sintetica dell'appercezione che lo costituisce in quanto tale (autocoscienza), e che senza riferirsi alla quale, le facoltà non apporterebbero nulla alla rappresentazione, giacché quest'ultima nemmeno si formerebbe, al contrario, la *generazione* dell'accordo si presenta come il momento nel quale tale riconoscimento non è ancora avvenuto. Come si vedrà sotto, essa è il momento che precede, in qualche modo, l'unità del soggetto, poiché il soggetto, appunto, la deve ancora creare. Parliamo qui, ovviamente, di soggetto in termini trascendentali e non empirici, e quindi, anche della generazione precedente il soggetto in termini logici. Infatti, ciò che viene generato, assieme all'accordo tra le facoltà, è la possibilità stessa del soggetto. In base all'accordo che si configurerà, ne risulterà un soggetto conoscente, un soggetto morale, e così via. Ma, in quanto opera della differenza, già si intuisce che tale accordo sarà discordante.

¹²³ Tratteremo molto brevemente solo la parte dedicata al giudizio estetico, dove appunto emerge per la prima volta in tutta la Critica kantiana, secondo Deleuze, la genesi del senso comune (estetico). Nonostante l'importanza della dottrina teleologica, che nella Critica della capacità di giudizio segue quella estetica, qui la tralasciamo, considerando sufficiente e funzionale all'economia del nostro discorso quanto si è messo in evidenza sopra riguardo i fini (fine ultimo e scopo finale).

¹²⁴ G. DELEUZE, *La filosofia critica...*, cit., p. 82.

nella sua forma superiore non è legislatrice»¹²⁵. Non lo è, poiché essa è disinteressata all'esistenza dell'oggetto come tale, per cui non si può dire che ci sia una qualunque sottomissione da parte dell'oggetto a questa facoltà. Così, se da una parte la facoltà di conoscere e quella di desiderare si determinano come superiori in quanto autonome, nei confronti della facoltà di sentire – quindi del giudizio estetico – non si parlerà di autonomia, ma, come la definisce Kant, di *ea autonomia*, giacché non legifera su oggetti: «impotente a legiferare su oggetti, il giudizio [estetico] non può che legiferare su di sé [...]. La facoltà di sentire non ha un *dominio* (né fenomeni né cose in sé); essa non esprime delle condizioni a cui un genere di oggetti debba sottostare, ma unicamente delle condizioni soggettive per l'esercizio delle facoltà»¹²⁶.

Allora, che tipo di rapporto si viene a creare tra le facoltà, viste queste peculiarità del giudizio estetico? In quanto riflettente, il giudizio estetico si presenta come un giudizio privo di concetto. Come tale, esso non può che essere soggettivo, ma nonostante ciò, pretende all'universalità. Il fatto che non si legiferi su un oggetto già fa capire che il rapporto tra le facoltà come fonti specifiche di rappresentazioni sarà esso stesso del tutto particolare, privo di una determinazione oggettiva. Da una parte, si ha l'immaginazione riflettente che, non dovendo schematizzare in vista di un concetto determinato dell'intelletto, è del tutto libera, dall'altra, l'intelletto che, non dovendo legiferare su un qualche oggetto, determinandolo, è esso stesso indeterminato: «ecco *un accordo esso stesso libero e indeterminato* tra le facoltà»¹²⁷. Più precisamente, l'immaginazione

riflette un oggetto singolare dal punto di vista della forma. Facendo questo, essa non si riferisce a un concetto determinato dell'intelletto, ma si riferisce all'intelletto stesso in quanto facoltà dei concetti in generale. Essa si riferisce a un concetto *indeterminato* dell'intelletto. L'immaginazione, cioè, nella sua libertà pura si accorda con l'intelletto nella sua legalità non specificata¹²⁸.

Si tratta dunque di un puro accordo *a priori* soggettivo tra due facoltà in quanto tali, senza che nessuna delle due offra una rappresentazione determinata in vista di

¹²⁵ G. DELEUZE, *La filosofia critica...*, cit., p. 83.

¹²⁶ G. DELEUZE, *La filosofia critica...*, cit., p. 84.

¹²⁷ G. DELEUZE, *La filosofia critica...*, cit., p. 86.

¹²⁸ G. DELEUZE, *La filosofia critica...*, cit., p. 85.

un interesse della ragione. Così, in esso non si ha una facoltà legislatrice (nel secondo senso del termine). Sperimentando ciascuna la propria libertà, esse ci fanno scendere ulteriormente nella radice misteriosa del soggetto. È per questa ragione che il senso comune estetico, così come si è configurato in quanto accordo libero e indeterminato, viene considerato più profondo rispetto agli altri due, anzi, «*esso li fonda o li rende possibili*. [...] Ma [a maggior ragione] basta [allora] presumere, presupporre *a priori* questo libero accordo? Non deve piuttosto essere *prodotto* in noi? Il senso comune estetico, cioè, non deve costituire l'oggetto di una *genesì*, una genesi propriamente trascendentale?»¹²⁹.

Porre questo problema vuol dire decisamente spostarsi di livello: dalla rappresentazione alla produzione; dalle semplici condizioni del possibile alle condizioni del reale; almeno questo è ciò che dovrebbe comportare una genesi del senso comune in quanto tale, poiché si tratta precisamente di produrlo nel suo stato di effettualità, visto che non lo si può né presupporre come condizione del possibile, in quanto non regge in termini di diritto, né generarlo, se non come condizione del reale, in quanto effetto – e non causa inspiegata – di un accordo particolare tra le facoltà. Quindi, il senso comune come oggetto di una genesi è un effetto, mentre la genesi stessa fa delle sue condizioni di *producibilità*, non più le sole condizioni di possibilità, ma di colpo e più profondamente, le sue condizioni reali: condizioni di realtà. È ciò che avviene nell'analisi del sublime, dove l'esercizio delle facoltà viene portato al loro limite.

Mentre per il bello si pone un problema di deduzione, il sublime ci mostra direttamente, in modo immediato, la genesi del suo senso comune. Sentimento provato davanti all'informe o al deforme come espressioni dell'immensità o della potenza, esso si dà inizialmente come dispiacere (o dolore). Diversamente dal giudizio «è bello» che implica un rapporto tra l'immaginazione e l'intelletto, il giudizio «è sublime» sembra implicare un rapporto diretto tra l'immaginazione e la ragione. È evidente la sproporzione tra le due facoltà che entrano qui in gioco. Seguiamo il commento di Deleuze riportando per intero il passo:

Chi ci forza a riunire in un tutto l'immensità del mondo sensibile è soltanto la *ragione*. Questo tutto è l'Idea del sensibile, in quanto ha come sostrato qualche cosa d'intelligibile o di

¹²⁹ G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., p. 87.

soprasensibile. L'immaginazione apprende dunque che è la ragione a spingerla al limite del suo potere, costringendola a confessare che tutta la sua potenza è niente in confronto a un'Idea.

Il sublime ci mette perciò in presenza di un rapporto soggettivo diretto tra l'immaginazione e la ragione. Ma questo rapporto, più che un accordo, è innanzitutto un *disaccordo*; una contraddizione vissuta tra l'esigenza della ragione e la potenza dell'immaginazione. Per questo l'immaginazione sembra perdere la propria libertà, e il sentimento del sublime sembra essere più un dispiacere che un piacere. Ma, al fondo del disaccordo appare l'accordo: il dispiacere rende possibile un piacere. Quando l'immaginazione è posta di fronte al suo limite da qualcosa che l'eccede da ogni parte, oltrepassa anch'essa il proprio limite, sia pure in maniera negativa, rappresentandosi l'inaccessibilità dell'Idea razionale, e facendo di questa stessa inaccessibilità qualcosa di presente nella natura sensibile¹³⁰.

Si vede da questo passo che l'accordo tra l'Immaginazione e la Ragione non è semplicemente presupposto, ma piuttosto generato, *generato nel disaccordo*. Infatti, la particolarità dell'accordo cui alludevamo sopra è il suo essere discordante. È proprio questo il punto raggiungibile dalle facoltà solo attraverso il loro esercizio portato al limite, ovvero sia il loro esercizio trascendente, cioè contrariamente all'uso regolato e limitato che impone il senso comune come presupposto. L'immaginazione sperimenta la propria passione nei confronti dell'Idea della ragione che la forza a oltrepassarsi, subendone la violenza, in un primo momento, per poi scoprire la sua convergenza con essa quale sua vera destinazione. In tale rapporto, anche se in maniera negativa, grazie all'idea razionale l'immaginazione passa dalla sfera sensibile – cui è normalmente costretta – a quella soprasensibile cui – inconsciamente, per così dire – aspira.

Se prima le facoltà si davano un limite, rispetto al quale restavano continuamente al di qua, adesso esse lavorano sul limite, lavorano il limite. Infatti, il limite era quello delle semplici condizioni del possibile, più larghe del condizionato, più sicure nel loro essere-limite mai calpestato, mentre ora il limite, al contrario, è ciò che bisogna assolutamente raggiungere e calpestare finché non si ritorca in modo tale da non essere più riconoscibile come limite-di, confine indistinto da un territorio che, se non lo avanza, gli sta sempre addosso, stretto, o detto diversamente, un limite che non si distingue dall'esercizio stesso delle facoltà, limite no disgiunto ma sempre mobile e immanente al loro esercizio medesimo portato al massimo. È questo ciò che si

¹³⁰ G. DELEUZE, *La filosofia critica ...*, cit., pp. 88-89.

definisce come «uso trascendente delle facoltà», oppure, loro uso paradossale. Infatti, il termine trascendente sta ad indicare la capacità di oltrepassamento di limiti prefissati alle facoltà, allorquando esse si esercitano in modo inconscio, costrette violentemente a rivolgersi all'ignoto che deborda dalla logica del semplice e ordinato riconoscimento, per cogliere soltanto ciò che ciascuna di esse ha in potere di cogliere. In tal senso, solo in questo esercizio paradossale, più profondo rispetto a quello definito dal senso comune, ciascuna facoltà si innalza alla propria natura trascendentale, sotto il segno di una differenza rivendicata. È una diversa immagine del trascendentale, punto sul quale ritorneremo brevemente in conclusione di questo capitolo. Scrive infatti Deleuze:

La forma trascendentale di una facoltà si confonde col suo esercizio disgiunto, superiore o trascendente. Trascendente non significa per nulla che la facoltà si rivolga a oggetti fuori del mondo, ma viceversa che colga nel mondo ciò che la riguarda esclusivamente e la fa nascere al mondo. Se l'esercizio trascendente non va ricalcato su quello empirico, ciò dipende proprio dal fatto che esso apprende ciò che non può essere colto dal punto di vista di un senso comune, il quale misura l'uso empirico di tutte le facoltà secondo la parte di ciascuna nella forma della loro collaborazione¹³¹.

L'accordo discordante è allora la modalità che meglio e più direttamente di altre testimonia della natura più profonda delle facoltà. Prima di tutto, si nota che l'accordo come tale non è lo strato sotto il quale non si può scendere, ovvero, che è poi lo stesso, il senso comune smette di essere un fatto *a priori*, trovando la propria dimensione genetica che lo produce come tale, ma sempre e comunque in seconda istanza. Il sublime ci mostra che non è necessario presupporre un'armonia prestabilita tra le facoltà, essendo tale armonia prodotta da un conflitto iniziale che trasforma il loro uso normale e discreto secondo altre possibilità effettive: infatti, qui l'accordo viene generato dalla discordia, che rende conto così di un rapporto che le facoltà esercitano sotto il segno della propria differenza e della propria singolarità. In tal senso, nell'analisi del sublime troviamo anche un valore esemplare riguardo la natura delle facoltà al di là del senso comune. «Pertanto l'accordo delle facoltà non può prodursi se non come *accordo discordante*, poiché ciascuna non comunica

¹³¹ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 186.

all'altra se non la violenza che la pone in presenza della propria differenza e della propria divergenza con tutte le altre»¹³².

L'analisi del sublime ci ha fatto assistere a una prima genesi, diretta ma negativa, dove il rapporto tra le facoltà risulta essere puramente soggettivo. Tale genesi segna un momento singolare, essa stessa singolare. Si pone ora il problema della genesi rispettiva al giudizio «è bello», la quale, visto che è parte di un altro tipo di rapporto, dovrà essere differente da quella del sublime, una genesi, quindi, originale. Deleuze ne enumera tre: genesi del bello nella natura; genesi del bello nell'arte dal punto di vista del artista (teoria del genio – idea estetica); genesi del bello nell'arte dal punto di vista dello spettatore. Non ci dilungheremo a seguire ciascuna nei dettagli, poiché esse travalicano l'interesse di questa trattazione. Ci basterà riassumere in modo molto schematico soltanto la prima delle tre, non solo per un effetto di simmetria, ma per notare l'esercizio della ragione così fondamentale in un rapporto tra facoltà che sembrava escluderla.

Per quanto disinteressato, il giudizio sul bello deve poter congiungersi a un interesse razionale, anche se in maniera indiretta. Infatti, solo con un interesse della ragione tale giudizio può congiungersi sinteticamente senza perdere il suo carattere aprioristico. Ora, l'interesse razionale non può rivolgersi al bello direttamente, cioè al bello in se stesso, «ma esclusivamente all'*attitudine della natura* a produrre delle belle forme, cioè delle forme capaci di riflettersi nell'immaginazione»¹³³. Ma, se il giudizio estetico come tale riflette la *forma* bella dell'oggetto, l'interesse razionale si rivolge alla *materia* naturale capace di riflettersi formalmente. In tal senso, «l'interesse [razionale] del bello non è parte integrante del bello o del senso del bello, ma riguarda una produzione del bello nella natura e, a questo titolo, può servire da principio in noi per una genesi del senso del bello stesso»¹³⁴. Solo che, appunto, trattandosi di un rapporto tra le facoltà dove nessuna di esse è legislatrice, tale interesse razionale verterà non su una determinazione diretta, oggettiva ed essenziale, ma su una determinazione indiretta, vocativa e contingente. Infatti,

Quando consideriamo l'attitudine materiale della natura a produrre delle belle forme, noi non possiamo dedurre la sottomissione necessaria di questa natura a una delle nostre facoltà, ma

¹³² G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 190.

¹³³ G. DELEUZE, *La filosofia critica...*, cit., p. 92.

¹³⁴ *Ibid.*

solamente il suo *accordo contingente* con tutte le nostre facoltà contemporaneamente. [...] Il piacere di questo esercizio è anch'esso disinteressato; *ciò non toglie che noi proviamo un interesse razionale per l'accordo contingente delle produzioni della natura con il nostro piacere disinteressato*. Questo è il terzo interesse della ragione: esso si definisce non mediante una sottomissione necessaria, ma mediante un accordo contingente della Natura con le nostre facoltà¹³⁵.

Congiunta a un'idea della ragione secondo l'interesse del bello, la materia dell'oggetto bello della natura diventa un suo simbolo. L'interesse razionale per il bello sta a designare il fatto che nel rapporto tra l'immaginazione e l'intelletto, nello sfondo appare la ragione. Allora è proprio in rapporto all'idea razionale che l'intelletto si estende e l'immaginazione si libera dalla sua costrizione. Il loro accordo *a priori* risulta così generato dall'interesse razionale del bello; il sentimento di piacere, inteso come pura armonia tra le facoltà libere e indeterminate – il punto più profondo del soggetto, fondante ogni rapporto determinato tra le fonti di rappresentazione – testimonia di una loro unità soprasensibile. Che la si chiami anima o diversamente, tale unità soprasensibile fa tutt'uno con la nostra destinazione di esseri morali. In tal modo, la terza Critica rende possibile il passaggio dal sensibile al soprasensibile, colmando così l'abisso che vi si era aperto.

Ad ogni modo, seguendo l'articolazione deleuziana della filosofia critica di Kant, salta agli occhi l'importanza che assume per il filosofo francese il giudizio in quanto riflettente. Essendo esso fondamentale singolare e contingente, va distinto in maniera radicale dal giudizio determinante della prima Critica. «In verità, il giudizio determinante e il giudizio riflettente non possono considerarsi come due specie dello stesso genere. Il giudizio riflettente libera e manifesta un fondo che restava nascosto nell'altro. Ma già l'altro non era giudizio che in virtù di questo fondo vivente»¹³⁶. Tale fondo impone che la contingenza e la singolarità – accordo libero e indiretto tra le facoltà – siano prime in rapporto alla rappresentazione e all'identità – accordo determinato tra le facoltà – poiché oltre il senso comune si trova sempre un senso paradossale – esercizio trascendente delle facoltà – che lo genera come puro effetto.

¹³⁵ G. DELEUZE, *La filosofia critica...*, cit., p. 93.

¹³⁶ G. DELEUZE, *La filosofia critica...*, cit., p. 103.

Ci è servito seguire l'analisi del sublime, e anche se molto brevemente, quella del bello, solo per mostrare la differenza che si apre tra una genesi nel pensiero e la semplice condizione del possibile in esso, tra una produzione del pensiero che ne esprime la potenza e la rappresentazione che ne custodisce i limiti come garanti della sua legittimità; differenza che, a sua volta, apre e tende il pensiero. Lo scarto che si introduce tra questi due pensieri è lo stesso che si ha tra due mondi diversi: esso è uno scarto ontologico infatti. Non solo due visioni diverse dello stesso mondo, ma due visioni ciascuna delle quali corrisponde a un mondo possibile diverso. La rappresentazione, con il suo più forte alleato, il riconoscimento, mantiene, conserva il *proprio* mondo – o meglio, non smette di riappropriarsene – come sempre uguale a sé: è il mondo dello Stesso; mentre la produzione genera ogni volta il mondo secondo la sua effettiva potenzialità – insomma, non smette di differenziarlo –, sempre diverso: è il mondo dell'Altri¹³⁷. È tale perché lo «produce» attraverso un accordo discordante che rimette tutto in gioco: la superficie come il fondo, l'accordo, appunto, come il disaccordo, il piacere come il dispiacere, ecc. Attraverso la produzione – o genesi – del pensiero, quest'ultimo passa la prova del fuoco ed esperisce la sua doppia *passione*, il suo non-potere e il suo sconfinato volere inconscio, il limite come la sua più alta e fortuita vocazione¹³⁸.

Non è un caso che, fra tutte le genesi della terza Critica kantiana, Deleuze predilige, citandola e commentandola in continuazione, quella del sublime. Oltre che vertere direttamente sulla differenza, essa capovolge in modo piuttosto chiaro anche la solita ripartizione del pensiero inteso come collaborazione reciproca tra le facoltà. Il sublime mette ciascuna di esse di fronte al proprio oggetto, richiamando in tal modo ciascuna di esse alla propria necessità, ma non lo fa senza porle, al tempo stesso, davanti al proprio limite. L'esercizio delle facoltà si congiunge così alla necessità loro propria nella misura in cui esse travalicano il limite che, invece di delimitare e determinare il loro uso ordinario e legittimo, li costringe a pensare: è questa costrizione la condizione dell'innalzamento di ogni facoltà al proprio

¹³⁷ Parliamo qui di mondi che sono da intendere sempre al livello trascendentale, e non di mondi empirici, visto che di fatto non ne abbiamo che uno, ed è questo. Si tratta, più che altro, delle possibilità effettive che il mondo può o non può dispiegare. Eppure, tutto ciò non sarebbe privo di conseguenze, o meglio, privo di effetti concreti.

¹³⁸ A questo proposito rimandiamo anche all'altro studio su Kant, G. DELEUZE, *La passione dell'Immaginazione. L'idea della genesi nell'estetica di Kant* (1963), trad. it. di L. Feroldi, a cura di L. Feroldi e T. Villani, Mimesis, Milano, 2000.

esercizio superiore o trascendente, dove tanto maggiore è la necessità e insostituibilità di ciascuna quanto più il loro uso è involontario. Così, il pensiero muove a partire da ciò che di insensibile – limite della sensibilità – si può solo sentire, per giungere, nel segno di questa differenza intrinseca che si pone come violenza subita, a ciò che di impensabile – limite della pensabilità (facoltà attive) – può e deve essere pensato.

Sembra che per Deleuze solo attraverso l'esercizio superiore delle facoltà la filosofia diventa davvero trascendentale. Egli esprime tale esigenza usando un paradosso terminologico: empirismo trascendentale¹³⁹. Il fatto è che l'empirismo trascendentale si pone qui come la necessaria alternativa alla filosofia trascendentale di stampo kantiano. Esso implica un esercizio paradossale delle facoltà, attraverso il quale l'essere e il pensiero vengano a un intreccio fortuito nel quale essi non si possano più discernere, ma, d'altra parte, ciò diventa effettivamente possibile solo mediante un uso disgiunto delle facoltà stesse. Le rappresentazioni sono sì sintesi, ma sintesi disgiuntive, come verranno articolate nelle pagine di *Logica del senso* e, più in là, in maniera indiretta, in quelle de *La piega*¹⁴⁰. L'empirismo diventa trascendentale quando quest'ultimo non sta più a significare le pure condizioni dell'esperienza possibile, ma quelle dell'esperienza reale. Esso si poggia e sviluppa l'elemento genetico che lo contraddistingue, dove essere e pensiero si rapportano l'uno all'altra tramite la differenza, ma, appunto, in quanto è proprio la differenza l'elemento genetico individuato e individuante, sono essi medesimi Differenza. Si profila così un campo trascendentale che, nella misura in cui è popolato da singolarità – singolarità dell'oggetto cui si rivolge una facoltà e, altresì le facoltà stesse divenute singolari nel loro uso paradossale e disgiunto – si sveglia e si esercita nel pensiero al di là di ogni senso comune. Proprio perché le condizioni di tale campo non sono più quelle della possibilità in generale, esse non possono pensarsi come più larghe del condizionato (empirico), e neanche possono più essere dei calchi allargati di quest'ultimo: differenza tra condizione e condizionato intesa come la genesi che li collega intrinsecamente l'una all'altro. A partire da questa notazione, i

¹³⁹ Su alcune considerazioni generali riguardanti l'empirismo trascendentale in rapporto al trascendentale kantiano rimandiamo a: J-C. MARTIN, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1993, pp. 29-50.

¹⁴⁰ Il concetto stesso di piega, in Deleuze, ci sembra che risponda a un problema di congiunzione complessa, cioè di una comunicazione dei disgiunti o anche di una loro congiunzione in quanto disgiunti.

termini *possibile e reale* non risultano più essere adeguati per articolare il rapporto del nuovo campo trascendentale, poiché essi si congiungono secondo un principio di somiglianza che poggia sull'Identico e sul senso comune: al loro posto si inseriranno i termini *virtuale e attuale*, entrambi ugualmente reali, per quanto fundamentalmente differenti l'uno dall'altro.

Nell'analisi del sublime, Kant va molto vicino a questa rivoluzione dell'immagine del pensiero, ma egli, tuttavia rimane in un'ambiguità di fondo. Come apprendiamo da questa analisi, in ultima istanza le nostre facoltà sono destinate al soprasensibile – non solo la ragione, ma anche l'immaginazione, perché essa si esercita sotto l'incommensurabile potenza dell'idea razionale ricevendo proprio da questa il suo destino –, il che vuol dire che la nostra è una predestinazione di un essere morale. Essa ci prepara all'avvento della Legge morale¹⁴¹. Se con Kant ha inizio la critica della rappresentazione, non per questo la si fa finita con essa. È precisamente in qualità di esseri morali che noi *ci riconosciamo nella rappresentazione della Legge*. È solo in tale misura che diventiamo legislatori e apparteniamo alla Legge; siamo il suo soggetto ed oggetto al tempo stesso. L'identità dissolta dell'Io, così come risultava nell'interpretazione deleuziana del cogito kantiano, si dissolve a sua volta con il farsi avanti della Legge morale. Il problema smette di insistere sulla sua posizione, smette di persistere al di là della soluzione, giacché la nostra destinazione al soprasensibile attua una ripartizione del pensiero a partire dal fine stesso qual'essa è. In tale ripartizione, «il Dio e l'Io conoscono una resurrezione pratica»¹⁴². Il soggetto, assieme alla sua identità, ritrova anche e soprattutto la propria unità. L'Io, l'unico capace di operare le sintesi nel pensiero, in quanto soggetto attivo, effettuando la propria identità sintetica attiva, nonché lanciandosi verso il suo destino soprasensibile, trascina il me, soggetto passivo, impotente ad effettuare sintesi di alcun genere, verso l'unione nella Legge. A questo punto, sia la rappresentazione che il riconoscimento rientrano non accidentalmente, ma pienamente, essenzialmente, nell'immagine del pensiero, in quanto essi soltanto rendono possibile l'assegnazione dei «fini dell'uomo».

Vediamo dunque come la critica della rappresentazione non solo non si dispieghi in tutta la sua potenza e come essa non arrivi ancora ad approdare al nuovo, ma, anzi, la

¹⁴¹ Vedi G. DELEUZE, *La filosofia critica...*, cit., p. 90.

¹⁴² G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 117.

vediamo attuare piuttosto il suo sforzo supremo nel salvare proprio il mondo della rappresentazione. Più che l'instaurazione di una nuova immagine del pensiero, il progetto kantiano arriva ad essere solo la restaurazione della vecchia; invece di scoprire e piantarsi nell'uso paradossale delle facoltà, la filosofia critica si accontenta di moltiplicare i sensi comuni¹⁴³. La Legge morale, intesa come sintesi di produzione e rappresentazione non riesce a non presupporre una natura universale buona. Quest'ultima, se si conferma di diritto attraverso il senso comune nel soggetto trascendentale – ossia, è costitutiva del soggetto in quanto tale –, troverà la sua giusta distribuzione attraverso il buon senso nei soggetti empirici. Il soggetto, sia quello trascendentale che empirico, è soggetto «acritico» della Legge. Sarà questo uno dei punti più rilevanti della critica nietzscheana a Kant, allorché egli vorrà sostituire al legislatore kantiano il «tipo critico» che vuole superare se stesso e «che quindi non si riconosce più nella rappresentazione della Legge; il nuovo scopo della critica» consisterà allora, «non più nell'assegnazione dei “fini dell'uomo”, ma nel superamento del concetto stesso di soggetto»¹⁴⁴, poiché è proprio qui che si trova, secondo Deleuze, la vera falla del sistema kantiano.

Come abbiamo notato, il soggetto si costituisce nella Legge e non può che costituirsi come legislatore. In esso, la natura universale buona è presupposta dal riconoscimento nella Legge, la quale soltanto ci assegna ciò che maggiormente ci determina: i fini dell'uomo. Manca nella filosofia kantiana una critica della produzione, accanto a quella della rappresentazione. Quel che comporta la mancanza di tale critica, possiamo esprimerlo almeno in due punti che si implicano reciprocamente. Se è vero che è merito di Kant (oltre che di Hume) aver sostituito l'errore – questa figura innocua per il pensiero – con l'illusione quale figura interna al pensiero – potenza ben più minacciosa e pericolosa dell'errore –, tuttavia essa non può per ciò – anzi, proprio per ciò non può – correggersi da sé, ma avrà bisogno di un avvertimento dal di fuori, per così dire. Come sostiene Bergson, riferendosi all'intelligenza, «senza un avvertimento venuto dal di fuori, il pensiero di una possibile illusione non l'avrebbe neanche sfiorata, perché la sua illusione faceva parte della sua natura»¹⁴⁵. Ma in Kant, pensiero e soggetto rimandano continuamente

¹⁴³ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 178-179.

¹⁴⁴ M. FERRARIS, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, cit., p. 111.

¹⁴⁵ H. BERGSON, *Pensiero e movimento* (1934), trad. it. di F. Sforza, a cura di P. A. Rovatti, Bompiani, Milano, 2000, p. 56.

l'uno all'altro. Il pensiero non è che pensiero del soggetto e il soggetto, ridiventato unitario ed esprimendo una conciliazione *a priori* delle facoltà – a scapito della differenza di natura tra loro – verso la quale esse tutte quante convergono, a sua volta, è il parametro veritiero del pensiero. Attraverso questa coappartenenza, essi inglobano tutto quanto e non si riferiscono mai a un loro «fuori», se non per proiezione. Questo primo punto ci collega direttamente col secondo, nel quale si riflette e lo riflette contemporaneamente, e cioè col soggetto che è la radice e, al tempo stesso, il frutto di tale illusione: la radice in quanto è lui che costituisce la Legge come il suo vero destino; il frutto, in quanto è solo attraverso il riconoscimento in essa che *si* costituisce nella sua essenza ultima. Questo volevamo dire con soggetto «acritico» *della* Legge (inteso, appunto, in entrambi i sensi del genitivo, tanto cioè come appartenente ad una Legge trascendente quanto costituente la stessa). Non ci si chiede come sia generato il soggetto stesso, come si costituisca, lungo il percorso critico, questa istanza produttrice per definizione, questo detentore della ragione pura.

Infatti, il soggetto in quanto fondante – e tuttavia non giudicato – viene a cadere fuori dal piano di immanenza che vuole tracciare la Critica, diventando così un'istanza trascendente. In tal modo, nessuna differenza eccede l'identità del soggetto conoscente, così come la ripetizione non ha altra sorte che quella del riconoscimento. Nuovamente si ripropone una riconciliazione della differenza con l'identità del concetto e con la rappresentazione in generale. È questa la ragione per cui Deleuze propone un campo trascendentale privo di soggetto. Il campo trascendentale, se si vuole anche piano di immanenza, deve dissolvere il soggetto nelle proprie singolarità – impersonali e preindividuali in quanto individuanti – e proporsi come campo di una vera e propria sperimentazione¹⁴⁶: infatti, l'empirismo trascendentale non può essere distinto dalla sperimentazione stessa di ciò che può essere pensato. Solo così il pensiero scopre e apre nuove possibilità effettive e concrete nell'ignoto, e i concetti, non rappresentando dunque più delle eterne possibilità, diventano essi stessi delle singolarità che trasformano il sapere (del mondo) in un apprendere (nel mondo).

¹⁴⁶ Sono queste più o meno le stesse ragioni che portano Deleuze ad assumere una posizione critica nei confronti della fenomenologia.

Per ben due volte, nella Critica kantiana, è sembrato che il trascendentale dovesse sfociare in un campo attraversato da singolarità intensive, cioè, che il pensiero dovesse articolare la differenza in sé, nella sua qualità di genesi del pensiero stesso: la prima, nell'identità dissolta, incrinata dalla differenza trascendentale, e la seconda, nella genesi del senso comune estetico (soprattutto in quella del sentimento del sublime), dove il senso comune così come il modello del riconoscimento, vi si trovano in difetto. Un accordo *generato* nella discordia, infatti, non è l'accordo *ritrovato* del riconoscimento. L'uno trova la differenza quale sua genesi, mentre l'altro, l'identità ri-presentata. In quest'ultimo caso, quando cioè il senso comune si ri-presenta in quanto diventato filosofico – *concordia facultatum* – e la *doxa*, per differenziazione dalla quale avrebbe dovuto individuarsi la filosofia, si ri-presenta come il suo senso più profondo – identità ritrovata del soggetto e dell'oggetto –, ci troviamo inevitabilmente dinanzi ad un circolo vizioso dove «il pensiero e il soggetto cortocircuitano senza posa rinviandosi e generandosi l'uno con l'altro [...] confermando la potente immagine di un pensiero che si ostina a riconoscere solo ciò che già sa»¹⁴⁷. Bisogna, al contrario, che il pensiero trovi la sua necessità rapportandosi ad un fuori più lontano di qualsiasi exteriorità, più profondo di qualsiasi interiorità; bisogna che il pensiero svisceri profondamente il rapporto di produzione reciproca che lo lega alla sua immagine: solo allora si potrà pensare la differenza.

¹⁴⁷ M. FERRARIS, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, cit., p. 192-193.

CAPITOLO 4

Al di là della rappresentazione

Il pensare, in quanto attività, è sempre una seconda potenza del pensiero; non l'esercizio naturale di una facoltà, ma un evento straordinario del e per il pensiero stesso¹⁴⁸.

La verità sotto ogni aspetto è questione di produzione e non di adeguazione, questione di genitorialità e non di inneità o di reminescenza¹⁴⁹.

Trattando dell'immagine classica o immagine dogmatica del pensiero, abbiamo visto che essa, essenzialmente, emerge come la rappresentazione che ri-presenta il senso comune, e che fa dunque del conosciuto un riconosciuto. L'opinione diventa filosofica attraverso il riconoscimento e quest'ultimo si presenta come l'elemento proprio del pensiero: in virtù del riconoscimento si dice, appunto, che il senso comune diventa filosofico. Il pensiero ri-presenta il conosciuto per riconoscerlo; in altri termini, l'Essere si dice sotto lo Stesso, si dice dello Stesso. In tale operazione, il presupposto implicito diventa il principio fondamentale tanto della ripartizione dell'Essere quanto del pensiero stesso. Il buon senso ripartisce nella misura in cui è esso stesso ripartito in tutti gli essenti. Ciò che dovrebbe garantire la sua ripartizione è sempre il senso comune, diventato, per l'appunto, l'istanza trascendentale del pensiero.

Come si è visto, uno dei punti più rilevanti e critici che emerge in questa Immagine è senz'altro quello del cominciamento in filosofia, ovvero il problema del fondamento. Solo il fondamento ha il potere di fondare filosoficamente il senso

¹⁴⁸ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (1962), cit., p. 161.

¹⁴⁹ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 200.

comune, ma esso, a sua volta, richiede di essere fondato; pensare il cominciamento vuol dire non solo pensare il fondamento del pensiero, ma anche pensare il fondamento dell'Essere *nel* pensiero. Ciò si vede in modo inequivocabile nel cogito: essere in quanto pensante, e per prima cosa, pensare l'essere. Ora, la problematica che si apre nel trattare il fondamento è la stessa di quella dell'*origine*, intesa come una «fonte» che autentica il rapporto tra l'Essere e il pensiero. Vero è che il concetto di origine si esplica, nella storia della filosofia, secondo aspetti di volta in volta diversi. Ma quello di cui ci domandiamo ora, non sono più le diverse forme che l'«origine» assume in vari discorsi filosofici, ma piuttosto, il concetto di origine in quanto tale. Nell'immagine classica del pensiero, abbiamo visto, la tendenza è quella di farla inerire al pensiero stesso inteso come pensiero della rappresentazione e di convalidarla attraverso il riconoscimento: fondare, dunque, questo è il compito dell'origine e, pensarla, significa parteciparvi, prendervi parte.

Così concepita, l'origine si incardina come un punto statico centrale nel movimento e il prendervi parte è già ripartirla; ma tale ripartizione non minaccia affatto la pienezza che essa è in sé. Vi si prende parte, è vero, ma solo in seconda istanza; vi si attinge, ma unicamente in quanto non la si possiede. Di qui un paradosso che la riguarda essenzialmente: dell'origine in sé non si può parlare se non negativamente, cioè, per difetto del partecipante, poiché essa, in sé, è incolmabile eccesso; ma, dall'altra parte, solo nel suo venir meno da sé, solo nel suo uscire fuori dalla propria essenza, per diventare appunto essenza ripartita in essenze che si presentano come in difetto rispetto ad essa, l'origine compie il suo ingresso nel *logos*, diventandone il punto più rilevante. Il paradosso, dunque, consiste nel fatto che non si dà un'origine se non nel *logos*, in nome della sua pienezza che questo deve rappresentare, ma nel *logos*, essa non si può mai dare come pienezza. Si ri-presenta l'origine, senza che mai si presenti.

Inoltre, la questione dell'origine viene a complicarsi ulteriormente, poiché, in quanto problema del fondamento, essa dovrebbe garantire anche la necessità del pensiero. Infatti, essa dovrebbe garantire la necessaria affinità del pensiero all'Essere in quanto il primo non fa altro che pensare l'origine. E la pensa, naturalmente, come identità: pensiero dell'identità. Ma, come emerge da quanto stiamo dicendo, l'origine, prima ancora che al riconoscimento, si rapporta di fatto alla ripetizione: non si dà origine se non nel *logos*, ma in esso, l'origine è necessariamente ripetuta.

Essa, quindi, non può che vivere di una vita propria al concetto, ma la ripetizione, oltre che insinuarsi nel concetto, più profondamente crea quest'ultimo, qualificandosi essa stessa come «originaria». Le virgolette sono d'obbligo, poiché non si ripete che il ripetuto.

Il paradosso dell'origine, quindi, ne nasconde un altro, più profondo, quello della ripetizione: in essa, l'«origine» si mette in moto, per così dire, e ogni volta, ripetendosi, entra in un processo di divenire emergendo come differente da sé, differente in sé. In ultima istanza, quindi, l'«origine» è Differenza, è (non)origine o ?-origine. Nel suo differenziarsi, nel suo divenire, in quanto Differenza, l'?-origine, lungi dal ri-presentarsi come essenza dello Stesso, è piuttosto l'essere del problema. Sotto quello di origine, incontriamo il concetto di differenza. «Fare la differenza significherà allora [...] l'assoluta indifferenza in rapporto alle origini, che nella ripetizione cessano di esistere»¹⁵⁰. Rimane ancora da esplicitare la questione della necessità del pensiero, della necessità per il pensiero.

Finché il pensiero non si sgancia dal modello del riconoscimento, sarà privo di necessità. Il pensiero, a torto o a ragione, non può attribuire a se stesso che una necessità relativa. Al contrario, la necessità del pensiero apparirebbe allorquando nulla presupponesse la filosofia, e tutto muovesse da una misosofia. Nessun presupposto, nessuna affinità. Nessuna *philia* presupposta tra il pensiero e ciò che deve essere pensato. Non si può che contare sulla contingenza di un incontro con ciò che *costringe* a pensare, con ciò che fa la passione dell'atto di pensare, con la Differenza quindi. È solo in questo incontro violento del pensiero con l'altro da sé che si ha da pensare, o meglio, è nel sorgere del pensare nel pensiero come altro insito in questo, come virtuale sempre in procinto di attualizzarsi, che il pensiero pensa. È nel pensare del pensiero, cioè nell'esercizio trascendente delle facoltà, nella loro passione, nell'affrontare l'eterogeneo come la massima intimità del pensiero con l'altro che esso stesso è o si trova ad essere, che la critica di un'immagine del pensiero si apre, al tempo stesso, ad una creazione del pensiero, all'atto di pensare nel pensiero. Il pensare nel pensiero apre il pensiero a pensare-l'altro. Il tutto può sembrare un gioco di parole, ma ciò che importa è scorgervi la Differenza in atto, un concetto di differenza che non si lascia ridurre a una mera differenza concettuale.

¹⁵⁰ M. FERRARIS, *Differenze. La filosofia ...*, cit., p. 199.

È il concetto stesso di differenza che implica la continua creazione dei concetti, e tale creazione si presenta nella modalità di questa strana apertura dove il più interno è più distante di qualsiasi esterno e dove il più esterno risulta essere più profondo di qualsiasi interno: appunto, il pensare nel pensiero. Non ri-presentazione, ma l'essere stesso della contingenza. Solo in questo scontro tanto fortuito quanto inevitabile, «le condizioni di una vera critica e di una vera creazione sono le stesse», partono dalla stessa necessità, la più intensa che la contingenza detta: «distruzione di un'immagine del pensiero che si presuppone a sua volta, genesi dell'atto di pensare nel pensiero stesso»¹⁵¹, per, appunto, liberare quest'ultimo in un elemento di potenza quale sua reale condizione. Come vi abbiamo accennato, questo atto di pensare genera la passione in ogni facoltà, ciascuna delle quali scopre «la sua radicale differenza e la sua eterna ripetizione, il suo elemento differenziale e ripetitivo, come l'istantaneo prodursi del proprio atto e l'eterna ripetizione del proprio oggetto, il proprio modo di nascere già ripetendo»¹⁵². Bisogna quindi spingere le facoltà al loro limite cosicché un loro accordo non possa essere che *discordante*, «poiché ciascuna non comunica all'altra se non la violenza che la pone in presenza della propria differenza e della propria divergenza con tutte le altre»¹⁵³. Altresì, ciò che è originario – se ancora se ne potesse parlare in questi termini – è già ripetizione, è già differenza: è intensità, giacché proprio l'intensità – potenza del differente, differenziante della differenza – è questo costitutivo elemento differenziale e ripetitivo attraverso il quale le facoltà si mettono in atto. In questo senso, ciò che viene pensato, lungi dall'essere ancora lo Stesso è, al contrario, «quel “punto aleatorio” trascendente, sempre Altro per natura, in cui tutte le essenze sono involuppate come differenziali del pensiero»¹⁵⁴. E ancora,

dalla sensibilità all'immaginazione, dall'immaginazione alla memoria, dalla memoria al pensiero – quando ogni facoltà disgiunta comunica all'altra la violenza che la porta al proprio limite – è ogni volta una libera figura della differenza a risvegliare la facoltà e a risvegliarla come il differente di questa differenza: come la differenza nell'intensità, la disparità nel fantasma, la dissomiglianza nella forma del tempo, il differenziale nel pensiero¹⁵⁵.

¹⁵¹ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 182.

¹⁵² G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 187.

¹⁵³ G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 190.

¹⁵⁴ G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 188.

¹⁵⁵ G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 189.

Le figure dell'identità, ciò che costituiva la quadruplica gogna della rappresentazione, gli elementi che tenevano insieme l'immagine classica del pensiero, sono state spezzate dalle «figure del differente». Esse, più che fare una genesi del pensiero, ne saranno semplicemente degli effetti: «*L'opposizione, la somiglianza, l'identità e persino l'analogia non sono se non effetti prodotti da queste presentazioni della differenza, anziché essere le condizioni che subordinano a sé la differenza e ne fanno qualcosa di rappresentato*»¹⁵⁶. Solo sotto questo aspetto si parlerà di una riapertura della rappresentazione.

La differenza, liberata dalla sottomissione alla rappresentazione, sganciata dalla categoria dello Stesso, non più sussunta dall'Identico, e la ripetizione eccedente ogni modello del riconoscimento, rovesciano la classica immagine del pensiero fondata in ultima istanza sul senso comune e tenuta in vita dal buon senso. Il pensiero non è più un accordo armonico tra le facoltà, ma una sintesi disgiuntiva; non è più *adequatio rei et intellectus*, ma creazione continua; non è più un esercizio volontario, ma «avventura dell'involontario». Tutto cambia. Il pensiero non si produrrà più per via dell'interiorizzazione di una sua immagine nella rappresentazione, non ri-troverà più lo Stesso che vi aveva messo, non fonderà più il senso comune nel riconoscimento, non spartirà nulla e non si ripartirà più attraverso il buon senso, poiché la stessa rappresentazione, la categoria dello Stesso, il riconoscimento, così come il senso comune e il buon senso, saranno effetti da produrre, effetti, quindi, non già dati, di un pensare nel pensiero che si impone come un pensare la differenza, come un pensare il fuori. Pensiero e fuori sono ciò che il pensare deve ricongiungere.

Trattando di Kant, abbiamo visto come le facoltà giungessero a un esercizio trascendente solo sotto la potenza dell'Idea – razionale, nel caso preso in esame sopra – scoprendo la loro propria passione. È l'idea che mette in moto il pensiero eccedendo da tutte le parti la sua immagine come pensiero della rappresentazione. E, precisamente, l'esercizio disgiunto o trascendente delle facoltà, generato dalla potenza dell'idea, denuncia «ciò che non può essere colto dal punto di vista di un senso comune, il quale misura l'uso empirico di tutte le facoltà secondo la parte di ciascuna nella forma della loro collaborazione»¹⁵⁷. In quanto si rapporta a un'idea di

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 186.

genesi, tale esercizio, chiamato trascendente, non solo non rimanda a un qualcosa che trascende il piano d'immanenza – cioè, a qualcosa che trascenda tanto una «materia dell'essere» quanto il pensiero –, ma, anzi, designa propriamente ciò che nel piano fa nascere, ovvero genera, le facoltà in quanto differenti, ciò che ciascuna facoltà deve cogliere e sviluppare come il proprio esclusivo oggetto. È appunto tale tratto costitutivo delle facoltà, il quale definisce ciascuna di esse come differente dalle altre, e che dà luogo al loro esercizio disgiunto, che al contempo assicura un'indipendenza nel pensiero del trascendentale dall'empirico, vale a dire ciò che scongiura il ricalco empirico del trascendentale. Non vi è somiglianza tra i due ordini e proprio la loro non-somiglianza, proprio il prodursi dell'uno per via della differenziazione dell'altro, assicura un legame tra i due ben più stretto di quello della pura possibilità. Si tratta qui di vera e propria produzione, poiché le condizioni, lungi dal rimanere nell'ordine delle condizioni di possibilità in generale, si presentano piuttosto quali condizioni reali che generano il condizionato come esistente *hic et nunc*. Ciò, ripetiamo, traspare in virtù della potenza dell'Idea (idea che genera e articola il propriamente trascendentale – di qui la maiuscola). Infatti, se cambia qualcosa nel pensiero, è perché lo statuto stesso dell'Idea è cambiato. Essa, da chiara e distinta quale doveva essere per rispecchiare un'evidenza, diventa distinta-oscuro. Ciò avviene perché, non potendo più contare sul senso comune e sul buon senso, che sembravano conferirle una specie di luce naturale, l'Idea deve essa stessa produrre un luore nel processo di differenziazione.

Il chiaro e il distinto costituiscono la logica del riconoscimento, come l'ineità costituisce la teologia del senso comune, dato che ambedue hanno già istituito l'Idea nella rappresentazione. La restituzione dell'Idea nella dottrina delle facoltà comporta la rottura del chiaro e distinto¹⁵⁸.

E se le facoltà entrano in un accordo discordante, è perché l'Idea stessa non può che essere discordante in sé: è distinta-oscuro. Ma, sembra che sia vero anche l'inverso, cioè che l'Idea risulti distinta-oscuro nella misura in cui le facoltà entrino in un accordo discordante. Quello dell'Idea appare come uno statuto singolare: si manifesta, cioè, come generante e generata o come generante da generare. Tale

¹⁵⁸ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 191.

paradosso si chiarisce forse se pensiamo l' Idea e l' esercizio disgiunto delle facoltà come un tutt' uno. L' Idea è questo esercizio disgiunto e si distingue (in sé) – senza che la si possa discernere, dunque, dallo stesso esercizio disgiunto – solamente in quanto apporta una presa oggettiva alle facoltà.

In questo salto del pensiero dalla rappresentazione alla produzione, o anche dalle condizioni di possibilità del pensiero alla sua genesi effettiva, un rilievo ontologico particolare lo assume proprio il problema in quanto tale. Esso è, infatti, «l' elemento differenziale nel pensiero», oppure, «l' elemento genetico nel vero»¹⁵⁹. Insomma, fa tutt' uno con l' Idea, in quanto quest' ultima è sempre problematica. D' altra parte, è il problema a rendere le condizioni non più semplici condizioni di possibilità in generale, condizioni dell' esperienza possibile, ma condizioni di possibilità del reale, condizioni dell' esperienza reale, poiché è in base al problema posto e al modo in cui lo si pone che si avrà una certa produzione del reale. E tale produzione sarà ogni volta creativa. Come già Bergson suggeriva, «porre il problema non è semplicemente scoprire, è inventare. La scoperta si riferisce a ciò che già esiste, attualmente o virtualmente; è dunque certa di giungere presto o tardi. L' invenzione offre l' essere a ciò che non era»¹⁶⁰. Il problema, quindi, è il vero aggancio del pensiero al reale nonché il suo continuo rinnovamento. Così concepita, «la realtà è accrescimento globale e indiviso, invenzione graduale»¹⁶¹.

Vogliamo insistere su questo punto, perché, a nostro avviso, si ha qui una importantissima svolta nell' orientamento del pensiero. Il pensiero, infatti, attraverso il problema, produce realtà ed è proprio grazie a tale produzione del reale che ora quest' ultimo diviene «l' elemento differenziale nel pensiero» o «l' elemento genetico nel vero». Cioè, non appena il pensiero si rapporta a un problema che lo costringe a pensare, si trova subito, d' un balzo, situato nel reale, in modo tale da fare di esso l' autentico luogo di genesi, l' elemento genetico stesso. Questo vuol dire che d' ora innanzi si chiamerà reale l' elemento, la materia, il tessuto sul quale si svolge il pensiero; e, va da sé che il reale sarà anche l' elemento, la materia, il tessuto, implicato nel pensiero, che quest' ultimo esplicherà. Il reale è quindi ora l' essere della relazione che, d' altronde, il pensiero stesso è. Tuttavia, questa uguaglianza non è

¹⁵⁹ G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 210.

¹⁶⁰ H. BERGSON, *Pensiero e movimento* (1934), cit., p. 43.

¹⁶¹ H. BERGSON, *Pensiero e ...*, cit., p. 87.

affatto sovrapposizione dell'uno sull'altro, non è affatto indistinzione, ma relazione che si produce unicamente attraverso differenziazioni continue.

Tornando ancora per un momento alla distinzione artificialmente dualistica tra pensiero e reale – dacché non possiamo presupporre il loro essere-insieme in quanto essere della relazione come dato –, con riferimento al problema, si nota che, dal canto suo, il reale assume tutto il suo spessore non appena il pensiero pone il problema. Quindi, l'elemento genetico nel pensiero è il problema, ma nella misura in cui il problema riguarda direttamente il reale, si può affermare anche che il reale stesso sarà l'elemento genetico del pensiero; e si dirà pure l'inverso: anche il pensiero sarà l'elemento genetico del reale, in quanto rapportato ad un problema; infatti, il pensiero così concepito genera il reale. Vediamo dunque che entrambi sono istanze generanti a vicenda e, nello stesso tempo, da generare l'uno nell'altro, ma in tale rapporto, è sempre il pensiero che effettua la determinazione, oppure, come si esprime Deleuze, è nel pensiero che la determinazione si fa una. Infatti, il concetto corrisponde al problema nella misura in cui determina quest'ultimo.

Il problema, passando dall'uno all'altro, cioè dal pensiero, dove riceve la sua determinazione, al reale, dove trova la sua soluzione, fa di questi termini le due facce di una stessa medaglia, o meglio ancora, i due lati congiunti di uno stesso piano. Vediamo, tuttavia, di individuare le differenze tra i due termini di questa coappartenenza complessa, problematica, appunto. Pertanto, essi non si equivalgono, se per equivalenza intendiamo il rispetto di valori dati come perfettamente equiripartiti – ne scorgeremmo dietro di nuovo lo Stesso come detentore delle misure giuste –, né si esauriscono l'uno nell'altro, se con ciò intendiamo la pacifica interscambiabilità tra i due – di nuovo qui scorgeremmo o l'Identico come *tertium*, o la pura indifferenza. Il pensiero non genera il reale per una sua affinità interiore con questo, né l'indeterminato (da determinare) è interscambiabile con la determinazione. Affermare il contrario significa bloccare il loro accrescimento globale, come sostiene Bergson, e cioè, bloccare il processo di invenzione, proprio del problema. Il pensiero non ingloba a priori il reale, né il reale è il senso comune del pensiero. Altrimenti non si vedrebbe affatto la necessità di una genesi.

Pensiero *del* reale significa che il pensiero si dice del reale là dove il reale sarà l'istanza problematica del pensiero, la differenza da differenziare. Ma, il pensiero è esso stesso differenza, momento di differenziazione che fa la differenza. Ora, in

quanto è nell'incontro col reale che nasce il problema nella sua immediata necessità, si sosterrà anche che il reale – il molteplice, l'essere – si dice del pensiero che lo differenzia. Il pensiero, nel caso che stiamo esaminando, è il differente di cui si dice l'essere. È questo il momento in cui, nell'espressione pensiero *del* reale, piuttosto che i termini separati, traspare l'essere della relazione. Reale e pensiero sono presi nel divenire qual è la relazione. Infatti, tale relazione è differenza che si differenzia, definendosi esterna ai termini, poiché, una volta giunta in essi, è, al tempo stesso, portata a termine: il non essere portato a termine è precisamente ciò che definisce il divenire. Dunque, il reale (essere) si dice del pensiero (divenire, differenza differenziante); e il pensiero (divenire) si dice del reale (essere). Il pensiero *del* reale si propone così come una doppia affermazione.

L'essere, rapportato al problema che il pensiero determina, è esso stesso affermazione del problema, ed è già divenire o in divenire, poiché, al di là di qualsiasi soluzione, persiste nella posizione del problema, *in-siste*, e il pensiero, differenziando tale divenire nel porlo come problema, determinando cioè la posizione e le condizioni del problema, è a sua volta il divenire che si dice dell'essere (reale), poiché, appunto, in quanto problema, l'essere diviene nel pensiero che lo pro-pone. Tanto il reale, dunque, quanto il pensiero, si dicono *del* divenire – della Differenza. L'essere è essere del divenire e il divenire è l'essere del pensiero. In tale relazione, anzi, essere della relazione (essere del divenire), non vi è luogo per la somiglianza, giacché questa introdurrebbe i termini, ponendo termine, appunto, al divenire stesso.

Sarà il reale, quindi, ad «offrire» il problema, ma il pensiero a porlo, a determinarlo. Non vi è somiglianza tra il problema «offerto» e il problema posto, perché il problema non si determina senza trasformarsi. Un problema posto determinerà il reale in un certo modo, ma il problema stesso è il ponte attraverso il quale il reale si situa anch'esso nel pensiero, poiché questo non pone problemi dal nulla. Il pensiero non si esaurisce nel reale che genera, ma neanche il reale si esaurisce da un movimento di pensiero. Il loro è un rilancio continuo – per questo si dice essere della relazione. Il reale, attraverso un punto emergente, è ciò che per definizione fa *sempre* problema – e, aggiungiamo, come ci insegna la lezione sul virtuale, che, attraverso un problema specifico, più profondamente, è il reale intero a problematizzarsi –, ma il problema giungerà ad un suo massimo di estensione e di

comprensione solo nel pensiero, attraverso la determinazione che riceve nel pensiero. Il problema è sempre ricevuto, anche se sempre da determinare, ma tale determinazione terrà conto del condizionato che glielo offre. Il pensiero non è condizione senza essere anche condizionato e il reale non è dato senza essere anche creato (prodotto).

Si nota quindi come il pensiero e il reale siano implicati in un rapporto di vera e propria producibilità reciproca. Essi sono *complicati*. Il pensiero implica il reale, lo avvolge, ma al contempo lo svolge, lo deve esplicitare, deve esprimerlo. Esso lo implica sviluppandolo ed esplicitandolo. E lo stesso si dirà del reale. Questo si esplica nella misura in cui è implicato nel pensiero, ma anche lo implica, a sua volta. L'implicazione e l'esplicazione sono dei movimenti complementari, ma l'esplicazione non riproduce l'implicazione. La deve svolgere, ma non coincidendo con essa. Non è uno stesso movimento che prende due direzioni contrarie. L'esplicazione dovrà corrispondere all'implicazione attraverso suoi punti singolari in svolgimento, che non sono affatto gli stessi dell'implicazione. Perciò, non si dà somiglianza né sovrapposizione tra i due. Il pensiero ripete il reale differenziandolo, e lo stesso fa il reale, il quale ripetendosi nel pensiero, produce a sua volta differenza, differenziandosi dunque esso stesso, ossia differenziandosi in sé, ma anche e contemporaneamente differenziandosene. Il reale, quindi, si differenzia *nel* pensiero, ma al contempo, si differenzia *da* esso. Per questo l'uno rilancia continuamente l'altro, e viceversa: per questo l'essere della relazione che abbiamo chiamato divenire non viene mai a termine. Ed infatti, ciò che unisce il pensiero al reale e il reale al pensiero, rendendoli distinti (differenti) ma indiscernibili, è, appunto, l'essere della relazione, l'essere della Differenza o l'essere del problema.

Tornando al tema dell'immagine del pensiero, ci sembra che emerga in modo già abbastanza plausibile questo punto rilevante, cioè che il pensiero è sempre pensiero *del* reale – il che è molto diverso dal dire che il pensiero è pensiero *della* coscienza – e non del possibile¹⁶². Il reale (nella sua virtualità) è il tutto, ma esso non è un tutto

¹⁶² Come si può vedere nel testo, parliamo del reale, contrapposto al possibile in generale, in termini ontologici, e non psicologistici. Il reale non decade dal trascendentale, eppure, stringe a sé anche l'empirico. Non che vi si identifichi o vi si esaurisca, perché il reale come l'abbiamo definito è un campo trascendentale, o un piano di immanenza, ma appunto per ciò, non diventa mai trascendente rispetto all'empirico in cui si attualizza. L'attualizzazione è esplicitazione dell'implicito, e quindi, è anche tempo *ex-sistente*. Il reale come tutto non può che essere virtuale, perciò esso non è dato. A maggior ragione non si può dare come tutto nell'attualizzazione, nel tempo esistente. Così, il virtuale, non solo non è meno reale dell'attuale, ma è l'essere stesso del reale.

dato; piuttosto è un tutto che non smette di crearsi nel tempo – ed è proprio il tempo la ragione per cui il tutto non può essere dato. Ecco la svolta nell'immagine del pensiero, cui facevamo riferimento sopra: non stiamo forse assistendo qui a una vera instaurazione dell'immanenza, sempre da costruire? Che cos'altro è, infatti, il reale come tutto non dato? Col problema, il pensiero si pone e ci pone subito nel reale; è il reale dunque l'elemento genetico del pensiero e non qualche fantomatico possibile, il quale, d'altronde, senza l'appiglio sul reale, non avrebbe nessuna ragion d'essere. Come dice Bergson,

Via via che la realtà si crea, imprevedibile e nuova, la sua immagine si riflette dietro di sé nel passato indefinito. Si trova così ad essere stata in ogni tempo possibile, ma è in questo momento preciso che comincia a esserlo sempre stata ed ecco perché dicevo che la sua possibilità non precede la sua realtà, ma l'avrà preceduta una volta apparsa la realtà. Il possibile è dunque il miraggio del presente nel passato. [...] Giudicando inoltre che il possibile non presuppone il reale, si ammette che [...] il possibile sarebbe stato là in ogni tempo, fantasma che attende la sua ora [...]. Non si vede che è tutto il contrario, che il possibile indica la realtà corrispondente con, in più, qualcosa che vi si aggiunge, poiché il possibile è l'effetto combinato della realtà una volta apparsa e di un dispositivo che la rigetta all'indietro¹⁶³.

Nel problema, nell'urgenza che esso pone, la condizione non resta «nell'indifferenza rispetto a ciò che essa rende possibile»¹⁶⁴. Assistiamo qui a un rinvigorimento importante del campo trascendentale. Il condizionamento non è più largo del condizionato. Peraltro, assistiamo anche a un importante spostamento paradigmatico, giacché, invece che sulla verità, il problema lavora sul senso, di cui, d'altra parte, la verità non è che un risultato empirico¹⁶⁵. Se il problema, invece che al senso ad esso intrinseco – in quanto è il senso a determinare le condizioni del problema come tale –, si riferisse alla verità, si definirebbe in modo esaustivo mediante la sua possibilità di ricevere una soluzione, e cioè, le resterebbe subordinato¹⁶⁶. Solo il senso appartiene al campo problematico (o campo trascendentale), poiché esso soltanto determina le condizioni ideali del problema

¹⁶³ H. BERGSON, *Pensiero e movimento* (1934), cit., p. 93.

¹⁶⁴ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 210.

¹⁶⁵ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 200.

¹⁶⁶ In questa subordinazione del problema a una verità a priori vedremmo il trascendentale diventare trascendente, e quindi, impartire al reale la sua immagine, vietandone la produzione come creazione o invenzione. Il reale non sarebbe che riproduzione di un modello.

avviando in quest'ultimo la genesi della propria soluzione – talché si sosterrà di avere la verità che ci si merita secondo il senso posto nelle condizioni del problema – , mentre la verità, invece, secondo tale concezione, non appartiene che all'ordine della soluzione generata. Per ciò essa si dice effetto. Solo nel suo rapportarsi al senso il problema trova le condizioni secondo le quali porsi, e il pensiero viene restituito al suo contesto vivente. Affermare o sostenere il contrario significa che il problema si determinerebbe (come vero o falso) rapportandosi a delle proposizioni assunte come vere e condivise, ad esso preesistenti, facendo quindi del problema un falso problema. È questa «l'illusione filosofica, che consiste nel valutare i problemi secondo la loro “risolubilità”, ossia secondo la forma estrinseca variabile della loro possibilità di soluzione»¹⁶⁷. Quanto dire che nei problemi non si compierebbe nessuna genesi di verità (senso), anzi, al contrario, la verità sarebbe la condizione *a priori* del problema. In tale contesto, la soluzione, del resto, non sarebbe altro che il risultato dell'uso legittimo delle facoltà, che a sua volta, riceverebbe la propria determinazione dal senso comune. Di fronte a questo circolo vizioso nel quale si pensa di rispondere ai problemi domandoli alle risposte stesse, bisogna decisamente

rinunciare a copiare i problemi su proposizioni possibili, e a definire la verità dei problemi mediante la possibilità di ottenere una soluzione. Viceversa, la «risolubilità» [...] deve trovarsi determinata dalle condizioni del problema, contemporaneamente alle *soluzioni reali, generate da e nel problema*. Senza questo rovesciamento, la conclamata rivoluzione copernicana si riduce a niente¹⁶⁸.

I problemi ideali, quindi, non solo non rappresentano dei calchi rispetto alle soluzioni che trovano, ma sono ontologicamente irriducibili ad esse, e un eventuale campo trascendentale si forma nella sua effettività proprio a partire da questa irriducibilità, che è poi la stessa che vi è tra il senso e la verità. Per cui si può dire che, se «un problema non esiste al di fuori delle soluzioni che gli sono proprie», tuttavia esso non si dissolve affatto, ma continua a persistere «nelle soluzioni che lo ammantano»¹⁶⁹. Cioè, la determinazione del problema e la sua soluzione «differiscono per natura e la determinazione è come la genesi della soluzione

¹⁶⁷ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 210.

¹⁶⁸ *Ibid.* (corsivo nostro).

¹⁶⁹ G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 212.

concomitante»¹⁷⁰. Nella misura in cui il problema si definisce come genesi, esso risulta

immanente e al tempo stesso trascendente rispetto alle proprie soluzioni: trascendente, perché consiste in un sistema di nessi Ideali o di rapporti differenziali tra elementi genetici. Immanente, perché questi nessi o rapporti si incarnano nelle relazioni attuali che non somigliano loro e che sono definite dal campo di soluzione¹⁷¹.

Ritornando al rapporto tra il senso e la verità possiamo dire che la verità, lungi dall'essere la condizione *a priori* del problema, e quindi, dell'Idea, è piuttosto una questione di produzione derivante dal problema, e il problema, una questione di senso (cioè, una questione delle condizioni inerenti al problema grazie alle quali quest'ultimo acquista un massimo di comprensione e di estensione). Solo grazie al problema (senso) le proposizioni (soluzioni vere o false) non hanno un valore soltanto designante: «una produzione del vero e del falso mediante il problema, e nella misura del senso, è il solo modo di prendere sul serio espressioni quali “vero e falso problema”»¹⁷². La verità è diventata un effetto: effetto di superficie nel campo

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.* Il termine trascendente non ci deve sorprendere. Non è che la trascendenza si inserisca nell'immanenza. Trascendente, qui vuol dire irriducibile, eterogeneo, come abbiamo cercato di specificare anche prima. È la logica del virtuale e dell'attuale. Infatti, il problema riceve una soluzione alla quale è immanente e senza la quale, non sussisterebbe come problema nel reale (sia al livello trascendentale attraverso la sua risolubilità, che empirico nella sua soluzione concreta), ma ciononostante, non si esaurisce nella soluzione che riceve in quanto sostanzialmente eterogeneo ad essa. I nessi ideali del problema definiscono il pensiero, nonché le condizioni del problema, mentre le relazioni attuali che si svolgono nella soluzione sotto tali condizioni, definiscono il caso empirico del reale. Una questione della specificazione rinvia già alle soluzioni sotto tali condizioni, e non viceversa. Prendendo un esempio di ispirazione bergsoniana dallo stesso Deleuze, diciamo che l'occhio è una soluzione al problema della luce, ma aggiungiamo che senza l'occhio – soluzione costruita sotto le condizioni del problema, la quale si specificherà in un organo di visività dopo essersi concretizzata negli individui –, il problema della luce non sussisterebbe affatto. Tuttavia, esso persiste oltre la soluzione stessa, una volta avutola, nei suoi nessi ideali (virtuali). Vediamo che il trascendentale – condizione di realtà – e l'empirico – soluzione attuale che poi si specifica come risolubilità – nel reale – unico punto d'incontro dei due –, non cadono da due lati opposti, né il primo passa un gioco già fatto al secondo, poiché questo deve ogni volta attualizzarlo.

Ciò che abbiamo chiamato pensiero *del* reale, come è venuto determinandosi fin qui, corrisponde essenzialmente al problema e al problematico – campo del senso e delle singolarità. Tanto il problema quanto il «reale» non emergono nel pensiero in base ad un'affinità presupposta, o peggio ancora, prestabilita tra, appunto, il problema e la soluzione (natura retta del pensiero) o, il che è lo stesso, tra il «reale» e il pensiero (*philia*). L'esercizio trascendente delle facoltà corrisponde precisamente all'incontro con la differenza, e la differenza articola la continuità tra l'essere e il pensiero come la loro uguaglianza affermata nell'univocità.

¹⁷² G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 210. Inoltre, il problema (o l'idea) si definisce tanto come universale quanto come singolarità: «Ai rapporti che costituiscono l'universale del problema corrispondono ripartizioni di punti privilegiati e singolari che costituiscono la determinazione delle condizioni del problema», mentre le proposizioni sono generali o particolari [G.

di soluzione. Perciò, si può anche dire che abbiamo le verità che meritiamo, in base a come poniamo (determiniamo) i problemi, dacché la verità non è che un effetto prodotto dalle condizioni del problema.

Tuttavia, se diamo al senso un significato di pienezza, magari soggettiva, come se fosse, appunto, il soggetto a parlo nel problema, tutto quanto si è detto fin qui servirebbe a poco o a nulla, poiché si avrebbe una situazione rovesciata solo in apparenza. Infatti, dietro le parvenze del senso si noterebbe l'essenza della verità, e l'Idea – istanza del senso nel problema – si confonderebbe col concetto (significato). Si proporrebbe quindi una situazione tale per cui, se uno ne attingesse nel modo giusto, porrebbe il problema nel vero e, di conseguenza, la soluzione rappresenterebbe, in tal caso, una verità posseduta o partecipata. Piuttosto che rapportare il senso alla verità nella rappresentazione, conviene rapportarlo all'Idea in quanto istanza genetica per eccellenza nel pensiero, la quale mette in moto le facoltà nel loro esercizio disgiunto. Difatti, quale altro elemento del pensiero produrrebbe qualcosa e costituirebbe il senso di questo qualcosa se non l'Idea? Come abbiamo visto trattando di Kant, essa genera l'accordo discordante tra le facoltà nell'elemento del senso, giacché, se così non fosse, nessun accordo si produrrebbe mai. Quindi, se il concetto corrisponde al significato in generale, l'Idea corrisponde al senso in particolare.

Ma, come è possibile questa corrispondenza se non si può dire – o produrre, generare – qualcosa e, nel tempo stesso, dirne – o produrne, generarne – il senso? Essa è possibile in quanto l'Idea «è costituita di elementi strutturali che non hanno senso per se stessi»¹⁷³, quali sono le singolarità, le intensità, insomma, le differenze non qualificate né quantificate; è proprio questa la ragione per la quale l'Idea «costituisce [...] il senso di tutto ciò che produce (strutture e genesi)»¹⁷⁴. Ora, pensare il non-senso come l'elemento genetico del senso significa porsi nel divenire

DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 212; cfr. anche le pp. 208-211]. Si parla delle proposizioni con riferimento ad Aristotele, il quale riteneva che esse designassero la possibilità logica dei casi di soluzione. In base a tale concezione, veniva considerato come falso problema ogni problema cui corrispondeva una proposizione contenente un vizio logico. Secondo Deleuze, in questo modo si insinuano un'illusione naturale e una filosofica consistenti rispettivamente nel ricalcare i problemi sulle proposizioni del senso comune e nel far dipendere la verità dei problemi dai luoghi comuni i quali altro non sono se non la prova del senso comune. Vediamo come sistematicamente emerga il senso comune come tranello che fa passare il «naturale» nel «filosofico» e viceversa.

¹⁷³ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 201.

¹⁷⁴ *Ibid.*

del senso stesso. Il non-venire-a-terminare del divenire, il suo non cristallizzarsi in uno stato di cose è esprimibile unicamente nell'Idea. L'espressione del divenire

È un evento dell'idea, è un'entità obiettiva, ma di cui non si può nemmeno dire che esiste in se stessa: insiste, sussiste, avendo un quasi-essere, un extra-essere, il minimo d'essere comune agli oggetti reali, possibili e anche impossibili¹⁷⁵.

Questa impassibilità ontologica del senso nei confronti tanto degli stati di cose quanto delle proposizioni è la stessa impassibilità del divenire, la stessa persistenza del problema. Infatti, anche quest'ultimo, come abbiamo già avuto modo di affermare, è irriducibile alla soluzione che trova. È ad essa immanente e, tuttavia, insiste, sussiste in sé e persiste al di là di essa. È esso stesso extra-essere, (non)essere, ?-essere. A tale ?-essere corrisponderà l'Idea così come l'esercizio disgiunto delle facoltà, la genesi dell'atto di pensare. Di nuovo, il problema – extra-essere – testimonia la realtà del virtuale e pone in essere la Differenza.

Se l'Idea presenta il problema nella sua oggettività, sollecitando un uso paradossale delle facoltà (il loro esercizio trascendente), a questo stimolo oggettivo dovrà corrispondere un atto soggettivo che si chiamerà atto dell'apprendere, distinto dal sapere in quanto quest'ultimo «designa soltanto la generalità del concetto o il tranquillo possesso di una regola di soluzione»¹⁷⁶. Se l'uso «legittimo» delle facoltà rappresenta un mondo *della* coscienza, dove appunto, il pensiero si costituisce sull'unità della coscienza come fondamento del sapere, e dove il mondo appare a guisa di coscienza, poiché il sapere riconosce il mondo nella misura in cui riflessivamente non vi riconosce che se stesso, l'apprendere, al contrario, si svolge sempre attraverso l'inconscio e procede per singolarità, ma non per questo si può dire che sia necessariamente inconscio. L'inconscio qui, più che uno stato attribuibile al processo dell'apprendere, è il fronte impegnato, la potenza da esplicitare in tale processo stesso. Sotto questo riguardo non è affatto sorprendente che la più spinta linea della coscienza sia già linea dell'inconscio.

L'inconscio è potenza di mondi racchiusi da esplicitare, ed abbiamo visto come già la ripetizione investisse tutto un inconscio del sapere. Né personale né prestigioso,

¹⁷⁵ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 202.

¹⁷⁶ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 214.

esso è potenza vitale, espressione profonda del vivente. L'apprendere è l'incontro con l'eterogeneo e il suo sviluppo. Esso «percorre l'intero individuo» e altro «non è se non la mediazione tra non-sapere e sapere, [ma come] il passaggio vivente dall'uno all'altro»¹⁷⁷, l'articolazione faticosa della differenza nel pensiero che non è ancora sapere. Si può facilmente notare come questo passaggio rimanga essenzialmente sotto il segno del problema, come segni esso stesso un campo problematico dove, appunto, attraverso l'avvio della ripetizione, già balena la differenza. Non si è più sotto l'egemonia dello Stesso: qui non si tratta affatto di una questione di metodo, ma piuttosto di una *paideia* che, per definizione, comprende sempre l'Altro.

L'apprendimento consiste in una logica dell'implicazione ed è essenzialmente legato al segno. Diversamente dal sapere, l'apprendere impiega tutte le facoltà dell'anima – tutti i fronti vitali dell'individuo – in un esercizio paradossale. Esso si svolge all'insegna della differenza e non dell'Identico. Per apprendere qualcosa non ci si deve mai rimettere a una semplice logica dell'imitazione, non ci si mimetizza, al contrario, ci si trasforma: l'apprendere è il percorso di una metamorfosi profonda ed è sempre un processo esistenziale, in quanto richiede di essere assunto da uno stile di vita, da un *modus vivendi*, che lo metta in atto. È a partire da un *incontro* fondamentale che esso pone le sue esigenze costringendo le nostre facoltà ad entrare in un accordo sempre discordante per potergli corrispondere – costringendoci a pensare –, e non dall'oggetto di un riconoscimento. È dunque sempre a partire dall'elemento incontrato in quanto esso presenta un che di irriducibilmente eterogeneo rispetto a me, in quanto presenta un qualcosa di irriducibilmente eterogeneo rispetto alla mia *concordia facultatum*, che il sapere si rimette in gioco nel modo di un apprendimento essenziale.

L'apprendere, il quale fondamentalmente implica mondi che avanzano col e nel problema (o Idea), esige la sua esplicazione come esplicazione della potenza dei mondi involuppati, esplicazione che, dal suo canto, non somiglia affatto alla stessa implicazione: non riproduce, infatti, l'implicato, ma lo attualizza trasformandolo e creandolo. Ciò che essenzialmente crea l'apprendimento, sono delle possibilità, nuove possibilità di esistenza. Esso accresce il mondo in noi sotto il segno continuo dell'Altro – orizzonte che indica un mondo possibile. Sempre implicante l'Altro,

¹⁷⁷ G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 215.

l'eterogeneo, l'apprendimento lo genera pure in noi, poiché l'esplicazione non riproduce a ritroso l'implicazione, vista l'eterogeneità di fondo che vi è tra le due. Infatti, «il movimento del nuotatore non assomiglia al movimento delle onde» che implica, e noi «non apprendiamo nulla da chi ci dice di fare *come* lui. I nostri soli maestri sono quelli che ci dicono di fare con loro e che, anziché proporci gesti da riprodurre, hanno saputo trasmetterci dei segni da sviluppare nell'eterogeneo»¹⁷⁸. Concludiamo su questo argomento ripetendo che l'apprendimento si svolge attraverso un concetto di *Altri* come eterna ed irriducibile eterogeneità, mai sussumibile nell'Identico; concetto di *Altri* che rilancia sempre la metamorfosi – e quindi, la Differenza che si protrae nell'eterogeneo – come divenire dell'apprendimento, come divenire nell'apprendimento¹⁷⁹. Una volta ancora si possono vedere qui le potenzialità propositive del Differente.

¹⁷⁸ G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 35 (corsivo nostro).

¹⁷⁹ Si tratta qui dell'*Altri* inteso come struttura, ovvero come condizione trascendentale, e non degli altri empirici che, di volta in volta, vengono ad occupare tale struttura. Così inteso, l'*Altri* è, più profondamente, la struttura del possibile, mentre gli altri relativi sono dei termini che effettuano tale struttura. Peraltro, la struttura *Altri* non è da intendere come astratta – semplice condizione di possibilità o pura generalità –, ma come l'esistenza del possibile avvolto dagli altri empirici; in una logica dell'espressione diremmo che è l'espresso nell'espressione degli altri [cfr. G. DELEUZE, *Michel Tournier e il mondo senza Altri*, in ID, *Logica del senso* (1969), cit., pp. 264-281].

Per quanto riguarda la differenza tra sapere ed apprendere, segnaliamo il bel libro di M. TOURNIER, *Venerdi o il limbo del Pacifico* (1967), trad. it. di C. Lusignoli, Einaudi, Torino, 1994, nel quale Tournier ripropone la storia di Robinson Crusoe in tutt'altra variante rispetto a quella di Defoe. Il protagonista, naufrago sopravvissuto che approda sull'isola deserta, inizialmente, tra varie sventure, cerca di riprodurre l'ordine del mondo civilizzato dal quale proviene, istituendo una costituzione, un codice penale, un tempio, una villa residenziale, un padiglione-museo dei pesi e delle misure, un registro delle raccolte e via dicendo, sforzandosi di vincere in questo modo l'animalità che si sente incombergli. Tanto più persevera in questo tentativo dopo l'incontro con Venerdi, il selvaggio, trovando in lui l'altro che dà un senso e un fine al proprio progetto di civilizzazione. E fin qui, la linea di Tournier è essenzialmente la stessa con quella di Defoe. Sennonché, tale senso che può funzionare solo in quanto ripartito secondo ruoli già prestabiliti – appunto, Robinson nelle vesti dell'educatore e Venerdi in quelle dell'allievo – si sgretola pian piano per via di una contaminazione (e non semplice opposizione) costante e ingovernabile da parte di Robinson, in quanto l'eterogeneità dei mondi incarnati dai due personaggi logora dall'interno tali ruoli prestabiliti. Robinson fallisce nel suo tentativo di assimilare a sé Venerdi insegnandogli *come* diventare simile a lui; fallisce l'intera organizzazione del suo sapere.

È a questo punto del libro che la versione di Tournier diverge del tutto da quella di Defoe. Il sapere, saltato per aria con tutte le sue strutture – vedi l'incidente scatenato dalla polvere da sparo per causa di Venerdi – lascia il posto ad un apprendimento che sarà il seguito del testo. Non si deve pensare che, dopo questa sconfitta, i ruoli si scambino. Infatti, Venerdi non insegna a Robinson a diventare *come* lui. È piuttosto Robinson stesso che, arrivato a un grado zero del suo essere, inizia ad apprendere *con* Venerdi. E se di volta in volta vi sono delle imitazioni dell'uno da parte dell'altro, ciò è da intendere solo come un passo iniziale e iniziatico che traccia il percorso dell'apprendimento solo in minima parte. Infatti, le imitazioni sono sempre dei momenti empirici che devono scatenare qualcosa d'altro e non punti cardinali di un campo trascendentale; non sono momenti di affermazione dello Stesso, perché non si limitano a se stesse, ma sono invece punti che lanciano delle linee di singolarità. Non per nulla, Robinson, nel seguito della storia, non diventerà un doppio di Venerdi, ma, al contrario, agirà sempre esplicando il proprio nuovo incontro con ciò che l'isola inviluppa. Per dirla con Deleuze,

Robinson non diventerà mai Venerdì senza che quest'ultimo diventi altro da sé. E sarà proprio questo il finale del libro: sarà Venerdì ad abbandonare l'isola imbarcandosi di nascosto nella nave inglese, mentre Robinson rinuncerà ad imbarcarvisi.

Assistiamo, in queste pagine, a una profonda metamorfosi di Robinson, che apre il mondo e il proprio sé verso possibilità del tutto nuove. L'apprendimento in lui smuove ogni logica causalistica e ogni postulato morale, aprendo l'immenso campo dell'affermazione della differenza e dell'eterogeneo. Più che un individuo, esso diventa elemento, raggio dalle mille singolarità che lo percorrono in lungo e in largo. Non più schema della riproduzione, solo atti di creazione. L'apprendere, nella sua radicalità, si presenta come un atto d'amore, ma anche come un atto di morte.

Sul tema della riproduzione dei modelli e della creazione di novità che mette in gioco l'isola deserta come luogo privilegiato nell'immaginario letterario, ma anche come spazio simbolico, vedi anche G. DELEUZE, *Causes et raisons de l'îles désertes*, in ID, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002, pp. 11-17.

CAPITOLO 5

Topologia del pensiero e alcuni suoi elementi fondamentali

Pensare non dipende da una bella interiorità che riunificherebbe il visibile e l'enunciabile, ma si produce con l'intrusione di un fuori che scava l'intervallo, che forza, smembra l'interiore¹⁸⁰.

Ogni soggetto esprime il mondo da un certo punto di vista. Ma il punto di vista è la differenza stessa, la differenza interna, assoluta¹⁸¹.

Gli eventi sono singolarità ideali che comunicano in un solo e medesimo evento¹⁸².

Come si è visto, soprattutto nel capitolo precedente, secondo Deleuze non si può pensare senza contraddizione – o forse sarebbe meglio dire senza illudersi – ad un pensiero che abbia interiorizzato la propria necessità, che la trovi cioè di per sé al proprio interno. Al contrario, la necessità appare sempre in quanto costrizione, e viene sempre da fuori. Un pensiero, quindi, per sua reale necessità deve pensare e deve rivolgersi al fuori. Pur avendo nominato più volte questo concetto, designandolo come imprescindibile nella nuova immagine del pensiero, nella misura in cui, in qualche modo, esso diviene un punto di partenza del pensiero involontario e dell'uso trascendente delle facoltà, non lo abbiamo esplicitato nelle sue linee e nelle

¹⁸⁰ G. DELEUZE, *Foucault* (1986), trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Edizioni Cronopio, Napoli, 2002, p. 117.

¹⁸¹ G. DELEUZE, *Proust e i segni* (1964), cit., p. 41.

¹⁸² G. DELEUZE, *Logica del senso* (1969), cit., p. 54.

sue caratteristiche di senso – cioè a dire, nelle sue esigenze di indispensabilità, in quanto apporta esso stesso necessità. Cercheremo di farlo qui, connettendolo con il concetto di forza, col quale è indissociabile, evidenziando alcuni tratti di questo rapporto fuori-forze-pensiero, sempre circoscrivendolo ai criteri di un'economia funzionale al prosieguo del nostro discorso.

Il fuori non è l'esteriorità. Infatti, come accade per il mondo interiore, c'è un fuori anche dell'esteriorità. Quale che sia la cosa messa in questione, dunque, essa ha sempre un fuori «col quale possa concatenarsi nell'eterogeneo»¹⁸³. Tutto ciò può sembrare paradossale, ma solo in una concezione o percezione spazio-temporale. Il fuori non è localizzabile: non è spazio-temporale, ma, tutt'al più, topologico. Esso è il campo delle singolarità, o anche il campo di forze. Le forze stesse sono singolarità, o blocchi di singolarità, a seconda della composizione che creano entrando in rapporto le une con le altre, in base a una logica delle (in)compossibilità. Così si creano delle serie di forze convergenti – compossibilità – oppure delle serie di forze divergenti – incompossibilità¹⁸⁴. Tale rapporto fra di esse si svolge nel divenire e, al contempo, svolge il divenire, percorrendo le serie, ma questo, unicamente in quanto ancora non si perviene a un risultato certo dello stesso rapporto, cioè, in quanto non si ha ancora una forma *individuata*: infatti, quest'ultima appartiene ad un altro piano rispetto al divenire, e quindi, rispetto al fuori; ci sarà sempre un fuori rispetto ad essa. Il fuori è sempre decentrato rispetto alla forma. Nelle forme, solo le forze; nelle singolarità, solo la differenza di potenziale (intensità): ecco che cosa deve scovare il pensiero quando incontra il proprio fuori, la propria necessità. Pensare così la differenza, giungere alla natura ideale delle singolarità, significa pensare l'evento, pensare l'impensabile che non può che essere pensato.

Le forze sono elementi genetici del senso; non che lo possiedano di per sé, poiché il senso appare sviluppando ed analizzando le forze in un piano di forme e scrutando il particolare rapporto tra le due: esse, piuttosto, sono gli elementi vivi, dinamici che generano il senso in una determinata forma, che a sua volta le avvolge. Pensata così, la forma è per principio instabile, sempre atta a nuove possibili configurazioni, in una specie di squilibrio, determinato dalle forze che la contendono. In tal senso, non si

¹⁸³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), trad. it. di G. Passerone, Cooper, Roma, 2003, p. 60.

¹⁸⁴ Su questi temi cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., pp. 40-44, e anche G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il barocco*, cit., pp. 98-113.

può pensare la forza al singolare, poiché ciascuna di esse è presa in un groviglio di altre forze: la sua modalità di essere è quella del rapporto – rapporto, appunto, sempre con altre forze, giacché essa è sempre al plurale, *una* forza *tra* le altre. Quindi, concepito come forma che si apre alle forze e che si determina da esse, l'oggetto manifesta celando e cela manifestando quel rapporto di forze che più di altre si è impadronito di esso. Che una forma manifesti e nasconda al tempo stesso le forze che lo pongono nella dimensione del senso non deve sorprendere affatto, innanzitutto perché, pur non potendosi dare una pura forma se non in rapporto ai propri elementi genetici che sono le forze, forze e forme appartengono a due ordini differenti. Così, la forma diviene apparizione visibile di singolarità invisibili, ma contemporaneamente, in quanto apparizione condizionata, diviene il sintomo delle forze invisibili che lo attraversano da parte a parte. Così, una forma è sempre da interpretare secondo lo svolgimento delle forze che essa avvolge in sé.

Proprio perché appartenenti a un ordine differente, non ci può essere una comunicazione diretta tra forme e forze: una forza non può comunicare se non con altre forze, e il senso stesso di un oggetto si gioca tra le forze che si contendono questo oggetto. Se solo le forze entrano in rapporto diretto tra di loro, allora la relazione forma-forze diviene espressione di una comunicazione complessa, indiretta. A voler essere ancor più precisi, in realtà, secondo Deleuze, anche le forze possiedono un loro proprio elemento genetico o genealogico, attraverso il quale soltanto entrano in una comunicazione diretta fra di esse diventando così ciascuna oggetto di un proprio divenire. Tale elemento genetico, intrinseco alle forze, seguendo un articolazione in contesto nietzscheano, sono le volontà di potenza delle forze stesse, cioè a dire che c'è un sé delle singolarità, preciso e determinante, che vuole nella forza, cosicché determini a sua volta la qualità della forza medesima.

La volontà, in quanto elemento genetico della forza, è da intendere soprattutto come l'affermazione da parte di ogni forza della propria differenza rispetto alle altre. «La volontà di potenza è dunque l'elemento genealogico della forza, differenziale e genetico al tempo stesso»¹⁸⁵. Come si nota, così definita, la volontà non presenta nessun tratto antropologico. Dal punto di vista del rapporto, quindi, ciò che comunica nelle forze sono le volontà; non solo, ma le volontà – differenziale della singolarità – comunicano solo in quanto vogliono affermare la propria differenza dalle altre –

¹⁸⁵ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 78.

differenza tra i differenziali delle singolarità: insomma, è questa una comunicazione di differenze *tout court*, ovvero di intensità in quanto differenze che si differenziano¹⁸⁶. Le volontà, come le forze, sono molteplicità e, definirle in quanto elemento genetico di queste significa porle non al livello del semplice e puro possibile, ma su quello immediatamente reale, cioè a dire che esse sono la condizione di realtà della forze. La volontà è quindi un principio di sintesi delle forze. Essa è l'elemento determinante della forza¹⁸⁷. Insomma, fare della propria differenza un oggetto di affermazione, ecco che cosa qualifica la volontà di potenza come tale. Affermare la propria differenza è, al contempo, affermarsi esplicando la propria potenza.

Non ci dilunghiamo oltre qui sull'aspetto determinante della volontà nella forza in quanto volontà di potenza, poiché ci porterebbe al di là dei nostri scopi. Basti mettere in evidenza che le forze appartengono essenzialmente e fondamentalmente all'ordine del divenire solo grazie alla volontà di potenza che le anima. E per quanto Deleuze distingua un loro divenire attive (esplicazione massima della propria potenza) da un divenire reattive (sottomissione – immagine dogmatica del pensiero), è chiaro che, così come avviene nelle dualità bergsoniane dove uno dei termini, determinando la differenza di natura tra i due, diviene esso stesso tale differenza e assume l'altro termine come un suo proprio grado interno alla sua natura, la natura vera del divenire si determina, in quanto estende la sua potenza, come divenire attivo.

Tornando al fuori, si comprende allora come esso, irriducibile all'esteriorità (dimensione relativa spazio-temporale) come all'interiorità (identità e pensiero volontario), sia l'istanza assoluta di un'eterogeneità assoluta intesa come il campo del divenire delle forze. Il pensiero deve dunque cominciare pensando il fuori. Ma pensare il fuori non significa interiorizzarlo, al contrario – abbiamo visto, infatti, che l'interiorizzazione del fuori sfocia nell'immagine dogmatica del pensiero –, significa che il pensiero stesso deve subirne l'effrazione e rivolgersi in quanto fuori, in quanto cioè eterogeneità irriducibile, o anche, in quanto l'impensabile da pensare. Ma come si rende possibile una simile relazione tra pensiero e fuori?

«Vero è che sulla via che conduce a ciò che va pensato, tutto muove dalla sensibilità. Dall'intensivo al pensiero, è sempre attraverso una intensità che il

¹⁸⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 288.

¹⁸⁷ Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 78-81.

pensiero ci giunge»¹⁸⁸. Nella breve esposizione che abbiamo proposto sopra riguardante le forze, è emerso che, in quanto dotate di un principio di volontà di potenza, esse sono pure intensità. L'intensità come tale riguarda immediatamente la sensibilità, essa è ciò che la fa nascere al mondo nel suo esercizio differito come sensibilità, per usare le parole che lo stesso Deleuze adopera riguardo l'uso trascendente delle facoltà. Ma, l'intensità, appunto, è ciò che di insensibile può essere soltanto sentito. Come si effettua allora il passaggio dal sensibile ordinario a quello straordinario (singolare o paradossale) che, in quanto insensibile, è il suo stesso elemento genetico? È proprio la logica delle forze che rende conto di questo passaggio così come del risveglio del pensiero di fronte all'impensabile, o di fronte al proprio inconscio.

Il rapporto tra le forze si definisce come la capacità di creare affezioni e anche di essere affetti: l'affetto è la loro qualità propria, mentre il loro elemento genetico o il loro divenire è l'essere stesso dell'affetto o, il che è lo stesso, l'essere del sensibile. Ora, il concetto, e quindi anche «il pensare è in un rapporto fondamentale con l'affetto. Non si pensa senza essere sensibili a qualcosa, a segni [...], contrariamente all'opinione, diffusa in filosofia, secondo la quale non esiste compromesso possibile tra passione e pensiero [...], così come tra violenza e discorso»¹⁸⁹. In tal senso, al posto di un pensiero fondato su di sé che interiorizza il fuori, si ha qui un pensiero sensibile che si apre al fuori da dove arrivano gli affetti: di qui il rapporto fondamentale tra l'affetto e il concetto, non trovando quest'ultimo altro punto di partenza effettiva se non nel rapporto involontario col primo. Invece di un pensiero filosofico che si fonda su e prolunga il senso comune in un soggetto divenuto attivo, si propone qui un pensiero filosofico in rapporto immediato con il non filosofico in quanto suo fuori, più interno della sua stessa interiorità, quindi un fuori inteso come il suo cuore più intimo, dove esso «diventa paradossalmente attivo quando il soggetto si fa "paziente" e l'atto del pensare si genera in una *sintesi passiva*»¹⁹⁰.

A partire dalla sensibilità, dunque, il pensiero, in quanto costretto da un affetto, deve scovare e pensare direttamente le forze dietro le forme, le potenze sotto le ripartizioni categoriali, giungendo al proprio esercizio paradossale che consisterà, appunto, nel pensare l'impensabile che tuttavia si può solo pensare a partire

¹⁸⁸ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p.189.

¹⁸⁹ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., p. 44.

¹⁹⁰ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., p. 48.

dall'insensibile che si può solo sentire. Alla differenza di natura tra le forze e le forme corrisponde quella tra il pensiero che si rivolge prima di tutto al proprio fuori e il pensiero che distribuisce le identità formali. Evidentemente, nonostante la differenza di natura tra le forze e le forme, esse sono suscettibili di una doppia cattura, ma il pensiero genera il proprio atto di pensare allorché fende le forme per giungere alle forze e potenze che le animano più profondamente e con ben altri criteri rispetto a quelli della rappresentazione. Allora, è vero che si pensa a partire da un incontro contingente e fortuito che esercita su di noi la propria costrizione e violenza. Per pensare bisogna incontrare appunto il fuori, il quale attraversandoci con delle forze, ci affetta aprendo così il pensiero al proprio divenire in quanto atto di creazione continua. «I tre concetti di forze, fuori e affetto sono solidali: incontrare il fuori significa sempre essere forzati e involontariamente affetti; o piuttosto, un affetto è involontario per natura, in quanto proviene dal fuori, implica un incontro ed è l'indice di una forza che dall'esterno si esercita sul pensiero»¹⁹¹.

Prima di passare alla breve trattazione dell'altro concetto, già emerso qui, e cioè il segno in quanto oggetto d'incontro, e che alle forze e al fuori si rapporta fondamentalmente, conviene fare qualche riflessione di ordine etico su quanto si è appena detto. Applicando il paradigma foucaultiano al rapporto forze-forme, approdiamo ai simmetrici potere-sapere. Il potere, in quanto rapporto di forze nel senso che abbiamo articolato, ha bisogno di attualizzarsi formalizzandosi in un sapere. Ora, in linea generale, senza addentrarci nell'infinità di nodi della rete complessa che si apre in questa nuova relazione, possiamo affermare che, nella misura in cui il pensiero si rapporta al fuori, cioè al divenire delle forze, e nella misura in cui resiste a un potere attualizzato, integrato nelle forme, e quindi, veicolato dal sapere, esso diviene immediatamente creativo, tenta subito nuove vie, poiché, essendo le forze stesse sempre in atto nel divenire, non potendo esse prescindere da una dinamica che costituisce continuamente i loro rapporti, opponendo resistenza non si può non creare, appunto, dei nuovi rapporti che attualizzano nuove forze e che aprono nuove possibilità. In questo senso, vi è una coincidenza tra l'atto di resistenza e l'atto di creazione.

Concatenarsi con il fuori, ad ogni modo è «sbloccare» il divenire, i nostri divenire. Nella misura in cui si pensa il fuori, si pensa il divenire. Un tale pensare «significa

¹⁹¹ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., p. 45.

sperimentare, problematizzare»¹⁹². Sperimentare è il concetto chiave dell'etica, contrapposta alla morale; non si sperimenta che al di là del bene e del male, al di là di ogni principio trascendente che regola la morale: un al di là, in verità, immanente, poiché la sperimentazione necessita un corpo, ma non come suo limite negativo. La sperimentazione è apprendimento e l'apprendimento è un continuo concatenarsi con le forze, con il fuori. Entrambi si svolgono tra il non-sapere e il sapere e impiegano tutti i fronti dell'individuo, tutte le forze di cui un individuo è capace: entrambi procedono per singolarità. L'apprendere corrisponde nel soggetto al divenire. Esso è sempre un mondo dell'*Altri*. E il divenire è la consistenza stessa dell'apprendimento e della sperimentazione, anche se persiste al di là di essi. Apprendimento e sperimentazione si svolgono come soluzioni del divenire, ma il divenire è il problema che li determina, è l'essere stesso del problema, e non si esaurisce mai in essi. Piuttosto, il divenire li rilancia in continuazione. Si sperimenta e si apprende il problematico, e in ciò nulla è scontato, poiché non si possono conoscere i divenire in anticipo. Il divenire è ciò che torna sempre come l'essere del problema, è ciò che si ripete sempre, sempre differente. Esso è forza vitale che procede per contaminazione e non per contraddizione, che si sviluppa solo nell'eterogeneo che esso stesso non smette mai di generare, che sgretola le fissità dei ruoli quali limiti che non gli appartengono: è principio di continua metamorfosi del vivente. Questo è lo sforzo al quale deve corrispondere il pensiero, sforzo che genera l'atto di pensare nel pensiero.

«Incontrare significa non riconoscere, ma fare esperienza del non-riconoscibile, della messa in scacco del meccanismo di ricognizione»¹⁹³. L'apprendimento, come il problema, è essenzialmente legato al segno, non solo perché il segno è il suo punto di partenza, ma è anche ciò che l'apprendimento deve sviluppare esplicandolo nell'eterogeneo. Il segno è sostanzialmente implicazione. Ciò che esso implica è precisamente ciò che anche esprime, e quindi, ciò che può essere esplicito: il proprio senso. Infatti, il segno è sempre portatore di senso, di un senso avvolto in esso, fosse anche quello di mondi possibili. Appunto, nel segno noi incontriamo tali mondi che dobbiamo sviluppare, svolgere attraverso l'esercizio delle nostre facoltà le quali si

¹⁹² G. DELEUZE, *Foucault*, cit., p. 118.

¹⁹³ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento* (1996), cit., p. 39.

trovano esposte alla sua violenza: «È sempre la violenza di un segno, che ci costringe a pensare, togliendoci la pace»¹⁹⁴.

Nel segno, o meglio, attraverso di esso, oltre che il concetto di verità è anche quello di soggetto a cambiare. Infatti, il segno non presuppone nessuna buona volontà da parte di chi ne rimane colpito, al contrario, la contesta per principio. Altresì esso non presuppone nessuna natura retta del pensiero, nessuna sua affinità con il vero, al contrario, si rivolge immediatamente alla sensibilità. È da questa che dovrà prendere le mosse il pensiero. E se vi giungerà una verità, essa non sarà che il risultato dello svolgimento del senso avvolto nel segno. Essendo fondamentalmente implicazione, il segno porta in sé dei mondi racchiusi che sono da esplicitare, e in questo doppio processo, nessuna verità può essere decidibile in partenza dal soggetto. Si può dire, piuttosto che «alla verità non si arriva per affinità o a forza di buon volere: essa *si tradisce* attraverso segni involontari»¹⁹⁵, poiché ciascun segno porta la propria verità come la cifra del senso che implica. Così, un pensiero che non è di per sé affine al vero, inizia a pensare costretto dai segni e si sviluppa nell'eterogeneità dei punti di vista che essi fanno emergere¹⁹⁶.

Il segno appare e ci attira a sé come l'incresparsi improvviso di una superficie piana e continua, come un punto che inaspettatamente diventa rilevante rispetto ai punti concomitanti. Di fronte al segno, quindi, ci predisponiamo in quanto soggetti senzienti, innanzitutto, cioè passivamente, e solo in un secondo momento, quando sotto la costrizione che esso effettua su di noi, da senzienti diventiamo pensanti: svolgere il senso del segno coincide con lo svolgersi del pensiero che passa dal *sentiendum* al *cogitandum*, attraversandoci così da parte a parte e implicando un rapporto forzato tra tutte le nostre facoltà. In quanto involontario, il pensiero necessario è quello che scaturisce dalla necessità di pensare, ma la necessità di pensare è quella di pensare l'impensato. È proprio questo l'urto del segno e la tensione che esso crea nell'atto di pensare. Infatti, per suo tramite, a svegliare la nostra sensibilità, e man mano tutte le altre facoltà, e ad innalzarla al proprio

¹⁹⁴ G. DELEUZE, *Marcel Proust e i segni* (1964), cit., p. 16.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ «Almeno in tre modi il segno comprende l'eterogeneità: primo, nell'oggetto che lo porta e lo emette [...]; secondo, in se stesso, in quanto il segno involuppa un altro "oggetto" nei limiti dell'oggetto portatore e incarna una potenza della natura o dello spirito (Idea); terzo infine, nella risposta che esso sollecita, dato che il movimento della risposta non "somiglia" a quello del segno» [G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 35].

esercizio trascendente è il fuori. Il segno, insomma, è un punto di passaggio del pensiero verso il proprio fuori.

Come si diceva poc'anzi, il segno si sviluppa per intero in una eterogeneità fondamentale, al punto da fare col pensiero stesso una eterogenesi. Portatore di senso, il segno non si confonde con esso, né il senso ci è mai dato nel segno. Quello è sempre un senso da costruire, da esplicitare partendo da ciò che lo avvolge e che prima di tutto sentiamo in un risveglio intuitivo tanto più efficace quanto più involontario. E passare dal segno al senso, esplicitando i mondi implicati, svolgendo le essenze avvolte, coincide a sua volta con una trasformazione, con una metamorfosi del soggetto. Inoltre, il segno è irriducibile all'oggetto che lo emette e il senso è irriducibile al soggetto che lo afferra: tutto si fa nel mezzo. Infatti, l'oggetto non emette un segno se non tradendo una verità, e il soggetto non ne coglie il senso se non furtivamente. Allora, interpretare un segno diventa possibile nella misura in cui si avvia un divenire: un divenire del senso e del soggetto che lo attraversa svolgendolo.

Lo svolgersi del senso, che lo si chiami interpretazione o messa in atto dell'apprendimento, poco importa, richiede tempo. Anzi, ancor di più, il segno non implica dei mondi racchiusi senza implicare il tempo nel quale questi mondi soltanto trovano la loro esprimibilità, e il senso, a sua volta, non si esplica senza che espliciti insieme a sé il tempo che racchiudeva e che ora esprime. Il tempo è fondamentale nel rapporto col segno, anche se esso non è che il tempo di una trasformazione, non misurabile in ordine di pura successione. Piuttosto pura esistenza del tempo, di un tempo che non avviene ma che diviene – o che non avviene se non in seconda istanza. I segni ci fanno in qualche modo presagire l'essere di un tempo che insiste, indipendente e in sorvolo rispetto all'ordine temporale comune: un tempo intensivo, nel quale l'istante e l'eternità si confondono, e che si esplicherà in quello ordinario solo come effetto. Ritorneremo brevemente più avanti su questo punto. Inoltre, non si svolge il senso racchiuso nel segno senza al contempo pervenire ad un punto di vista. Un segno è un mondo avvolto e un punto di vista che tale mondo implica. Bisogna trovare la prospettiva propria di ogni mondo implicato per poterlo esplicitare. Il segno, dunque, crea un punto di vista dal quale svolgere il senso in esso avvolto. Solo in ultima istanza, il segno implica anche un soggetto, da posizionarsi *nel* punto di vista. Il soggetto risulta così essere, più che altro, l'effetto di una prospettiva di senso in

rapporto al tempo dove il segno-senso balena. Quindi *tempo, punto di vista e soggetto*, sono questi i tre elementi che emergono dallo svolgersi del segno.

Ma che tipo di pensiero emerge da questa topologia e quali sono i suoi problemi? Innanzitutto, se i segni sono mondi racchiusi che implicano ciascuno una propria prospettiva, ci si trova immancabilmente davanti a una moltiplicazione, ad una proliferazione di mondi e degli stessi punti di vista. Il segno ci versa in un quadro della molteplicità. Non si tratta infatti di accontentarsi col puro molteplice. Il molteplice in quanto tale, da una parte, e l'Uno dall'altra, sono entrambe delle alternative che non possiamo abbracciare senza perdere la specificità del mondo. Infatti, la moltiplicazione di mondi del tutto incomunicabili tra loro così come la loro unificazione totale sotto un principio trascendente sono due modi contrari nelle cause ma perfettamente uguali negli effetti il cui risultato ultimo rimane sempre lo stesso: quello di perdere il mondo, di perdere cioè le possibilità di far entrare in comunicazione i frammenti di mondo in quanto tali, trovandosi così o nell'unità e identità perfetta, sempre uguale a se stessa, o nel puro caos dove ci sono solo membra sparse e significati fluttuanti. Bisogna, insomma, che i punti di vista comunichino in un tutto, senza per ciò perdere il loro essere per sé.

Il pensiero è essenzialmente, necessariamente frammentario. Tuttavia, un pensiero del molteplice, anche se è un pensiero non-unitario, anzi, proprio per questa ragione, deve porsi il problema dell' «unità *di* quel molteplice, *di* quella molteplicità [...] come un tutto *di* quei frammenti: un Uno e un Tutto, che non siano principio, bensì "l'effetto" del molteplice e delle sue parti scucite»¹⁹⁷. Cioè, si tratta, in questo caso, non di trovare un'unità a priori, bensì un'unità a posteriori, o meglio, del tutto aleatoria¹⁹⁸, che risponda al problema delle membra sparse. In altre parole, si tratta di

¹⁹⁷ G. DELEUZE, *Marcel Proust ...*, cit., p. 151.

¹⁹⁸ Nel testo su Proust, Deleuze individua tale unità nella struttura formale dell'opera d'arte la quale conferisce una unità alle parti e allo stile. Essa non è una struttura a priori, in quanto sempre da creare nel corso del lavoro (della narrazione, nel caso concreto). Non ci occuperemo di ciò, poiché non è essa l'oggetto della nostra ricerca. Tuttavia, conviene forse chiarire nei minimi termini indispensabili la natura di questa unità e il modo in cui essa funziona, giacché ci si trova comunque di fronte a un punto rilevante del pensiero contemporaneo. Inoltre, l'esito di tale chiarimento ci tornerà utile più avanti. Il problema che si pone è quello di sapere «in che cosa si fonda questa struttura formale, e in quale modo essa conferisca alle parti e allo stile una unità che senza di essa non avrebbero» [G. DELEUZE, *Marcel Proust e i segni*, cit., p. 155]. Nella trasversalità, sarà la risposta. Essa, più che unificare i punti di vista, li fa comunicare nella propria dimensione, giacché tra di loro, questi punti non sono comunicanti: «In questa dimensione di trasversalità [...] l'unità e la totalità esistono in sé, senza unificare né totalizzare oggetti o soggetti» [G. DELEUZE, *Marcel Proust e i segni*, cit., p. 156]. La trasversalità è, quindi, la struttura formale dell'opera. La sua caratteristica determinante è una «dimensione nel tempo incommensurabile con le dimensioni occupate nello spazio. [...] Il tempo, la

individuare quel movimento o quel momento in cui la determinazione si fa una nel pensiero, pur lasciando sussistere il molteplice come tale.

Ma, non si reintroduce, in qualche modo, in questo tentativo di tenere assieme i punti di vista, seppur in una comunicazione trasversale tra di loro, il concetto di essenza? Effettivamente, Deleuze parla di essenza, o meglio, di segni che ci fanno approdare a delle essenze, riferendosi all'arte, precisando però che

l'essenza, da parte sua, non è più l'essenza stabile, l'idealità vista, che riunisce il mondo in un tutto, e vi introduce la giusta misura. L'essenza [...] non è solo la visione di qualcosa, ma una specie di *punto di vista* superiore. Punto di vista irriducibile, che significa contemporaneamente la nascita del mondo e il carattere originale di un mondo. [...] Ma quel che conta è che il punto di vista eccede l'individuo [...]: il punto di vista è sempre superiore a chi è situato in esso, oppure garantisce l'identità di coloro che vi pervengono. Non è individuale, ma piuttosto principio d'individuazione¹⁹⁹.

Il mondo, dunque, rimane quello dei frammenti – pluralità di sensi, pluralità di mondi possibili all'interno di *questo* mondo, all'interno del mondo, cioè, dove incontriamo il segno. Le essenze di cui si parla non sono dei significati ideali che possano organizzare un'unità del tutto sparso. Esse non sono essenze oggettive da individuare in uno stato di cose o da riconoscere in un atto del pensiero quale la rappresentazione – come il problema, esse sussistono in sé, però sono prive di un'esistenza propria –, né tanto meno sono essenze oggettivate – date e riconosciute come tali – ma operative, per così dire, in quanto individuanti. Non si tratta dell'essenza che garantisce la legittimità degli enti in quanto li sussume a sé, al contrario, è una singolarità – o un rapporto tra singolarità – che emerge creando una prospettiva, ovvero, un punto di vista: si tratta di «*giungere fino a quel punto in cui la catena associativa si rompe, si libera dall'individuo costituito, si trova trasferita all'origine di un mondo individuante*»²⁰⁰.

In questo avviluppo, il soggetto si situerà come l'effetto o il prodotto, cioè come l'istanza attualizzata del punto di vista individuante. «Non è il soggetto a esplicitare l'essenza, ma piuttosto l'essenza a implicarsi, avvilupparsi, avvolgersi nel soggetto.

dimensione del narratore ha il potere di costituire il tutto *di* queste parti senza totalizzarle, l'unità *di* queste parti senza unificarle» (*Ibid.*).

¹⁹⁹ G. DELEUZE, *Marcel Proust e i segni* (1964), cit., pp. 101-102.

²⁰⁰ G. DELEUZE, *Marcel Proust ...*, cit., p. 102.

Più ancora: è proprio l'essenza che, avvolgendosi su se medesima, costituisce la soggettività»²⁰¹. In tal senso, si è in una dimensione che giustamente possiamo chiamarla inconscio del pensiero.

Il mondo non è che un mondo *di* frammenti. Il pensiero stesso è frammentante e frammentato. In esso non si ha nessuna *philia* presupposta con la verità la quale, a sua volta, non è altro che un effetto. Essa è producibile da un rapporto primario che si ha col senso, da una necessità fortuita di svolgerlo nel segno. Siamo lontani dal *logos*, come lo si intende comunemente, lontani da un'immagine dogmatica del pensiero. Il *logos* è unitario e totalizzante; esso è una dialettica universale. Il segno non ci lascia altro che «cifre avvolte in materie e frammenti non totalizzabili»²⁰². Detto diversamente: «*non c'è Logos, ci sono soltanto geroglifici*»²⁰³. Il pensiero deve rispondere proprio a questi geroglifici, dovrà frammentare e frammentarsi per poter generare in sé l'atto di pensare. Lo svolgimento del segno, l'avvolgimento del senso danno atto ad un interpretare dissolvente.

Non vi è posto, in questa prospettiva, per nessuna buona volontà del pensatore, così come per nessun senso comune che riconduca i frantumi di verità sotto un universale dove riconoscersi, e per nessun buon senso che ridistribuisca nella giusta misura la parte di vero nei soggetti. Il reale è sempre da creare. Questo è il mondo dell'*Altri*. I punti di vista si generano nella differenza, sono differenza. Essi non emergono senza differenziarsi e non si differenziano senza ripetersi. Differenza e ripetizione sono i movimenti del processo di individuazione, e l'emergere di un punto di vista non è altro che tale processo. Il punto di vista è un rapporto di singolarità che emerge

²⁰¹ G. DELEUZE, *Marcel Proust...*, cit., p. 42.

²⁰² G. DELEUZE, *Marcel Proust...*, cit., p. 100. Deleuze articola l'opposizione nella seguente maniera: «Il mondo dei segni si oppone al logos da cinque punti di vista: per la figura delle parti che essi ritagliano nel mondo, per la natura della legge che rivelano, per l'uso delle facoltà che suscitano, che sollecitano, per il genere di utilità che ne deriva, e per la struttura del linguaggio che li traduce e li interpreta» (in ID., *Marcel Proust...*, cit., p. 100). Il primo punto riguarda la frammentazione, l'impossibilità di un tutto oggettivo pensabile; il secondo contesta il primato dell'intelligenza che presuppone la legge come già nota prima di ciò cui essa si applica; il terzo contesta l'armonia o l'accordo a priori tra le facoltà; il quarto contesta l'utilità come razionalità dominante l'Altri; il quinto pone l'unità dell'opera d'arte nella sua struttura formale che si svolge soltanto attraverso una dimensione trasversale, priva di unità oggettiva.

²⁰³ G. DELEUZE, *Marcel Proust ...*, cit., p. 94. Così configura Deleuze, alla fine del libro su Proust, il mondo dei segni – pathos – contrapposto a quello del logos: «Il logos è un grande animale le cui parti si riuniscono in un tutto e si unificano secondo un principio e un'idea direttrice; ma il pathos è un vegetale costituito da parti separate che comunicano solo indirettamente in una parte a sua volta separata, all'infinito, tanto che questo mondo, i cui ultimi pezzi non mancano più di nulla, non può essere riunito da alcuna totalizzazione, né da alcuna unificazione» (in ID., *Marcel Proust...*, cit., p. 161).

attraverso la ripetizione. D'altronde, «la ripetizione come condotta e come punto di vista concerne una singolarità impermutabile, insostituibile»²⁰⁴. Essa, infatti, è creativa, sempre nuova. Il punto di vista emerge nel tempo, e comunica con gli altri, trasversalmente, nel tempo (persistenza nell'eterogeneo). Esso comporta un soggetto non ancora qualificato, non ancora formato. Infatti, non emerge un punto di vista presupponendo un soggetto già costituito, al contrario, un soggetto non si può che costituire in esso. Le singolarità sono costitutive, mentre gli individui, costituiti. Tale è il rapporto complesso tra tempo, punto di vista e soggetto.

Nel segno, precisamente nel punto di vista che vi emerge, abbiamo notato la creazione di un campo di intensità, cioè, un campo di individuazione. Anzi, ancor di più: il punto di vista nel segno è il nesso del pensiero con l'individuazione, poiché, in definitiva, esso riceve la propria creazione e potenza nel pensiero, ma è anche l'intensità dalla quale il pensiero ci giunge. In tal modo, il segno e il punto di vista che vi emerge è ciò che costringe a pensare, ma anche ciò che può essere soltanto pensato. Ed è sempre tale nesso che costituisce la sensibilità del soggetto così come anche le altre facoltà che dovranno corrisponderle secondo un rapporto che abbiamo chiamato discordante o paradossale. L'individuazione non si costituisce dalla rappresentazione di un Io; al contrario essa è costitutiva dell'Io. Essa è un rapporto di forze irrepresentabili che costituisce la *forma* Io come tutte le altre.

Apprestiamoci ora a fare qualche considerazione veloce sull'ultimo concetto che viene affrontato in questo capitolo, cioè l'evento. Questo concetto assume una tale centralità nel pensiero di Deleuze che non è affatto sbagliato sostenere che la sua è tutta una filosofia dell'evento. Pertanto, il segno ci ha messi sulla buona strada, poiché la sua promessa, per esprimerci così, è l'evento. E il senso, destituendo la verità *a priori* e il suo fondamento nel pensiero, non vuol liberare altro che l'evento. La contingenza – nella violenza che esercita il segno sul pensiero – quale necessità da pensare, il fortuito – emergenza del fuori nel pensiero – quale spinta verso l'atto di pensare sono le condizioni reali di una genesi del pensiero. Generare l'atto di pensare nel pensiero, per pensare, appunto, l'impensabile, questa è la promessa del segno: l'impensabile nel pensiero che non può che essere pensato, ecco che cos'è l'evento. E pensare l'evento vuol dire precisamente generare l'atto di pensare nel

²⁰⁴ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 7.

pensiero. L'evento, quindi, è il bordo che fa passare il pensiero nel suo fuori, e viceversa. Ma anche il senso non fa altro. «Il bagliore, lo splendore dell'evento è il senso. L'evento non è ciò che accade (accadimento), è in ciò che accade, il puro espresso che ci fa segno e ci aspetta»²⁰⁵.

L'evento si contrappone alle essenze metafisiche. Esso non è un modello, né una categoria. Piuttosto, l'evento è una singolarità. Come tale, viene a distinguersi nettamente dall'ordine del generale, e quindi da ogni pensiero che si dica rappresentativo. Inoltre, esso è immateriale, ma si incarna in quanto effettuazione nell'ordine dei corpi, appunto, seguendo la logica del virtuale e dell'attuale. In tal senso, esso non va confuso con la propria effettuazione, poiché, se partiamo dall'ordine dei corpi, per giungere potenzialmente all'evento, bisogna controeffettuare l'istanza materiale, per arrivare al suo doppio immateriale, come si esprime più volte Deleuze²⁰⁶. In tal senso, non si può parlare, a rigor di termini, di una sua esistenza: si parlerà, al contrario, di una sua insistenza e di una sua sussistenza. Esso, dunque, appartiene all'ordine ideale, e come tale, all'ordine dei problemi, essendo le idee e i problemi interscambiabili per vari tratti. Ideale e singolare sono due caratteristiche fondamentali dell'evento in quanto tale. Ciò significa, riprendendo il problema della comunicazione che abbiamo cercato di svolgere sopra a proposito dei punti di vista implicati nel segno, che gli eventi si collegano e comunicano soltanto con altri eventi, in quanto singolarità pure. «Ogni singolarità è fonte di una serie che si estende in una direzione determinata fino alle vicinanze di un'altra singolarità»²⁰⁷. Infatti, le singolarità determinano la natura delle serie dove si estende il generale, o detto diversamente, la natura delle serie è determinata dallo straordinario proprio di ciascuna, mentre le serie stesse si estendono come ordinarietà. La comunicazione tra le serie, allora, deve avvenire come comunicazione straordinaria, cioè come comunicazione tra le singolarità medesime, e non viceversa. Deleuze sostiene, infatti, che gli eventi devono poter comunicare in quanto singolarità: «se sono veri eventi, le singolarità comunicano in un solo e medesimo Evento che non cessa di ridistribuirle e le loro trasformazioni formano la storia»²⁰⁸.

²⁰⁵ G. DELEUZE, *Logica del senso* (1969), cit., p. 134.

²⁰⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., pp. 133-150.

²⁰⁷ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 53.

²⁰⁸ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., pp. 53-54.

Ora, la storia appartiene all'ordine che abbiamo definito materiale o corporeo. Ciò induce a pensare che gli eventi, in quanto singolarità ideali, appartengano ad un ordine temporale loro proprio, simile a quello del puro divenire, diverso dal tempo storico-cronologico. Mentre il divenire è uno stato di sorvolo assoluto, che si esprime nella modalità infinitiva del verbo, al contrario, il presente è il tempo dei corpi e delle loro effettuazioni (cristallizzazioni). Esso è l'istanza centrale del Cronos, secondo il quale solo il presente esiste nel tempo, mentre l'Aiôn è la dimensione temporale propria dell'evento. Infatti, nella misura in cui non bisogna confonderlo con la sua effettuazione spazio-temporale (accidente), l'evento non può mai esistere come presente. Per questo, come dello stesso Aiôn, dell'evento non si dice che esiste, ma piuttosto che insiste, o sussiste nel tempo. Questa è anche la ragione per cui si pensa l'evento come sempre di là da venire e da sempre già passato, poiché soltanto il passato e il futuro insistono e sussistono nel tempo, mentre solo il presente esiste. In tal senso, si sostiene che l'Aiôn liberi sia il passato che il futuro, facendone le dimensioni di una pura sussistenza in sé.

Al contrario, il presente tende ad assorbire in sé il passato come il futuro. Quindi, se nel Cronos, il presente – tempo dell'esistenza – include il passato e il futuro, al contrario, nell'Aiôn – tempo dell'insistenza – il presente è suddiviso all'infinito in passato e futuro, contemporaneamente. L'Aiôn è «l'istante senza spessore e senza estensione che suddivide ogni presente in passato e futuro, invece di presenti vasti e spessi che comprendono gli uni rispetto agli altri il futuro e il passato»²⁰⁹. L'Aiôn è illimitato come il passato e il futuro, ma finito come l'istante. Esso è una pura forma vuota del tempo, una specie di piano o superficie dei divenire e degli eventi. L'Aiôn è quindi l'Evento stesso come forma di tempo puro. È su questa linea, che contemporaneamente è una superficie, che si distribuiscono e comunicano gli eventi: evento dell'Aiôn. È l'Aiôn dunque l'Evento che fa da bordo sempre in procinto di aprirsi, da linea mobile che fa passare il pensiero nel suo fuori e viceversa, ma è sempre lo stesso Aiôn a fare anche da frontiera tra le cose e gli eventi²¹⁰, o anche, tra l'ordine dell'essere e quello dell'extra-essere, impassibile rispetto al primo. Infatti, «L'evento si riferisce agli stati di cose, ma [solo] come l'attributo logico di tali stati,

²⁰⁹ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 147.

²¹⁰ Qui si apre anche tutto un discorso sul senso, quale stessa cosa dell'evento, ma riferito alle proposizioni e non alle cose, che noi però, sorvoliamo.

del tutto differente dalle loro qualità fisiche, benché si aggiunga ad esse, vi s'incarni o vi si effettui»²¹¹.

Detto questo, come pensare la comunicazione tra gli eventi, cioè la loro ridistribuzione in quanto singolarità nell' Aiôn, le cui trasformazioni formerebbero la storia? Se, come si è detto, le singolarità sono distinguibili le une rispetto alle altre in base a una vicinanza che le fa anche da frontiera – fonte di una serie che si estende fino alle vicinanze di un'altra serie –, allora l'identità di ciascuna non può essere altro che una ragione disgiuntiva; identità che articola ed afferma solo la differenza delle singolarità tra di esse. Infatti, come potrebbe essere altrimenti, visto che si tratta di una comunicazione tra differenze, o, in altri termini, come effettuare una relazione con un'altra singolarità senza cessare di rimanere tale? La compatibilità degli eventi nell' Aiôn, dunque, non può esprimersi diversamente che come sintesi disgiuntiva. La sintesi, solo in quanto disgiuntiva, afferma la differenza e fa comunicare le singolarità solo in quanto differenze affermate. Affermare la distanza (topologica) che fa divergere le singolarità, altro non vuol dire se non affermarla come distanza positiva dei differenti: «non più identificare due contrari con il medesimo, bensì affermare la loro distanza come ciò che li riferisce l'uno all'altro come “differenti”»²¹².

Solo il principio d'identità è capace di costruire delle distanze unicamente per poi annullarle, affermando se stesso, piuttosto che la distanza in quanto positiva in sé, cioè, in quanto segna una differenza di potenziale. D'altronde, annullare la distanza, ricadere sull'«oggetto», vuol dire annullare il punto di vista in quanto differenza: in tal caso, il soggetto che vi si posiziona si avvierebbe verso un probabile disfacimento²¹³. In altre parole, possiamo dire che «il punto di vista è aperto su una

²¹¹ G. DELEUZE, *Logica del senso* (1969), cit., p. 149.

²¹² G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 154. L'affermazione della distanza in quanto tale comporta un importante rovesciamento nel modo di pensare. Infatti, è piuttosto inconsueto pensare alla distanza come positività; per renderci conto meglio, seguiamo questa ulteriore articolazione del brano succitato: «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» (*Ibid.*).

²¹³ Deleuze ne fa l'esempio di Nietzsche il quale, parlava della malattia come punto di vista della salute, di una salute superiore e 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, la rappresentazione è finita)» [G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 154].

divergenza che afferma»²¹⁴, divergenza la quale a sua volta afferma il punto di vista. È questa l'arte del prospettivismo, la costruzione di una prospettiva, di cui abbiamo parlato anche prima: ogni affermazione afferma la «cosa» e anche la distanza da cui la afferma, facendo comunicare gli impossibili. Non che tale comunicazione diventi ora una sintesi congiuntiva, giacché riguarda pur sempre la divergenza in quanto tale.

Ma tale divergenza è affermata in modo che l'io diventi esso stesso affermazione pura. 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 i quali passa, nello stesso tempo che perde il suo centro, cioè la sua identità come concetto o come io. All'esclusione dei predicati si sostituisce la comunicazione degli eventi²¹⁵.

La comunicazione degli eventi attraverso la sintesi disgiuntiva è una specie di risonanza la quale, ogni volta si spinge un po' più in là, tracciando la linea dell'Aiôn, quale Evento unico.

Facendo qualche considerazione di ordine ontologico sul rapporto tra l'evento e il divenire, si direbbe che l'evento, nella misura in cui non appartiene all'essere – è sempre già accaduto e sempre di là da venire –, appartiene al divenire dell'essere; non solo, ma esso fa del divenire dell'essere, l'essere *del* divenire. In vista dell'evento, in ogni divenire ce n'è un altro. Evento e divenire si generano a vicenda. Ogni divenire fa scaturire degli eventi, ma non c'è evento che non sprigioni dei divenire. L'evento è l'espresso del divenire, ma è anche la sua affermazione. Il reale – l'essere – si crea e si allarga per opera di eventi e di divenire, e creandosi ed allargandosi, li afferma.

La peculiarità del divenire – come quella dell'evento – è di schivare il presente. Infatti, divenire non è essere, perché se si è, non si diviene. Cioè, il divenire è un processo che si definisce attraverso il suo non essere portato a termine: se lo si portasse a termine, esso non verrebbe più ad essere, ma sarebbe²¹⁶. In questo senso, quando diciamo essere del divenire, intendiamo l'affermazione del processo che il divenire è, e niente affatto il suo cristallizzarsi in un risultato certo e fisso. Come

²¹⁴ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 155.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso* (1969), cit., p. 9.

l'evento, il divenire appartiene all'Aiôn, e non al Chronos. Infatti, esso si esprime dal verbo infinito. Anzi, esattamente come l'Aiôn, il divenire si prolunga all'infinito in due direzioni contemporaneamente: passato e futuro, poiché, appunto, di esso si dice che non è mai, ma che sempre diviene. In questo senso, il divenire è un'identità infinita che contesta e dissolve l'identità personale; esso esige e comporta «la perdita del nome proprio», il quale «è garantito dalla permanenza di un sapere»²¹⁷ e dal costante riferimento dell'uno all'altro. Quindi, come l'Aiôn, il divenire insiste e sussiste nel tempo, ma non esiste in esso.

Se dovessimo stabilire una differenza tra l'evento e il divenire, diremmo che l'uno emerge sempre sulla superficie dell'Aiôn quale espresso, mentre l'altro è un processo di profondità. Sembra piuttosto una contraddizione operare una simile distinzione, giacché entrambi si svolgono nell'Aiôn, così come nessuno dei due è uno stato di cose. Eppure, una probabile differenza non si può scorgere se non nel modo in cui l'uno e l'altro si rapportano all'Aiôn, nel modo cioè in cui lo esprimono, come se fossero due modalità dello stesso Evento. È in questo senso che ci sembra di poter dire che il divenire accentua l'illimitatezza dell'Aiôn come passato e futuro, mentre gli eventi comunicanti nell'Aiôn come Evento unico, la sua istantaneità.

Per esprimerci in termini più letterari che letterali, il divenire sembra essere dunque la presa che l'Aiôn fa su Cronos, suddividendo il presente in un passato e in un futuro infiniti perché l'Evento si possa esprimere in tutti gli eventi, mentre questi ultimi invece, emergono e comunicano in un Aiôn del tutto liberato dal Cronos. Non si tratta però di un dualismo, poiché i due movimenti si svolgono contemporaneamente. Anzi, a rigor di termini, non vi sono due movimenti, giacché è sempre lo stesso che complica in sé il divenire e l'evento, solo che l'uno percorre tutte le serie delle singolarità, mentre l'altro emerge solo nella distanza che mantiene nella comunicazione con le altre. Entrambi affermano ed esprimono l'Evento. Ecco perché si è definito il divenire come identità infinita che, percorrendo tutte le serie, sfondando il presente in due direzioni contemporanee e contrarie, dissolve l'identità personale e fa comunicare i contrari in questo prolungamento infinito, mai dato. L'evento invece non percorre le serie, non si prolunga in un'identità infinita, ma comunica con gli altri – o, con le singolarità quali serie – affermando la propria distanza da essi – dalle altre singolarità: «distanza infinitiva invece di identità

²¹⁷ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 11.

infinita»²¹⁸. Ciò, come abbiamo visto, avviene soltanto nell’Aiôn come superficie di tutti gli eventi, ma tale superficie, assieme agli eventi che vi comunicano, non emerge senza che il divenire dilati all’infinito il presente in altro da sé, contraendolo al tempo stesso sino al punto massimo, punto zero nel quale Cronos «muore» e l’Aiôn libera tutta la sua potenza.

Il concetto di evento chiude questa prima parte del nostro lavoro, rimandandoci più o meno agli stessi problemi trattati fin qui – con qualche variazione – ma da analizzare, questa volta, da una prospettiva diversa, dove la centralità del discorso la assume principalmente il concetto di differenza e altri concetti ancora ad esso più prossimi.

²¹⁸ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 156.

PARTE SECONDA

POTENZE DEL DIFFERENTE

CAPITOLO 6

Ripetizione e rappresentazione

Compito della vita è far coesistere tutte le ripetizioni in uno spazio in cui si distribuisce la differenza²¹⁹.

Nella ripetizione v'è dunque a un tempo tutto il gioco mistico della perdizione e della salvezza, tutto il gioco teatrale della morte e della vita, tutto il gioco positivo della malattia e della salute²²⁰.

Nell'analisi svolta fin qui, il concetto di ripetizione, in coppia con quello di differenza, è emerso più volte nel testo. Si tratta ora di vedere e sviluppare meglio alcuni suoi tratti ponendolo nel discorso in quanto tale. Fondamentalmente legato a temi trattati nel corso di questo lavoro, quali le forze, il fuori, il segno, il problema, l'apprendimento, ecc., il concetto di ripetizione probabilmente offre, come dire, un passaggio in atto dal principio di identità al principio di differenza. Si tratta, allora, di evidenziare dei tratti specifici della ripetizione in confronto al contesto rappresentativo, per trovarci, strada facendo, già al di là di tale contesto. In tal senso, il modo in cui cercheremo di metterla in luce, seguendo abbastanza da vicino la rispettiva esposizione deleuziana, si limiterà alla sua determinazione relativa e funzionale al concetto di differenza, verso il quale ci offre una via privilegiata d'accesso, tralasciando così la parte riguardante le sintesi del tempo che essa fonda e dove esprime il proprio per sé.

²¹⁹ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 2.

²²⁰ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 13.

A un livello generale e superficiale, la ripetizione sembra essere la ripresa dello stesso, ripetizione dell'identico quindi, ma già se ci si ferma a riflettere un istante su questa affermazione, si comprende come essa, più profondamente, si determina come ripresa solo a un secondo livello, in quanto, prima di tutto, ci affetta. Una ripresa che sia attiva e volontaria da parte del soggetto è sintomo di un suo essere affetto nella propria passività e involontarietà, in una costrizione nascosta che si esprime già chiaramente nella coazione a ripetere. Si può scorgere così che la ripetizione non è mai un fenomeno costituito da un solo strato, e che sotto lo strato che appare vi è un altro, più profondo, dove la ripetizione è «originaria». Ma in che senso si può parlare di una sua originarietà?

È un paradosso affermare che la ripetizione è «originaria», ma paradossale è la natura stessa della ripetizione. Le virgolette designano qui il carattere del tutto singolare di tale originarietà, poiché essa è tale per cui non si possa più sostenere alcun discorso che verta sull'origine come fonte autentica e fondante di ciò che ne discende; essa è tale per cui non si possa pensare l'origine senza, al contempo, spodestarla, destituirla, cancellarla: origine priva di contenuto, puro contesto ripetitivo, poiché cominciare è già ripetere, secondo Deleuze. L'Inizio, infatti, il gesto inaugurale del pensiero, al di là di qualsiasi alone mistico, è lo zoccolo duro che da subito pone la ripetizione nella propria necessità, nell'elemento indispensabile che la costituisce come necessaria: tale elemento costrittivo è la singolarità di un problema. Perché ripetere altrimenti, se il gesto iniziale, se il cominciamento filosofico fosse del tutto assorbibile nel pensiero, quasi che trovasse in esso il suo prolungamento naturale? In questo caso, piuttosto che ripetizione, si darebbe già la mediazione come elaborazione del pensiero rappresentativo. Al contrario, abbiamo visto che i problemi ci giungono sempre da fuori, sotto forma di singolarità da individuare e da determinare. E ciò che si ripete rimane necessariamente nel suo tratto di non-ancora-elaborato, di non-ancora-risolto. La ripetizione, infatti, segnala un permanere del problema in quanto problema.

Tornando alla questione del cominciamento, la ripetizione, dunque, sta ad indicare la natura già da sempre seconda dell'originario – non lo coglie se non già ponendolo in atto –, quella «secondarietà» che sola dona movimento al pensiero, sorvolando un *primum* statico, immobile, inattuabile, non meno paradossale anch'esso. D'altro canto, e di conseguenza, rapportarsi alla ripetizione in quanto «originaria» è anche

l'unico modo possibile di pensare l'«origine» positivamente, di coglierla, come dire, in atto, e non più pensarla quale principio costitutivo di un pensiero che sfocia in un modello di teologia negativa. Parlare però di una natura seconda dell'«origine», ovvero, della ripetizione come «originaria», non vuol certo dire coglierla nell'atto che la ripete, cioè, renderla intelligibile mentre *la* si ripete, come se si trattasse di aggiungere, alla prima, una seconda volta: non solo già questo basterebbe a ripristinare il concetto di origine quale principio primo ed individuato, come una «prima volta» data, e a fare quindi della ripetizione un puro derivato il quale, per porsi in essere, dovrebbe trarre la sua legittimità in base alla partecipazione dell'origine stessa, ma una tale posizione priverebbe la ripetizione di tutta la propria necessità, rendendola quindi gratuita; al contrario, si tratta di cogliere la ripetizione come ciò che porta «la prima volta all'ennesima potenza»²²¹, ossia porla nella sua natura immanentemente problematica, come quel concetto che, rapportandosi all'origine in quanto elemento indeterminabile, fa esso stesso problema. Così intesa, almeno in un primo momento, la ripetizione non ha un ripetuto altro da sé: ripetizione, quindi, come prima ed ennesima volta. In questo senso soltanto si può e si deve parlare positivamente di essa, non solo come «originaria», ma anche come originale. Da ciò conseguono due tratti fondamentali della ripetizione: 1) che essa riguarda «qualche cosa di unico o di singolare, che non ha simile o equivalente»²²²; 2) ma anche che la ripetizione è ciò che di impensabile si impone al pensiero, che essa riguarda la mente, «ma proprio perché ne è il terrore o il paradosso»²²³.

In quanto si riferisce a una singolarità – cioè, a un termine insostituibile e sempre problematico –, la ripetizione si oppone prima di tutto all'ordine del *generale*. La generalità procede per somiglianze qualitative e per equivalenze quantitative, rendendo possibile lo scambio e la sostituzione dei particolari all'interno di tale ordine. La ripetizione, invece, si pone come l'universalità *del* singolare. Quindi, vi è una differenza di natura tra la ripetizione e la generalità, differenza incolmabile da qualsiasi passaggio per gradi di somiglianze ed equivalenze. Sappiamo che la generalità è il tratto costitutivo della legge in quanto tale – quindi intesa sia in ambito scientifico che sociale e giuridico.

²²¹ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 8.

²²² G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 8.

²²³ *Ibid.*

Ma la legge determina soltanto la somiglianza dei soggetti che vi sono sottoposti, e la loro equivalenza nei termini che essa designa. Lungi dal fondare la ripetizione, la legge mostra piuttosto come la ripetizione resterebbe impossibile per quei puri soggetti della legge che sono i particolari. Essa li condanna a mutare. Forma vuota della differenza, forma invariabile della variazione, la legge costringe i suoi soggetti a non illustrarla che a prezzo dei loro propri mutamenti²²⁴.

La ripetizione rivendica il singolare contro il generale, l'universale contro il particolare della rappresentazione. Essa, così come il singolare che la riguarda, è di un'altra natura, esprimibile secondo una logica differente. A tale riguardo, ricitiamo Deleuze:

Se la ripetizione esiste, essa esprime nello stesso tempo una singolarità contro il generale, una universalità contro il particolare, uno straordinario contro l'ordinario, una istantaneità contro la variazione, una eternità contro la permanenza. Sotto ogni aspetto, la ripetizione è la trasgressione. Essa pone in questione la legge, ne denuncia il carattere nominale o generale, a vantaggio di una realtà più profonda e più artistica²²⁵.

In quanto esibisce delle singolarità, la ripetizione non è soggettiva, ma costitutiva e selettiva. Essa fa il vero movimento nel pensiero, in un porsi concreto in esso. Ciò significa che, lungi dal sottoporre la ripetizione alla legge – che sia quella della natura o la legge morale –, bisogna, piuttosto, assumerla come unica legge al di là del generale, al di là cioè del senso comune sul quale si fonda, in ultima istanza, la stessa legge morale²²⁶.

Il generale si impone come unità formale del concetto, come ciò che pone il concetto indeterminato in quanto formalmente identico, sempre coincidente con sé, e quindi, anche come istanza che dà a quest'ultimo una forma di determinabilità tale per cui ogni caso particolare del concetto debba essere analogo con il concetto in generale, cosicché ci troviamo dinanzi a un'identità formale del concetto in generale, già costituita. Tale identità – unità formale del concetto indeterminato – ha lo statuto

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 9.

²²⁶ In tal senso, Deleuze precisa: «è proprio questa l'ambiguità della coscienza: essa non può pensarsi se non ponendo la legge morale come esteriore, superiore, indifferente alla legge di natura, ma essa può pensare l'applicazione della legge morale solo restaurando in se stessa l'immagine e il modello della legge di natura. Sicché la legge morale, lungi dal darci una vera ripetizione, ci lascia ancora nella generalità. La generalità, questa volta, non è più quella della natura, ma quella dell'abitudine come seconda natura». [G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 11].

di un principio trascendentale che organizza l'intero campo della conoscenza così come della morale, e che pertanto, è anche trascendente, poiché fonda la conoscenza e la morale come leggi rappresentative che, in quanto tali, escludono dal proprio campo ogni singolarità che non volesse sottostarvi. Inoltre, diveniamo pienamente soggetti (della legge) nella misura in cui ci riconosciamo in essa, come si è visto trattando di Kant. Così il particolare rientra per legge sotto il generale. (È vero che anche in un contesto legale si dà ripetizione. Ma è, questa, una ripetizione puramente concettuale la quale cerca di cancellare la differenza di natura che vi è tra la ripetizione del singolare e il concetto in generale. In questo caso non si ripete nessun insostituibile, ma il puro contenuto variabile sotto una forma invariabile: così, il ripetuto è la rappresentazione e la ripetizione non è che il riconoscimento).

Tale è il rapporto tra il generale e il particolare. In quanto contesto che assegna al concetto un'identità formale – identità formale che a sua volta fonda il generale stesso – suscettibile di sussumere in sé i singoli casi attraverso le proprie coerenti ramificazioni – lo Stesso, il riconoscimento, la somiglianza – e in quanto ne garantisce le funzioni e la legittimità, il generale si presenta come l'ordine che fonda e dispiega il pensiero come rappresentazione. Per contro, le singolarità sono proprio ciò che di irrappresentabile permane nel generale, ciò che di problematico blocca il riconoscimento. Mentre la legge è costituita e trascendente, le singolarità sono costitutive e immanenti. E la ripetizione è proprio il movimento di tali singolarità: essa ne è la legge al di là di ogni legge generale, «la sola forma di una legge al di là della morale»²²⁷.

Opponendosi alla legge del generale, la ripetizione si oppone dunque anche e soprattutto alla rappresentazione o alla mediazione concettuale – ed è precisamente questo il punto in cui essa assume grande rilevanza per il pensiero –, «cercando invece di produrre nell'opera un movimento capace di smuovere lo spirito al di fuori di ogni rappresentazione, e di fare dello stesso movimento un'opera, senza interposizione»²²⁸. Deleuze parla del movimento della ripetizione come di un movimento drammatico, teatrale, contrapposto al falso movimento del concetto astratto che si manifesta nella mediazione. La mediazione concettuale – con particolare riferimento a Hegel – è il «teatro della rappresentazione» al quale si

²²⁷ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 15.

²²⁸ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 17.

oppone, appunto, il «teatro della ripetizione»²²⁹. Questa terminologia può aiutare a comprendere meglio la differenza di natura che vi è tra i due movimenti, e cioè, la differenza di natura che corre tra la rappresentazione e la ripetizione. Mentre il movimento nella prima riguarda sempre la mediazione tra il particolare e il generale – come brevemente abbiamo esposto sopra –, nella ripetizione, invece, il movimento si svolge tra singolarità selvagge, nomadi, cioè, prive di identità nel concetto. Qui è il movimento stesso che si oppone alla rappresentazione la quale lo relaziona all'identità nel concetto, movimento che si vuole in quanto forza primaria, movimento di singolarità che si dicono anteriori rispetto ad ogni identità e ad ogni generale costituiti.

Nel teatro della ripetizione, si incontrano forze pure, vettori nello spazio che agiscono sullo spirito direttamente e che l'uniscono alla natura e alla storia, un linguaggio che parla prima delle parole, gesti che si elaborano prima dei corpi organizzati, maschere prima dei volti, spettri e fantasmi prima dei personaggi: l'apparato della ripetizione come «potenza terribile»²³⁰.

È questo un brano di profonda suggestione artaudiana²³¹. Ma come non notare anche una vicinanza, pur se in termini così distanti, con la posizione heideggeriana allorché quest'ultimo insiste su una pre-comprensione dell'essere, cioè a dire, quando Heidegger pone come fondamentale una comprensione ontologica, tanto presupposta quanto obliata, precedente la conoscenza concettuale?

Così, nella sua lotta spontanea contro il generale, in rapporto al concetto o alla rappresentazione, la ripetizione riguarda direttamente e immediatamente il principio di determinazione del pensiero. L'identità del concetto, nel generale, determina il pensiero come coscienza di sé, come riconoscimento che è già rammemorazione. Il rapporto di tale identità formale del concetto con l'oggetto che sussume si pone come

²²⁹ Cfr. *Ibid.*

²³⁰ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 19.

²³¹ Cfr. A. ARTAUD, *Il teatro della crudeltà*, in particolare il *Secondo manifesto*, in ID., *Il teatro e il suo doppio*, trad. it. di E. Capriolo e G. Marchi, a cura di G. R. Morteo e G. Neri, Einaudi, Torino, 1968, pp. 236-241. In questo testo, Artaud parla di un autentico linguaggio teatrale fatto di gesti, segni e geroglifici che incarnano forze cosmiche, singolarità prive di identità che «colpiscono direttamente lo spirito», «movimenti ed espressioni, prima di essere filtrati in parole», ecc., essendo questi gli elementi propriamente drammatici. Un teatro dunque che incarna la plasticità delle forze contro l'apparenza delle forme. Tali forze non sono attuite in un discorso razionale, ma propriamente esplosive: nella loro primordiale essenza incantatoria e magica, esse esercitano una presa diretta sullo spirito, ridiventato contiguo a una natura e a un cosmo non mediati dal concetto, esso stesso forza cosmica.

fisso – secondo il principio di ragione sufficiente, si dà sempre un concetto per cosa particolare e, secondo il principio degli indiscernibili, si dà una sola cosa particolare per concetto –, ed è proprio questo il tratto fondamentale che determina il pensiero come rappresentazione o mediazione concettuale²³². In una simile compagine, la differenza stessa non può che essere concettuale, cioè, inscrivibile nell'identità del concetto. Ora, detta identità è tale per cui il predicato, in quanto determinazione del concetto, deve rimanere lo stesso in esso, pur divenendo altro nella cosa. Così, mentre il concetto rimane sempre uguale a se stesso, il predicato è variabile in base agli oggetti o soggetti particolari di una specie cui si attribuisce – per esempio, animale, dice Deleuze, diviene altro in uomo e in cavallo –, di modo che un concetto possa contenere, in linea di diritto, un'infinità di predicati senza perdere la sua identità, o la sua unità. Questa è l'estensione logica del concetto o la sua comprensione *infinita* in linea di diritto.

Ecco [...] perché la comprensione del concetto è infinita: divenuto altro nella cosa, il predicato è come l'oggetto di un altro predicato nel concetto. Ma ecco anche perché ogni determinazione resta generale o definisce una somiglianza, in quanto fissata nel concetto e adatta in linea di diritto a una infinità di cose²³³.

Di qui il principio di somiglianza. Alla generalità posta nella comprensione infinita deve corrispondere una altrettanta infinita estensione del concetto, almeno in linea di diritto. Cosicché, non trovandosi una corrispondenza possibile tra l'individuo esistente e l'estensione concettuale logica che lo sussume, le differenze si traducono in somiglianze in termini di specie, diventando esse stesse differenze concettuali (guarda l'esempio della differenza specifica in Aristotele). Nella generalità, dunque, il concetto non trova dei limiti reali, visto che la sua estensione si presenta come *attualmente* infinita in linea di diritto, concordemente alla sua comprensione. Tale momento Deleuze lo chiama «blocco logico o artificiale del concetto», al quale contrappone il suo «blocco naturale».

Senza dilungarci eccessivamente notiamo che il termine «naturale» che determina quest'altro tipo di blocco del concetto designa il riferimento di quest'ultimo all'esistente *hic et nunc*, ossia designa il fatto che il concetto passa all'esistenza

²³² Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 21.

²³³ *Ibid.*

senza poter ampliare all'infinito la sua comprensione. Vi è, in tale passaggio, un contrasto tra l'estensione reale finita del concetto e la sua comprensione infinita in linea di diritto, di tutt'altra natura rispetto a quanto avveniva nel blocco precedente: infatti, nel momento stesso in cui il concetto passa all'esistenza, e quindi assume una determinata posizione nello spazio-tempo, esso si vede assegnare una estensione = 1, estensione, appunto, corrispondente al *hic et nunc*, la quale però, non corrisponde affatto alla comprensione infinita che dovrebbe contraddistinguerlo. Quindi, all'interno del concetto, e più precisamente, tra la sua estensione reale = 1 e la sua comprensione infinita in linea di diritto, si apre un dissidio importante il cui risultato «sarà una “estensione discreta”, vale a dire un pullulare di individui assolutamente identici quanto al concetto e partecipanti della stessa singolarità nell'esistenza (paradosso dei doppi o dei gemelli)»²³⁴.

Ora si può vedere meglio come il blocco naturale del concetto «differisce per natura dal blocco logico, poiché forma una vera ripetizione nell'esistenza, invece di costituire un ordine di somiglianza nel pensiero»²³⁵. Tirando dunque le somme, si può ragionevolmente sostenere che, mentre l'ordine del generale si avvale di una onnipotenza logica del concetto, la ripetizione, al contrario, ne attesta il suo limite reale, la sua impotenza attuale secondo una «dialettica dell'esistenza». Nella misura in cui designa uno scacco alla comprensione infinita del concetto, la ripetizione non è che «il fatto puro di un concetto a comprensione finita, costretto a passare come tale all'esistenza»²³⁶.

Una volta segnalata la differenza di natura che si ha tra i due blocchi, sintetizziamo dicendo che Deleuze ne distingue tre casi paradigmatici di quello che si è chiamato naturale: 1) il caso dei concetti nominali come, per esempio, sono le parole; 2) il caso dei concetti della natura; 3) il caso dei concetti della libertà. Il primo ha una comprensione necessariamente *finita*, poiché tale è la natura delle definizioni nominali, per cui, nel nostro esempio, una parola si definisce attraverso un numero finito di parole – da cui la ripetizione come potenza del linguaggio –, mentre gli altri due si definiscono in base a una comprensione *indefinita* – ossia solo *virtualmente* infinita – del concetto che passa come tale all'esistenza. La differenza che si apre tra la comprensione infinita attuale e quella indefinita del concetto riguarda,

²³⁴ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 22.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*

naturalmente, il modo secondo il quale avviene, nei due casi, la sussunzione dell'oggetto. Così, mentre la comprensione infinita attuale sta a significare la totale corrispondenza del concetto e del suo oggetto in linea di diritto, dove, appunto, il concetto ogni volta distingue il proprio oggetto da tutti gli altri, definendosi quindi come pienamente sufficiente a cogliere ed articolare in maniera chiara e distinta l'intero campo problematico del reale, quella indefinita, invece, segna un indeterminato variabile tanto nella propria comprensione quanto nella pluralità, anch'essa indefinita, degli oggetti che sussume. La comprensione indefinita fende dunque lo Stesso e la rappresentazione aprendoli ad una sussunzione problematica di oggetti differenti che non corrispondono a una differenza concettuale, ovvero a concetti distinti: per usare altri termini ancora, il giudizio qui sembra molto più vicino a quello riflettente che non a quello determinante.

In questo senso, la ripetizione pone un problema di differenza non sussumibile concettualmente, una differenza cioè che non coincide con la differenza che vi è tra due concetti distinti. Pare quindi che essa passi piuttosto in quella che poco sopra si è chiamata parte virtuale della comprensione, cioè che passi nell'indefinito aprendone un campo problematico. Infatti, il concetto qui è sempre lo Stesso, ma *indefinitamente* lo stesso per oggetti distinti. L'indefinito designa allora una determinazione non concettuale – un'insistenza dell'esistente nell'intuizione, dice Deleuze – come si vede, per esempio, nel caso della determinazione spazio-temporale, o anche nel caso paradossale degli oggetti simmetrici (determinazione opposizionale).

Secondo questo schema, la ripetizione linguistica (il caso della rima o parole che si ripetono) è effetto di una ripetizione più profonda di differenze non più linguistiche, ma di movimenti dello spirito, per esprimerci così; la ripetizione della natura è dovuta al suo essere sprovvista di memoria, *mens momentanea*, per cui si dice anche concetto alienato; e infine, con riguardo ai concetti della libertà, la ripetizione appare come l'inconscio della rappresentazione. Ma, così determinata, la ripetizione non risulta ancora essere posta secondo un proprio principio positivo.

Il discreto, l'alienato, il rimosso sono i tre casi di blocco naturale, corrispondenti ai concetti nominali, ai concetti della natura e ai concetti della libertà. Ma in tutti e tre si invoca la forma dell'identico nel concetto, la forma dello Stesso nella rappresentazione, per rendere conto della ripetizione: la ripetizione si dice di momenti realmente distinti e che, tuttavia, hanno

rigorosamente lo stesso concetto. [...] Finché invociamo l'identità assoluta del concetto per oggetti distinti, noi suggeriamo soltanto una spiegazione negativa e per difetto²³⁷.

In ogni modo, questi tre casi di blocco naturale della comprensione nel concetto segnano un suo limite interno e già pongono l'esigenza di passare ad un altro ordine rispetto a quello della rappresentazione. Infatti, vi è come un barcollare all'interno dell'elaborazione, come un momento di vertigine nel lento processo della mediazione concettuale; un qualcosa che non smette di essere messo in atto senza poter passare definitivamente dalla parte del sapere, dalla parte della coscienza. In tal senso si parlerà di rappresentazione bloccata, ed è proprio in essa che balena la ripetizione, facendo segno al pensiero. Bisogna ora trovare gli elementi che pongono positivamente la ripetizione, avendo già intravvisto che, ogni qualvolta essa blocca la rappresentazione, segna un problema di differenza, ancora da determinare (in quanto indeterminabile come differenza concettuale).

Cogliere la ripetizione secondo il suo proprio principio positivo significa assumere le ripetizioni esaminate sopra – ripetizioni dello *Stesso* – come suoi travestimenti, come sue maschere, dove per travestimento e maschera bisogna intendere gli elementi che vengono a ricoprire la ripetizione brutta attraverso una specie di sua teatralizzazione o drammatizzazione (per esempio, la condensazione, lo spostamento, ecc. nella vita psichica). Si tratta, cioè, di cogliere la ripetizione quale principio trascendentale che rende possibili le ripetizioni sopra descritte. L'insufficienza del concetto che corrisponde alla ripetizione significa anche che il concetto stesso non basta a rendere conto di essa, che il concetto non ci fornisce un principio positivo capace di spiegarci l'essenza della ripetizione. Ma se la forma d'identità nel concetto è strutturalmente insufficiente nei confronti della ripetizione, ciò vuol dire che le maschere, i travestimenti stessi, sono strutturali, elementi costitutivi del principio positivo della ripetizione. Inoltre, tali travestimenti sono puramente immanenti alla ripetizione stessa, e appaiono in quanto suoi elementi costitutivi, suoi tratti spirituali, per dirla con un termine che usa lo stesso Deleuze. Tali maschere, dunque, tali travestimenti, non fanno che mascherare e travestire una ripetizione più profonda di quella nuda, ma essa, appunto, non appare però se non negli stessi travestimenti e

²³⁷ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 26.

maschere. Maschera e travestimento sono elementi che disattendono indefinitamente l'identità, poiché la ripetizione implica un costante rinvio da maschera a maschera, da travestimento a travestimento. In questo senso si dice che la ripetizione è sempre ripetizione di ripetizione.

La ripetizione è veramente ciò che si traveste costituendosi, ciò che si costituisce solo travestendosi. Essa non è sotto le maschere, ma si forma da una maschera all'altra, come da un punto rilevante a un altro, con e nelle varianti. Le maschere non nascondono nulla se non altre maschere²³⁸.

In quanto concernono le singolarità, come si è visto nei passi del capitolo precedente riguardanti la comunicazione tra i punti di vista e la comunicazione tra gli eventi, le maschere creano tra di loro un movimento seriale, un rimando tra le serie più che un rapporto diretto tra sé e ciò che è mascherato. Appunto, si tratta di una relazione tra punti straordinari che rimandano ad altri punti straordinari i quali, a loro volta, formano altre serie, secondo il criterio di vicinanza e distanza tra le stesse singolarità²³⁹. In tale prospettiva è quindi importante non confondere i due ordini: quello trascendentale che si crea nelle maschere e tra di esse e quello materiale in quanto ripetizione dello stesso. La ripetizione trascendentale viene chiamata simbolica – appartiene al simbolico – e in quanto tale organizza i principi positivi di una *vis* ripetitiva²⁴⁰.

In altre parole, la ripetizione non solo ha un ripetuto, ma essa stessa non smette mai di ripetersi. Vi è allora un ripetuto che è la ripetizione medesima, ma laddove la ripetizione è anche l'elemento che si ripete, essa deve essere soggetto di un'altra ripetizione o di un altro livello, superiore, al suo interno. Di conseguenza, anche quando definiamo una ripetizione, come nel caso della vita psichica per esempio, con la rimozione, questa è pur sempre ripetizione di ripetizione. Non è la rimozione la ragione della ripetizione, ma viceversa, solo la seconda dà una ragione della prima. La rimozione materiale trova nella ripetizione simbolica la sua possibilità. La rimozione sta ad indicare solo una *modalità* della ripetizione. Scrive Deleuze: «Io non ripeto perché rimuovo. Rimuovo perché ripeto, dimentico perché ripeto.

²³⁸ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 28.

²³⁹ Sulle singolarità, la loro natura e il loro rapporto con l'io – in polemica con la fenomenologia – guarda in particolare G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., pp. 94-101.

²⁴⁰ Si può notare qui la vicinanza teorica del primo Deleuze con questo concetto lacaniano.

Rimuovo perché, innanzitutto, non posso vivere certe cose o certe esperienze se non nel *modo* della ripetizione»²⁴¹.

La ripetizione come ripetizione di ripetizione ci fa capire come sia inutile cercare una sostanza che si nasconda sotto di essa. Se la ripetizione «originaria» ripetesse una sostanza, essa non sarebbe che ripetizione dello Stesso, e quindi, non sarebbe che derivata, giacché, in tal caso, l'unica ad essere originaria sarebbe l'identità. Eppure, perché si avvii, la ripetizione deve trovare un proprio principio positivo che le dia da ripetere. Soffermandoci ancora per un momento sulla vita psichica, seguiamo Deleuze che indica tale principio positivo in ciò che Freud chiama istinto di morte, elemento il quale è trascendentale rispetto al principio di piacere, essendo quest'ultimo solo psicologico. L'istinto di morte – Thanatos – è ciò che dà la ripetizione al principio di piacere – Eros.

La morte non ha nulla a che vedere con un modello materiale. Basta comprendere al contrario l'istinto di morte nel suo rapporto spirituale con le maschere e i *travesti*. La ripetizione è veramente ciò che si traveste costituendosi, ciò che si costituisce solo travestendosi. Essa non è sotto le maschere, ma si forma da una maschera all'altra, come da un punto rilevante a un altro, da un istante privilegiato a un altro, con e nelle varianti. Le maschere non nascondono nulla se non altre maschere. Non c'è primo termine che non sia ripetuto; e persino il nostro amore infantile per la madre ripete altri amori da adulti verso altre donne, un po' come l'eroe della *Recherche* ripete con sua madre la passione di Swann per Odette. Non c'è dunque nulla di ripetuto che possa essere isolato o astratto dalla ripetizione in cui si forma, ma anche dove si nasconde. Non c'è ripetizione nuda che possa essere astratta o indotta dallo stesso travestimento. La stessa cosa traveste ed è travestita²⁴².

Questo passo ci mette subito nel cuore del simbolico, ovvero, nel cuore della ripetizione stessa. Puro simulacro, essa è del tutto immanente, poiché non attinge la sua essenza da alcun modello presupposto. Piuttosto, attraverso il proprio principio positivo, dispone le maschere in un gioco di continuo rimando, gioco che è decisivo nei confronti del nostro destino. Potenza del simulacro: nessun modello, nessuna

²⁴¹ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 29 (corsivo nostro).

²⁴² G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 28. Sull'istinto di morte, esposto con maggiore chiarezza, vedi le belle pagine che Deleuze gli dedica in: G. DELEUZE, *Il freddo e il crudele. Presentazione di Sacher-Masoch* (1967), trad. it. di G. de Col, Edizioni SE, Milano, 2007, pp. 123-133.

identità preformata può resistere alla ripetizione²⁴³. Né sopra le maschere vi è verità, né sotto di esse si cela nient'altro che altre maschere ancora. La ripetizione non è che il movimento che passa da una maschera all'altra, mascherandosi a sua volta.

Da quanto detto sopra, risulta di dover distinguere due ripetizioni: quella materiale o empirica che si determina come figure che si ripetono dinanzi a un'insufficienza del concetto, e l'altra, travestita nella prima, vero movimento di essa, suo principio trascendentale che la rende possibile, anzi, meglio, che la genera. «Una ripetizione materiale e nuda (come ripetizione dello Stesso) non appare se non nel senso in cui un'altra ripetizione si maschera in essa, costituendola e costituendosi a sua volta nell'atto di mascherarsi»²⁴⁴. Vera genesi dunque, poiché l'una non esiste senza l'altra, e l'altra non esiste se non nella prima: esse sono distinte, ma indiscernibili.

Attraverso la ripetizione viene a determinarsi, come processo originale, distinto dal sapere – il quale, in linea di diritto, esclude la ripetizione –, l'apprendimento. Quest'ultimo, come in parte abbiamo già visto, si sviluppa per via degli incontri con i

²⁴³ Deleuze, dopo *Logica del senso* (1969), con l'avvio del progetto *Capitalismo e schizofrenia*, assieme a F. Guattari, abbandonerà quasi del tutto la nozione di simulacro. Tale nozione, essenzialmente, esprime la propria forza in relazione a due temi importanti: 1) il rovesciamento del platonismo, dove appunto, Deleuze individua il vero problema platonico non tanto nell'istituzione della differenza tra originale e copia quanto, piuttosto, nel fondare una differenza tra copia (buona) e simulacro attraverso la partecipazione al modello (Idea): si tratta, naturalmente del problema dell'autenticazione, ancor più che dell'identificazione, del e nel pensiero; 2) la contestazione dell'identità quale unità statica e valore trascendente che regola e misura la potenza del pensiero secondo il proprio metro, che distribuisce quindi i concetti e ciò che è in loro potere solo in quanto stabilisce il proprio primato, primato al quale tutti gli altri concetti devono corrispondere formalmente nel loro essere sussunti nell'Identico. Rispetto a tutto ciò, il simulacro esprimerebbe una potenza dissolvante.

L'assunzione del simulacro come il cuore del simbolico, e quindi, come il motore della ripetizione, avvicina molto Deleuze alle posizioni dello strutturalismo in generale e a quella di Lacan in particolare. Infatti, non è un caso che il simulacro emerga con particolare incisività nelle dinamiche della vita psichica. Tuttavia, già nel modo in cui la nozione si sviluppa nelle pagine di *Differenza e ripetizione*, fa emergere una sua concezione alquanto originale, per l'appunto, in quanto immediatamente riferita alla ripetizione come concetto ontologico fondamentale. Ora, il fatto che Deleuze, in seguito, abbandoni la nozione di simulacro non pregiudica affatto la sua gravidanza teoretica così come si manifesta fino a *Logica del senso*. Pensiamo che il simulacro, a partire dagli anni '70, lasci il posto a nozioni quali la molteplicità e il rizoma, presentando queste ultime dei tratti positivi per la costruzione di una nuova immagine del pensiero, e soprattutto la possibilità di abbandonare il campo simbolico per immergersi direttamente e solo in quello reale. A ciò, sicuramente corrisponde anche uno spostamento dell'attenzione verso una *pratica* filosofica. Diversamente dal simulacro, che segna il limite dell'identità del concetto in generale e le condizioni di una critica – o *pars destruens* – da rivolgere all'immagine classica del pensiero, le molteplicità e il rizoma emergono quali concetti da studiare in sé, nella propria positività – *pars construens*. A tal riguardo, Deleuze afferma: «“Rhizome” est le meilleur mot pour désigner les multiplicités. En revanche, il me semble que j'ai tout à fait abandonné la notion de simulacre, qui ne vaut pas grande-chose. Finalement, c'est *Mille Plateaux* qui est consacré aux multiplicités pour elles-mêmes (devenirs, lignes, etc.)» [G. DELEUZE, *Lettre-préface à Jean-Clet Martin* (1990), ora in ID., *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2003, p. 339].

²⁴⁴ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 33.

segni, dove si tratta di sviluppare i loro punti determinanti, attraverso la ripetizione, nell'eterogeneo. La ripetizione si attua nel campo dei segni – che non sono racchiudibili nel concetto – come ciò che li sviluppa in altro. In tal senso, la ripetizione comprende in sé una differenza in atto, non concettuale. Segno, simulacro, simbolico sono sempre degli elementi involuppati e involuppanti. Essi sono sempre da interpretare, da sviluppare. Presentano un campo problematico al quale l'identità nel concetto non riesce a fornire una soluzione. Ma, proprio attraverso la ripetizione, tale campo problematico può e deve essere colto nella sua positività. La ripetizione è ciò che corrisponde e, più profondamente, risponde al problema. Solo attraverso la persistenza del problema in quanto tale, al di là dei tentativi del concetto e della rappresentazione di assorbirlo in una soluzione che lo ripartisce, possiamo cogliere la ripetizione nel suo momento genetico, e quindi, positivo. Bisogna pensare al segno e al simulacro come a degli elementi dotati di potenza, e alla ripetizione come al movimento che porta all'infinito tale potenza. La ripetizione, in quanto ripetizione di ripetizione, crea momenti di risonanza tra i suoi elementi eterogenei. Ciò che accresce in tale risonanza è già selezionato, facendo di essa il principio selettivo dell'eterno ritorno. Il teatro della ripetizione, contrariamente al teatro della rappresentazione, è un teatro di forze. «I segni sono i veri elementi del teatro. Essi attestano le forze della natura e dello spirito che agiscono sotto le parole, i gesti, i personaggi e gli oggetti rappresentati, e significano la ripetizione come movimento reale, in opposizione alla rappresentazione come falso movimento dell'astratto»²⁴⁵.

Ciò che la ripetizione ripete, dunque, è un non-formato, un non-assegnato il quale, quando emerge in elementi come il segno e il simulacro, fa sì che in questi ultimi l'identità del concetto scivoli continuamente ed irrimediabilmente. Sia nel segno che nel simulacro, nessuna identità è assegnabile se non per gioco, poiché non vi è identità in essi che non contrasti e smentisca se stessa. La ripetizione costituisce il segno e il simulacro al tempo stesso costituendosi in essi. Ed è importante aggiungere qui che, se sia il segno che il simulacro contestano l'identità del concetto, né l'uno né l'altro, però, nascono come l'effetto negativo dell'identità stessa. Avanzare una simile considerazione significa giudicare sempre dal punto di vista dell'Identico, e quindi, fare della ripetizione non più che un derivato dell'identità e

²⁴⁵ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 36.

del riconoscimento, non prendendo così affatto in considerazione quel campo problematico che la ripetizione apre e al quale sempre risponde. Al contrario, simulacro e segno esprimono forze singolari, singolarità costitutive di qualsiasi forma, e quindi, anche della forma stessa dell'identità. È grazie a tali singolarità, grazie a questi tratti costitutivi che la ripetizione si può proporre come vera genesi nel pensiero, vera condizione che costringe il pensiero a generare l'atto del pensare. Ecco perché diciamo che la ripetizione è originaria. Ma originario non si può scrivere che tra virgolette, poiché la ripetizione ripete soltanto, e non si ripete che il ripetuto. Non si ripete un originario identico a se stesso – l'identità dell'originario, che è anche l'originario come identità –, ma, nell'«originario» soltanto la maschera, nell'«identità» soltanto ciò che si *traveste* come originario.

L'essenziale del legame tra la ripetizione e la maschera sta in ciò: che la maschera, diversamente dall'identità, non è un dato unificato e unificante. Essa rimanda immediatamente a un elemento seriale. Non si dà alcuna maschera se non in serie. Essa è involuppo di pluralità in sé e ogni suo elemento singolare rinvia virtualmente ad un'altra maschera ancora. Con ciò si vuol dire che la maschera, nel suo essere plurale, cioè nella sua comunicazione seriale, attraverso la ripetizione, crea le condizioni per le quali un dato si dà. Lungi dal presupporre come propria condizione l'identità una o fissa, la maschera non presuppone se non altre maschere. Ciò che conta è che si crei il movimento, ciò che la fa circolare, ciò che rimanda un elemento singolare da una maschera all'altra. Come quando si partecipa ad un ballo mascherato, dove la nostra maschera non rinvia alla nostra identità, ma a tutte le altre maschere dei presenti²⁴⁶. E, lo stesso quando usiamo l'espressione «costruire un'identità»: è sempre ad un gioco di maschere che si fa riferimento, dacché non vi è identità se non per ripetizione e selezione; ripetizione e selezione, tra l'altro, che, più che farla noi, *si* fa in noi. In tal senso, l'identità è ciò che di trascendente vuole fermare la ripetizione per negarne la differenza, mentre la maschera ne è il vero elemento trascendentale e genetico che, costituendosi in essa, al tempo stesso la costituisce.

²⁴⁶ Ci sembra di poter sostenere che la maschera funzioni su un campo di identità indefinita (divenire). Attraverso la ripetizione, la maschera simula e al contempo dissimula un'identità, rendendola ogni volta differente da se stessa, quindi, non fissandola mai. In tal senso, l'identità è l'elemento che nella maschera si dice della differenza e costantemente manca di se stessa.

Nella ripetizione e nell'elemento della maschera, ciò che conta non è tanto la dimensione, qualificata come orizzontale o verticale, quanto il suo costitutivo e progressivo slittamento, spostamento, la sua posizione sempre decentrata. Questo tratto essenziale del movimento quale è la ripetizione, è ciò che la costituisce in quanto immanente. Al contrario, l'identità non fa un passo senza immediatamente verticalizzarsi. Essa è costitutivamente tale per cui non possa effettuare movimento alcuno senza contemporaneamente fermarlo, pena l'alterazione. Ma parlare della ripetizione e della maschera in relazione all'identità significa, paradossalmente, assegnare a quest'ultima un inassegnabile che, tuttavia, la costituisce generandola, anche se l'identità, una volta manifestata a sé nel concetto che reclama come proprio, si oppone con forza al suo elemento genetico, cercando di risucchiarlo mediandolo, o lasciandolo cadere fuori di sé. L'identità vive così di un reclamo di giudizio, ma, dopo tutto, la stessa identità che reclamiamo, probabilmente altro non è che un'ulteriore maschera, l'ennesima, la quale rimanda a tutte le altre che si celano in essa.

Si è iniziato questo capitolo affermando che la ripetizione è «originaria», e a ciò si è aggiunto che si aveva a che fare con un paradosso, come appunto paradossale è la natura stessa della ripetizione. Ora dovrebbe risultare in modo più chiaro il senso di una simile affermazione che, a tutta prima, poteva sembrare alquanto provocatoria. La ripetizione è sì «originaria», perché funge da genesi del pensiero nel pensiero, cioè a dire da momento genetico immanente al pensiero stesso, suo limite e trasgressione del limite ad un tempo. È da essa, dunque, che il pensiero prende le mosse, una volta abbandonato il primato dell'identità e l'organizzazione del pensiero come rappresentazione pura. Ma, la parola «originaria» è stata messa tra virgolette perché, come si può facilmente intuire, la ripetizione rovescia del tutto il significato che si è soliti attribuire all'origine – problema del fondamento – nella riflessione filosofica. Il paradosso, invece, come elemento propriamente filosofico è dovuto al fatto che, nella ripetizione, si devono costantemente fare i conti con due facce diverse e in qualche modo complementari del pensiero, ossia con ciò che la ripetizione mette sotto scacco segnandone il limite, ma anche con ciò che essa libera: con l'ordine del generale (rappresentazione) e l'ordine del singolare che non si lascia rappresentare.

È proprio all'interno di questo paradosso continuo che balena la differenza come elemento fondamentale che non si lascia inscrivere in una pura differenza concettuale. A tale scopo si sono presi in considerazione i due tipi di blocco della comprensione del concetto: quello logico o artificiale e quello che, con Deleuze, si è chiamato naturale. Ed è stato avanzando su quest'ultimo che si è giunti ad abbozzare il concetto di una ripetizione complessa, ad individuarne l'essenza, l'anima, per così dire. Essa è apparsa nella ripetizione spirituale, nella ripetizione profonda che rende possibile quella materiale, empirica. Con ciò stesso si è situati nell'ordine trascendentale che smuove la ripetizione, e sempre in ciò – nel suo elemento vero – essa si è individuata in quanto genesi. Questa genesi *fa* la differenza e la pone nel pensiero in quanto problema. Da qui se ne può già concludere che *differenza* e *ripetizione* sono delle istanze che avanzano intersecandosi, poiché esse sono sempre vicendevolmente implicate, anche se rimane ancora da vedere meglio in che modo.

Abbiamo visto dunque sin qui che la ripetizione implica una differenza non concettuale. Ma abbiamo anche insistito sulla positività della ripetizione, positività che implica immediatamente la differenza stessa come positiva. È la proposizione di entrambe che adesso vogliamo rilanciare. In quanto movimento che eccede qualsiasi forma di identità, la ripetizione pone subito un problema di differenza. Non c'è quindi positività della ripetizione che non comporti una differenza positiva. Abbiamo sviluppato tale positività trattando del segno e del simulacro, i quali implicano ciò che appare un problema permanente nei confronti dell'identità del concetto e, di conseguenza, della rappresentazione. Riscontriamo dunque, in ultima istanza, la positività e la potenza della ripetizione stessa nello sviluppo di una positività involupata del problematico. La stessa nozione di sviluppo corrisponde precisamente alla positività del problema. Porre la questione di una positività propria alla differenza e alla ripetizione significa porre il loro problema come una questione che vale di diritto. Ciò significa che la ripetizione e la differenza non si oppongono al concetto in generale solo per via dell'insufficienza di quest'ultimo. Una considerazione del genere non può non comportare una certa confusione, per quanto riguarda la comprensione della differenza e della ripetizione, e ciò, almeno per due ragioni: la prima, perché continuando a riferirci unicamente all'identità del concetto, alla lunga, attraverso un astratto processo di mediazione, differenza e ripetizione rischiano di apparire come semplicemente in difetto rispetto ad essa; la seconda, che

dalla prima consegue, pur riconoscendo che esistono dei contesti ripetitivi, comporta una alternativa netta che non corrisponde affatto al passaggio della comprensione del concetto all'esistenza, sicché, o il concetto continua a comprendere in sé la differenza e la ripetizione in linea di diritto, misconoscendole quindi come potenze positive, oppure, si riconosce che il concetto e la ripetizione sono due sfere nettamente distinte dell'esistenza, delle quali la seconda non è che l'indifferenza del primo.

Si capisce che un aut-aut come questo ci porta del tutto fuori pista, poiché, più che risolvere il nostro problema, lo soffoca non appena sorge. Al contrario, abbiamo visto come sia l'identità nel concetto ad essere in difetto nei confronti della ripetizione e in che senso questa si dice «originaria». Ma, allora, tornando al problema della determinazione, in che modo la ripetizione determina il pensiero? Cioè, se la comprensione concettuale si manifesta come una specie di correlato negativo della ripetizione e della differenza, che cosa, invece, le corrisponde positivamente? Quale elemento positivo corrisponde alla positività del problema? Che cosa implica nel pensiero lo sviluppo del segno e del simulacro attraverso la ripetizione? Come, insomma, è sviluppabile la loro potenza? Segno e simulacro, entrambi involuppano maschere, entrambi sono differenti in sé, e in essi, la ripetizione verte già sulla ripetizione, e quindi, sulla differenza. Essi sono elementi che comportano eterogeneità, al contrario della forma di omogeneità che comporta invece il concetto.

Nel segno e nel simulacro, l'eterogeneità è ciò che vi è di involupato, ciò che vi è da sviluppare. Così, il segno non è segno di se stesso, ma segno di qualcosa d'altro che esso involuppa in sé. Come tale, il segno incarna già la differenza. L'esplicazione, lo sviluppo della differenza involupata nel segno esige una potenza del pensiero che sia in grado di esprimere la differenza stessa, ed esprimerla in quanto problema che deve trovare le proprie condizioni di sviluppo. Sappiamo che il concetto è insufficiente ad esprimere il problema della differenza in quanto tale, poiché esso risolve già in partenza l'istanza problematica in termini di identità²⁴⁷. La potenza propria del problematico, che si dispiega nella ripetizione profonda, quella spirituale, Deleuze la chiama Idea. L'Idea è una potenza dello spirito che ripete le

²⁴⁷ Come accada ciò in concreto lo vedremo meglio nel seguente capitolo.

singularità, il vero soggetto della ripetizione, la sua anima che si cela dietro ogni ripetizione materiale (ripetizione dello Stesso).

Occorre pensare la ripetizione al pronominale, trovare il Sé della ripetizione, la singularità in ciò che si ripete. Giacché non c'è ripetizione senza un ripetitore, nulla si può ripetere senza un'anima che ripeta. [...] In ogni modo, la ripetizione è la differenza senza concetto. Ma nel primo caso [ripetizione materiale dello Stesso], la differenza è soltanto posta come esterna al concetto, differenza tra oggetti rappresentati sotto lo stesso concetto che ricade nell'indifferenza dello spazio e del tempo. Nell'altro caso, la differenza è interna all'Idea e si dispiega come puro movimento creatore di uno spazio e un tempo dinamici che corrispondono all'Idea²⁴⁸.

È l'Idea quindi ciò che, dispiegandosi nella ripetizione e rispondendo alla differenza che vi emerge, determina la differenza e la ripetizione come potenze positive del pensiero. L'Idea è ciò che *interpreta* la ripetizione e la differenza. La ripetizione profonda, spirituale, «comprende la differenza e si comprende a sua volta nell'alterità dell'Idea, nell'eterogeneità di una “appresentazione”»²⁴⁹. Essa è il vero soggetto, la singularità della ripetizione materiale, «nuda»: «una ripetizione di punti straordinari sotto quella di punti ordinari, e ovunque si ritrova l'Altro nella ripetizione dello Stesso»²⁵⁰.

Lungi dall'essere un effetto dell'insufficienza del concetto, la ripetizione profonda costituisce l'essenza stessa della differenza senza concetto. Ciò significa che la differenza è l'elemento che si ripete nella ripetizione profonda costituendo, al tempo stesso, la vera genesi di ogni ripetizione dello Stesso. È la differenza il vero elemento della ripetizione, come si vedrà meglio in seguito. Rispetto al concetto e all'ordine del generale, vi è una così profonda adeguazione della differenza e della ripetizione, talché si possa dire che solo la loro «non adeguazione [...] instaura l'ordine del generale»²⁵¹. Dunque, il problema della ripetizione pone immediatamente quello della differenza e, al tempo stesso, si confonde con esso. Si ha una con-fusione tra di essi, tale per cui non si può porre l'uno senza subito sconfinare nell'altro. La ripetizione fornisce un'Idea della differenza, sottraendola al dominio generale del

²⁴⁸ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 36.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 37.

²⁵¹ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 39.

concetto. E anche l'Idea contrasta la natura generale del concetto, essendo essa quell'elemento del pensiero che corrisponde al singolare e all'universale. Infatti, «finché si iscrive la differenza nel concetto in generale, non si ha alcuna Idea singolare della differenza, si resta soltanto nell'elemento di una differenza già mediata dalla rappresentazione»²⁵².

Bisogna, invece, intuire nella differenza l'elemento singolare dell'Idea stessa, che si attua nella ripetizione. La singolarità è sotto ogni aspetto ciò che differenzia, ciò che *fa* la differenza, il che ci porterà a parlare di un differenziante nella differenza. Ma, a questo dobbiamo ancora arrivare. La differenza e la ripetizione si co-implicano costantemente, al punto da creare un principio della *complicatio*. Esse sono nozioni distinte, ma indiscernibili. Tuttavia, «l'incontro delle due nozioni di differenza e ripetizione, non può essere posto sin da principio, ma deve emergere in virtù di interferenze e incroci tra queste due linee, di cui l'una concerne l'essenza della ripetizione, e l'altra, l'idea della differenza»²⁵³. Pertanto, abbiamo individuato nella ripetizione, intesa come ripetizione di ripetizione – cioè, una volta posta l'esistenza di una ripetizione profonda, spirituale nella ripetizione «nuda» e materiale –, un punto nevralgico di tutto *Differenza e ripetizione*, punto di massimo involuppo da cui partono e si dipanano tutti i temi centrali del testo di Deleuze, primo fra tutti, quello della differenza.

²⁵² G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 41.

²⁵³ *Ibid.*

CAPITOLO 7

Differenza e (in)determinazione. Idea e intensità

Il pensiero è quel momento in cui la determinazione si fa una, a forza di sostenere un rapporto unilaterale e preciso con l'indeterminato. Il pensiero "fa" la differenza, ma la differenza è il mostro. [...] Strappare la differenza al suo stato di maledizione sembra allora il progetto della filosofia della differenza²⁵⁴.

Il concetto di differenza emerge in tutta la sua coerenza nel problema della determinazione. Anche se non si risolve affatto in esso, anzi, si direbbe che lo lasci sussistere in quanto campo problematico, solo a partire da tale problema e dalla sua posizione centrale nel pensiero il concetto di differenza può assumere dei tratti intelligibili²⁵⁵. Ma, se la differenza riguarda la determinazione, essa stessa dovrà essere determinata in qualche modo. Il concetto di differenza, quindi, se pone il problema della determinazione in generale, ancor più profondamente pone il problema della propria determinazione. Ne consegue che la prima dipenderà dalla seconda, e non viceversa: la differenza è determinante soltanto nel modo in cui viene

²⁵⁴ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p.44.

²⁵⁵ La questione della determinazione concettuale è piuttosto complessa. In essa, naturalmente, non si tratta solo di determinare il concetto in quanto tale, secondo la propria identità formale, ma anche, e più profondamente, di determinare la determinazione stessa in quanto aperta alla differenza. Quest'ultimo caso si riscontra in maniera canonica nella terza Critica di Kant, con le questioni del bello e del sublime, questioni alle quali non corrisponde affatto il concetto in quanto oggettivamente determinante: infatti, si parlerà di giudizio riflettente e non determinante. Cionondimeno, il problema kantiano riguarda sempre la determinazione, anzi, è proprio essa a diventare l'oggetto complesso della ricerca stessa. In breve, come si è cercato di mostrare nel capitolo sulla filosofia critica kantiana, si può riassumere la situazione della terza Critica dicendo che, paradossalmente, l'indeterminazione del concetto introduce un concetto di differenza, e più precisamente, la determinazione della *genesi* del concetto stesso secondo un esercizio paradossale delle facoltà. Di qui, la differenza pone sempre la questione di una *genesi*, e viceversa, ad una *genesi* nel pensiero corrisponde sempre un concetto di differenza.

essa stessa determinata. Un campo oggettuale, preso in sé, è insufficiente, in linea di diritto, a determinare il concetto. Solo il concetto è determinante e, quindi, esso può essere determinato soltanto da un altro concetto. È sotto questo aspetto che la differenza, assunta in quanto concetto, è e deve essere determinante. In quanto tale, essa allora deve essere del tutto originale. La differenza, quindi, deve *determinare* il concetto, ma, essa stessa concetto, deve anche *essere determinata*.

Se rimanessimo sul piano logico, qui avremmo da affrontare un *regressus ad infinitum*. Per questo si è partiti dalla ripetizione, la quale ci pone immediatamente nell'ordine dell'esistente²⁵⁶. Non si inizia se non ripetendo, ma ciò che la ripetizione porta avanti, ciò che in essa si porta avanti, non è che la differenza. Nel capitolo precedente abbiamo visto che, rapportata all'identità del concetto, la differenza appare come il suo limite non concettuale. Adesso, nel presente capitolo, si tratta di sviluppare meglio, attraverso il problema della determinazione, proprio il rapporto della differenza con l'identità del concetto, nonché la natura del tutto singolare del *concetto* stesso di differenza e le sue modalità di esistenza ed espressione nel pensiero filosofico che ad esso si vota, definendosi talvolta, appunto, come filosofia della differenza.

Ricondurre la differenza all'identità – cioè, risolvere il concetto di differenza entro una differenza concettuale – non rappresenta certo un momento accidentale del pensiero, bensì, al contrario, in questo tentativo bisogna scorgere un'esigenza specifica del concetto stesso in quanto tale. Infatti, il tentativo di fare del concetto di differenza una semplice differenza concettuale, prima di tutto rappresenta lo sforzo corrispondente alla volontà di salvare la differenza, cioè di farla *essere* in qualche modo, assegnandole il diritto di cittadinanza del concetto, anche se, come vedremo, in modo inevitabilmente limitante. La limitazione che la riguarda in quanto la assegna all'identità del concetto in generale, evidentemente è dovuta all'ambiguità di fondo che anima il concetto di differenza che, al tempo stesso, è determinante e indeterminata. Determinarla allora implica, almeno in un primo momento,

²⁵⁶ Porre il concetto nell'ordine dell'esistente attraverso la ripetizione implica una modificazione interna al concetto stesso, e quindi, implica necessariamente una modificazione della sua identità. Afferma Deleuze: «La ripetizione non si limita a moltiplicare gli esemplari sotto lo stesso concetto, ma pone il concetto fuori di sé facendolo esistere in altrettanti esemplari *hic et nunc*, e frammenta la stessa identità, come Democrito ha frammentato e moltiplicato in atomi l'Essere-Uno di Parmenide» [G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 348].

qualificarla come una differenza concettuale, ma la sua natura paradossale sembra che contesti questo uso dell'intelletto basato sul senso comune.

In quanto determinante, la differenza si rapporta all'indeterminato che, inizialmente, appare come indifferenza. Quest'ultima, in quanto indeterminata, indifferenziata, può manifestarsi, se così si può dire, come un mero indistinto, come «il nero niente, l'animale indeterminato in cui tutto è dissolto»²⁵⁷; ma essa può anche presentarsi sotto un altro aspetto: come una «superficie ridivenuta calma in cui fluttuano determinazioni slegate, come membra sparse [...] [o come] occhi senza fronte»²⁵⁸. Nell'un caso come nell'altro, nell'indistinto indifferenziato come tutto o nelle determinazioni di parti slegate, si rimane ugualmente nell'indifferenza, poiché, se «l'indeterminato è del tutto indifferente, [è l'indifferente in sé] [...] le determinazioni fluttuanti non lo sono meno le une rispetto alle altre»²⁵⁹. Ma, il rapporto della differenza con l'indeterminato non può essere puramente fattuale o estrinseco. Non è aggiungendo un elemento determinante all'indeterminato che si arriva a un determinato, né ad un processo di determinazione. Una tale concezione della determinazione ci costringerebbe a restare ancora nell'indeterminato delle parti sconnesse. La differenza deve differenziare dunque l'indeterminato secondo un suo principio intrinseco. Essa deve agire al suo interno generandolo e differenziandolo, dove per generazione e differenziazione bisogna intendere un unico movimento. Il rapporto della differenza con l'indeterminato è profondo, essenziale. Detto altrimenti, ciò significa che la determinazione non può essere concepita a un livello empirico, dove la differenza tra due cose – e quindi, tra due concetti differenti che le sussumono – non sarebbe che un dato di fatto; se così fosse, la stessa determinazione non sarebbe intrinseca alla cosa, ma ad essa estrinseca – ovvero, la differenza non sarebbe intrinseca al concetto che determina il proprio oggetto, ma si troverebbe ad essere una pura differenza di fatto tra due concetti già determinati. La determinazione come differenziazione deve invece essere pensata a un livello trascendentale, come ciò che vale di diritto: solo in questo modo essa può trovare il proprio principio. Quindi, se pensare la differenza significa pensare la determinazione, ciò significa anche che bisogna pensarla come un atto di genesi nel pensiero stesso, cosa che implica necessariamente una concezione della differenza non semplicemente come

²⁵⁷ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 43.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ibid.*

differenza *tra*, ma, più profondamente, come differenza *in*. Così si esprime Deleuze a tal proposito:

La differenza «tra» due cose è soltanto empirica, mentre estrinseche sono *le* determinazioni corrispondenti. Senonché in luogo di una cosa che si distingue da un'altra, immaginiamo qualcosa che si distingue, eppure *ciò da cui* si distingue non si distingue da essa. Il lampo per esempio si distingue dal cielo nero, ma deve portarlo con sé, come se si distinguesse da ciò che non si distingue. Si direbbe che il fondo sale alla superficie, senza cessare di essere fondo²⁶⁰.

Il fatto che non si abbiano delle difficoltà nel riconoscere la differenza come un dato empirico, inscrivibile nel concetto, in un campo già determinato da quest'ultimo, ne nasconde quindi un altro, ben più problematico, il quale consiste nella determinazione del concetto stesso di differenza. Se si vuole veramente affrontare la questione della determinazione del concetto di differenza – concetto a sua volta determinante –, il nostro sforzo non potrà non tener conto del rapporto fondamentale che la differenza in quanto tale intrattiene con l'indeterminato, giacché, è proprio come atto di determinazione dell'indeterminato che la differenza balena. Proprio in questo balenare della differenza come concetto determinante, ma, da una parte esso stesso ancora indeterminato e, dall'altra in un rapporto fondamentale con l'indeterminato inteso quale fondo che non si distingue da essa, l'intero campo concettuale diventa problematico. In questo senso, porre la questione della differenza in quanto tale vuol dire, quindi, restituirla al suo vivo fondo problematico e, al contempo, porsi immediatamente nel cuore del problema costituito. «Immediatamente» designa qui l'immediatezza come statuto della differenza in quanto genesi e, pensare tale genesi, comporta necessariamente una posizione del pensiero non ancora mediato. La rappresentazione deve ancora seguire. La stessa identità del concetto non può ancora presentare soluzione alcuna, poiché la determinazione del concetto di differenza pone quest'ultima in quanto *problema*. Difatti, se si pensa alla differenza tra due cose sotto il concetto dell'Identico, non solo essa appare solamente in quanto già mediata – invece di essere concepita come atto genetico –, ma anche si evita precisamente il problema della sua determinazione in quanto tale, presentandola, appunto, come già determinata.

²⁶⁰ *Ibid.*

Pensare la differenza in sé, allora, prima di tutto vuol dire non sottometerla al concetto dell'Identico, cioè, pensarla in uno stato non mediato dalla rappresentazione la quale, assegnandole una determinazione che viene a configurarsi come differenza concettuale – e quindi, in ultima istanza, come identità concettuale –, cerca in realtà di scongiurarla. Sembra così che alla differenza nella sua dimensione originale e nel suo elemento paradossale si proponga logicamente e storicamente, come si vedrà in modo più concreto appena sotto, un'alternativa: o lasciarsi mediare dalla rappresentazione, divenendo in tal modo una differenza concettuale, la cui identità viene stabilita fondamentalmente dal senso comune e il cui uso corretto rimanda simmetricamente al buon senso, oppure lasciarsi assorbire in un non pensabile rappresentativo che viene ad essere la sua propria maledizione. La prima ala dell'alternativa non può essere condivisa da un pensiero che si appella alla differenza in quanto principio genetico, e quindi, in quanto vero elemento trascendentale e, come tale, determinante, giacché essa, nella misura in cui la sottopone all'identità del concetto indeterminato, ci restituisce un'ombra della differenza. D'altro canto, la seconda ala non rappresenta nessuna opzione positiva. «Strappare la differenza al suo stato di maledizione sembra allora il progetto della filosofia della differenza»²⁶¹.

La differenza dunque segna uno statuto problematico del concetto. Essa mette sotto scacco una certa forma del sapere e restituisce l'inquietudine al pensiero. Non cogliere la potenza di tale problema significa trattare la differenza come un'indagine isolata di fatto ed isolabile di diritto nel campo razionale, il quale si regge quasi interamente sul principio di identità – principio che si sviluppa e si dirama in altri suoi omologhi che al contempo fonda e implica come la rappresentazione e il riconoscimento, e che dà vita a figure e movimenti determinanti il pensiero come l'analogia nel giudizio, l'opposizione nella determinazione del concetto e la somiglianza dell'oggetto determinato da tale concetto, come si è visto nella prima parte del nostro lavoro. Nell'immagine del pensiero corrispondente al sapere razionale classico, è importante precisare che il principio di identità è assunto come forma del concetto indeterminato – cioè, l'identità del concetto è puramente formale –, mentre la rappresentazione quale procedimento essenziale della ragione è di per sé un'atto di mediazione. Rappresentare la differenza significa dunque mediarla, sottoponendola all'Identico – categoria base la quale fonda, sorregge e garantisce la

²⁶¹ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 44.

legittimità della rappresentazione. «Si dirà che la differenza è “mediata”, nella misura in cui si giunga a sottometerla alla quadruplica radice dell’identità e dell’opposizione, dell’analogia e della somiglianza»²⁶². Isolata dalla rappresentazione e determinata dall’Identico, la differenza non è più pensata come determinante in sé e per sé. Essa, da soggetto della determinazione diventa puro oggetto di rappresentazione. Una tale mediazione, lungi dal rappresentare il tratto genetico della differenza, la assume come generata dal e nell’Identico. In quanto determinata dall’identità formale del concetto, la differenza non sarà, anch’essa, che formale. Si comprende allora come una siffatta concezione della differenza la soffochi nella sua qualità di movimento generatore. Così qualificata, essa non può intervenire nel campo concettuale che *a posteriori*. Da costitutiva, essa diventa astratta, poiché non opera che formalmente in campi già costituiti dal principio di identità e articolati dalla rappresentazione, essa stessa costituita e mediata. Da limite del concetto in generale qual è, la differenza si trova ad essere del tutto inscritta in una pura differenza concettuale.

Al contrario, pensare la differenza come genesi del pensiero stesso significa pensarla al di là di ogni mediazione, ovvero, non coglierla come differenza tra due dati, ma come differenza in sé, in sé differente. Abbiamo detto che l’Identico designa la *forma* del concetto indeterminato da determinare, quindi, la determinazione attraverso la rappresentazione si svolge sotto tale forma di identità. Cogliere la differenza al di là di ogni mediazione implica dunque coglierla al di qua, ossia coglierla prima che la forma dell’Identico – in una fondamentale non corrispondenza – ne qualifichi il concetto. In altre parole, si tratta di pensare il concetto della differenza senza ridurla a una semplice differenza concettuale, la quale ne limiterebbe di molto la portata e l’importanza singolare. O, ancora, non coglierla sotto l’Identico, ma coglierla prima di qualsiasi identità formale, giacché, come si è visto nel precedente capitolo e come si vedrà meglio in seguito, la differenza è originaria e quindi, costituente l’identità stessa. Allora, si comprende che la *maledizione* della differenza non consiste tanto nel come è stata rappresentata, quanto consiste, invece, prima ancora, nell’essere stata rappresentata, da una parte, e al tempo stesso nell’essere l’elemento *irrappresentabile* per eccellenza del pensiero, dall’altra. In tal senso, la sua maledizione è duplice, poiché ne va della questione

²⁶² G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 45.

dell'ordine trascendentale medesimo. Tornando all'alternativa di sopra, risulta che o la differenza è determinata dall'identità del concetto e articolata nella rappresentazione, divenendo così empirica, oppure che essa, di per sé, non può essere assunta come il vero elemento trascendentale. Solo che ci si rende conto della falsità di tale alternativa, poiché in entrambi i casi che essa presenta, non ci si muove dallo stesso punto di vista che la formula, e cioè, non si esce dal punto di vista del principio d'identità e dal pensiero in quanto rappresentativo.

L'irrappresentabilità di cui si tratta qui è dovuta all'effetto primario della differenza che è quello di dissolvere le forme generando così dei «mostri». Come si è detto sopra, ciò è dovuto al fatto che la differenza come determinazione si rapporta continuamente e in maniera fondamentale all'indeterminato, a ciò che di indeterminabile vi è per il concetto di identità, a ciò che di indeterminabile vi è in tale concetto stesso. Infatti, come atto genetico, la differenza si presenta come ciò che di indistinguibile vi è nel distinto, come il fondo che, risalendo alla superficie, ne scompone la forma. Solo posta in questi termini, sui quali Deleuze insiste, la differenza trova la propria espressione a un tempo trascendentale e immanente. In questo rapporto essenziale con l'indeterminato che essa porta con sé, la differenza si attua in maniera violenta, facendo risalire in superficie il fondo stesso del pensiero, la sua stupidità, quindi, la sua genitalità.

Il fondo che risale non è più al fondo, ma acquista un'esistenza autonoma; la forma che si riflette nel fondo non è più una forma, ma una linea astratta che agisce direttamente sull'anima. Quando il fondo sale alla superficie, il volto umano si scompone in questo specchio in cui l'indeterminato come le determinazioni vengono a confondersi in una sola determinazione che «fa» la differenza²⁶³.

Ma se il fondo è l'indeterminato che risale e le forme sono le varie determinazioni che vi si confondono, qual è questa unica determinazione che «fa» la differenza? Il fondo, emergendo, acquista un'esistenza propria; la forma non ne rimane certo indifferente: essa, come se si contaminasse, si dissolve, si *trasforma* ed acquista una potenza di affetto. Fondo e forma, in quanto l'uno e l'altra si confondono, perdendo così la loro identità fissa, trovano la propria determinabilità nel pensiero che pensa la differenza nel suo rapporto essenziale con l'indeterminato. È il pensiero che sfiora la

²⁶³ *Ibid.*

propria dissoluzione, quindi, che porta in sé il momento della determinazione. «Il pensiero è quel momento in cui la determinazione si fa una, a forza di sostenere un rapporto unilaterale e preciso con l'indeterminato»²⁶⁴. È il pensiero, non ancora qualificato come griglia concettuale, ovvero, in quanto pensiero non ancora categoriale, dunque, che «fa» la differenza. In esso, non solo il fondo, ma anche la forma esige la propria determinazione attraverso questo movimento del fondo medesimo che rimescola e attraversa tutto, cosicché è nel suo rapporto con il fondo che sale, cioè con quel fondo di indeterminatezza che ogni forma porta implicitamente in sé, che essa trova la determinazione come sua possibilità propria. Bisogna allora pensare il fondo che sale come la dimensione originale di ogni forma determinata, come la potenza che ne determina la manifestazione. In questo senso si definisce il fondo come ciò che di indistinguibile vi è nel distinto. Dietro il determinato troviamo sempre l'indeterminato sul punto di determinarsi, dietro ogni forma la trasformazione. Ogni forma o elemento porta con sé il fondo da cui si distingue, ma il fondo stesso non si distingue da essi: in questo senso diciamo che *si* porta il proprio fondo. Questo è il «peccato» della differenza: far salire il fondo dissolvendo la forma; la ragione per la quale essa appare come maledetta. Vediamo così che la differenza è la determinazione originale dove il determinato e l'indeterminato sono ancora in un rapporto essenziale l'uno con l'altro, e tale rapporto è una «linea rigorosa astratta che trova alimento nel chiaroscuro»²⁶⁵. Quindi, la mostruosità della differenza consiste non solo nell'impossibilità di assegnarla ad un ambito già determinato, materiale o formale che sia, essendo essa una linea astratta o un rapporto fondamentale che attraversa i termini rimescolandoli, ma anche nel dissolvere l'assegnabilità degli ambiti stessi, per cui, essa non solo non è assegnabile al fondo, né alla forma, ma nemmeno il fondo stesso e la stessa forma sono più assegnabili ciascuno a sé, in quanto il primo, emergendo, non è più al fondo del fenomeno, così come la forma non può non dissolversi nel rapporto col fondo che la *trasforma*. È proprio il rapporto essenziale del determinato con l'indeterminato in cui consiste e si sviluppa la differenza, che fa di quest'ultima una linea mobile, inafferrabile, del fondo, un fondo-che-sale, e della forma, una trasformazione. Tale è la «crudeltà» della differenza, la crudeltà che attraversa il pensiero. Essa mina il

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 44.

generale nel concetto e ne spezza l'identità formale per lanciare solo delle singolarità e per lanciarsi a sua volta unicamente in esse.

Come si può intuire da quanto detto fin qui, il rapporto della forma col fondo riguarda il problema del fondamento. Determinare un tale rapporto significa fondarlo. D'altronde, il fondamento risponde propriamente al problema della determinazione – determinazione del pensiero nel vero attraverso, appunto, il fondamento. Il fondamento, quindi, è l'istanza primaria del *logos*, ossia ciò che possiede in quanto primo. È evidente, dunque, che una determinazione «nel vero» comporterà la convergenza tanto del fondamento quanto del fondato nella qualità sulla quale verte la pretesa della determinazione, secondo la concezione platonica. Tale convergenza si attua per via della partecipazione del fondato al fondamento, il quale soltanto possiede in primo grado. Ora, nella misura in cui il fondamento sorregge le forme della rappresentazione, permane tuttavia in esso un ambito irrisolto, un campo problematico, un fascio di forze, un groviglio di singolarità che non solo non si lasciano rappresentare, ma ancor di più, fanno vacillare la rappresentazione in quanto tale. Insomma, se da una parte il fondamento pende verso le forme della rappresentazione che fonda, dall'altra è pure attratto, risucchiato dall'elemento irrepresentabile qual è la differenza in quanto sfondamento, come sostiene Deleuze. Tale elemento irrepresentabile è il «senza fondo». Che il fondamento, per un verso, cerchi di emergere nella rappresentazione e, per un altro, sia risucchiato da un senza fondo dove rischia appunto di sprofondare, comporta una sua torsione intrinseca, una lacerazione interna, una indecisione immanente che lo tiene in bilico piegandolo in qualche modo: «*il fondamento è stranamente piegato*»²⁶⁶. Così inteso, il fondamento non può limitarsi a fondare le forme, cioè le categorie del pensiero, dacché, in tale movimento sismico che lo attraversa, vi è sempre un fondo che risale minaccioso, un indeterminato che persiste nella determinazione, fondo-indeterminato il quale, risalendo, non solo non prende forma, ma si insinua con la sua potenza dissolutrice tra le forme stesse trasformandole.

Il fondo nella misura in cui si trova ora alla superficie è detto profondo, senza-fondo. Viceversa, le forme si decompongono quando si riflettono in esso, ogni modellato si disfa, tutti i volti muoiono, e sola sussiste la linea astratta come determinazione assolutamente

²⁶⁶ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 352.

adeguata all'indeterminato, come lampo uguale alla notte, acido uguale alla base, distinzione adeguata all'oscurità intera: il mostro²⁶⁷.

È proprio nel legame essenziale della differenza con l'indeterminato che noi troviamo la sua forza. E quando diciamo che la sua forza non risiede nella sua compiutezza, intendiamo proprio dire che non vi è nessuna forma d'identità nel concetto in grado di sussumerla. Essa è un versante dinamico di inassegnabili, a sua volta inassegnabile all'identità del concetto. Tale incompiutezza segnala il momento di genesi nella determinazione, il suo momento trascendentale. La determinazione è il pensiero che pensa la differenza nel suo rapporto essenziale con l'indeterminato, e quindi, il pensiero che la pensa in quanto istanza inassegnabile alla rappresentazione. Le singolarità di cui si parla sono ciò che portano con sé il fondo, prolungandolo e prolungandosi verso la superficie, e attuano la trasformazione. Esse sono ciò che involuppano l'indeterminato nel determinato, ma anche ciò che sviluppano la determinazione. In quanto tali, le singolarità sono forze dinamiche, distinte dal particolare come dal generale. La singolarità resiste al particolare non assumendone la forma. Essa, infatti, appartiene all'ordine delle forze le quali, più che dipendere dalla forma, la forma la generano come ciò che di invisibile genera il visibile. E, nella misura in cui resiste al particolare, la singolarità resiste anche al generale, poiché, non appartenendo all'ordine delle forme, essa non è sussumibile dalla formacardine, quella dell'identità del concetto, come ciò che la definisce. Vi è differenza di natura tra la singolarità e il generale, come tra la singolarità e il particolare, mentre tra il generale e il particolare vi è solo differenza di grado; vi è una differenza di natura tra l'ordine delle forze e quello delle forme, irriducibile a qualsiasi differenza di grado: l'unico soggetto della singolarità può essere un'altra singolarità. E solo la singolarità è il vero soggetto della differenza.

Usando un lessico più vicino a *Nietzsche e la filosofia*²⁶⁸ che a *Differenza e ripetizione*, ma che può risultare utile a un'ulteriore articolazione del problema qui

²⁶⁷ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 353.

²⁶⁸ È comunque nostra convinzione che tale testo rappresenti un'ottima occasione per notare la genesi ormai quasi compiuta e messa alla prova del concetto deleuziano di differenza, che emergerà come tale soltanto a distanza di otto anni. Intendiamo dire che questo concetto è già maturo nella monografia dedicata a Nietzsche – poiché i primi momenti genetici gli sarebbero attribuibili già nei primi anni '50 (vedi ad esempio, *La concezione della differenza in Bergson*, saggio che Deleuze pubblicò inizialmente nel 1956) – tanto che, salvo l'oggetto esplicito rispettivamente diverso, a nostro avviso i due testi in questione sono leggibili come prospettive interscambiabili: cioè, l'uno si può leggere coerentemente dal punto di vista dell'altro e viceversa.

posto, si può dire che se l'unico soggetto della singolarità è un'altra singolarità, se l'unico soggetto di una forza è un'altra forza, ciò non vuol dire che la forza e la forma non creano un misto, ma precisamente che la forza va a scovare un'altra forza nella forma. Se la forza è l'elemento costitutivo della forma, ciò non vuol dire che la forma stessa non sia un covo di forze, fosse anche imprigionate. Come si è già visto, ciò che è importante è che le forze operano per conto loro: esse non smettono mai di incontrarsi e dominarsi a vicenda, a seconda della propria potenza. E quando parliamo di forze imprigionate in una forma, non bisogna considerare quest'ultima come l'involucro – pura exteriorità – che tiene le forze rinchiuso entro le sue pareti immaginarie: al contrario, essa non può imprigionarle se non attraverso altre forze che limitano o depotenziano le prime. Non esiste dunque forma che non sia popolata dalle forze, che non sia portatrice di forze. In generale, diciamo allora che la forma si profila come luogo di battaglia tra forze che si contendono.

Il punto è che non esistono forme innocue. È, infatti, essenziale aggiungere a tutto ciò che una data forma è più confacente a certe forze piuttosto che ad altre, a seconda delle forze stesse che la compongono e che la tengono in equilibrio rendendola operativa. Quindi, non vi è nessuna imprecisione nel dire che una forma veicola certe forze piuttosto che altre. Infatti, in quanto appare come il cristallizzarsi di un rapporto di forze, tra cui certune sono predominanti, per cui imprimono la qualità di questo determinato rapporto, la forma è ciò che pretende di rappresentare qualitativamente tale rapporto, ripresentandolo, ogni volta, come lo stesso²⁶⁹. Ma ciò che si ri-presenta nella rappresentazione come lo stesso, non sono le forze in sé, ma la qualità o il senso del loro rapporto, incarnato dalla forma. La forma, dunque, nella

²⁶⁹ Sulla rappresentazione come ripresentazione, oltre alle pagine di *Differenza e ripetizione* di cui stiamo trattando, si veda anche V. DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, cit., p. 180. Riassumiamo brevemente ciò che Descombes sostiene nel suo testo, poiché esso, oltre che interessante per la formulazione concisa che ha, è anche ricco di spunti storico-filosofici impliciti. Il prefisso reiterativo *re* gioca un ruolo fondamentale, essendo esso lo stesso sia per quanto riguarda la rappresentazione che la ripresentazione (*représentation*). Tutto il presente, dice Descombes, deve essere ri-presentato affinché sia ri-trovato come lo stesso: questo è il pensiero della rappresentazione; in tal modo, lo sconosciuto appare unicamente come un *conosciuto non ancora riconosciuto*. Ma, continua Descombes, la differenza che corre tra *trovare* e *ritrovare* è lo scarto stesso che separa un'esperienza dalla sua reiterazione, donde il problema della *ripetizione*. Ora, se il reale è razionale, più la ripetizione sarà perfetta e meno il filosofo razionalista saprà indicarne la differenza. Infatti, i fenomeni della ripetizione offrono l'esempio di una differenza tanto incontestabile quanto apparentemente inconcepibile; bisogna allora, conclude Descombes, smettere di definire la ripetizione come il ritorno dello *stesso*, come la reiterazione dell'identico e, piuttosto, assumerla come la produzione della differenza, quindi come l'*altro*.

sua *re-praesentatio*, rappresenta e ripresenta il rapporto di forze unicamente come qualità determinata.

Effettivamente, la forza in sé non è rappresentabile, ma ciò che di essa si rappresenta è la forma incarnata che ogni volta si vuole identica a se stessa. Come si vede, ciò che della forza si perde nella rappresentazione è precisamente il suo rapporto essenziale con l'indeterminato, o detto in altre parole, la possibilità stessa della forza di entrare in nuovi rapporti. Tuttavia, il determinato che la forma rappresenta e conserva, è pur sempre il determinato valore, o la determinata qualità di un rapporto di forze. Non c'è forma, infatti, che non avvolga in sé tensione. Essa, o è sempre in un equilibrio precario, o è appoggiata sulle forze che le sono più intimamente di supporto. La rappresentazione come ri-presentazione dello stesso cerca di allentare la tensione di forze che percorre la forma. Invece, quando diciamo che la differenza dissolve le forme, è al rapporto primario delle forze, ma questa volta, in continua metamorfosi, che si fa riferimento. Essa restituisce a loro il rapporto fondamentale con l'indeterminato, e con ciò, la possibilità stessa di entrare in nuovi rapporti. Così, anche la forma ritrova l'indeterminato come sua anima profonda. La tensione, come un fuoco d'artificio, esplose frantumando lo stesso in mille forze nuove, in mille raggi distinti di luce che illuminano il cielo nero – l'indistinto – che portano con sé²⁷⁰.

Quanto si è detto a proposito della differenza di natura che vi è tra le forze e le forme, dovrebbe chiarire il fatto che tentare di mediare, e quindi di rappresentare il concetto di differenza, difficilmente ci porterebbe a qualche soluzione plausibile del problema che esso pone in quanto tale. Tuttavia, ciò che vi abbiamo aggiunto, usando una terminologia bergsoniana familiare a Deleuze, riguardo allo stato misto quale unico dato dove si presentano tanto le forme quanto le forze – e, in tal senso, la forma stessa è uno stato misto – dovrebbe chiarire l'altro fatto, quello cioè che se la rappresentazione non ha cessato i suoi sforzi di mediazione nei confronti della differenza, sotto l'egemonia dell'Identico, ciò non avviene per caso, né accidentalmente, ma per via di quel determinato rapporto di forze che si configura

²⁷⁰ Riprenderemo l'argomento delle forze e lo svilupperemo più ampiamente, sebbene da un altro punto di vista, nella seconda parte del nostro lavoro. Ciò che ci interessa per ora è mettere in rilievo il fatto che le forme sono animate da forze, e non solo, ma che le stesse forme tendono a veicolare certe forze piuttosto che altre. Così, l'identità del concetto, come la rappresentazione, non sono forme vuote, ma veicolano una certa qualità del rapporto di forze che le caratterizza.

nella forma d'identità del concetto e che si ripresenta come lo stesso nella rappresentazione, nonché, naturalmente, per via della volontà di conservare il valore del rapporto di forze come già determinato. Per lo più, tali sforzi consistono in un tentativo di riconciliazione del «mostro» – quale appare la differenza nel suo rapporto essenziale con l'indeterminato – col concetto in generale. Non si tratta di negare la differenza, anzi, la si vuole affermare, ma inscrivendola alla pura differenza concettuale, in modo che essa sia inclusa nella spartizione categoriale del reale, nonostante la sua irrepresentabilità di fondo. Un simile sforzo Deleuze lo chiama il «momento felice» nel quale, in breve, si cerca di «salvare» la differenza.

Tale operazione salvifica raggiunge la sua esemplare espressione e sistematizzazione in Aristotele. Per prima cosa, Aristotele distingue la differenza dalla semplice diversità proprio perché la prima si definisce in base a un *determinato* cui fa riferimento: lo stagirita sostiene, infatti, che «ciò che è differente è differente da qualcosa per qualcosa di determinato, di guisa che deve esserci qualcosa di identico per cui differiscono»²⁷¹, mentre la diversità, invece, non necessita di alcunché di determinato. Pertanto, si vede qui che il concetto di differenza si determina attraverso la convergenza dei suoi termini nell'Identico, da un lato, e attraverso la sua contrapposizione alla pura diversità, dall'altro. Egli afferma che «la differenza perfetta e massima, è la contrarietà nel genere e la contrarietà nel genere è la differenza specifica»²⁷². Cioè, in quanto la differenza non è la diversità, i suoi termini devono avere un punto di riferimento comune che li sussuma in sé, ovvero, devono convenire in una categoria che li comprenda. Per esempio, in una differenza di specie, i termini convengono nel genere che comprende tali specie. La differenza specifica è quella perfetta perché meglio si distingue dall'alterità o dalla diversità, così come meglio viene sussunta nell'identità del concetto. È l'identità del concetto, infatti, a determinare la differenza quale contrarietà. Tale contrarietà, per Aristotele, è l'elemento qualitativo della differenza, ciò che la qualifica in quanto perfetta.

Rispetto alla differenza specifica, intesa come perfetta e massima, quella generica come l'altra, individuale, rischiano, l'una perché troppo grande, l'altra perché troppo piccola, di perdere tale elemento qualitativo, cioè, rischiano di perdere la possibilità di entrare in rapporti di contrarietà, proprio perché manca ad entrambe un'identità del

²⁷¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. e cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1993, X 3, 1054b 26-28.

²⁷² G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 46.

concetto che le sussuma come contrarie facendole dunque partecipare di tale identità. I termini, dunque, rischiano di differire per se stessi, sfociando nella diversità. Così, con riferimento al genere, Aristotele scrive: «chiamo differenza del genere una *diversità* che fa essere *diverso* il genere stesso»²⁷³. Mentre nella differenza specifica si salvaguarda l'identità del genere, restando esso «lo stesso per sé pur divenendo altro nelle differenze che lo dividono»²⁷⁴. Quindi, perché la differenza sia perfetta in quanto contrarietà, è necessario che la stessa contrarietà sia compresa o sussunta nel genere. La differenza specifica allora presuppone l'identità nel genere. Nella misura in cui il genere è posto qui come l'identità del concetto – o, è uguale, come concetto in generale –, la differenza non è altro che un predicato nella comprensione di tale concetto indeterminato qual è, appunto, il genere. Ciò ci fa capire immediatamente la relatività della differenza così determinata dalla rappresentazione sotto l'identità del concetto: relatività del *concetto* stesso di differenza rispetto all'Identico.

Ora, secondo Deleuze,

Confondere l'assegnazione di un concetto proprio della differenza con l'iscrizione della differenza nel concetto in generale, confondere la determinazione del concetto di differenza con l'iscrizione della differenza nell'identità di un concetto indeterminato, è il principio di una confusione fatale per ogni filosofia della differenza. [...] Allora la differenza non può più essere se non un predicato nella comprensione del concetto²⁷⁵.

Abbiamo visto, nel capitolo precedente, come il predicato, nella comprensione attuale infinita del concetto rimanesse lo stesso in esso – cioè nel concetto come identico a sé – pur divenendo altro nella cosa. Concettualmente, dunque, se la differenza viene intesa come semplice predicato, essa non vale affatto per sé. D'altronde, come si può vedere, per Aristotele l'identità non riguarda minimamente la cosa presa in sé, ma ciò che la sovrasta; se le cose appaiono irriducibilmente molteplici, se esse sono il molteplice, l'identità nel concetto non è altro che l'unità formale di tale molteplice. Quindi, l'identità è da intendere come identificazione, come l'operazione del pensiero che qualifica il molteplice unificandolo secondo la

²⁷³ ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., X 8, 1058a 7 (corsivo nostro).

²⁷⁴ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 47.

²⁷⁵ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 48.

propria legge. L'identità nel concetto indeterminato è, in questo caso, il genere. Esso si predica delle specie, ma non può predicarsi della differenza specifica.

Per chiarire meglio questa affermazione, prendiamo un esempio concreto dello stesso Aristotele, commentato inoltre dallo stesso Deleuze: l'uomo si definisce come animale razionale; ora, se il genere animale si può predicare della specie *uomo*, tuttavia esso non può predicarsi della differenza specifica *razionale*, giacché tale differenza non appartiene all'animale in quanto genere. È questo un passo delicato, perché riguarda la sussistenza ontologica della differenza. Infatti, se si pretende di mediarla, è perché essa non perda tale sussistenza ontologica; mediarla serve perché la differenza preservi la sua sussistenza sotto un principio che la distribuisca secondo la giusta misura. L'operazione salvifica della mediazione consiste proprio nel non negare alla differenza la sua sussistenza ontologica. Ma se il genere non è predicabile della differenza specifica, che cosa lo è perché essa non svanisca nel nulla? L'essere stesso. Ciò significa che *l'essere non è un genere comune*. Infatti, se lo fosse, si cadrebbe o nella più indecidibile *sinonimia* secondo la quale tutto è *uniforme* – cioè, tutti i termini accolgono nello stesso modo la medesima predicazione essenziale –, o, al contrario, nella totale *omonimia* secondo la quale invece tutto è *equivoco* – cioè, ogni termine accoglie diversamente lo stesso predicato²⁷⁶.

Assumere l'essere come genere significa dunque affrontare l'alternativa della totale univocità o della totale equivocità ontologica, senza mediazione alcuna. Alla lunga, seppure per vie contrarie, il risultato sarebbe lo stesso: tanto in una cornice dove l'essere rimane indeterminato, quanto nell'altra, dove l'essere è puramente caotico, la differenza risulterebbe ontologicamente insussistente. Infatti, nella prima ala dell'alternativa, come nella seconda, si giunge allo stesso risultato, poiché l'iperdeterminazione detta univoca – pura sinonimia –, in quanto non riesce ad operare differenziazione alcuna, visto che tutti i termini accolgono nello stesso modo la medesima predicazione essenziale, ci consegnerebbe in definitiva un essere alquanto indeterminato rispetto al molteplice esistente, mentre la determinazione equivoca – pura omonimia – andrebbe avanti unicamente in modo accidentale, visto che ogni termine accoglie in modo diverso lo stesso predicato, consegnandoci così di

²⁷⁶ Per una trattazione più approfondita dei temi aristotelici che stiamo esponendo qui si rimanda a G. ANTONELLO, *Seminari anno accademico 1994-1995. Ontologia e metafisica in «Differenza e ripetizione» di Gilles Deleuze*, e ID., *Seminari anno accademico 2000-2001. Introduzione alla lettura di «Differenza e ripetizione» di Deleuze*, entrambi reperibili sul sito web «Pagine di filosofia».

nuovo un essere totalmente caotico, del tutto impermeabile dal pensiero; nel primo caso esisterebbe un unico significato per concetto inteso come genere, di modo che non vi sarebbe differenza alcuna tra un uomo e un cavallo, tanto per prendere un esempio, in quanto entrambi ricevono il predicato animale in modo essenziale, mentre nel secondo caso, si darebbe una situazione tale per cui, tra tutti gli esistenti possibili ed immaginabili, non vi sarebbe nulla di comune (né specie né genere), dacché la determinazione della cosa è puramente accidentale. Nell'inarticolata univocità radicale, la specie tende ad essere del tutto assorbita nel genere, mentre nella pura equivocità, non essendoci comunanza alcuna se non per vie accidentali, la specie come lo stesso genere tendono a disgregarsi in meri individui. Sia che il genere risucchi la specie, sia che la specie si frantumi in soli individui, la differenza si vede priva tanto di essenza quanto di esistenza proprie. Questo perché, nell'un caso come nell'altro, essa è irreversibilmente catturata in una identità che si richiude definitivamente in sé, e non importa che tale identità sia troppo larga o troppo stretta – ingombrante come quella generica che annulla tutte le altre che la costituiscono o insignificante come quella di un singolo atomo del tutto irrelato al resto –, poiché, appunto, né l'una né l'altra fanno più la differenza.

Ora, abbandonando questa breve parentesi, sappiamo che la concezione aristotelica, in quanto media la differenza, evita una così radicale alternativa tra la pura sinonimia e la pura omonimia. Certo, per lo stagirita l'essere si dice in modi molteplici, ha quindi molteplici sensi – il che lo avvicina alla posizione dell'omonimia –, ma tali sensi sono analogici. L'analogia media i molteplici sensi dell'equivocità rapportandoli ad un unico senso originario (*arché*), rispetto al quale i primi sono derivati. L'analogia, insomma, riconduce il molteplice all'Uno, il diverso all'identità, essendo essa stessa, come la definisce Deleuze, l'analogo nel giudizio dell'identità nel concetto. Il senso originario, che sorregge tutti i suoi derivati ed esprime il significato fondamentale dell'*ón* aristotelico sappiamo essere l'*ousìa* (sostanza), «categoria che esprime nel modo più proprio il che cos'è di un ente. Solo di essa si può dire propriamente che è. Gli *accidenti* sono solo in quanto ad essa si riferiscono e da essa sono accolti»²⁷⁷. Ora, tornando alla differenza specifica, diciamo che non essendo l'essere il genere, tale differenza è «salvata». Infatti, che il

²⁷⁷ G. ANTONELLO, *Il problema dell'individuazione in "Differenza e ripetizione"*, «Aut Aut», 277-278 (1997), p. 130.

genere si dica della specie, ma non della differenza specifica, è ciò che permette alla specie non solo di mantenere il suo riferimento al genere, come riferimento all'Identico che la determina in quanto tale, ma anche di potersene distinguere, distinguendosi al tempo stesso dalle altre specie dello stesso genere²⁷⁸.

Allora, il concetto di essere in Aristotele si presenta come l'unità ultima cui fanno riferimento tutte le categorie, ovvero tutto il molteplice del reale, ma in un modo del tutto particolare, poiché nulla gli appartiene in proprio.

Tale concetto di Essere non è collettivo, come un genere in rapporto alle proprie specie, ma soltanto distributivo e gerarchico: non ha contenuto in sé, ma soltanto un contenuto proporzionato ai termini formalmente differenti di cui lo si predica. Questi termini (categorie) non hanno bisogno di avere un rapporto uguale con l'essere; basta che il rapporto di ciascuno di essi con l'essere sia *interno* a ognuno²⁷⁹.

Quindi, l'essere ha un senso comune solo distributivamente, così come ha un senso primo solo gerarchicamente. Per quanto riguarda la distribuzione, essa è la ripartizione del concetto ai termini di cui lo si afferma, mentre la gerarchizzazione rappresenta la misura di tali termini. L'identità prima, o ultima, del concetto indeterminato, ora è l'essere. La differenza specifica si iscrive nell'identità del concetto indeterminato qual è il genere, mentre la differenza generica cui ci si riferisce nel brano sopra citato – differenza distributiva e gerarchica – si iscrive in una «quasi-identità dei concetti determinabili più generali»²⁸⁰, ovvero nell'analogia nel giudizio che assicura la spartizione del concetto, nonché la giusta misura dei termini. Non si ha dunque affatto un concetto della differenza, poiché la differenza stessa è inscritta nell'identità del concetto, oppure, nel suo analogo nel giudizio, cioè a dire, nell'analogia come essenza del giudizio. «L'analogia è l'essenza del giudizio, ma l'analogia del giudizio è l'analogo dell'identità del concetto»²⁸¹, poiché è su quest'ultima che l'analogia si fonda ed è ad essa che continuamente si riferisce.

Le differenze generiche, appunto, non si riferiscono all'essere come a un genere comune, perché se così fosse, si aprirebbe un paradosso secondo il quale, per un verso, non vi sarebbero altre differenze se non quelle specifiche nel concetto e, per

²⁷⁸ Cfr. *Ibid.*

²⁷⁹ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 49.

²⁸⁰ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., pp. 50-51.

²⁸¹ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 50.

l'altro, le stesse differenze specifiche non sussisterebbero ontologicamente, poiché il genere si predica solo delle specie, e non delle differenze delle specie. Emerge così una concezione ontologica tale per cui, da un lato si ha l'univocità delle specie nel genere, ma dall'altro, tale univocità «rimanda all'equivocità dell'essere nei generi diversi: l'una [l'univocità] riflette [soltanto] l'altra [l'equivocità]»²⁸², perciò, l'essere si dice in molteplici modi, pur essendo formalmente lo stesso in sé. In tal modo, la differenza, da mostro quale si presentava, da principio di discontinuità della determinazione concettuale sotto l'Identico, da processo di dissoluzione delle forme determinate, si trova ad essere domata attraverso la mediazione dell'identità del concetto e dell'analogia nel giudizio, sino a diventare un principio di continuità nella serie delle somiglianze. Essa diventa dunque un *concetto di riflessione* – nel senso che non riflette se non l'identità del concetto – e che, in quanto tale, come dice Deleuze, «attesta la propria piena sottomissione a tutte le esigenze della rappresentazione, che diviene per l'appunto attraverso di essa “rappresentazione organica”»²⁸³, giacché nella complicità seriale che vi è tra l'*identità* – del concetto in generale –, l'*opposizione* – differenza specifica sussunta nell'identità del concetto –, l'*analogia* – quasi-identità nel giudizio – e la *somiglianza* – nell'oggetto come viene determinato dal concetto –, la differenza perde il suo tratto catastrofico, trovandosi distribuita ovunque solo nella giusta misura, e trovando così per sé quello che si è chiamato prima, il suo «felice momento», ovvero, la propria riconciliazione con il concetto.

Come si è visto, non si può mediare il concetto di differenza senza, al contempo, determinarlo. Infatti, la rappresentazione riguarda sempre la determinazione del rappresentato e, tale determinazione avviene per via di quel *determinato* quale la rappresentazione stessa è. In questo modo, la differenza è un concetto che riflette il determinato come ciò che si ripresenta nella rappresentazione. Determinare, quindi, il concetto di differenza attraverso la rappresentazione, significa privarlo dal suo rapporto essenziale con l'indeterminato. Per fare ciò, come si nota bene nel procedimento aristotelico, sono necessari dei passi che, ogni volta, riducono la differenza a qualcosa di dato, o a qualcosa che riceve la propria determinazione soltanto da altro. Così, nella definizione dell'uomo come animale razionale, la

²⁸² G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 51.

²⁸³ G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 52.

differenza specifica, designata da «razionale», è un predicato del concetto indeterminato qual è il genere «animale». Ora, se tale predicato determina la specie uomo, esso non la determina se non in quanto riceve la propria determinazione dalla comprensione nel concetto. La differenza, quindi, non si manifesta come determinante in sé. Essa non determina l'uomo in quanto tale, ma la specie soltanto dopo che quest'ultima ha ricevuto una prima determinazione dal e nel genere; cioè, la differenza specifica non determina intrinsecamente l'essere-uomo, ma si aggiunge come specificazione al genere. Si vede qui che la differenza non determina se non in quanto è essa stessa determinata nella comprensione del concetto indeterminato. In altri termini, ciò significa che la razionalità non è costitutiva in noi, non ci definisce intrinsecamente e strutturalmente nell'esistenza, ma è solo una differenziazione in quanto *specificazione* che riceviamo dalla nostra comprensione nel genere animale, pur non appartenendo la razionalità, per l'appunto, al genere stesso, in quanto essa non è che differenza specifica.

In Aristotele, la differenza è determinante solo in quanto riceve la propria determinazione dall'identità del concetto e dai suoi omologhi. Così, l'Identico, nel sussumerla, la determina non solo in riferimento a se stesso, ma anche come distinta rispetto alla semplice diversità. Inoltre, quando la si determina come contrarietà – differenza specifica –, la si immobilizza in una relazione fissa, sempre sotto l'identità del concetto. Di qui, poi, ad assumerla come semplice termine, piuttosto che come relazione, il passo da compiere è breve: infatti, basta considerarla come differenza generica o come differenza individuale in rapporto alla contrarietà – cioè, in rapporto alla differenza specifica in quanto perfetta, determinata come La differenza – e la stessa differenza generica o quella individuale si presenteranno come semplici termini di quella specifica. Determinata dalla rappresentazione, la differenza, in ogni caso, ci viene presentata come predicato della comprensione nel concetto. Le forze che attraversano l'indeterminato nella differenza sono bloccate dalle forze della rappresentazione e della sua quadruplica radice. Ne segue che le si dà, è vero, la dignità della sussistenza ontologica in termini di diritto, ma ciò solo *a posteriori*, dopo che la si è assunta come determinata di fatto. La differenza perde la sua potenza determinante il concetto. Restituirle tale potenza vitale – ovvero, restituirle il proprio in sé – è il compito di una filosofia della differenza, la quale la pensi al cuore delle

singularità, nel suo rapporto essenziale con l'indeterminato prima di ogni giusta misura, e che la articoli ben'oltre ad una semplice distinzione di termini.

Partendo dalla questione della determinazione, intesa in un rapporto fondamentale con l'indeterminato, e posto tale rapporto come il problema che più da vicino la riguarda, abbiamo visto fin qui la relazione della differenza con la rappresentazione che Deleuze chiama organica. Ma quella organica, definita così in base alla finitezza considerata come virtù logica e al giusto mezzo considerato come la misura adeguata del pensiero retto, non è l'unico tipo di rappresentazione. Infatti, vi è anche una rappresentazione da Deleuze chiamata orgiaca, la quale, pur distinguendosi nettamente da quella organica, ciò nondimeno altera quasi in egual misura la natura della differenza in sé²⁸⁴. È vero che la rappresentazione orgiaca dà una certa ebbrezza al pensiero, sconfinando nel movimento dell'infinito e aprendo nuove prospettive alla filosofia, ma ancora una volta, tali prospettive, nella misura e nel modo in cui si richiamano al fondamento, si chiudono alla differenza in quanto tale²⁸⁵. Non ci occuperemo qui di essa. Ai nostri fini ci basti menzionare in generale che, una volta con Hegel, determinandosi come contraddizione (differenza massima) la differenza portata all'estremo sfocia nel negativo, e una volta con Leibniz, secondo il procedimento di vicedizione essa si subordina al principio di compostibilità (serie convergenti). Una volta portata al proprio limite – contraddizione – che la riferisce ad un fondamento, e un'altra alla ragion sufficiente – mediazione – che seleziona le serie convergenti, la differenza si determina nuovamente in base al principio d'identità.

Fra Leibniz e Hegel, poco importa che il negativo supposto della differenza sia pensato come limitazione vice-dicente o come opposizione contraddicente, così come conta poco che l'identità infinita sia a sua volta posta come analitica o sintetica. In ogni modo, la differenza resta subordinata all'identità, ridotta al negativo, incatenata nella similitudine e nell'analogia. [...] La rappresentazione infinita presenta dunque lo stesso errore della rappresentazione finita: l'errore di confondere il concetto proprio della differenza con l'iscrizione della

²⁸⁴ «Quando la rappresentazione trova in sé l'infinito, appare come rappresentazione *orgiaca* e non più *organica*: scopre in sé il tumulto, l'inquietudine e la passione sotto la calma apparente o i limiti dell'organizzato, ritrova il mostro». [G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 61].

²⁸⁵ «[...] la rappresentazione orgiaca ha per principio il fondamento e l'infinito come elemento – contrariamente alla rappresentazione organica che conserva per principio la forma e per elemento il finito». [G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 63].

differenza nell'identità del concetto in generale (benché essa assuma l'identità come puro principio infinito, anziché assumerla come genere, ed estenda al tutto i diritti del concetto in generale invece di fissarne i confini²⁸⁶.

Al contrario, bisognerebbe porre il concetto di differenza nella sua propria positività e nel proprio principio affermativo, affrancandola da qualsiasi subordinazione che ce la restituisce alterata e riflessa, liberarla dall'ordine del generale e riconsegnarla a quello delle singolarità cui appartiene originariamente. «La differenza non presuppone l'opposizione, è vero piuttosto che l'opposizione presuppone la differenza e, lungi dal risolverla, cioè dal condurla sino a un fondamento, tradisce e snatura la differenza»²⁸⁷. Bisogna, dunque, porla nel suo proprio elemento, nelle sue vere condizioni per cercare di capirne la natura, o lo scandalo che incarna per il pensiero. In tal senso, cioè in quanto sempre piegata alle esigenze della rappresentazione, sempre mediata dal principio d'identità, la differenza in sé rimane, è rimasta a lungo, l'impensato, l'impensabile da pensare nel pensiero. A tale riguardo, in un suo saggio su Deleuze dedicato proprio a *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*, con un linguaggio che si approssima a quello poetico, Foucault dice:

Pervertiamo il buon senso, e facciamo scorrere il pensiero fuori dal quadro ordinato delle somiglianze; esso appare allora come una verticalità di varie intensità; infatti l'intensità, molto prima d'essere graduata dalla rappresentazione, è in se stessa una pura differenza: differenza che si sposta e si ripete, differenza che si contrae o si espande, punto singolare che rinserra e disserra, nel suo evento acuto, indefinite ripetizioni. Il pensiero va pensato come irregolarità intensiva. Dissoluzione dell'io²⁸⁸.

Infatti, come già evidenziato, in entrambi i tipi di rappresentazione, nel loro fondo, invece di una differenza libera, aleggia il senso comune che distribuisce il pensato – la differenza – nel e secondo il buon senso; al contrario, inteso come irregolarità intensiva, il pensiero si sviluppa veramente solo a partire dal superamento del senso comune e del buon senso, poiché così definito, esso è più un evento straordinario, esprimente singolarità, per l'appunto, e nient'affatto un esercizio ordinario che

²⁸⁶ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 71.

²⁸⁷ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 73.

²⁸⁸ M. FOUCAULT, *Theatrum philosophicum* (1970), trad. it. di F. Polidori, «Aut Aut», 277-278 (1997), p. 66.

esaurisce le proprie possibilità nella riproduzione sempre uguale dello stesso. Quando il pensiero si apre alle singolarità che lo attraversano da parte a parte, costringendolo a pensare, e quindi spingendo le facoltà al loro uso trascendente o paradossale, la stessa identità del soggetto pensante si offre alla propria dissoluzione, come se non fosse altro che un effetto temporaneo di ben altre potenze, puramente preindividuali ed impersonali. È questa l'unica disposizione, per esprimerci così, che può riferirsi alla differenza in quanto tale. E al passo citato appena sopra, quasi che fosse lo stesso Deleuze a parlare, sempre Foucault aggiunge:

Per liberare la differenza occorre un pensiero senza contraddizione, senza dialettica, senza negazione: un pensiero che dica sì alla divergenza; un pensiero affermativo il cui strumento è la disgiunzione; un pensiero del molteplice – della molteplicità dispersa e nomade che non limiti né raggruppi nessuna delle costrizioni dello stesso; un pensiero che non obbedisca al modello scolastico [...] ma che si rivolga a problemi insolubili [...] Lungi dall'essere l'immagine ancora incompleta e confusa di un'idea che dall'alto, in ogni tempo disponesse della risposta, il problema è l'idea stessa, o meglio l'idea non ha altro modo se non problematico: pluralità distinta la cui oscurità sempre più insiste, e nella quale la domanda non cessa di muoversi²⁸⁹.

Insomma, invece di una contraddizione che risolve e riconcilia generalmente i propri termini in un'identità alla quale si riferiscono, bisogna aprirsi alla divergenza, all'impossibilità, e al tempo stesso affermarle come tali, affermare cioè la distanza nella quale si dispongono le singolarità e la disgiunzione quale modalità del rapporto che è loro proprio in quanto punti straordinari. E proprio perché le singolarità – come è emerso trattando prima delle forze – si danno sempre al plurale, pur rimanendo ciascuna nodo di esse un originale da cui si sviluppano le serie rispettive, un pensiero che le assuma in quanto tali non potrà pensarle diversamente che come molteplicità, rapporto intrinseco al molteplice, al di qua di un'unità estrinseca e al di là delle membra sparse (non-comunicazione). Infatti, il rapporto delle singolarità si sviluppa secondo la paradossale modalità affermativa della sintesi disgiuntiva, come si è cercato di mettere in evidenza prima, a proposito dei punti di vista nel segno e della comunicazione tra gli eventi.

²⁸⁹ M. FOUCAULT, *Theatrum philosophicum*, cit., p. 67.

I passi foucaultiani citati, che, torniamo a dire, si mimetizzano così bene nelle parole dello stesso Deleuze, già ci offrono i due elementi propri della differenza in sé, elementi nei quali essa trova la sua espressione, esplicazione ed attualizzazione positiva ed affermativa: essi sono l'*idea*, appunto, nella sua correlazione intrinseca all'ordine dei problemi, essendo essa stessa l'istanza che originalmente pone il campo problematico in quanto persistente al di là delle soluzioni che di volta in volta trova, e l'*intensità*, differenza insensibile che genera il sensibile medesimo nello spazio-tempo. L'*idea*, essa stessa concetto problematico, è fondamentalmente virtualità e molteplicità; l'*intensità*, specie di correlato dell'*idea* ma nella sfera della sensibilità, è fondamentalmente implicazione e individuazione. La filosofia della differenza, dunque, implica una teoria dell'*idea* e una teoria delle intensità – teorie le quali si integrano a vicenda. Pur senza dilungarci eccessivamente su questi temi la cui presenza è disseminata nelle pagine precedenti e, accanto ad altri temi riapparirà nelle pagine seguenti del nostro lavoro, è tuttavia su questi due elementi e sulle loro modalità di espressione che dobbiamo ora rivolgere la nostra attenzione, affinché si arrivi a un concetto di differenza in sé, posto positivamente e sviluppato autonomamente dalla rappresentazione e i principi relativi. Devono essere questi elementi a rendere conto del fatto che, «Nella sua essenza, la differenza è oggetto di affermazione, essa stessa affermazione. Nella sua essenza, l'affermazione è a sua volta differenza [...]»²⁹⁰.

Ma come intendere questa affermatività della differenza in quanto tale? Già in *Nietzsche e la filosofia*, Deleuze, oltre all'esigenza di sviluppare una ontologia affermativa, segnalava anche l'altra, cioè la necessità che l'affermazione, per divenire veramente tale, ha di essere a sua volta affermata, affermazione seconda che funge da criterio selettivo (in quel contesto, rispetto alla volontà di potenza e all'eterno ritorno). Ma, infatti, ciò che questa seconda affermazione afferma è soltanto la differenza: differenza affermatrice e ad un tempo affermata, voluta, scelta in quanto affermazione. Si tratta, cioè, attraverso questa seconda affermazione, di porsi nell'elemento proprio dell'affermazione in quanto differenza – sembra si apra qui tutta una linea etica del pensiero di Deleuze. In ogni modo, tornando all'affermatività della differenza, egli nota che «questa proposizione comprende molti significati. Significa che la differenza è oggetto di affermazione; che la stessa

²⁹⁰ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 74.

affermazione è multipla; che è creazione, ma anche che deve essere creata, come affermandone la differenza, in quanto è differenza in sé»²⁹¹.

Ma se la differenza dissolve l'identità, a partire da quella dell'io come soggetto che fa pervenire le proprie rappresentazioni a una coscienza sempre identica a sé, e di conseguenza anche quella riflessa dell'oggetto in generale, allora essa, secondo gli elementi che la esprimono in quanto rapporto tra singolarità, deve essere fondamentalmente multicentrica, o ancor meglio, decentrata, sempre spostata da sé. Il suo, tutt'al più, sarà un mondo di sub-rappresentazioni, o di infra-rappresentazioni, brulicanti sotto quello monocentrico della rappresentazione. Perdendo il proprio centro, le rappresentazioni medesime si deformano, si trasformano, vertendo in maniera immediata sul proprio oggetto singolare e suscitando l'esercizio trascendente delle facoltà: ogni facoltà si rivolge immediatamente al proprio oggetto, a al tempo stesso, anche al proprio limite. In tal senso, si può dire che le cose stesse e le facoltà corrispondenti non appaiono più come identità formate, ma come differenze continue informali. Il fatto che il rapporto tra di esse si qualifichi sotto il segno dell'immediatezza sta ad indicare proprio questo: che le singole facoltà si scompongono in molteplici punti di vista implicati dall'oggetto cui devono rispondere, in uno sviluppo immanente al rapporto stesso, senza cioè che vi sia un punto di riferimento trascendente cui indirizzarle, un centro unico e unificante quale sarebbe appunto l'io come unità di coscienza. Così, il punto di vista si confonde con la cosa stessa, più che essere un punto di vista su di essa: «Occorre che ogni punto di vista sia anche la cosa, o che la cosa appartenga al punto di vista. Occorre perciò che la cosa non sia niente di identico, ma sia scomposta in una differenza in cui svanisce l'identità dell'oggetto visto come del soggetto che vede. Occorre che la differenza divenga l'elemento l'unità ultima, e che rimandi dunque ad altre differenze che mai la identifichino, ma la differenzino»²⁹².

In rapporto alle facoltà, dunque, l'idea, se intesa come fondamentalmente problematica e costituita come molteplicità, non appartiene a nessuna di esse in particolare, ma, appunto, in quanto problema e molteplice al contempo, le attraversa tutte, portando ciascuna al proprio limite e facendole comunicare tra di loro secondo le modalità proprie di una sintesi disgiuntiva. L'idea è il problema, ma colto dal suo

²⁹¹ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 78.

²⁹² G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 79.

lato ideale, virtuale, che deve quindi attualizzarsi nel senso di un differenziarsi: infatti, il rapporto tra le facoltà attua tale differenziazione, cosicché la sintesi sarà essenzialmente disgiuntiva. Ciò significa che la molteplicità è irriducibile alla riconduzione verso una sua unità estrinseca. Ma, al tempo stesso, la molteplicità non è il puro molteplice; il sostantivo qui sta a significare che il molteplice si organizza, per usare un termine improprio, o si tiene in qualche modo insieme, secondo una sua logica propria, intrinseca, in quanto molteplice. In questo senso, possiamo forse affermare che la sintesi, in quanto disgiuntiva, si presenta come una molteplicità soggettiva, cioè come la corrispondenza da parte delle facoltà del soggetto – entrate in un rapporto paradossale che destituisce il senso comune e il buon senso – al molteplice in quanto tale, cioè in quanto presentato e non rappresentato.

Ma come capire meglio il nesso tra idea e molteplicità? Perché vi è tra questi termini, e probabilmente tra questi soltanto, una relazione necessaria? Deleuze, a tal proposito, usando dei termini kantiani, ma capovolgendone la funzione, afferma che

la molteplicità è sempre definita in maniera intrinseca, senza uscire da essa né ricorrere a uno spazio uniforme in cui verrebbe a immergersi. 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'Idea²⁹³.

In quanto molteplicità, l'idea si presenta come un rapporto tra i suoi elementi che la compongono, e codesto rapporto, dunque, è tale per cui in esso – o nell'idea – non si pervenga a una pura unità. Sia l'uno che il multiplo cadono rispettivamente al di là e al di qua della molteplicità, e ogni cosa, nella misura in cui esprime o incarna un'idea è o diviene essa stessa una molteplicità²⁹⁴. Ma, in che senso si dice che l'idea, così

²⁹³ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 238.

²⁹⁴ A tale riguardo, si legga questo passo: «la molteplicità non deve designare una combinazione di multiplo e di uno, ma viceversa un'organizzazione propria del multiplo in quanto tale, che non ha affatto bisogno dell'unità per formare un sistema. L'uno e il multiplo sono concetti dell'intelletto che formano le maglie troppo larghe di una dialettica snaturata, procedente per opposizione, attraverso cui fuggono i pesci più grossi. [...] La molteplicità variabile è il quanto, il come, il singolo caso. Ogni cosa è una molteplicità in quanto incarna l'Idea. Anche il molteplice è una molteplicità, così come l'uno». [G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 237].

definita, sia determinante²⁹⁵? Riguardo agli elementi della molteplicità bisogna dire che essi sono indeterminati, eppure determinanti. Da una parte, diversamente da quanto si è visto rispetto alla differenza specifica, questi elementi *non* sono, sebbene sussistano o insistano, secondo la modalità del problema. Essi, infatti, «non sono tra loro indipendenti, essi sono solo in quanto reciprocamente rapportati, e ciò li rende non localizzabili nello spazio empirico [a differenza dell'ente in quanto esistente], sicché, non avendo un dove, la molteplicità non può essere determinata estrinsecamente»²⁹⁶. La definizione dell'idea come molteplicità, praticamente è la stessa della definizione che Deleuze dava della struttura, in un suo saggio dove questa, appunto, si determinava in quanto unicamente *rapporto* tra elementi non autonomi in sé, e quindi, come una varietà²⁹⁷. Allora, si comprende meglio che tale rapporto – molteplicità – involupa delle singolarità, e che proprio in base a queste ultime, l'idea può essere considerata, al contrario del generale e del particolare che ci offre la rappresentazione, un *universale concreto*, cioè un universale che porta in sé, immanentemente la propria ragion d'essere:

L'Idea è un universale concreto, in cui l'estensione e la comprensione vanno di pari passo, non soltanto perché l'Idea comprende in sé la varietà o la molteplicità, ma perché comprende la singolarità in ciascuna delle sue varietà. Essa sussume la distribuzione dei punti rilevanti o singolari, e ogni sua distinzione, cioè il *distinto* come carattere dell'idea, consiste appunto nel ripartire l'ordinario e lo straordinario, il singolare e il regolare, e nel prolungare il singolare sui punti regolari portandolo fino in prossimità di un'altra singolarità. Al di là dell'individuale, del particolare come del generale, non c'è un universale astratto: ciò che è «preindividuale» è la stessa singolarità²⁹⁸.

²⁹⁵ L'idea viene presentata da Deleuze come il differenziale del pensiero proprio in rapporto alla sua capacità di determinazione: «L' Idea si presenta dunque sotto tre momenti: indeterminata nel suo oggetto, determinabile in rapporto agli oggetti dell'esperienza, e infine portatrice dell'ideale di una determinazione infinita in rapporto ai concetti dell'intelletto. È evidente che l'idea riprende qui i tre aspetti del Cogito: l'Io *sono* come esistenza indeterminata, il *tempo* come forma sotto la quale questa esistenza è determinabile, l'Io *penso* come determinazione. Le Idee sono esattamente i pensieri del Cogito, i differenziali del pensiero». [G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 221]. Oltre al fatto che Deleuze introduce la sua teoria delle idee sulla scia kantiana, per evitare malintesi possibili nel passo qui riportato, va precisato che, lungi dal rapportarsi a una unità dell'Io, le idee si riferiscono al Cogito che rinvia a un Io incrinato, e proprio in questa incrinatura esse si agitano in quanto differenziali del pensiero.

²⁹⁶ G. ANTONELLO, *Il problema dell'individuazione in "Differenza e ripetizione"*, cit., pp. 140-141.

²⁹⁷ Ci riferiamo a G. DELEUZE, *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*, in F. CHÂTELET (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. VIII, *Il XX secolo* (1973), trad. it. di L. Sosio, Rizzoli, Milano, 1975, pp. 194-217.

²⁹⁸ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 229.

Come universale concreto, in quanto rapporto fondamentale tra le singolarità al di là del pensiero rappresentativo che dà forma ad un sapere fatto a guisa della coscienza, l'idea, appartenente essenzialmente al problema, dà luogo piuttosto a un apprendere e si esprime come una presentazione dell'inconscio, cioè come una potenza del differente. Essa risveglia le facoltà costringendole così ad entrare in un rapporto discorde, dove ciascuna di esse accede al proprio esercizio trascendente, proprio a partire dall'immanenza dell'idea che le percorre tutte insieme. L'idea, quindi, si presenta come potenza che dissolve tanto il senso comune quanto il buon senso, aprendoci un mondo invisibile e determinante, brulicante di singolarità.

Ma ancora va aggiunto un carattere fondamentale dell'idea, la quale, oltre che molteplicità affermativa, è essenzialmente virtuale. Abbiamo visto che l'espressione stessa consiste nell'attualizzazione del virtuale intesa come differenziazione, ma precisiamo meglio qualche suo aspetto in rapporto all'idea, che incarna per eccellenza il virtuale. Prima di tutto e a un livello generale, il termine «virtuale» trova la propria necessità d'uso nel contrapporsi al termine più tradizionale, cioè al termine «possibile». Nel capitolo dedicato all'analisi deleziana di Kant abbiamo visto come la falla del trascendentale e la ragione per cui esso non arrivava ad essere vera istanza genetica del senso comune consisteva proprio nel fatto che, alla sua radice consta il puro possibile, o meglio, il trascendentale si proponeva come condizione dell'esperienza possibile in generale. Inoltre, si è accentuato il suo essere calcato sull'empirico, anche se allargato rispetto a quest'ultimo; da dove, emergeva una dialettica duale tra il possibile e il reale, sviluppata per lo più in termini di somiglianza. Il virtuale, al contrario, non si oppone al reale, poiché è esso stesso reale, pur senza essere attuale; inoltre, vera istanza genetica, il virtuale non presenta alcuna somiglianza con l'attuale: per questo, il movimento che va dal virtuale (potenziale produttivo) all'attuale (reale prodotto) si definisce come un'attualizzazione che è precisamente una differenziazione. Seguendo questa direzione, si direbbe anche che l'idea si affranca dalla tradizionale concezione essenzialistica, riguardando essa invece più propriamente l'ordine delle singolarità e, quindi, degli eventi²⁹⁹.

²⁹⁹ «Nella rappresentazione, il concetto è come la possibilità, ma il soggetto della rappresentazione determina ancora l'oggetto come realmente conforme al concetto, come essenza. Per questo la rappresentazione nel suo insieme è l'elemento del sapere che si compie nel raccoglimento dell'oggetto pensato e nel suo riconoscimento da parte di un soggetto che pensa. Ma l'Idea valorizza caratteri ben

Il virtuale non è indeterminato. Esso piuttosto è da pensare in quanto coesistenza di tutti gli elementi singolari nell'idea. In quanto tale, esso si determina come completo, anche se il completo non va confuso con l'intero. Quest'ultimo, secondo Deleuze riguarda l'integrazione attuale, ovvero, le determinazioni dell'ordine attuale. Dal completo all'intero si arriva per differenziazione. Da non confondere con una realizzazione – che implicherebbe un possibile che trova la sua realtà tra le tante altre possibili – la differenziazione che va dal virtuale all'attuale, ossia, l'attualizzazione è un processo immanente di produzione. «Il virtuale [...] è il carattere dell'Idea, in quanto a partire dalla sua realtà l'esistenza si produce, e si produce conforme a un tempo e a uno spazio immanenti all'Idea»³⁰⁰.

L'attualizzazione, dunque, è sempre un'attualizzazione del virtuale in quanto differenziazione, e mai il contrario. L'attuale, viceversa, è il virtuale differenziato nelle qualità e nelle specie. Tale processo è una creazione immanente che va sempre dal virtuale all'attuale. Così, non solo non vi si procede per ordine di somiglianza, ma in questa vera e propria genesi non si ha una realizzazione, intesa come il processo dove l'*a priori* è un calco dell'*a posteriori*, astrattamente poi divincolato da quest'ultimo, né sembra si possa pensare ad alcun *télos* che, manifestamente o segretamente vi aleggi: piuttosto, in quanto il virtuale e l'attuale sono perfettamente simultanei, si può parlare dell'attualizzazione come un processo continuo di innovazione creatrice che è, appunto, la differenziazione medesima. In tal modo, la differenza trova nell'idea il proprio differenziante involupato in essa e che si esplica secondo linee divergenti. Sembra che tutto il processo di attualizzazione si svolga sotto il segno della differenza: non solo sotto quella che vi è tra il virtuale stesso e l'attuale, ma anche secondo la differenziazione in quanto espressione del virtuale che crea e/o produce l'attuale secondo la divergenza quale criterio proprio della differenza³⁰¹.

Si capisce come la virtualità e la molteplicità siano parti strettamente correlate dell'idea. Infatti, in quanto molteplicità, l'idea è pienamente definibile come un

diversi. La virtualità dell'Idea non ha nulla a che vedere con una possibilità. La molteplicità non tollera alcuna dipendenza dall'identico nel soggetto o nell'oggetto. Gli eventi e le singolarità dell'Idea non lasciano sussistere alcuna posizione dell'essenza intesa come "ciò che la cosa è". [G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 248].

³⁰⁰ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 273.

³⁰¹ Infatti, come si vedrà a breve, nell'attualizzazione, un ruolo determinante lo viene a coprire l'intensità, che a sua volta è differenza in sé.

insieme di rapporti differenziali che, in quanto virtuali, si attualizzano esplicandosi a loro volta per differenziazione. Proprio perché l'attualizzazione è la creazione dell'attuale a partire dal virtuale che si differenzia secondo linee divergenti, lo statuto dell'idea viene a cambiare, divenendo così da chiaro e distinto, chiaro e confuso e/o distinto e oscuro, secondo un loro rapporto differenziale che verte sulle singolarità nella propria attualizzazione³⁰². Pertanto, l'idea è il primo elemento, o il primo momento che esprime in modo pienamente positivo la potenza della differenza, essa stessa potenza del differente. Ora, soffermiamoci brevemente sul suo secondo elemento, cioè a dire, l'intensità.

Se l'idea è l'istanza che attua una presentazione dell'inconscio del pensiero la quale costringe le facoltà ad innalzarsi al proprio esercizio trascendente o paradossale, dando così addito a un parasenso piuttosto che a un senso comune, l'intensità è ciò che di insensibile può essere solo sentito, quindi, è l'istanza paradossale del sensibile, altrettanto inconscia rispetto alla sensibilità regolare. In tal senso, cioè in quanto riguardante immediatamente la sensibilità, tutto comincia e muove a partire dall'intensità. Effettivamente, quest'ultima e tutta l'articolazione che la riguarda, viene ad aggiungersi a quella dell'idea, poiché, in Deleuze, «il regno del trascendentale, ovvero l'inconscio del pensiero, ha come due facce, l'una sensibile, l'altra ideale, e [...] nessuna delle due è destinata a garantire la permanenza di un ordine *oggettivo*»³⁰³.

L'intensità, dunque, è la differenza in quanto implica la sensibilità. Essa, in quanto differenza, è l'insensibile nella sensibilità, o meglio è l'istanza trascendentale che può essere sentita soltanto da una sensibilità che accede al suo esercizio trascendente. L'intensità è quindi la condizione effettiva, o condizione di realtà del sensibile e, al tempo stesso, ciò che fa venire al mondo la sensibilità in quanto facoltà posta nella propria necessità: piuttosto che *aistheton*, essa è *aisthetèon*. «La differenza non è [infatti semplicemente] il diverso. Il diverso è dato. Ma la differenza è ciò per cui il dato è dato, ed è dato come diverso. La differenza non è il fenomeno, ma il noumeno più prossimo al fenomeno»³⁰⁴. Ancora una volta, come si può notare, risuona un lessico kantiano dal significato capovolto, cosa che ci assicura di trovarci in piena trattazione del campo trascendentale.

³⁰² Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 276.

³⁰³ P. GODANI, *Deleuze*, Carocci Editore, Roma, 2009, p. 68.

³⁰⁴ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 287.

Nella misura in cui non è data, ma è ad un tempo la ragione del dato sensibile, l'intensità va pensata come l'involupto nell'esplicato, essa stessa condizione dell'esplicazione. Simmetricamente all'idea, l'intensità si esplica solo per via di una differenziazione, trovando così posto nello spazio-tempo. Rispetto alle dimensioni dello spazio, l'intensità in sé è piuttosto topologica, ma in ragione del suo essere nella modalità dell'involupto, essa va altresì pensata come una profondità originaria dalla quale, oltre che le altre due dimensioni, è anche la profondità in quanto esplicata a scaturire. Ma, appunto, l'intensità non si esplica senza annullarsi in quanto tale, senza cioè livellarsi e scomparire nell'esteso che genera. Riguardo a ciò 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 soltanto che la differenza è essenzialmente implicata, che l'essere della differenza è l'implicazione, che per essa esplicarsi è annullarsi, neutralizzare l'ineguaglianza che la costituisce. La formula secondo cui «esplicare è identificare» è tautologica, per cui non si può concludere che la differenza si annulli, perlomeno che si annulli in sé. La differenza si annulla in quanto è posta fuori di sé, *nell'esteso* e *nella* qualità che lo riempie. Ma la qualità come l'esteso sono creati dalla differenza³⁰⁵.

Inoltre, vanno menzionati perlomeno due caratteri fondamentali dell'intensità: il primo, che essa è differenza di differenza; così definita, essa è un rapporto differenziale, ugualmente all'idea, ma solo che l'intensità costituisce il sensibile in quanto differenza estesa; il secondo, che essa non si divide senza cambiare natura, cioè, senza uscire o senza essere posta fuori di sé. Questa impossibilità di essere divisa senza cambiare natura ci indica che l'intensità si compone di termini eterogenei – il che ci riporta alla prima affermazione che la assume come differenza di differenza, o differenza differenziante. Come l'idea, in quanto istanza genetica anch'essa, l'intensità è sintetica: infatti, Deleuze, la prima la chiama *sintesi ideale della differenza*, mentre la seconda *sintesi asimmetrica del sensibile*. L'asimmetria sta ad indicare che non vi è somiglianza tra l'esteso o l'esplicato e l'implicato e, inoltre, segnala il processo proprio dell'intensità come eterogenesi: tale processo è l'individuazione – individuazione che vedremo nuovamente nella trattazione

³⁰⁵ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., pp. 294-295.

dell'univocità dell'essere – ma, in quanto esso possiede una ragione qual è l'intensità medesima, che si esplica differenziandosi secondo linee determinate, diventando così essa stessa istanza determinante della differenza nel sensibile che si dà come diverso, più che di mero processo si parlerà di un vero e proprio principio di individuazione. Infatti, all'attualizzazione dell'idea corrisponde l'individuazione dell'intensità, entrambe espressioni differenti e complementari della differenza stessa. Vi è quindi uno stretto rapporto tra queste due espressioni della differenza. Seguiamo Deleuze mentre lo pone:

Fra l'intensità e l'Idea si stabilisce tutta una corrente di scambio, come tra due figure corrispondenti della differenza. Le Idee sono molteplicità virtuali, problematiche o «perplesse», fatte di rapporti tra elementi differenziali. Le intensità sono molteplicità implicate, «implesse», fatte di rapporti tra elementi asimmetrici che dirigono il corso di attualizzazione delle Idee *determinando i casi di soluzione per i problemi*. Così l'estetica delle intensità sviluppa ogni suo momento in corrispondenza con la dialettica delle Idee: la potenza dell'intensità (profondità) è fondata nella potenzialità dell'Idea³⁰⁶.

Allora, da questo passo si può desumere che *l'asimmetria* sintetica dell'intensità si riferisce anche alle idee e si definisce come tale anche in rapporto a loro, così come asimmetriche risultano le soluzioni rispetto ai problemi cui rispondono. Insomma, sono le intensità a guidare il corso o le linee che l'attualizzazione dell'idea in quanto virtuale deve seguire. Riprendendo i termini usati a proposito del Cogito kantiano, sembrerebbe qui che le intensità corrispondano a una forma di determinabilità – in quel caso, il tempo – dell'attualizzazione stessa, diventando, in tal modo, il suo principio trascendentale. Il virtuale, allora, si attualizzerebbe secondo le linee determinate dal principio di individuazione. Così, non solo vi è una corrispondenza tra idee e intensità, per quanto ciascuna di esse appartenga a un ordine diverso e distinto, ma vi sarebbe anche un prolungamento delle une nelle altre, cosa che farebbe dell'essere e del pensiero una cosa unica, nonostante che essa sia composta e si sviluppi per differenti ordini di differenziazioni: un essere-pensiero, insomma. In ogni modo, si parlerà «di differenziazione in rapporto all'idea che si attualizza, e di esplicazione in rapporto all'intensità che si “sviluppa” e determina, per l'appunto, il

³⁰⁶ G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., pp. 315-316 (corsivo nostro).

movimento di attualizzazione»³⁰⁷. Se l'individuazione è l'esplicazione delle intensità da un lato, ma le intensità stesse determinano il processo di attualizzazione delle idee virtuali dall'altro, allora bisogna sostenere «che l'individuazione sia essenzialmente intensiva, e che il campo preindividuale sia Ideale-virtuale, o costituito di rapporti differenziali»³⁰⁸, dove, ben inteso, il campo preindividuale è la fonte stessa dell'individuazione, in quanto questa precede di diritto l'individuo costituito. «Le intensità [allora] non esprimono né presuppongono altro che rapporti differenziali [molteplicità ideali-virtuali] e gli individui non presuppongono altro che le Idee»³⁰⁹.

Dal punto di vista del principio di individuazione, dunque, ciò che è determinante sono le singolarità ideali che, attraverso le intensità, si attualizzano e si esplicano nelle specie e nelle qualità attuali. In tal senso, non ci si può più riferire al principio d'identità assumendolo come determinante, poiché esso non affiora se non nell'ordine dell'attuale, diventando così un puro effetto di una complessa differenziazione senza mediazione né negazione. L'identità risulta essere un prodotto che segna, in qualche modo, il termine di un processo sviluppato sotto il segno della divergenza dalle potenze del regno insensibile e impensabile da sentire e da pensare del differente: ovunque prima è la differenza. Nel principio di individuazione, i fattori individuanti sono le vere istanze determinanti, le vere condizioni trascendentali, e non l'individuo attuale che si raccoglie come un prodotto nel campo d'individuazione. I fattori individuanti sono le intensità che sviluppano il loro complesso rapporto col preindividuale, con le singolarità che differenziano, attualizzandole ed esplicandole. Si comprende allora che, riferita al proprio elemento genetico, «l'individualità non è il carattere dell'Io, ma viceversa forma e genera il sistema dell'Io dissolto»³¹⁰.

³⁰⁷ G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 317.

³⁰⁸ G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 318.

³⁰⁹ G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 325.

³¹⁰ G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 328.

CAPITOLO 8

Digressione: il ruolo di Bergson nell'ontologia deleuziana

Ogni volta che si pone il problema in termini di possibile e di reale, si è costretti a concepire l'esistenza come un sorgere bruto, un atto puro, un salto che si compie sempre dietro le nostre spalle, subordinato alla legge del tutto o niente³¹¹.

Il virtuale, viceversa, non si oppone al reale, possiede di per sé una realtà piena, e il suo processo è l'attualizzazione³¹².

Conviene forse a questo punto delineare un breve percorso che segni ed evidenzi alcuni argomenti e concetti bergsoniani che hanno avuto un ruolo rilevante indiscutibile nel pensiero di Deleuze, in particolare nella sua espressione più ontologica. Ci appresteremo a tale esposizione considerandola al modo di una parentesi che, oltre a mettere a fuoco gli spunti bergsoniani nel pensiero del nostro così come la trasformazione creativa alla quale essi si sottopongono, serva anche come integrazione contestuale di alcuni argomenti trattati nel capitolo precedente e, al tempo stesso, come un preludio al capitolo seguente che riguarderà il principio di univocità. In tal senso, questa parentesi non è da intendere come un confronto analitico comparativistico; inclusa nell'economia generale di questa seconda parte e da questa determinata, essa deve servirci da illustrazione di una genesi, seppur

³¹¹ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 273.

³¹² *Ibid.*

accennata più che analizzata sistematicamente, di alcuni dei concetti deleuziani che abbiamo visto fin qui³¹³.

A Bergson, Deleuze dedica un primo saggio nel 1956³¹⁴. Il titolo di tale saggio, *La concezione della differenza in Bergson*, è doppiamente curioso poiché, da un lato, Deleuze fa di Bergson un filosofo della differenza *ante litteram*, e dall'altro, vediamo che, prima ancora degli anni sessanta, quando la differenza diviene un tema preponderante e decisivo nel panorama filosofico in generale e in quello francese in particolare – fatto dovuto, indubbiamente, anche alla ricezione della filosofia heideggeriana –, Deleuze non solo individua già il suo interesse in una filosofia della differenza, ma lo tematizza come un problema di particolare rilevanza ontologica nel pensiero. Ciò che vi è di originale in questo saggio è il fatto che egli analizza il concetto di differenza partendo da Bergson, piuttosto che dalla fenomenologia e dall'ontologia heideggeriana³¹⁵. In esso già si dipanano dei temi affini con modalità altrettanto affini a quelli che costituiranno il nucleo teorico e l'esposizione sistematica di *Differenza e ripetizione*. Il concetto di differenza in Bergson è individuabile in ciò che egli conia col termine *differenza di natura*, distinta dalle semplici differenze di grado, differenza di natura che il pensiero deve cogliere,

³¹³ Per una esposizione e un'analisi più sistematiche di temi bergsoniani nella filosofia di Deleuze, rimandiamo a K. ROSSI, *L'estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e fenomenologia a confronto*, Pendragon, Bologna, 2005.

³¹⁴ G. DELEUZE, *La concezione della differenza in Bergson* (1956), ora incluso in ID., *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), trad. it. e cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Torino, Einaudi, 2001, pp. 126-159. Quanto Bergson sia fondamentale nella concezione ontologica deleuziana, seppure in modo originale, lo dimostrano chiaramente i due volumi sul cinema che, lungi dall'essere semplicemente dei commenti sull'arte cinematografica, riteniamo che raccolgano i pensieri più maturi e le nuove necessità concernenti l'ontologia di Deleuze. Immagine, tempo e movimento sono termini fondamentali nella stessa filosofia di Bergson, e Deleuze vi sviluppa tutta la sua articolazione rinnovandoli.

³¹⁵ Può essere questo un tratto più rilevante di quanto non si creda, poiché già in questo primo momento si possono individuare delle direzioni non coincidenti e, soprattutto delle articolazioni *differenti* del concetto stesso di differenza in Deleuze e Heidegger. Così, se il secondo centralizza tutto il pensiero, anzi, il pensare, dovremmo dire, nella differenza ontologica, cioè nella differenza tra essere ed ente la quale viene configurandosi in un'ontologia negativa in quanto l'essere sarà semantizzato come il non-dell-ente, per Deleuze, invece, l'articolazione della differenza è l'articolazione dell'ontologia stessa. Egli, infatti, non centralizza la differenza, come fa Heidegger, in quella originaria-da-ripensare tra essere ed ente, ma cerca, per un verso, di concepirla in sé, e per l'altro, di svilupparla quale movimento costituente tutto ciò che possiamo chiamare «vivente», così come, al contempo, cerca di farne il movimento vitale del pensiero stesso. Da ciò risulta che quello di Deleuze è lo sforzo di pensare un'ontologia affermativa. Per quanto riguarda questo aspetto, in seguito, un ruolo importante in Deleuze lo avrà anche la lezione strutturalista, alla quale, tuttavia, bisogna aggiungere, egli darà delle accezioni originali, fino a distaccarsene sempre più negli anni seguenti.

seguire ed articolare per poter essere un pensiero della vita, un pensiero, cioè, non racchiuso ed isolato nel quadro di una possibilità mai sfiorabile dal reale.

Intuizione, durata, essere-del-passato-in-sé (memoria ontologica, quindi, e non ricordo psicologico), movimento, slancio vitale...; sono questi alcuni dei punti fondamentali dove si concentra l'intera filosofia bergsoniana. Va da sé che non potremo esporli in tutta la complessità che ad essi è propria. Piuttosto, cercheremo di cogliere in essi, inevitabilmente schematizzando, il supporto che Deleuze vi trova riguardo all'emergere dell'univocità e della differenza, e le connessioni tra le due. Può sembrare tuttavia strano che Bergson quale filosofo della differenza e dell'univoco proceda spesso, e piuttosto sistematicamente, per coppie dualistiche – cosa che si riflette anche in buona parte dei titoli dei suoi testi: *Materia e memoria*, *Durata e simultaneità*, *Pensiero e movimento*, *Le due fonti della morale e della religione*. Di nuovo, la risposta – e la soluzione – ci viene offerta dalla differenza di natura. Vi è sempre una differenza di natura da trovare e sviluppare tra i termini che Bergson assume ad oggetto delle sue analisi. Tale differenza la quale, finché non giunge a un punto di svolta, mantiene i termini distinti entro la dualità, si risolve ogni volta in modo da assumere uno soltanto dei due termini come includente la differenza stessa. Cioè, essa, da differenza *tra* diventa differenza *in*. Pertanto, bisogna precisare che la differenza di natura non si pone tra due dati di fatto, la cui differenza è solo differenza di grado, ma tra due tendenze differenti in uno stesso dato di fatto il quale esiste sempre in forma mista. Analizzare il misto significa trovare le tendenze – ossia, ciò che vale in termini di diritto – che differiscono per natura in esso. E, inoltre, come si è appena detto, individuare la vera differenza non più tra le due tendenze, ma soltanto in una di esse. Così, se lo spazio è un misto, e se in esso sono individuabili due tendenze quali la durata e la materia, la differenza che vi è tra di esse si comprende interamente in una delle due, cioè, nella durata. Perché avviene questa inclusione di un termine nell'altro? Perché, ciò che non si definisce più come differenza da un'altra tendenza, ma si determina come differente in sé, assume un carattere sostanziale; cioè a dire che una delle due tendenze assume lo stato di *cosa* e differisce dalla tendenza opposta in quanto, essendo differente in sé, la include come differenza di grado del proprio essere. Dice Deleuze: «la differenza di natura non si fa più tra due cose, o meglio tra due tendenze, [ma] è essa stessa una

cosa, una tendenza che si contrappone all'altra»³¹⁶, cercando, in tal modo, di porre in evidenza l'unità e l'autosufficienza che trova in sé una delle due tendenze.

Così, la stessa differenza di natura, individuata tra due tendenze che differiscono, diventa una delle due tendenze, e lo diventa nella misura in cui una di esse differisce in sé, ovvero trova in se stessa il principio della propria differenza. Nel caso di sopra, cioè in quello dello spazio, solo la durata è la tendenza che differisce in sé; essa non è divisibile, non è ulteriormente scomponibile, mentre la materia si definisce non come differenziazione in sé, ma come ciò che si ripete ed è divisibile. In questo modo, «la differenza di natura è divenuta essa stessa una natura»³¹⁷. In tale procedimento bergsoniano che articola fino in fondo il dualismo fra i termini assunti in esso, Deleuze scorge, come sua ultima istanza, una integrazione nel monismo. «Il dualismo, allora, è solo un momento che deve condurre alla ri-formazione di un monismo. È questo il motivo per cui, dopo l'allargamento, sopraggiunge un ultimo restringimento e, dopo la differenziazione, l'integrazione»³¹⁸. L'integrazione sta a significare che l'altra tendenza, quella non differente in sé, viene a far parte, in quanto caso limite di contrazione, della tendenza in sé differente: così, la materia diventa un caso limite della durata stessa. In tale monismo che, non solo non esclude la differenziazione, ma, in ultima istanza, coincide con essa, si ha una prima risonanza dell'univocità.

Ma, le differenze di natura non sono date. L'unico dato è il misto, lo stato di cose, mentre le differenze di natura appartengono alle tendenze nelle quali il misto si divide. Vi si giunge soltanto attraverso l'intuizione, che Bergson erige a vero e proprio metodo. Tale metodo – che potremmo attribuire anche allo stesso Deleuze – corrisponde precisamente alla differenza in quanto quest'ultima sfugge al concetto in

³¹⁶ G. DELEUZE, *La concezione della differenza in Bergson* (1956), in ID., *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 136.

³¹⁷ G. DELEUZE, *La concezione della differenza...*, cit., p. 137. Non bisogna porre una contraddizione tra la ripetizione quale la pensa Bergson e quella che propone Deleuze. La ripetizione della materia corrisponde, tutt'al più, alla ripetizione nuda e materiale di cui parla Deleuze. Ma, posta una ripetizione travestita e spirituale, il suo soggetto diventa la differenza stessa. A tal proposito, sempre nel saggio citato del 1956, Deleuze scrive: «Il nostro filo conduttore consiste nel fatto che la differenza (interna) differisce (in natura) dalla ripetizione. Vediamo troppo bene, però, come una simile frase sia sbilanciata: la differenza che viene definita differenza interna si differenzia contemporaneamente all'esterno. Tuttavia possiamo vedere delinearci una soluzione per il fatto che Bergson insiste nel mostrarci che *la differenza è ancora una ripetizione e la ripetizione già una differenza*. Ed effettivamente, la ripetizione, la materia, è proprio una differenza: le oscillazioni sono talmente distinte che “quando appare l'altra, la prima è già scomparsa”» [G. DELEUZE, *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), cit., p. 151 (corsivo nostro)].

³¹⁸ G. DELEUZE, *L'intuizione come metodo*, in ID., *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 19.

generale. In un primo momento, dunque, l'intuizione si oppone al concetto in generale; in un secondo momento, in seguito alla divisione del misto in due tendenze, essa risponde a ciò che vi è di indivisibile, ossia alla differenza stessa: nel misto, dunque, l'intuizione corrisponde all'elemento puro – *quid juris*. Essa «ci spinge a superare lo stadio dell'esperienza verso le condizioni dell'esperienza»³¹⁹. L'intuizione è allora il metodo attraverso il quale si accede al trascendentale in Bergson, trascendentale, però, il quale non coincide affatto con quello kantiano o quello concettuale in generale, ma che si distingue da esso in quanto quest'ultimo definisce le condizioni dell'esperienza possibile in generale. La condizione dell'esperienza possibile in generale costituisce un ordine a se stante: quello, appunto dei concetti; e non dovendo esso «combaciare» con ciò che sussume, ma solo determinare un orizzonte di possibilità generale concernente l'oggetto, risulta essere ogni volta ben più largo del condizionato. L'intuizione, al contrario, si collega direttamente alla durata, pur presupponendola. Il loro sviluppo è reciproco.

L'intuizione non è affatto la durata stessa; è invece il movimento attraverso il quale usciamo dalla nostra propria durata, il metodo per il quale ci serviamo della nostra durata per affermare e riconoscere immediatamente l'esistenza di altre durate, al di sotto o al di sopra di noi. [...] Senza l'intuizione come metodo, la durata resterebbe una semplice esperienza psicologica. Inversamente, senza la sua coincidenza con la durata, l'intuizione non sarebbe capace di realizzare [...] [la] determinazione dei veri problemi o delle vere differenze di natura³²⁰.

Intuizione e durata, dunque, si chiariscono a vicenda. Si dice che per via dell'intuizione il metodo si riconcilia con l'immediato (durata) e, sempre attraverso di essa, si giunge ad affermare una eterogeneità di durate (immediati eterogenei). È questo che sperimentiamo, secondo il famoso esempio di Bergson, aspettando che lo zucchero si sciolga nell'acqua. L'attesa «è un tempo che coincide con la mia impazienza, cioè con una certa porzione di quella che è la mia durata e che non può allungarsi o contrarsi a piacere. Non è più qualcosa di pensato, ma è qualcosa di vissuto. Non è più una relazione, ma è qualcosa di assoluto»³²¹. Con questo passo,

³¹⁹ G. DELEUZE, *L'intuizione come metodo*, in ID., *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 16.

³²⁰ G. DELEUZE, *L'intuizione come metodo*, in ID., *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 23.

³²¹ H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice* (1907), trad. it. e cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002, p. 14.

Bergson non vuole solo ripetere ciò che ha già detto, ossia che la durata è «la sostanza stessa delle cose», che noi «la percepiamo come una corrente che non ci sarebbe possibile risalire», e che essa è «il fondo» stesso «del nostro essere»³²², ma anche aggiungere a tutto ciò che quell'impazienza che mi pervade, segnala una durata eterogenea (differente) alla mia. Quindi, la durata si definisce come ciò che vi è di continuo e, al tempo stesso, di eterogeneo. Allora, se l'Io è definibile in base alla durata, a ciò bisogna aggiungere, però, che esso non è che un caso della durata³²³. Tale condizione di continuo ed eterogeneo che determina la durata è dovuta alla differenza messa in atto tra il virtuale e l'attuale. All'attuale corrisponde un pluralismo generalizzato, e quindi eterogeneo che, però, partecipa alla medesima continuità del e nel virtuale. Ancora una volta si delinea un'univocità che si esplica secondo la logica dell'uno e dei molti, ma in termini temporali (un unico Tempo e i molti tempi), poiché l'essere è durata.

Il testo bergsoniano più amato e citato, più pensato ed *esplicato* da Deleuze è *Materia e memoria*. Da esso proviene l'idea – radicalizzata da Deleuze – del soggetto come intervallo nella continuità ontologica, così come si presenta ne *L'immagine-tempo*; principalmente da esso proviene il concetto di virtuale, ma anche di movimento, ecc., come anche, in buona parte, quello di tempo così come si configurerà nelle tre sintesi passive di *Differenza e ripetizione*. È in questo testo che Bergson parla dell'essere-in-sé-del-passato, della memoria come essere. Passato e memoria sono spirito. Essi sono consistenza ontologica, al contrario del presente che è inconsistente; ma il passato è anche la condizione che rende realmente possibile lo scorrere del presente. Secondo il solito dualismo messo in atto da Bergson, alla materia corrispondono la percezione e il presente, mentre il ricordo puro e il passato, alla memoria; vi è, quindi, tra di essi una differenza di natura. E, come ogni differenza di natura, essa si risolverà in una delle tendenze.

Bergson parte dalla percezione e dice che «la coincidenza della percezione con l'oggetto percepito esiste di diritto piuttosto che di fatto»³²⁴. Ciò perché, essenzialmente, «il fondo di intuizione reale, e per così dire istantaneo, sul quale si schiude la nostra percezione del mondo esterno, è poca cosa rispetto a tutto quanto la

³²² Cfr. H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 37.

³²³ Cfr. G. DELEUZE, *Una o molte durate?*, in ID., *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 65.

³²⁴ H. BERGSON, *Materia e memoria* (1896), trad. it. e cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 53.

nostra memoria vi aggiunge»³²⁵. L'intuizione reale, dunque, consiste principalmente nel richiamare un ricordo e nel renderlo attuale. Detto in altri termini, qui si confrontano la memoria e l'istante. Ma, la pura istantaneità, in realtà, ci è sconosciuta, poiché non si ha nessuna condizione nell'esistenza che ce la renda possibile: non possiamo quindi sperimentare la pura istantaneità. Ma a che cosa è dovuta tale impossibilità? La nostra percezione, «per quanto rapida la si supponga, occupa un certo spessore di durata, così che le nostre percezioni successive non sono mai dei momenti reali delle cose [...], ma dei momenti della nostra coscienza»³²⁶. Si è così dal lato della memoria. Per poter passare su quello della materia, bisognerebbe eliminare la stessa percezione – unico atto, del resto, che ci offre, per così dire, la materia –, e quindi, eliminare ogni memoria. È questo un punto sotto la cui apparente semplicità si nasconde una vera differenza di natura, ovvero una prova del pensiero.

La memoria, praticamente inseparabile dalla percezione, inserisce il passato nel presente, contrae così in un'unica intuizione i molteplici momenti della durata, e quindi, per la sua duplice operazione, è la causa per cui di fatto percepiamo la materia in noi, mentre di diritto la percepiamo in sé³²⁷.

E tale differenza di natura si approfondisce ulteriormente, giacché, se il problema posto era la materia e la sua percezione, ci troviamo ora di fronte a un «risucchiamento» da parte della memoria, tale per cui, la stessa materia non sarà che un grado – punto limite – della memoria. Ciò che si vuol dire qui è che la memoria in quanto contratta dalla durata – la quale, dunque, prolunga il passato nel presente dove si è situati – è differenza in sé. Essa quindi non si definisce affatto attraverso la differenziazione *dalla* materia, ma, differenza in sé, la memoria è, «per principio, una capacità assolutamente indipendente dalla materia»³²⁸. A tale memoria corrisponde un puro ricordo che si rivela soltanto attraverso lo «stimolo» di un'immagine o percezione – l'essere situati nel presente. È proprio attraverso il ricordo, il quale ci immette di colpo nel passato, che scopriamo il virtuale. Il virtuale stesso non si definisce tanto per il suo essere passato, o per la sua appartenenza al passato, quanto,

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ H. BERGSON, *Materia e memoria*, cit., pp. 55-56.

³²⁷ H. BERGSON, *Materia e...*, cit., p. 58.

³²⁸ H. BERGSON, *Materia e...*, cit., p. 59.

piuttosto per il fatto che esso è «nello stesso tempo uno stato presente e qualcosa che spezza il presente»³²⁹, e che, senza tale condizione, non potremmo mai riconoscere il ricordo in quanto ricordo. Se il virtuale, in *Materia e memoria*, è indubbiamente la dimensione ontologica e come tale si confonde col passato in sé, nondimeno esso va colto in questo suo inserirsi nella linea della durata che dilata e prolunga il presente al di là del suo puro non-essere; altrimenti, il passato sarebbe definito non solo come ciò che è in sé, ma anche come ciò che ci è assolutamente inaccessibile.

Il virtuale deve quindi «trovare» un altro lato, una superficie o un punto dove, di diritto, emerge: l'attuale. Si capisce bene l'importanza del virtuale quale condizione dell'attuale. Esso è il trascendentale in Bergson, ma non rappresenta affatto una condizione più larga del condizionato, poiché, come dire, virtuale ed attuale, pur non somigliandosi affatto, entrano in un rapporto di differenziazione dove il primo è vera istanza genetica del secondo. Il passato, inteso come l'essere in me, non è mai un passato possibile. Ma non si tratta qui di partire dai vissuti particolari, non si tratta di un passato psicologico, ma di quel passato che rende possibile, solamente ed unicamente nella dimensione reale dove fa parte anche il presente, il vissuto stesso, e quindi, anche il passato psicologico. Che esso sia un vero e proprio trascendentale – per altro, non ricalcato sull'empirico –, anche se Bergson non usa proprio questo termine, lo dimostra il fatto che il presente, di per sé, non basta a restituirci il virtuale.

Senza dubbio un ricordo, via via che si attualizza, tende a vivere in un'immagine [intersezione col presente]: ma la reciproca non è vera, e la pura e semplice immagine mi riporterà al passato soltanto perché, in effetti, è nel passato che sono andato a cercarla, seguendo, dunque, il progresso continuo che l'ha condotta dall'oscurità alla luce³³⁰.

Il passato è ciò che è per eccellenza. Tra di esso e il presente corre una differenza di natura, così come corre tra la memoria e la materia, il virtuale e l'attuale. Infatti, rispetto al passato, il presente si definisce come ciò che non è, poiché corre sempre spostando se stesso continuamente ed accrescendo inevitabilmente il passato. Allora, «ogni percezione è già memoria. *Noi percepiamo, praticamente, soltanto il passato,*

³²⁹ H. BERGSON, *Materia e memoria* (1896), cit., p. 114.

³³⁰ H. BERGSON, *Materia e...*, cit., p. 115.

essendo il puro presente l'inafferrabile progresso del passato che rode il futuro»³³¹. Del presente si dice, dunque, che esso è ciò che si fa, o meglio ancora, ciò che si sta facendo, indefinitamente. Ma, vi è anche una caratterizzazione positiva del presente, che prende avvio proprio da questo suo stato indefinito. Esso, effettivamente, in quanto non esiste mai, poiché appena lo poniamo come esistente è già passato, è caratterizzato dall'utilità in vista del futuro imminente. Il presente è proteso sul futuro, su un futuro prossimo. In questa indeterminazione temporale, tra il *non più* e il *non ancora*, esso è essenzialmente azione, essa stessa imminente.

Si dice del passato che è in sé perché, effettivamente, esso è, unicamente è. Non è perché utile o presente, ma è perché non può che essere. Mentre, se insistiamo a porre l'essere nel presente, spinti da una visione psicologica e in vista dell'utilità che, in quanto caratterizza l'azione, ci caratterizza nel nostro comportamento nei confronti della vita, non si fa che confondere «l'Essere con l'essere-presente»³³². Per questo diciamo che la determinazione del passato in sé e della memoria è una determinazione ontologica. Inoltre, come si è visto, esso è la condizione necessaria tanto perché il presente scorra, passi, quanto perché in esso esistano dei passati propriamente vissuti, cioè psicologici. E la stessa psicologizzazione del passato è una sua attualizzazione, mentre solo il virtuale è l'in sé del passato in quanto essere. Allora, vista la differenza di natura tra il passato e il presente, e vista dunque l'impossibilità di costituire il passato in quanto tale sommando dei pezzi di presente, il passato non può che porsi come passato anche rispetto al proprio essere-stato-presente. «Se non si fosse costituito sin dall'inizio, contemporaneamente al suo essere presente, il passato non si sarebbe mai formato. [...]: il passato è “contemporaneo” al presente che esso è *stato*»³³³.

L'essere in sé del passato comporta anche una nuova concezione, più profonda, della durata stessa: essa si definisce come *coesistenza virtuale*. Nei *Dati immediati*, Bergson definiva la durata essenzialmente come successione: «La durata assolutamente pura è la forma assunta dalla successione dei nostri stati di coscienza quando il nostro io si lascia vivere, quando si astiene dallo stabilire una separazione

³³¹ H. BERGSON, *Materia e...*, cit., p. 127.

³³² G. DELEUZE, *La memoria come coesistenza virtuale*, in ID., *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 44.

³³³ G. DELEUZE, *La memoria come coesistenza virtuale*, in ID., *Il bergsonismo...*, cit., p. 48.

fra lo stato presente e quello anteriore»³³⁴. È vero che, già in questo testo, la durata, virtualmente, è di più, poiché essa è «molteplicità qualitativa» ed «eterogeneità pura»; i suoi momenti «non sono esterni gli uni agli altri»³³⁵. Ma Bergson, principalmente impegnato a farla distinguere dallo spazio, principalmente preoccupato di mettere in risalto la differenza di natura che vi è tra la durata e lo spazio, allorché quest'ultimo si definisce per il suo ordine di simultaneità, concludeva dicendo che «porre la durata nello spazio, significa, con una vera e propria contraddizione, collocare la successione all'interno della simultaneità»³³⁶, affermando così che la durata è successione. Ora, in *Materia e memoria* si può, invece, trarre la conclusione che «la durata è sì successione reale, ma solo perché, più profondamente, è *coesistenza virtuale*: coesistenza di tutti i livelli, di tutte le tensioni e gradi di contrazione e distensione»³³⁷. Con questo testo si è compiuto un passo decisivo verso l'ontologia, rispetto ai *Dati immediati*, che ancora non si distaccava del tutto da una concezione psicologica. Alla durata come coesistenza virtuale rimanda il famoso cono in *Materia e memoria*, dove ogni contrazione quale costitutiva di una regione del passato contiene, più profondamente, tutto il nostro passato più o meno contratto. Quindi, non solo il passato coesiste con il presente, ma con *ogni* presente è tutto il passato, il passato nella sua interezza, anche se contratto in gradi diversi, a coesistere.

La variabilità della contrazione-espansione non dipende tanto dal presente – percezione, immagine, intersezione – quanto, invece, dal balzo stesso che ci installa a un determinato livello – a una certa regione – del passato, dal quale io lo contraggo o lo distendo di più o di meno: cioè, è il ricordo-contrazione, e non il ricordo puro che ci installa in questa piuttosto che in quella regione del passato. Deleuze lo chiama «appello al ricordo», proprio per distinguerlo dal richiamo dell'immagine o evocazione. Ma ancora una volta, quando ci esprimiamo dicendo che sono io a contrarre o a espandere una determinata regione del passato con la quale (e nella quale) coesiste tutto il passato (più o meno contratto), non bisogna intenderne l'intenzionalità soggettiva, né tantomeno bisogna intendere il passato alle dipendenze

³³⁴ H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), trad. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002, p. 66.

³³⁵ Cfr. H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati...*, cit., pp. 143-144.

³³⁶ H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati...*, cit., p. 144.

³³⁷ G. DELEUZE, *La memoria come coesistenza virtuale*, in ID., *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 50.

di una memoria psicologica, più o meno abile, più o meno bloccata. Il passato è lì, impassibile, a prescindere dal nostro gesto empirico. L'appello al ricordo riguarda «la nostra affinità con l'essere», verte «sul nostro rapporto con l'Essere, e sulla varietà di questo rapporto»: infatti, «la coscienza psicologica non è ancora nata. Sta nascendo, trova qui le sue condizioni ontologiche»³³⁸. In altri termini, *di diritto*, al passato – virtuale, trascendentale – non arriviamo affatto partendo dal presente – empirico, attuale – poiché la condizione non può essere un calco del condizionato: essa, piuttosto è ciò che è in sé e ciò senza la quale non si dà nessun condizionato. Si va dunque dal passato al presente, e mai reciprocamente, come dice Bergson, nel passo citato, a proposito del ricordo e dell'immagine. Ciò, ovviamente, non corrisponde affatto al movimento psicologico, che è precisamente l'inverso. Vi è, quindi, un'ontologia che si dice dello psicologico, il virtuale che si dice dell'attuale, senza analogia alcuna.

Lo slancio vitale, infine – un unico slancio della Vita per tutte le vite –, ci sembra l'idea che più sistematicamente, più esplicitamente affronta ed espone, articola ed estende nel vivente il tema dell'univocità. L'intero primo capitolo de *L'evoluzione creatrice* ci sembra essere un affresco dell'univoco. Proprio per l'argomento che tratta, questo testo offre una maggior presa alla comprensione dei molti temi bergsoniani analizzati fin qui. Due sono le questioni che ci interessano in particolar modo: la prima, quella che riguarda il virtuale; la seconda, come l'univocità riguardi immediatamente la differenza, cioè, come l'univocità si articoli nella differenziazione. Le due questioni, in realtà, sono una soltanto, poiché il virtuale stesso si attualizza solo attraverso la differenziazione, l'essere si attualizza nelle differenze viventi.

Effettivamente, si è visto sopra come il virtuale corrisponda alla dimensione ontologica e come esso sia un trascendentale del reale (e non del possibile). Esso e l'empirico o l'attuale non si assomigliano affatto. Ora, lo slancio vitale è ciò di cui tutto il creato partecipa, per così dire. In che modo? Non certo come un'armonia di fatto. Le specie, come gli individui, semmai, di fatto implicano il contrario, cioè implicano ciascuno il proprio sviluppo attraverso un conflitto più o meno sempre in atto. «L'armonia non esiste dunque di fatto; esiste piuttosto di diritto: voglio dire che

³³⁸ G. DELEUZE, *La memoria come coesistenza virtuale*, in ID., *Il bergsonismo...*, cit., p. 52. Sulla contrazione ontologica (virtuale) e sulla contrazione, o meglio, traslazione psicologica, e la differenza di natura che vi corre, cfr. *ivi.*, pp. 54-55.

lo slancio originario è uno slancio comune, e che più si risale all'indietro, più le diverse tendenze appaiono complementari»³³⁹. L'armonia, la complementarità, ovvero lo slancio vitale come unico soffio, più che uno stato di cose, risulta essere quindi una tendenza. In quanto tale, e in quanto riscontrabile soltanto attraverso un cammino a ritroso, essa già ci pone nel virtuale. L'attuale, al contrario, si esplica essenzialmente per dissociazione. Prendendo sicuramente atto di ciò, e tuttavia in conflitto con le teorie evoluzionistiche dell'epoca, Bergson scrive:

Per quante biforcazioni abbiano potuto prodursi, per quante vie laterali si siano aperte, lungo le quali gli elementi dissociati si sono sviluppati in maniera indipendente, resta nondimeno il fatto che il movimento delle parti continua in virtù dello slancio primitivo del tutto. Qualcosa del tutto deve dunque sussistere nelle parti³⁴⁰.

Come prima, in *Materia e memoria*, ancora adesso, ne *L'evoluzione creatrice*, il virtuale è l'Uno-Tutto, una coesistenza gigantesca indifferenziata. L'attuale, al contrario, deve prodursi, e non può prodursi che per differenziazione, stabilendo in essa, al tempo stesso, le proprie linee di determinazione. Lo slancio vitale, dunque, è il virtuale da attualizzarsi secondo le intensità che ne determinano le condizioni, per dirla con un linguaggio deleziano. Parte di esso persiste nell'organismo vivente. Ma, lo stesso organismo vivente, anzi, la stessa cellula organica si definisce come differenza. Essa, attuale, è un punto d'arrivo «che non ci restituisce la forma del percorso compiuto per arrivarci»; una qualsiasi struttura organica non è che «l'accumulo delle piccole differenze che l'evoluzione ha dovuto attraversare per giungervi»³⁴¹. Come si può notare, Bergson non procede affatto per astrazione, né per analogia. Egli dice che, come il presente non poteva essere la ragione del passato, così l'organismo non può spiegarci o «restituirci» la forma dell'evoluzione compiuta, o dello slancio vitale *trasformato*: è il virtuale che si attualizza; la reciproca non è vera. L'evoluzione, quindi, si profila come processo di attualizzazione: essa va, come ogni attualizzazione, dal virtuale all'attuale. Il virtuale, il passato, l'essere (slancio vitale), più o meno contratto, è nelle sue attualizzazioni (organismi).

³³⁹ H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice* (1907), cit., p. 47.

³⁴⁰ H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 49.

³⁴¹ H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 51.

Ora, l'attualizzazione è differenziazione, ma le differenze di cui si parla non sono date nell'attuale, o meglio, non sono date se non in quanto pure diversità specifiche. Esse si esprimono nell'attualizzazione in quanto differenziazione del virtuale guidata dalle intensità che a loro volta si esplicano nell'attuale esteso. Questa è la ragione per cui si sostiene che l'evoluzione è creatrice. Non lo sarebbe, al contrario, o meglio, non la scopriremmo tale se invece di spiegarla come passaggio dal virtuale all'attuale e dall'involupto all'esteso qualitativo, la rappresentassimo secondo una pura condizione di possibilità. In quest'ultimo caso, l'attuale sarebbe assunto come reale, mentre il possibile, come ciò che è da realizzare. Realizzazione ed attualizzazione, come si è già visto, sono processi differenti cui corrispondono visioni o pensieri altrettanto differenti. La realizzazione del possibile, implicherebbe, prima di tutto, un trattenimento, una limitazione, poiché non tutto ciò che è possibile passa all'esistenza, mentre invece ciò che passa, diventa reale solo in quanto immagine e somiglianza del possibile³⁴². È il trascendentale appartenente al puro ordine del concetto, criticato a più riprese da Bergson, il quale, invece, assume come metodo l'intuizione, ossia un trascendentale dell'esistente. Inoltre, come ha fatto

³⁴² A proposito della realizzazione del possibile e dell'attualizzazione del virtuale, Michael Hardt fa un'osservazione interessante considerando i due ordini diversi di reale che, rispettivamente, ne risultano – reale quale molteplicità di ordine nell'un caso, e reale quale molteplicità di organizzazione nell'altro: «La realizzazione del possibile dà luogo a una molteplicità di ordine, una molteplicità statica, perché tutto l'essere reale è già dato o predeterminato nella "pseudo-attualità" del possibile. L'attualizzazione del virtuale, invece, presenta una molteplicità dinamica in cui il processo di differenziazione crea l'originale disposizione o coerenza dell'essere attuale: si tratta in questo caso di una molteplicità di organizzazione. [...] La molteplicità dell'organizzazione è "indeterminata" in quanto è creativa e originale; [...] il processo creativo dell'organizzazione è sempre un'arte» [M. HARDT, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 40]. La molteplicità dell'organizzazione è imprevedibile e creativa solo se colta nel processo di attualizzazione, cioè solo nel campo differenziale delle intensità, poiché l'organismo attuale implica un'organizzazione di altro tipo, regolata e gerarchica. Il campo di intensità è un campo trascendentale rispetto all'organismo compiuto. È ciò che bisogna scorgervi dietro di esso. Quello dell'organizzazione è un tema che, mano a mano, diventa centrale nella produzione successiva di Deleuze, nella misura in cui si rapporta negativamente e in modo limitativo al piano di immanenza. Rispetto a quest'ultimo, dove tutto «semplicemente si fa», un principio di organizzazione introduce il primato dell'identità e la rappresentazione quali suoi parametri necessari e regolativi. Al piano di organizzazione in quanto forma(to), Deleuze contrappone il tema del corpo intensivo o *corpo senza organi*. Gli stessi concatenamenti – fondamentali a partire da *L'anti-Edipo* in poi – riguardano le intensità. Esse, appunto, nel loro essere differenti e differenzianti, si concatenano al di là dell'ordine delle forme, ogni volta in modo creativo. Il concatenamento continuo si caratterizza proprio per l'imprevedibilità e la creazione delle quali nessun ordine formale e formalizzato può rendere conto. Ma già il processo di attualizzazione, in sé, non corrisponde alle forme, non si svolge attraverso le forme; forma e soggetto devono, come dire, ancora nascere, ma anche una volta nati, né la forma né il soggetto possono impedire l'attualizzazione, sempre in atto. Per questo motivo, Deleuze sottolinea ogni volta che l'attualizzazione è del virtuale. Solo in quanto riferita al virtuale, la molteplicità che ne risulta è, come dice Hardt, indeterminata, o non determinata in anticipo, o si determina ogni volta in un rapporto essenziale con l'indeterminato, come si è visto nel concetto di differenza, giacché la molteplicità non è se non differente in sé.

notare lo stesso Bergson in un altro testo, il possibile, se da un lato è più largo del reale, giacché esso non si realizza interamente, anzi, non si realizza che in minima parte in esso, dall'altro lato, il possibile rappresenta un ordine trascendentale essenzialmente ricalcato sull'empirico³⁴³. Per contro, il virtuale è tutto implicato nell'attuale, se non altro, perché esso non è meno reale dell'attuale stesso. Il fatto che il virtuale sia sempre implicato, contratto nell'attuale, non fa di esso un puro possibile. La contrazione, come abbiamo visto sopra trattando del passato, non preclude affatto il virtuale come tutto, anzi, solo in quanto tutto coesistente in sé, il virtuale si rende attualizzabile attraverso le varie contrazioni. Il possibile comporta un'evoluzione astratta e articolata necessariamente attraverso più momenti negativi, mentre il virtuale si esplica sempre e soltanto come momento positivo in un movimento altrettanto positivo: l'attualizzazione è differenziazione e la differenziazione è creazione. È ciò che emerge anche nell'esempio dell'occhio e della visione come soluzione positiva del problema della luce, che Bergson analizza ampiamente ne *L'evoluzione creatrice*, soluzione tanto più positiva quanto meno somigliante al problema posto, e lo stesso problema – virtuale in quanto unico per tutti – si attualizza tanto meglio nella propria soluzione quanto più differisce da sé; esso è creativo e la soluzione che si dà attualizzandosi, è positiva. L'attualizzazione è positiva e creatrice, quindi, mentre la realizzazione implica l'iscrizione della differenza creatrice nel concetto del negativo.

Secondo noi, una macchina organica nella sua totalità, rappresenta senz'altro, a rigore, la totalità del lavoro di organizzazione [...], ma le parti della macchina non corrispondono a parti del lavoro, perché *questa macchina, nella sua materialità, non rappresenta più l'insieme dei mezzi impiegati, ma un insieme di ostacoli aggirati*: è una negazione, piuttosto che una realtà positiva³⁴⁴.

Le parti che rendono possibile il funzionamento della macchina-occhio di cui si parla, intesa come sistema visivo, corrispondono dunque ad una spiegazione negativa che, per poter dare ragione di sé e di ciò che rende possibile, deve prima inserirsi in un contesto di logica vitale qual è l'attualizzazione del virtuale (o logica

³⁴³ Cfr. H. BERGSON, *Il possibile e il reale*, ma anche *Sviluppo della verità. Movimento retrogrado del vero*, in ID., *Pensiero e movimento* (1934), trad. it di F. Sforza, Bompiani, Milano, 2000, pp. 83-98 e pp. 3-22.

³⁴⁴ H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 81-82.

dell'espressione, come l'abbiamo chiamata con Deleuze. Si dice, invece, che l'attualizzazione è creatrice con riferimento al virtuale, poiché in esso le intensità in quanto fattori individuanti creano le sue linee di differenziazione che si attualizzano³⁴⁵. La dissociazione di cui parlava Bergson sta a significare il riferimento alle linee di divergenza secondo le quali lo slancio vitale si attualizza. L'evoluzione come è apparsa fin qui non è dunque il semplice passaggio da un termine attuale ad un altro, ma più profondamente, l'attualizzazione per differenziazione del virtuale. Tale differenziazione segna positivamente la differenza stessa che vi è tra il virtuale e l'attuale.

Infatti, ciò che coesiste nel virtuale, nell'attuale non coesiste più e si distribuisce in linee o parti non sommabili, ciascuna delle quali mantiene il tutto, ma in un certo modo, da un certo punto di vista. Anche queste linee di differenziazione sono veramente creatrici: si attualizzano per invenzione, e in questo modo creano il rappresentante fisico, vitale o psichico del livello ontologico che incarnano³⁴⁶.

Parlando sopra della molteplicità e dell'eterogeneità delle durate, viene da chiedersi ora, dopo una così forte presa del virtuale, se non vi sia anche una durata che le comprenda in sé tutte, pur attualizzandole in quanto differenti e divergenti, un po' come abbiamo fatto con la conflittualità e la dissociazione che si ha tra le specie e gli individui, confluenti, in ultima istanza, in uno slancio vitale originario che tutti contraggono in un determinato grado. Una durata, insomma, che sia coesistenza indifferenziata di tutte le durate insieme, coesistenza in un Uno-Tutto. Ci sembra che una tale coesistenza delle durate nel virtuale sia già emersa trattando della memoria e del passato. Ma essa emerge ancor meglio, in modo ancor più plausibile nel caso dello slancio vitale, forse anche per il fatto che qui è la vita stessa la tematica della ricerca e, per sua stessa natura, essa presenta un potere di affezione sicuramente maggiore.

Lo slancio vitale, differenziandosi crea il vivente. Esso si dice nello stesso modo di tutte le forme viventi, tutte differenti. Esso si dice di tutte le differenze creatrici delle forme viventi – si dice dell'attualizzazione come dell'attuale, ma nell'attuale, si dice

³⁴⁵ Cfr. G. DELEUZE, *Lo slancio vitale come movimento della differenziazione*, in ID., *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 87.

³⁴⁶ G. DELEUZE, *Lo slancio vitale come movimento della differenziazione*, in ID., *Il bergsonismo...*, cit., p. 91.

della differenza. Lo slancio vitale, questo Uno-Tutto non smette mai di aprirsi nelle forme viventi, per mezzo della sua attualizzazione; ma anche il vivente è tale e si comporta secondo le proprie leggi – di bisogno, fisiche, psichiche, ecc. – solo in quanto, a sua volta si apre all’Uno-Tutto ontologico. L’evoluzione – differenziazione, divenire dello slancio vitale – è essenzialmente creatrice. «In questo modo il confronto classico cambia completamente senso; e non è il tutto a chiudersi come un organismo, ma l’organismo che si apre al tutto, e nello stesso modo di questo tutto virtuale»³⁴⁷.

In conclusione di questa parentesi, si può notare quanto l’elaborazione di questi concetti e temi bergsoniani sia presente allo sfondo dell’esposizione deleuziana della teoria delle idee e delle intensità – e quindi in quella della differenza in sé – che abbiamo trattato nel capitolo precedente. Con ciò non si vuol dire che, a formulare tali teorie fosse sufficiente il solo riferimento a Bergson, poiché in esse si moltiplicano gli incroci con altre filosofie ancora, quali, per esempio, quelle di Spinoza, di Leibniz, di Kant – come si è già visto – e di Nietzsche, solo per fare alcuni nomi. Ma, probabilmente, riguardo ai temi specifici menzionati, l’ipoteca deleuziana, tra tutti loro, è maggiore nei confronti di Bergson. Inoltre, soprattutto con l’idea dello slancio vitale, Bergson si inserisce a pieno titolo anche nel contesto dell’univocità dell’essere, che ora ci apprestiamo a delineare, e dove il suo nome però non appare accanto agli altri. Questo capitolo serve allora anche per supporre che, pur non richiamandosi esplicitamente a Bergson, egli è implicitamente presente – come avviene spesso – nello sfondo della questione.

³⁴⁷ G. DELEUZE, *Lo slancio vitale come movimento di differenziazione*, in ID., *Il bergsonismo...*, cit., p. 95.

CAPITOLO 9

L'affresco ontologico dell'Univocità e alcuni suoi momenti fondamentali

Ma il Tutto è uguale e il Tutto torna possono dirsi solo là dove si è raggiunto il punto estremo della differenza. Soltanto allora è possibile una sola e medesima voce per tutto il multiplo dalle infinite vie, un solo e medesimo Oceano per tutte le gocce, un solo clamore dell'Essere per tutti gli essenti³⁴⁸.

La concezione della differenza in sé come principio primo, per esprimerci così, il suo sviluppo positivo e la sua affermazione attraverso l'idea e l'intensità, il processo di attualizzazione e quello di individuazione, non che la stessa ripetizione spirituale, implicano a tutti gli effetti un quadro ontologico nel quale si dipanano e trovano il loro pieno significato. L'ontologia deleuziana si presenta come un'orchestrazione complessa, una musica della differenza, intonata sul principio dell'univocità dell'essere. Differenza e univocità, dunque, sembra che si corrispondano in un quadro non più rappresentativo del pensiero. Infatti,

Che l'essere sia univoco, che non possa dirsi se non in un solo e stesso modo, è paradossalmente la condizione principale perché l'identità non governi la differenza, e la legge dello Stesso non la fissi come semplice opposizione nell'elemento del concetto; l'essere può dirsi nello stesso modo in quanto le differenze non sono ridotte in anticipo dalle categorie, in quanto non si ripartiscono in un diverso sempre riconoscibile attraverso la percezione, in quanto non si organizzano secondo la gerarchia concettuale delle specie e dei generi. L'essere è ciò che si dice sempre della differenza, è il *Rivenire* della differenza³⁴⁹.

³⁴⁸ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 388.

³⁴⁹ M. FOUCAULT, *Theatrum philosophicum*, cit., pp. 70-71.

Ma, per impostare il discorso in maniera più sistematica e per provare a vedere come viene a costituirsi tale principio nella filosofia deleuziana, in quanto stratificato e integrato da momenti rilevanti diversi, dandogli così un respiro più ampio, bisogna fare qualche passo indietro: bisogna tornare, infatti, alla tesi ontologica di Aristotele, che abbiamo in parte già visto precedentemente, trattando della differenza e la rappresentazione, e, prendendo le mosse da quel *topos*, proseguire verso alcuni altri momenti determinanti il principio di univocità.

Come si è avuto modo di notare, Aristotele trova una posizione media tra le tesi di univocità ed equivocità dell'essere, secondo il principio di analogia che egli articola, mediando in tal modo il concetto stesso di differenza. La mediazione della differenza serve, fondamentalmente, al raggiungimento di due scopi legati l'uno all'altro: garantire la sussistenza ontologica della differenza medesima e, al contempo, salvare il molteplice – di cui si dice la differenza – in quanto tale; ciò, appunto, nella misura in cui sia la pura sinonimia (univocità) che la pura omonimia (equivocità) impediscono la sussistenza ontologica della differenza. Riguardo al molteplice, di cui si dice la differenza, possiamo dire che esso è la realtà del mondo fenomenico, perciò, salvare la differenza implica il tentativo di salvare il molteplice come tale realtà fenomenica: questo è l'intento di Aristotele dopo la condanna platonica del mondo fenomenico, perché, appunto, diversamente da Platone, «l'essere, per Aristotele, è la totalità delle cose pensabili ed esperibili, senza eccezioni»³⁵⁰. In questa opposizione all'idealismo platonico si rileva quella che potremmo chiamare ontologia realistica di Aristotele.

Trattando della differenza specifica, si è visto come essa implichi l'identità nel genere. Il genere è una categoria. Come tale, esso sussume la differenza specifica così come le specie medesime. La differenza specifica è dunque categoriale. Ma, in una differenza di genere – dove il genere si dispone in quanto concetto ultimo determinabile – bisogna trovare un principio d'unità al di là dei generi stessi, quindi un'unità extracategoriale, come dire, che comprenda e sussuma in sé i generi stessi, in modo che le differenze categoriali, attraverso il riferimento a tale unità, non si riducano a delle mere diversità. Questa unità è l'essere in quanto non riducibile a una categoria determinata. All'essere, infatti, non può corrispondere un concetto unitario

³⁵⁰ G. REALE, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., pp. XIX-XX.

che lo comprenda: l'essere non è un genere, dice Aristotele. E, tuttavia, bisogna rappresentarlo, in qualche modo, cioè, bisogna fornire tale molteplice di una qualche unità concettuale, se non si vuole cadere nella mera alterità o nella mera tautologia. È di fronte a un'alternativa radicale come questa – pura equivocità o pura univocità – che l'analogia compie il suo sforzo di mediazione. Soltanto essa attraversa e piega l'essere nelle categorie, le quali, intessono le relazioni del reale, o, il che è lo stesso, articolano le parti del molteplice³⁵¹. Le categorie articolano l'essere, dunque. Esse sono chiamate a ridare «i significati fondamentali dell'essere in quanto ridanno le originarie distinzioni su cui si appoggiano gli altri significati»³⁵².

L'analogia, quindi, opera all'interno delle categorie stesse, poiché «gli altri significati» si diranno analogicamente ai significati primi. Ogni categoria dice un significato primo dell'essere, ma le categorie stesse sono in un rapporto, in qualche modo, gerarchico le une con le altre, tale per cui, la più importante diviene il riferimento essenziale delle altre che seguono. Così, nella tavola aristotelica delle categorie, in particolare «*l'essere della prima sorge decisamente su quello di tutte le altre in quanto costituisce il loro stesso fondamento*»³⁵³. In quanto l'essere non è rappresentabile se non per via delle categorie, ed essendo queste concettualmente distinte, si dirà che l'essere ha molti significati. È da notare che la molteplicità di significati, tuttavia determinati dal rapporto delle categorie, è, per Aristotele, originario e non strumentale, dacché le categorie corrispondono originariamente alle diverse sfere nelle quali l'essere si rivela. Per Aristotele quindi, l'essere si rivela *originariamente* come molteplicità di significati, ma tali significati si rapportano

³⁵¹ L'analogia e le categorie ci introducono al tema della determinabilità del concetto nella rappresentazione. Perché l'identità del concetto indeterminato sia rappresentabile, occorre che essa riceva la propria determinabilità nelle categorie. Così intese, le categorie sono generi d'essere, generi che assumono l'essere, come si esprime Deleuze, in quanto distributivo e ordinale. I generi sussumono altresì i concetti specifici secondo il loro proprio metodo di divisione che essenzialmente consiste nel determinarli attraverso predicati contrari interni a ciascun genere. La convergenza dei contrari specifici nel genere appartiene strutturalmente alla visione analogica, ne esprime anzi l'essenza, come abbiamo già visto e come vedremo in seguito. Ora, con riguardo alla differenza, si nota che essa è interamente ripartita nelle categorie in base all'analogia; anch'essa, quindi, diventa distributiva e ordinale. Tanto l'essere quanto la differenza sono colti al di là di qualsiasi rapporto con le singolarità e, di conseguenza, tanto l'uno quanto l'altra si articolano in base a delle distribuzioni concettuali fisse. In tal modo «l'individuo non è, né è più pensato se non come portatore di differenze in generale, mentre nel contempo l'Essere stesso si ripartisce nelle forme fisse di queste differenze e si dice analogicamente di ciò che è» [G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 346].

³⁵² G. REALE, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., p. XXII.

³⁵³ G. REALE, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., p. XXIII.

sempre a un'unità identitaria – o al loro significato primo – secondo il ruolo della rappresentazione.

L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata. L'essere, quindi, non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo «sano» tutto ciò che si riferisce alla salute: o in quanto la conserva, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla [...] ³⁵⁴.

L'essere, dunque, ha sì tanti significati, ma ciascuno dei quali è un derivato rispetto al significato primo che funge da unità identitaria. E non solo: l'essere ha tanti significati quante sono le categorie, dal momento che ciascuna di esse rappresenta un'accezione dell'essere tale da qualificarlo come «essere per sé» ³⁵⁵, ma ciononostante, tutti questi significati dell'essere, o tutti questi esseri per sé, si dicono solo nella misura in cui si rapportano – specificandolo o rappresentandone, appunto, un'accezione – a un significato primo, originario. Quindi, originaria è la molteplicità dei significati dell'essere, quanto lo è ugualmente – se non di più – *un* significato primo. Si pone qui il problema dell'uno e del molteplice, la soluzione del quale, per Aristotele, è l'analogia: essa riconduce il molteplice all'unità, il diverso all'identità; essa stessa è identità di rapporti. In tal senso si dirà che i significati derivati sono analogici al primo.

In quanto ripartito interamente nelle categorie, l'essere riceve il suo significato primo dalla prima categoria, la più importante, quella cioè sulla quale tutte le altre si fondano. Essa si situa nel vertice della tavola aristotelica ed è la sostanza (*ousìa*). Tutte le altre categorie – qualità, quantità, relazione, luogo, tempo ecc. – si dicono in rapporto ad essa, sono, quindi, sue accezioni: «l'essere primo, ossia non un particolare essere, ma l'essere per eccellenza, è la sostanza» ³⁵⁶. Essa appare dunque come principio e causa prima (uno) dell'essere (molteplice), poiché, per essere, non ha bisogno che di sé: è sussistente in sé. Essa è categoria prima perché non necessita una comprensione in altro, mentre le altre categorie devono inerirvi. E se è ovvio che né la sostanza in quanto categoria prima, né le altre categorie, prese separatamente, esauriscono l'essere, ciononostante, l'*ousìa* soltanto rappresenta l'*essenza*

³⁵⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., IV 2, 1003b 33-36.

³⁵⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., V 7, 1017a 23-24.

³⁵⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., VII 1, 1028a 31.

dell'essere. Infatti, la sostanza definisce l'essere, al di là di ogni accidente, in quanto sua essenza. L'essenza è l'accezione fondamentale della sostanza e l'accezione fondamentale dell'essere stesso, intesa proprio come suo fondamento.

L'essenza è ciò per cui una cosa è quella e non un'altra, cioè, designa la natura di un ente, mentre l'essere, dice Aristotele, è un predicato universale che non esiste se non nella molteplicità delle cose³⁵⁷. L'essere, dunque, non esclude l'accidente, anzi, si svolge principalmente in esso, essendo l'essere *tutto* ciò che è. Per contro, scorgervi un'essenza, significa porre un fondamento che non ha nulla di accidentale, essendo l'essenza ciò che necessariamente è *in sé e per sé*. In tal senso, l'essere, pur non esaurendosi nelle categorie – quindi neanche in quella della sostanza – nondimeno, non aggiunge nulla alla sostanza, allo stesso modo in cui un effetto non aggiunge nulla alla propria causa. Nel medesimo senso, la sostanza si dice essenza. Infatti, Aristotele sostiene che la sostanza è la causa prima dell'essere, o il suo principio primo.

Nonostante Aristotele cerchi di contrastare l'ontologia platonica, che si articola come idealismo oggettivo, tentando di salvare il molteplice che Platone, al contrario, relegava fuori dal regno del vero essere – in un mondo di ombre dove l'autenticità approssimativa del sensibile si determinava secondo il criterio di partecipazione a un *èidos* che, in quanto essenza, è l'unico ad essere veramente – il concetto di *ousìa*, seppur immanente all'ente che definisce – diversamente dalle idee trascendenti di Platone – viene a diventare, in qualche modo, un criterio d'identità ancor più largo dell'*èidos* stesso. Infatti, essa si pone come *essenza formale comune* degli individui che confluiscono nell'identità di uno stesso genere o di una stessa specie. Così, per esempio, l'essenza dell'uomo si definisce dall suo essere animale (identità del genere) razionale (differenza specifica), per quanto l'essenza del suo essere non si esaurisca in tale definizione: la sua è una quiddità del genere e della specie, e non dell'individuo in quanto tale. Ciò equivale a dire che l'uomo è sovrastato da e sussunto in un'identità – nell'identità del concetto o nella quasi-identità dell'analogia –, ma tale identità non è l'identità dell'ente uomo in quanto tale, piuttosto essa è una sua determinazione estrinseca. Da un lato, dunque, Aristotele sostiene che l'unico

³⁵⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., X 2, 1053b 16-24.

essere reale è quello individuale, e quindi, molteplice, ma dall'altro, tale molteplice rimane inintelligibile se non definito in base all'essenza del genere e della specie³⁵⁸.

L'essenza dell'essere è, quindi, distinta dall'essere in quanto essere: essa è ciò che di intelligibile si «sottrae» all'essere e si «dà» al pensiero. Si ha così, da un lato, l'essenza – identità del concetto e analogia – e, dall'altro, l'essere – accidente, sfera inintelligibile in sé. Tuttavia, una volta posta l'essenza al modo di Aristotele, l'inintelligibile non vale più per sé, giacché ciò che lo definisce nella sua natura mediata è l'intelligibile stesso, cioè il concetto, la categoria, il concetto di essenza. Questo modo di porre l'essenza, pone al contempo l'ambiguità fondamentale del termine *ón*: l'essere si riduce all'ente e alla sua essenza in quanto ente. Tale ente, nella misura in cui è sussunto in un'identità che lo sovrasta, è dato come già costituito³⁵⁹.

Si può notare qui come le concezioni dell'essere e della differenza – in Aristotele, quella specifica – siano strettamente connesse. L'essenza dell'essere, infatti, si definisce per via della differenziazione: differenziazione della specie nel genere, in questo caso. Ma il genere si dice delle specie, e non delle differenze specifiche. L'essere soltanto si dice delle differenze, ma solo in quanto *mediato*: esso si dice analogicamente. Le differenze, in quanto sussunte nella quasi-identità dell'analogia, *sono*, ma solo in quanto anch'esse mediate: le differenze diventano, di conseguenza, l'analogo dell'Identico. Il concetto di essere, quindi, si risolve in un essere concettuale, così come il concetto di differenza si iscrive in una differenza concettuale. In conclusione, per Aristotele, l'essere rimane fondamentalmente equivoco, ma esso *si dice* analogicamente – intelligibilità dell'essere. Attraverso un lavoro di mediazione concettuale, l'analogia diventa ciò che accomuna i molteplici sensi dell'essere nella misura in cui le differenze si sottopongono a un criterio d'identità che le sovrasta in un ordine già costituito (come si è visto anche prima, trattando del concetto della differenza).

³⁵⁸ Sui temi riguardanti la metafisica aristotelica, cfr. G. ANTONELLO, *Seminari anno accademico 1994-1995. Ontologia e metafisica in «Differenza e ripetizione» di Gilles Deleuze*, e ID., *Seminari anno accademico 2000-2001. Introduzione alla lettura di «Differenza e ripetizione» di Deleuze*, entrambi reperibili sul sito web «Pagine di filosofia».

³⁵⁹ Ciò costituisce anche il punto di partenza della riflessione di Heidegger: la differenza tra essere ed essente, in quanto la loro confusione rappresenta la lunga storia dell'errore metafisico (cioè, appunto, quello che definisce l'essere a partire dall'essenza dell'essente).

L'unica ontologia possibile attraverso la quale si giunga a ciò che di veramente costitutivo vi è, nell'essere come nel pensiero, Deleuze la individua in una voce unica che dispiega tutto l'essere: univocità dell'essere.

C'è sempre stata una sola proposizione ontologica: l'Essere è univoco. E c'è sempre stata una sola ontologia, quella di Duns Scoto, che assegna all'essere una voce unica. Si è fatto il nome di Duns Scoto, poiché egli seppe portare l'essere univoco al più alto grado di sottigliezza, a rischio di cadere nell'astrazione. Ma da Parmenide a Heidegger, è sempre la stessa voce a riproporsi, in un'eco che forma da sola tutto il dispiegarsi dell'univoco. Una sola voce suscita il clamore dell'essere³⁶⁰.

L'univocità pone l'essere come unico designato di sensi formalmente distinti. Prendendo spunto dal modello della proposizione, Deleuze distingue in essa il senso in quanto espresso, il designato come ciò che si esprime e i designanti o esprimenti. Il fatto della non-coincidenza del senso col designato, pone sin da subito un problema di distinzione, sia tra i sensi stessi, sia tra il senso e il designato. Tale distinzione logica è assimilabile, nei termini che stiamo usando, alla differenza ontologica. Ora, appunto, nella proposizione ontologica dell'univocità, il designato è ciò a cui i vari sensi si rapportano come a un sempre unico, a un sempre lo stesso, «ontologicamente uno»³⁶¹, dice Deleuze. Ma, naturalmente, il principio dell'univocità non indica soltanto il designato come uno; come si intuisce dal vocabolo stesso, univoco indica con forza il fatto «che l'essere, designato comune, in quanto si esprime, si dice a sua volta *in un solo e stesso senso* di tutti i designanti o esprimenti numericamente distinti»³⁶². L'essere si dice in modo univoco di tali designanti. (È questa, come si può notare, una concezione ontologica che prende le mosse da quella aristotelica per ribaltarla. Effettivamente, l'essere come unico designato, non impedisce affatto una sua visione analogica. Così, se l'essere per eccellenza Aristotele lo individuava nell'*ousìa* (designato), ciò ancora non impediva la plurivocità dell'essere).

Deleuze distingue tre momenti – punti luminosi sulla linea nella quale si dispiega l'univocità – di fondamentale importanza per quanto riguarda la concezione dell'essere univoco, e quindi, anche per quanto riguarda la concezione della

³⁶⁰ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 52.

³⁶¹ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 53.

³⁶² *Ibid.*

differenza. Questi tre momenti, queste tre singolarità che spiccano sull'ordinario, si condensano in tre nomi propri: Duns Scoto, Spinoza e Nietzsche. Trinità dell'univoco, nella quale, ciascun termine aggiunge un elemento essenziale alla concezione dell'univocità. Il primo pensa l'essere univoco come «neutro, *neuter*, indifferente all'infinito e al finito, al singolare e all'universale, al creato e all'increato. Scoto merita dunque l'appellativo di "dottore sottile", poiché il suo sguardo discerne l'essere al di qua dell'intersezione dell'universale e del singolare»³⁶³. Il secondo, Spinoza, «compie un notevole passo avanti: anziché pensare l'essere unico come neutro e indifferente, egli ne fa un oggetto di affermazione pura, e l'essere univoco si confonde con la sostanza unica, universale e infinita, ponendosi come *Deus sive Natura*»³⁶⁴. Nietzsche, infine, attraverso l'eterno ritorno, pensa l'essere che si dice del divenire: «Ritornare è l'essere, ma soltanto l'essere del divenire»³⁶⁵.

In Duns Scoto, come in tutta la tradizione scolastica, la nozione di essere si riferisce all'essere di Dio. Il problema ontologico risulta strettamente connesso a quello gnoseologico, poiché, porre l'essere di Dio come problema implica immediatamente il porsi del problema della sua conoscibilità. In quanto l'istanza problematica qui è l'essere di Dio, l'argomentazione non potrà prendere avvio che a partire dalla creatura, ovvero dall'effetto. Dal momento che l'univocità sostiene che l'essere si dice in un solo e stesso senso di tutto ciò di cui si dice, va da sé che esso è comune al creatore e alle creature, ed è conoscibile in quanto tale, cioè, in quanto comune. Questa affermazione, ovviamente, non vuol dire affatto che i due enti siano sovrapponibili o in qualche modo uguali. Essi sono differenti, si svolgono secondo modalità distinte, ma partecipano entrambi dello stesso concetto di essere, della stessa essenza o natura, come dice Scoto, di essere. La neutralità di tale concetto consiste nel fatto che, l'essere così concepito, è colto prima di ogni sua accezione particolare corrispondente agli enti particolari. Esso, quindi, è assunto come «la realtà intellegibile che coincide con la *natura* stessa dell'essere in quanto essere» e, in quanto natura, esso è colto prima di qualsiasi specificazione concettuale, poiché,

³⁶³ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 57.

³⁶⁴ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 58.

³⁶⁵ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 59.

«per sé, le “nature” non sono né universali né singolari»³⁶⁶. Tale «natura comune» si predica ugualmente, dunque, di tutto ciò che è. Ora, si pone l’esigenza di determinare intrinsecamente il concetto di essere, poiché, se come «natura comune» esso pone le condizioni della conoscenza possibile, ciò non aggiunge nulla alla conoscenza reale, in quanto tale concetto è ancora del tutto indeterminato.

L’essere si dice nello stesso senso, ma di enti distinti, differenti. La molteplicità di ciò che è deve quindi articolarsi concettualmente secondo distinzioni le quali però vanno riferite allo stesso concetto di essere. Una siffatta articolazione va intesa, in base a ciò che si è detto fin qui, come l’individuazione delle tante modalità di uno stesso essere. Questa concezione non esclude affatto l’esistenza di una gerarchia fra gli enti presi in quanto tali, ma ad un altro livello, cioè rispetto alle sue modalità, l’ente in quanto definito dalla natura comune, risulta anch’esso essere univoco: la stessa natura comune si dice, sia dell’ente creato che di quello creatore increato, lo stesso si dice di modalità differenti. Il finito e l’infinito, il contingente e il necessario quali modalità dell’ente, non comportano il riferimento a due concetti distinti, o meglio, non fanno capo a due sensi diversi. Lo stesso senso si dice dell’uno e dell’altro. Ciò che cambia è la modalità, ma non la natura una dell’ente – cioè, l’essere dell’ente –, per cui, lo stesso concetto si dice del finito e dell’infinito, del contingente e del necessario: esso è formalmente lo stesso; infatti, non è sufficiente che il concetto si attribuisca a modalità diverse perché esso cambi natura³⁶⁷.

La distinzione tra natura comune e modalità ci introduce al concetto di distinzione formale, il quale è un punto cardine dell’ontologia di Duns Scoto. La distinzione formale si aggiunge alla distinzione reale – ovvero, distinzione tra due designati numericamente distinti – e alla distinzione di ragione – ovvero, distinzione di sensi che si riferiscono ad uno stesso designato. Essa è una distinzione di ragione con fondamento nella cosa³⁶⁸. A proposito di tale distinzione, Deleuze commenta:

³⁶⁶ E. GILSON, *Duns Scoto e i realisti del XIV secolo*, in ID., *La filosofia nel Medioevo*, trad. it. di M. A. Del Torre, Firenze, Sansoni, 2004, p. 678.

³⁶⁷ Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell’espressione* (1968), trad. it. di S. Ansaldo, Macerata, Quodlibet, 1999, pp. 46-47.

³⁶⁸ In realtà, Gilson distingue tra la distinzione formale scotista e la distinzione tomista di ragione *cum fundamento in re*. Secondo lui, «c’è distinzione formale scotista ogni volta che l’intelletto può concepire, in seno ad un essere reale, uno dei suoi costituenti formali separato dagli altri. Le *formalities* così concepite sono quindi contemporaneamente distinte nel pensiero e realmente una nell’unità stessa del soggetto» [E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, cit., p. 685]. Ma a noi interessa qui soltanto indicare la natura intermedia della distinzione formale rispetto alle altre due, e in particolar modo, indicare la differenza che vi è tra questa distinzione e quella semplicemente di

La distinzione formale concerne l'apprensione di quiddità distinte appartenenti però ad uno stesso soggetto. Essa rimanda chiaramente ad un atto dell'intelletto, ma l'intelletto non si limita qui ad esprimere la stessa realtà sotto due aspetti che possono esistere autonomamente in altri soggetti [...] L'intelletto «afferra» oggettivamente forme attualmente distinte, ma che, come tali, compongono un solo ed unico soggetto. [...] La distinzione formale è certamente una distinzione reale, dal momento che esprime i diversi strati di realtà che formano o costituiscono un ente, ed è per questo che si dice *formalis a parte rei* o *actualis ex natura rei*. Ma si tratta di una distinzione reale ridotta ai minimi termini, poiché le due quiddità realmente distinte si coordinano e compongono un unico ente. Reale ma non numerica, questo è lo statuto della distinzione formale³⁶⁹.

È importante sottolineare questo tratto coordinativo e compositivo di dette quiddità, poiché, al di là dell'ente formato e uno, esse sono propriamente tanto distinte quanto costitutive, non solo dell'ente medesimo, ma anche dell'intelletto che le pensa. Per Duns Scoto, quindi, le quiddità sono sì formalmente distinte, ma ontologicamente le stesse. Esse non si riferiscono a designati numericamente distinti. Il reale colto nelle sue *formalites* – l'essenza, la natura comune – non è quindi né individuale (individuo determinato) né universale (genere o specie come concetti ultimi): non è individuale nella misura in cui i suoi «strati di realtà» dispongono di un'unità concettuale inferiore a quella numerica dell'individuo, e non è universale in quanto non trova il suo fondamento nel puro concetto. Ma, se non determinato né dall'uno né dall'altro, il reale in quanto natura comune contiene virtualmente in sé e l'individuale e l'universale, poiché la natura comune riceve sempre una determinazione che la individua di volta in volta come ente. L'ente così concepito è l'individuato, mentre la sua «determinazione non può essere una forma, perché ogni

ragione, senza insistere sulla direzione nella quale essa si compie, che sembra essere diversa nei due filosofi, e cioè, dall'oggetto al concetto in S. Tommaso, e dal concetto all'oggetto in Scoto. Il fondamento nella cosa di tale distinzione particolare della ragione è decisivo in quanto fa della distinzione formale una distinzione reale di altra natura rispetto a quella propriamente detta, cioè, una distinzione reale ma non numerica, della quale Deleuze scrive: «La *distinzione formale*, difatti, è sì una distinzione reale, poiché è fondata nell'essere o nella cosa, ma non è necessariamente una distinzione numerica, poiché si stabilisce tra essenze o sensi, tra “ragioni formali” che possono lasciar sussistere l'unità del soggetto a cui li si attribuisce» [G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 57-58]. Alla distinzione formale, Deleuze aggiunge anche una *distinzione modale* la quale riguarda la variazione delle modalità individuanti all'interno di un essere o di un attributo (cfr. *Ibid.*). Sempre per quanto riguarda la distinzione formale, ma soprattutto le argomentazioni della dottrina dell'univocità e quella dell'*analogia entis* in generale, rimandiamo inoltre alla lucida esposizione di G. ANTONELLO nei *Seminari anno accademico 2000-2001. Introduzione alla lettura di «Differenza e ripetizione» di Deleuze*, reperibili sul sito web «Pagine di filosofia».

³⁶⁹ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), cit., pp. 47-48.

forma è comune agli individui di una medesima specie; essa deve dunque aggiungersi dall'interno alla forma»³⁷⁰. Essa è una determinazione individuante la forma, ovvero, individuante la natura comune medesima: tale determinazione Scoto la chiama ecceità. L'ecceità è l'attualità nella quale si contrae la forma; essa è «l'atto ultimo che determina la forma della specie alla singolarità dell'individuo»³⁷¹. In quanto l'ecceità non è un qualcosa che si aggiunge dal di fuori alla natura comune, diciamo che essa è coestensiva a quest'ultima e opera continuamente al suo interno come ciò che la individua. L'ecceità, trovando la propria espressione nella distinzione formale, è essa stessa differenza individuante (intensità). Tale differenza individuante è quindi la realtà ultima dell'ente. Dall'indifferenza della natura comune al fattore individuante l'ente, questo è il percorso che traccia l'univocità in Duns Scoto.

Si capisce in quale misura l'ecceità si opponga, in quanto differenza individuante, alla differenza specifica di Aristotele che determina l'essenza della specie aggiungendosi dal di fuori a quella del genere, la quale non la contiene in sé. Al contrario, la differenza individuante opera internamente alla natura comune o all'essenza di una specie, poiché le è intrinseca, e la determina nella sua realtà formale. Ciò significa che l'essenza formale di una specie caratterizza interamente la specie stessa, ma anche che la specie è interamente caratterizzata in sé, dall'interno, grazie alle proprie differenze che la individuano in quanto tale, e non più in quanto riceve la sua determinazione distinguendosi da un'altra specie alla quale fa riferimento estrinsecamente, nella misura in cui, cioè, entrambe sono sussunte nello stesso genere. In altri termini, la specie trova *in sé* la ragione positiva del proprio differenziarsi. E lo stesso vale per l'individuo – attualità ultima di una forma. L'individuazione, dunque, precede la specificazione, cosicché l'essere si dice immediatamente delle differenze individuanti. Non vi è nessuna mediazione, nessuna analogia di sorta in questa articolazione, poiché l'ecceità, come la si è definita sopra, cioè, in quanto differenza individuante, è intrinseca all'essere stesso. L'universale (essere) si dice immediatamente del più singolare (ecceità), come formula tale principio con altre parole Deleuze. Le ecceità contraggono l'essere dato in una natura comune, ed esse sono la sua attualità ultima. Emerge, così, che «l'essenziale

³⁷⁰ E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, cit., p. 686.

³⁷¹ *Ibid.*

dell'univocità non è che l'Essere si dica in un solo e stesso senso, ma che si dica, in un solo e stesso senso, *di* tutte le sue differenze individuanti o modalità intrinseche»³⁷². Ma né le eccità né gli individui costituiti sono i medesimi, pur dicendosi essi dello stesso medesimo essere.

L'Essere è lo stesso per tutte queste modalità, ma queste modalità non sono le stesse, è «uguale» per tutte, ma esse non sono uguali, si dice in un solo senso di tutte, ma esse non hanno lo stesso senso. [...] L'Essere si dice in un solo e stesso senso di tutto ciò di cui si dice, ma ciò di cui si dice differisce: [l'Essere] si dice della differenza stessa³⁷³.

Tale differenza, di cui si dice l'essere, si attua nel processo di individuazione, il quale precede di diritto ogni forma costituita, individuata, che sia specifica o individuale, e si pone, rispetto a queste, come un principio trascendentale che opera sotto l'ordine costituito dell'empirico. L'individuazione, dunque, distribuisce l'essere in qualità di movimento che non si arresta mai, perciò, non si ha in esso un essere ripartito in anticipo secondo le regole di divisione e sussunzione nell'identità del concetto o nella quasi-identità dell'analogia. Non è l'essere univoco, quindi, a ripartirsi «secondo le esigenze della rappresentazione, ma tutte le cose si ripartiscono in esso nell'univocità della semplice presenza (l'Uno-Tutto)»³⁷⁴. La differenza, in esso, si rapporta immediatamente all'indeterminato, ritrovando così il suo elemento genetico. Le eccità, infatti, pur contraendo ed attualizzando lo stesso medesimo essere, non sono affatto identiche tra di esse, né si incarnano in individui identici o sussunti sotto l'Identico. Questi ultimi, è vero, condividono l'essere in una natura comune, ma l'essere comune è differenza. Diversamente dal modello analogico, secondo il principio dell'univocità «non siamo noi a essere univoci in un Essere che non lo è; siamo noi, è la nostra individualità che resta equivoca in un Essere, per un Essere univoco»³⁷⁵. Allora, invece che una identità concettuale sovrastante e sussumente il differente – come nel caso di Aristotele –, Duns Scoto propone e delinea una natura ontologicamente comune che si articola attraverso le differenze individuanti. Al posto di una differenza che si dice dell'identità, adesso è l'essere comune che si dice della differenza. Tuttavia, come si è menzionato sopra, l'essere,

³⁷² G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 53.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 54.

³⁷⁵ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 57.

in Scoto, è concepito come neutro e indifferente. Esso non è ancora propriamente messo in atto, come invece avviene con Spinoza.

«Con Spinoza l'essere univoco cessa di essere neutralizzato e diviene espressivo, vera proposizione espressiva affermativa»³⁷⁶. Il fatto che l'essere diventi espressivo va preso alla lettera. Esso designa che l'essere si articola secondo una logica dell'espressione o, come la chiama diversamente Deleuze, una logica del senso. La sostanza si esprime negli attributi e, attraverso l'espressione degli attributi, nei modi. Sia gli attributi che i modi sono espressivi; entrambi esprimono l'essenza della sostanza. Solo che il modo, in quanto in esso si esprime l'attributo, è espressione di espressione; ma l'espresso è sempre l'essenza della sostanza. Gli attributi, dunque, sono forme comuni alla sostanza e ai modi, anche se un simile disegno comporta, d'altra parte, diverse distinzioni. L'attributo, pertanto, esprime l'essenza della sostanza. Spinoza scrive: «Per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali *esprime* un'eterna ed infinita essenza»³⁷⁷. L'idea di espressione, quindi, deve chiarire il rapporto tra la sostanza unica e gli infiniti attributi, ma con riferimento all'essenza della sostanza: è quest'ultima l'espresso, non solo degli attributi (espressione), ma anche dei modi (espressione di espressione), poiché, ciò che l'attributo esprime nel modo è sempre l'essenza della sostanza, come si è sottolineato; in questo consiste, in grosse linee, l'apporto ontologico di una teoria dell'espressione.

Ma, l'idea di espressione modifica altresì la nozione di conoscenza: essa comporta anche un apporto gnoseologico, strettamente – univocamente, diremmo – collegato alla propria articolazione ontologica, e che consiste nel fatto che la cosa e l'idea – l'oggetto e la sua conoscenza – non sono esterne l'una all'altra. L'univocità ontologica implica dunque anche una gnoseologia univoca e immanente, e ciò in

³⁷⁶ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 59. Deleuze dedica due monografie a Spinoza: *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), coeva a *Differenza e ripetizione*, e *Spinoza. Filosofia pratica* (1970); ma Spinoza è presente in tutto il pensiero deleuziano. Così, in *Che cos'è la filosofia* (1991) – uno degli ultimi grandi testi di Deleuze, scritto con Guattari – Spinoza viene considerato il re dei filosofi. Ma, ancora più indicative a tal proposito sono queste parole: «[Con riferimento al piano di immanenza] Ciò che non può essere pensato, e che tuttavia deve essere pensato, fu pensato una volta, come una volta si è incarnato il Cristo per mostrare la possibilità dell'impossibile. Spinoza è quindi il Cristo dei filosofi, e i maggiori filosofi non sono altro che degli apostoli che si allontanano o si avvicinano a questo mistero» [G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia* (1991), cit., p. 49].

³⁷⁷ SPINOZA, *Etica*, trad. it. e cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 2000, I, definizione 6 (corsivo nostro).

quanto l'essenza della sostanza si esprime in tutti gli attributi nel medesimo ordine. Ora, essendo gli attributi che conosciamo soltanto due – condizione dalla quale deriva il parallelismo ontologico in Spinoza –, e cioè, pensiero ed estensione, l'essenza della sostanza, in quanto unica, si esprime in essi secondo uno stesso identico ordine, sia nel pensiero (mente) che nell'estensione (corpo). «Vi è dunque corrispondenza fra le affezioni del corpo e le idee nella mente, corrispondenza secondo la quale queste idee rappresentano quelle affezioni»³⁷⁸, ovvero, vi è corrispondenza tra corpo e mente. Il fatto che della sostanza noi conosciamo soltanto due attributi, dipende unicamente dalla nostra natura di ente finito, composto di corpo ed anima, ma la sostanza per sé si esprime in un'infinità di attributi, come emergerà in seguito, corrispondentemente alla sua infinita potenza.

Da quanto esposto fin qui, l'espressione sembra essere quel movimento che si fa tanto nel pensiero quanto nelle cose, e che attinge e sviluppa il massimo problema dell'univocità, ovvero, quello dell'uno e del molteplice. Ciò si può capire meglio se applichiamo all'idea di espressione i procedimenti sui quali si sorregge e in base ai quali funziona, che per altro, sono suoi sinonimi: implicazione ed esplicazione. Sia l'una che l'altra rimandano a un loro comune principio sintetico: la *complicatio*. L'Uno è implicato nel molteplice ed è ciò che, in quanto implicato in esso, esplica il molteplice esplicandosi a sua volta. Implicazione ed esplicazione non sono dei procedimenti contrari: essi si co(i)mplicano l'un l'altro – in tal senso la complicazione è il loro principio sintetico. D'altronde, l'implicazione, in quanto non è rappresentazione, vuole che l'implicato sia immanente a ciò che lo esplica: l'Uno è immanente al molteplice che lo svolge. Così, la sostanza è ciò che complica gli attributi, ma anche ciò che è implicato e si esplica in essi. E lo stesso vale per gli attributi e i modi. «Gli attributi implicano ed esplicano la sostanza, ma la sostanza comprende tutti gli attributi. I modi implicano ed esplicano l'attributo da cui dipendono, ma l'attributo contiene tutte le essenze dei modi corrispondenti»³⁷⁹. A ciò è importante aggiungere anche il fatto che l'espressione come concatenamento di complicazione, implicazione ed esplicazione, non è un'operazione il cui rapporto con l'intelletto si fonda su quest'ultimo – cioè, l'espressione non è una distinzione di ragione –, ma al contrario, è l'espressione stessa a fondare il rapporto con l'intelletto,

³⁷⁸ G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica* (1970), trad. it. di M. Senaldi, Milano, Guerini e Associati Editore, 1991, p. 101.

³⁷⁹ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), cit., p. 12.

il che, per altro, corrisponde a quanto specificato sopra riguardo allo statuto della conoscenza che l'ontologia spinoziana implica.

L'espressione è indubbiamente un'espressione ontologica che si sviluppa in un'idea ad essa corrispondente. All'espressione corrisponde una distinzione reale. Infatti, essa è una relazione tra i termini, e i termini relazionati in essa sono tre, realmente distinti: l'attributo (espressione), la sostanza (ciò che si esprime) e l'essenza (l'espresso). L'espressione intesa come procedimento complessivo riguarda precisamente la determinazione del rapporto fra questi tre termini senza i quali essa non diviene intelligibile, ma l'espressione, tuttavia, non può non presupporre la definizione e determinazione dei termini stessi, definizione e determinazione però che vengono messe in atto nel procedimento stesso dell'espressione, contemporaneamente. L'espressione, quindi, non è mai generale, né lo sono i termini che in essa si rapportano. Finché si rimane nel generale, viene meno l'idea stessa di espressione, avverte Deleuze. Essa non è affatto una figura la cui definizione si aggiunge a quella dei suoi termini, ma è propriamente il movimento dell'essere.

Deleuze insiste sull'idea di espressione in Spinoza, tanto da farne la *conditio sine qua non* della sua filosofia³⁸⁰. L'univocità spinoziana non si manifesterebbe come realizzata se si prescindesse da questa idea complessa e *complicata* ad un tempo. Essa, per un verso, è espressione di comunanza, e, per l'altro, articolazione di distinzioni. Uno e molteplice sono i termini che l'univocità implica, e l'espressione è la relazione tra questi termini. Si è accennato, poco sopra, a una distinzione reale tra i termini in rapporto. L'espressione rivoluziona il principio di univocità nella misura in cui rivoluziona lo statuto di tale distinzione reale. Si è visto come, in Duns Scoto, alla distinzione reale corrispondesse una distinzione numerica, cioè a dire che a una distinzione tra concetti corrispondono dei designati numericamente distinti. E si è visto anche come, in Scoto, la distinzione più rilevante attraverso la quale si sviluppa il principio di univocità, diventasse quella formale che indica sensi, appunto, formalmente distinti, ma ontologicamente uno. Ora, ciò che Spinoza capovolge attraverso l'idea di un essere esprimentesi, possiamo sintetizzarlo così: la distinzione reale non è numerica, e la distinzione numerica non è reale. La distinzione formale di Scoto diventa, in Spinoza, propriamente una distinzione reale. E se l'univocità

³⁸⁰ È nell'individuazione e nell'articolazione di questa idea che consiste, in effetti, l'originalità dell'interpretazione deleuziana di Spinoza.

spinoziana non è sufficientemente comprensibile, secondo Deleuze, se non si considera l'idea di espressione, senza considerare la centralità che la distinzione reale assume in questa idea, è l'espressione stessa che non si comprende sufficientemente.

Ora, se l'espressione nella sua complessità è una relazione fra tre termini, e cioè l'attributo come espressione, la sostanza che si esprime e l'essenza in quanto espressa, la distinzione reale deve appunto evitare l'eventuale confusione dei termini tra di loro. Insomma, l'essenza, la sostanza e l'attributo sono realmente distinti, ma non lo sono numericamente, né lo sono solo per via di una distinzione di ragione. Cioè, nell'espressione, non cogliamo dei designati numericamente distinti: lo stesso designato, invece, è realmente distinto nei termini della relazione. Così, la distinzione tra i termini che vi prendono parte è la distinzione reale tra gli attributi stessi, in quanto esprimono essenze differenti che fanno capo unicamente alla sostanza. Scrive Deleuze:

La sostanza e gli attributi sono distinti, ma solo perché ogni attributo esprime una certa essenza. L'attributo e l'essenza sono distinti, ma solo perché ogni essenza è espressa come essenza della sostanza e non dell'attributo. L'originalità del concetto di espressione risiede qui: l'essenza, in quanto esiste, non esiste al di fuori dell'attributo che la esprime; ma, in quanto essenza, si riferisce solo alla sostanza³⁸¹.

Spinoza dunque, su questo punto in contrasto con Cartesio, afferma che si ha una distinzione numerica ogni qualvolta le cose hanno lo stesso concetto o la stessa definizione – stesso senso per designati numericamente distinti. E subito aggiunge che tale distinzione deve fondarsi su una causa, interna o esterna alla natura della cosa, cioè, intrinseca o estrinseca alla definizione medesima. Infatti, «la vera definizione di ciascuna cosa non implica né esprime nient'altro che la natura della cosa definita»³⁸². Quindi, la definizione stessa «non implica né esprime un certo qual numero»³⁸³. È proprio in quanto esistente che una cosa esige una causa quale ragione necessaria della sua esistenza. Ma, nella misura in cui la distinzione numerica non risiede nella definizione della cosa, cioè a dire che non risiede nella sua essenza, essa non può dirsi altrimenti se non per via di una causa esterna alla definizione o alla

³⁸¹ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 19.

³⁸² SPINOZA, *Etica*, cit., I, scolio 2 della proposizione 8.

³⁸³ *Ibid.*

natura stessa della cosa³⁸⁴. La distinzione numerica, allora, non riguarda la natura intrinseca del concetto o della definizione, ma ciò che al di fuori del concetto o della definizione, fa sì che le cose esistano in un certo qual numero. La distinzione numerica risulta essere così l'effetto di una causa esterna che risiede al di là del concetto che definisce l'essenza della cosa. Una causa esterna dunque spiega ciò che non è per sé o sussistente in sé. Ma essendo la sostanza *causa sui*, essa è ciò che esiste per sé, ovvero, ciò la cui essenza implica immediatamente e necessariamente l'esistenza («Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente»³⁸⁵). Inoltre, la *sostanza* è «ciò che è in sé ed è concepito per sé: ovvero ciò, il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, dal quale debba essere formato»³⁸⁶. Come *causa sui*, quindi, la sostanza preclude qualsiasi causa ad essa esterna, ossia essa non è soggetta ad alcuna distinzione numerica. In tal senso, agli attributi non possono corrispondere delle sostanze numericamente distinte, pur essendo quella tra gli attributi una distinzione reale³⁸⁷. Ne corrisponderanno, invece, dei modi numericamente distinti,

³⁸⁴ Cfr. *Ibid.*

³⁸⁵ SPINOZA, *Etica*, cit., I, definizione 1.

³⁸⁶ SPINOZA, *Etica*, cit., I, definizione 3.

³⁸⁷ A questo punto conviene fare un ulteriore chiarimento rispetto al rapporto espressivo tra la sostanza e gli attributi: «Per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce di una sostanza come *costituente la sua essenza*». [SPINOZA, *Etica*, cit., I, definizione 4 (corsivo nostro)]. Qui, l'attenzione non si deve tanto concentrare sull'intelletto, che a sua volta risulta essere uno degli attributi, quanto piuttosto sull'attributo come ciò attraverso il quale si manifesta necessariamente l'essenza della sostanza che vi si esprime. Infatti, gli attributi sono immanenti alla sostanza; non vi si aggiungono dall'esterno: non vi è una superiorità della sostanza nei confronti degli attributi – questo è il punto di forza dell'idea di espressione, secondo Deleuze. Tuttavia, la sostanza non si confonde con l'attributo né gli attributi si confondono gli uni con gli altri, e ciò in quanto i termini sono distinti dall'essenza – che è sempre essenza della sostanza –, ossia dall'espresso. Dall'altro canto, il fatto che gli attributi esprimano un'essenza della sostanza non deve indurre a pensare l'attributo come un qualche fondamento della sostanza: la sostanza è in sé e per sé. Ciò che propriamente effettua l'attributo in quanto espressivo è il collegare l'essenza alla sostanza in un rapporto puramente immanente, dove l'espresso è sempre l'essenza *della* sostanza. Per quanto riguarda invece il fatto che l'attributo si rivolge all'intelletto, Deleuze scrive: «Se l'attributo si collega necessariamente all'intelletto, ciò non è perché esso risiede nell'intelletto, ma perché esso è espressivo e ciò che esso esprime implica necessariamente un intelletto che lo percepisca», ma l'intelletto, d'altronde, come vuole il parallelismo ontologico in Spinoza, non percepisce che ciò che è [G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica* (1970), cit., p. 68].

Inoltre, l'attributo come esprime una certa essenza della sostanza secondo la propria espressione, è anch'esso concepito per sé. Ma se alla distinzione reale tra gli attributi non corrisponde una distinzione numerica nella sostanza, ciò significa che le essenze espresse distintamente negli attributi si ricongiungono, per così dire, nella sostanza, dove non solo l'essenza è una, ma coincide propriamente con l'essere stesso della sostanza. Ecco cosa scrive Spinoza a tal proposito: «sebbene due attributi siano concepiti come realmente distinti, cioè l'uno senza bisogno dell'altro, non possiamo tuttavia concluderne che gli stessi costituiscano due enti, ossia due diverse sostanze; è, infatti, della natura di una sostanza che ciascuno dei suoi attributi sia concepito per sé; poiché tutti gli attributi che essa ha sono stati simultaneamente sempre in essa, né uno ha potuto essere prodotto

ma questo solo perché il modo non ha in sé la propria causa o necessità, ma in altro. «La causalità esterna ha sì un senso, ma solo rispetto ai modi esistenti finiti: ogni modo esistente rimanda ad un altro modo proprio perché non *può* esistere per sé»³⁸⁸. Non vi possono essere, quindi, più sostanze per attributo.

Un'unica sostanza, dunque, per tutti gli attributi, e non solo: essa è unica anche per i modi. Ad essa corrisponde unicamente la distinzione reale degli attributi, unica sua determinazione intrinseca, mentre la distinzione numerica, in quanto fa capo ad una causa esterna al concetto o definizione della cosa, è soltanto una determinazione estrinseca. Quindi, la distinzione reale non è mai numerica e la distinzione numerica non è mai reale. La distinzione reale riguarda gli attributi come espressioni dell'essenza della sostanza. Esiste un'unica sostanza per tutti gli attributi realmente distinti; ma, alla sostanza appartengono infiniti attributi: un'infinità di attributi per un'unica sostanza. Se quella fra gli attributi non è una distinzione numerica, ciò non si fonda, ovviamente, sul solo fatto che nessun carattere numerico corrisponde propriamente all'infinito. Più profondamente, la distinzione si dice reale quando ciò di cui si dice si definisce in sé, ossia è per sé. Ora, in quanto costituisce l'essenza della sostanza, ogni attributo deve essere concepito per sé³⁸⁹, e non quindi gli uni relativamente agli altri. All'infinità dell'essenza della sostanza corrisponde un'infinità di attributi in quanto sue espressioni. Gli attributi sono, come dire, delle qualificazioni *essenziali* e per ciò stesso infinite della sostanza; avendo la sostanza una potenza assolutamente infinita di esistere, essa non può non esprimere la sua essenza che attraverso un'infinità di attributi. E una sostanza corrisponde ad ogni attributo, ma solo qualitativamente o formalmente, e non numericamente. In altri termini: «Esiste una sostanza per attributo dal punto di vista della qualità, ma esiste un'unica sostanza per tutti gli attributi dal punto di vista della *quantità*»³⁹⁰. Ma a che cosa è dovuta la diversità dei punti di vista? Anche Deleuze si pone un tale problema che sorge dalla distinzione reale e risponde nella maniera seguente:

Che cosa significa questa molteplicità puramente qualitativa? Questa formula oscura sottolinea le difficoltà che l'intelletto finito incontra nel giungere alla comprensione della

dall'altro; ma ciascuno esprime la realtà, ossia l'essere della sostanza» [SPINOZA, *Etica*, cit., I, scolio della proposizione 10].

³⁸⁸ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 23.

³⁸⁹ Cfr. SPINOZA, *Etica*, cit., I, proposizione 10, la dimostrazione e lo scolio che ne seguono.

³⁹⁰ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 27.

sostanza assolutamente infinita. Essa è giustificata dal nuovo statuto della distinzione reale. Vuol dire che le sostanze qualificate si distinguono qualitativamente e non quantitativamente. O, meglio: si distinguono «formalmente», «quidditativamente», e non «ontologicamente»³⁹¹.

Lo statuto della distinzione reale in Spinoza, assunto come indiscutibilmente centrale, rivoluziona, in qualche modo, anche le altre distinzioni. La logica dell'espressione, in quanto implica necessariamente il problema delle distinzioni, le svolge secondo un nuovo rigore. Per prima cosa, abbiamo visto come la distinzione reale tra gli attributi non comporti affatto una divisione della sostanza. In base a questa distinzione, il rapporto tra la sostanza e gli attributi non si articola secondo una logica della possibilità: il loro è un rapporto necessario e si svolge secondo il rigore della necessità. Ma, gli attributi, in quanto implicati nei modi, fanno sì che anche questi ultimi si rapportino alla sostanza – o, meglio, alla sua essenza o essere – *necessariamente*. Infatti, un modo è contingente in quanto non è ciò che si trova in sé, ma è necessario in quanto anch'esso esprime, grazie all'univocità degli attributi, l'essenza della sostanza: «la Necessità è l'unica affezione dell'Ente, la sua unica modalità»³⁹². E, in quanto è la distinzione reale il perno che riorganizza tutte le altre, essa esprime così la differenza nell'ente³⁹³.

In quanto esprimono l'essenza della sostanza, gli attributi sono concepibili come esistenti; infatti, al di fuori di tale esistenza, non vi sarebbe alcuna essenza espressa, poiché essa non esiste al di fuori degli attributi che la esprimono. È in tale senso che l'attributo si dice esistenza dell'essenza infinita. «Ciò che è espresso non esiste al di fuori delle sue espressioni, ogni espressione è in certo qual modo l'esistenza di ciò che è espresso»³⁹⁴. Con Spinoza ci si trova in un regime di rigorosa immanenza, e l'idea dell'espressione la mette ancor meglio in risalto. Ora, gli attributi sono tra loro realmente distinti in base all'essenza espressa; cioè, gli attributi si distinguono per via delle essenze – esprimendo ciascuno di essi *una* essenza, poiché, se ne esprimessero più di una, o se, viceversa, ad una essenza espressa corrispondessero più attributi, allora non sussisterebbe nessuna distinzione reale –, ma tali essenze, distinte quindi negli attributi nei quali esistono, «fanno tutt'uno nella sostanza di cui

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² G. DELEUZE, *Spinoza e il problema...*, cit., p. 28.

³⁹³ Cfr. *Ibid.*

³⁹⁴ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 30.

sono l'essenza»³⁹⁵. Ciò, invece, che rimane lo stesso per tutti gli attributi, è la sostanza, alla quale gli attributi attribuiscono l'essenza espressa. Infatti, secondo la logica dell'espressione, la quale articola tre termini, si dice non solo che l'espresso non esiste al di fuori della sua espressione, ma anche che esso «è espresso come l'essenza di ciò che si esprime»³⁹⁶, ossia della sostanza.

Il quadro espressivo dunque è tale per cui la sostanza è ciò che si esprime, l'essenza della sostanza è invariabilmente l'espresso e gli attributi sono le espressioni dell'essenza che la attribuiscono alla sostanza. Tutto questo, a prima vista, sembra piuttosto paradossale, poiché attributi e sostanza potrebbero entrare in un corto circuito, nella misura in cui entrambi esprimono l'essenza. Ma in realtà, una tale contraddizione si evita dal momento che, nel quadro espressivo, la sostanza non si esprime se non per via dell'attributo. È l'attributo, effettivamente, l'espressione. Cioè, la sostanza è ciò che si esprime in quanto ad essa si attribuisce l'essenza, ovvero la sostanza è ciò di cui si dice l'espresso (l'essenza). Quindi, con l'espressione «ciò che si esprime», riferita alla sostanza, non bisogna intendere l'atto espressivo attivo e dinamico della sostanza nell'attributo, al contrario, la sostanza è ciò che si esprime in quanto l'attributo la esprime attribuendole l'essenza che è propriamente l'espresso.

La sostanza si esprime in quanto implicata nell'attributo il quale esplica l'essenza attribuendola alla sostanza, ma tale essenza non esiste al di fuori dell'attributo. Sostanza e attributo si distinguono solo per mezzo dell'essenza. L'attributo esprime quest'ultima come esistente, ma ciò che *si* esprime in tale essenza, è la sostanza. La sostanza è implicata negli attributi come l'Uno nel molteplice, ma gli attributi sono intrinseci alla sostanza³⁹⁷.

Il passo decisivo compiuto da Spinoza, secondo Deleuze, riguarda proprio la teoria degli attributi. È tale teoria che rivoluziona il principio dell'univocità, inscrivendola alla pura immanenza. Secondo essa, gli attributi non sono degli attribuiti, ma degli attributori. Essi attribuiscono l'essenza alla sostanza. Solo in questo modo la sostanza

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema...*, cit., p. 31.

³⁹⁷ In *Spinoza e il problema dell'espressione*, Deleuze vede proprio nel ruolo svolto dagli attributi nell'esprimere l'essenza della sostanza la differenza tra un'espressione immanente – qual è appunto questa – e una espressione emanativa, che si verificherebbe invece nel caso in cui fosse la sostanza stessa ad esprimere l'essenza, cioè ad emanarla, similmente a come avviene in Plotino.

si afferma come una e identica per tutti gli attributi, come, ugualmente in seguito, per tutti i modi.

[Solo se] poniamo l'attributo come «attributore», lo concepiamo come attribuyente la sua essenza a qualcosa che rimane identico per tutti gli attributi, vale a dire ad una sostanza che esiste necessariamente. L'attributo riferisce la sua essenza ad un Dio immanente, che è al contempo *principio e risultato* di una necessità metafisica. Questo significa che, in Spinoza, gli attributi si presentano come veri e propri *verbi*, con un valore espressivo: essendo dinamici, non sono più attribuiti a sostanze variabili, ma attribuiscono qualcosa ad un'unica sostanza³⁹⁸.

Partendo dagli attributi, si è visto sino ad ora il loro rapporto con la sostanza. La distinzione reale tra gli attributi è un passo ulteriore che Spinoza compie, rispetto alla distinzione formale tra le *formalites* di un unico soggetto di Duns Scoto. Una tale distinzione non pone più l'essere (la sostanza) come neutro, indifferente, ma lo pone, invece, in atto, preso in una espressione reale, cioè, in una espressione costitutiva del *reale*. In quanto la sostanza non si distribuisce per emanazione, né la sua essenza si dice per analogia, attraverso gli attributi, tale essenza si dice di tutti i modi (enti) in un solo ed unico senso. Ma, l'univocità non è indistinta, al contrario, essa, attraverso la logica dell'espressione, è l'arte delle distinzioni. Così, bisognerà distinguere ora il senso in cui l'essenza della sostanza si dice dei modi o del finito. D'altronde, finché non si considerano ancora i modi, i quali sono anch'essi parte costitutiva del quadro espressivo spinoziano, l'univocità risulterebbe incompleta o sospesa. Essi segnano un secondo livello dell'espressione, o meglio, così come il primo livello dell'espressione si svolge in una triade – attributi, essenza e sostanza – che si è esposta fin qui, così la stessa univocità non può essere, né essere pensabile, se non si considerano i modi nella triade iniziale – sostanza, attributi, modi – da dove siamo partiti.

Come gli attributi, anche i modi sono espressivi. Dopo l'espressione degli attributi, quella dei modi è una seconda espressione, un'espressione di secondo livello. Non ci soffermeremo sul dettaglio di questa seconda espressione, ma ci occuperemo di cogliere solo il punto per il quale l'ontologia di Spinoza è *realmente* univoca. Pertanto, segnaliamo una differenza tra la prima e la seconda espressione: se la prima

³⁹⁸ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema...*, cit., p. 32 (corsivo nostro).

costituisce l'ordine genealogico dell'essenza della sostanza, la seconda è produttiva. Cioè, la prima espressione è quella di Dio per sé, potremmo dire, anche se è proprio questa prima espressione in quanto tale che comporta immediatamente la seconda, come la natura naturante comporta la natura naturata. Tuttavia, la natura naturante si dice della natura naturata in quanto si dice per sé; sia la sostanza che gli attributi, come abbiamo visto – o l'essenza in quanto espressa e attribuita – sono concepibili per sé. Infatti, l'espressione in Spinoza non comporta volontarismo alcuno. Ora, la seconda espressione è produzione, poiché la natura naturata è in quanto prodotta. «L'espressione non è, in sé, una produzione, ma lo diventa al secondo livello, quando l'attributo si esprime a sua volta. [...] Dio si esprime costituendo per sé la natura naturante, prima di esprimersi *producendo* in sé la natura naturata»³⁹⁹. La produzione, come dire, è inevitabile: essa innanzitutto è effetto dell'infinita potenza della sostanza, e non frutto della sua volontà (antropomorfismo); i modi sono modificazioni dell'essenza espressa nell'attributo.

Nuovamente, anche in questa seconda espressione, fondamentali sono gli attributi. La comprensione deve sempre, o prendere le mosse a partire da essi, o ad essi giungere, essendo gli attributi, nella definizione che ne fornisce Spinoza, «ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituenti la sua essenza». Gli attributi sono infiniti; non solo nel senso che ad una sostanza corrisponde un'infinità di attributi, ma anche in quello secondo il quale ogni attributo è infinito: è tale perché l'attributo esprime un'essenza della sostanza. Essi sono delle qualità infinite, essenziali e sostanziali, poiché ciò che qualificano è la sostanza unica. Ma noi, in quanto modi, ne conosciamo soltanto due: il pensiero e l'estensione. Questa limitazione, come si è già specificato sopra, dipende unicamente dalla nostra natura,

³⁹⁹ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema...*, cit., p. 10 (corsivo nostro). In ordine a tali considerazioni sulla natura naturante e la natura naturata, proponiamo una sintesi di Deleuze, la quale ci pare particolarmente significativa sia rispetto alla concezione dei rapporti tra le «due» nature, sia rispetto a ciò che di rilevante tale concezione comporta nell'ordine dell'univocità: «La Natura detta naturante (in quanto sostanza e causa) e la Natura detta naturata (in quanto effetto e modo) sono vincolate dai legami di una reciproca immanenza: da una parte la causa resta in sé per produrre; dall'altra parte, l'effetto o il prodotto resta nella causa [...] Questa duplice condizione permette di parlare della Natura in generale, senza altra specificazione. [...] Il Naturalismo è qui ciò che deve soddisfare alle tre forme dell'univocità: l'univocità degli attributi, in cui gli attributi, sotto la medesima forma, costituiscono l'essenza di Dio in quanto Natura naturante e contengono le essenze dei modi in quanto Natura naturata; l'univocità della causa, in cui la causa di tutte le cose si predica di Dio in quanto genesi della natura naturata, nello stesso senso che causa di sé, in quanto genealogia della natura naturante; l'univocità della modalità, in cui il necessario qualifica tanto l'ordine della natura naturata che l'organizzazione della natura naturante» [G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica* (1970), cit., p. 110].

a sua volta composta da entrambi gli attributi. Non per questo, non li concepiamo di natura infinita.

Al riconoscimento di un attributo si può giungere per due vie: o *a priori*, o *a posteriori*. Del primo caso si è trattato a sufficienza fin qui. Il secondo, invece, ci interessa in quanto, in esso, il punto di partenza sono i modi stessi, ossia le creature. È necessario precisare che anche nel riconoscimento attuato *a posteriori*, mai si introduce alcun elemento analogico. «*Si arriva agli attributi direttamente, come a forme di essere comuni alle creature e a Dio, comuni ai modi e alla sostanza*»⁴⁰⁰. Che gli attributi siano delle forme comuni tanto alla sostanza che ai modi, dovrebbe risultare chiaro dalla logica dell'espressione: essi sono *implicati* nei modi. Ma tale identità formale tra la sostanza e i modi non ci deve affatto indurre a un'identità di essenze. Non sfuggire a questa confusione significa introdurre l'equivocità nella (concezione della) sostanza.

Gli attributi costituiscono l'essenza della sostanza, ma non costituiscono assolutamente l'essenza dei modi o delle creature. *Sono comunque forme comuni*, perché le creature li implicano nella loro essenza e nella loro esistenza. Di qui l'importanza della regola della controvertibilità: l'essenza non è solo ciò senza cui la cosa non può né essere né essere concepita, ma, reciprocamente, ciò che, senza la cosa, non può né essere né essere concepita⁴⁰¹.

Che gli attributi non costituiscano l'essenza dei modi, non significa altro se non che essi sono concepibili per sé, ovvero che non necessitano dei modi per essere definiti. Il fatto che i modi li implicano non corrompe minimamente la loro essenza in sé e per sé. A maggior ragione ciò è vero in quanto i modi li implicano precisamente per quello che gli attributi sono, ossia in quanto espressione dell'essenza della sostanza. Non per questo, però, i modi diventano sostanza o si identificano con essa. L'identità non può essere che formale. I modi, infatti, sono delle modificazioni e la differenza tra finito e infinito non è di grado, ma è una differenza di natura. Vale a dire che i modi non ricevono la propria essenza dagli attributi per emanazione. L'unica maniera in cui gli attributi contengono l'essenza dei modi è quella formale. La differenza che vi è tra un'identità formale e una sostanziale o essenziale consiste nel

⁴⁰⁰ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 33.

⁴⁰¹ *Ibid.*

fatto che la forma è la stessa per termini differenti, ma non quindi l'essenza, né l'esistenza. «Le stesse forme si affermano di Dio e delle creature, anche se Dio e le creature differiscono quanto all'essenza e all'esistenza»⁴⁰². Al di fuori di questa identità formale, i modi, in quanto non contenuti, non compresi negli attributi, cadrebbero nella pura incomprendimento. L'identità formale, lungi dall'introdurre in qualche modo l'analogia, fa da spartiacque alle essenze le quali rimangono ben distinte. Per contro, ciò che nella visione analogica rimane equivoca, è proprio la distinzione delle essenze, e ciò in quanto non si tiene conto della comunanza formale o la si nega. È la sostanza la causa del creato, ma proprio in quanto causa, essa differisce dall'effetto sia in termini di essenza che di esistenza. L'attributo esprime l'essenza della sostanza e, in quanto tale, è implicato nei modi che pure differiscono da tale essenza (o differiscono essenzialmente dalla sostanza). L'attributo, quindi, si presenta come *forma comune* alla sostanza e ai modi: è questo il suo statuto. A tale statuto dell'attributo, Deleuze fa risalire il principio della teoria spinoziana delle nozioni comuni come teoria dell'univocità.

Siamo convinti che *la filosofia di Spinoza rimanga in gran parte inintelligibile se non si vede in essa una lotta costante contro le seguenti tre nozioni: l'equivocità, l'eminenza e l'analogia*. Gli attributi sono per Spinoza forme di essere univoche, che non cambiano natura cambiando «soggetto», vale a dire predicandoli dell'ente infinito o degli enti finiti, della sostanza e dei modi, di Dio e delle creature⁴⁰³.

E per concludere con quanto s'è detto fin qui sull'attributo come passo decisivo dell'ontologia univoca, tiriamo le somme citando nuovamente Deleuze:

Gli attributi sono verbi che esprimono qualità illimitate; queste qualità sono per così dire implicate nei limiti del finito. Gli attributi sono espressioni di Dio; queste espressioni di Dio sono univoche, costituiscono la natura stessa di Dio come Natura naturante, sono implicate nella natura delle cose, o Natura naturata, che, in un certo senso, le ri-esprime a sua volta⁴⁰⁴.

Ad una comunanza o identità formale corrisponde dunque una distinzione essenziale o sostanziale. Ecco che l'univocità articola la differenza. L'Uno si dice del

⁴⁰² G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 34.

⁴⁰³ G. DELEUZE, *Spinoza e il problema...*, cit., p. 35.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

molteplice, l'Essere si dice della differenza. Esso si dice in un solo ed unico senso, ma si dice del differente. Spinoza pensatore della differenza? Sembrerebbe che Deleuze lo consideri tale nella misura in cui egli è il grande pensatore dell'univocità. Pertanto, l'indivisibilità della sostanza, secondo il parallelismo ontologico – o meglio, secondo l'ontologia univoca e immanente e secondo la sua corrispettiva gnoseologia –, segna una non-corrispondenza con la ripartizione dell'essere nella rappresentazione. La rappresentazione non è il movimento ontologico: essa distribuisce l'essere nelle cose, dividendolo, secondo ragioni ed esigenze che, tanto più le sono proprie quanto meno sono quelle dell'essere; nell'espressione avviene piuttosto il contrario: sono le cose a dispiegarsi «su tutta l'estensione di un Essere univoco e non ripartito»; così, «tutte le cose si ripartiscono in esso nell'univocità della semplice presenza (l'Uno-Tutto)»⁴⁰⁵. Nessuna analogia, nessuna mediazione in questa concezione dell'univocità dell'essere. Essa pensa l'essere come l'uguale che si dice dell'ineguale: «l'essere uguale è immediatamente presente in tutte le cose [...], quantunque le cose si pongano in modo ineguale entro l'essere uguale»⁴⁰⁶. È proprio *l'univocità intesa come uguaglianza dell'essere* a pensare ed articolare la *differenza*, come si è visto trattando degli attributi in Spinoza, i quali, nell'essere comunanza formale, rendono necessaria la distinzione essenziale o sostanziale. Di qui l'affermazione «l'Essere univoco è nel contempo distribuzione nomade e anarchia incoronata»⁴⁰⁷. Tale affermazione sull'Essere è un'affermazione *dell'Essere*. Ciò che ancora manca, però, è che l'Uno si dica *del* molteplice, che l'Essere si dica *del* differente.

Che l'Uno si dica *del* molteplice, che l'Essere si dica *del* differente, ossia che l'Essere si dica *del* divenire, vuol dire, sullo stesso piano, pensare la differenza *in sé*, restituirle il proprio *in sé*. Con Spinoza assistiamo a un divenire espressivo ed affermativo dell'Essere. Ma ciò che, in Spinoza, ancora non soddisfa questo *in sé* della differenza è il fatto che la sostanza soltanto è *in sé* e *per sé* – ovvero, essa è del tutto indipendente dai modi –, mentre i modi sono in altro. Invece, «occorrerebbe che la sostanza si dicesse *dei* modi e soltanto *dei* modi»⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 54.

⁴⁰⁶ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 55.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 59.

Una tale condizione non può essere soddisfatta se non con un rovesciamento categorico più generale, secondo cui l'essere si dice del divenire, e l'identità del differente, e l'uno del multiplo, e così via. Il fatto che l'identità non sia prima ed esista come principio, ma come principio secondo, principio *divenuto*, che essa giri attorno al Differente, indica una rivoluzione copernicana che apre alla differenza la possibilità del suo concetto proprio, invece di mantenerla sotto il dominio di un concetto in generale posto già come identico⁴⁰⁹.

Con ciò, Deleuze ci sta introducendo a quello che si è chiamato «il terzo momento dell'univoco», dove egli nota la vera rivoluzione copernicana in filosofia, precisamente tracciata nel pensiero dell'eterno ritorno: Nietzsche.

Deleuze individua nel concetto nietzscheano dell'eterno ritorno e in quello della volontà di potenza – momento genealogico del primo – la piena affermazione del principio dell'univocità. Essenzialmente sono due i problemi fondamentali che il pensiero dell'eterno ritorno pone: quello del divenire e quello dell'elemento o del soggetto di cui il divenire si dice. Secondo quest'ultimo, il divenire in quanto eterno ritorno può dirsi dello stesso, determinandosi dunque come eterno ritorno dell'uguale, oppure come eterno ritorno del differente, determinando quale proprio soggetto la differenza in quanto tale. Parlare della differenza in quanto tale significa riconoscerle un differenziante interno, intrinseco, quale suo principio attivo, come si vedrà meglio in seguito.

Il divenire è implicato nell'eterno ritorno in quanto questo non si fonda né si sviluppa nelle direzioni e dimensioni ordinarie del tempo, anzi, l'eternità che esso designa già nel nome quale modalità del proprio essere contrasta le coordinate temporali abituali. L'eternità, qui, è la modalità necessaria nella quale si esprime l'«essere» del ritorno. Il suo, quindi, è un (non)essere, poiché ciò che è, non ritorna. Il ritorno in quanto tale non si addice alla dimensione dell'Essere, poiché non è l'Essere a ritornare. È un paradosso irrisolvibile dire che l'Essere è ed è eterno, e dire che esso non smette mai di ritornare. Al contrario, l'eterno ritorno è divenire⁴¹⁰.

⁴⁰⁹ *Ibid.*

⁴¹⁰ L'essere del divenire nell'eterno ritorno è la ripetizione; ma essa è, (non)essere, o ?-essere, come propone Deleuze, parlando dello statuto ontologico del problema, da non confondere col puro non-essere o con l'essere del negativo. È essere, ma solo *del* divenire. In quanto tale, esso gode di una propria positività, così come l'idea. È, appunto, a partire dall'eterno ritorno così concepito che l'affermazione diventa l'istanza centrale dell'intera filosofia di Nietzsche, secondo la lettura che ne fa Deleuze.

L'eternità di cui si tratta è tale per cui si svolga secondo la modalità della ripetizione – o modalità del paradosso –, poiché non è l'eternità ciò che ritorna, ma è ciò che ritorna a ritornare eternamente. È qui che si pone il problema del soggetto della ripetizione. Come si vede, le due questioni – quella del divenire e quella del suo soggetto – sono strettamente connesse, anzi, per dirla meglio, fanno entrambe un unico problema.

Tuttavia, vedremo che il divenire, in Nietzsche, gode di un essere proprio, del tutto affermativo. Conseguentemente alla lettura che ne fa e propone Deleuze, lo stato affermativo del divenire si fonda sul rapporto di forze che il divenire stesso mette in moto. A seconda della qualità del divenire, si parla di un divenire attivo – positivo, affermativo – e di un divenire reattivo – negativo, limitativo – delle forze. Il divenire reattivo del rapporto di forze è ciò che rivolge la forza contro la sua stessa natura, ossia le impedisce ciò che essa può, le nega ciò che è in suo potere. Esso è il divenire nichilistico. Quindi, parlare di affermazione del divenire significa inevitabilmente parlare del divenire attivo.

L'eterno ritorno è l'essere del divenire, ma il divenire è duplice: divenire-attivo e divenire-reattivo [...] Solo il divenire-attivo ha però un essere; sarebbe un controsenso che l'essere del divenire scaturisca da un divenire-reattivo, ossia da un divenire di per sé nichilistico. L'eterno ritorno [...] ci insegna che il divenire reattivo non ha essere, ci insegna l'esistenza di un divenire-attivo, riproduce il divenire, e questo divenire non può che essere attivo⁴¹¹.

Il punto essenziale, dunque, non è tanto quello di ricondurre il divenire all'essere – dacché esso ha dei soggetti propri, quali sono le forze, ed è per sé in quanto rapporto di forze – quanto, piuttosto, quello di capire di quale divenire si dice l'essere. È l'essere, quindi, il momento affermativo del divenire, e non può che esserlo di quello attivo, poiché il per sé del divenire-reattivo è contraddetto da un non-per sé del valore del rapporto di forze che in esso si configura, rovesciando la natura o essenza dei propri elementi, cioè delle forze, la cui essenza appunto è quella di dispiegarsi a seconda della propria potenza come ciò che è in loro potere; il divenire-reattivo è equivoco e manca di per-sé: esso segna un'insufficienza ontologica. Ciò, però, non vuol dire che la sufficienza ontologica del divenire-attivo pone una pura e semplice

⁴¹¹ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (1962), cit., p. 99.

identità tra esso e l'essere. L'essere si dice di esso, ma come l'essere *del* divenire: questo insegna l'eterno ritorno come istante e istanza paradossale.

L'eterno ritorno ha quindi un duplice aspetto: essere universale del divenire che però può esprimere un solo divenire, quello attivo, il cui essere è essere *del* divenire nella sua totalità. Ritornare è il tutto che si afferma in un solo momento⁴¹².

L'eterno ritorno, dunque, è profondamente selettivo. Già l'idea di tale selezione è sintomo che non tutto ritorna. Ma, in quanto esso si accompagna necessariamente a una trasvalutazione dei valori, potremmo già dire che esso non può nemmeno essere ritorno dello stesso. Lo stesso si rapporta all'identità del concetto come valore stabilito e fondante gli altri valori. Creare nuovi valori, operando prima la trasvalutazione dei valori esistenti, quindi, implica inevitabilmente l'attiva contestazione dello stesso, del medesimo, dell'identico. Per Nietzsche, la trasformazione dei valori significa l'apertura a un nuovo ordine vitale, seppur attraverso l'exasperazione del pensiero nichilistico: exasperazione che non ha altro scopo, secondo la posizione deleuziana, se non quello di oltrepassare il nichilismo stesso. Ritornando alle forze, tale trasvalutazione è realizzabile nel cambiamento di natura delle forze reattive, cioè nel loro divenire-attive attraverso la selezione dell'eterno ritorno. A prova di ciò, Nietzsche scrive:

Una mentalità e una dottrina pessimistica, un nichilismo statico, possono in certe circostanze essere indispensabili proprio al filosofo: come una potente pressione e un martello con cui spezzare le razze in via di degenerazione e morenti, con cui toglierle di mezzo per aprire la via a un nuovo ordine vitale, o ispirare il desiderio della fine a ciò che vuole degenerare e perire⁴¹³.

Le razze qui in questione non devono farci indurre in qualche banale e spiacevole conclusione, dacché lo stesso Nietzsche, definendo l'eterno ritorno come «il grande pensiero che *seleziona e disciplina*», al contempo, non può non pensarlo tanto come al di sopra dei popoli quanto come «una politica comune a tutti gli uomini»⁴¹⁴. La

⁴¹² *Ibid.* (corsivo nostro).

⁴¹³ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza. Frammenti postumi*, trad. it. di A. Treves, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano, Bompiani, 1996, 1055, p. 555.

⁴¹⁴ Cfr. F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza...*, cit., 1056 e 1057, pp. 555-556.

trasvalutazione dei valori corrisponde a una creazione continua quale suo momento affermativo, e ad esso si collega la volontà di potenza, in quanto contraria alla volontà di conservazione⁴¹⁵. E che la volontà di potenza non sia la volontà del potere, risulta chiaro dalla sua stessa contrapposizione alla conservazione – condizione necessaria perché si possa parlare e di valori costituiti e di poteri costituenti. A questo potere dell'essere (irrigidito) si contrappone la potenza del divenire nell'eterno ritorno. Non solo, ma esso sembra essere ontologicamente costitutivo: cioè, è costitutivo nell'Essere.

Se il mondo avesse uno scopo, verrebbe necessariamente raggiunto. Se andasse verso uno stato finale indeterminato, anche questo verrebbe necessariamente raggiunto. Se il mondo fosse in genere capace di persistere e di irrigidirsi, di «essere», se in tutto il suo divenire avesse anche solo per un momento questa capacità di «essere», da lungo tempo sarebbe finito ogni divenire, e quindi anche ogni pensiero, ogni «spirito». Il fatto che lo «spirito» sia *un divenire* dimostra che il mondo non ha una meta, uno stato finale, ed è incapace di essere⁴¹⁶.

Il fatto che si parli qui di mondo, non sposta affatto il centro del problema che è quello dell'essere e del divenire. Il mondo, da un lato, altro non è che la dimensione dell'effettuazione dell'essere, e dall'altro, e più profondamente, la dimensione dove l'ente si rapporta all'essere, per dirla con Heidegger. L'ordine dell'essere e l'ordine del divenire sono ordini genetici, e non evoluzionistici, né storici; solo nei primi, sia l'ordine evoluzionistico, sia quello storico trovano la loro effettiva possibilità di esistenza. Ma, l'ordine dell'essere e l'ordine del divenire, come sembra sostenere il passo citato sopra, non sono degli ordini paralleli. La sussistenza del divenire non relega tanto l'essere fuori dal mondo quanto, piuttosto, «lo fa dire di sé»: cioè, l'essere e il divenire sono un tutt'uno, in quanto l'essere è *del* divenire, l'unico

⁴¹⁵ Cfr. F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza...*, cit., 1059, p. 556. La volontà di potenza non va caratterizzata attraverso tratti antropologici. Una tale trasposizione di piani sarebbe inevitabilmente oggetto di grande confusione. In primo luogo, assumendo la volontà di potenza come elemento genetico dell'eterno ritorno – in quanto elemento genetico del rapporto di forze in divenire –, la qualificammo quale condizione della determinazione del rapporto di forze. Ma essa non è una condizione trascendente rispetto al condizionato (le forze). La volontà di potenza, determinando le forze e il valore del loro rapporto, si determina, a sua volta, quale loro principio plastico, quindi, ad esse immanente. La volontà di potenza non esiste al di là e separatamente dal suo oggetto. In tal senso, «non si può mai separare la volontà di potenza dalla quantità, dalla qualità, dalla direzione di una determinata forza; mai superiore alle determinazioni di cui impronta un rapporto tra forze, essa rimane sempre plastica e in metamorfosi» [G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (1962), cit., p. 79]. La volontà, quindi, non è la volontà di una coscienza. Essa è solo il principio della natura delle forze: in questo senso essa si dice della potenza; in quanto, cioè, la potenza è l'espresso delle forze.

⁴¹⁶ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza...*, cit., 1062, p. 557.

essere, pienamente affermativo. È a questo che conducono la trasvalutazione dei valori e l'ontologia delle potenze. Tale ontologia è pienamente immanente, tanto quanto, nella visione di Nietzsche, lo è l'essere del divenire.

L'eterno ritorno trova il proprio essere positivo nella ripetizione. Ma, la ripetizione di cui parliamo è ripetizione del differente, e non dello stesso. Come si è visto nel precedente, dietro ogni ripetizione dello stesso vi è una ripetizione più profonda del differente; dietro ogni ripetizione nuda e materiale vi è una ripetizione (tra)vestita e spirituale. Per questa ragione, l'eterno ritorno non può essere pensato quale ciclo di ri-presentazione dell'Identico. La selezione in esso è propriamente un elemento differenziale. Il movimento dell'eterno ritorno è centrifugo, come indica l'episodio del pastore che morde e sputa via la testa del serpente che lo stava soffocando, in *Così parlò Zarathustra*⁴¹⁷. Ma esso non sta a significare unicamente la selezione come prova di forza; nello spazzar via ciò che non resiste alla sua prova, esso non si limita a tenere in sé ciò che potrebbe sembrare essenziale in quanto elemento: l'eterno ritorno, prima di essere una prova nei confronti di ciò che vi si sottopone, è una prova di autocostituzione. Ciò che ad esso è essenziale *per sé*, è spezzare il cerchio (serpente) quale figura rappresentativa del ciclo (ripetizione dello stesso). Che poi esso si manifesti ugualmente in forma ciclica, non incide affatto sulla sua natura differente (dal ciclo). Così, nel *Convalescente*, agli animali che dicono a Zarathustra «Tutto va, tutto torna indietro; eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere. [...] Ricurvo è il sentiero dell'eternità», egli risponde: «O voi, maliziosi burloni e organetti cantastorie!»⁴¹⁸, facendo capire che non sono queste le parole adatte a quel pensiero abissale che lo ha travolto al punto da farlo giacere stanco e malato. Alle vertigini del pensiero dell'eterno ritorno – pensiero che non viene mai enunciato e sviluppato positivamente in nessun testo di Nietzsche, pensiero incompiuto, differito in quanto eccesso di pensiero – corrisponde un'insufficienza dell'essere così com'è e com'è pensato. La malattia, per chi sa corrispondere all'evento dell'eterno ritorno, non è che la prima fase (trasvalutazione) della «redenzione». L'idea ciclica, enunciata dagli animali, cerca di riportare Zarathustra alla salute precedente il pensiero-evento dell'eterno ritorno, ma egli, malato, già guarda con un'ottica più

⁴¹⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, *La visione e l'enigma*, in ID., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it. di M. Montinari, nota introduttiva di G. Colli, Milano, Adelphi, 2003, pp. 181-186.

⁴¹⁸ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, cit., pp. 255-256.

sana, al di là del ciclo – musica da organetto: «Ma ora io giaccio qui, stanco per quel mordere e sputare via, reso malato dalla mia stessa redenzione»⁴¹⁹. Quella ciclica è solo un'immagine, ma ogni attimo costitutivo del ciclo stesso, non è affatto ciclico, anzi, è ciò che emerge potentemente spezzando il ciclo (mordendo e sputando via la testa del serpente). Vi è tra di essi una differenza di natura, insormontabile. È questo un punto sul quale insiste anche Heidegger, nella sua interpretazione dell'eterno ritorno⁴²⁰.

Nietzsche è il filosofo dell'affermazione. Nel presentarlo come il terzo momento dell'univoco – praticamente, ultimo termine dell'univocità –, Deleuze vuole solo esaltare l'affermazione che l'univocità trova in questo grande pensatore. L'eterno ritorno è affermazione, e lo è in un duplice senso: lo è in sé, come tale, ed è anche ciò che deve essere affermato; come Dioniso, che è piena affermazione, affermato da Arianna: doppia affermazione⁴²¹. Già in sé l'affermazione – come la ripetizione – è doppia; dal momento in cui si pone, essa è affermazione da affermare, affermazione da diventare affermativa: essere del divenire.

L'affermazione è essere perché non ha altro oggetto che se stessa; l'essere è affermazione in quanto oggetto di affermazione; di per sé e originariamente l'affermazione è divenire, ma in quanto oggetto di un'altra affermazione che eleva il divenire a essere o che produce l'essere dal divenire l'affermazione è essere. In tutta la sua potenza l'affermazione è perciò duplice:

⁴¹⁹ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra...*, cit., p. 256.

⁴²⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *L'eterno ritorno dell'uguale*, in ID., *Nietzsche* (1961), trad. it e cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, p. 248. Nella sua interpretazione di Nietzsche, Heidegger radica profondamente il problema dell'eterno ritorno in quello dell'ente nella sua totalità, e quindi, nel problema dell'essere, mentre Deleuze, al contrario, esalta la questione del divenire e le conseguenze, diciamo così, che esso implica nei confronti dell'essere. Se si facesse una lettura comparativa dei due testi, si potrebbe forse azzardare una formulazione della differenza tra loro dicendo che, per Heidegger, è la differenza a dirsi *dell'essere*, mentre per Deleuze, è l'essere che si dice *della* differenza in quanto divenire. In una nota del *Nietzsche e la filosofia*, Deleuze, con riferimento al *Che cosa significa pensare* di Heidegger, scrive che quest'ultimo non tiene conto del fatto che Nietzsche si oppone a ogni concezione dell'affermazione il cui fondamento sia l'essere e la cui determinazione sia l'essenza dell'uomo [cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., nota 98, pp. 253-254]. Se nel *Nietzsche*, Heidegger non tematizza l'essenza dell'uomo, ma quella dell'ente nel suo insieme, che si distingue dall'esser-ci, ciò nondimeno rimane valida la prima obiezione. Schematizzando possiamo dire che quella di Heidegger rimane una visione più conservativa, un ri-pensamento dell'essere in quanto tale; quella di Deleuze, paradossalmente proprio attraverso il concetto di ripetizione, esalta la differenza in un'affermazione del divenire, parlando, appunto dell'essere del divenire. Proprio quest'ultimo tratto determina una concezione della differenza diversa tra i due, che si ripercuote anche nella determinazione del problema in filosofia.

⁴²¹ Sulla doppia affermazione, oltre al *Nietzsche e la filosofia*, si veda anche G. DELEUZE, *Mistero di Arianna secondo Nietzsche* (1963), trad. it. di A. Panro, in ID., *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona, 1999, pp. 3-12.

afferma l'affermazione. [...] Le due affermazioni costituiscono la potenza di affermare nel suo insieme⁴²².

Si diceva prima che l'univocità sviluppa la differenza e si sviluppa in essa. L'Uno e il molteplice, l'Essere e le sue modalità, sono tutti termini presi nel divenire che si svolge attraverso la differenza e la ripetizione. In tale divenire affermativo, l'Uno si dice del molteplice, l'Essere, delle sue modalità differenti. Ma non solo: è la differenza stessa «l'essenza dell'affermativo in quanto tale»⁴²³. Infatti, essa, in un primo momento, e cioè, nel movimento selettivo dell'eterno ritorno è affermata «come molteplicità – differenza dell'uno dall'altro»⁴²⁴; in un secondo momento, in quanto elemento genetico del divenire stesso, la differenza è affermata come «differenza da sé»⁴²⁵, ossia differenza in sé – essendo questo il tratto costitutivo del divenire il quale deve continuamente differire in se stesso per non fissarsi in un termine (in una meta), come abbiamo visto nel passo nietzscheano riportato e commentato sopra. Ora, affermare l'affermazione in quanto differenza significa portare quest'ultima «alla sua potenza più alta»⁴²⁶. Ma, affermare l'affermazione che la differenza è significa, allora, che «il divenire è l'essere, il molteplice è l'uno, il caso è la necessità»⁴²⁷. Quindi, la differenza, affermata dall'Essere in quanto

⁴²² G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 213.

⁴²³ G. DELEUZE, *Nietzsche e...*, cit., p. 215.

⁴²⁴ *Ibid.* In base a tale differenza si dice che non tutto ritorna. La differenza tra i termini soggetti all'eterno ritorno riguarda, secondo il principio della volontà di potenza, i valori che, nella loro trasfigurazione, i termini riescono a proporre. La selezione nell'eterno ritorno è necessariamente collegata alla trasvalutazione dei valori in corso ed essa presuppone un concetto di differenza esplicabile secondo la potenza delle forze.

⁴²⁵ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 215. In questo secondo momento, il divenire in quanto istanza per sé, presuppone ed attua una differenza concepibile come differenza in sé – qual'è, in definitiva, lo statuto stesso del divenire –, ossia una differenza che ha in sé il proprio differenziante. Se il divenire non differisse infinitamente (dal)la (propria) identità, non diverrebbe, ma verrebbe ad essere, si fisserebbe come essere.

⁴²⁶ G. DELEUZE, *Nietzsche e...*, cit., p. 215. Questo dice il principio della volontà di potenza. Infatti, secondo Deleuze, esso non significa volere la potenza, ma qualsiasi cosa si voglia, volerla elevandola all'ennesima potenza. Ciò che la volontà di potenza è atta a svolgere, è la creazione di valori nuovi intesi come *forme superiori* – come lo stesso superuomo, nell'accezione di oltreuomo, indica. Ma, come creazione di forme superiori, la volontà di potenza può svolgersi solamente in e attraverso l'eterno ritorno, e solo in quanto suo principio immanente.

⁴²⁷ G. DELEUZE, *Nietzsche e...*, cit., p. 215. Secondo quanto abbiamo esposto nella nota precedente, l'eterno ritorno e la volontà di potenza si qualificano, in un solo ed unico atto, come trasvalutazione (dei valori costituiti) e come creazione (di valori nuovi). Tutto ciò avviene sotto il segno della differenza, come si è visto sin qui. Allora, «il diseguale, il differente, è la vera ragione dell'eterno ritorno. È proprio perché nulla è uguale, né identico, che il ritorno avviene. In altri termini, l'eterno ritorno può essere detto soltanto del divenire, del molteplice. Lungi dal *presupporre* l'Uno o lo Stesso, esso costituisce la sola unità del molteplice in quanto tale, la sola identità di ciò che differisce: ritornare è il solo “essere” del divenire» [G. DELEUZE, *Sulla volontà di potenza e l'eterno ritorno*

divenire, *afferma* essa stessa l'Essere, divenendo differenza dell'Essere: divenire come differenza dell'Essere. L'affermazione, dunque, è sì duplice, ma essa, come la sostanza di Spinoza, non è divisibile in due: essa è un tutt'uno. Allora, si può dire:

L'affermazione del divenire è l'affermazione dell'essere [...], ma solo in quanto oggetto della seconda affermazione [...] L'essere è divenire, l'uno è molteplice, la necessità è caso solo se divenire, molteplice e caso si riflettono come oggetto nella seconda affermazione. Così, ritornare è il proprio dell'affermazione e riprodursi è il proprio della differenza. Ritornare è l'essere del divenire, l'uno del molteplice, la necessità del caso: l'essere della differenza come tale, l'eterno ritorno⁴²⁸.

L'Essere si dice *del* divenire, l'identità, *della* differenza... ecco ciò che permette lo sviluppo di un concetto proprio della differenza, dove il principio stesso dell'identità non è che un principio divenuto nella differenza; principio divenuto della ripetizione: «L'eterno ritorno non fa tornare "lo stesso", è vero invece che il tornare costituisce il solo Stesso di ciò che diviene. [...] Ritornare [ovvero, la ripetizione] è [...] l'identità della differenza»⁴²⁹. E anche: «Ritornare è il divenire identico del divenire stesso. [...] Una siffatta identità, prodotta dalla differenza, si determina come "ripetizione"»⁴³⁰.

Abbiamo parlato sopra della ripetizione come l'essere dell'eterno ritorno, e ora, come l'identità della differenza. L'essere si dice *del* divenire, la ripetizione, *della* differenza. Con Nietzsche, attraverso l'eterno ritorno, l'univocità dell'essere è effettivamente realizzata. E l'eterno ritorno non è una figura o strumento «utile» alla realizzazione dell'univocità: esso è tale univocità realizzata.

Nell'eterno ritorno, l'essere univoco non è soltanto pensato e anche affermato, ma realizzato effettivamente. L'Essere si dice in un solo e medesimo senso, ma questo è il senso dell'eterno ritorno, come ritorno e ripetizione di ciò di cui viene detto. La ruota nell'eterno ritorno è

(1964), trad. it. di U. Fadini, in ID., *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*, cit., p. 24].

⁴²⁸ G. DELEUZE, *Nietzsche e...*, cit., p. 215. A ciò aggiungiamo un'altra citazione, ad essa pertinente: «In breve, il mondo dell'eterno ritorno è un mondo di intensità, un mondo di differenze, che [...] si costruisce sulla tomba del dio unico come sulle rovine dell'io identico [-trasvalutazione]. Lo stesso eterno ritorno è la sola unità di questo mondo, che non ne ha se non "ritornando", la sola identità di un mondo che non ha lo "stesso" se non mediante la ripetizione» [G. DELEUZE, *Sulla volontà di potenza e l'eterno ritorno* (1964), cit., in ID., *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*, cit., p. 22].

⁴²⁹ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 59.

⁴³⁰ *Ibid.*

nello stesso tempo produzione della ripetizione a partire dalla differenza e selezione della differenza a partire dalla ripetizione⁴³¹.

Abbiamo passato in rassegna cercando di analizzare fin qui i tre momenti dell'univoco, enumerati in *Differenza e ripetizione*, ed è emerso quanto l'univocità sia sviluppabile e pensabile soltanto nel suo collegamento immediato con la differenza, anzi, ancor di più, essa sviluppa e dispiega la differenza stessa. Di conseguenza, i filosofi dell'univocità cui Deleuze fa riferimento, sono al tempo stesso, virtualmente, filosofi della differenza. Ai tre andrebbe aggiunto senz'altro Bergson, il cui ruolo e influenza nella filosofia deleuziana li abbiamo già esposti nel capitolo precedente.

Individuando i tratti fondamentali dell'univocità dell'essere nei filosofi di cui abbiamo trattato fin qui, non si voleva semplicemente esporne le concezioni dell'uno e dell'altro, così come vengono inoltre filtrate nel pensiero originale di Deleuze, il quale concepisce la storia della filosofia precisamente come un doppio filosofico⁴³². Poiché il pensiero è sempre preso in una doppia cattura che avanza indefinitamente, esso non può mai risolversi semplicemente come pensiero di qualcuno – e ciò, ci pare emergere in modo esemplare trattando proprio dell'univocità. Ogni voce che articola l'univoco, infatti, si inserisce e fa parte di quell'unica voce qual è, appunto, l'univocità stessa – e in ciò si include, naturalmente, quella di Deleuze. Si è fin qui ricostruito, dunque, il terreno dell'univocità e si è visto come in esso, l'essere uno si dice nello stesso modo *di* tutto ciò di cui si dice, ovvero, *delle* differenze, *del* differente, *del* divenire. L'univocità, quindi, è lo sforzo di articolare l'unico essere secondo l'unico senso in cui l'essere si dice, ma anche quello di affermare, al tempo stesso, che esso si dice del divenire in quanto differente in sé. Di qui *l'essere del divenire*, nozione, entità o evento che esprime una conciliazione apparentemente impossibile tra i due principi dell'univocità, ossia quello di un'identità dell'essere (essere identico per tutti) e quello della differenza del divenire. Affermando che l'essere si dice solo del divenire si afferma, nello stesso tempo, che l'identità si dice solo della differenza. Ma, il divenire è implicato in tutto il vivente (e non solo) e si esplica in tutto il vivente (e oltre).

⁴³¹ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., pp. 60-61.

⁴³² Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 4.

Il divenire stabilisce, per principio – principio dell’univocità – l’uguaglianza del valore ontologico di tutto ciò che è. Non vi è niente che possieda, grazie a qualche principio trascendente, l’essere e che si ponga come più prossimo ad esso. Infatti, nell’univocità, l’essere non si dice in senso eminente di qualcosa piuttosto che di qualcos’altro: esso si dice nello stesso senso di tutto ciò di cui si dice⁴³³. Ma ciò di cui si dice è differente. L’univocità si applica alla differenza, e viceversa. Il differente, pur mantenendosi in un rapporto essenziale con l’indeterminato non è indifferenziato: l’attualizzazione, infatti, è sì differenziazione del virtuale nell’attuale, guidata dai fattori individuanti, ma la stessa differenziazione si sviluppa secondo linee e direzioni divergenti, come si è visto trattando dell’idea e dell’intensità. Per cui, il principio di uguaglianza non deve farci pensare a una stasi data, ma a ciò che ugualmente si apre all’essere dispiegando la propria differenza o potenza quale eccesso che corrisponde al virtuale e all’individuante nell’attualizzazione: infatti, l’essere si dice *di* questi fattori individuanti che si esplicano in quanto sue modalità intrinseche, e dunque, si dice delle differenze intese come principio trascendentale o elemento genetico dell’individuale e dell’individuato⁴³⁴.

Ciò che ci sembra veramente essenziale, invece, nel principio di univocità è il fatto che, in esso, la cosa e il pensiero, l’essere e l’essere pensato, non si danno come sfere

⁴³³ Alberto Gualandi scrive: «Cette “parité” des existants [...] est en effet la conséquence la plus importante du principe d’univocité. Le système de l’Être univoque est un système égalitaire qui n’admet aucune hiérarchie ontologique entre les choses existantes – l’âme et le corps, l’animal et l’homme, le vivant et le non vivant. Si l’Être est partout identique, alors il n’y a aucune entité qui possède une plus grande valeur ontologique. Le système de la nature n’est pas un système hiérarchique, partagé dans des domaines dont l’importance est mesurée par leur degré de proximité et de ressemblance à un principe suprême qui possède l’Être de façon éminente. [...] Pour Deleuze ainsi que pour Spinoza, l’intuition de l’univocité de l’Être est l’expression intellectuelle la plus élevée de l’amour pour tout ce qui existe» (A. GUALANDI, *Deleuze*, Paris, Les belles lettres, 1998, pp. 18-19). Tuttavia, a ciò che giustamente afferma Gualandi, bisognerebbe aggiungere che, anche nell’univocità si ha un criterio di valutazione, del tutto differente rispetto a quello che stabilisce la rappresentazione – in essa l’ontologia traccia un’etica. Esso è *hybris*, l’eccesso. Si tratta cioè di una valutazione che misura le cose e gli esseri secondo il punto di vista della potenza, dove la potenza non è assunta in base ai suoi gradi, ma in base al suo dispiegamento massimo, di qualsiasi grado si tratti. Si tratta quindi di una selettività in linea di diritto che si basa sul superamento del limite che la rappresentazione assegna alla cosa, anarchia che, a sua volta, supera la gerarchia basata sui principi come su ciò che la limita [cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 54-55].

⁴³⁴ «[...] quando diciamo che l’essere univoco si riferisce essenzialmente e immediatamente a fattori individuanti, non intendiamo individui costituiti nell’esperienza, ma ciò che opera in loro come principio trascendentale, principio plastico, anarchico e nomade, contemporaneo al processo d’individuazione e in grado di dissolvere, di distruggere gli individui quanto di costituirli temporaneamente: modalità intrinseche dell’essere, che passano da un “individuo” a un altro, che circolano e comunicano sotto le forme e le materie. L’individuante non è il semplice individuale». [G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 56].

discernibili. Ci sembra di poter formulare il principio di uguaglianza tra l'essere e il pensiero, derivante da quello dell'univocità, nella seguente maniera: essi sono distinti ma indiscernibili. Abbiamo accennato a questo aspetto (della corrispondenza tra la cosa e l'idea della cosa) trattando di Spinoza, ma il principio di uguaglianza, come è venuto delineandosi fin qui, significa *in primis* un pensiero univoco (un unico senso) corrispondente ad un essere univoco (un unico essere). Il pensiero qui non giunge all'essere attraverso la rappresentazione, la quale ci dà, appunto, solo un essere-rappresentato, l'essere-presente che si ri-presenta nella griglia dei concetti-categorie. Al contrario, è l'essere stesso che si dice nel pensiero e il pensiero che si dice immediatamente dell'essere. Nella rappresentazione è l'identità del concetto e la quasi-identità dell'analogia a offrirci un concetto limitativo dell'essere in base alle figure che, mediandolo, lo ripartiscono. Nell'univocità, invece, sono i concetti a ripartirsi e a distribuirsi immediatamente e «nomadicamente» nell'essere.

È la distribuzione nomade che, contrapponendosi a quella sedentaria in quanto spartizione categoriale, incorona il principio dell'anarchia, come si esprime Deleuze, e sostituisce il criterio gerarchico con quello della potenza dispiegata come *hybris* inteso in quanto vero criterio ontologico e genealogico. Perciò si afferma che

La *hybris* cessa di essere semplicemente condannabile e il più piccolo diviene l'uguale del più grande non essendo separato da ciò che può. Codesta misura involupante è la stessa per tutte le cose, la stessa anche per la sostanza, la qualità, la quantità, ecc., poiché essa forma un solo massimale in cui la diversità sviluppata di tutti i gradi tocca l'uguaglianza che l'involuppa. La misura ontologica è più prossima alle dimisure delle cose che alla misura prima, e la gerarchia ontologica è più prossima alla *hybris* e all'anarchia degli esseri che alla gerarchia prima⁴³⁵.

Non si arriva, dunque, all'essere in base al movimento retrogrado del concetto che gli dona l'identità, né in base all'orizzonte di possibilità in generale, ricalcato sul reale o sull'esistente ed ampliato attraverso il negativo – possibilità contraria – e la somiglianza – del trascendentale e dell'empirico –, né lo si distribuisce e lo si ripartisce secondo le esigenze di una griglia della rappresentazione – cosa che causa inevitabilmente una gerarchia fondata sul principio di identità che pretende di meglio possedere e rappresentare l'essenza dell'essere –, ma, attraverso il pensiero, liberato

⁴³⁵ G. DELEUZE, *Differenza e ...*, cit., p. 55.

dalla mediazione analogica ed equivoca, ci si installa immediatamente in esso. Così, il pensiero «è il dispiegamento dell'Essere-uno» e in quanto tale, esso «non può essere il rapporto interiorizzato, la rappresentazione, la coscienza-di»⁴³⁶.

Tuttavia, non bisogna considerare il pensiero dell'univocità come pura sovrapposizione all'essere: esso, proprio in quanto è differenza, si sviluppa disgiuntivamente e unisce distinguendo. Pensiero ed essere si «coappartengono»; il primo è immanente al secondo, ma l'essere non è trascendente rispetto al pensiero. La loro è immanenza (Spinoza), ma l'immanenza non è un'immanenza di termini, ma di rapporti dove i termini non si assomigliano. L'apertura dell'essente, o meglio, dell'esistente all'essere non introduce affatto l'analogia: né l'essere si dice analogicamente dell'esistente né l'esistente è concepito analogicamente all'essere. Il loro rapporto è disgiuntivo. Un pensiero che abolisce l'interiorizzazione dell'essere nel pensiero, e vi si apre come al proprio fuori, attraversato da singolarità irrepresentabili, definisce le relazioni come esterne ai termini. Questo è un punto tanto fondamentale quanto delicato, e Deleuze non smetterà di ritornarci su e svilupparlo in *complicazioni progressive*⁴³⁷. Di nuovo qui, si fa avanti il problema dell'Uno e del molteplice, dell'essere e delle differenze di cui si dice, del virtuale e della sua attualizzazione, problema centrale di una logica dell'espressione. Tuttavia,

⁴³⁶ A. BADIOU, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, cit., p. 25.

⁴³⁷ Univocità, campo trascendentale e immanenza sono strettamente collegati; anzi, possiamo dire senz'altro che siano la stessa cosa, ma articolata in diverse accezioni, a seconda del punto di vista che emerge *nella* cosa. Si può notare, infatti, trattando dell'univocità, che essa è un abbozzo del piano di immanenza. Ma, appunto, l'immanenza non è una sfera che, interiorizzandone un'altra, si pone rispetto a quest'ultima come trascendente o come principio regolativo dato. Per questa ragione si dice piano di immanenza, dove tutto si dispone non come immanente *a*, ma *nell'*immanenza. Proprio perché tutto si dispone *nell'*immanenza, e proprio perché essa qualifica i rapporti o concatenamenti tra i termini, non solo tali rapporti saranno esterni ai termini, ma gli stessi termini saranno esterni gli uni agli altri: nessun termine ne interiorizza un altro; se lo interiorizzasse, il rapporto stesso si interiorizzerebbe nel termine «attivo» e non si svolgerebbe più per sé, ma per il termine cui fa riferimento come proprio principio. Si reintrodurrebbe così un principio gerarchico che pretenderebbe di possedere l'essere in quanto più prossimo ad esso, e si reintrodurrebbe, in tal modo, il modello trascendente disdicente l'univocità. Il campo trascendentale risulterebbe ricalcato su quello empirico, e verrebbe sicuramente meno il principio dell'uguaglianza ontologica. Se vi è rapporto tra di essi, sicuramente tale rapporto non è un rapporto intenzionale. Piuttosto, una specie di non-rapporto (privo di somiglianze, privo di causalità dirette, e così via) che si svolge secondo ciò che Deleuze, in *Logica del senso* chiama *sintesi disgiuntiva*. È questo il punto focale da cui Deleuze muove le sue critiche a Husserl e alla concezione fenomenologica in generale. Secondo l'univocità deleuziana, «è proprio perché è lo stesso Essere che accade e che si dice, è proprio per questo che le cose e le parole, attualizzazioni dello Stesso, non hanno *tra loro* alcun rapporto intenzionale. Poiché se ne avessero uno, vi sarebbe ineguaglianza tra il polo attivo (l'intenzione, la nominazione) e il polo passivo (l'oggetto, la cosa detta)» [A. BADIOU, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, cit., p. 26,].

Riguardo all'immanenza, l'univocità e il campo trascendentale come implicazioni e sviluppi reciproci nel pensiero di Deleuze, segnaliamo il lavoro di S. LECLERCQ, *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*, Mons, Les Éditions Sils Maria, 2003.

si scorge nell'univocità – in risonanza con lo statuto dell'idea – il profilarsi di una nozione che, riferendosi sia all'Uno che al molteplice, differisce tanto dall'uno quanto dall'altro: la molteplicità.

L'univocità, indubbiamente riguarda un problema di unità del molteplice, ma tale unità deve essere raggiunta nel cuore del molteplice stesso; essa deve risultare interna al molteplice, ossia interna al mondo brulicante differenze (singolarità). Tale è, appunto, l'unità che traspare nell'essere che si dice *delle* differenze, *del* divenire. In caso contrario, l'univocità, lungi dal dispiegarsi nella pura immanenza, verrebbe ad introdurre un'unità trascendente, un Uno eminente sovrastante il molteplice e distributore l'essere in esso in base ad un principio inevitabilmente gerarchico. Il tratto specifico della molteplicità è che l'unità è continuamente spostata in essa, e quindi, spostata anche da se stessa; non è un'unità fissa in base alla quale si organizza il molteplice, ma al contrario, è tale per cui risulti di volta in volta differenziata all'interno di una molteplicità in continua metamorfosi, secondo l'attualizzazione del potenziale virtuale e l'esplicazione delle intensità involupate. Così intesa, l'unità è già molteplice, virtualmente molteplice, pur senza smettere di essere l'unità immanente del molteplice stesso.

È questa una ragione sufficiente per non parlare più, nell'univocità, di Uno e di molteplice, né di unità come termine separato, ma di molteplicità – immanenza reciproca dell'Uno e del molteplice. Tale immanenza trova il proprio dispiegarsi e il proprio implicarsi nella logica dell'espressione, come è emersa in Spinoza e altrove. La molteplicità è implicazione ed esplicazione di se stessa. Essa non ha bisogno di ricorrere ad un termine esterno a sé, poiché, appunto, la molteplicità è relazione, quindi, essa stessa esterna ai termini. In quanto tale, essa si avvolge e si sviluppa, e ogni avvolgimento dà vita ad un proprio svilupparsi, attuando così il movimento medesimo che è la differenziazione. La molteplicità, quindi, è divenire.

Tornando alla questione della differenza, ciò che l'univocità mette in luce a tal proposito è che essa non è inscrivibile all'opposizione e che, invece di essere limitata dall'identità del concetto, e limitativa alle specie che fanno capo a un genere, è creativa e prima («originaria», come abbiamo qualificato la ripetizione) rispetto all'identità che, appunto, si dice di essa. La differenza, infatti, riguarda le singolarità, e non il generale. Di questo ci sembra *idea adeguata* l'attualizzazione come differenziazione e l'individuazione come esplicazione: differenza in sé che si

esprime nei confronti del virtuale e dell'attuale, dell'individuante e dell'individuato. Non vi sono che differenze tra differenze e il loro rapporto non è che una differenziazione delle differenze stesse. Ma in quale senso l'Essere stesso può essere detto Differenza? Evidentemente nello stesso senso del pensiero, cioè, nel senso di una *sintesi disgiuntiva*. Ma, vediamo di esplicitare questo nodo così come viene esposto in *Differenza e ripetizione*.

È questo il momento nel quale la differenza deve dispiegarsi in tutte le sue autentiche figure – ma sarebbe meglio dire potenze – che implica in quanto differenza, e cioè, la ripetizione, lo sfondamento, il complesso domanda-problema, l'idea, l'intensità⁴³⁸. Una differenza in sé si definisce come differenza di differenza (come nel potenziale delle idee e delle intensità) – nello stesso senso in cui la ripetizione profonda si definisce come ripetizione di ripetizione; essa, quindi, è dotata di un differenziante quale suo elemento genetico: infatti, una differenza in sé si determina in quanto differenziazione da sé. Inoltre, in quanto singolarità, cioè in quanto preindividuale-individuante, essa è sempre parte di una molteplicità, parte di un pluralismo di differenze. Di qui il rimando indefinito, proprio alle differenze. Ma appunto, l'essere si dice di queste differenze anche se queste differenze «non sono», anzi, si dice (comune) *delle* differenze proprio in ragione del loro non-essere. «Senza dubbio [...] esse non sono, in un senso molto particolare: non sono perché dipendono, nell'essere univoco, da un non-essere senza negazione. Ma [...] nell'univocità, non sono le differenze [...] a dover essere. È l'essere che è Differenza»⁴³⁹. Le differenze, è vero, sono ciò per cui si dà un processo di attualizzazione e di individuazione, ma non per questo esse sono l'attuale o l'essente individuato; esse, appunto, sono l'individuante che si dilegua nell'essente, il differenziante che si annulla nell'attuale. In quanto tali, esse sono i fattori individuanti *dell'essere* stesso che si prolunga differenziandosi in linee divergenti nell'essente. Proprio questo movimento dell'essere, attraverso la propria differenza, quale prolungamento – espressione – segna l'immanenza dell'essere e dell'esistente (ma anche l'immanenza dell'essere e del pensiero nel coimplicarsi delle virtualità ideali e delle intensità individuanti). Tale prolungamento è dunque la differenziazione – prolungamento nel quale l'essere stesso si differenzia: ma che

⁴³⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 93.

⁴³⁹ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 57.

cosa si differenzia se non la differenza stessa? L'essere (il virtuale) è già differenza, i fattori individuanti (intensità) sono già differenza, e ciò che si differenzia nell'attualizzazione e nell'individuazione, è sempre e soltanto la differenza.

Allora, in che senso si dice che le differenze non sono, senza che questo loro non-essere sia incluso nel negativo o espresso come negazione? Si dice che esse non sono nella misura in cui, facendo essere le qualità e gli estesi attuali, in quanto loro dimensione genetica, le differenze si livellano e si annullano in questi, ossia nelle istanze generate e individuate. In quanto tali, che siano nella forma idea o in quella intensità, le differenze veramente si presentano come ciò che di impensabile deve essere pensato e come ciò che di insensibile deve essere sentito. Allora esse sono il campo problematico del pensiero (che parte dalla sensibilità), e per questo si sostiene anche che il complesso ontologico problema-domanda si caratterizza da un non-essere molto particolare, o meglio, singolare, che graficamente Deleuze lo designa come *(non)-essere*, o *?-essere*⁴⁴⁰. Ma se determinante in filosofia sono il problema e la questione in quanto tali, al di là delle soluzioni che di volta in volta trovano, in quanto appunto insistono e sussistono senza esaurirsi in queste, nuovamente si può affermare allora che l'essere si dice *del* differente: esso è essere *del* divenire. Come la filosofia si confonde con l'ontologia, nell'univocità, l'essere si *confonde* col divenire: l'essere del divenire, questa è l'istanza problematica per eccellenza; e come il problema rispetto alla soluzione che trova, così il divenire non si esaurisce affatto nel divenuto: esso è l'impassibile, l'irriducibile in sé; ciò che sorvola e al tempo stesso rende possibile gli stati di cose. Tuttavia, come si è più volte ribadito, questa con-fusione ontologica dell'essere col divenire nondimeno rende la filosofia un'arte delle distinzioni – l'univocità, infatti, è uguaglianza (complessa e *complicata*), ma proprio per questo non è l'indistinto.

La domanda apre il pensiero all'essere, ma tale apertura non è quella della griglia rappresentativa. Essa è, piuttosto, l'apertura all'essere in quanto Differenza, apertura immediata cioè alla differenza che si differenzia. «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»⁴⁴¹. E la differenza, bisogna

⁴⁴⁰ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 89-90.

⁴⁴¹ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 89. Come si vede, i termini heideggeriani qui adoperati, per quanto non fondamentali rispetto all'economia generale dell'analisi del tema dell'univocità in chiave deleuziana, sono evidenziati dallo stesso Deleuze.

aggiungervi, è tanto l'essere del divenire (?-essere) che il divenire dell'essere. In tale affermazione non vi è più posto per la contraddizione: la contraddizione dice ancora l'identità dell'essere, ma quando la potenza del divenire dissolve l'identità delle cose, «l'essere sfugge, perviene all'univocità e comincia a girare attorno al differente»⁴⁴². Allora si dice che le differenze non sono – contrariamente alle differenze specifiche che *sono* – perché esse non sono per l'identico, non sono in funzione dell'identico, non si dicono dell'identico. Non vi è una identità che possa attribuire l'essere alle differenze. Piuttosto è l'identità a dirsi delle differenze e solo delle differenze. Dietro le differenze non vi è niente che altre differenze. Il loro rimando indefinito, il loro sussistere nel virtuale, nel problematico, nell'individuazione e nell'attualizzazione, esprimono il ?-essere, dal quale scaturisce il ripartirsi degli essenti nell'essere – e non il contrario, la ripartizione dell'essere negli essenti – secondo una distribuzione nomade che non è altro se non un dispiegarsi delle loro potenze.

In questo quadro, la distribuzione nomade, dunque, sta a significare l'indivisibilità ontologica dell'essere, il senso ontologico uno in cui si dice. Ciò che invece è equivoco è l'esistente come pluralità di significati modali, pluralità dovuta alla molteplicità delle differenze individuanti che lo costituiscono e lo individuano. Ma tali differenze – come abbiamo visto a proposito della sostanza di Spinoza e dello slancio vitale di Bergson – non introducono alcuna divisione ontologica nell'essere (virtuale come Uno-Tutto). L'essere (il virtuale Uno-Tutto) si dice della molteplicità in quanto rapporto di differenze, ma come potenza ontologica una che, pur differenziandosi entro serie disgiuntive, è tuttavia interamente presente, per così dire, virtualmente in ciascuna differenza. Le differenze non contraddicono l'unità del senso dell'essere, ma la esplicano come ciò che di implicito vi è in esse. L'eterno ritorno – la ripetizione – è la vera realizzazione dell'univocità. Ma esso non è un eterno ritorno dell'uguale, ma del differente. Esso è selettivo, e solo dopo la prova del fuoco, ciò che vi ha resistito, ciò che non ha perso le risorse della differenza, ciò che non smette mai di proporre il nuovo, torna. Nell'univocità tutto è uguale e nella ripetizione, quale sua realizzazione, tutto torna.

Ma il *Tutto è uguale* e il *Tutto torna* possono dirsi solo là dove si è raggiunto il punto estremo della differenza. Soltanto allora è possibile una sola e medesima voce per tutto il multiplo

⁴⁴² G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 91.

dalle infinite vie, un solo e medesimo Oceano per tutte le gocce, un solo clamore dell'Essere per tutti gli essenti. Ma occorre che per ogni essente, per ogni goccia e in ogni via, si sia toccato lo stato di eccesso, cioè la differenza che li sposta e traveste, e li fa tornare, ruotando sulla sua mobile estremità⁴⁴³.

Ci siamo concentrati in quest'ultimo capitolo sul tema dell'univocità dell'essere e si è cercato di esporne la tesi sottolineando il suo immediato svolgersi nelle differenze individuanti e, da quanto si è potuto vedere fin qui, l'univocità non emerge come un postulato, ma piuttosto come una determinazione dell'ontologia in quanto pensiero-essere. L'univocità è l'ontologia che corrisponde all'evento, dove tanto l'essere che il pensiero sono colti come evento – anche se la determinazione è sempre il pensiero a farla. In quanto tale, l'univocità, come l'evento, non è pensabile se non al limite stesso del pensiero. L'importanza di questo tema va ben al di là di un interesse specifico che la riguardi, poiché senza l'univocità così come si è delineata sopra, gli eventi stessi sarebbero costretti alla non comunicazione e, se gli eventi non comunicassero in un unico Evento-essere – o essere del divenire – l'apporto fondamentale della filosofia della differenza, così come la propone Deleuze, verrebbe a fallire, e ci troveremmo dunque nella situazione di partenza, davanti ad un'alternativa ugualmente disperata: l'abisso indifferenziato, il nero niente, oppure le determinazioni slegate, le membra sparse. Se attraverso la differenza tolta dal suo stato di maledizione andiamo verso una determinazione che lascia alle spalle tale alternativa, ciò avviene perché l'univocità è il quadro, o l'affresco, dove il tutto si ricongiunge secondo l'affermazione della disgiunzione, l'affermazione della divergenza: tale affresco è una sintesi di *sintesi disgiuntive*. L'univocità è l'*espressione* dell'essere dove, solo «nella misura in cui [in essa] la divergenza viene affermata o la disgiunzione diventa sintesi positiva, sembra che tutti gli eventi, anche contrari, siano compatibili tra di essi e che si “intra-esprimano”»⁴⁴⁴. E più si insiste sull'unità ontologica dell'univocità, più le articolazioni diventano sottili, articolazioni di distinzioni e di differenze altrettanto sottili. Di qui l'idea e lo statuto particolare della molteplicità come differente tanto dall'unità quanto dal molteplice. La molteplicità che propone Deleuze è immanenza dell'una e dell'altro, mentre, al

⁴⁴³ G. DELEUZE, *Differenza e...*, cit., p. 388.

⁴⁴⁴ G. DELEUZE, *Logica del senso* (1969), cit., p. 158.

contrario, al di fuori di essa, sia l'unità che il molteplice introducono (e si introducono in) un'istanza trascendente ed equivoca.

Come teoria dell'evento, l'univocità apre all'equivoco (essente) una possibilità di contro-effettuazione, una necessità dell'evento di essere, oltre che effettuato (in uno stato di cose), contro-effettuato nel pensiero (innalzando l'essente all'evento). Ma qui, come altrove, nulla è così lineare, al contrario, tutto è effettuazione e contro-effettuazione nella disgiunzione. Per questo si dice «essere all'*altezza* dell'evento». A tal proposito Deleuze scrive:

Non eleviamo all'infinito qualità contrarie per affermare l'identità, eleviamo ciascun evento alla potenza dell'eterno ritorno perché l'individuo, nato da ciò che accade, affermi la sua *distanza* con ogni altro evento e, affermandola, la segua e l'unisca passando attraverso tutti gli altri individui implicati dagli altri eventi e ne estragga un unico Evento [Essere] che non è che se stesso di nuovo o l'universale libertà⁴⁴⁵.

Ciò che risuona nell'Essere-Evento è la disgiunzione di tutti gli altri (eventi ed individui). Ma tale disgiunzione è l'affermazione di un unico Essere che si dice della disgiunzione stessa. «L'univocità dell'essere si confonde con l'uso positivo della sintesi disgiuntiva, la più alta affermazione»⁴⁴⁶. L'uni-vocità è al contempo Evento e il dirsi di questo Evento, espresso ed espressione, ciò che di incorporeo si attribuisce tanto ai corpi quanto al pensiero, tanto alle cose quanto alle parole. In conclusione riportiamo queste parole di Deleuze, riferite appunto al paradossale svolgimento degli eventi che si riuniscono nell'essere univoco:

L'univocità eleva, estrae l'essere per meglio distinguerlo da ciò cui giunge e da ciò di cui esso si dice. Lo strappa agli essenti per riferirlo a questi ultimi in una volta, farlo ricadere su di essi per tutte le volte. [...] Posizione nel vuoto di tutti gli eventi in uno, espressione nel non senso di tutti i sensi in uno, l'essere univoco è la pura forma dell'Aiôn, la forma di exteriorità che riferisce le cose e le proposizioni. In breve, l'univocità dell'essere ha tre determinazioni: un solo evento per tutti; un solo e medesimo *aliquid* per ciò che accade e ciò che si dice; un solo e medesimo essere per l'impossibile, il possibile e il reale⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 159 (corsivo nostro).

⁴⁴⁶ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 160.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

E, come non sentire risuonare, in tali parole, queste altre, che al contempo sono le stesse: l'essere è uno (unico evento per tutti); esso si dice in un solo e medesimo senso di tutto ciò di cui si dice (e in un unico e stesso senso tanto per ciò che accade quanto per ciò che si dice), ma non si dice del medesimo, si dice del differente (come ugualmente si dice per l'impossibile, il possibile e il reale): univocità dell'essere in quanto Differenza.

APPENDICE

Sensazione e l'essere della sensazione. Nota sull'estetico in Deleuze⁴⁴⁸

Seguendo alcune considerazioni deleuziane sull'arte, e più specificamente, sulla pittura, in questo scritto si cerca, al tempo stesso, di individuare un plausibile tentativo di messa in rapporto dell'*aistheton* con l'espressione artistica – attraverso il concetto di sensazione – ed eventualmente vedere come esso si configura e con quali conseguenze per il pensiero in generale. Converrà dunque ripercorrere in scorcio qualche aspetto della ricerca di Deleuze riguardante il sensibile e la sua genesi per poterli assumere qui a titolo di premessa, in modo che, per quanto schematica, si possa avere una visione d'insieme dell'intero quadro.

Accostare il sensibile in quanto tale all'arte, o viceversa, significa adoperarsi in un tentativo di far convergere la divergenza propriamente estetica. Infatti, questa si dirama in due approcci tipologici distinti: nella teoria della sensibilità e delle sue condizioni di possibilità, e negli studi sul bello artistico, o meglio, sull'oggetto artistico inteso come sperimentazione reale. In altri termini, il dissidio che si apre tra le due direzioni teoretiche riguarda la divergenza che si riscontra tra l'esperienza *possibile* e quella *reale*, come mette in evidenza lo stesso Deleuze in *Logica del senso*⁴⁴⁹. Tale dissidio, lungi dall'essere un inconveniente accidentale, denuncia una difficoltà strutturale del pensiero filosofico critico. Superfluo dire quindi che, in Deleuze, la questione troverà un respiro più ampio rispetto ad una trattazione esclusivamente estetica, trattandosi qui, appunto, del campo trascendentale della filosofia in generale – inevitabile diventa anche l'approccio a Kant⁴⁵⁰. L'argomento

⁴⁴⁸ Questa nota è stata pubblicata nella rivista "Studi di Estetica", n°32-33, 2008. Per una questione di integrazione tematica e funzionale del nostro lavoro, la riprendiamo qui senza modifiche rilevanti.

⁴⁴⁹ Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso* (1969), trad. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 229.

⁴⁵⁰ Ci limitiamo a segnalare un solo aspetto, fondamentale, di tale confronto critico riguardo alla configurazione dell'ordine o campo trascendentale: la nozione kantiana di *condizioni di possibilità dell'esperienza in generale*. Deleuze, seguendo Bergson, vi vede una rete dalle maglie troppo larghe; detto diversamente, denuncia una sostanziale non corrispondenza tra il condizionamento e il condizionato, giacché il primo risulta essere molto più ampio rispetto al secondo. Inoltre, secondo Bergson e Deleuze, il trascendentale kantiano non è che un calco dell'empirico, allargato. Questa osservazione implica il *restringimento del campo trascendentale*, cioè a dire che le condizioni di possibilità devono essere intese come condizioni di possibilità dell'*esperienza reale*, devono quindi essere condizioni genetiche del reale stesso. Proprio per questa falla che si apre nella coppia *possibile-reale*, Deleuze – assieme a Bergson – vi sostituisce l'altra, quella *virtuale-attuale*, dove il virtuale è altrettanto reale quanto l'attuale ed è la sfera genetica, per così dire, di quest'ultimo. La coppia *virtuale-attuale* restringe e rinvigorisce il campo trascendentale anche nella misura in cui i due

sprofonderà, infatti, in un'analisi ontologica, per lo più sviluppatasi in "Differenza e ripetizione", e, per quanto riguarda il sensibile – che qui ci interessa –, in particolar modo in un'analisi del processo di individuazione⁴⁵¹. Cerchiamo di riassumere molto brevemente il modo in cui, secondo Deleuze, avviene la genesi del sensibile in quanto tale.

In questo contesto, il tentativo deleuziano consiste principalmente nel risalire dall'individuato all'individuante, dalla qualità sensibile al suo intrinseco elemento genetico. È risaputo che in quest'opera – ma non soltanto in essa – il concetto cardine attorno al quale tutto ruota è il concetto di differenza. Rispetto ai fenomeni, la differenza si pone come la loro vera ragion d'essere, come il loro vero momento genetico. «La differenza non è il diverso. Il diverso è dato. Ma la differenza è ciò per cui il dato è dato, ed è dato come diverso. La differenza non è il fenomeno, ma il noumeno più prossimo al fenomeno»⁴⁵². La diversità, generata dalla differenza, appartiene all'ordine delle qualità, ed è dunque, come tale, già percepibile, ovverossia essa, in potenza, appartiene all'individuato. Ma ciò che, manifestandosi, si individua come qualità sensibile – fenomeno –, al tempo stesso fa scomparire, "livella" l'individuante insensibile – differenza – che l'ha generato. La differenza che produce qualità sensibili viene chiamata intensità. «L'intensità è la forma della differenza in quanto ragione del sensibile»⁴⁵³. Essa implica in sé una differenza di potenziali la quale, appunto, esplicandosi, diviene manifestazione del diverso percepibile. In tal senso – cioè, in quanto è essa stessa differenza di potenziali – l'intensità è una differenza differente in sé. Come si è detto, essa non è semplice condizione di possibilità del sensibile, ma, più significativamente, momento effettivo di genesi del sensibile. Essa stessa reale, genera la realtà del sensibile nel quale si

elementi risultano sostanzialmente *differenti* – non vi è, nel virtuale, un calco dell'attuale, e viceversa. Infatti, i fenomeni (attuale) si manifestano attraverso la differenziazione del virtuale. Per uno studio approfondito dell'aspetto genetico delle condizioni di possibilità, si rimanda a G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant* (1963), trad. it. di M. Cavazza e A. Moscati, Edizioni Cronopio, Napoli, 1997, in particolare alle pagine dedicate al rapporto tra le facoltà nel sublime e al punto di vista della genesi (pp. 87-93) e a G. DELEUZE, *La passione dell'immaginazione. L'idea della genesi nell'estetica di Kant* (1963), trad. it. e cura di L. Feroldi e T. Villani, Mimesis, Milano, 2000. Per quanto riguarda invece la critica rivolta alla coppia kantiana *possibile-reale* e alla sua sostituzione con quella *virtuale-attuale* si rimanda, in particolare a G. DELEUZE, *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), trad. it. e cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino, 2001, e anche allo stesso H. BERGSON, *Il possibile e il reale*, in ID., *Pensiero e movimento* (1938), trad. it. di F. Sforza, Bompiani, Milano, 2000 (pp. 83-97).

⁴⁵¹ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), trad. it. di G. Guglielmi, a cura di G. Antonello e A. M. Morazzoni, Raffaello Cortina, Milano, 1997, pp. 287-336.

⁴⁵² G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 287.

⁴⁵³ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), cit., p. 288.

dilegua. Lo stesso processo di generazione del sensibile, allora, non è altro che il tempo che misura il livellamento di una differenza produttrice – intensità. Ciò significa dunque che l'intensità in quanto tale non è empiricamente sensibile. Essa viene puntualmente mancata dall'uso empirico delle facoltà. Ma, al tempo stesso, in quanto vera ragione del sensibile, essa è tuttavia ciò che di insensibile, non può che essere sentito – sentito unicamente nell'innalzarsi delle facoltà ad un loro esercizio trascendente. L'intensità, dunque, è la *passione* della sensibilità. In questo esercizio trascendente, le facoltà comunicano l'una all'altra la propria differenza costitutiva. In quanto insensibile che non può che essere sentito, l'intensità, cioè la ragione individuante del sensibile, è il vero oggetto ed anche il limite della sensibilità e, come tale, viene chiamata da Deleuze "l'essere del sensibile": *aisthetèon* piuttosto che *aistheton*.

Qual è l'essere *del* sensibile? Secondo le condizioni di questa domanda, la risposta deve designare l'esistenza paradossale di un qualcosa che non può essere sentito (dal punto di vista dell'esercizio empirico) e insieme può essere soltanto sentito (dal punto di vista dell'esercizio trascendente). [...] L'intensità, la differenza nell'intensità, costituisce il limite proprio della sensibilità, talché ha il carattere paradossale di questo limite, per cui è l'insensibile, ciò che non può essere sentito, perché è sempre ricoperta da una qualità che la aliena, distribuita in un esteso che la rovescia e l'annulla. Ma in un altro senso, l'intensità è ciò che può essere soltanto sentito, ciò che definisce l'esercizio trascendente della sensibilità, poiché essa fa sentire, risvegliando in tal modo la memoria e forzando il pensiero⁴⁵⁴.

Allorché le facoltà operano sotto il segno della differenza, il pensiero non è più prioritariamente rappresentativo, cioè un pensiero del riconoscimento, che si fonda sull'identità del concetto e sull'unità del soggetto, ma, forzato dagli incontri con l'ignoto, diventa esperienza del divenire, o come si esprime diversamente Deleuze, ripescando un termine paradossale, *empirismo trascendentale*. Non possiamo dilungarci oltre riguardo a questo primo punto. Quanto detto fin qui servirà da premessa a quanto segue, per vedere se l'arte, dal canto suo, trova o meno una via da percorrere verso la differenza, verso, cioè, l'essere del sensibile, e con quali conseguenze per il pensiero.

⁴⁵⁴ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 305-306.

È noto quanto l'arte in generale fosse un campo di grande interesse per Deleuze. Egli, infatti, pur non essendosi mai espresso in qualche trattazione propriamente estetica, ha dedicato vari scritti alla letteratura, alla pittura, al cinema, al teatro, ecc. Non li passeremo in rassegna tutti. In questa parte dell'esposizione vorremmo delineare qualche considerazione che riguarda principalmente la pittura, e in particolar modo, il concetto di sensazione che, secondo Deleuze, la caratterizza. Tuttavia, come spesso capita quando ci si occupa di Deleuze, le considerazioni riguardanti un determinato campo, per quanto delimitato esso sia, si intersecano in più punti con quelle riguardanti altri campi ancora. Questo, non solo per via della stratificazione del pensiero all'interno di una produzione tanto vasta quanto variegata, com'è appunto quella di cui vogliamo occuparci, ma perché lo stesso Deleuze è un pensatore dagli approcci estremamente originali, che accosta – seguendo nondimeno una logica sempre inerente al problema individuato – campi eterogenei del pensiero, essendo l'eterogeneità stessa una delle più fondamentali determinazioni del pensiero non rappresentativo. In quanto tale, e in quanto rivolto principalmente alla problematizzazione più che alla soluzione “chiara e distinta” dei casi del conoscere, in quanto attratto dall'eterogeneità del singolare più che dall'omogeneità del generale e dell'universale, si dirà che il suo pensiero ha una vocazione estetica. Infatti, «l'estetica non è un sapere sulle opere, ma una modalità di pensiero che si dispiega a loro proposito e le prende a testimoni di una questione: una questione che riguarda il sensibile e la potenza di pensiero che lo abita prima del pensiero, all'insaputa del pensiero»⁴⁵⁵. A livello puramente esemplificativo, questa eterogeneità può essere bene riflessa già dal titolo di un testo qual è *Proust e i segni*, o anche, al limite, da quello della raccolta di studi sulla letteratura, *Critica e clinica*, ecc. Torniamo dunque alla pittura.

In *Logica della sensazione*, sin dall'inizio si sostiene che nella pittura di Bacon vi è una rivendicazione del figurale contro il figurativo. Sintetizzando, il figurativo è essenzialmente rappresentazione e ha, quindi, un ruolo illustrativo. Inoltre, il figurativo in quanto rappresentazione implica un rapporto costitutivo tra l'immagine e l'oggetto che tale immagine illustra (rappresenta). L'illustrazione, sviluppandosi nella rappresentazione attraverso un rapporto di valori che organizza le immagini nel

⁴⁵⁵ J. RANCIÈRE, *Deleuze e il destino dell'estetica*, trad. it. di G. Berto, in «Aut Aut», 277-278, (1997), p. 75.

quadro, introduce la narrazione in pittura⁴⁵⁶. Il figurale, allora, per farsi valere in sé, dovrà al tempo stesso trovare un modo per rompere con la rappresentazione, spezzando così e la narrazione e l'illustrazione. Nel fare ciò, il figurale libera la figura, la strappa al figurativo. La stessa figura, vi si dice, non è che la forma sensibile riferita alla sensazione. Infatti, il figurato – il corpo, mettiamo – non diviene figura solo perché si trova nel quadro; esso deve compiere uno sforzo su se stesso, una specie di andata e ritorno pur senza mai muoversi dal posto, per diventare figura – quanto precisamente avviene nei quadri di Bacon. Pertanto si può notare qui come il tema dell'*Immagine del pensiero* – vera ossessione di Deleuze –, che include in sé la critica della rappresentazione, appaia, seppure nello sfondo, come punto di riferimento dell'intera trattazione. Tornando alla figura, essa, in quanto forma sensibile riferita alla sensazione, si distingue non solo dal figurativo – riferito alla rappresentazione –, ma, al contempo, anche dalla forma astratta – altro modo di superare il figurativo –, essendo quest'ultima principalmente rivolta al cervello, mentre «la sensazione agisce direttamente sul sistema nervoso, che è fatto di carne»⁴⁵⁷. Allora, la sensazione in sé si distingue tanto dalla rappresentazione quanto dalla forma astratta. Essa si oppone alla prima, essendo ciò che ne va estratta, e differisce dalla seconda che si avvicina di più al concetto⁴⁵⁸.

La figura, quindi, secondo Deleuze, nel distinguersi anche dalla forma astratta, appartiene di diritto alla sensazione, essendone essa la forma sensibile. Essa riguarda essenzialmente il corpo, sta nel corpo. «La sensazione è ciò che viene dipinto. Ciò che viene dipinto sulla tela è il corpo, non in quanto rappresentato come oggetto,

⁴⁵⁶ Con rappresentazione non si intende dunque, come emerge chiaramente anche nel testo di Deleuze, solamente e necessariamente lo *stare per* – dell'immagine, in questo caso, per l'oggetto raffigurato, rappresentato – ma anche l'organizzazione interna al dipinto, intesa come organicità, come si vedrà meglio in seguito. Rancière riassume molto bene in poche righe questa condizione: «Il modello classico dell'autonomia dell'opera consiste nel dissociare il modello aristotelico, nel far valere la consistenza organica dell'opera a discapito della sua dipendenza mimetica, la natura potenza d'opera contro la natura modello di figurazione. Si capisce allora che un vero affrancamento dell'opera suppone una seconda rottura. Suppone cioè la distruzione di quell'organicità che è la seconda risorsa della rappresentazione». [J. RANCIÈRE, *Deleuze e il destino dell'estetica*, cit., p. 77]. Infatti, come si vedrà, proprio le nozioni di organicità e di organismo diventeranno i bersagli centrali dell'interpretazione di Deleuze.

⁴⁵⁷ G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logica della sensazione* (1981), trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata, 1995, p. 85.

⁴⁵⁸ Non che sia un concetto. Il concetto è, secondo Deleuze, l'unità operativa, la creazione propria della filosofia e di essa soltanto. La forma astratta non è, dunque, un concetto di sensazione. Si parlerà piuttosto di una sensazione del concetto, mentre la figura, nei termini in cui ne stiamo trattando, è propriamente *la forma sensibile* della sensazione.

bensì in quanto vissuto come affetto da quella particolare sensazione»⁴⁵⁹. Cercando di determinare in modo positivo il concetto di sensazione, Deleuze scrive:

La sensazione ha una faccia rivolta verso il soggetto (il sistema nervoso, il movimento vitale, l'“istinto”, il “temperamento”, tutto un vocabolario comune al Naturalismo e a Cézanne), e una faccia rivolta verso l'oggetto (“il fatto”, il luogo, l'evento). O forse non ha alcuna faccia, perché è le due cose indissolubilmente, è, come dicono i fenomenologi, l'essere-nel-mondo: io *divengo* nella sensazione e, al tempo stesso, qualcosa *accade* attraverso la sensazione, l'uno per l'altro, l'uno nell'altro. E, al limite, è il corpo stesso a dare e a ricevere la sensazione, a essere insieme oggetto e soggetto. Io, spettatore, non provo la sensazione se non entrando nel quadro, accedendo all'unità del senziente e del sentito⁴⁶⁰.

In questa intonazione o risonanza fenomenologica del tratto citato si può facilmente notare come la sensazione, o meglio, il sentire – non ancora divenuto percezione – diventi “carne”, originario tessuto comune dell'io e del mondo, loro simbiosi. Come dice Dufrenne, citando Merleau-Ponty, «è [...] un'esperienza *patica* a definire il sentire, praticità che sta nella fibra intima di ogni esperienza, intendendo con ciò “la comunicazione di un soggetto finito con un essere opaco dal quale emerge, ma a cui resta legato”, per cui il sentire implica coesistenza o comunione»⁴⁶¹. Ma, il tratto forse più importante della sensazione è che essa

⁴⁵⁹ G. DELEUZE, *Francis Bacon...*, cit., p. 86.

⁴⁶⁰ G. DELEUZE, *Francis Bacon...*, cit., p. 85. Trattando della sensazione, Deleuze si avvicina notevolmente alle letture fenomenologiche che ne venivano fatte, in particolare a quelle di Merleau-Ponty e Maldiney. Infatti, quest'ultimo è citato nel passo che abbiamo riportato sopra. Scrive Deleuze in nota alla citazione: «Fenomenologi come Maldiney o Merleau-Ponty hanno visto in Cézanne il pittore per eccellenza. Essi analizzano infatti la sensazione o, detto meglio, il “sentire”, non solo in quanto dato delle qualità sensibili in relazione a un oggetto identificabile (momento figurativo), ma in quanto ogni qualità costituisce un campo avente valore per se stesso e in concorso con gli altri (momento “patico”). È proprio questo aspetto della sensazione che la fenomenologia di Hegel manda in cortocircuito, e che tuttavia è la base di ogni estetica possibile». [in ID., *Francis Bacon...*, cit., p. 101]. Tuttavia, la lettura deleuziana si discosta su più punti cruciali da quella fenomenologica. Questa, infatti, fa del corpo l'avvolgimento comune al senziente e al sentito, ne fa il “campo trascendentale”, il luogo di una genesi comune del soggetto percipiente e del mondo. Si tratta, cioè, di trovare nell'arte la fonte originaria dell'essere e dell'essere per me, là dove il soggetto non è più esso stesso il campo trascendentale generatore di senso, come ancora avveniva in Husserl. Per questo si tematizza il corpo come doppio risvolto tra mondo e Io, doppio risvolto che, nella sensazione, genera tanto il mondo stesso quanto l'Io. Si cerca quindi nell'arte l'esperienza originaria, che risale al di là dell'opinione – momento tetico del soggetto – verso una *Ur-doxa*, verso cioè una sorgente originaria dell'esperienza come essere-nel-mondo. Ma, la fenomenologia, dice Deleuze, si ferma al corpo vissuto, mentre lui, come si vedrà adesso, traccia il campo trascendentale in un corpo topologico, interamente sottoposto al processo di individuazione inteso come creazione intensiva del corpo stesso.

⁴⁶¹ M. DUFRENNE, *L'occhio e l'orecchio*, trad. it. e cura di C. Fontana, Il Castoro, Milano, 2004, p. 51. La citazione di Merleau-Ponty si riferisce alla *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano, 1980, p. 293.

attraversa più livelli o più campi (di sensibilità) contemporaneamente. Di qui la deformazione del corpo nelle pitture di Bacon, secondo Deleuze. La sensazione, quindi, ci si presenta come un insieme eterogeneo, come una molteplicità che implica la messa in comunicazione delle facoltà in quanto differenti. Cioè, essa porta in sé una differenza che si ripercuote sui vari livelli della sensibilità, differenza che la sensibilità subisce, trovandone la propria passione, e che non può non comunicare alle altre. «Ogni sensazione si muove a diversi livelli, appartiene a ordini differenti, agisce in più campi. Così che non esistono *delle* sensazioni appartenenti a ordini differenti [il che implicherebbe la distribuzione delle sensazioni in base all'identità dell'ordine che riceve], ma diversi ordini di una sola e medesima sensazione [sua differenza intrinseca]. Per sua natura la sensazione implica una differenza di livello costitutiva, una pluralità di campi costituenti»⁴⁶². È interessante notare qui che Deleuze non accentua l'eterogeneità della sensazione tanto nei confronti dei sensi – implicando così il problema complesso delle sinestesie – quanto nei confronti della sensazione medesima: cioè, la sensazione implica, avvolge in sé una eterogeneità costitutiva non tanto e non solo i sensi differenti quanto e anche la differenza stessa, prima differente in sé, e poi, differenziante i sensi. Tuttavia, parlare di sensi sarebbe ancora improprio, poiché Deleuze si riferisce unicamente a dei livelli, campi, ordini, e prima ancora, a delle facoltà, per cui, comunque sia, per ora si può affermare che la sensazione, nella misura in cui implica una differenza di livello costitutiva, ha un carattere sintetico, irriducibile all'organizzazione della rappresentazione come *concordia facultatum*. Piuttosto, la sensazione, che attraverso la sua costitutiva differenza di livelli esprime così nient'altro che un'unità ritmica dei sensi, è ciò che va strappata alla rappresentazione, è ciò che ne va estratta.

Definita la sensazione come unità ritmica dei sensi, cioè, come un'onda contenente in sé una costitutiva differenza di potenziali, Deleuze, discostandosi dalla fenomenologia, introduce ora il “corpo senza organi” – tema artaudiano che si incontra in tanti altri suoi testi – quale campo investito da questa onda. Saremmo tentati di qualificare, o considerare il “corpo senza organi” come un concetto, se non fosse lo stesso Deleuze ad avvertirci: «Non è assolutamente una nozione, un concetto, piuttosto è una pratica, un insieme di pratiche. Il Corpo senza Organi non lo

⁴⁶² G. DELEUZE, *Francis Bacon...*, cit., p. 87.

si raggiunge, non si può raggiungere, non si finisce mai di accedervi, è un limite»⁴⁶³. Esso stesso vago, vediamo, ciò nonostante, se riesce a chiarire in qualche modo la relazione tra la sensazione, il sensibile e i sensi. Ecco come lo specifica Deleuze: «Il corpo senza organi non si contrappone tanto ai singoli organi, quanto a quella organizzazione degli organi che va sotto il nome di organismo. È un corpo inteso, intensivo. È percorso da un'onda che traccia in esso livelli o soglie in base alle variazioni della propria ampiezza. Il corpo non ha dunque organi, ma soglie o livelli»⁴⁶⁴. Esso, dunque, è *il* campo investito dall'onda della sensazione intesa come differente in sé. Non avendo esso altro che soglie o livelli, a rigore, non si potrà ancora parlare di sensi, ma, al limite, di una loro implicazione virtuale – sensi implicati nella sensazione che ricade sul corpo senza organi – o di sensi in via di individuazione al cospetto di un (in)sensibile ancora intensivo.

Il corpo senza organi, pertanto, non può che essere un corpo topologico, un puro campo di individuazione/creazione. Inoltre, contrapponendosi esso principalmente all'organizzazione, nella misura in cui la rappresentazione stessa è stata considerata come organizzazione – organizzazione di valori, organizzazione di componenti della storia, organizzazione dell'illustrazione, organizzazione dell'immagine che raffigura, illustra l'oggetto (rappresentato) – il corpo senza organi si contrappone, in primo luogo, proprio all'immagine del pensiero dominata dalla rappresentazione. Per questo motivo esso, assieme alla sensazione che lo investe, assieme all'(in)sensibile che lo attraversa, ancor prima che ai sensi, va riferito problematicamente alle facoltà.

Ora, il corpo senza organi rinvia indubbiamente a una nebulosità caotica, ma, per l'appunto, la sensazione, la stessa pittura, attingono al caos che, al tempo stesso, devono contenere, devono quindi opporgli resistenza: quanto dire che questa nebulosità caotica è una nebulosità già in via di differenziazione. Di qui la tensione del gesto pittorico di Bacon. La vicinanza alla fenomenologia si allenta. Scrive Deleuze:

Questo fondo, questa unità ritmica dei sensi [implicati], può essere scoperto solo oltrepassando l'organismo. Probabilmente l'ipotesi fenomenologica è insufficiente perché non chiama in causa che il corpo vissuto. Ma il corpo vissuto è ancora poca cosa se

⁴⁶³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), trad. it. di G. Passerone, Cooper & Castelvecchi, Roma, 2003, p. 227.

⁴⁶⁴ G. DELEUZE, *Francis Bacon...*, cit., p. 103.

paragonato a una Potenza più profonda e quasi inaccessibile. L'unità del ritmo, in realtà, possiamo cercarla solo là dove il ritmo stesso affonda nel caos, nella notte, e dove le differenze di livello sono perpetuamente mischiate con violenza⁴⁶⁵.

Il corpo senza organi, che si definisce attraverso un organo indeterminato polivalente – variazione dell'onda che colpisce tale corpo – e attraverso organi temporanei e provvisori – le soglie o livelli che definisce la ricaduta dell'onda –, dovrebbe dunque rendere conto dell'unità ritmica dei sensi che l'onda variabile della sensazione, di volta in volta, segna, individua. Si tratta di sensi transitori, dunque, o sensi in divenire, la cui unità ritmica è il loro concatenamento nella sensazione. A questo punto non si può non pensare al corpo senza organi come al campo trascendentale o al piano di immanenza dove avviene il processo di individuazione. Che cosa ci presenta la figura in tale campo? In quanto estratta dalla rappresentazione, in quanto strappata ad essa e alla sua organizzazione del circoscritto come trama narrativa, la figura impone soprattutto la sua presenza: pura presenza che, appunto, sconfinava da ogni limite contestuale in cui la si individua. Liberata dalla rappresentazione, la figura, nella sua pura presenza diviene l'*evento* (in)sensibile pittorico. Come tale, essa *insiste* nel quadro al di là di ogni figurazione possibile. «Presenza interminabile. Insistenza del sorriso al di là e sotto il volto. Insistenza di un grido che sopravvive alla bocca, insistenza di un corpo che sopravvive all'organismo, insistenza degli organi transitori che sopravvivono agli organi qualificati»⁴⁶⁶. Si apre improvvisamente qui una specie di deserto che risucchia l'organizzazione, pietrificando il tempo e conferendo una singolare

⁴⁶⁵ G. DELEUZE, *Francis Bacon...*, cit., p. 103.

⁴⁶⁶ G. DELEUZE, *Francis Bacon...*, cit., p. 111. La presenza, sostiene Deleuze, è ciò che più fortemente caratterizza l'isteria. In Bacon, la figura come pura presenza, in quanto sensazione rivolta direttamente al sistema nervoso, è dunque isterica. Ma non si tratta di un'isteria empirica, psicopatologicamente intesa, quanto piuttosto dell'evento dell'isteria come tale. Infatti, Deleuze si spiega dicendo: «In realtà vogliamo dire che tra la pittura e l'isteria c'è un rapporto privilegiato. È molto semplice. La pittura si propone direttamente di liberare le presenze che stanno sotto la rappresentazione, di là dalla rappresentazione. Il sistema stesso dei colori è un sistema ad azione diretta sul sistema nervoso. *Non si tratta di un'isteria del pittore, ma di un'isteria della pittura. Con la pittura l'isteria diventa arte. O, piuttosto, con il pittore l'isteria diventa pittura*». [in ID., *Francis Bacon...*, cit., p. 112 (corsivo nostro)]. L'isteria, dunque, è l'evento, l'espresso, *proprio* alla pittura. È interessante notare che Deleuze accosta un'essenza clinica alle arti, cosa che aveva già fatto nel testo dedicato a Masoch, accostamento, o meglio, accostamenti che poi confluiranno negli scritti raccolti sotto il titolo "Critica e clinica". A questo riguardo, così come alla pittura corrisponde fondamentalmente l'essenza clinica dell'isteria, concentrata sull'idea di presenza, alla musica invece, sostiene Deleuze, corrisponde l'essenza clinica della schizofrenia. [Per quanto riguarda queste considerazioni comparate, cfr. G. DELEUZE, *Francis Bacon...*, cit., pp. 115-116].

consistenza all'elemento isolato, emerso in primo piano, a prescindere da qualsiasi rapporto con gli altri elementi compositivi.

Ma, lo stesso corpo senza organi, in quanto piano dove l'onda della sensazione registra e individua degli organi transitori, provvisori, a partire dall'organo indeterminato polivalente – punto aleatorio dal quale prende l'avvio la formazione dei livelli e delle soglie nel corpo-campo –, ci spinge ora a chiederci quali siano le condizioni di possibilità, ossia i momenti genetici della sensazione. Si è già accostato il corpo senza organi al campo trascendentale inteso come piano di immanenza. Infatti, la produzione degli organi provvisori è immanente al campo che la sensazione attraversa. Ora è il momento di chiedersi, dunque, quale sia l'elemento trascendentale della sensazione, la vitalità propria che la anima. Tale elemento genetico non potrà che essere la forza, o meglio, le forze, poiché il loro è sempre un essere al plurale, un rapporto di forze, come sostiene Deleuze nel suo *Nietzsche e la filosofia*: «La forza è in stretto rapporto con la sensazione: è sufficiente che una forza si eserciti su un corpo, cioè su un punto determinato dell'onda, perché vi sia sensazione. Ma se la forza è la condizione della sensazione, non è tuttavia essa ad essere sentita [...]»⁴⁶⁷. Si tratta allora, nel caso della pittura, di rendere, attraverso la figura quale blocco di sensazioni, le forze stesse, di rendere cioè l'invisibile – darlo da vedere –, l'insensibile che genera il sensibile. «In arte, in pittura come in musica, non si tratta di riprodurre o di inventare delle forme, bensì di captare delle forze. È per questa ragione che nessuna arte è figurativa. La celebre formula di Klee “non rendere il visibile, ma rendere visibile” non significa nient'altro»⁴⁶⁸. Così, per esempio, dipingendo i paesaggi, Cézanne rende soprattutto visibile la forza di corrugamento delle montagne. Bacon, invece, nel dipingere il grido, cerca di rendere visibili le forze che lo provocano; non le circostanze, nemmeno lo spettacolo di fronte al quale si grida, ma la condizione stessa che rende il grido visibile, che lo rende figura. O ancora, nel dipingere i corpi, Bacon cerca di dipingere le forze che lo attraversano e si combattono in esso, deformandolo. Ma la deformazione stessa non è la forza, è piuttosto la sensazione, la figura che cerca di rendere visibili queste forze invisibili. Infatti, all'invisibile non si può attribuire altra visibilità che quella del corpo visibile. Al di là della rappresentazione, ciò che si impone al pittore – come,

⁴⁶⁷ G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, cit., p. 117.

⁴⁶⁸ *Ibid.*

per altri versi, al filosofo – è *rendere visibile*: «In questo senso l'opera è “*sperimentazione*”: essa esige la presenza del sensibile in quanto tale e non una sua rappresentazione, un *render visibile*, e non un *rendere il visibile* (rappresentare)»⁴⁶⁹. Passando per questa *vitalità* delle forze, il gesto pittorico diventa esso stesso in qualche modo *vitalistico*. Si tratta, qui, di un vitalismo puramente *ontologico*.

Quando affronta le forze invisibili che la condizionano, la sensazione visiva libera una forza in grado di sopraffarle o almeno di farsele amiche. La vita grida *alla* [non di fronte allo spettacolo della] morte, però la morte non è più quel troppo visibile che ci toglie le forze, bensì è forza invisibile rivelata dalla vita, stanata e mostrata nel grido. La morte è giudicata dal punto di vista della vita, e non l'inverso di cui tanto ci si compiace. Bacon, non meno di Beckett, è uno di quegli autori che possono parlare in nome di una vita molto intensa, per una vita molto intensa⁴⁷⁰.

La questione del vitalismo in Deleuze è indubbiamente un punto da analizzare con attenzione, ma che qui non possiamo che segnalarlo soltanto. Tornando invece alle forze, come si è detto, non si ha altro modo per renderle visibili se non attraverso la visibilità della figura, poiché essa soltanto è forma, fosse anche una forma portata al proprio limite. Ma ciò che rivela la presenza delle forze nella forma è un qualcosa che si *rileva* nella figura stessa: ciò che con Bacon e con Deleuze chiamiamo *diagramma*⁴⁷¹. Esso segna un cambiamento di registro nel quadro. «È come una *catastrofe* sopravvenuta sulla tela tra i dati figurativi e probabilistici»⁴⁷². È il diagramma, quindi, l'elemento non rappresentativo che propriamente porta il caos tra i dati rappresentati, ma al tempo stesso, esso lo deve contenere, deve cioè differenziarsi dal caos.

In quanto caos, il diagramma presenta il maggior pericolo che il pittore può affrontare, ma in quanto germe di ritmo, esso può aprire le dimensioni del sensibile.

⁴⁶⁹ P. GAMBAZZI, *Pensiero, pittura. A proposito del “Bacon” di Deleuze*, in «Aut Aut», 277-278, (1997), p. 101.

⁴⁷⁰ G. DELEUZE, *Francis Bacon...*, cit., p. 123.

⁴⁷¹ Per diagramma, nel caso di cui stiamo trattando, bisogna intendere essenzialmente un cambiamento di registro che si rileva nel dipinto: l'inserimento di un ordine tattile, per esempio, nell'ordine ottico, inserimento attraverso il quale cambiano le condizioni della sensibilità nel quadro. Esso può essere un colpo di spazzola su una parte della figura, una superficie corrosa, un versamento di colore *après coup*, ecc. Esso è un gesto involontario, sostiene Deleuze, che colpisce, decentrandola, l'unità dell'opera, la sua organizzazione. In quanto tale, il diagramma è veramente l'irruzione di una corrente caotica che rimette tutto in gioco. Tuttavia, la sua riuscita consta nel non essere interamente risucchiato dal caos, altrimenti il dipinto è perduto.

⁴⁷² G. DELEUZE, *Francis Bacon...*, cit., p. 168.

Introducendo il diagramma, «il pittore passa attraverso la catastrofe, afferra il caos, e prova a uscirne»⁴⁷³. L'apertura delle dimensioni del sensibile sta a significare, prima di tutto, la disgregazione dell'unità del quadro, cioè dell'unità intesa come il principio organizzativo della raffigurazione come rappresentazione organica che articola il quadro secondo rapporti di valore. Nella pittura figurale, tali rapporti non discenderanno più dall'unità che attribuisce i valori agli elementi; anzi, attraverso il diagramma, essi saranno soppressi e sostituiti dalla modulazione del colore⁴⁷⁴, che così, assume un'esistenza sensibile propria. Va da sé che, ciò che trova spazio nella pittura, in realtà riflette un ordine ben più ampio, sarebbe a dire la crisi della rappresentazione in generale – che è di per sé organica, come suggerisce Deleuze –, la sua insufficienza a rispondere alle esigenze vitali. Infatti, «la pittura moderna comincia quando l'uomo stesso non vive più la sua unità come un'essenza, ma piuttosto come un accidente»⁴⁷⁵.

Quando l'arte va al di là della rappresentazione, cioè, quando l'oggetto artistico, o meglio, il fatto artistico, non riflette più l'unità di coscienza del soggetto, ma si rapporta fondamentalmente al divenire – un divenire del colore immanente alla sua modulazione, un divenire delle forze nella sensazione immanente al diagramma –, si apre lo spazio di un ricongiungimento tra l'arte stessa e l'*aisthesis*, tra l'arte e il sensibile, o meglio ancora, tra l'arte e l'insensibile che non può che essere sentito: l'essere stesso del sensibile (*aisthetéon*), che in qualche modo essa va a toccare. Solo di fronte alla pura presenza di un segno, che non è già dispiegato all'interno della rappresentazione quale oggetto riconosciuto, ma che piuttosto implica in sé un'estraneità di fondo, rendendoci anche un oggetto familiare – come un corpo, per l'appunto – profondamente irriconoscibile e perturbante – come il deserto che vi si apre –, noi abbiamo la possibilità di fare degli incontri coi mondi in esso avvolti:

⁴⁷³ G. DELEUZE, *Francis Bacon...*, cit., p. 170.

⁴⁷⁴ La modulazione del colore introduce la funzione aptica dell'occhio. Ad una visione puramente ottica si aggiunge dunque una visione propriamente aptica. Infatti, l'occhio, come è stato definito, è l'organo indeterminato polivalente che attraversa vari livelli intensivi del corpo senza organi. Nulla vieta quindi un suo uso tattile. Tuttavia, tale uso tattile dell'occhio significa, anzi, rivela, una possibilità intrinseca all'occhio stesso – non vi è sovrapposizione tra i due ordini. Tanto per prendere un esempio che possa illustrare concretamente la differenza che si ha tra le due visioni, Deleuze parla del grigio ottico del bianco-nero e del grigio aptico del verde-rosso. Il primo risulta da un rapporto di valore che si ha nel contrasto tra il bianco e il nero, mentre il secondo è il risultato di puri rapporti di tonalità. Ci sembra di poter dire che l'aptico si proponga quale risultato immanente del rapporto tra i colori.

⁴⁷⁵ G. DELEUZE, *Francis Bacon...*, cit., p. 192.

incontri che, appunto, costringono la sensibilità a sentire, il pensiero a pensare. Solo di fronte a un segno, dunque, che non è già *logos*, ma piuttosto geroglifico, una facoltà si innalza al proprio esercizio trascendente – come sostiene Deleuze in *Proust e i segni* –, trova la propria *passione*, e comunica alle altre facoltà la sua differenza.

Nel caso della pittura, possiamo individuare tale “geroglifico” nel diagramma, per esempio. Ciò che è implicato nel diagramma è il divenire – concetto fondamentale dell’ontologia di Deleuze – ed esso è il differenziarsi primario dal caos, anche se il caos è propriamente la sua materia. È appunto il divenire contenuto nel diagramma, là dove quest’ultimo è l’inserimento di un registro tattile nel registro ottico, quindi comunicazione di una differenza, ad aprire le possibilità del sensibile. Sempre in tal senso, la visione aptica diventa “il terzo occhio” che la pittura riesce a costituire. Va da sé che essa apre nuove possibilità al soggetto senziente, allorché la visione non è più dominata rappresentativamente e non è ricondotta a un riconoscimento del rappresentato, ma allo spossessamento del soggetto stesso da parte di una pura presenza.

Tuttavia, in queste possibilità vi è sempre un rischio di essere risucchiati. Non preesistono regole nella sperimentazione, negli incontri, ma solo prudenza. Tutto ciò è conseguenza del fatto che si vuol restituire al sensibile il suo essere, la sua potenza propria che la rappresentazione sopprime, come si è già sottolineato. L’estetica tradizionale si è fondata su ciò che può essere rappresentato nel sensibile, ma essa diviene *trascendentale* quando afferriamo nel sensibile *ciò che può essere soltanto sentito*, l’essere stesso del sensibile. L’opera d’arte lascia alle spalle il campo della rappresentazione per divenire esperienza, empirismo trascendentale, sperimentazione o scienza del sensibile. Essa deve dunque cogliere la differenza stessa nel sensibile. La pittura rende sensibile ciò che non può essere empiricamente sentito, e lo fa in quanto è blocco di sensazioni, ma, per l’appunto, come si è visto, le sensazioni medesime sono suscettibili di un loro esercizio trascendente allorquando si stabilisce, nel loro individuarsi, un nuovo campo trascendentale, popolato da intensità. Questo avviene precisamente nella misura in cui la sensazione si rapporta alla forza (o alle forze) in quanto condizione di possibilità della prima.

In questo sforzo tutto teso a una lettura ontologico-vitalistica tanto del sensibile in quanto tale quanto dell’opera d’arte – dove arte (pittura) e sensazione diventano due facce reversibili di una stessa medaglia, di uno stesso essere –, tanto il sensibile in

quanto tale quanto l'opera d'arte – così come la filosofia – abbandonano il riconoscimento come priorità del pensiero per porsi nella dimensione dell'incontro di ciò che, in quanto fa problema e in quanto pone la domanda, costringe a pensare (violenza, atto fortuito del pensiero). La filosofia assieme all'arte, sfiorando la catastrofe, diventano eminentemente pratiche liberatorie. Entrambe cercano di restituire, in qualche modo, l'individuante quale principio vitale dell'individuato, del dato, liberando così i divenire ovunque essi siano imprigionati.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Gilles Deleuze:

- G. DELEUZE, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953), trad. it. di M. Cavazza, Edizioni Cronopio, Napoli, 2000.
- G. DELEUZE, *Hume*, in F. CHÂTELET (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. IV, *La filosofia dell'Illuminismo* (1972), trad. it. di L. Sosio, Rizzoli, Milano, 1976, pp. 42-51.
- G. DELEUZE, *Recensione a Jean Hyppolite, "Logique et Existence"* (1953), trad. dt. di M. Guareschi, in M. GUARESCHI, *Gilles Deleuze popfilosofo*, Shake, Milano, 2001, pp. 112-116.
- G. DELEUZE, *Istinti e istituzioni* (1955), trad. it. a cura di U. Fadini e K. Rossi, Mimesis, Milano, 2002.
- G. DELEUZE, G. CANGUILHEM, *Il significato della vita* (1960), trad. it. e cura di G. Bianco, Mimesis Edizioni, Milano, 2006.
- G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (1962), trad. it. di F. Polidori, Feltrinelli, Milano, 1992.
- G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant* (1963), trad. it. di M. Cavazza e A. Moscati, Edizioni Cronopio, Napoli, 1997.
- G. DELEUZE, *La passione dell'immaginazione. L'idea della genesi nell'estetica di Kant* (1963), trad. it. di L. Feroldi, a cura di L. Feroldi e T. Villani, Mimesis, Milano, 2000.
- G. DELEUZE, *Marcel Proust e i segni* (1964), trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, Einaudi, Torino, 2001.
- G. DELEUZE, *Nietzsche. Con antologia di testi* (1965), trad. it. di F. Rella, a cura di G. Franck, Edizioni SE, Milano, 1997.
- G. DELEUZE, *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), trad. it. e cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino, 2001.
- G. DELEUZE, *Più di uno: l'ontologia preindividuale di Gilbert Simondon* (1966), trad. it di A. Toscano, in «Deriveapprodi», 21 (2002), pp. 86-87.
- G. DELEUZE, *Il freddo e il crudele. Presentazione di Sacher-Masoch* (1967), trad. it. di G. de Col, Edizioni SE, Milano, 2007.

- G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), trad. it. di G. Guglielmi, a cura di G. Antonello e A. M. Morazzoni, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997.
- G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), trad. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata, 1999.
- G. DELEUZE, *Logica del senso* (1969), trad. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano, 2007.
- G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica* (1970), trad. it. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano, 1991.
- G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (1972), trad. it. e introduzione di A. Fontana, Einaudi, Torino, 2002.
- G. DELEUZE, *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*, in F. CHÂTELET (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. VIII, *Il XX secolo* (1973), trad. it. di L. Sosio, Rizzoli, Milano, 1975, pp. 194-217.
- G. DELEUZE, *Cinque proposizioni sulla psicanalisi* (1973), trad. it. e cura di A. Verdiglione, in A. VERDIGLIONE (a cura di), *Psicanalisi e politica*, Feltrinelli, Milano, 1973, pp. 7-11.
- G. DELEUZE, *Due regimi di folli* (1974), trad. it. e cura di A. Verdiglione, in A. VERDIGLIONE (a cura di), *Psicanalisi e semiotica*, Feltrinelli, Milano, 1975, pp. 16-31.
- G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Kafka. Per una letteratura minore* (1975), trad. it. di A. Serra, Quodlibet, Macerata, 1996.
- G. DELEUZE, C. PARNET, *Conversazioni* (1977), con l'annesso *L'attuale e il virtuale* (1996), trad. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombre corte, Verona, 1998.
- G. DELEUZE, *A proposito dei «nuovi filosofi» e di un problema più generale* (1977), trad. it. di M. Raggi, in F. AUBRAL, X. DELCOURT, *Contro i «nuovi filosofi»*, Mursia, Milano, 1978, pp. 263-269.
- G. DELEUZE, *Filosofia e minoranza* (1978), trad. it. di A. Zanini, in «Millepiani», 12 (1997), pp. 39-40.
- G. DELEUZE, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant* (1978), trad. it. e cura di S. Palazzo, Mimesis Edizioni, Milano, 2004.
- C. BENE, G. DELEUZE, *Sovrapposizioni* (1979), trad. it. di J-P. Manganaro, Quodlibet, Macerata, 2002.

- G. DELEUZE, *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*, trad. it. e introduzione a cura di U. Fadini, Ombre corte, Verona, 1999.
- G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), trad. it. di G. Passerone, introduzione di M. Guareschi, Cooper, Roma, 2003.
- G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logica della sensazione* (1981), trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata, 1995.
- G. DELEUZE, *L'immagine-movimento. Cinema 1* (1983), trad. it. di J-P. Manganaro, Ubulibri, Milano, 1984.
- G. DELEUZE, *L'immagine-tempo. Cinema 2* (1985), trad. it. di L. Rampello, Ubulibri, Milano, 1989.
- G. DELEUZE, *Foucault e la prigione* (1985), trad. it. di I. Dal Canton, in «Millepiani», 19 (2001), pp. 23-29.
- G. DELEUZE, *Foucault* (1986), trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Edizioni Cronopio, Napoli, 2002.
- G. DELEUZE, *Pericle e Verdi. La filosofia di François Châtelet* (1988), trad. it. e cura di A. Moscati, Edizioni Cronopio, Napoli, 1996.
- G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il barocco* (1988), trad. it. e cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2004.
- G. DELEUZE, *Segni ed eventi* (1988), trad. it. di H. Giuli, in S. VACCARO (a cura di), *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano, 1997, pp. 23-41.
- G. DELEUZE, *Pourparler. 1972-1990* (1990), trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata, 2000.
- G. DELEUZE, *Le condizioni della domanda: Che cos'è la filosofia?* (1990), trad. it. di S. Vaccaro, in S. VACCARO (a cura di), *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano, 1997, pp. 13-22.
- G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia* (1991), trad. it. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino, 1996.
- G. DELEUZE, *L'esausto* (1992), trad. it. e cura di G. Bompiani, Edizioni Cronopio, Napoli, 1999.
- G. DELEUZE, *Critica e clinica* (1993), trad. it. di A. Panaro, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996.
- G. DELEUZE, *L'immanenza: una vita...* (1995), trad. it. di F. Polidori, in «Aut Aut», 271-272 (1996), pp. 4-7.

- G. DELEUZE, *Che cos'è l'atto di creazione?* (1998), trad. it. e cura di A. Moscati, in ID., *Che cos'è l'atto di creazione?*, Edizioni Cronopio, Napoli, 2003, pp. 9-24.
- G. DELEUZE, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par D. Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris, 2002.
- G. DELEUZE, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par D. Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris, 2003.

Monografie su Gilles Deleuze :

- É. ALLIEZ, *La signature du monde ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari ?*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993.
- É. ALLIEZ (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson, 1998.
- M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie (ou de la philosophie comme science-fiction)*, Éditions Kimé, Paris, 1999.
- A. BADIOU, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»* (1997), trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2004.
- A. BADIOU, *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, a cura di T. Ariemma e L. Cremonesi, Ombre Corte, Verona, 2007.
- A. BEAULIEU, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Les Éditions Sils Maria, Mons, 2004.
- M. BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero : Deleuze filosofo dell'immanenza*, Mimesis, Milano, 2007.
- V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris-Montreal, 2001.
- M. BUYDENS, *Sahara : L'esthétique de Gilles Deleuze*, Vrin, Paris, 1990.
- C. DI MARCO, *Deleuze e il pensiero nomade*, Franco Angeli, Milano, 1995.
- F. DOSSE, *Gilles Deleuze Felix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris, 2007.
- U. FADINI, *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Pendragon, Bologna, 1998.
- U. FADINI, *Figure nel tempo. A partire da Deleuze/Bacon*, Ombre Corte, Verona, 2003.
- M. FERRARIS, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Multhipla Edizioni, Milano, 1981.
- M. FERRARIS, *Tracce. Nichilismo Moderno Postmoderno*, Multhipla Edizioni, Milano, 1983.
- P. GODANI, *Deleuze*, Carocci Editore, Roma, 2009.
- A. GUALANDI, *Deleuze*, Les Belles Lettres, Paris, 1998.

- M. GUARESCHI, *Gilles Deleuze popfilosofo*, Shake, Milano, 2001.
- M. HARDT, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia* (1993), trad. it. di E. De Medio, a cura di G. De Michele, a-change, Milano, 2000.
- M. IOFRIDA, F. CERRATO, A. SPREAFICO (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Clinamen, Firenze, 2008.
- S. LECLERCQ, *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*, Les Éditions Sils Maria, Mons, 2003.
- J-C. MARTIN, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1993.
- J-L. NANCY, *Le differenze parallele : Deleuze e Derrida*, trad. it. e cura di T. Ariemma & L. Cremonesi, Ombre Corte, Verona, 2008.
- K. ROSSI, *L'estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e fenomenologia a confronto*, Pendragon, Bologna, 2005.
- R. SASSO, A. VILLANI (a cura di), *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, «Les Cahiers de Noesis» / n°3, Centre de Recherches d'Histoire des Idées, Paris, 2003.
- G. B. VACCARO, *Deleuze e il pensiero molteplice*, Franco Angeli, Milano, 1990.
- S. VACCARO (a cura di), *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano, 1997.
- A. VILLANI, *La guepe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Belin, Paris, 1999.
- T. VILLANI, *Deleuze. Un filosofo dalla parte del fuoco*, Costa & Nolan, Genova-Milano, 1998.
- J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze's "Difference and repetition": a critical introduction and guide*, Edinburgh University Press, 2003.
- F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento* (1996), trad. it. di F. Agostini, Ombre Corte, Verona, 1998.

Segnaliamo infine i seminari di G. Antonello, reperibili sul sito web "Pagine di filosofia":

- G. ANTONELLO, *Seminari anno accademico 1994-1995. Ontologia e metafisica in "Differenza e ripetizione" di Gilles Deleuze.*

- G. ANTONELLO, *Seminari anno accademico 2000-2001. Introduzione alla lettura di “Differenza e ripetizione” di Deleuze.*
- G. ANTONELLO, *Seminari anno accademico 2001-2002. I filosofi di Deleuze. Note su Platone, Spinoza, Leibniz.*

Saggi su Gilles Deleuze apparsi su riviste:

- G. AGAMBEN, *L'immanenza assoluta*, «Aut Aut», 276 (1996), pp. 39-57.
- É. ALLIEZ, *Deleuze. Filosofia virtuale* (1995), trad. it. di G. De Michele, «Discipline filosofiche», 1 (1998), pp. 53-69.
- É. ALLIEZ, *Sur la philosophie de Gilles Deleuze: une entrée en matière*, «Rue Descartes», 20 (1998), pp. 49-57.
- G. ANTONELLO, *Il problema dell'individuazione in "Differenza e ripetizione"*, «Aut Aut», 277-278 (1997), pp. 127-144.
- M. ANTONIOLI, *Géophilosophie*, «Concepts», Hors série *Gilles Deleuze 1* (2003), pp. 9-29.
- A. BADIOU, *De la vie comme nom de l'Être*, «Rue Descartes», 20 (1998), pp. 27-34.
- A. BADIOU, *L'ontologia vitalistica di Deleuze* (1998), trad. it. di M. Bruzzese, «L'espressione», 1 (2004), pp. 133-140.
- A. BADIOU, *Uno, Molteplice, Molteplicità* (2000), trad. it. di A. Moscati, «L'espressione», 1 (2004), pp. 141-155.
- R. BELLOUR, *Pensare, raccontare. Il cinema di Gilles Deleuze* (1995), trad. it. di R. Kirchmayr, «Aut Aut», 276 (1996), pp. 145-161.
- L. BOELLA, *Bergson e i falsi problemi*, «Aut Aut», 276 (1996), pp. 121-126.
- A. BUSDON, *Lettura di "Mille Plateaux"*, «Aut Aut», 187-188 (1982), pp. 137-151.
- G. DE MICHELE, *Le cose scorrono. L'ontologia eclettica di Deleuze*, «Discipline filosofiche», 1 (1998), pp. 115-142.
- J. DERRIDA, *Dovrò vagare da solo*, «Aut Aut», 271-272 (1996), trad. it. di F. Polidori, pp. 8-10.
- J-C. DUMONCEL, *1000 sabords, la vision deleuzienne*, «Concepts», Hors série *Gilles Deleuze 1* (2003), pp. 121-139.
- U. FADINI, *Procedimenti di soddisfazione. Sulla critica deleuziana del mondo del giudizio*, «Discipline filosofiche», 1 (1998), pp. 87-114.
- M. FERRARIS, *Deleuze. Critica, affermatività, sperimentazione*, «Aut Aut», 187-188 (1982), pp. 123-136.

- M. FOUCAULT, *Theatrum philosophicum* (1970), trad. it. di F. Polidori, «Aut Aut», 277-278 (1997), pp. 54-74.
- P. GAMBAZZI, *Pensiero, etica. Su alcuni temi della "Logica del senso"*, «Aut Aut», 276 (1998), pp. 89-120.
- P. GAMBAZZI, *Pensiero, pittura. A proposito del "Bacon" di Deleuze*, «Aut Aut», 277-278 (1997), pp. 93-125.
- P. GAMBAZZI, *Differenziazione, individuazione. Sul pre-individuale e il problema del senso*, «Aut Aut», 291-292 (1999), pp. 41-70.
- J. GIL, *L'alphabet de la pensée*, «Rue Descartes», 20 (1998), pp. 11-26.
- B. GOETZ, *La maison de Gilles Deleuze*, «Concepts», Hors série Gilles Deleuze 1 (2003), pp. 3-8.
- P. GUINARD, *Par l'Abécédaire de Gilles Deleuze: Témoignage*, «Concepts», Hors série Gilles Deleuze 1 (2003), pp. 140-146.
- M. HARDT, *La società globale di controllo*, trad. it. di D. Alberghini, «Discipline filosofiche», 1 (1998), pp. 143-156.
- Y. HENDRICKX, *Le jardin aux sentiers qui bifurquent*, «Concepts», Hors série Gilles Deleuze 1 (2003), pp. 178-205.
- M. IOFRIDA, *L'esaurimento del programma post-strutturalista: un bilancio e qualche prospettiva*, «Iride», 36 (2002), pp. 263-282.
- P. KLOSSOWSKI, *Digressioni a partire da un ritratto apocrifo* (1972), trad. it. di U. Fadini, «Millepiani», 12 (1997), pp. 41-45.
- S. LECLERCQ, *Deleuze et les bébés*, «Concepts», Hors série Gilles Deleuze 1 (2003), pp. 229-242.
- J-C. MARTIN, *Des événements et des noms*, «Rue Descartes», 20 (1998), pp. 129-136.
- P. MENGUE, *Lignes de fuite et devenirs dans la conception deleuzienne de la littérature*, «Concepts», Hors série Gilles Deleuze 1 (2003), pp. 30-83.
- J-L. NANCY, *Piega deleuziana del pensiero*, trad. it. di P. Di Vittorio, «Aut Aut», 276 (1996), pp. 31-37.
- B. PARADIS, *Schemi del tempo e filosofia trascendentale* (1995), trad. it. di M. Gardini, «Discipline filosofiche», 1 (1998), pp. 71-86.
- G. PIANA, *Deleuze e la letteratura*, «Aut Aut», 276 (1996), pp. 163-172.
- F. POLIDORI, *L'invenzione della filosofia*, «Aut Aut», 276 (1996), pp. 5-11.

- F. POLIDORI, *Critica del senso*, «Discipline filosofiche», 1 (1998), pp. 163-175.
- J. RANCIÈRE, *Deleuze e il destino dell'estetica*, trad. it. di G. Berto, «Aut Aut», 277-278 (1997), pp. 75-84.
- V. RASINI, *Filosofia e storia della filosofia nel pensiero di Gilles Deleuze*, «Discipline filosofiche», 1 (1998), pp. 191-207.
- P. A. ROVATTI, *Nel mondo di Alice*, «Aut Aut», 276 (1996), pp. 79-87.
- D. TARIZZO, *L'anima in fuga. Deleuze e il piano psichico*, «Aut Aut», 276 (1996), pp. 127-144.
- A. VILLANI, *Une généalogie de la philosophie deleuzienne: Empirisme et subjectivité*, «Concepts», Hors série *Gilles Deleuze* 1 (2003), pp. 102-120.
- L. VINCIGUERRA, *Peindre le cri, peindre la promesse*, «Rue Descartes», 20 (1998), pp. 113-127.
- F. ZOURABICHVILI, *Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)*, trad. it. di G. Piana, «Aut Aut», 276 (1996), pp. 59-77.

Altri testi consultati:

- ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it., cura e introduzione di G. Reale, Rusconi, Milano, 1993.
- A. ARTAUD, *Il teatro e il suo doppio*, trad. it. di E. Capriolo e G. Marchi, a cura di G. R. Morteo e G. Neri, Einaudi, Torino, 1968.
- A. BADIOU, *Ontologia transitoria*, trad. it e cura di A. Zanon, Mimesis Edizioni, Milano, 2007.
- H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), trad. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.
- H. BERGSON, *Materia e memoria* (1896), trad. it. e cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice* (1907), trad. it. e cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.
- H. BERGSON, *Pensiero e movimento* (1934), trad. it. F. Sforza, Bompiani, Milano, 2000.
- J. L. BORGES, *Finzioni* (1944), trad. it. di F. Lucentini, in ID., *Tutte le opere*, Vol. I, Mondadori, Milano, 2000, pp. 617-770.
- G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, trad. it. di D. Buzzolan, Einaudi, Torino, 1998.
- J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1990.
- V. DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Cambridge University Press et Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.
- M. DUFRENNE, *L'occhio e l'orecchio*, trad. it. e cura di C. Fontana, Il Castoro, Milano, 2004.
- M. FOUCAULT, *Le parole e le cose* (1966), trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano, 2001.
- M. FOUCAULT, *Scritti letterari*, trad. it. di C. Milanese, Feltrinelli, Milano, 2004.

- M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 2003.
- M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 2002.
- M. FOUCAULT, *La cura di sé*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 2001.
- E. GILSON, *Duns Scoto e i realisti del XIV secolo*, in ID., *La filosofia nel Medioevo*, trad. it. di M. A. del Torre, Sansoni, Milano, 2004, pp. 676-709.
- M. HEIDEGGER, *L'eterno ritorno dell'uguale*, in ID., *Nietzsche (1961)*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, pp. 217-391.
- M. HEIDEGGER, *Identità e differenza (1957)*, trad. it. di U. M. Ugazio, in «Aut Aut», 187-188 (1982), pp. 2-16.
- E. HUSSERL, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, trad. it. di P. Volontè, Bompiani, Milano, 2000.
- E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, trad. it. di F. Costa, a cura di E. Natalini, Armando Editore, Roma, 2004.
- I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. e cura di P. Chiodi, TEA, Milano, 2003.
- I. KANT, *Critica della ragione pratica*, trad. it. di A. M. Marietti, Rizzoli, Milano, 2001.
- I. KANT, *Critica della capacità di giudizio*, trad. it. e cura di L. Amoroso, Rizzoli, Milano, 1998.
- J. LACAN, *Il seminario su "La lettera rubata"*, in ID., *Scritti (1966)*, Vol. I, trad. it. e cura di G. Contri, Einaudi, Torino, 1974, pp. 7-58.
- G. W. LEIBNIZ, *Principi della filosofia o Monadologia*, trad. it. di S. Cariatì, Bompiani, Milano, 2001.
- J-F. LYOTARD, *Discorso, figura*, trad. it. e cura di F. Mazzini, Mimesis Edizioni, Milano, 2008.
- M. MERLEAU- PONTY, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano, 2003.
- M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile (1964)*, trad. it. di A. Bonomi, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano, 1994.

- F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1998.
- F. NIETZSCHE, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, trad. it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 2006.
- F. NIETZSCHE, *La gaia scienza e idilli di Messina*, trad. it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 2007.
- F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, trad. it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 2003.
- F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it. di M. Montinari, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 2003.
- F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, trad. it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 2004.
- F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. e cura di R. Calasso, Adelphi, Milano, 2005.
- F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza. Frammenti postumi*, trad. it. di A. Treves, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano, 1996.
- PLATONE, *La Repubblica*, trad. it. di R. Radice, in ID., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000.
- J-P. SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it. di G. del Bo, a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, il Saggiatore, Milano, 1997.
- J-P. SARTRE, *La trascendenza dell'ego: una descrizione fenomenologica*, trad. it. e cura di R. Ronchi, E.G.E.A., Milano, 1992.
- F. de SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, trad. it. e cura di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- F. W. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, trad. it. di G. Strummiello, Bompiani, Milano, 2007.
- B. SPINOZA, *Etica*, trad. it., cura e introduzione di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 2000.
- E. STRAUS, H. MALDINEY, *L'estetico e l'estetica: un dialogo nello spazio della fenomenologia*, trad. it. e cura di A. Pinotti, Mimesis, Milano, 2005.
- M. TOURNIER, *Venerdì o il limbo del Pacifico* (1967), trad. it. di C. Lusignoli, Einaudi, Torino, 1994.

- M. TOURNIER, *Il vento Paraclete* (1977), trad. it. di S. Gargantini e O. del Buono, Garzanti, Milano, 1992.
- F. WORMS, *La philosophie en France au XX siècle. Moments*, Éditions Gallimard, Paris, 2009.