



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO**  
**DIPARTIMENTO FIERI-AGLAIA**

---

**Dottorato di ricerca in Filosofia – XXIII ciclo**

***Le condizioni dell'esperienza reale***

**Gilles Deleuze e l'empirismo trascendentale**

**Tesi di: Fabio Treppiedi**

**s. s. d.: M-FIL/01**

**Tutor: Ch.mo Prof. G. Nicolaci**

**Co-tutor: prof. E. Caramuta**

**Coordinatore: prof. Leonardo Samonà**

---

*A Lina, mia madre, e a Michele, mio padre*

## INDICE

<i>Premessa</i> .....	p. 5
<i>Indice delle abbreviazioni</i> .....	p. 8

## INTRODUZIONE

<i>Empirismo trascendentale e immagine del pensiero</i> .....	p. 11
---	-------

## PRIMO CAPITOLO

### IL FONDAMENTO E LA CRITICA

<i>Gli anni Cinquanta</i> .....	p. 23
---------------------------------	-------

#### Sezione I

##### **Il soggetto tra esperienza e conoscenza**

<i>Hume e la soggettività come problema critico</i> .....	p. 27
---	-------

<i>Soggettività, tempo, organismo</i> .....	p. 30
---	-------

<i>Da Hume a Kant</i> .....	p. 39
-----------------------------	-------

#### Sezione II

##### **La questione del fondamento e la realizzazione della critica**

<i>Fondare, dal mito alla filosofia</i> .....	p. 41
---	-------

<i>Dal condizionamento alla genesi</i> .....	p. 48
--	-------

<i>L'“empirismo superiore” di Bergson</i> .....	p. 52
---	-------

<i>Criticità e dialettica</i> .....	p. 61
-------------------------------------	-------

**SECONDO CAPITOLO**  
**LA FILOSOFIA E IL SUO DOPPIO**

*Una o più immagini del pensiero?*.....p. 67

**Sezione I**

**Per un'ipotesi sulla dialettica in Deleuze**

*L'eredità di Hyppolite*.....p. 72

*La differenza e il senso tra contraddizione ed espressione*.....p. 75

*L'incontro con Nietzsche*.....p. 80

*La realizzazione della critica e i due elementi del pensare*.....p. 85

**Sezione II**

**Dialettica dell'immagine del pensiero**

*Sistema e struttura*.....p. 89

*L'immagine del pensiero come "problema"*.....p. 94

*Potere e potenza*.....p. 99

*Dialettica e coerenza*.....p. 103

**TERZO CAPITOLO**  
**VIOLENZA E RICONOSCIMENTO**

*Quale riconoscimento?*.....p. 105

**Sezione I**

**Deleuze e Kant**

*Kant secondo l'ordine delle ragioni*.....p. 110

*Il riconoscimento come "modello"*.....p. 116

*Kant e i limiti del "senso comune"*.....p. 123

## **Sezione II**

### ***L'apprentissage***

*Il "ricalco" kantiano*.....p. 129

*Nuova dottrina delle facoltà*.....p. 138

*La scienza del sensibile*.....p. 142

## **CONCLUSIONE**

### ***EMPIRISMO TRASCENDENTALE***

*Una definizione*.....p. 149

**Bibliografia**.....p. 161

## Premessa

*Sintetizzerò la ricerca che ha sotteso questa tesi di dottorato richiamandomi a un ritaglio apparentemente irrilevante nel quadro delle interpretazioni di Deleuze e a un passaggio specifico di Millepiani, non prima, però, di averli rispettivamente distorti con un tema dominante della mia formazione (la metafisica e la sua storia) e con un'immagine estrapolata a fatica da un vivere che, negli ultimi anni, si è fatto una cosa sola con questa formazione e con tutto ciò che essa ha comportato di nuovo e di inatteso.*

*Penso, in primo luogo, al fugace botta e risposta tra Deleuze e Arnaud Villani riportato in appendice ad un volume di quest'ultimo, laddove alla domanda di Villani, “Êtes-vous un philosophe non métaphysicien?”, il filosofo francese rispondeva perentorio “non, je me sens pur métaphysicien” (La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze, Belin, Paris 1999, p. 130). Il problema che, all'inizio inconsapevolmente, ha accompagnato buona parte dei miei sforzi di comprensione del pensiero deleuziano è legato in qualche modo a questo botta e risposta. Tali sforzi, mi preme precisarlo, non riguardano il chiedersi cosa intenda Deleuze per “metafisica” o se sia più o meno possibile parlare di una “metafisica deleuziana”. Mi sono chiesto piuttosto perché, anche agli occhi di attenti interpreti, la “novità” di un'opera come Differenza e ripetizione non esulasse dall'idea che chi l'ha scritta sia colui che sembra essere (e che, per certi versi, è effettivamente stato), ovvero, il ben noto pensatore antimetafisico, antiplatonico, antiaristotelico, antihegeliano, antisistemico, antidialettico, “anti” o “post” tante altre cose.*

*È stata una simile domanda, nella maggiore consapevolezza del problema che mi accompagnava, a condurmi, con tutti i rischi annessi, a una delle ipotesi centrali di questa tesi, quella secondo cui Deleuze è a suo modo un pensatore dialettico. Ipotesi che certamente striderà –spero solo inizialmente- col più noto quadro generale della filosofia contemporanea e, sembrerebbe innegabile, con gli stessi scritti di Deleuze.*

*Evocherei, in secondo luogo, l'incipit del capitolo che, in Millepiani, Deleuze e Guattari dedicano al ritornello:*

Nel buio, un bambino colto dalla paura si rassicura canticchiando. Cammina, si ferma al ritmo della sua canzone. Sperduto, si aiuta come può, o si orienta bene o male con la sua canzoncina. Questa è come l'abbozzo di un centro stabile e calmo, che stabilizza e tranquillizza, al cuore del caos. Il bambino può saltellare mentre canta, accelerare o rallentare la sua andatura; ma è già la canzone ad essere essa stessa un salto: essa salta dal caos a un principio d'ordine nel caos, essa rischia anche di dislocarsi ad ogni istante. C'è sempre una sonorità nel filo d'Arianna. Nel canto di Orfeo (G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris 1980, p. 381; trad. it. di M. Guareschi, *Millepiani*, Castelvecchi, Roma, 2010, p. 378).

*Mi sono chiesto cosa possa davvero spingere il bambino ad intraprendere un percorso che lo farà ritrovare nel buio di una strada che non conosce, dunque, cosa ci costringe ad uscire dalle nostre case, magari nelle notti più fredde, per andare in cerca di una paura che abitualmente non sapremmo e non vorremmo trovare; la paura contro la quale un ritornello inizia ad addestrarci. Reputo, abbozzando una risposta, che solo i veri momenti di crisi possono dare origine a una simile esperienza.*

*Ho allora immaginato un bambino –forse non più tanto bambino, ma poco importa- che nel vivo di un momento critico esce di casa a tarda sera, dopo un'acquazzone, e si inoltra verso un luogo, il mercato della Vucciria di Palermo, che ricorda essere pieno di gente, tutti i giorni, a tutte le ore. Si addentra nella discesa, detta “dei Maccheronai”, che collega Piazza san Domenico col centro della Vucciria. Il buio dovrebbe durare poco, ma è molto più esteso di quanto il bambino non credesse: residui di pioggia gli piombano sulla testa, tutto chiuso, le insegne non si accenderanno. Per strada, verso la piazza, nessuno. Il bambino canticchia adesso il suo “ritornello”, ma la canzoncina non è più la stessa del bambino impaurito, magari perso in una via di Parigi, evocato da Deleuze e Guattari. Se da queste pagine un “ritornello” emergerà, lo spero vivamente, potrà essere quello canticchiato da un bambino non più tanto bambino, perso in una notte da lupi nel cuore della Vucciria.*

*Desidero ringraziare coloro i quali mi hanno accompagnato in questi anni di studi e ricerche, stimolandomi, sostenendomi e, quando è stato il caso, “bacchettandomi” opportunamente.*

*Ringrazio innanzitutto i proff. Giuseppe Nicolaci, Giuseppe Roccaro e Claudio Ciancio per avermi dato la possibilità di intraprendere questa ricerca e portarla avanti con i mezzi e la tranquillità necessari. Ringrazio il coordinatore del dottorato di ricerca in Filosofia, prof. Leonardo Samonà, per il rigore con cui ha saputo comunicare –non soltanto a me- l’impegno e l’imparzialità richiesti in un’esperienza come il dottorato. Ringrazio, assieme a lui, i componenti del collegio del dottorato, per i preziosi consigli e la pazienza accordatami: se alcuni di loro, leggendo queste pagine, avranno modo di ritrovarvi gli spunti e i temi suggeritimi, la mia tesi avrà certamente raggiunto un importante risultato.*

*Ringrazio Palermo e i componenti della comunità di ricerca che, come in una famiglia, mi hanno accolto e ascoltato in ogni momento: oltre ai già citati Giuseppe Roccaro e Giuseppe Nicolaci, il mio omaggio va a Pietro Camarda, Annamaria Treppiedi, Salvatore Lo Bue, Valerio Napoli, Igor Spanò e Vincenzo Corseri.*

*Ringrazio Parigi e coloro i quali, nelle sue strade e nelle aule delle sue università, mi hanno aiutato a trovare ciò che inconsapevolmente cercavo: Giuseppe Bianco, Riccardo Antonucci, Frédéric Worms, Anne Sauvagnargues e David Lapoujade.*

*Ringrazio coloro che hanno arricchito il mio percorso di suoni, di tinte e di idee fondamentali: Andrea Pazienza, Carmelo Bene, Demetrio Stratos, Marco e Nunzio Incardona, Emanuele Severino, Teatro degli orrori, The Smiths, Ritmo tribale e Afterhours.*

*Un ringraziamento particolare va ai miei amici di sempre, ormai sparsi per l’Italia, e a quattro straordinarie amiche, compagne e sorelle senza le quali la scrittura di questa tesi non sarebbe stata la stessa: Valeria, Valentina, Silvia e la dolce e ironica Martina.*

*Un grazie, inscindibilmente legato a un debito, va ai miei genitori, ai miei fratelli, Giovanni e Daniela, ai piccoli Michele e Chiara e ai nascituri gemelli.*

*L’ultimo ringraziamento, il più sentito, va alla mia Maestra, Ersilia Caramuta.*

Palermo 12/02/2012



### ***Abbreviazioni delle opere di Deleuze***

**ES**= *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Puf, Paris 1953 (trad. it. di M. Cavazza, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli, 2000).

**RLE**= (compte rendu) *Jean Hyppolite. Logique et existence* (1954), in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*. Édition préparé par D. Lapoujade, Minuit, Paris 2002, pp. 18-23 (trad. it. di D. Borca, (recensione) *Jean Hyppolite. Logica ed esistenza*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 10-14).

**HB**= *Bergson, 1859-1941* (1956), in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, cit., pp. 28-42 (trad. it. di D. Borca, *Bergson, 1859-1941*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, cit., pp. 19-32).

**CDB**= *La conception de la différence chez Bergson* (1956), in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, cit., pp. 43-72 (trad. it. di D. Borca, *La concezione della differenza in Bergson*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, cit., pp. 33-60).

**CCF**= *Che cos'è Fondare?*, edizione e traduzione italiana di *Qu'est ce-que fonder?*, corso del 1956/1957 al liceo Louis Le Grand, (trascrizione di P. Lefebvre pubblicata nel 2008 su [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)), in G. Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, a cura di G. Bianco e F. Treppiedi, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 125-200).

**BEC**= *Cours sur le chapitre III de L'ÉVOLUTION CRÉATRICE de Bergson* (1960), in F. Worms (cur.) *Annales Bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Puf, Paris 2004, pp. 166-188 (trad. it. di G. Bianco, *Corso sul capitolo III dell'Evoluzione creatrice*, in G. Deleuze, G. Canguilhem, *Il significato della vita*. Mimesis, Milano 2006).

**NPh**= *Nietzsche et la philosophie*, Puf, Paris 1962 (trad. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi Torino 2002).

**GEK**= *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant* (1963), in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, cit., pp. 79-101 (trad. it. di D. Borca, *L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, cit., pp. 67-87).

**K**= *La philosophie critique de Kant*, Puf, Paris 1963 (trad. it. di M. Cavazza e A. Moscati, *La filosofia critica di Kant*, Cronopio, Napoli 2009).

**PS**= *Proust et les signes*, Puf, Paris 1964 (trad. it. di C. Lusignoli, *Proust e i segni*, Einaudi, Torino 1967).

**B**= *Le bergsonisme*, Puf, Paris 2006 (trad. it. a cura di D. Borca e P. A. Rovatti, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001).

**STR**= *A quoi reconnaît-on le structuralisme?* (1967), in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, cit., pp. 238-269 (trad. it. di D. Borca, *Da cosa si riconosce lo strutturalismo?*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, cit., pp. 214-243).

**DR**= *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968 (trad. it. di G. Guglielmi, rivista da G. Antonello e A. M. Morazzoni, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997).

**LS**= *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969; trad. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2006.

**SpG**= *Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult* (1969), in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, cit., pp. 202-216 (trad. it. di D. Borca, *Spinoza e il metodo generale di M. Gueroult*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, cit., pp. 181-194).

**IM**= *Cinema 1. L'image-mouvement*, Minuit, Paris 1984 (trad. it. di J. P. Manganaro, *Cinema 1. L'immagine movimento*, Ubulibri, Milano 2002).

**PDR**= *Préface à l'édition américaine de Différence et répétition* (1986), in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Édition préparé par D. Lapoujade, Minuit, Paris 2003, pp. 280-283 (, *Prefazione all'edizione americana di Differenza e ripetizione*, in G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010, pp. 248-250).

**JCM**= *Lettre-préface à Jean-Clet Martin* (1990), in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, cit., pp. 338-340 (trad. it. di D. Borca, *Lettera prefazione a Jean-Clet Martin*, in *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, cit., pp. 300-302).

**QPH**= (con F. Guattari), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991 (trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 1996).

**IV**= *L'immanence: une vie...* (1995), in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995.*, cit., pp. 359-363 (trad. it. di F. Polidori, *L'immanenza: una vita...*, in "Aut Aut", 271-272, 1996, pp. 4-7).

**D**= *Dialogues* (con C. Parnet), Flammarion, Paris 1977; trad. it. di G. Comolli, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona, 2006.

**PP**= *Pourparler*, Minuit, Paris 1990; trad. it. di S. Verdicchio, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata, 2000.

## INTRODUZIONE

### *Empirismo trascendentale e immagine del pensiero*

Se “il genio di Deleuze risiede nel suo concetto di empirismo trascendentale”<sup>1</sup>, è necessario definire l’empirismo trascendentale di Deleuze: negli scritti del filosofo francese, infatti, l’apparente ossimoro “empirismo trascendentale”, utilizzato prima di lui da alcuni neokantiani, ricorre soltanto in due occasioni senza mai accompagnarsi ad una vera e propria definizione<sup>2</sup>.

Dopo *Differenza e ripetizione* (1968), in cui compare per la prima volta, l’espressione “empirismo trascendentale” viene ripresa da Deleuze a quasi trent’anni di distanza nel suo ultimo scritto, *L’immanenza: una vita...* (1995), veicolando un’inattesa relazione - ancora poco sondata- tra *Differenza e ripetizione* e le molteplici traiettorie successivamente intraprese da Deleuze.

Non risulta semplice, d’altronde, determinare il senso in cui istanze diverse per natura e ascendenza, quali l’appello a “condizioni dell’esperienza reale”<sup>3</sup>, il tentativo di non

---

<sup>1</sup> S. Žižek, *Organs without bodies: Deleuze and consequences*, Routledge, London 2004, p. 4.

<sup>2</sup> Cfr. *DR*, pp. 79-81 (trad. it., pp. 79-81), p. 186 (trad. it., p. 186); *IV*, p. 3 (trad. it., p. 4). L’“empirismo trascendentale” era stato già teorizzato da due allievi di Rickert, S. Hessen (*Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus*, in “*Kantstudien Ergänzunghefte*”, n° 15, 1909) e E. Lask (*Fichtes Idealismus und die Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, Mohr, Tübingen 1923, Band 1, pp. 1-274). Nel neokantismo d’inizio Novecento l’empirismo trascendentale fu un tema alquanto dibattuto, come si evince dalla breve ricognizione storico critica con cui il giovane Heidegger aprirà, nel 1919, uno dei suoi primi corsi friburghesi, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (poi pubblicato in *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main 1987, trad. it. di G. Cantillo, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1999). Non sono comunque formulabili solide ipotesi sulla lettura deleuziana dei due autori neokantiani (Deleuze, d’altra parte, non conosceva la lingua tedesca). Sembra più plausibile che il filosofo francese avesse solo una conoscenza indiretta dell’argomento e dell’espressione in questione derivante più verosimilmente dalla lettura del testo di J. Vuillemin, *L’héritage kantienne et la révolution copernicenne. Fichte, Cohen, Heidegger* (Puf, Paris 1954). Sull’“empirismo trascendentale” di Hessen e Lask come anche sulle posizioni neokantiane a confronto sul tema cfr. G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli 1989, pp. 114-129.

<sup>3</sup> *DR*, p. 94 (trad. it., p. 94).

“ricalcare il trascendentale sulle figure dell’empirico”<sup>4</sup> o di “afferrare direttamente nel sensibile ciò che può essere solo sentito”<sup>5</sup>, possano convergere organicamente in una nozione. Si direbbe, ricorrendo allo stesso lessico deleuziano, che dalle diverse *grida*, *mormorii* di fondo o *componenti* correlabili all’empirismo trascendentale non si deduce un *canto*, una *melodia* o un *concetto*.

L’urgenza di una definizione si manifesta, dunque, anche nella necessità di districare questo groviglio di componenti che risultano talmente sintetizzate da apparire quasi indiscernibili: qualora le si assumesse singolarmente, ad esempio, sarebbe possibile porre il problema dell’empirismo trascendentale sia in una prospettiva interna che in un prospettiva esterna al pensiero di Deleuze. Se da un punto di vista teoretico, infatti, diverse sono già state le ipotesi sul modo in cui il filosofo francese si avvalga di istanze di varia provenienza (Hume, Kant, Bergson, James ecc.)<sup>6</sup>, dal punto di vista storico critico, invece, emergono problemi di assonanza e divergenza tra la versione neokantiana e la versione deleuziana dell’empirismo trascendentale. Si discetta, quindi, sulla maggiore fedeltà dell’una o dell’altra versione a Kant piuttosto che a Hume, dal momento

---

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 187 (trad. it. p. 187).

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 80 (trad. it. p. 80). L. Bryant, in *Difference and Givenness. Deleuze’s transcendental empiricism and the ontology of immanence* (Northwestern University Press, Evanston 2008), sostiene che, attraverso l’empirismo trascendentale, Deleuze rinnova radicalmente le strutture dell’intuizione sensibile: smantellando le “assunzioni” caratterizzanti la “forma del discorso” filosofico occidentale e abolendo quello che Bryant definisce il “dogma dell’improduttività dell’intuizione sensibile”, infatti, l’empirismo trascendentale scopre l’“intelligibilità nell’estetica stessa” (pp. ix-x).

<sup>6</sup> V. Descombes ha sostenuto, ad esempio, che l’“empirismo trascendentale” è frutto di un costante dialogo con Kant nei confronti del quale Deleuze, che è “prima di tutto un post kantiano”, maturerebbe un debito consapevole (cfr. *Le même et l’autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris 1979, pp. 178-195). A. Villani nel suo *La guêpe et l’orchidée. Essai sur Gilles Deleuze* (Belin, Paris 1999), insiste sulla derivazione humanea dell’empirismo trascendentale; V. Moulard-Leonard, in *Bergson-Deleuze encounters. Transcendental experience and the thought of the virtual* (State University of New York, 2008), sostiene invece che esso è l’espressione più profonda dell’influenza di Bergson su Deleuze. David Lapoujade, uno degli interpreti più attenti di Deleuze, ha mostrato, nel suo *William James. Empirisme et pragmatisme* (Puf, Paris 1997), quanto l’empirismo trascendentale di Gilles Deleuze sia da ricollegare alla tradizione anti idealistica dell’empirismo che ha i precedenti più significativi nell’ultimo Schelling e, soprattutto, nell’“empirismo radicale” di W. James. Sarebbe d’altronde solo muovendo in direzione anti idealistica –e più notoriamente anti hegeliana– che, secondo molti interpreti, Deleuze arriverebbe a concepire il suo empirismo trascendentale. Cfr. B. Baugh, *Transcendental empiricism: Deleuze’s response to Hegel*, in “Man and World” 25/1992, pp. 133-148.

che Deleuze attinge ad entrambi -anche se non in maniera esclusiva- per la formulazione di un concetto che sembrerebbe proprio esprimere l'ardita sintesi tra i due filosofi<sup>7</sup>.

Questo doppio percorso potrebbe eludere il problema della definizione dell'“empirismo trascendentale”: la lettura intrinseca al pensiero di Deleuze, infatti, può riconoscervi ciò che lo stesso autore chiamerebbe un “falso problema”, mentre la lettura esterna, muovendo da un proprio concetto di filosofia o da criteri storico critici “oggettivi”, non avrebbe difficoltà a giudicare quello di Deleuze un pensiero non filosofico o *antifilosofico*, poiché incurante se non addirittura incapace di dare -o di *darsi*- definizioni, ragioni ed argomentazioni adeguate<sup>8</sup>.

Diversi interpreti di Deleuze, oltre a Žižek, scorgono sempre più nell'empirismo trascendentale lo spettro teorico essenziale del suo pensiero, avvalorando l'idea secondo cui l'empirismo trascendentale consiste nella *sostituzione* delle “condizioni dell'esperienza possibile” kantiane con “le condizioni dell'esperienza reale”<sup>9</sup>. Non essendo chiaro in che senso Deleuze possa procedere ad una sostituzione così decisiva, non si risolve il problema legato all'assenza di una definizione.

---

<sup>7</sup> A. Sauvagnargues (*Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Puf, Paris 2010), sostiene che Deleuze avrebbe operato un paradossale “innesto” (*greffe*) dei due filosofi, provocando una “collisione strategica” tra concetti, che risulta “eretica” e “mostruosa” soprattutto se la si legge dal punto di vista strettamente humaneo o kantiano.

<sup>8</sup> Cfr. F. Botturi, *Filosofia dell'indifferenza: univocità e nichilismo in G. Deleuze*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica” (parte I) 4/1986, pp. 545-576 e (parte II) 1/1987 pp. 33-52; P. Palumbo, *Cura della finitezza e inibizione della teoria nella filosofia del Novecento*, Edizioni della fondazione «Vito Fazio-Allmayer», Palermo 2005. Questi contributi seguono l'interpretazione della filosofia francese contemporanea consolidatasi in Italia sin dagli anni Settanta. Si tratta di saggi che risentono più o meno direttamente sia della nota influenza che *Anti-Edipo* e *Millepiani* hanno avuto sul clima culturale e politico italiano, sia di un appiattimento del pensiero deleuziano sulla sola matrice nietzscheana. Deleuze rimane così incasellato nel cosiddetto “pensiero della differenza” o nel “post-strutturalismo”, categorie storiografiche eccessivamente vaste che inglobano forzatamente autori francesi appartenenti alla stessa generazione, ma diversi per formazione e prospettiva filosofica (Deleuze, Derrida, Foucault, Althusser, Lyotard ecc.). Nonostante su un piano più propriamente storico critico possa considerarsi ampiamente superata, tale vulgata non sembra essere stata abbandonata del tutto. Basti pensare, ad esempio, alla recente pubblicazione del testo di Jan Rehmann, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo, una decostruzione* (Odradek, Roma 2009), il cui titolo sintetizza presupposti e limiti di questa linea interpretativa.

<sup>9</sup> Secondo lo stesso Žižek, “in contrasto con la nozione standard di trascendentale inteso come il reticolo formale e concettuale che struttura l'ingente flusso di dati empirici, il ‘trascendentale’ deleuziano è infinitamente più ricco della realtà. Esso è l'infinito campo potenziale di virtualità fuori dal quale la realtà si attualizza”, *Organs without bodies*, cit., p. 4.

Non potendo muovere da un concetto ben definito di empirismo trascendentale, vi si potrebbe giungere per una *terza via* consistente nell'esplicitare una serie di condizioni a partire dalle quali Deleuze attua questa sostituzione. Egli stesso ribadisce infatti che "empirismo trascendentale, in effetti, non vuol dire nulla se non se ne precisano le condizioni", tra le quali, prosegue Deleuze, "la più importante" rimane la critica dell'"immagine del pensiero"<sup>10</sup>. Pochi problemi e concetti deleuziani, infatti, sarebbero comprensibili qualora non si tenesse conto del fatto che -e ciò è sempre stato per Deleuze il problema fondamentale della filosofia- il pensiero muove sempre dal presupporre "un'Immagine del pensiero prefilosofica" in rapporto alla quale si sarebbe arrivati storicamente ad assumere in modo implicito, ad esempio, che il pensiero è "affine al vero", che lo "possiede formalmente" o che lo "vuole materialmente" e in relazione alla quale la filosofia stessa dovrebbe imporsi il compito di una "critica radicale dell'Immagine e dei postulati che essa implica"<sup>11</sup>.

Se è vero, come le interpretazioni più recenti mostrano, che solo una chiarificazione dell'empirismo trascendentale permette di comprendere appieno la filosofia di Deleuze, è altrettanto evidente quanto, proprio a tale scopo, si debba ricercare il *nesso* tra l'empirismo trascendentale e il tema decisivo dell'*immagine del pensiero*.

L'empirismo trascendentale è definibile, questa la nostra tesi, a partire da un *habitus* filosofico che trova la sua massima espressione proprio nella formulazione del problema dell'*immagine del pensiero*. In rapporto a tale posizione, la definizione dell'empirismo trascendentale diviene ciò cui si potrà giungere soltanto ripercorrendo l'itinerario deleuziano in modo da rendere esplicita la gestazione dell'empirismo trascendentale e, *al contempo*, del motivo ricorrente dell'*immagine del pensiero*.

Se per un verso, come ha acutamente sostenuto A. Sauvagnargues, l'empirismo trascendentale è oggetto di una "costruzione metodica"<sup>12</sup> che impegna Deleuze anche

---

<sup>10</sup> JCM, pp. 339 (trad. it. p. 301).

<sup>11</sup> DR, pp. 172-173 (trad. it. pp. 172-173).

<sup>12</sup> A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, cit., pp. 13-14. Per un confronto di questo interessante studio con altre recenti letture dell'empirismo trascendentale di Deleuze, tra le quali quella di L. Bryant, ci permettiamo di rinviare al nostro *Critica dell'assunzione e costruzione metodica. Prospettive sull'empirismo trascendentale di Deleuze*, in "Giornale di metafisica", 1-2/2011, pp. 187-196.

“dopo” *Differenza e ripetizione*, è opportuno mostrare, per altro verso, come questa stessa costruzione venga avviata dal filosofo francese già *prima* di *Differenza e ripetizione*. L’ipotesi che inizia qui a delinearsi, quella cioè secondo cui la critica dell’immagine del pensiero è condizione necessaria per una definizione dell’empirismo trascendentale, più che all’imprescindibilità dell’immagine del pensiero ai fini dell’esplicitazione di problemi e concetti deleuziani<sup>13</sup>, si lega ad una comprensione *sincronica* del nesso tra queste due nozioni in particolare: mentre infatti molti altri concetti di Deleuze potrebbero essere ricondotti alla critica dell’immagine del pensiero come alla loro condizione necessaria e *anteriore*, l’empirismo trascendentale, invece, matura rispetto all’immagine del pensiero un rapporto altrettanto necessario che però, a nostro avviso, non può intendersi nel segno dell’anteriorità di uno dei due concetti rispetto all’altro.

Non intendiamo inoltre affermare che la possibilità di una completa definizione dell’empirismo trascendentale possa dipendere dalla maggiore o minore importanza accordata agli scritti che precedono *Differenza e ripetizione* piuttosto che a quelli successivi. Cercheremo di svelare, al contrario, una continuità che sottende il pensiero di Deleuze nella sua interezza, un nucleo teoretico radicato in esso, un *habitus* filosofico desumibile già dagli scritti degli anni Cinquanta, nei quali si configurano per la prima volta sia le caratteristiche specifiche del rapporto di Deleuze con la storia dei concetti sia la sua attenzione al *fondamento* come problema peculiare e irriducibile della filosofia.

Nel primo capitolo di questa trattazione, per tale motivo, verranno analizzati gli scritti degli anni Cinquanta, che, seppur ancora poco indagati dalla critica, costituiscono avvio nella determinazione del *nesso* fondamentale tra empirismo trascendentale e immagine del pensiero.

Ciò lascerà scorgere, già in questa fase, quello che reputiamo essere il momento storico con cui Deleuze maggiormente si confronta sin dal suo saggio su Hume, *Empirismo e soggettività* del 1953, fino a *Differenza e ripetizione* passando per il corso del 1956/1957

---

<sup>13</sup> Le stesse nozioni di “differenza” e di “ripetizione”, ad esempio, presuppongono la critica dell’immagine del pensiero. Ciò è ribadito da Deleuze, sul finire degli anni Ottanta, nella prefazione all’edizione americana di *Differenza e ripetizione*: “in questo libro mi sembrava che non si potesse giungere alle potenze della differenza e della ripetizione senza mettere in questione l’immagine che ci si faceva del pensiero”, *PDR*, p. 282 (trad. it. p. 250).



*Che cos'è fondare?*, ovvero, la svolta critica del kantismo in cui si assisterebbe, secondo Deleuze, alla più incisiva ridefinizione storica della questione del *fondamento*<sup>14</sup>.

L'*habitus* filosofico di Deleuze, elemento in virtù del quale il *suo* empirismo trascendentale andrà definendosi, consiste in un'irriducibile disposizione a mettere originalmente in questione i rapporti tra *critica*, *dialettica* e *teoria della conoscenza*. Tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, infatti, *critica*, *dialettica* e *teoria della conoscenza* si presentano in Deleuze reciprocamente connesse, essenzialmente votate alla ridefinizione continua e, per ciò stesso, indispensabili per comprendere l'empirismo trascendentale nel suo nesso essenziale con l'immagine del pensiero.

Nell'*habitus* deleuziano si sintetizzano, in definitiva, l'idea di filosofia degli anni Cinquanta e la messa in prospettiva storico critica degli anni Sessanta, elaborata in modo completo nel terzo capitolo di *Differenza e ripetizione* dedicato appunto all'immagine del pensiero.

La presenza del tema dell'immagine del pensiero sin da *Nietzsche e la filosofia* (1962) e *Proust e i segni* (1964) indica, d'altro canto, quanto una parte consistente della ricerca deleuziana di questi anni sia dedicata proprio alla definizione di quel compito radicalmente "critico" che animerà l'intera filosofia deleuziana.

Il secondo capitolo di questa trattazione, contiene l'indagine sull'immagine del pensiero e il senso che in Deleuze assume lo sforzo teso a metterne in luce caratteristiche ed effetti.

Tra l'immagine del pensiero e la critica ad essa rivolta, infatti, vige un rapporto intrinseco

---

<sup>14</sup> Fanno parte di questo periodo la recensione a *Logique et existence* (un testo di Jean Hyppolite su Hegel), due articoli su Bergson –tutti e tre contenuti nella raccolta *L'île deserte* curata da D. Lapoujade- e i primi corsi su Hume, Kant e sullo stesso Bergson tenuti da Deleuze presso la cattedra di storia della filosofia alla Sorbona tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta (i cui dattiloscritti originali sono consultabili presso la biblioteca dell'ENS di Lione). Da questi corsi si evince quanto la prima fase della riflessione deleuziana si concentri soprattutto, come mostreremo nel primo capitolo, su Hume, Kant e Bergson, mentre risulta quasi totalmente assente la figura di Nietzsche. Deleuze dichiara, d'altronde, di avere letto "tardi" Nietzsche. Cfr. *PP*, trad. it. pp. 14-15. Ciò che ci interessa maggiormente sottolineare è il fatto che la riflessione di Deleuze non inizia con Nietzsche, come vorrebbe la vulgata, ma giunge all'incontro col filosofo tedesco provenendo piuttosto da una già densa fase di elaborazione filosofica in cui si rivelò molto più incisiva, oltre a quella dei tre autori citati, la presenza dello Heidegger di *Kant e il problema della metafisica* così come anche di W. James, letto a partire dall'interpretazione di J. Wahl in *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amerique* (Alcan, Paris 1920).

che emerge in virtù del ruolo centrale che il problema dell'immagine del pensiero continuerà ad assumere anche nelle ultime riflessioni di Deleuze.

In *Che cos'è la filosofia?* (1991), ad esempio, il filosofo francese torna per l'ultima volta a parlare dell'immagine del pensiero, proponendone una versione diversa da quella contenuta nel terzo capitolo di *Differenza e ripetizione*. Mentre negli anni Sessanta, infatti, l'immagine assume una valenza prevalentemente negativa legata all'idea di un *potere* moralmente ispirato, limitante e censorio contro cui lottare, in *Che cos'è la filosofia?*, invece, Deleuze sembra concepire un'immagine dai connotati positivi, non più “dogmatica e moraleggiante”<sup>15</sup>, ma legata piuttosto a una pura *potenza* del pensare incessantemente testimoniata dalla stessa storia della filosofia. Le due versioni rappresentano, come dimostreremo, le espressioni complementari dell'unico problema teoretico fondamentale di Deleuze, relativo all'inevitabile propensione del pensiero a muovere da un'immagine che del suo stesso esercizio andrà a costituire sempre e comunque il presupposto<sup>16</sup>.

L'immagine del pensiero, dunque, espressione di una riflessività connaturata al pensare, per molti versi analoga alla dialettica trascendentale kantiana, in *Differenza e ripetizione*, ha più a che fare con una sorta di meccanismo cogente che avrebbe impedito alla filosofia, nella sua storia, di dare espressione adeguata a qualcosa che a tale meccanismo si oppone: nel suo *potere* limitante, infatti, l'immagine non riuscirebbe a contenere o conterrebbe a forza un qualcosa di “selvaggio” che Deleuze, dalle prime battute di *Differenza e ripetizione* fino al suo ultimo scritto *L'immanenza: una vita...*, considera, appunto, oggetto dell'empirismo trascendentale<sup>17</sup>.

La peculiare forma di rapporto tra quest'elemento “selvaggio” e l'immagine del pensiero, lascia emergere quella *potenza* dell'immagine che fa dell'oggetto dell'empirismo

---

<sup>15</sup> *DR*, p. 185 (trad. it. p. 186).

<sup>16</sup> Cfr. *QPH*, pp. 38-44 (trad. it. pp. 25-32). Il carattere prefilosofico che connotava l'immagine del pensiero già in *Differenza e ripetizione*, non sta ad indicare –come Deleuze precisa in *Che cos'è la filosofia?*– ciò che “preesiste” alla filosofia bensì “qualcosa che non esiste al di fuori della filosofia, benché questa lo presupponga”, *ivi*, p. 43 (trad. it. p. 31).

<sup>17</sup> Il riaffacciarsi preminente dell'empirismo trascendentale e dell'immagine del pensiero negli ultimissimi scritti di Deleuze è segno di quella “costruzione metodica” che continua a sottendere il discorso deleuziano anche molto tempo dopo *Differenza e ripetizione* laddove la reciprocità del nesso fondamentale tra i due temi, pur tra le più evidenti differenze, viene comunque riconfermata.

trascendentale un qualcosa che non potrà comunque trovare filosoficamente ragione a prescindere dall'immagine o *al di là* di essa.

C'è pertanto una vera e propria *dialettica* nel pensiero deleuziano, incentrata su un concetto ben specifico di “problema”<sup>18</sup>, in virtù della quale, come si vedrà, tanto più si intensifica la critica dell'immagine quanto più questa, lungi dal degenerare in mera polemica con la storia della filosofia, si impone piuttosto come la ricerca, immanente a questa stessa storia, di risorse ed elementi necessari per metterne in crisi il potere limitante ed elaborare quell'empirismo trascendentale che ha per oggetto proprio ciò che a questo potere si ribella.

Si chiarirà così, nell'approssimarsi a una definizione dell'empirismo trascendentale, che l'*habitus* filosofico di Deleuze è essenzialmente *critico* rispetto all'immagine del pensiero nella stessa misura in cui esso si mostra imprescindibilmente *dialettico* quando, nel criticarne il potere, non fa che metterne in luce l'inesauribile potenza.

Il confronto di Deleuze col momento storico del kantismo, sul quale ci soffermeremo nel terzo capitolo, mostra quanto il percorso deleuziano all'interno della storia della filosofia trovi il suo più importante snodo proprio nella svolta critica. L'attacco di Deleuze al “modello del riconoscimento”<sup>19</sup>, portato avanti nel terzo capitolo di *Differenza e ripetizione*, è da rapportare, in questo senso, con la tesi secondo cui si assisterebbe storicamente con Kant alla più significativa affermazione di tale modello sul piano gnoseologico<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Cfr. *DR*, pp. 204-212 (trad. it. pp. 204-212); *QPH*, pp. 22-33 (trad. it. pp. 6-19). La nozione di “problema”, come vedremo nei capitoli successivi, assume, nel pensiero di Deleuze, maggiore pregnanza teoretica rispetto alle nozioni di “differenza” o di “simulacro” la cui incidenza al contrario, nonostante l'attenzione ad esse dedicate dalla critica soprattutto in Italia, è limitata a determinati –e non sempre determinanti– segmenti della sua riflessione. Se per un verso, ad esempio, è noto che la sua tesi di dottorato avrebbe dovuto originariamente riguardare proprio la nozione di “problema” –che rimane centrale nella trattazione–, per altro verso, invece, Deleuze dichiara, nella prefazione a *Differenza e ripetizione* che l'inquadramento della “differenza” come soggetto principale della tesi si lega –un po' strategicamente– a un “argomento manifestamente nell'aria”. Altrettanto evidente risulta inoltre l'abbandono della nozione di “simulacro” subito dopo *Differenza e ripetizione*. Cfr. *JCM*, p. 339 (trad. it., p. 301).

<sup>19</sup> *DR*, p. 174 e ss. (trad. it., pp. 174 e ss.).

<sup>20</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Gallimard, Paris 2004, pp. 44-54 e pp. 77-93. Il concetto kantiano di *Rekognition*, sui cui si basa l'ultima delle tre sintesi dell'immaginazione nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, rappresenta per Ricoeur sia “la prima promozione a rango di filosofema di una variabile del concetto di riconoscimento”, sia quel

Deleuze rende, qui, operativo l'empirismo trascendentale tentando di sostituire al modello del riconoscimento quello dell'incontro (*rencontre*): descrivendo essenzialmente come "il pensiero si individua a contatto con l'esperienza"<sup>21</sup>, infatti, l'empirismo trascendentale "tratta il concetto come l'oggetto di un incontro"<sup>22</sup> con ciò che "costringe a pensare"<sup>23</sup>, a partire da un'"effrazione" provocata al pensiero da quell'elemento "selvaggio" che si sottrae al meccanismo d'impronta ricognitiva proprio dell'immagine "dogmatica e moraleggiante" del pensiero.

Questo tentativo di sostituzione è in realtà un'operazione caratteristica dell'*habitus* filosofico di Deleuze consistente nell'*installarsi* direttamente al cuore del problema storico che il filosofo pone, per ridefinirlo in maniera differente<sup>24</sup>.

Se per un verso Deleuze muove contro Kant un argomento nettamente polemico nei confronti dell'impostazione trascendentale, che si *limiterebbe* a "ricalcare il trascendentale sulle figure dell'empirico", per altro verso, egli fa leva, nella sua sostituzione, su nozioni estrapolate dallo stesso Kant.

Un gesto così ambivalente, indice della complessità del rapporto tra Deleuze e Kant, traduce il modo in cui nell'*habitus* deleuziano si fondono compito critico e propensione dialettica: Kant emergerà infatti in Deleuze come il filosofo che finisce con l'avallare il *potere* limitante dell'immagine del pensiero ma, al contempo, come quello che più di altri ha fatto esperienza, fino a teorizzarla nella dialettica trascendentale, della *potenza* dell'immagine nella sua struttura "problematica"<sup>25</sup>.

---

momento storico problematico in cui "il riconoscimento è indiscernibile dalla conoscenza", *ivi*, p. 77.

<sup>21</sup> A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, cit. p. 11.

<sup>22</sup> *DR*, p. 3 (trad. it., p. 3).

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 184 (trad. it., p. 184).

<sup>24</sup> Deleuze si appella alla capacità di cogliere "par le milieu" i problemi e le dottrine dei filosofi così come anche gli eventi in generale per "installarsi" immediatamente nel cuore pulsante delle cose. Cfr. *PP*, pp. 31-40 (trad. it., pp. 29-39) e *SFP*, pp. 164-165 (trad. it., pp. 151-152). J. L. Nancy, ricorrendo anch'egli alla nozione di *habitus*, descrive acutamente questo carattere essenziale della filosofia di Deleuze, intesa come un "pensiero della disposizione" che "si muove nel mezzo delle cose, non alla loro origine o alla loro fine", *Pli deleuzien de la pensée*, p. 117 in E. Alliez (cur.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 1998, pp. 115-123 (trad. it. di T. Ariemma, *Piega deleuziana del pensiero*, p. 13, in J. L. Nancy, *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, Ombre Corte, Verona 2008, pp. 11-21).

<sup>25</sup> *DR*, p. 209 e ss. (trad. it., p. 209 e ss.).

Nello stesso tempo in cui denuncia i limiti della dottrina kantiana delle facoltà, ad esempio, Deleuze ne formula una nuova versione incentrata sull' "accordo libero e indeterminato delle facoltà"<sup>26</sup> desunto dalla *Critica della capacità di giudizio*.

*Riconoscimento e incontro* vengono essenzialmente ricondotti, infatti, a due modulazioni distinte delle facoltà (sensibilità, memoria, immaginazione, intelletto) riconducibili l'una al *potere* limitante dell'immagine del pensiero e l'altra alla sua *potenza*. Differenziandosi dal modo tanto "compromissorio" quanto "ambiguo" in cui tale modulazione verrebbe determinata da Kant, Deleuze intende sostituire alla cifra della "ripartizione equa" e alla forma del "senso comune", come criteri complementari del rapporto tra facoltà, quella di un loro "accordo discordante"<sup>27</sup>: la dottrina delle facoltà correlata all'empirismo trascendentale si basa sul principio del loro "esercizio trascendente", secondo cui ognuna di esse non è mediata nel suo operare da un'istanza di comune convergenza con le altre sull'oggetto del *riconoscimento*, presupposto essere lo stesso per *ogni* esperienza, ma è spinta dalla violenza di un proprio incomparabile oggetto, quello dell'*incontro*, ad un esercizio straordinario che non rientra nel campo dell'"esperienza possibile" kantiana.

Le facoltà, nella dottrina di Deleuze, non si relazionano nel segno del compromesso ma in quello della "violenza" che ognuna, nel suo esercizio trascendente, esercita sull'altra. Anche sul versante gnoseologico, quindi, il *nesso* tra immagine del pensiero ed empirismo trascendentale si rivela determinante: più il pensiero si approssima alla sua immagine storica consolidata, che è "dogmatica e moraleggiante", più il trascendentale risulterebbe per Deleuze "ricalcato" sull'esercizio empirico ordinario delle facoltà subordinate al senso comune. L'esperienza acquisirebbe piuttosto un senso filosoficamente rilevante, per Deleuze, solo nell'ambito di un "empirismo superiore"<sup>28</sup> legato all'esercizio "trascendente" e straordinario delle facoltà.

Poiché le uniche condizioni d'esperienza che Kant predisporrebbe per il soggetto trascendentale sono quelle che garantiscono *ogni* esperienza ordinaria, riconoscibile o *soltanto* possibile, sarà necessario, per Deleuze, conquistare *caso per caso* le condizioni alle quali qualcosa di irricognoscibile, impensato, insensibile, immemorabile e

---

<sup>26</sup> *GEK*, pp. 85 (trad. it., p. 72).

<sup>27</sup> *DR*, pp. 189 e ss. (trad. it., p. 189 e ss.).

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 186 (trad. it., p. 186).

inimmaginabile possa venire autenticamente pensato, percepito, ricordato, immaginato<sup>29</sup>. È una tale ricerca delle condizioni dell'esperienza "reale", "selvaggia", non ordinaria poiché non riconoscibile, a definire ulteriormente l'empirismo trascendentale di Deleuze che, per tali motivi, si costruisce necessariamente attraverso la "distorsione"<sup>30</sup> della dottrina kantiana delle facoltà; distorsione motivata da una radicalizzazione dell'idea critica della filosofia che finisce con lo spodestare il soggetto stesso, rimesso in discussione e ripasmato integralmente *in* ognuno di quei singolarissimi casi d'esperienza che, sottraendosi al *riconoscimento*, costringono le facoltà a valicare i limiti ordinari del proprio esercizio.

Si giungerà pertanto, nella conclusione, ad una definizione dell'empirismo trascendentale connessa al lato più propriamente *operativo* della sostituzione su cui esso si fonda, integrando organicamente la vocazione *critica*, la propensione *dialettica* e il portato *gnoseologico* dell'*habitus* filosofico di Deleuze.

La definizione dell'empirismo trascendentale costituirà dunque, in questo nostro percorso, l'esito di quella che potrebbe letteralmente definirsi la *storia paziente* della "costruzione metodica" del suo concetto, che muove dalla tematizzazione storica del problema del fondamento con cui Deleuze, negli anni Cinquanta, apre una partita pluridecennale e del tutto irrisolta con Kant.

La comprensione sincronica del *nesso* tra empirismo trascendentale e immagine del pensiero permetterà così di fare luce, più in generale, tanto sulla struttura teoretica unitaria del discorso deleuziano quanto sulle differenti operazioni di "montaggio storico"<sup>31</sup> che da *Che cos'è fondare?* a *Che cos'è la filosofia?* passando per *Differenza e ripetizione*, *Logica del senso*, *Anti-Edipo* e *Millepiani*, rimangono essenzialmente basate

---

<sup>29</sup> P. Godani distingue in tal senso la *sperimentazione* (Deleuze) dalla semplice *esperienza* (Kant): mentre in Kant le facoltà si esercitano "secondo i principî di un uso *legittimo*", in Deleuze, invece, "si ha esperienza solo come esperienza-limite, cioè solo in un esercizio delle facoltà che, rispetto all'uso empirico, risulta illegittimo e trascendente", *Deleuze*, Carocci, Roma 2009, p. 74.

<sup>30</sup> A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, cit., p. 32.

<sup>31</sup> A. Badiou, *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, Hachette, Paris 1997 (trad. it. di D. Tarizzo, *Deleuze. «Il clamore dell'essere»*, Einaudi, Torino 2004, p. 113).

sull'idea della filosofia che Deleuze mostra di *avere* nella stessa misura in cui questa si ridefinisce ad ogni nuovo problema nel quale il filosofo si imbatte<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> L'habitus esprime così il senso filosofico e più propriamente dialettico dell'avere (ἔχειν) conoscenza che Platone, nel *Teeteto* (197b-c), distingue nettamente dal mero essere in possesso (κεκτηῖσθαι) tipico di chi, non possedendolo propriamente, è incapace di mettere in discussione il sapere che reputa acquisito una volta per tutte: “A me pare che avere (ἔχειν) non sia lo stesso che essere in possesso di (κεκτηῖσθαι); per esempio, di chi acquista un mantello e ne è padrone, ma non lo indossa, potremo certo dire che lo possiede (κεκτηῖσθαι), ma non che lo ha (ἔχειν) [...] Così anche della conoscenza si può dire che uno la possegga (κεκτημένον), senza averla (ἔχειν)”.

## PRIMO CAPITOLO

### *IL FONDAMENTO E LA CRITICA*

#### *Gli anni Cinquanta*

Nel periodo compreso tra la sua prima monografia, *Empirismo e soggettività* (1953) e *Nietzsche e la filosofia* (1962), Deleuze pubblica soltanto alcune recensioni e un paio di articoli su Bergson.

Egli stesso descriverà questo periodo come un “buco di otto anni”<sup>33</sup> nel quale riconosce però un “movimento” del proprio pensiero non meno decisivo di quello che lo contraddistinguerà negli anni successivi. È proprio in questo periodo che, d'altra parte, Deleuze inizia a confrontarsi criticamente con alcune tra le figure più influenti della scena filosofica accademica parigina. In seno a questa scena, inoltre, si delinea la sua traiettoria: già allievo di Hyppolite e Alquié alla Sorbona, *agregée* per le classi di filosofia nei licei sin dal 1948, Deleuze verrà infatti nominato, nella seconda metà degli anni Cinquanta, prima professore alle classi preparatorie per l'accesso all'École Normale Supérieure, poi assistente in storia della filosofia alla Sorbona.

Come è possibile rilevare dai recenti studi critico biografici di Dosse e Bianco sulle scelte del giovane Deleuze in seno all'intricato contesto filosofico, politico e più generalmente intellettuale della Francia di quegli anni, ciò che rende originale le scelte del filosofo di *Differenza e ripetizione* è individuabile nella maturazione di un “*habitus* di storico della filosofia con vocazioni filosofiche”<sup>34</sup> definito, per un verso, da una metodologia di lettura

---

<sup>33</sup> *PP*, p. 189. Cfr. G. Bianco, *Trous et mouvement. Sur le dandysme de G. Deleuze*, in AA. VV., *Concepts. Foucault et Deleuze*, Vrin-Sils Maria, Paris 2004.

<sup>34</sup> G. Bianco, *Gilles Deleuze tra liceo e avanguardia*, p. 43, (introduzione) in G. Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, a cura di G. Bianco e F. Treppiedi, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 7-60. Per la biografia e la ricostruzione attenta del



della storia della filosofia “implicitamente a cavallo tra Alquié e Gueroult”<sup>35</sup>, e, per altro verso, dalla rielaborazione di nozioni chiave quali *sensu* e *immanenza* desunte dalla “nuova ricezione” di Hegel e Heidegger testimoniata da Jean Hyppolite<sup>36</sup>.

Il giovane Deleuze, che negli anni Quaranta aveva nutrito una forte passione per Sartre<sup>37</sup>, è coinvolto nel decennio successivo in una serie di dibattiti sullo statuto epistemologico della storia della filosofia come disciplina a sé, dunque, sul rapporto che essa intratteneva con le scienze umane e, soprattutto, sul ruolo assunto all’interno dell’istituzione universitaria.

A stimolare il dibattito contribuirono in modo decisivo l’entrata in Francia della filosofia della storia tedesca e il peso crescente acquisito in quegli anni dal marxismo: Deleuze si formerà così all’interno di un movimento di “difesa delle frontiere epistemologiche” della storia della filosofia come disciplina *sui generis* che contraddistinse, pur nella loro divergenza, le posizioni due eminenti storici del pensiero moderno come Gueroult e Alquié.

Il problema che essenzialmente accomuna entrambi gli storici è quello della diversità delle espressioni storiche della filosofia; di essa lo storico della filosofia dovrebbe

---

percorso intellettuale di Deleuze cfr. F. Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2008.

<sup>35</sup> Ivi, p. 43. Cfr. anche Id., *Ferdinand Alquié et Jean Hyppolite*, in AA. VV., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Vrin-Sils Maria, Paris, 2006.

<sup>36</sup> Lo stretto legame che Deleuze stabilisce in *Che cos’è fondare?* -corso del 1956/1957- tra i concetti di *fondazione* e *fondamento*, *domanda* e *ripetizione*, nonché la sua particolare attenzione verso il kantismo, secondo Bianco, “sono interamente heideggeriani”, anche se Deleuze li deforma e li reinterpreta. La scena filosofica francese, tra la fine degli anni Quaranta e l’inizio degli anni Cinquanta, è stata nettamente animata dall’ipotesi del radicale “anti-umanismo” nell’ontologia del secondo Heidegger tanto che, prosegue Bianco, “il corso di Deleuze è senza dubbio ‘provocato’ da *Il ritorno al fondamento della metafisica*, dall’*Essenza del fondamento* e dalla ridiscussione dell’impresa di fondazione operata dal criticismo, contenuta in *Kant e il problema della metafisica*, tradotto nel 1953, e seguito, un anno dopo, dallo studio di Jules Vuillemin –allievo di Gueroult- sulle interpretazioni della filosofia critica formulate da Cohen, Fichte e Heidegger (autore de *L’Héritage kantien et la révolution copernicienne*, Vrin, Paris 1954)”, *Gilles Deleuze tra liceo e avanguardia*, cit. pp. 49-50. Per una più precisa analisi storica del rapporto tra Deleuze e Heidegger, cfr. Knox McLaren Peden, *Reason without limits: Spinozism as anti-phenomenology in Twentieth-Century French Thought*, University of California, Berkeley 2009.

<sup>37</sup> Tra il 1945 e il 1947, il giovane Deleuze pubblica, rispettivamente sul numero 28 e sul numero 36 di *Poésie*, due brevi saggi d’ispirazione sartriana, *Description de la femme* e *Dires et profils*. Entrambi i saggi, tradotti in italiano, sono ora raccolti in *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, cit., pp. 65-96.

rendere conto, questo è appunto il problema, in un modo che non sia necessariamente sviluppo teleologico. Per Alquié, in tal senso, la filosofia è un affrancamento dall'orizzontalità del tempo storico reso possibile dal rapporto "verticale" e universale che ogni filosofo intrattiene con l'Essere in maniera singolare e irriducibile. Deleuze, che sotto la direzione di Alquié scrisse la sua tesi complementare di dottorato su *Spinoza e il problema dell'espressione*, mutua dalla sua prospettiva l'idea per cui sarebbe proprio solo al filosofo, e non allo storico della filosofia, la comprensione dell'essenza della filosofia stessa: il vero pensatore è un individuo che vive "in rottura col suo tempo" in virtù del suo rapportarsi a un Essere che tuttavia lo sorpassa. Da qui la nota attenzione costantemente rivolta da Deleuze alle biografie dei pensatori legata, in tal senso, all'idea per cui il pensiero di un filosofo è "sistema" nella stessa misura in cui è anche e necessariamente frutto di un'esperienza esistenziale ed affettiva.

Secondo Gueroult, per il quale invece lo storico della filosofia "deve semplicemente mettersi al servizio di un genio, piuttosto che metterlo, come se nulla fosse, al proprio servizio", l'unica maniera di evitare lo scetticismo e il riduzionismo delle interpretazioni sociologiche o psicologiche della filosofia è quella di prendere come oggetto "l'architettura dei sistemi" intesi come strutture, salde e dinamiche al contempo, capaci di resistere all'azione erosiva del tempo storico. Deleuze mutuerà da Gueroult l'idea per cui il procedere scientificamente alla "lettura" dei filosofi non prescinde dall'assumere i loro discorsi come strutture argomentative costituite sostanzialmente da *problemi*: la nozione di problema, infatti, differenzia in modo peculiare la filosofia da visioni del mondo meno specifiche e conferisce all'opera del pensatore il suo valore più proprio. L'opera del filosofo, secondo Gueroult, altro non è che "il prodotto di uno sforzo di risoluzione" che si risolve propriamente nella "comprensione di un problema"<sup>38</sup> piuttosto che nell'avanzare una o più soluzioni.

---

<sup>38</sup> M. Gueroult, *Leçon inaugurale*, Collège de France, Paris 1951, p. 15. Deleuze si situa pertanto in una posizione trasversale rispetto ai due storici laddove, se si guarda alla sua biografia intellettuale, l'ufficiale prossimità accademica ad Alquié si accompagna ad una più profonda vicinanza teorica e metodologica a Gueroult. Olivier Revault D'allones, in un'intervista a F. Dosse (ripresa da G. Bianco in *Gilles Deleuze tra liceo e avanguardia*, cit., pp. 39-43), sottolinea quanto Deleuze fosse stato un "grande allievo" di Gueroult per il suo "coraggio di mettersi al posto del filosofo studiato, con modestia, domandandosi 'perché ha scelto proprio questo?' e

L'innesto deleuziano di queste due linee metodologiche traduce anche il tentativo programmatico definire la filosofia in virtù della nozione stessa di problema: *L'idée de problème* è infatti il soggetto originale della tesi principale di dottorato di Deleuze<sup>39</sup>, diretta inizialmente da Hyppolite e successivamente da De Gandillac, pubblicata sul finire degli anni Sessanta con un titolo, *Differenza e ripetizione* appunto, che tanto più testimonia una mutazione degli interessi di Deleuze durante gli anni Sessanta quanto più sembra avere sortito l'effetto di lasciare nell'ombra un "movimento" del suo pensiero, quello del "buco" degli anni Cinquanta, senza il quale resta difficile comprendere le motivazioni teoriche del passaggio agli anni Sessanta.

---

prestando attenzione a quanto in un testo un filosofo 'non dice'". Clément Rosset ha osservato, d'altra parte, come Deleuze condivide essenzialmente con Gueroult la tendenza ad "esaminare come una filosofia è fatta, per isolare il suo modo di costruzione e determinare la solidità dei suoi assemblaggi", *Sécheresse de Deleuze*, p. 221, in "L'Arc" 49, 1972, pp. 221-225.

<sup>39</sup> Cfr. G. Bianco, *Gilles Deleuze tra liceo e avanguardia*, cit., pp. 42-43.

## I Il soggetto tra esperienza e conoscenza

### *Hume e la soggettività come problema critico*

In Deleuze il tratto distintivo dell'empirismo si esprime nel tema della soggettività. È a partire dal problema della soggettività, infatti, che, in *Empirismo e soggettività*, Deleuze ricava da Hume le tre proposizioni fondamentali dell'empirismo: *il soggetto si costituisce nel dato; le relazioni sono esterne ai loro termini; il soggetto è essenzialmente pratico.*

L'empirismo di Hume farebbe emergere innanzitutto che il soggetto è definito strutturalmente da un duplice movimento attraverso cui *inferisce*, oltrepassando il dato, e al contempo *inventa*, riflettendo su se stesso. L'interrogarsi sulla verità dei giudizi, in questo senso, rappresenta in Hume una prima storica affermazione della soggettività come problema "critico". Nel dare conto delle proprie esperienze, questo il nucleo teorico humeano da cui muove Deleuze, il soggetto è quell'ente che deduce da ciò che lo stimola empiricamente forme e principi la cui fonte rimane oscura: perché la conoscenza umana, chiede Deleuze attraverso Hume, implica rispetto all'esperienza l'affermazione di qualcosa che non è dato nel momento stesso in cui viene affermato? Perché, ad esempio, affermiamo che il sole sorgerà *domani* o che l'acqua bollirà *sempre* a cento gradi sulla base della sola constatazione che fino ad adesso il sole è sorto innumerevoli volte o che, sempre fino ad adesso, l'acqua è altrettante volte giunta ad ebollizione alla temperatura di cento gradi?

Deleuze esamina evidentemente i problemi e le tesi dello scozzese in stretta relazione a Kant tentando così di risalire alle origini del rapporto tra soggettività e conoscenza. Sullo sfondo di entrambe le riflessioni ci sarebbe infatti, una ricerca di *fondamento*, misurata dall'altrettanto comune "esigenza critica" di un principio capace di spiegare perché la

conoscenza umana implica l'affermazione di qualcosa che non è dato nello stesso senso in cui viene affermato<sup>40</sup>.

Deleuze si allontana però dall'idea d'ispirazione hegeliana secondo cui le questioni sollevate da Hume andrebbero collocate in un momento di "transizione" rispetto ad una differente fase storica, la "riflessione" apertasi con Kant, che con maggiore maturità filosofica sarebbe riuscita a superare integralmente il punto di vista di Hume così come quello dell'empirismo in generale<sup>41</sup>. Nella tradizione hegeliana, con cui Deleuze sembra polemizzare, troverebbe ragione la tendenza a considerare Hume esclusivamente –e per Deleuze in maniera riduttiva- come il punto estremo dello scetticismo moderno.

Lo stesso Kant, che definisce Hume "il più ingegnoso fra tutti gli scettici", d'altronde, non individuava nella prospettiva dello scozzese elementi sufficienti per compiere il "passo necessario" in direzione di una vera *critica*<sup>42</sup>. Secondo Deleuze, al contrario, Hume darebbe comunque origine all'idea critica di filosofia:

Della filosofia in generale si può dire che essa ha sempre cercato un piano di analisi dal quale intraprendere e portare avanti l'esame delle strutture della coscienza, cioè la critica, e giustificare il tutto dell'esperienza. È dunque una differenza di piano quella che innanzitutto oppone le filosofie critiche. Facciamo una critica trascendentale quando, situandoci su un piano metodicamente ridotto che ci dà quindi una certezza essenziale, una certezza d'essenza, domandiamo: come può esserci dato, come qualcosa può darsi a un soggetto, come può il soggetto darsi

---

<sup>40</sup> in un corso sul Trattato sulla natura umana tenuto alla Sorbona all'inizio degli anni Sessanta – oggi consultabile presso gli archivi dell'ENS di Lione-, Deleuze definisce Hume un "prekantiano". Tale orientamento è manifesto anche a partire della letteratura secondaria alle quale Deleuze si rifà in questo corso (Kemp Smith, Leroy, Berger, la prefazione di Lévy-Bruhl all'edizione francese del Trattato curata da David). Come mostrato da C. Paoletti, alla luce di un'attenta ricostruzione delle fonti deleuziane su Hume, empirismo e soggettività sono concetti "che emergono attraverso il confronto e il contrasto con la filosofia di Kant. Soggetto, dato, condizione di possibilità, critica sono termini che evocano una concezione kantiana che è sottesa a gran parte dell'argomentazione di Deleuze", *Le fonti storiografiche dell'interpretazione deleuziana di Hume*, p. 43 in M. Iofrida, F. Cerrato, A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Clinamen, Firenze 2008, pp. 39-52.

<sup>41</sup> Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, La nuova Italia, Firenze 1964, vol. III, tomo 2, pp. 219-221 e pp. 228-233.

<sup>42</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, "dottrina trascendentale del metodo", cap. I, sez. II (trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano, p. 754 e ss.).

qualche cosa? L'esigenza critica è qui quella di una logica costruttiva che trova il suo tipo nella matematica. La critica è empirica quando, ponendosi da un punto di vista puramente immanente, da cui sia possibile al contrario una descrizione che trovi la sua regola in ipotesi determinabili e il suo modello nella fisica, ci si domanda, a proposito del soggetto: come si costituisce nel dato? La costituzione di questo fa posto alla costruzione di quello<sup>43</sup>.

Il *dato*, in Hume, non si dà “a un soggetto” ma è piuttosto ciò *in cui* il soggetto stesso si costituisce: Hume altro non fa che ritagliare questo problema in tutta la sua paradossalità così da mantenerlo, secondo Deleuze, “non solo lontano dal trascendentale, ma anche dallo psicologico”<sup>44</sup>.

Deleuze ricava così da Hume una “critica empirica” irriducibile e non subordinabile né alla “critica trascendentale” kantiana né alla mera psicologia del soggetto empirico dalla quale, d'altra parte, ogni filosofia critica pretende di differenziarsi.

Hume isolerebbe in questo modo il problema “allo stato puro” della soggettività concentrandosi su modi e principi per cui *nel* dato si costituisce un soggetto tale da oltrepassarlo. Per l'empirista, infatti, il dato, prima di darsi *ad* un soggetto, è una collezione rapsodica di impressioni e immagini. L'empirismo muove da tali agglomerati, assumendoli come reciprocamente distinti e indipendenti. Essi compongono infatti l'esperienza come un “mantello di arlecchino”, una totalità aperta pensata come “successione di elementi separabili in quanto differenti e differenti in quanto separabili”<sup>45</sup>.

Da questa posizione del problema, inoltre, derivano due temi capitali della filosofia di Hume come l'atomismo e l'associazionismo. Il primo consiste nel concentrare strettamente l'indagine sui *minima* ai quali le idee e le impressioni sensibili rimandano: l'atomo, ovvero l'agglomerato da cui muove l'empirista, è un “punto indivisibile”<sup>46</sup> non improntato analogicamente né alla non esistenza del punto matematico né all'estensione

---

<sup>43</sup> *ES*, p. 92 (trad. it., p. 109).

<sup>44</sup> *Ibid.* (trad. it., p. 110).

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 93 (trad. it., p. 110).

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 98 (trad. it., p. 114).

fisica; il secondo, invece, indica i legami che si instaurano tra questi *minima*: relazioni sempre esterne ad essi e dipendenti da principi che non li riguardano direttamente.

La relazione è, in rapporto alla questione gnoseologica di fondo, ciò che permette il passaggio dal qualcosa che è dato a ciò che non lo è: vedendo il ritratto di una determinata persona, ad esempio, si pensa a quella persona, che però non c'è, non è effettivamente data. Non rintracciando la ragione del passaggio in uno dei due termini, Hume mostrerebbe, secondo Deleuze, che la relazione è effetto di cosiddetti *principi d'associazione* (contiguità, somiglianza, causalità) che ineriscono piuttosto la natura umana nel suo stabilire relazioni fra cose.

Ora, con la causalità si passerebbe non soltanto da un termine all'idea di qualche cosa che non è data, ma all'idea di qualche cosa che non è mai stata data o che addirittura non può essere mai data nell'esperienza. Il superamento del dato e l'inferenza che lo esprime si fonderebbero humaneamente su un'aspettativa e, più specificamente, su una *credenza* senza la quale nessuna relazione causale sarebbe pensabile. La causalità è pensata, infatti, perché casi simili osservati nell'esperienza, pur essendo separabili nell'intelletto umano, si fondono nell'immaginazione.

Tale fusione di casi simili dà luogo all'abitudine, così come la loro separabilità nell'intelletto adegua la credenza al confronto dei casi osservati: fusione e separabilità, dialetticamente connesse nella *mente*, producono come *effetto* sia la relazione sia l'inferenza secondo relazione.

### ***Soggettività, tempo e organismo***

La relazione causale è indagata da Hume, secondo due punti di vista, il *tempo* da una parte e l'*organismo* dall'altra, in virtù dei quali il problema dell'identità tra *mente* e *soggetto* si allinea su quello della costituzione del soggetto *nel* dato: come la mente diviene un soggetto?

Dal punto di vista del tempo, Hume introduce la nozione di *sintesi*. Se lo scozzese, infatti, può descrivere il movimento con cui l'immaginazione da "semplice collezione" nell'esperienza diviene "facoltà" del soggetto, secondo Deleuze, è a partire dall'idea per

cui solo qualcosa come una “sintesi” temporale giustifica un soggetto strutturalmente duplice che *inventa* nella stessa misura in cui *inferisce*.

In merito a questo soggetto che *inventa* e che è “sintesi della mente”, Deleuze s’interroga dapprima sui principî attraverso i quali esso può costituirsi in questo modo e, successivamente, sulla difficoltà stessa di ipotizzare una scansione “temporale” dei momenti attraverso i quali la mente si fa “soggetto”:

La mente, considerata nel modo dell’apparizione delle sue percezioni, era essenzialmente successione, tempo. Parlare del soggetto, perciò, è parlare di una durata, di un costume, di un’abitudine, di un’attesa. L’attesa è abitudine, l’abitudine è attesa: queste due determinazioni, la spinta del passato e lo slancio verso l’avvenire sono i due aspetti di un medesimo dinamismo fondamentale, al centro della filosofia di Hume. E non c’è bisogno di forzare i testi per trovare nell’abitudine-attesa i caratteri di una durata, di una memoria bergsoniana. L’abitudine è la radice costitutiva del soggetto e ciò che il soggetto è nella sua radice, è la sintesi dei tempi, la sintesi del presente e del passato in vista dell’avvenire. Hume dimostra esattamente ciò, quando studia le due operazioni della soggettività, l’invenzione e la credenza<sup>47</sup>.

Il tempo è in un rapporto essenziale con la soggettività nella sua duplice costituzione poiché come *invenzione*, il soggetto si costituisce nel “dinamismo dell’abitudine e dell’attesa”<sup>48</sup> che Hume teorizza, secondo Deleuze, ponendo l’abitudine a fondamento dell’attesa. Quest’ultima si concretizzerebbe, infatti, nell’inventare un futuro, oggetto dell’inferenza secondo relazione, non dato in atto e prodotto dalla sintesi del passato e del presente.

Nel caso della *credenza*, d’altra parte, un’idea già acquisita diviene “vivace” nell’intelletto dal momento in cui essa si unisce, dando luogo alla relazione causale, a un’impressione in atto. *Credere*, pertanto, non sarebbe altro che “un sentimento, un modo

---

<sup>47</sup> *ES*, p. 101 (trad. it., p. 117).

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 102 (trad. it., p. 118).



particolare di sentire l'idea"<sup>49</sup>; anche questo sentimento, per Deleuze, si manifesta come prodotto della sintesi del passato e del presente.

La duplicità dell'inventare e del credere che caratterizza strutturalmente il soggetto, in breve, si fonda su una stessa "unità dinamica", manifesta nell'abitudine, che testimonia, soprattutto se si indaga la relazione causale, una più profonda "identità sintetica"<sup>50</sup>.

Deleuze non fa che ricavare da Hume una sintesi incentrata sulla peculiare abitudine del soggetto a "contrarre abitudini" adattando il presente su esperienze passate e sul "porre il passato come *regola* per il futuro"<sup>51</sup>.

Pur potendo affermare che "la cosa più difficile è spiegare come possiamo costituire il passato come regola dell'avvenire", si ha però l'impressione, stando a Hume, di "non vedere dove si trovi la difficoltà"<sup>52</sup>.

Ciò si spiega nel fatto che, come recita la prima frase di *Empirismo e soggettività*, "Hume si propone di costituire una scienza dell'uomo" i cui problemi, dalla socialità alla morale passando per il diritto, rimangono per ciò stesso di natura prevalentemente pratica<sup>53</sup>.

Cionondimeno, come si evince dal seguente passo della *Ricerca sull'intelletto umano*, Hume non evita, da buon empirista, di distinguere l'aspetto meramente fattuale di un problema dall'incidenza teorica che fa di esso quello che Deleuze chiama un *problema allo stato puro*:

Pretendete invano di aver imparato a conoscere la natura dei corpi dalla vostra esperienza passata; la loro natura segreta, e per conseguenza tutti i loro effetti e la loro influenza, possono cambiare, senza che si verifichi alcun cambiamento nelle loro qualità sensibili. Ciò accade a volte riguardo a certi oggetti; perché non potrebbe accadere sempre riguardo a tutti gli oggetti? Quale logica, quale processo di argomentazione vi assicura contro questa supposizione? La pratica che ho, voi rispondete, confuta i miei dubbi. Ma voi fraintendete il tenore della questione che pongo. Come uomo che agisce io sono pienamente soddisfatto dell'argomento; ma

---

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 103 (trad. it., p. 119).

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 104 (trad. it., p. 120).

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 1 (trad. it., p. 11).

come filosofo, che partecipa in qualche modo al desiderio del sapere, per non dire allo scetticismo, ho bisogno di conoscere il fondamento di questa inferenza<sup>54</sup>.

Nella pratica, essendo *dati* il presente e il passato, la sintesi risulterà *data* contemporaneamente ad essi: presente e passato, in questo senso, sono assunti e ripresi nell'intelletto sempre in quanto *risultati* di una sintesi e mai come suoi elementi effettivi. I processi di sintesi sarebbero da rinvenire piuttosto nel terreno dell'immaginazione.

Quest'interpretazione, per un verso, lascia ulteriormente emergere la misura in cui l'empirismo di Hume, attribuendo valore decisivo alle sintesi e all'immaginazione, si rivela più prossimo a Kant di quanto non sembri e, per altro verso, mette in relazione Hume e Kant misurandoli a loro volta in rapporto al problema del *tempo*: è fondamentale in questo senso che, in *Empirismo e soggettività*, si può comprendere la messa in questione da parte di Deleuze del ruolo meramente passivo della memoria e, sempre nelle stesse pagine, il suo riferimento inatteso e apparentemente forzato a Bergson.

Deleuze propone la tesi per cui la memoria ha a che fare in Hume con i gradi di "vivacità" della percezione: le "idee della memoria", infatti, sono comprese tra percezioni di minore vivacità, come le "impressioni dei sensi", e di maggiore vivacità come le "idee dell'immaginazione"<sup>55</sup>.

Le "idee della memoria", in questo senso, rappresentano propriamente la "riapparizione di un'impressione di un'idea ancora vivace"<sup>56</sup> che *rimane* nell'ambito della percezione e che, soprattutto, non opera alcuna sintesi dei tempi:

Il ricordo era [per Hume] l'antico presente, non era il passato. Dobbiamo chiamare passato non semplicemente ciò che è stato ma ciò che determina, ciò che agisce, che spinge, che pesa in un certo modo [...] l'abitudine fa facilmente a meno di questa dimensione della mente che è chiamata memoria, l'abitudine non ha bisogno della memoria. In un modo o nell'altro, ne fa comunemente a meno: ora non è

---

<sup>54</sup> D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano* (trad. it. di M. dal Pra) in *Opere*, a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, Laterza, Bari 1971, vol. II, p. 44.

<sup>55</sup> *ES*, p. 103 (trad. it., p. 119).

<sup>56</sup> *Ibid.*

accompagnata a nessuna evocazione di ricordi, ora non c'è alcun ricordo particolare che essa possa evocare. In una parola, il passato non è dato; esso è costituito da e in una sintesi che dà al soggetto la sua vera origine, la sua sorgente<sup>57</sup>.

I ricordi, così come li intenderebbe Hume, non appartengono secondo Deleuze ad un vero e proprio *passato* ma sono piuttosto degli “antichi presenti” che l'intelletto connette attivamente ma sempre e comunque avendoli già assunti come dati. Si configura l'estrema difficoltà, ripresa adeguatamente in *Differenza e ripetizione*, di comprendere “come si costituiscono, *nel tempo*, un presente ed un passato”<sup>58</sup>.

Viene ripresa a questo punto l'indagine della relazione causale nel suo legame essenziale all'esperienza e, nello stesso tempo, all'abitudine. Entrambe vengono però adesso strutturalmente assunte da Deleuze come “principi”: l'esperienza è infatti il principio per cui si ha una ripetizione di casi simili mentre l'abitudine è il principio che ci determina a passare rapidamente da un oggetto a un altro; Ora, mentre la prima rappresenta il principio che “introduce nel tempo l'affezione di un passato”, la seconda rappresenta il principio che “organizza il tempo come un presente perpetuo al quale dobbiamo e possiamo adattarci”.

Questo essenziale “dualismo” della relazione causale in rapporto ai principi della natura umana manifesta ancora una volta l' “unità dinamica” che sottende la costituzione del soggetto: unità che Deleuze individua in ciò che Hume chiama *mente* e dalla quale il soggetto emerge sotto l'azione congiunta dei due principi.

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 101 (trad. it., p. 117).

<sup>58</sup> Ivi, p. 105 (trad. it., p.121). Deleuze giungerà in *Differenza e ripetizione*, con particolare riferimento a *Materia e memoria* di Bergson, a una memoria sintetica –qui soltanto evocata– che, a differenza di quella humeana, rivela un passato più *attivo* del presente stesso: “memoria ontologica” il cui atto specifico non è “conservare” ciò che non è più ma “spingere” e “agire” sul presente “determinando” ciò che è. Il principio cui Deleuze riconurrà questa “attività” della memoria è una “seconda sintesi del tempo” intesa come “fondamento” dello stesso presente che passa. È nella stringente esigenza di “fondare” il tempo, dunque, che Deleuze mostra la necessità del passare da una sintesi temporale all'altra: “Costituire il tempo, ma passare nel tempo così costituito, è questo il paradosso del presente. Non sta a noi rifiutare l'ineluttabile conseguenza che *occorre un altro tempo in cui si operi la prima sintesi del tempo*, la quale rinvia necessariamente a una seconda sintesi [...] La prima sintesi, quella dell'abitudine, è veramente la fondazione del tempo, ma la fondazione va distinta dal fondamento [...] Passare è appunto la pretesione del presente. Ma ciò che fa passare il presente e adatta il presente e l'abitudine, va determinato come fondamento del tempo, che è la Memoria”. *DR*, p. 107 (trad. it., p. 107).

La mente “diviene soggetto” innanzitutto in funzione della *sintesi* ovvero, come visto, di un processo di “trasformazione”<sup>59</sup> che *fa* della mente un soggetto la cui spontaneità intellettuale riposa –senza ovviamente separarsene– su una passività, quella dell’immaginazione, in cui hanno luogo i processi di sintesi:

L’intelletto è la mente stessa, che però, sotto l’influenza dell’esperienza riflette il tempo sotto la forma di un passato sottoposto alla sua osservazione; e l’immaginazione, sotto l’influenza del principio dell’abitudine, è ancora la mente che però riflette il tempo come un futuro determinato riempito delle sue attese. La credenza è il rapporto tra queste due dimensioni costituenti<sup>60</sup>.

Un secondo punto di vista sull’influenza dei principi della natura umana nella costituzione del soggetto, dopo l’analisi della relazione causale in rapporto al tempo, riguarda l’*organismo*. Anch’esso infatti, sotto l’azione congiunta dei principi, acquisisce sia la “spontaneità di relazione”, per cui il meccanismo delle percezioni distinte si imprime nel corpo stesso, sia la “spontaneità di disposizione” in virtù della quale l’organismo “è disposto in modo da produrre la passione”<sup>61</sup>.

Il soggetto è disposto alle passioni a partire da un “movimento interno originale”<sup>62</sup>, anch’esso riconducibile all’azione congiunta dei principi, che lo caratterizza universalmente in rapporto ad esperienze come la fame, la sete o il desiderio sessuale. Hume è consapevole, secondo Deleuze, del fatto che ci siano passioni come l’amore e l’odio le quali, a differenza delle precedenti, non trovano particolare corrispondenza nella disposizione corporea di ogni soggetto: in questo caso, la natura mostra di non potere “produrre” la passione “direttamente da sola” ma necessariamente mediante un “oggetto esterno che produrrà la passione in circostanze determinabili”.

La questione iniziale su come nel dato possa costituirsi un soggetto tale da oltrepassarlo acquista uno spessore più specifico ponendosi adesso in questi termini: sotto quali fattori la mente, collezione rapsodica di impressioni e immagini, diviene un sistema organizzato,

---

<sup>59</sup> *ES*, p. 103 (trad. it., p. 119).

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 106 (trad. it., p. 122).

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 107 (trad. it., p. 124).

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 108 (trad. it., p. 124).

un soggetto, una natura umana? La risposta di Hume, secondo Deleuze, è che mentre dal punto di vista del tempo il principio fondamentale risulta essere l'*associazione*, dal punto di vista dell'organismo, invece, il principio fondamentale è rintracciato nella *passione*.

Deleuze affronta la principale obiezione che storicamente viene fatta all'associazionismo. L'*associazionismo*, “radice comune di tutti gli empirismi”<sup>63</sup>, afferma che le relazioni sono sempre esterne ai loro termini essendo esclusivamente effetto dei principi della natura umana: che un'idea ne introduca un'altra non è qualità dell'idea in sé ma della natura umana, pertanto, le idee non rendono conto delle operazioni che si fanno su di esse e delle relazioni che tra di esse si stabiliscono. I critici dell'*associazione*, tra i quali Deleuze annovera Freud e Bergson, insistono sul fatto che tale principio non può spiegare tutte le relazioni ma soltanto quelle tra cose “immediatamente vicine”<sup>64</sup>: essa non riesce a spiegare che  $A=C$  o che la distanza stessa sia una relazione nella stessa misura in cui riesce a spiegare che  $A=B$  e che  $B=C$ .

Sarebbe lo stesso Hume, secondo Deleuze, a porre questo stesso problema indagando, più specificamente, proprio le relazioni di *somiglianza*: quanto più, infatti, una proprietà diventa comune a molti individui, tanto più essa non può condurre la mente ad un individuo in particolare. I principi di associazione non riescono, cioè, a dare ragione di contenuti singoli allo stesso modo in cui spiegano rigorosamente la forma generale del pensiero<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> Deleuze fa riferimento a W. James, B. Russell, J. Dewey, A. N. Whitehead e, più specificamente, a *Les Philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amerique* di J. Wahl (Alcan, Paris 1920). Deleuze affermerà che, tra gli anni Quaranta e gli anni Cinquanta, “a parte Sartre, che tuttavia è rimasto preso nelle trappole del verbo essere, il filosofo più importante in Francia era Jean Wahl”, il cui merito più rilevante fu, prosegue Deleuze, non soltanto “di averci fatto incontrare il pensiero inglese e americano, ma di aver saputo farci pensare in francese su cose molto nuove”, *D*, p. 72 (trad. it., p. 65). Sull'influenza di Wahl su Deleuze cfr. M. Iofrida, *Qualche nota su Deleuze e la storia della filosofia*, pp.14-15, in M. Iofrida, F. Cerrato, A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze*, cit., pp. 9-21 e G. Bianco, *Le problème de l'extériorité des relations. Jean Wahl et Gilles Deleuze*, in G. Bianco, F. Worms (a cura di), *Jean Wahl: le multiple, Mimesis-France*, Paris 2011.

<sup>64</sup> *ES*, p. 113 (trad. it., p. 129).

<sup>65</sup> “Sarebbe vano cercare due idee che non abbiano fra loro qualche tratto di somiglianza o che non si tocchino da qualche parte. Si tratta di somiglianza? Per quanto profonde siano le differenze che separano due immagini, si troverà sempre, risalendo abbastanza in alto, un genere comune a cui appartengono, e, di conseguenza, una somiglianza che serva loro da *trait d'union* [...] il che significa che tra due idee qualsiasi, scelte a caso, c'è sempre somiglianza e, se si

Hume rimane associazionista ma, secondo Deleuze, concepisce la relazione stessa come la “circostanza particolare”<sup>66</sup> per cui giudichiamo opportuno confrontare due idee. Ciò significa che essendo *associazione* e *passione* separabili solo ipoteticamente, esse determinano in maniera necessariamente “congiunta” la trasformazione della mente in soggetto. La critica all’associazionismo si rivela inadeguata nel momento stesso in cui Hume dimostra che senza una “circostanza particolare”, determinata dalla passione, non può esserci “forma generale del pensiero” riconducibile all’associazione.

Se è vero infatti che l’associazione rende possibile qualunque relazione in generale, è altrettanto vero che essa non ne spiega alcuna in particolare. Da qui un principio fondamentale, quello secondo cui “solo la circostanza dà alla relazione la sua ragion sufficiente”<sup>67</sup>, in virtù del quale Deleuze scorge nella nozione *circostanza* e nella dimensione dell’*affettività* l’elemento propriamente rivoluzionario della filosofia di Hume:

[La circostanza] è al centro della storia, rende possibile una scienza del particolare, una psicologia differenziale. Quando Freud e Bergson dimostrano che l’associazione delle idee spiega solo il superficiale in noi, il formalismo della coscienza, vogliono essenzialmente dire che solo l’affettività può giustificare il contenuto singolo, il profondo, il particolare. Essi hanno certamente ragione. Ma Hume non ha mai detto qualcosa di diverso. Solo che egli pensava che il superficiale, il formale, doveva anch’esso essere spiegato, e che, in un certo senso, questo compito era più importante. Per il resto egli fa appello alla circostanza, una nozione che in lui designa sempre l’affettività<sup>68</sup>.

---

vuole, contiguità, di modo che scoprendo un rapporto di contiguità o di somiglianza tra due rappresentazioni che si succedono, non si spiegherà affatto per quale motivo l’una evochi l’altra. Il vero problema è quello di sapere in quale modo si operi la selezione tra un’infinità di ricordi che assomigliano tutti, per qualche aspetto, alla percezione presente, e perché uno solo di essi – questo piuttosto che quello- emerga alla luce della coscienza” H. Bergson, *Materia e memoria*, (trad. it. di F. Sossi) p. 269, in *Opere*, a cura di P. A. Rovatti, Mondadori, Milano 1986.

<sup>66</sup> *ES*, p. 113 (trad. it., p. 129).

<sup>67</sup> *ES*, p. 115 (trad. it., p. 131).

<sup>68</sup> *Ibid.*

Affinché il soggetto si costituisca nella mente i principi di associazione debbono necessariamente unirsi ai principi di passione. Se i secondi spiegano il fatto che le idee si associno, solo i primi possono spiegare che, in un certo momento, ad una certa idea ne sia associata un'altra.

Per Hume, dunque, la passione “funziona come un principio di individuazione del soggetto”<sup>69</sup> e non si lega all'associazione come il particolare all'universale. Se così fosse, infatti, si contravverrebbe all'idea stessa, autenticamente empirista, di un' “azione congiunta” dei principi della natura umana. I principi della passione non saranno meno universali e costanti dei principi d'associazione, “essi concernono sì l'individuo, ma nel senso esatto in cui si può fare, e si fa, una scienza dell'individuo”<sup>70</sup>. Il soggetto, allora, non potrà che dirsi “essenzialmente pratico”, poiché la sua unità definitiva, unità delle relazioni e delle circostanze, emerge necessariamente nel rapporto tra la motivazione e l'azione, tra il mezzo e il fine:

che non ci sia soggettività teorica e che non possa esserci, diventa la proposizione fondamentale dell'empirismo. E a ben pensarci, non è che un altro modo di dire che il soggetto si costituisce nel dato. Se il soggetto si costituisce nel dato, in effetti, esso può essere solo pratico<sup>71</sup>.

Sembra evidente che l'ipotesi sui cui si regge tutta la lettura deleuziana di Hume è quella di una stessa “esigenza critica” condivisa da Hume e Kant. È sempre in rapporto a tale ipotesi che, d'altra parte, Deleuze può a suo modo individuare nel problema del *soggetto* le più radicali divergenze tra i due: mentre infatti la posizione del problema da parte di Hume culmina con la negazione di un soggetto astrattamente teorico o disinteressatamente conoscitivo, per altro verso, invece, lo stesso problema si tradurrà, in Kant, nella necessità di un soggetto trascendentale al quale si legheranno le sorti stesse dell'impresa critica.

---

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 117 (trad. it., p. 133).

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 117 (trad. it., p. 134).

### ***Da Hume a Kant***

Hume e Kant condividerebbero comunque la “formulazione positiva”<sup>72</sup> del problema della soggettività; per entrambi si tratterebbe infatti di pensare un rapporto tra la natura e un soggetto che si interroga sulla legittimità della trasformazione e dell’organizzazione che, per mezzo dei propri giudizi, le conferisce.

Mentre in Hume i termini di questo rapporto sarebbero la natura e i principî della natura umana, in Kant, invece, la relazione tra la natura e il soggetto è pensata in funzione di un altro genere di principî. Questi verranno pensati da Kant a partire dalla feconda intuizione di Hume secondo cui ciò che fonda la conoscenza deve essere cercato laddove sorge la domanda che lo riguarda e cioè dalla parte del soggetto. L’obiezione di Kant però (lo si vedrà a proposito della questione del fondamento secondo Deleuze), deriverebbe dal constatare che i principî cui si richiama Hume non possono propriamente fondare la conoscenza poiché, pur spiegando l’atto con cui il soggetto supera il dato, non spiegano fino in fondo perché il dato stesso finisce col sottomettersi a tale superamento.

Prima di approdare alla posizione del problema del fondamento in Hume e Kant, Deleuze evidenzia però quanto questa differenza debba ancora una volta ricondursi alla differenza tra due concetti di critica: l’empirismo, non operando la metodica “riduzione” della prospettiva trascendentale, insisterebbe molto più radicalmente di quest’ultima sul problema del soggetto. I dati dell’esperienza, gli atomi, i *minima*, infatti, e questa rimane la questione più importante per l’empirismo, sono considerati elementi che non possono richiamarsi ad altro che alla loro stessa complessità senza potere essere considerati come dati a un soggetto trascendentale o psicologico.

Un simile problema “allo stato puro” induce l’empirista non soltanto a porre le questioni diversamente dal filosofo trascendentale, ma anche a individuare nell’impostazione trascendentale istanze che, come si vedrà, ne mettono in discussione l’efficacia in merito ai propri scopi e, conseguentemente, il giudizio espresso nei confronti dell’empirismo stesso.

L’aspetto peculiare dell’interpretazione deleuziana di Hume consiste, come è già possibile notare, nel mettere in luce l’impatto teorico dell’empirismo che non si riduce al

---

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 119 (trad. it., p. 141).



mero scetticismo reso noto dalla tradizione storica. In questo senso, Deleuze tenta di affrancare l'empirismo dall'idea riduttiva secondo cui esso altro non sarebbe che il tratto comune a tutte le dottrine per le quali ogni conoscenza ha inizio e fine con l'esperienza. Tutto ciò testimonia per un verso della necessità avvertita dal giovane Deleuze di una nuova metodologia storico-filosofica e, per altro verso, della possibilità di rinvenire in Hume una problema di *fondamento* laddove l'empirista si interroga sul perché non possa esserci qualcosa come il dato se non a partire necessariamente da un movimento di non facile comprensione, quello della soggettività, che lo oltrepassa.

## Sezione II

### La questione del fondamento e la realizzazione della critica

#### *Fondare, dal mito alla filosofia*

*Che cos'è fondare?* è la prima formulazione autonoma, da parte del giovane Deleuze, del problema teoretico specifico del fondamento.

L'importanza storica di tale problema viene misurata dal filosofo francese in rapporto al ruolo che esso assume già nel delicato passaggio dal mito alla filosofia. Ispirandosi a studi antropologici, Deleuze prende le mosse dall'archetipo del "fondatore" definito come "colui che pone e propone un compito infinito"<sup>73</sup>: come tutti gli animali, l'uomo realizzerebbe necessariamente dei "fini naturali" (mangiare, dormire, riprodursi, morire) ma ciò che lo distingue dalle altre specie è il fatto che tali fini vengano da lui realizzati necessariamente in modo "indiretto" o "obliquo" e, più precisamente, sottoponendo essi a *trasformazione*<sup>74</sup>.

"Riti" e "cerimonie" rappresentano, infatti, "fini di natura trasformati"; una semplice "determinazione della natura" come la morte, ad esempio, diventa con l'uomo, che la conserva e la rielabora nella memoria, un "evento della storia"<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> CCF, p. 126.

<sup>74</sup> *Ibid.* G. Bianco sottolinea che i termini attraverso i quali Deleuze, all'inizio di *Che cos'è fondare?*, effettua il "parallelo" tra mito e filosofia sono gli stessi de *Il Mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione* (1949) di Mircea Eliade. Rifacendosi al celebre storico e antropologo delle religioni, infatti, Deleuze sostiene che nelle società "primitive" indo-europee, ciò che rendeva reali i gesti, i riti e le azioni quotidiane era la convinzione che questi ripetessero essenzialmente una qualche azione avvenuta in un tempo mitico e originario. Il *rituale*, sotto questa luce, è ciò che conferisce senso a determinate azioni, per un verso, rimandandole a degli *archetipi* e, per altro verso, dotandole di una forza sacra, in quanto questo fenomeno era anticamente manifesto nella gestione dello spazio e, in particolare, nella "localizzazione dei luoghi di culto", *Gilles Deleuze tra liceo e avanguardia*, cit., p. 48.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 125.

Questo “elevare della natura a livello della storia e dello spirito”<sup>76</sup>, attraverso cui si trasformano i fini che essa detta ai viventi in “fini culturali”, è il processo che determina i “compiti infiniti” proposti dal “fondatore”. La trasformazione in fini culturali apporta ai fini naturali il fatto di renderli “senza tempo”: amare i nostri morti, riprendendo l’esempio precedente, è un “compito infinito” poiché va *oltre* il fine naturale di cui esso costituisce trasformazione, tanto da rimanere paradossalmente “qualcosa da realizzare” anche una volta sopraggiunta la morte di colui che si assume il compito. Il *mito* altro non sarebbe allora che l’espressione più autentica dell’inquietudine e dell’angoscia avvertite dall’uomo nell’impossibilità di realizzare in vita i compiti infiniti<sup>77</sup>.

Il passaggio alla filosofia, prosegue Deleuze, si avrebbe nel momento in cui i compiti infiniti iniziano ad essere proposti dal fondatore come qualche cosa che, a differenza della fase precedente, “deve essere realizzato in questo stesso mondo”<sup>78</sup>. Mentre nel mito, pertanto, il massimo dell’esperienza che l’uomo arriva a fare di sé è l’essere senziente, nella filosofia l’uomo si scopre essere razionale e “da una maniera all’altra la fondazione prende coscienza di sé”: l’essere razionale s’interroga cioè “su ciò che è fondare” tentando così di “fondare la fondazione stessa”<sup>79</sup>.

In questa suggestione introduttiva, ciò che Deleuze pone maggiormente a tema è il “carattere equivoco del fondatore”, il quale non è tanto “colui che fonda” quanto piuttosto “colui che fa appello a un fondamento”<sup>80</sup>.

Viene allora tracciato un dinamismo inerente l’atto di “fondare”, proprio a partire da quest’ente che fa appello a un fondamento, il quale, in nome di un diritto, esprime sempre una pretesa su qualcosa. Nel dinamismo del fondare Deleuze vede coinvolti pertanto un

---

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>77</sup> “Gli dèi passano il loro tempo a bere una bevanda che è loro riservata. Tentando di vivere un simbolo se ne ritrova il senso. Gli dèi immortali passano il loro tempo a bere. All’origine ci sono due gruppi di superuomini che lottano per diventare dèi. La posta in gioco della lotta è la bevanda che rende immortali. Allora gli dèi sono immortali perché bevono. È la trasformazione del fine naturale, bere, in un compito infinito. Se gli dèi cessassero di bere, non sarebbero più immortali. I compiti infiniti servono a questo, sono i soli che permettono all’uomo di realizzare i fini naturali in un *modo* che non sia più semplicemente diretto”, *ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> *Ibid.*

*pretendente*, una *cosa pretesa* e, soprattutto, un *fondamento*, ovvero un'istanza chiamata a "legittimare" il diritto del pretendente sulla cosa pretesa:

Il fondamento è dunque ciò che ci darà o non ci darà il diritto [di pretendere qualche cosa]. Si presenterà come il *terzo*. Il fondamento o terzo fondamento. Pretendere significa aspirare a qualcosa. Pretendendo si pretende di comparire davanti a ciò che può dare o confermare il proprio diritto. È accettare di sottomettersi alla prova, il fondamento è il terzo perché non è né il pretendente, né ciò che si pretende ma l'istanza che renderà la cosa pretesa docile al pretendente. In sé l'oggetto non è mai sottomesso alla pretesa. L'esigenza e la pretesa ricadono sull'oggetto sempre da fuori<sup>81</sup>.

Vengono così fissati l'aspetto *selettivo* e quello *manifestativo* del fondare.

Sul versante *selettivo*, il fondamento sottopone a una "prova" i pretendenti al fine di stabilire la fondatezza della pretesa che li accomuna, ordinarli gerarchicamente ed escludere i "falsi pretendenti". Su tale principio s'incentra l'intera lettura deleuziana di Platone; già dal saggio *Platone e il simulacro* (1962) -successivamente inserito in appendice a *Logica del senso* (1969)-, infatti, Deleuze afferma che quella platonica è "una dialettica della rivalità (*anphibetesis*)" il cui scopo "più profondo" sarebbe appunto "misurare le pretese, distinguere il vero dal falso pretendente"<sup>82</sup>.

Se per Deleuze la filosofia "inizia" con Platone, da questo punto di vista, è effettivamente perché l'ateniese delinea il profilo del filosofo come quello di colui che "si richiama" all'*idea* e i cui argomenti sono "misurati" in rapporto al loro grado di partecipazione rispetto ad essa. Il mito va a costituire in questo caso "il modello immanente o fondamento-prova a partire dal quale i pretendenti devono essere giudicati, e la loro pretesa misurata". Nonostante il *mito* sembrerebbe intervenire in alcuni dialoghi

---

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>82</sup> "Nel *Politico* si arriva ad una prima definizione: il politico è il pastore degli uomini. Ma lì insorgono tutti i tipi di rivali, il medico, il commerciante, il lavoratore, per dire: 'il pastore degli uomini sono io' [...] Lo scopo della divisione non è pertanto dividere in generi e specie, ma più profondamente di selezionare dei lignaggi: distinguere dei pretendenti, distinguere il puro e l'impuro, l'autentico e l'inautentico. Da qui la metafora costante della prova dell'oro" *LS*, p. 293 (trad. it., p. 223).

proprio allo scopo di mettere fine alla pretesa (Deleuze pensa in tal senso al *Fedro*), esso è strutturalmente in Platone “elemento integrante della divisione stessa”: essa non farebbe altro che “superare il dualismo tra mito e dialettica” riunendo in sé “potenza mitica e potenza dialettica”<sup>83</sup>.

Platone, pertanto, conserva la forma stessa del mito nella misura in cui “erige un modello a partire dal quale i differenti pretendenti potranno essere giudicati”. La ricerca platonica di un metodo selettivo si risolve così, questa la tesi di Deleuze, nel fissare un criterio di “partecipazione elettiva”<sup>84</sup> che misura i pretendenti rendendo possibile il giudizio sulla fondatezza delle loro pretese: “partecipare” significa allora, nella lettura deleuziana, “possedere secondariamente” la cosa pretesa e, soprattutto, possederla necessariamente in ragione del fatto che *soltanto* il fondamento la “possiede primariamente”<sup>85</sup>.

Sul versante *manifestativo*, il fondamento, non potendosi presentare se non in un “terzo momento”, si rivela in realtà ciò che era in principio e ciò in rapporto a cui, dunque, lo stesso atto di fondare coincide con l’essere anche un *ritrovare*<sup>86</sup>.

Tra Hume e Kant, secondo Deleuze, si assisterebbe ad una ripresa della questione del fondamento in quanto questo risulta primariamente “posto in rapporto alla pretesa”<sup>87</sup>.

---

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> “Nel *Fedro*, il mito della circolazione mostra ciò che le anime hanno potuto vedere delle Idee prima dell’incarnazione: attraverso ciò Platone ci fornisce un criterio selettivo a partire dal quale il delirio ben fondato o il vero amore appartengono alle anime che hanno visto di più e che hanno più ricordi assopiti ma resuscitabili – le anime sensuali, dimentiche e di sguardo non ampio sono al contrario denunciate come falsi pretendenti. Stessa cosa nel *Politico*: il mito circolare mostra che la definizione del politico come ‘pastore degli uomini’ non conviene ad altri che a un dio arcaico; ma se ne deduce un criterio di selezione, a partire dal quale i differenti uomini della città partecipano in modo ineguale del modello mitico”, *LS*, p. 294 (trad. it., p. 234).

<sup>85</sup> La struttura platonica delle idee, e segnatamente dell’*idea del bene*, è letta da Deleuze perlopiù in funzione di una triade neoplatonica (*impartecipabile, partecipato, partecipante*) che, riproducendo la dinamica del fondare (*fondamento, cosa pretesa, pretendente*), testimonierebbe esplicitamente quanto Platone avesse conservato la forma essenziale del mito. L’idea sarebbe così stata posta da Platone come quel fondamento mai pienamente partecipabile che, intervenendo sulla pretesa “da fuori” come un “terzo” assolutamente “separato”, mette alla prova i pretendenti in modo tale da stabilire la loro gerarchia ed escludere i “falsi pretendenti”. Sui possibili limiti della lettura deleuziana di Platone cfr. A. Le Moli, *Sull’anti(neo)platonismo di Deleuze*, in “Annuario filosofico”, 20/2004, pp. 145-156.

<sup>86</sup> *CCF*, p. 130.

<sup>87</sup> *Ibid.* Secondo C. Kerslake –ad oggi l’unico interprete di Deleuze ad essersi soffermato su *Che cos’è fondare?*- il filosofo francese procede in questo corso a “una descrizione immanente della dialettica del fondare in filosofia, iniziando con Platone ma virando immediatamente in direzione

L'avvento stesso del trascendentale, in tal senso, è pensato da Deleuze, per un verso, in funzione della peculiare posizione kantiana del questione del fondamento e, per altro verso, secondo quella che era già l'ipotesi centrale di *Empirismo e soggettività*, "a partire storicamente da Hume, a cui Kant deve molto"<sup>88</sup>.

Sarebbe infatti muovendo dal problema critico della soggettività che la conoscenza, da Hume in poi "definita come superamento"<sup>89</sup> del dato, acquisisce quell'irriducibile spessore aporetico che porterà Kant a concepire il trascendentale.

Le riflessioni di Hume e Kant, come mostrato già a proposito di *Empirismo e soggettività*, deriverebbero infatti da una medesima "esigenza" di fondamento espressa nella ricerca di ciò che è in grado di spiegare perché la conoscenza umana implica l'affermazione di qualcosa che non può dirsi propriamente *dato* nello stesso senso in cui viene affermato. Deleuze pone nuovamente in primo piano la domanda centrale di *Empirismo e soggettività*: "Con quale diritto si fa un'inferenza dal passato al futuro?"<sup>90</sup>.

Se si giudica, dunque, si supera il dato, ma non è quest'ultimo che può spiegare il motivo per cui lo si supera. Hume si imbatterebbe pertanto nel "problema straordinario" che induce sia lui che Kant a "chiedersi cosa fonda la conoscenza"<sup>91</sup>.

---

dei problemi della filosofia specificamente 'moderna'. La filosofia inizia con Platone, che fa emergere il filosofo come colui che "si richiama" all'idea razionale, colui che è 'messo alla prova' in base al suo gradi di partecipazione rispetto ad essa; ma Platone rimane vincolato al pensiero mitico (soprattutto nel concepire la reminiscenza), e, suggerisce Deleuze, la filosofia intraprende veramente il suo compito –fondare e realizzare la ragione- con Hume, Kant e la filosofia post-kantiana", *Immanence and the vertigo of philosophy. From Kant to Deleuze*, Edinburgh University Press, Edimburgh 2009, p. 15.

<sup>88</sup> "Hume ha intuito il problema del fondamento. La domanda 'con che diritto?' è posta", *CCF*, p. 130.

<sup>89</sup> "La parola *soggetto*, non a caso, è impiegata da Hume molto raramente. Non può essere un caso. Hegel, anche lui, analizza la soggettività senza pronunciare la parola soggetto. Nella stessa maniera Heidegger si spinge oltre e dice che non bisogna impiegare la parola soggetto. Bisogna designarlo nella struttura essenziale che si è trovata. Quando si è definito il soggetto non c'è più ragione di parlarne. Heidegger, Hegel ci dicono tutti che il soggetto è lo *svilupparsi*. Hegel lo analizza dialetticamente. Svilupparsi è trasformarsi ecc. L'essenza è la mediazione. Heidegger dice che l'essenza della soggettività è la trascendenza. Con un senso nuovo: prima veniva definito *trascendente* lo stato di qualcosa, con Heidegger abbiamo il movimento di *trascendersi*. È il modo d'essere del movimento verso ciò che si trascende. Hume si domanda: che cos'è conoscere? Ci dice che è *superare* il dato. La conoscenza è definita come superamento. Analogia di tre autori [Hume, Hegel, Heidegger]", *Ivi*, p. 131.

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Ibid.*

La risposta di Hume, che individua il fondamento della conoscenza in principi della natura umana, dal punto di vista kantiano, risulterebbe però “deludente”, poiché il fondamento, di cui si è alla ricerca, non può essere “soggettivo” nel senso in cui può esserlo un principio come l’abitudine.

Kant non farebbe allora altro che “spingere fino all’estremo” la domanda sul fondamento, polemizzando con “l’interpretazione psicologica” datane da Hume<sup>92</sup>. La principale osservazione fatta da Kant è che, in un giudizio come “l’acqua bolle a cento gradi”, non soltanto il soggetto supera il dato, ma è il dato stesso che “si sottomette a tale superamento”<sup>93</sup>. Sarebbe allora necessario, questa la tesi di Kant secondo Deleuze, che il dato sia sottomesso a principi *dello stesso genere* di quelli ai quali la natura umana è sottomessa quando supera il dato: il principio sarebbe così chiamato a fondare la conoscenza “rendendo possibile” la sottomissione del dato a questa stessa conoscenza. Il soggetto si fa trascendentale, differenziandosi dunque da quello empirico, proprio nel momento in cui dà ragione di questa “singolare ostilità del dato”<sup>94</sup>.

la posizione del problema del fondamento della conoscenza, secondo Deleuze, consisterebbe sia in Hume che in Kant nel pensare un “accordo” tra ciò che è all’origine del dato e i principi che costituiscono il soggetto nel dato<sup>95</sup>.

Ora, questo accordo è il “fatto” che induce entrambi, come si può leggere già in *Empirismo e soggettività*, a porre il problema sul terreno che più gli è proprio e cioè l’*immaginazione*: è proprio su questo terreno comune che, secondo Deleuze, il kantismo “rovescia” straordinariamente la domanda humeana.

In Kant, infatti, non si tratterà più di chiedersi *soltanto* come il soggetto possa costituirsi nel dato quanto piuttosto di chiedersi “come l’immaginazione diviene una facoltà?”<sup>96</sup>.

---

<sup>92</sup> Ivi, p. 132. In *Empirismo e soggettività*, Deleuze affermava che Kant pone in modo “rovesciato” il problema di Hume, *ES*, p. 124 e ss. (trad. it., p. 146 e ss.).

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>95</sup> “Il problema di questo accordo dà all’empirismo una vera e propria metafisica. È il problema della finalità: che accordo c’è tra la collezione delle idee e la associazione delle idee, tra le regole della natura e le regole delle rappresentazioni, tra le regole della riproduzione dei fenomeni della natura e la regola della riproduzione delle rappresentazioni nella mente? Diciamo che Kant ha compreso l’essenza dell’associazionismo, perché lo ha compreso a partire da questo problema e l’ha criticato a partire dalle condizioni di questo problema” *ES*, p. 123 e ss. (trad. it., p. 143 e ss.).

La chiave del “rovesciamento” critico kantiano è scorta da Deleuze nelle pagine che il filosofo di Königsberg dedica alle tre sintesi dell’immaginazione nella prima edizione della *Critica della ragion Pura*.

Mentre Hume penserebbe l’immaginazione come facoltà *soltanto* nella misura in cui, sotto l’effetto dei principî della natura umana, si costituisce nel soggetto empirico “una legge di riproduzione delle rappresentazioni”<sup>97</sup>, Kant, invece, pensa l’immaginazione come principio in grado anche di dare conto del fatto che, “prima” del costituirsi di una legge di riproduzione nel soggetto empirico, i dati debbano essere già sottomessi a principî dello stesso genere di quelli che regoleranno empiricamente la connessione delle rappresentazioni nel soggetto. Kant rompe radicalmente con l’empirismo -avendone autenticamente colto l’essenza- proprio laddove fa dipendere le relazioni dalla natura stessa delle cose: queste infatti, e ciò è fondamentale, presupporranno una sintesi che *ha la stessa origine* delle relazioni.

Il “rovesciamento” kantiano del problema scoperto da Hume implica fondamentalmente che “c’è l’*a priori*”, ovvero, che è necessario riconoscere un’attività produttiva tale per cui laddove ha luogo il “fatto empirico” della trascendenza, è già in opera un principio (definito per ciò stesso *trascendentale*) che rende la trascendenza immanente a qualche cosa = x<sup>98</sup>.

In *Che cos’è fondare?* l’immaginazione kantiana verrà compresa in tal senso come quel “principio a doppia operazione” che “fonda” la conoscenza rendendola, *nello stesso tempo*, “conoscenza dei fenomeni”: mediante la *sintesi* (prima operazione), l’immaginazione “localizza” la conoscenza nei “milieux” dell’esperienza possibile (spazio e tempo) arginando al contempo la tendenza del pensare a scambiare per conoscenza reale qualcosa di non “localizzabile”<sup>99</sup> (seconda operazione).

---

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> “qualcosa nel pensiero oltrepasserà l’immaginazione senza potere fare a meno di essa: la sintesi a priori dell’immaginazione ci rinvia a un’unità sintetica dell’appercezione, che la include”, *ES*, p. 125 (trad. it. p. 147).

<sup>99</sup> *CCF*, p. 199.



### ***Dal condizionamento alla genesi***

Deleuze sostiene che la comprensione autentica della domanda *che cos'è fondare?* dipende innanzitutto dal tenere conto che “ciò che è fondato manifesterà nella sua propria natura il cambiamento, la modificazione”<sup>100</sup>, anche se però in taluni casi può sembrare che “una volta trovato il fondamento, non cambia niente”. Mentre in Descartes, ad esempio, la ricerca del fondamento “fornisce qualcosa d'altro rispetto a ciò che ci si attendeva”, in Kant sussisterebbe viceversa una “separazione” tra l'operazione di fondare e il “cambiamento che essa apporta” tale per cui “a prima vista le cose sembrano restare le stesse”<sup>101</sup>.

Il trascendentale kantiano conferma in tal senso, assieme alla stretta correlazione tra fondamento e pretesa, la tendenza a far ricadere quest'ultima, “sempre da fuori”, sulla cosa pretesa. Questo *condizionamento estrinseco* opera come se la condizione di possibilità, in quanto fondamento, intervenisse in maniera estrinseca e forzosa su un dato che, pur nella sua “singolare ostilità”, finisce col diventare il “condizionato”<sup>102</sup>.

A tale idea si comincia ad affiancare, già nell'ambito humeano e kantiano della “concezione critica” del fondamento, l'idea di una *genesì intrinseca della condizione e del condizionato*: il passaggio dal condizionamento alla genesi, che Deleuze pensa essere la vera “realizzazione” della critica, avrebbe implicato “tutta una storia” da Maimon e Fichte fino a Bergson<sup>103</sup>.

Questa tesi emerge chiaramente a partire dal momento in cui Deleuze si chiede se in Kant la “critica” debba essere soltanto considerata un *metodo* o se, piuttosto, essa si proietti già verso ciò che sarà la costituzione del *sistema*.

---

<sup>100</sup> CCF, p. 138.

<sup>101</sup> *Ibid.* Che la ripetizione dell'“operazione del fondamento” sia legata peculiarmente alla scoperta “inattesa” e alla “novità” è un'idea riconducibile a F. Alquié. In una recensione del 1956 a *Descartes. L'homme et l'oeuvre* pubblicata sui “Cahiers du sud” (n° 35, pp. 473-475), ad esempio, il giovane Deleuze evidenzia quanto, in Alquié, la filosofia sia prima di tutto un'attività “sorprendente” che “non nasce solamente dallo stupore, ma conduce, attraverso i suoi risultati, ad altri stupori. La sua grandezza è di fornire tutt'altro rispetto a ciò che gli veniva richiesto dall'esterno”. La “storia della metafisica”, in questo senso peculiare, “non è per nulla riducibile alla psicologia del filosofo, e ancor meno a una storia che la determinerebbe” ma è al contrario “rottura con la sua storia” e “movimento temporale sempre ripreso”, (trad. it. di G. Bianco e F. Treppiedi, in *Da Cristo alla borghesia e altri scritti*, cit., pp. 123-124).

<sup>102</sup> CCF, p. 134.

<sup>103</sup> CCF, p. 189.

Se da una parte l'impronta analitica della *dottrina trascendentale degli elementi* lascia pensare alla critica come a un metodo, dall'altra parte invece, la *dottrina trascendentale del metodo* getta esplicitamente le basi di una "sistemica" e di una "metafisica critica" che Kant stesso non avrebbe però realizzato<sup>104</sup>.

Questa presenza pressoché spettrale del *sistema* in Kant si lega, secondo Deleuze, a una non adeguata messa in discussione delle premesse da cui egli stesso muove. Sarebbe inoltre che un tale limite, che emerge ad esempio dalla critica fichtiana a Kant, abbia essenzialmente a che fare col modo in cui Kant pensa il *fondamento*.

Nel filosofo di Königsberg, infatti, il fondamento resterebbe legato a un giudizio "semplicemente ipotetico". Allorché Kant si richiama costantemente ai "fatti" della fisica e della matematica, ai "fatti" della morale e dei costumi o finanche al "fatto della ragione", il movimento che propone è tale per cui, a partire da questi fatti, si "va alla ricerca delle loro condizioni di possibilità": se il fatto esiste, quindi, è necessario che si diano condizioni che lo rendono possibile.

Ora, secondo Deleuze, se per un verso "Kant ha avuto il merito di scoprire il trascendentale", per altro verso, "non ne ha compreso la natura". Deve infatti esserci una "genesi trascendentale"<sup>105</sup>.

Deleuze distingue allora un "primo senso di principio", di valenza *ipotetica* e relativa all'"esigenza della conoscenza in nome del diritto" da un "secondo senso di principio", cioè quello per cui il principio stesso "rende conto della sottomissione necessaria del dato al principio di questa esigenza": se nel primo caso il "principio" è pensato a partire da

---

<sup>104</sup> Deleuze fa qui riferimento al capitolo III della *Dottrina trascendentale del metodo*, l'"Architettonica della ragion pura". In *La filosofia critica di Kant* (1963), il filosofo francese prenderà le mosse proprio dalla definizione kantiana di filosofia contenuta in questo capitolo della prima *Critica*: "la filosofia è la scienza della relazione di ogni conoscenza al fine essenziale della ragione umana (*teleologia rationis humanae*); e il filosofo non è un ragionatore, ma il legislatore dell'umana ragione" (trad. it. Gentile e Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 513).

<sup>105</sup> *CCF*, p. 183, "Secondo Fichte, deve esserci una genesi trascendentale. Il trascendentale non deve soltanto cercare le condizioni dei fatti presupposti, ma essere anche la genesi del condizionato, piuttosto che darselo bello e fatto", *ibid.*

colui che ad esso si appella, nel secondo caso si ha a che fare con un “principio *al di là* del principio” che è più propriamente “fondamento”<sup>106</sup>.

Mentre sul versante soggettivo, la conoscenza ipotizza il principio “fondato” da cui essa dipende, determinandosi primariamente in funzione di un “metodo”, sul versante *incondizionato* del “principio che la fonda”, la conoscenza si pone invece come quel “sistema” che l’idealismo svilupperà esaltando il principio “fondante” a tal punto da soppiantare il principio fondato<sup>107</sup>.

Focalizzando il passaggio dal *condizionamento estrinseco* alla *genesì intrinseca*, attraverso il quale si “realizza la critica”, Deleuze si installa nel vivo dell’oscillazione stessa tra metodo e sistema. È per lui decisiva, in tal senso, più dello momento storico in cui il sistema si avvia a prendere del tutto il posto del metodo, la fase immediatamente successiva a Kant.

La vera “realizzazione della critica”, infatti, è già nel pieno del suo svolgimento già con le obiezioni che Fichte e Maïmon rivolgono a Kant in rapporto ad *analisi e sintesi*.

Il “dividere” e il “separare”, sostiene Deleuze, stanno alla base dell’idea kantiana di analisi: Kant indica che l’analisi filosofica divide la conoscenza in “elementi” nel senso in cui “a partire dalla cosa” si risale alle sue condizioni. Ora, i *post-kantiani* avrebbero primariamente evidenziato che l’analisi kantiana, “non resta sul piano di ciò che analizza”<sup>108</sup>, cosicché le condizioni concepite da Kant non sono in grado di “comporre”

---

<sup>106</sup> Questa “doppia operatività” del principio –che già in *Empirismo e soggettività* rappresentava la caratteristica determinante dell’immaginazione trascendentale kantiana- è scorta da Deleuze francese nella nota teoria della conoscenza come “linea divisa” proposta da Platone alla fine del VI libro della *Repubblica* (509d-511a). La dinamica complessa che conduce dal principio *soltanto* ipotetico al fondamento in quanto “principio *al di là* del principio”, secondo Deleuze, è già perfettamente descritta in Platone nei termini di quel duplice movimento mediante cui l’anima muove *dall’ipotesi* (ἐξ ὑποθέσεως) al *principio non ipotetico* (τὸ ἐπ’ἀρχὴν ἀνυπόθετον).

<sup>107</sup> “I *post-kantiani* si daranno come compito la realizzazione della *sistematica* che Kant non aveva potuto sviluppare. Chi sono? Salomon Maïmon, Fichte, Schelling, Hegel. *Il sistema prenderà radicalmente il posto del metodo*. Hegel arriverà ad affermare che è un grande controsenso dire che la dialettica è un metodo, in quanto essa è un movimento delle cose stesse. Bisogna pervenire a un metodo sintetico e genetico. Il sistema delle cose ha già rimpiazzato il metodo della conoscenza delle cose”, *CCF*, p. 188.

<sup>108</sup> *Ibid.* La *possibilità a priori* è, per definizione, il tratto costitutivo del trascendentale in Kant: “Chiamo trascendentale ogni conoscenza che in generale si occupa non tanto di oggetti, quanto invece del nostro modo di conoscere gli oggetti, nel senso che tale modo di conoscenza deve essere possibile a priori”, *Critica della ragion pura*, “introduzione”, sez. VII (B 42). Secondo N.

l'oggetto condizionato o, se si vuole, di renderlo *reale* nella stessa misura in cui lo rendono possibile.

I *postkantiani* reputano che alla rivoluzionaria scoperta di una “finitezza che come tale è costituente” non corrisponde ancora in Kant la “posizione formale” di un vero e proprio “principio” di costituzione<sup>109</sup>. La premessa teorica di ciò che, sul versante gnoseologico, si profilerà come un *attacco* di Deleuze alle sintesi dell’immaginazione kantiana, si esplicita, già negli anni Cinquanta, come una polemica storica contro la “semplicità dell’ipotesi” di Kant. Almeno nelle due prime critiche, infatti, il discorso di Kant risulterebbe, sulla scorta del *postkantismo*, seriamente compromesso da un profondo “attaccamento” ai “semplici fatti” della matematica, della fisica e della morale<sup>110</sup>. Ciò si spiega, come accennato, in rapporto alla nozione di fondamento e, più specificamente, alla dialettica tra i “due sensi di principio”.

Se nella *Critica della ragion pura*, ad esempio, la “ricerca di condizioni” acquista quell’impronta “solamente regressiva”<sup>111</sup>, per cui le condizioni non sarebbero effettivamente in grado di “comporre”, “generare” o “rendere reale” il condizionato allo stesso modo in cui lo rendono possibile è perché la concezione kantiana del fondare rimane vincolata a un movimento in cui alla necessità di partire dal *fondato* finisce col corrispondere l’altrettanto perentoria necessità di giungere al *fondamento* solo “tornando indietro” verso di esso.

---

Incardona, è proprio questa definizione a far “scattare” immediatamente tutto il “problematico” dell’impresa kantiana: “A questo punto c’è da chiedersi se questo ‘deve essere possibile’, questa necessità della *possibilità a priori*, che è in fondo una sorta di peso che Kant assume in anticipo su tutto ciò che poi la critica riesce a conoscere e riesce a fondare, non sia il vero pregiudizio dogmatico kantiano. E forse qui dovremmo in un certo senso romperci la testa, se in qualche modo testa abbiamo sul collo, perché dovremmo vedere in che misura *giudizio* qui significa questa capacità di anticipare, rispetto a ciò per cui l’anticipazione non è possibile né pensabile perché per Kant infine la filosofia trascendentale non riesce ad essere strutturalmente pensabile e legittima, perché si tratterebbe qui di fare tutta un’analisi interna di ciò che è già strutturato in termini talmente sintetici e compiuti per cui non basterebbe nemmeno la *Critica della ragion pura* a definire questo stesso punto di attacco e questo punto di riferimento a tutto ciò che noi possiamo pensare” *Critica e giusto inganno*, p. 114, in *Kant oggi. Nel bicentenario della Critica della ragion pura*, Edizioni Saint Vincent, 1981, pp. 113-115.

<sup>109</sup> *CCF*, p. 189.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 190.

<sup>111</sup> *Ibid.*

La “posizione formale” di un “principio” genetico, ricercata dai *postkantiani*, avrebbe dovuto implicare in tal senso una critica più incisiva al movimento “regressivo” attraverso cui il pensiero si “eleva” dall’ipotetico al non ipotetico, dal condizionato alla condizione, dal fondamento al fondato. Per assistere a un movimento *altro* da quello con cui si “torna indietro” per ritrovare il fondamento, secondo Deleuze, bisognerà attendere Bergson.

### ***L’“empirismo superiore” di Bergson***

L’“ambizione genetica” della filosofia, che trovava nella scoperta kantiana della “finitezza costituente” una premessa essenziale, diverrebbe per Deleuze più esplicita solo dopo Kant laddove, come visto, inizia a concretizzarsi quello che nel terzo capitolo di *Differenza e ripetizione* sarà il passaggio dal “condizionamento estrinseco” alla “genesi intrinseca della condizione e del condizionato”<sup>112</sup>.

Se il kantismo gioca nella riflessione di Bergson “un ruolo di riferimento” è essenzialmente perché, secondo Deleuze, l’“ambizione genetica” torna ad assumere nel pensatore della *durata* un ruolo fondamentale.

Tale posizione è esplicita nel corso sull’*Evoluzione creatrice* di Bergson tenuto da Deleuze all’École Normale Supérieure di Saint-Cloud nel 1959/60; l’opera bergsoniana del 1907 viene qui letta da Deleuze nei termini di una critica radicale delle precedenti concezioni della genesi, le quali rimarrebbero “imperfette” o perché “si tratta della genesi dell’intelligenza a partire dalla materia” o perché viceversa “si tratta della genesi della materia a partire dall’intelligenza”<sup>113</sup>.

Quest’argomento tocca il concetto di genesi nella sua articolazione più profonda laddove con esso, prima di Bergson, ci si riduceva essenzialmente all’assumere come

---

<sup>112</sup> DR, p. 200 (trad. it., p. 200).

<sup>113</sup> BEC, pp. 166-167 (trad. it., p. 97). Sull’importanza di questo corso nella “costruzione metodica” dell’empirismo trascendentale in Deleuze cfr. A. Sauvagnargues, *Deleuze avec Bergson. Le cours de 1960 sur L’évolution créatrice*, pp. 151-165, in F. Worms (a cura di), *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Puf, Paris 2004. Per un approfondimento dello stesso corso in rapporto alla biografia intellettuale di Deleuze e al contesto filosofico francese di fine anni Cinquanta, invece, cfr. G. Bianco, *La vita nel secolo. Da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson*, introduzione a G. Deleuze, G. Canguilhem, *Il significato della vita*, a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano 2006, pp. 7-51.

“immediatamente dato” uno dei due termini nel momento stesso in cui si ammetteva la necessità muovere dall’altro: ciò che la genesi in tal senso non è in grado di cogliere, sottolinea Deleuze, è la “relazione reciproca fondamentale”<sup>114</sup> tra la condizione e il condizionato.

L’idea che una genesi debba dirsi “reale” solo quando è autenticamente “doppia”, cioè nel senso in cui essa si pone *contemporaneamente* come genesi dell’uno e dell’altro termine, costituiva già in *Che cos’è fondare?* il fulcro di una critica a Kant sviluppata a partire dalla questione del fondamento. La rivendicazione *postkantiana* della “posizione formale” di un principio genetico tradisce, secondo Deleuze, la mancata saldatura tra l’aspetto ipotetico del *principio* e quello non ipotetico del *fondamento* cui è da imputare, in ultima istanza, l’irrimediabile estrinsecità del rapporto tra condizione e condizionato.

Se, per un verso, l’“incomprensione” kantiana della genesi è riconducibile, secondo Bergson, ad una posizione tale per cui la materia è generata a partire da una intelligenza presupposta come “interamente data”, per altro verso, l’“incomprensione postkantiana” è dovuta al considerare “contemporaneamente dati” entrambi i termini<sup>115</sup>.

Se la genesi deve essere *contemporaneamente* una “genesi dell’intelligenza e materia”, questa l’obiezione fondamentale di Bergson al kantismo, intelligenza e materia non dovrebbero considerarsi “contemporaneamente date”. In questo caso, infatti, si arriva a postulare un’“affinità” tra intelligenza e materia; In virtù di tale affinità la materia emergerebbe come qualcosa che tende in sé stessa a “scomporsi” mentre l’intelligenza emergerebbe come un’attività esclusiva che interviene sulla materia, la elabora e le conferisce forma.

Tutto ciò che è materiale arriva così ad essere assunto come sola “potenza di essere ritagliato” laddove, d’altra parte, l’intellettualità sarebbe più propriamente “potenza di ritagliare”<sup>116</sup>.

Bergson scopre in tal senso quanto negli stessi *postkantiani* la “simultaneità” della *genesi* risulti compromessa da un movimento per cui ogni singolare “ritaglio” non può che reggersi su una “ritagliabilità” chiamata a *rendere possibile* quel “ritaglio” allo stesso

---

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 171 (trad. it., p. 101).

<sup>116</sup> *Ibid.*

modo di come ne rende possibili altri<sup>117</sup>. Ciò accadrebbe già dal momento in cui la critica kantiana muove da ciò che Bergson stesso reputava essere la sua “idea direttrice”: dandosi lo spazio come una “forma bella e fatta della nostra facoltà di percepire”, Kant lo assume implicitamente come “*deus ex machina* di cui non si sa né come sorge né perché esso è ciò che è piuttosto che tutt’altra cosa”<sup>118</sup>. Se è escluso che lo spazio possa esso stesso essere oggetto di una genesi, si chiede Deleuze sulla scorta di Bergson, com’è possibile che la ricettività e la spontaneità siano in armonia?<sup>119</sup>.

Deleuze si richiama così all’idea bergsoniana di genesi consistente essenzialmente in un “adattamento progressivo” in virtù del quale ad ogni “passo in più della materia rispetto all’intelligenza” corrisponderà “un passo in più dell’intelligenza rispetto alla materia”<sup>120</sup>.

L’alternativa bergsoniana si regge, secondo Deleuze, sull’idea che l’intelligenza non fa altro che “spingere la materia più lontano di quanto essa non vada da sola”. La materia infatti vanta di per sé un movimento di “esteriorizzazione” in virtù del quale sarebbe essa stessa ad *offrire*, per così dire, un’idea all’intelligenza che, allo stesso tempo, possiede però *virtualmente* questa stessa idea offertale dalla materia<sup>121</sup>.

---

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, p. 669, in *Œuvres* (cur. A. Robinet), Puf, Paris 2001<sup>6</sup>, pp. 489-809 (trad. it. di F. Polidori, *L’evoluzione Creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 185).

<sup>119</sup> “Kant suppone il problema risolto. Nel suo *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Bergson si presenta come l’anti-Kant. Per Kant –dice Bergson- vediamo le cose grazie a delle forme che provengono da noi. Bergson ci dice: voi vedete grazie a delle forme che provengono dalle cose. L’intelligenza è più spaziale di quanto non si creda poiché spazializza la stessa materia”, *BEC*, p. 173 (trad. it., p. 103).

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 174 (trad. it., p. 104). Kant non avrebbe maturato una tale idea di genesi, sostiene Bergson, “innanzitutto perché non pensava che lo spirito debordasse l’intelligenza, e anche (che, in fondo è lo stesso), perché non attribuiva alla durata un’esistenza assoluta, avendo disposto *a priori* il tempo sulla stessa linea dello spazio”, *L’evoluzione creatrice*, cit, p. 670 (trad. it., p. 186).

<sup>121</sup> Ciò è espresso dall’idea di *virtuale*: mentre il *possibile* deriva da un movimento, giudicato speculativamente posticcio da Bergson, con cui si concepisce la possibilità della cosa come calco del suo essere data in atto –dunque a partire da essa e mediante ciò che Bergson chiama un “movimento retrogrado”-, il *virtuale*, invece, non presuppone l’esser dato in atto della cosa ma è ad essa “coesistente”. Esso è piuttosto quel movimento costitutivo che accompagna e determina il darsi della cosa stessa, che “crea e inventa” il dato, che non è pensato “a immagine” del dato quasi a postularne l’anteriorità ontologica e che, soprattutto, non è *meno* reale della cosa in atto. Da qui il ricorso di Deleuze, per definire il *virtuale* in una formula, all’espressione proustiana “reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto”, cfr. *HB*, pp. 40-72 e *STR* p. 250 (trad. it., pp. 19-60 e p. 225).

Si profila già qui un “compito del pensiero” che, per Deleuze, segna la “rottura con le filosofie critiche” nella stessa misura in cui ne supera le “incomprensioni” sul tema della genesi. Il merito di Bergson consisterebbe infatti nel mettere in luce che alla rivoluzionaria scoperta kantiana dell’imprescindibilità dell’“essere nella condizione umana” non sia corrisposto il tentativo, nell’autentico esercizio della *critica* in quanto “metodo”, di “superare” questa condizione<sup>122</sup>.

La necessità del ritrovarsi costantemente ad “operare in un mondo già fatto”, in tal senso, si tradurrebbe nel kantismo, e in altre posizioni storiche, nella radicale “accettazione della condizione umana” in virtù della quale il concetto sembra chiamato perlopiù a “tappare dei buchi (*boucher des trous*)”<sup>123</sup> della finitezza.

Se è pur vero che, anche in Bergson, l’esperienza umana e finita con i suoi fatti ha un primato e che, dunque, la filosofia non fa altro che muovere dalla percezione per “estenderla nel concetto”, dall’altro lato, solo nel “superamento della condizione umana” questo stesso *estendere* non significherà più “correggere”, “limitare” o “tappare un buco” costitutivo dell’umanità che è in noi:

La filosofia non ha niente a che fare con l’accettazione, con la realizzazione della condizione umana. Essa deve ‘superarla’. [Bergson scrive che] ‘La filosofia finirà per dilatare in noi l’umanità, e per ottenere che essa stessa si trascenda’ (*Evoluzione creatrice*, cap. III). Questo superamento consiste nel piazzarsi nel Tutto, coscienza universale. Il modo? Operare un salto qualitativo: fare violenza alla condizione umana per accedere al principio delle differenze di natura<sup>124</sup>.

La via della genesi in Bergson, dunque, rappresenta per Deleuze una “realizzazione” della *critica* che si concretizza necessariamente nel “riferimento” tanto polemico quanto necessario al kantismo. Sembra anzi essere *all’interno* di tale confronto che emergono sia le ipotetiche novità apportate da Bergson alla filosofia sia l’integrazione di quest’ultimo

---

<sup>122</sup> “[Nell’*Evoluzione creatrice*] Abbiamo visto che il *metodo* consiste a piazzarsi nel tutto, o coscienza universale. Se ci riusciremo, ci saremo elevati al principio di genesi che sarà differente *in natura* dal generato, e non più differente in *gradi*”, *BCE*, p. 174 (trad. it., p. 104).

<sup>123</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>124</sup> *Ibid.*



nella traiettoria teorica avviata da Deleuze con gli studi su Hume. La filosofia di Bergson acquisisce la sua valenza più propria, in tal senso, se la si considera, come fa il giovane Deleuze, un’“alternativa” di rilievo a ogni *critica* fondata sulla necessità del riferimento al soggetto e sull’assenza di spinte al “superamento della condizione umana”.

L’*intuizione* bergsoniana integra in questa direzione, al modo di un metodo *ipercritico*, la distinzione tra “critica empirica” e “critica trascendentale” sborzata da Deleuze in *Empirismo e soggettività*. Mentre il concetto più tradizionale di critica, infatti, risente di una tendenza a *separare* il pensiero dalle cose stesse, l’*intuizione* restituirebbe al pensare metafisico quella peculiare modalità del conoscere che solo ad esso compete e che consiste, secondo una nota distinzione bergsoniana, nell’“entrare dentro la cosa” invece di “ruotare attorno” ad essa<sup>125</sup>.

In un simile discorso, Deleuze individua innanzitutto il *ritorno alle cose stesse* promosso da Husserl nella medesima fase storica<sup>126</sup>. Deleuze può allora specificare il senso per cui l’*intuizione* bergsoniana concretizza propriamente un “ritorno” alla cosa: ciò che Bergson

---

<sup>125</sup> “Se si paragonano tra loro le definizioni della metafisica e le concezioni dell’assoluto, ci si accorge che i filosofi, nonostante le loro divergenze apparenti concordano nel distinguere due modi profondamente diversi di conoscere una cosa. Il primo implica che si giri intorno alla cosa; il secondo che si entri in essa. Il primo dipende dal punto di vista in cui ci si pone e dai simboli con cui ci si esprime; il secondo non si rifà ad alcun punto di vista e non si serve di alcun simbolo. Diremo che la prima conoscenza si ferma al *relativo*, mentre la seconda attinge, là dove sia possibile, l’*assoluto*”, H. Bergson, *Introduction a la métaphysique*, pp. 1392-1393, cap. VI de *La pensée et le mouvant* (1938), in *Œuvres*, cit., pp. 1392-1432 (Trad. it. di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000, p. 149).

<sup>126</sup> Si constata in Deleuze, sin dagli anni Cinquanta, l’accomunare Bergson e Husserl in una sorta di percorso storico parallelo che ha per sfondo l’obiettivo di una rifondazione sistematica della filosofia dopo la fine del pensiero rappresentativo. Da qui, ad esempio, il parallelo istituito da Deleuze tra il *Saggio sui dati immediati della coscienza di Bergson* (1889) e la *Filosofia dell’aritmetica* (1891) di Husserl nella conferenza d’inizio anni Sessanta su *Teoria delle molteplicità in Bergson*, da poco pubblicata in appendice a R. Pinhas, *Deleuze épars*, Hermann, Paris 2005, pp. 227-237 (trad. it. di G. Bianco in G. Deleuze, G. Canguilhem, *Il significato della vita*, cit., pp. 117-120). Il parallelo verrà ripreso da Deleuze nei suoi studi sul cinema: ““La crisi storica della psicologia coincide con il momento in cui non fu più possibile continuare a tenere una certa posizione: questa posizione consisteva nel mettere le immagini nella coscienza, e i movimenti nello spazio. Nella coscienza non ci sarebbero state che immagini, qualitative, non distese. Nello spazio non ci sarebbero stati che movimenti distesi, quantitativi. Ma come passare da un ordine all’altro? [...] Era necessario superare a tutti i costi questa dualità dell’immagine e del movimento, della coscienza e della cosa. Nella stessa epoca, due autori assai differenti stavano per intraprendere questo compito, Bergson e Husserl. Ognuno lanciava il proprio grido di guerra: ogni coscienza è coscienza *di* qualche cosa (Husserl), o meglio ancora ogni coscienza è qualche cosa (Bergson)” *IM*, trad. it., pp. 74-75.

definisce *dato immediato*, infatti, costituisce l'oggetto di un "ritrovare" dal momento stesso in cui il soggetto è reputato essere "separato" dalle cose stesse sul piano empirico a causa di un movimento che Bergson scopre essere immanente ad esse<sup>127</sup>.

Tale movimento determina le cose sia come i *dati immediati* "all'interno" dei quali penetra la metafisica, sia come i *dati empirici* relativi invece a quella conoscenza sbilanciata dalla parte di un soggetto che vi "ruota attorno", rimanendone separato a causa di una serie di mediazioni e relazioni che l'*intuizione* tenta di superare.

Anche per questo la peculiarità della metafisica, in Bergson, consiste nell'aprire a una conoscenza che "fa a meno dei simboli"<sup>128</sup> così come di tutte le strutture "intermedie" che, viceversa, caratterizzano il pensiero rappresentativo, la scienza positiva e, più in generale, ogni conoscenza "relativa" di impronta analitica<sup>129</sup>.

Bergson prenderebbe, in questo modo, le distanze dalle più storiche dicotomie filosofiche (*mondo sensibile e mondo intelligibile, fenomeno e noumeno*) a partire dall'idea specifica di "due sensi di uno stesso movimento" radicato nelle cose<sup>130</sup>.

La filosofia avrebbe allora il compito di sondare tale movimento che mentre in un primo senso "tende a irrigidirsi" nel *dato empirico* come "nel suo prodotto", in un secondo senso, "cambia direzione e trova nel suo esito", cioè nell'*immediato*, "il movimento da cui deriva"<sup>131</sup>. Deleuze rintraccia qui una variazione significativa alla questione del *fondamento* laddove quest'ultimo sembra saldare dinamicamente i "due sensi di

---

<sup>127</sup> HB, p. 35 (trad. it., p. 24).

<sup>128</sup> H. Bergson, *Introduction a la métaphysique*, cit., p. 1393 (trad. it., pp. 149-150).

<sup>129</sup> Deleuze fa propria l'urgenza bergsoniana di superare il "taglio linguistico" adottato storicamente dalla filosofia nella posizione dei problemi fondamentali della metafisica: "Le cose che il linguaggio descrive sono state ritagliate nel reale in vista della percezione umana in vista del lavoro umano [...] Ciò non significa che pensiero e linguaggio, originariamente destinati a organizzare il lavoro degli uomini nello spazio, non siano d'essenza intellettuale. Ma si tratta necessariamente di un'intellettualità vaga, di un adattamento molto generale dello spirito alla materia che la società deve utilizzare. Che la filosofia se ne sia inizialmente contentata e che abbia cominciato con l'essere dialettica pura, niente di più naturale. Platone e Aristotele, a esempio, adottano il taglio della realtà che trovano già fatto nel linguaggio: 'dialettica', che proviene da *dialéghein, dialéghestai*, significa allo stesso tempo 'dialogo' e 'distribuzione'", *La pensée et le mouvant* (1938), in *Œuvres*, cit., p.1321 (trad. it, p. 73).

<sup>130</sup> HB, p. 31 (trad. it., p. 21).

<sup>131</sup> *ibid.*

principio” -*principio* e *fondamento*- meglio di quanto non vi riuscissero Kant e i *postkantiani*:

I due sensi sono naturali, ciascuno a suo modo: uno avviene secondo natura, la quale però rischia di perdersi a ogni pausa, a ogni respiro; l'altro avviene contro natura, ma vi si ritrova, ricomincia nella tensione. Il secondo non può che essere trovato sotto il primo: è così che viene sempre ritrovato. Ritroviamo l'immediato perché dobbiamo ritornare indietro per trovarlo. In filosofia la prima volta è già la seconda, è questa la nozione di fondamento<sup>132</sup>.

L'*immediato* è posto da Bergson a oggetto di una conoscenza “assoluta”, quella propria della metafisica, che coglie l'unità più profonda del complesso movimento insito nelle cose stesse. Nemmeno il *concetto* inteso dal punto vista della rappresentazione, dunque, risulterà agli occhi di Bergson adatto ad esprimere l'assolutezza dell'*individuale* su cui la metafisica deve concentrarsi: se, infatti, si intende per “concetto” il correlato di un intelletto che, astraendo e generalizzando, non fa che giungere a ciò che è comune a più enti, la filosofia rimarrà incentrata su un'attività, quella facente capo all'intelletto, che muove necessariamente da un determinato punto di vista orientato da interessi riconducibili alla finitezza ancora inconcussa della condizione umana.

L'*immediato* bergsoniano costituisce l'elemento in cui l'oscillazione tra *metodo* e *sistema* che segna la nascita della filosofia critica, lungi dal risolversi in un sistema che “prende il posto del metodo”, riscopre e rilancia la metafisica come “esperienza integrale” della *criticità* di questa oscillazione<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Introduction a la métaphisique*, cit., p. 1432 (trad. it. p. 189). L'intuizione è per Bergson ciò che ci mette in contatto con una “continuità di durate” che seguiamo metodicamente secondo “due movimenti”, o meglio, nei “due sensi” di uno stesso movimento; “sia verso il basso, sia verso l'alto: nei due casi possiamo dilatarci indefinitamente per uno sforzo sempre più violento, nei due casi noi trascendiamo noi stessi. Nel primo, noi procediamo con una durata sempre più sparpagliata, le cui palpitazioni, più rapide delle nostre, dividendo la nostra sensazione semplice, ne diluiscono la qualità in quantità: al limite sarebbe il puro omogeneo, la pura *ripetizione*, con la quale definiremo la materialità. Procedendo nell'altro senso, andiamo verso una durata che si tende, si rinserra, si intensifica sempre di più: al limite sarebbe l'eternità. Non più l'eternità concettuale, che è un'eternità di morte, ma un'eternità di vita. Eternità vivente e di conseguenza

Mentre pertanto, in virtù dell'elemento della rappresentazione, la funzione del metodo è quella di "selezionare" e ricondurre le cose stesse al fondamento che le misura e ne stabilisce le gerarchie, in virtù dell'*immediato* come autentico elemento della metafisica, invece, il metodo non è subalterno o solo funzionale al sistema.

È questo il senso in cui Deleuze, dunque, tiene programmaticamente salda l'idea bergsoniana secondo cui solo un "vero empirismo" essendo in grado di "stringere quanto più possibile da vicino" l'*immediato*, potrà essere considerato "una vera metafisica": l'*immediato* pensato come "identità della cosa e della *sua* differenza", è per Deleuze il risultato dello sforzo intuitivo, atto a cogliere le "articolazioni del reale", superando così ciò che "si frappone fra il pensiero e le cose"<sup>134</sup>.

Lo stesso Bergson parla, da questo punto di vista, di una critica alle "illusioni" della scienza positiva e della metafisica classica che, come sottolinea Deleuze, sono da intendersi come immanenti all'essere stesso delle cose: il *fatto*, così come immediatamente si dà nell'esperienza, sarebbe quel "misto" in seno al quale l'intuizione, operando per "scomposizione", coglie ciò che Deleuze indica come le "pure tendenze" che lo attraversano senza separarsene<sup>135</sup>.

Tema chiave del bergsonismo risulta dunque essere, nell'interpretazione deleuziana, l'elemento *critico* attraverso cui viene letta la storia della filosofia: i filosofi del passato, questa una delle tesi di Bergson, non avrebbero visto le vere "differenze di natura" confondendole il più delle volte con mere "differenze di grado", impedendo così alla metafisica di realizzare quel "contatto" diretto con le cose" che la caratterizza specificamente<sup>136</sup>.

L'interpretazione deleuziana non fa che qualificare ancora più esplicitamente l'intuizione come disposizione *critica* basata sulla sempre maggiore "precisione" con cui essa tocca

---

ancora in movimento, in cui la nostra durata si ritroverebbe come le vibrazioni nella luce e che sarebbe la concrezione di ogni durata, come la materialità ne è la dispersione. *Tra questi due limiti estremi si muove l'intuizione, e questo movimento è la metafisica stessa*" Ivi, p. 1419 (trad. it., p. 176).

<sup>134</sup> *HB*, pp. 32-33 (trad. it., p. 23). Sulle origini e l'eredità contemporanea dell'"empirismo metafisico" di Bergson cfr. F. Worms, *Un empirisme Métaphysique? Bergson dans le siècle*, in *Annales Bergsoniennes I*, cit., pp. 5-14.

<sup>135</sup> Cfr. le conclusioni di Deleuze su Bergson e il "dualismo sormontato" in *BEC*, pp. 187-188 (trad. it. pp. 114-115).

<sup>136</sup> *HB*, p. 36 (trad. it., p. 26).

le “articolazioni del reale”, senza scambiare le differenze di grado con le differenze di natura o viceversa<sup>137</sup>.

Il bergsonismo introduce così un nuovo “ideale” per la filosofia e cioè quello di “tagliare per l’oggetto un concetto adatto a quell’oggetto solo”<sup>138</sup> nell’obiettivo di giungere alla “differenza interna” della cosa, cioè l’unità della cosa e del *suo* irriducibile concetto<sup>139</sup>.

La *differenza di natura*, colta per intuizione nel misto, non coincide né con una causa né con un prodotto –si tratterebbe infatti di altri misti - ma è una “tendenza”. L’intuizione, capacità di scomporre il misto in tendenze, secondo Deleuze, si rivela così essere “qualcosa di più” rispetto ad una mera “descrizione dell’esperienza”: con essa si definiscono infatti le “condizioni del dato” essendo però queste ultime *virtualmente* date. Sono questi i termini attraverso cui, nel saggio del 1956 *La conception de la différence chez Bergson*, Deleuze espone per la prima volta la tesi secondo cui il compito di un “vero empirismo” come quello di Bergson è “elevarsi” dall’esperienza alle sue condizioni, non però come alle condizioni di “ogni esperienza possibile”, ma come alle “condizioni dell’esperienza reale”<sup>140</sup>.

All’intuizione come metodo Deleuze adatta pertanto l’idea di un “empirismo superiore” in rapporto al quale:

se queste condizioni posso e devono essere colte in un’intuizione, è proprio perché esse sono le condizioni dell’esperienza reale, poiché esse non sono più larghe del condizionato, poiché il concetto che esse formano è identico al suo oggetto<sup>141</sup>.

---

<sup>137</sup> CDB, p. 45 (trad. it., p. 35).

<sup>138</sup> H. Bergson, *Introduction a la métaphisique*, cit., p. 1415 (trad. it. p. 165).

<sup>139</sup> “concetto di cui”, prosegue Bergson, “a stento si può ancora dire che sia un concetto, perché si applica a quella cosa soltanto. Esso non procede combinando idee che si trovano in commercio, come a esempio unità e molteplicità” *Ibid.* Quest’accezione del “concetto”, nel suo promanare direttamente dall’*immediato*, dunque, nel suo non sussistere indipendentemente o a prescindere dalla cosa sui cui il pensare lo “ritaglia”, starà alla base dei successivi utilizzi che Deleuze farà del termine “concetto”.

<sup>140</sup> CDB, p. 49 (trad. it. p. 38).

<sup>141</sup> *Ibid.* il “progetto” bergsoniano di un empirismo superiore “partecipa”, secondo Deleuze, sia dell’“empirismo radicale” anglo americano (James e Whitehead) sia di ciò che l’ultimo Schelling, nelle lezioni sulla *Filosofia della rivelazione* (1856-1861), definisce “filosofia positiva” od anche

L'approccio Deleuze a Bergson muove complessivamente dal primato dell'*intuizione* la quale, lungi dall'essere "qualcosa di sentimentale", si presenta come un metodo complesso e squisitamente filosofico dal momento in cui il suo vero scopo non è tanto risolvere le questioni quanto più *definirle adeguatamente* poiché "è sempre grazie all'intuizione che si possono separare i veri dai falsi problemi"<sup>142</sup>.

Vi è soprattutto, in Bergson, "un tema lirico" che ne attraversa il pensiero, "un canto in onore del nuovo e dell'imprevedibile" in virtù del quale -e questo sembra essere uno degli elementi bergsoniano che più influenzeranno il pensiero di Deleuze- la filosofia è *critica* nella stessa misura in cui *crea, inventa*, "ritaglia il concetto appropriato alla cosa".

### ***Criticità e dialettica***

Con la concezione critica del fondamento inaugurata da Hume e Kant verrebbe a restaurarsi un elemento che già nella concezione più antica del fondare determinava "il carattere equivoco del fondatore"<sup>143</sup> e cioè il fatto che giungere al "principio che fonda" implica in realtà pervenire non ad una risposta ma ad una domanda:

Colui che si appella al fondamento riceve dal fondamento una domanda. L'equivalente mitologico è l'oracolo, la predizione. Il fondamento ci dice di cosa si tratta. Ciò suppone che noi non sappiamo in che cosa consista la domanda prima di fare appello al fondamento. Allora il rapporto fondamento/fondatore è di gran lunga più complesso, ed è il fatto che il fondamento non dà una risposta ma [formula] una

---

"empirismo metafisico". Deleuze sostiene, sulla base di questa affinità di fondo, che è proprio la "profonda novità" del metodo dell'intuizione a permettere a Bergson di recuperare autenticamente tale "progetto" risolvendo in parte le aporie dei predecessori. Sulle ascendenze jamesiane e schellighiane dell'"empirismo" in Deleuze cfr. D. Lapoujade, *W. James. Empirisme et pragmatisme*, Puf, Paris 1997 (pp. 18-31); sull'empirismo superiore di Bergson in rapporto a James e all'empirismo trascendentale di Deleuze cfr. Id. *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Puf, Paris 2010.

<sup>142</sup> *B*, p. 11 (trad. p. 11).

<sup>143</sup> *CCF*, p. 127.

domanda. Quindi, di questo passo, affrontando il fondamento si è fondatori, si dispone della domanda<sup>144</sup>.

Da qui l'idea, fondamentale per Deleuze nei decenni successivi, secondo cui ciò che in filosofia rimane di primaria importanza sono le domande e che dunque, a differenza di quanto siamo soliti pensare quotidianamente, attività come l'interrogare o il porre questioni non vanno filosoficamente determinate in funzione di ciò che, come le risposte o le soluzioni, "sopprime" tali attività ponendo loro un termine.

Per "concezione critica" del fondamento, Deleuze intende anche e soprattutto una concezione in virtù della quale giungere al fondamento significa, in un senso più propriamente filosofico, "apprendere una domanda" chiamata a fornire sostanzialmente "una regola per distinguere i veri problemi da quelli falsi"<sup>145</sup>.

La svolta critica consisterebbe proprio nel fare della domanda il criterio di validità del problema ad essa correlato: se pertanto nelle precedenti fasi storiche "il sapere si è avvalso di soluzioni apportate ai problemi"<sup>146</sup>, questa la tesi di Deleuze, con il kantismo ci s'interroga per la prima volta sull'esistenza dei "falsi problemi" in filosofia.

L'attenzione si concentra così su tutta un'incidenza storica, quella della svolta critica appunto, talmente epocale da configurarsi nel giovane Deleuze come una sorta di vocazione ultima della filosofia: da Kant in poi, infatti, il "compito del pensiero" sarà sostanzialmente quello di *inverare* l'idea "critica" di filosofia sviluppandola "fino in fondo (*jusq'au but*)", ovvero, fino a dove la stessa filosofia trascendentale di Kant non arriverebbe<sup>147</sup>.

*Aller jusq'au but* è l'espressione più ricorrente in *Che cos'è fondare?* e viene utilizzata da Deleuze per esprimere la necessità di sviluppare un problema più di quanto colui l'ha precedentemente posto non ha fatto. Quest'istanza di fondo, mediante cui il filosofo francese fissa sostanzialmente i termini "problematici" del rapporto tra filosofia e storia della filosofia, è già chiara in *Empirismo e soggettività* laddove il giovane Deleuze, a

---

<sup>144</sup> CCF, p. 140.

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 171.

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 190 e ss.

proposito del passaggio da Hume a Kant, afferma che una “teoria filosofica” altro non è che una “questione sviluppata” che “consiste non nel risolvere un problema, ma nello sviluppare *fino all'estremo* le implicazioni necessarie di una questione formulata”<sup>148</sup>.

Tra la *critica immanente* di Hume e l'*ipercritica* Bergson, dunque, Deleuze inizia a pensare la “realizzazione della critica” più propriamente come “radicalizzazione” dell'empirismo.

Spingendo l'empirismo “fino al suo limite”, come ha attentamente sottolineato D. Lapoujade, Deleuze ritrova *nell'empirismo stesso* una certa “ispirazione trascendentale”<sup>149</sup>; questa stessa “ispirazione”, però, rimane a sua volta scevra dalla “divisione soggetto/oggetto” che caratterizza invece, per impostazione di fondo e per definizione, il trascendentale kantiano<sup>150</sup>.

Le opere e i corsi degli anni Cinquanta, in tal senso, sembrano mostrare che l'empirismo trascendentale di Deleuze andrà più propriamente definirsi nei termini di una “radicalizzazione” dell'empirismo (sulla linea di Hume, Schelling, James e Bergson) piuttosto che in quelli di un rinnovamento della filosofia trascendentale più direttamente in linea con Kant<sup>151</sup>.

Ma su questa specifica base, d'altronde, si scorgerà nel Deleuze degli anni Sessanta un'altrettanto viva ispirazione kantiana. Il “motore” della svolta critica della filosofia, ad esempio, viene individuato dal filosofo francese nel rimaneggiamento kantiano della dottrina della verità e nella relativa sostituzione dell'idea moderna di “metodo” con l'idea di “formazione”<sup>152</sup>. La riscoperta kantiana della dialettica avrebbe infatti origine in un

---

<sup>148</sup> *ES*, p. 119 (trad. it., p. 140).

<sup>149</sup> D. Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, cit., p. 27.

<sup>150</sup> “Ciò che James e Bergson ricusano”, prosegue Lapoujade, “è precisamente un soggetto fondatore e costituente”. Questa prospettiva *radicalmente* empirista postula di necessità la prospettiva ontologica del “monismo vago” in virtù del quale “bisogna attingere il carattere neutro dell'esperienza nel senso in cui tutto resta indefinito, nel senso in cui la materialità (*le matériel*) non è qualificabile né come oggettiva né come soggettiva, né come materiale (*matériel*) né come spirituale” *Ibid.*

<sup>151</sup> In quest'*altra* direzione sembrano potersi comprendere più specificamente, a nostro avviso, le proposte di coloro che hanno proposto un “empirismo trascendentale” in ambito neokantiano (i già citati Lask e Hessen) e in ambito fenomenologico (cfr. N. Depraz, *The philosophical Challenge*, pp. 170-206, in N. Depraz, F. Varela, P. Vermesch (ed.), *On Becoming aware*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 2003).

<sup>152</sup> *CCF*, p. 172.



rovesciamento del rapporto tra il pensiero e il vero secondo cui l'*errore* non deriva dall'“azione sul pensiero delle nostre passioni”, ma si genera piuttosto dall'“influenza del pensiero sul pensiero”:

L'idea di Kant è che il pensiero puro cade in un'illusione che gli è propria. Da qui l'*illusione trascendentale* e non l'illusione empirica. È la ragione a generare l'illusione nella quale essa cade. Quindi non potrà mai scomparire. Bisogna soltanto impedire che essa ci inganni. Quest'illusione appartiene alla natura della ragione. La dialettica è allora al contempo il movimento dell'illusione trascendentale e la coscienza di questa illusione<sup>153</sup>.

Se il pensiero “nella sua natura, non è retto” dovrà essere messo necessariamente in questione il presupposto epocale dell'interiorità reciproca del pensiero e del vero in virtù del quale la modernità stessa, nella sua prima fase, sarebbe giunta a pensare l'errore come “un semplice fatto” dalla cui eventualità un buon *metodo* è chiamato a preservare il pensiero<sup>154</sup>.

La “debolezza” di quest'ultima posizione, relativa al suo statuto *soltanto* ipotetico, verrebbe messa in luce per Deleuze già da Platone, che propone un'ideale prettamente filosofico del conoscere richiamandosi proprio a qualcosa di “altro” dalla semplice nozione di *metodo* e cioè la *Paideia*: la necessità di quest'ultima, infatti, riposa sull'idea per cui se è vero che il pensiero deve innanzitutto “installarsi in un ambito in cui la verità esiste”, ciò non accadrebbe se non a condizione di “cominciare con l'essere abbagliato”<sup>155</sup>.

La filosofia, dunque, in questa sua messa in crisi dell'idea che nella verità il pensiero trovi immediatamente “la propria vocazione” e “la propria natura spontanea”, matura come una *formazione* in cui la verità sarebbe da intendere piuttosto come “qualcosa che

---

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 171. Come recita l'*incipit* della *Critica della ragion pura* (A IV 7-10): “In un genere delle sue conoscenze, la ragione umana ha il destino particolare di venire assediata da questioni, che essa non può respingere, poiché le sono assegnate dalla natura della ragione stessa, ma alle quali essa non può neppure dare risposta, poiché oltrepassano ogni potere della ragione umana”, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1957, p. 7.

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 172.

<sup>155</sup> *Ibid.*

sussiste fuori dal pensiero” e che per ciò stesso “deve forzare il pensiero affinché questo la conosca”<sup>156</sup>.

In Deleuze, più in generale, la svolta critica assume un’incisività che eccede l’elaborazione storico fattuale attribuibile al solo Kant a tal punto da estendersi alla *criticità* teorica di un “momento” filosofico -quello che ha comunque in Kant il suo epicentro- in cui si assiste alla più determinante ripresa della questione del fondamento sin dallo stesso Platone.

Una *criticità*, quella pensata dal giovane Deleuze, che è tale da non coinvolgere più al suo stesso interno filosofi immediatamente precedenti il pensatore di Königsberg come Hume ma anche –ed in modo altrettanto *sincronico*- filosofi successivi come i postkantiani o lo stesso Bergson.

Come, infatti, la questione del fondamento permette di accomunare Hume e Kant in una medesima esigenza riconducibile all’aporia della “conoscenza come superamento”, così Kant e Bergson finiscono anch’essi col ritrovarsi su un medesimo piano laddove il fondamento diviene l’istanza cui appellarsi per distinguere i veri dai falsi problemi:

L’idea di falso problema appare in Kant: i falsi problemi consistono tutti nel prendere il più per il meno. Consistono nel prendere principi soggettivi per principi oggettivi. Perché ordine piuttosto che disordine? Qualcosa piuttosto che niente? Bergson dirà che si tratta di un falso problema perché si fonda su un postulato: il nulla è meno che l’essere, il possibile suppone l’essere. Crediamo che il possibile sia meno che l’essere, e allora presupponiamo che il possibile preceda l’essere, l’esistente. Infatti, nell’idea di possibile, non c’è meno, ma *più*<sup>157</sup>.

Il carattere peculiare dell’*illusione* in Kant, secondo Deleuze, consiste nel fare coincidere la possibilità di prenderne coscienza con l’impossibilità di dissiparla una volta per tutte: tutto ciò di cui noi facciamo esperienza necessita strutturalmente dell’illusione per essere propriamente *reale*.

---

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 173.

<sup>157</sup> *Ibid.*

Ciò che più colpisce Deleuze di questa coincidenza è il fatto che la si ritrovi in Bergson in una maniera tale per cui, avanzando un confronto con Kant, si constata che, nonostante su qualche punto Kant “va meno lontano” di Bergson, sussiste in lui qualcosa che lo porta “più lontano” dello stesso Bergson.

Kant, infatti, fonderebbe teoricamente l’aspetto “negativo” all’origine dell’illusione (rappresentato dall’uso illegittimo delle categorie) grazie alla scoperta di una *dialettica* propria al pensare che pone l’illusione come qualcosa di “inevitabile”, in rapporto alla quale “il movimento che genera l’illusione e quello che la denuncia fanno tutt’uno”<sup>158</sup>.

Il “compito straordinario” che Kant conferisce più propriamente alla *Critica* è di “smantellare il meccanismo” con cui l’idea pone come reale un oggetto che le corrisponde, generando nel soggetto la pretesa che questo sia conoscibile: la metafisica come illusione non va “annientata”, ma va soltanto sottoposta a critica. Kant, dunque, dà ai suoi successori –compreso lo stesso Hegel- tutte le coordinate per “costruire” una nuova metafisica, o piuttosto, per “trasformare” la metafisica in una *logica del senso* che tende a “determinare condizioni” e non più a ricercare o “scoprire” l’essenza *al di là* dell’apparenza<sup>159</sup>.

La criticità del momento kantiano altro non è, da questo punto di vista, che la prima storica messa in luce di una “radice trascendentale” comune alle illusioni che hanno storicamente generato i *falsi problemi* della metafisica.

---

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>159</sup> *Ibid.*

## SECONDO CAPITOLO

### LA FILOSOFIA E IL SUO DOPPIO

#### *Una o più immagini del pensiero?*

Il concetto di “immagine del pensiero” non viene associato alla filosofia di Gilles Deleuze con la stessa immediatezza con cui, più frequentemente, vengono associati ad essa concetti noti e celebrati come “differenza”, “rizoma”, “corpo senz’organi”, “macchina desiderante”, “schizoanalisi” ecc. Nell’opera di Deleuze, infatti, l’espressione “immagine del pensiero” non è tra le più ricorrenti. Eppure è possibile sostenere, come già fatto da alcuni interpreti, la centralità dell’immagine del pensiero nella filosofia di Deleuze perlopiù in ragione del fatto che essa non rappresenta tanto *un* problema fra altri, ma si imponga piuttosto come *il* problema della filosofia<sup>160</sup>.

L’immagine del pensiero impegna dunque l’ambito più intimo pensiero di Deleuze e ne costituisce il *milieu*, un nucleo da cui di volta in volta promanano, in maniera concentrica o stratigrafica, i problemi affrontati e i concetti da lui sviluppati nel corso della sua variegata esperienza che, come noto, si dirama dalla storia della filosofia alla politica, dalla critica letteraria alla clinica e alla psichiatria, dall’interpretazione dell’arte pittorica a quella dell’arte cinematografica.

Se l’immagine del pensiero assume un ruolo centrale in Deleuze non è soltanto perché il capitolo di *Differenza e ripetizione*, ad essa dedicato, rappresenta essenzialmente il punto di svolta e l’orizzonte di riferimento di tutta la sua riflessione, ma anche e soprattutto perché la *criticità* del momento kantiano –tema decisivo in Deleuze degli anni Cinquanta- si riflette in tutta la sua portata nella stessa posizione deleuziana dell’immagine del pensiero come problema fondamentale della filosofia.

---

<sup>160</sup> Secondo A. Sauvagnargues, la “lotta contro l’immagine dogmatica del pensiero” permette di seguire “la graduale elaborazione dell’empirismo trascendentale” e mostra quanto, mediante una tale elaborazione, Deleuze “pone innanzitutto una questione di metodo” (*Deleuze. L’empirisme transcendantal*, cit., p. 37). Cfr. anche J. C. Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris 2005, pp. 193-229; P. Verstraeten, *De l’image de la pensée à la pensée sans image*, in T. Lenain (a cura di), *L’image. Deleuze, Foucault, Lyotard, Vrin*, Paris 2003, pp. 65-94.

In *Nietzsche e la filosofia* (1962) Deleuze parla per la prima volta di immagine del pensiero laddove attribuisce a Nietzsche la creazione di una “nuova immagine del pensiero” in grado di mettere radicalmente in crisi i presupposti sui quali si è costruita storicamente come “filosofia” un’immagine “dogmatica” del pensiero<sup>161</sup>.

Il problema storico della filosofia sembra essere stato quello di non essersi potuta esimere dal presupporre “che il pensatore in quanto pensatore voglia e ami il vero”, che pensare sia “l’esercizio naturale di una facoltà” e che il pensiero si ritrovi “distolto dal vero” sempre a causa di “forze estranee” ad esso (corpo, passioni ed interessi ad essi legati)<sup>162</sup>.

Deleuze si mostra, in questa occasione, talmente calato all’interno dell’orizzonte nietzscheano da conferire al tema in questione un’impronta fondamentale “antagonistica” in virtù della quale l’affermazione della “nuova immagine” del pensiero sembra non poter prescindere da un atteggiamento polemico, provocatorio e violento nei confronti di volontà subdole e “potenze consolidate” (religione, morale, Stato, Chiesa ecc.) storicamente celate dietro l’“immagine dogmatica” del pensiero<sup>163</sup>.

*Proust e i segni* (1964) è incentrato sulla “portata filosofica” della *Recherche* la quale, nel suo essere prima di tutto “ricerca della verità”, non soltanto “rivaleggia con la filosofia”, ma traccia “un’immagine del pensiero che si oppone a quella della filosofia”<sup>164</sup>: il contrapporsi all’“immagine dogmatica del pensiero” emerge in questo testo, molto più che in *Nietzsche e la filosofia*, come una disposizione critica che, in tutta la sua complessità, non si esaurisce nella mera polemica, nell’antagonismo o nello slancio provocatoriamente emancipativo rispetto a tutta la storia della filosofia.

Ciò innanzitutto perché Deleuze ha qui l’occasione di analizzare il risvolto più propriamente gnoseologico del problema dell’immagine del pensiero: Proust mostrerebbe infatti quanto, anche senza presupporre “dogmaticamente” che il pensiero

---

<sup>161</sup> *NPh*, p. 118 (trad. it., p. 154).

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 121 (trad. it., p. 158).

<sup>164</sup> *PS*, p. 115 (trad. it., p. 89).

in quanto tale “cerchi naturalmente il vero”, la verità non possa che *rimanere* ciò con cui il pensiero intrattiene un rapporto profondo e decisivo<sup>165</sup>.

Se l'immagine dogmatica del pensiero, però, fonda la ricerca della verità su una “decisione premeditata”, in virtù della quale per pensare veramente sarebbe sufficiente la “buona volontà” del pensatore e un *metodo* esclusivamente mirato a mettere la riflessione filosofica al riparo da “influenze esterne che distolgono (*détournent*) il pensiero dal vero”, l'immagine proustiana del pensiero la fonda viceversa sull'idea per cui la verità stessa, non essendo “interiore” al pensiero, è tale proprio perché “forza” quest'ultimo dall'esterno: ad una verità essenzialmente oggetto di *riconoscimento* da parte del pensiero, dunque, si contrappone una verità manifesta solo nell'*incontro* irrimediabilmente fortuito e costrittivo con ciò che “fa violenza al pensiero”<sup>166</sup>.

Questa seconda posizione del problema dell'immagine del pensiero è resa più complicata di quanto già non apparisse in *Nietzsche e la filosofia* dal fatto che Deleuze definisce Proust, nello stesso tempo, “antiplatonico” e “platonico”. Se per un verso, infatti, l'immagine proustiana del pensiero rigetta una “decisione premeditata” storicamente riconducibile a Platone, per altro verso, invece, è lo stesso Platone ad aver concepito, nel settimo libro della *Repubblica*, ben prima di Proust “un'immagine del pensiero sotto il segno degli incontri e delle violenze che costringono a pensare”<sup>167</sup>. La tendenza che attraversa le differenti versioni dell'immagine del pensiero in Deleuze sembrerebbe proprio quella di complicarla, aggiungendovi sfumature sempre nuove ad ogni nuova formulazione, trasformandola, dunque, fino a conferirle, ad esempio in *Che cos'è la filosofia?* (1991), un senso alquanto diverso da quello riscontrabile in *Nietzsche e la filosofia* o nello stesso *Differenza e ripetizione*.

---

<sup>165</sup> *Ivi*, pp. 23-26 (trad. it., pp. 18-20).

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 116, (trad. it., p. 90). “Il *Leitmotiv* del Tempo ritrovato”, afferma Deleuze, “è appunto la parola *costringere* (*forcer*): impressioni che ci costringono a guardare, incontri che ci costringono a interpretare, espressioni che ci costringono a pensare” *ibid*.

<sup>167</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 523b-525b. “Platone distingue nel mondo –scrive Deleuze– due specie di cose: quelle che lasciano inattivo il pensiero, o gli danno solo il pretesto per una parvenza di attività; e quelle che fanno pensare, che costringono a pensare: non più oggetti *riconoscibili*, ma cose che fanno violenza, segni *incontrati*” *PS*, p. 122 (trad. it., p. 95). Platone, nel *Filebo*, descrive l'oggetto dell'*incontro* come ciò che provoca “sensazioni nello stesso tempo contrarie”(46 C).

Confrontando la descrizione, in *Differenza e ripetizione*, di un'“immagine del pensiero” storicamente affermatasi come “ragione” con quella del “piano d'immanenza” come di quell'“immagine che il pensiero si dà di ciò che significa pensare, fare uso del pensiero, orientarsi nel pensiero”<sup>168</sup>, si direbbe che Deleuze proponga almeno due versioni dell'immagine del pensiero: mentre nel primo caso, infatti, Deleuze sembrerebbe perlopiù trattare l'immagine come un potere storicamente consolidato e istituzionalizzato contro cui scagliarsi violentemente, nel secondo caso, invece, si ha a che fare con un'immagine positiva connessa alla potenza della storia della filosofia, che non smette di costituire il serbatoio cui il pensare non può che attingere necessariamente.

Le due versioni dell'immagine del pensiero devono in realtà considerarsi espressioni complementari di uno stesso problema centrale, e ciò in funzione del fatto che quella perfezionata da Deleuze nella lunga e travagliata elaborazione del problema dell'*immagine del pensiero* è una dialettica “problematica” ed “espressiva” che si struttura, da *Nietzsche e la filosofia* a *Che cos'è la filosofia?* passando per *Proust e i segni* e *Differenza e ripetizione*, in maniera tale da ritrovare, nella centralità di un problema che assume sensi differenti ad ogni sua autentica ripresa, le premesse della “realizzazione della critica” nei filosofi coi quali Deleuze sembrerebbe solo polemizzare. Diviene in tal senso cruciale comprendere quale rapporto legghi effettivamente il filosofo francese a quei pensatori rispetto ai quali egli stesso si dichiara “nemico”, quali Hegel o lo stesso Kant.

Il pensatore di Königsberg, pur avendo introdotto il “compito straordinario” della critica, non l'avrebbe condotto *jusqu'au but* lasciando *anch'egli* che si affermasse “col nome di filosofia” quell'“immagine del pensiero” che testimonierebbe fondamentalmente di una storica “impotenza” della filosofia stessa a “iniziare a pensare veramente”<sup>169</sup>.

La pregnanza del problema dell'*immagine del pensiero* nella filosofia di Deleuze, sulla quale ci concentreremo in questo capitolo, aiuta a mostrare quanto in essa la propensione dialettica affinatasi in Deleuze negli anni Sessanta e la disposizione

---

<sup>168</sup> *QPh*, p. 40 (trad. it., p. 27).

<sup>169</sup> *DR*, p. 172 (trad. it., p. 172).

critica già sbazzata nel decennio precedente si fondano in quell'*habitus* senza il quale, a nostro avviso, l'empirismo trascendentale sarebbe esplicitabile solo in parte.



## Sezione I

### Per un'ipotesi sulla dialettica in Deleuze

#### *L'eredità di Hyppolite*

L'*empirismo* come filosofia di alto spessore teoretico, l'*affezione* come accesso autentico al problema della soggettività e l'ideale di una *filosofia genetica* inducono, già sul piano interpretativo, a ripensare l'idea –in parte riscontrabile negli scritti deleuziani degli anni Sessanta- secondo cui la critica si realizzerebbe nell'affrancare il discorso filosofico da quella che, nel terzo capitolo di *Differenza e ripetizione*, viene presentata come l'"immagine dogmatica e moraleggiante del pensiero", rea di avere storicamente lasciato sfuggire alla critica le più radicali "illusioni" della filosofia e, per ciò stesso, di averle impedito di "iniziare a pensare veramente".

Il modo stesso in cui il giovane Deleuze poneva la questione del fondamento sembra però suggerire, contrariamente a una prima impressione, quanto la stessa critica non si riduce a strumento di emancipazione del pensiero e –implicitamente- di congedo repentino dalla metafisica, ma conduce piuttosto alla più problematica scoperta di un *doppio* della filosofia le cui tracce sarebbero rinvenibili *dentro* la storia di quell'"immagine dogmatica e moraleggiante del pensiero" rispetto alla quale Deleuze parrebbe assumere una posizione prettamente antagonista.

Emerge così che la "realizzazione della critica" non si attua in Deleuze, da un punto di vista più propriamente teoretico, nel raggiungimento di un *assolutamente altro* dalla dialettica, ma implica viceversa lo sviluppo di una dialettica *inseparabilmente altra* dalla più nota dialettica speculativa.

Se da una parte Deleuze sostiene che una filosofia come quella di Nietzsche "rimane qualcosa di astratto e incomprensibile"<sup>170</sup>, qualora non si colga il suo essere integralmente rivolta *contro* la dialettica hegeliana, la stessa interpretazione deleuziana

---

<sup>170</sup> *NPh*, p. 9 (trad. it., p. 13).

di Nietzsche, d'altra parte, risulterebbe un po' ambigua qualora non si chiarisse quale idea il giovane Deleuze potesse essersi fatto della dialettica hegeliana prima del suo faticoso -e per certi versi ingombrante- incontro con Nietzsche.

L'influenza di Jean Hyppolite su Deleuze può misurarsi non solo relativamente alla massiccia incidenza di Hegel –di cui Hyppolite è insieme a Kojève il più autorevole interprete in quegli anni- nella filosofia francese di metà Novecento, ma più specificamente in rapporto al carattere “problematico” che nel filosofo di *Differenza e ripetizione* assume la dialettica stessa.

Suscita interesse, allora, il fatto che il tema originario della tesi di dottorato di Deleuze, inizialmente avviata sotto la direzione di Hyppolite, fosse “l'idea di problema” e che fu solo dopo la rottura col noto commentatore di Hegel che a metà degli anni Cinquanta Deleuze optò, sotto la nuova direzione di De Gandillac, per un diverso tema quale sarà appunto *Differenza e ripetizione*. Si potrebbe già chiedere, dunque, in che senso si concretizzi in Deleuze la presa di distanza dall'hegelismo di Hyppolite e, soprattutto, quanto e come abbiano influito su di essa l'incontro con Nietzsche e la peculiare insistenza sul ruolo epocale della svolta kantiana.

Recensendo, nel 1954, *Logique et existence*, testo in cui Hyppolite affronta il problema del passaggio hegeliano dalla *Fenomenologia dello spirito* alla *Scienza della logica* sulla scorta della *Daseinanalyse* heideggeriana, Deleuze sembra leggere la filosofia di Hegel a partire da un problema specifico, l'inaggirabilità del presupposto antropologico del pensare, da cui dipenderebbe profondamente quella *criticità* della filosofia moderna che trova massima espressione nel kantismo.

Secondo lo stesso Hyppolite, d'altra parte, prima di Hegel la filosofia sarebbe rimasta ferma a un “discorso empirico dell'uomo” che tiene talmente separati “colui che parla e ciò di cui parla” da non lasciar pensare un vero e proprio “movimento della cosa stessa”, lasciando dunque la conoscenza “fuori dall'oggetto”<sup>171</sup>.

Kant stesso non si sarebbe esentato dal riscontrare, in tal senso, che un simile limite avesse essenzialmente a che fare con una coscienza empirica che, essendo in grado

---

<sup>171</sup> *RLE*, p. 18 (trad. it., p. 10).

*soltanto* di volgersi a cose che si presume le preesistano sul piano dell'essere, induce il pensare a trattare la soggettività *soltanto* come un fatto.

La *demarche* hegeliana inizierebbe allora nel momento stesso in cui la metafisica moderna si accorge che, elevando la soggettività su un piano di diritto, la "riflessione" del criticismo non apporta "nessun cambiamento essenziale" al problema dell'esteriorità del conoscere<sup>172</sup>.

Il fatto che il superamento dello psicologico e dell'empirico da parte del criticismo non implica di per sé alcuno slancio verso il superamento dell'antropologico trova conferma nel carattere "relativo" dell'identità kantiana tra il soggetto e l'oggetto: la determinazione di quest'ultimo resterebbe per Hegel *soltanto* soggettiva a causa di una sintesi, quella dell'immaginazione, che "non risiede nell'essere"<sup>173</sup>.

Se la dialettica trascendentale di Kant mostra che "il pensiero si pone come presupposto", è la dialettica speculativa di Hegel, secondo Hyppolite, ad *innalzare* il pensiero all'Assoluto come alla "vera identità della posizione e del presupposto"<sup>174</sup>.

Il passo in avanti di Hegel consisterebbe nel "ridurre" l'antropologico "rimuovendo l'ipotetico di un sapere la cui fonte è estranea" e, al contempo, nel porre il sapere assoluto non soltanto come "ciò che è alla fine e all'inizio" ma anche come ciò che "era già in ogni momento"<sup>175</sup>: la differenza tra l'essere e la riflessione, tra l'in sé e il per sé, si sviluppa infatti nella *Fenomenologia* mediante una dialettica che "sopprime" questa differenza e la "conserva" come apparenza necessaria, partendo sì dalla riflessione umana ma mostrando che questa stessa riflessione e il suo sviluppo "conducono al sapere assoluto che presuppongono"<sup>176</sup>. Se il sapere assoluto è però *anche* ciò che dal punto di vista della coscienza "era già in ogni momento" è perché ogni figura della coscienza stessa diviene "da un altro punto di vista, un momento del concetto" laddove appunto l'"altro punto di vista" è tale per cui quella che appariva

---

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 19 (trad. it., p. 11).

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> *Ibid.*

<sup>176</sup> *Ibid.*

alla coscienza una “differenza esteriore” tra riflessione ed essere è ora una “differenza interna dell’essere stesso”<sup>177</sup>.

Ciò che di *Logique et existence* Deleuze accoglierà e trasformerà più incisivamente nei decenni successivi è il principio di *immanenza assoluta* tra pensiero ed essere attraverso cui Hyppolite -manifestamente influenzato da Heidegger- legge la *Logica* hegeliana.

Dire che questo mondo basta non significa soltanto dire che *ci* basta, ma che basta a se stesso, e che rinvia all’essere non come all’essenza al di là dell’apparenza, non come a un secondo mondo che sarebbe l’intelligibile, ma come al *senso* di questo mondo [...] Il fatto che non ci sia un secondo mondo è, per Hyppolite, la grande tesi della *Logica* hegeliana, perché costituisce allo stesso tempo la ragione di trasformare la metafisica in logica, e in logica del senso [...] Poiché l’Essere è il senso, il vero sapere non è il sapere di un Altro, né quello di un’altra cosa. In un certo modo il sapere assoluto è il più vicino, il più semplice, è *qui*. “Dietro il sipario non c’è niente da vedere” o, come dice Hyppolite, “il segreto è che non c’è segreto”<sup>178</sup>.

Una posizione, questa, profondamente interiorizzata dal giovane Deleuze già a partire dal momento in cui concepisce un ideale genetico della filosofia: in virtù di esso, infatti, il condizionato -ciò che è *dato*- non può che “bastare a se stesso” poiché non rinvia alla *sua* condizione -quella che Deleuze indicherà come “ciò per cui il dato è dato” ovvero “la differenza in sé”<sup>179</sup>- né come all’essenza *al di là* dell’apparenza né tantomeno come a un “secondo mondo”, ma come al suo *senso*.

### ***La differenza e il senso tra contraddizione ed espressione***

Deleuze avvia a questo punto una propria *demarche* rispetto all’hegelismo di Hyppolite leggendo la storia delle idee in un senso che non può certo dirsi né

---

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 20 (trad. it., p. 12).

<sup>179</sup> *DR*, p. 286 (trad. it., p. 286).

diacronico né tantomeno teleologico: ipotizzando il senso come ciò che “si esprime” e non come ciò “ciò che si contraddice”<sup>180</sup>, Deleuze ricorre a Spinoza e Leibniz.

“Espressione” designa infatti in tutte le opere di Deleuze una dialettica, quella per cui appunto *ciò che è espresso non esiste indipendentemente dall’espressione che lo esprime*, che innerva le filosofie di Leibniz e Spinoza con una pregnanza analoga a quella con cui la dialettica speculativa innerva il pensiero di Hegel.

Deleuze prende distanza da Hyppolite rintracciando le premesse della “trasformazione della metafisica in logica”<sup>181</sup>, anche se in misura diversa, già in Kant così come anche in Platone: posto che questa sorta d’*immanenza radicale o assoluta* cui fa riferimento Hyppolite deve realizzarsi dialetticamente, infatti, Deleuze torna a chiedersi cosa possa determinare, rispetto a un tale scopo, uno stacco decisivo tra la dialettica hegeliana e le dialettiche di Platone e Kant.

Se una prima sostituzione dell’essenza con il senso “la si trova senza dubbio già in Platone” quando mostra che “il secondo mondo” altro non è che “il soggetto di una dialettica che fa di esso il senso di questo mondo”<sup>182</sup>, secondo Deleuze, una sostituzione altrettanto importante la si sarebbe avuta proprio con lo stesso Kant: la *critica*, infatti, vira già verso l’*immanenza assoluta* quando “sostituisce la possibilità formale con la possibilità trascendentale, l’essere del possibile con la possibilità d’essere, l’identità logica con l’identità sintetica del riconoscere, l’essere della logica con la logicità dell’essere”<sup>183</sup>.

---

<sup>180</sup> *RLE*, p. 23 (trad. it., p. 14).

<sup>181</sup> *RLE*, p. 20 (trad. it., p. 12). Deleuze riprenderà questo punto in *Che cos’è fondare?* ponendolo, dal punto di vista storico, come sviluppo necessario del “compito” critico assegnato da Kant alla filosofia: “Ricordiamo il classicismo: distinzione di due mondi che percorre tutta la filosofia. Per Kant ci sono ancora essenze, ma non sono oggetti di conoscenza. Di conseguenza la filosofia non ha il compito di scoprire le essenze, ma di determinare le condizioni. A quali condizioni la matematica, la fisica, la moralità sono possibili? Kant sostituisce la nozione di apparenza. Il fenomeno è il condizionato, è l’apparizione. Trasformazione altrettanto radicale, *l’idea di condizione viene a sostituire l’idea classica d’essenza*. La metafisica diventa una logica perché è una determinazione delle condizioni e non una scoperta delle essenze. Vedremo, più avanti, i successori di Kant: non ci sono due mondi, in un certo modo si assiste a un ritorno verso l’essenza, ma non più nella maniera propria al classicismo. L’essenza è il senso stesso del fenomeno corrispondente. La metafisica diventa una logica”, *CCF*, p. 176.

<sup>182</sup> *RLE*, p. 20 (trad. it., p. 12).

<sup>183</sup> *Ibid.*

Il pregio della lettura “antiumanista” di Hegel proposta da Hyppolite, dunque, consisterebbe per Deleuze nel tornare a chiedersi “con insistenza”, avendo scoperto con la *Logica* che “non c’è un secondo mondo”, come il sapere assoluto possa continuare a distinguersi dal sapere empirico senza “ricadere” in quel “discorso *sull’uomo*” che presupponeva come tale “il discorso empirico *dell’uomo* in cui colui che parla e ciò di cui parla sono separati”<sup>184</sup>: è così che si accede, infatti, all’aporia di un sapere assoluto che dovrebbe comprendere tutto il sapere empirico senza contemporaneamente comprendere nient’altro, dovendo pur tuttavia includere il suo *differire* dal sapere empirico.

Questo modo di configurare il passaggio dalla *Fenomenologia* alla *Logica* si conetterà strettamente alla tesi secondo cui la via dell’“essenzialismo” si rivela *inadeguata* a “trasformare la metafisica in logica del senso” poiché, nell’incapacità di preservare il discorso filosofico da una “ricaduta” nell’antropologico, avrebbe indotto Hegel a porre quest’ultima come momento necessario (tanto che è lo stesso Hyppolite a suggerire che “bisogna reintrodurre la finitezza stessa nell’assoluto”)<sup>185</sup>.

La “trasformazione della metafisica in logica del senso”, sostiene Deleuze staccandosi più nettamente da Hyppolite, è in Hegel compromessa nel momento in cui vi si imprime quella tipica circolarità in cui il “ritorno all’antropologismo sotto una nuova forma” e la dinamica stessa del “ritrovare alla fine ciò che era nel principio” non fanno che testimoniare congiuntamente tanto di quella che in *Differenza e ripetizione* sarà l’impotenza da parte della filosofia stessa a “cominciare a pensare veramente” quanto più di una dialettica, quella “speculativa” alla quale Hyppolite resta vincolato, inadatta a questa “trasformazione” nella stessa identica misura in cui non arriva fino in fondo a tale *impotenza*<sup>186</sup>.

---

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 18 (trad. it., p. 10).

<sup>185</sup> *RLE*, p. 22 (trad. it., p. 13).

<sup>186</sup> Anche Hegel, in tal senso, finirebbe col non sviluppare *jusq’au but* l’intuizione che gli permette di superare i limiti del discorso kantiano rispetto all’inaggrabilità del presupposto antropologico del pensare. Laddove “Kant oltrepassa lo psicologico e l’empirico ma resta nello psicologico” permane il problema della *determinazione*, la quale, finché “è solo soggettiva”, non permette di “uscire dall’antropologia”. Il genio di Hegel, secondo Deleuze, risiederebbe proprio nell’intuire per primo che le “due domande” relative a tale problema –

È fondamentalmente questo il nucleo aporetico attorno al quale non smette di gravitare, anche dopo *Differenza e ripetizione*, il problema deleuziano dell'*immagine del pensiero*: l'immanenza, che, essendo assoluta, non può essere immanenza del pensiero soltanto rispetto a se stesso, implica una dialettica che permane radicalmente, "insiste" e "persiste" là dove sorge la differenza tra pensiero ed essere<sup>187</sup>.

Nel pensare hegelianamente questo differenziarsi come qualcosa di superabile nell'Assoluto, viceversa, l'ipotesi stessa dell'Essere come senso (identità assoluta di essere e differenza) implica già che l'essere possa farsi identico alla differenza solo nella misura in cui quest'ultima "arriva fino all'assoluto", ovvero fino alla contraddizione, determinandosi appunto come "differenza speculativa":

La differenza speculativa è l'essere che si contraddice. La cosa si contraddice perché, distinguendosi da *tutto* ciò che non è, trova il suo essere in questa differenza stessa; si riflette soltanto riflettendosi nell'altro, poiché l'altro è il *suo* altro<sup>188</sup>.

---

Bisogna uscire dall'antropologia? Come uscire dall'antropologia?- "sono in realtà una sola" e che, dunque, "il mezzo per uscirne è anche la necessità di uscirne", *ibid.*

<sup>187</sup> "Il problema del cominciamento in filosofia è sempre stato considerato a buon diritto un problema particolarmente delicato. Infatti cominciare significa eliminare tutti i presupposti. Senonché, mentre nella scienza ci si trova dinanzi a presupposti oggettivi che possono essere eliminati con un'assiomatica rigorosa, i presupposti filosofici sono soggettivi non meno che oggettivi. Sono detti presupposti oggettivi i concetti esplicitamente supposti da un concetto dato [...] In Descartes, l'io puro dell'io penso è una parvenza di cominciamento nella misura in cui ha rinviato tutti i suoi presupposti nell'io empirico. E se già Hegel critica in questo senso Descartes non sembra poi che il filosofo tedesco, da parte sua, proceda diversamente: l'essere puro, a sua volta, non è un cominciamento se non rinviando tutti i suoi presupposti nell'essere empirico, sensibile e concreto. Tale atteggiamento, che consiste nel respingere i presupposti oggettivi, a condizione tuttavia di darsi altrettanti presupposti soggettivi (che sono forse del resto gli stessi sotto altra forma), permane ancora in Heidegger allorché egli si richiama a una concezione preontologica dell'essere. Da ciò si può trarre 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. Ma codesta formula e il richiamo alla filosofia come Circolo si prestano a tali e tante possibili interpretazioni che la prudenza al riguardo non è mai troppa. *Difatti se si tratta di ritrovare alla fine ciò che era nel principio, se si tratta di riconoscere chiaramente all'esplicito o al concetto ciò che era semplicemente noto senza concetto e in modo implicito è il caso di dire che tutto questo è ancora troppo semplice e che il circolo invero non è abbastanza tortuoso. L'immagine del circolo proverebbe per la filosofia piuttosto un'impotenza a cominciare veramente, e insieme a ripetere in modo autentico*", *DR*, pp. 169-170 (trad. it., pp. 169-170, corsivo nostro).

<sup>188</sup> *RLE*, p. 22 (trad. it., p. 14).

Deleuze sembra appropriarsi delle tematiche centrali di *Logique et existence* (compresa l'ispirazione heideggeriana di fondo) evidenziando quelli che, a suo avviso, sarebbero i limiti dell'approccio "speculativo" al problema del senso.

Già il fatto stesso che Hegel "rimproveri" Platone e Leibniz di non essersi "spinti *fino alla contraddizione*" permanendo l'uno nella "semplice alterità" e l'altro nella "pura differenza", infatti, implica per Deleuze, oltre che l'impossibilità di pensare i momenti della *Fenomenologia* "nello stesso senso" di quelli della *Logica*, una certa differenza tra il "contraddirsi fenomenologico" e il "contraddirsi logico"<sup>189</sup>.

È in questo senso che, assunto che nella contraddizione non ci sia effettivamente "di più" ma piuttosto "di meno" che nella differenza, Deleuze si chiede se non sia possibile concepire la differenza come qualcosa che non debba propriamente "spingersi fino alla contraddizione" e se quest'ultima non sia tutto sommato "l'aspetto soltanto fenomenico e antropologico della differenza"<sup>190</sup>: questa duplice ipotesi costituisce lo sfondo di quella che si strutturerà in Deleuze come una dialettica in cui "la differenza è l'espressione stessa"<sup>191</sup>.

Pensare l'Essere non tanto come "ciò che si contraddice" quanto piuttosto come "ciò che si esprime" non rappresenta altro che un tentativo di installarsi nel problema del senso evitando che la "ricaduta" nell'essenzialismo e nell'antropologismo si imponga al pensiero stesso come qualcosa di strettamente necessario.

Questa primissima ipotesi permetterà al filosofo francese, come vedremo, non soltanto di porre altrimenti il problema dell'*impotenza* filosofica di cominciare a pensare, ma anche e soprattutto di mostrare quanto la "ripetizione" stessa di un tale problema implichi tutt'altro che un congedo dalla rappresentazione, dallo "speculativo" o, più in generale, *da tutto ciò che è stato filosofia*<sup>192</sup>.

---

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> *Ivi*, p. 23 (trad. it., p. 14).

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> Secondo A. Badiou, la storia della filosofia in Deleuze consiste nel "trasformare la filosofia intera in una memoria assoluta detemporalizzata". Lo "stile storico" di Deleuze, per ciò stesso, "resta obliquo rispetto alla classica opposizione tra storia oggettiva e storia interpretativa. La conoscenza assai precisa dei testi e dei contesti non va più separata dal movimento che li trascina tutti verso Deleuze. Non si tratta né di un archivio né di



### *L'incontro con Nietzsche*

La pretesa di interpretare l'esperienza di diversi filosofi francesi contemporanei a partire da una sommaria ispirazione nietzscheana e antihegeliana di fondo ha dato forza all'assumere *Nietzsche et la philosophie* (1962) come punto di partenza dell'itinerario filosofico di Deleuze<sup>193</sup>.

Uno sguardo alla riflessione degli anni Cinquanta, però, invita a riconoscere quantomeno il fatto che Deleuze non inizia da Nietzsche ma lo incontra piuttosto lungo una traiettoria critica già discretamente avviata nel confronto con Hume, Bergson, Kant e, come appena visto, con lo stesso Hegel.

L'importanza di un testo come *Nietzsche et la philosophie*, allora, dovrebbe anch'essa evincersi dal ruolo assunto da Nietzsche in seno alla *criticità* epocale iniziata a profilare in Deleuze durante gli anni Cinquanta. È infatti in questo orizzonte teorico che, grazie a Nietzsche, Deleuze sembra cogliere un problema comune alla *critica* kantiana e alla *dialettica* hegeliana consistente nel loro radicamento in un "elemento indifferente"<sup>194</sup> del pensare.

Questa scoperta si rivelerebbe però insufficiente ai fini della comprensione del problema dell'*immagine del pensiero* qualora non si evidenziasse, sempre in Deleuze, qualcosa di ulteriore rispetto allo stesso Nietzsche: se quest'ultimo scopre infatti un altro elemento del pensare intendendolo semplicemente nella sua diversità da quello che accomunerebbe Kant a Hegel, è più propriamente Deleuze a concepire la dialettica "espressiva" di un originario differenziarsi reciproco tra l'"elemento indifferente" e quest'"elemento differenziale"<sup>195</sup> introdotto da Nietzsche.

---

un'ermeneutica. L'importante, infatti, è che grandi creazioni concettuali facciano ritorno" Deleuze. «*Il clamore dell'essere*», trad. it. cit., p. 113.

<sup>193</sup> Quest'allineamento esclusivo della filosofia di Deleuze a quella di Nietzsche –di cui il filosofo francese sembrerebbe essere un mero epigono– emerge anche in alcune tra le prospettive più rilevanti della filosofia italiana dell'ultimo ventennio del secolo scorso. Cfr. ad esempio, G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger* (Garzanti, Milano 2001) o lo stesso C. Sini, *Identità e differenza nella filosofia francese contemporanea*, in AA. VV. (cur. V. Melchiorre), *La differenza e l'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 352-382.

<sup>194</sup> *NPh*, p. 2 (trad. it., p. 4).

<sup>195</sup> *Ivi*, p. 10 (trad. it., p. 14).

Bisogna in tal senso iniziare a comprendere quanto l'antihegelismo di Nietzsche transiterà in Deleuze non tanto come negazione *tout court* di una dialettica in grado di stabilire "relazioni essenziali tra due termini"<sup>196</sup>, quanto piuttosto come critica al principio "speculativo" in virtù del quale l'essenzialità stessa di una relazione si determinerebbe necessariamente in rapporto al negativo.

L'approccio "pluralista" o "empirista" di Nietzsche alla tematica delle *forze*, infatti, non fa altro che fornire a Deleuze l'esempio specifico di un rapporto tra due termini che non ritrova nella negatività nulla di essenziale: se una forza entra in rapporto con un'altra, "non nega quest'ultima o ciò che essa non è" ma afferma ed esprime la propria differenza<sup>197</sup>.

Questa nozione di forza, dunque, non deve al negativo la propria attività essendo il negativo stesso "risultato di questa attività", "prodotto dell'esistenza" e immagine posticcia e "antagonistica" del positivo dell'esistenza stessa. Se Deleuze definisce Nietzsche "empirista" alla stregua di Hume e Bergson, allora, è proprio perché sostituirebbe all'"elemento speculativo della negazione, dell'opposizione e della contraddizione" un "elemento pratico", quello della differenza quale "oggetto di affermazione", il cui impatto teoretico –ed è su ciò che il filosofo francese non smette di insistere sin da *Empirismo e soggettività*– è tutt'altro che inferiore rispetto a quello dell'"elemento speculativo"<sup>198</sup>.

Nietzsche ha dunque per Deleuze il merito di avere introdotto in filosofia, con le sue nozioni di senso e di valore, questo "nuovo elemento concettuale, aggressivo e aereo" grazie al quale quanto più la critica si rende "totale" o "immanente" tanto più il pensare diviene espressione di una "sensibilità empirica per la differenza" in grado di

---

<sup>196</sup> *Ivi*, 9 (trad. it., p. 13).

<sup>197</sup> *Ivi*, p. 10 (trad. it., p. 14). "Non si può capire la filosofia di Nietzsche se non si tiene conto del suo essenziale pluralismo. E in fondo il pluralismo (detto anche empirismo) non è altro che la filosofia stessa. Il pluralismo è il modo di pensare propriamente filosofico, inventato dalla filosofia", *Ivi*, p. 4, (trad. it., p. 7). Deleuze torna qui ad avvalersi significativamente della prospettiva di Jean Wahl in *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amerique*, cit.

<sup>198</sup> *NPh*, p. 11 (trad. it., pp. 14-15).

“far muovere il concetto più efficacemente e in profondità di qualsiasi pensiero della contraddizione”<sup>199</sup>.

Deleuze dedica massima attenzione ai temi nietzscheani della *forza* e della *volontà* nel tentativo di capire quanto e come *forza* e *volontà* concorrano a determinare quelle che nel confronto con l’hegelismo di Hyppolite emergevano come “ricadute” della filosofia nell’antropologismo.

È a un discorso antropologico che, d’altronde, Deleuze sembra volere ricondurre con Nietzsche, e oltre lo stesso Nietzsche, il problema dell’*impotenza* a “cominciare a pensare”: la possibilità di una posizione autentica di quest’ultimo, infatti, non dovrà prescindere da una dialettica “espressiva”, quella tra l’elemento “speculativo” o “indifferente” del pensare e l’elemento “differenziale” e “creativo”, alla quale un certa “tipologia” di pensatori, per dirla con Nietzsche, è impossibilitata ad accedere.

Come per il Nietzsche della *Genealogia della morale*, infatti, anche per Deleuze la storia della filosofia occidentale si legherebbe storicamente a un primato, quello della “forza reattiva” e del “risentimento”, fondato essenzialmente sul vivere e sull’intendere *forza* e *volontà* in modo “troppo umano”.

Ora, Nietzsche muoverebbe dal sostenere che il *senso* di una cosa non è conoscibile senza sapere “quale sia la forza che se ne appropria, che la governa, che se ne impadronisce o che in essa si esprime”<sup>200</sup>. Per Deleuze la filosofia di Nietzsche deve essere colta nel suo carattere essenzialmente “pluralista”: una cosa sarebbe cioè “tanto questo che quello, quanto qualcosa di più complicato ancora”<sup>201</sup> a seconda delle forze che si relazionano ad essa.

Il “pluralismo” e la “genealogia” di Nietzsche, questo è essenziale per Deleuze, non interpretano l’avvicinarsi delle forze su una cosa senza per ciò stesso procedere a una *valutazione*; nel solo *interpretare* le forze come elementi diversi “in lotta” tra loro, infatti, si arriva a presupporre necessariamente l’avvicinarsi di tali elementi intorno a qualcosa di “inerte” al modo di un’essenza assolutamente separata di cui il fenomeno

---

<sup>199</sup> *NPh*, p. 6 (trad. it., p. 9).

<sup>200</sup> *NPh*, p. 3 (trad. it., p. 6).

<sup>201</sup> *Ivi*, p. 4 (trad. it., p. 7).

sarebbe *soltanto* l'apparenza necessaria o la copia degradata<sup>202</sup>. Nell'inscindibilità dell'interpretare e del valutare, viceversa, *l'oggetto è esso stesso una forza*: nulla oltre la forza di cui l'oggetto è espressione, infatti, spiega la maggiore o minore affinità tra l'oggetto e una forza che se ne impadronisce in maniera tale da stabilire quanto sia fondata la *pretesa* di quella forza sull'oggetto.

La forza, in questo caso, è di per sé stessa “plurale” e non si lascia pensare come “dominio” su un oggetto se non nel suo essere “contemporaneamente l'oggetto su cui questo dominio viene esercitato”<sup>203</sup>: il *sensò* di una cosa, in quanto “rapporto” tra la cosa e la forza che se ne impadronisce, non esisterà indipendentemente dal suo *valore* in quanto “gerarchia” delle forze che avanzano una *pretesa* sulla cosa e che, non sussistendo al di fuori della cosa stessa, ne fanno necessariamente un “fenomeno complesso”<sup>204</sup>.

In Deleuze, il tratto distintivo della nozione di “forza” è questo suo implicare necessariamente che ogni *forza entri necessariamente in rapporto con un'altra forza*. Pensando la “volontà”, Nietzsche non farebbe altro che sviluppare fino in fondo questo senso “complesso” e strutturalmente “plurale” della *forza*: la *Volontà di potenza* esclude di per sé l'essere pensata in modo “troppo umano” alla stregua di ciò che, agendo “su muscoli, nervi o su una materia in generale”<sup>205</sup>, sancisce il primato di qualcosa su qualcos'altro *come se* si trattasse di “lotta” per una qualche posta in palio, di “dominio” o di “sopraffazione”.

Essa è piuttosto quell’“elemento differenziale” che, determinandosi più propriamente come “ciò che *nella* volontà vuole” descrive l'agire di una volontà su un'altra esclusivamente come rapporto di forze: “quel che ci consente di muoverci verso l'origine è il fatto che ogni forza è sempre in rapporto con un'altra forza, tanto per comandare che per obbedire”<sup>206</sup>.

---

<sup>202</sup> *Ivi*, p. 7 (trad. it., p. 10).

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> *Ivi*, p. 9 (trad. it., p. 13).

<sup>205</sup> *Ivi*, p. 9 (trad. it., p. 11).

<sup>206</sup> *Ibid.*

Deleuze parla allora di “*pathos* della distanza” o di “differenza *nell’origine*” intendendo ciò che, nascendo *con* la pluralità delle forze senza praticamente separarsene, funge già da “principio” di una gerarchia<sup>207</sup>.

Ciò che merita particolare attenzione, a nostro avviso, è il modo in cui la dottrina nietzscheana della *Volontà di potenza* porta Deleuze a ripensare l’idea più classica del *fondare* e, al contempo, l’“ambizione genetica” della filosofia: se prima, infatti, il “principio” rendeva necessaria la sottomissione delle cose al *fondamento* a condizione che quest’ultimo cadesse necessariamente “da fuori” su di esse, adesso, invece, il principio “plastico” e “differenziale” della *volontà di potenza* rende necessaria la sottomissione di una forza ad un’altra soltanto nel suo generarsi assieme a queste forze stesse rivelandosi più propriamente come il *fondamento* che le differenzia e le gerarchizza senza *opporle* tra di esse od *opporsi* ad esse come invece accade quando il fondamento si pone come “separato”, “inerte” e “indifferente”.

Laddove Deleuze si chiede cosa possa effettivamente determinare quel permanere della filosofia nell’“elemento indifferente” che non permette al pensare di cogliere fino in fondo il suo altrettanto costitutivo “elemento differenziale”, è ancora la dottrina nietzscheana delle forze a fornire una chiave di lettura: solo una forza “non più in grado di affermare la propria differenza”, questa la risposta “tipologica” di Nietzsche, può “collocare il negativo in primo piano negando tutto ciò che essa non è”<sup>208</sup>. Questo genere di forza, infatti, quanto più è soltanto capace di “reagire” alle forze con cui entra in relazione tanto più opera un “rovesciamento” mediante cui fa della negazione *dapprima* il principio dell’esistere e *conseguentemente* l’essenza del pensare: il pensiero astratto della contraddizione arriva così ad avere la meglio sull’azione, mentre il risentimento e la vendetta prendono il posto dell’aggressività.

Solo l’“aggressività” del “genealogista” è a questo punto in grado di “smascherare” la volontà “esausta” che rovescia gli elementi del pensare e di rivelare innanzitutto il tratto antropologico del suo pensare: ciò che rende dialettica la relazione tra padrone e servo, ad esempio, può soltanto essere il “punto vista del servo”, laddove appunto la potenza non arriva ad essere pensata come *volontà di potenza* proprio perché ciò che

---

<sup>207</sup> *Ivi*, p. 8 (trad. it., p. 10).

<sup>208</sup> *Ivi*, p. 11 (trad. it., p. 15).

da questo “punto di vista” le volontà possono volere è soltanto che la loro potenza venga riconosciuta<sup>209</sup>.

Solo questo tipo di forza, “esausta” e incapace di affermare la propria differenza, arriva dunque a pensare la potenza facendone impropriamente la posta in palio di una “lotta” al termine della quale si assisterebbe, nel riconoscimento, a una “semplice attribuzione di valori consolidati”<sup>210</sup>.

La filosofia prima di Nietzsche, secondo Deleuze, non pensando un “principio” come quello della volontà di potenza, non avrebbe sostanzialmente visto quanto a ciò che nel “trionfo delle forze reattive”<sup>211</sup> si imponeva come l’unico “elemento” del pensare non abbia smesso di accompagnarsi un *altro* elemento senza il quale, d’altra parte, non sarebbe stato possibile, dopo Hegel, “trasformare la dialettica” o arrivare addirittura a “pensare contro la ragione”.

Ora, l’irriducibile esigenza teoretica di Deleuze, tale da segnare per sé uno stacco rispetto allo stesso Nietzsche, è quella di pensare altrimenti la *criticità* del momento kantiano e, più specificamente, di pensarla includendo in qualche modo il fatto stesso che, fino a Nietzsche, essa dovesse necessariamente essere concepita come se quest’altro elemento non esistesse affatto.

Tanto più però si fa stringente in Deleuze la necessità di procedere *dialetticamente* a tale inclusione quanto più quest’inclusione stessa non può promanare da un elemento del pensare, quello speculativo appunto, che include la *criticità* del momento kantiano soltanto a condizione di “toglierla” e, soprattutto, di porla come se non ci fosse un elemento del pensare *altro* dallo speculativo stesso.

### ***La realizzazione della critica***

Deleuze compie un passo in avanti rispetto a Nietzsche interrogandosi in modo non esclusivamente “tipologico” sulla possibilità di scorgere e sottoporre a critica quel

---

<sup>209</sup> *Ivi*, p. 12 (trad. it., p. 16).

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> *Ivi*, p. 168 (trad. it., p. 220). Deleuze esprime qui, senza però approfondirla, l’esigenza di una teoria della genesi del negativo nell’inconscio che va “confrontata con il freudismo”.

“rovesciamento” che, da parte sua, Nietzsche poneva alla base del trionfo delle “forze reattive”.

Perché dunque –tale è la domanda peculiare di Deleuze- il pensiero filosofico non ha potuto fare a meno di muovere da ciò che ha finito col rivelarsi l’“immagine rovesciata” di un più profondo principio “plastico” come la *volontà di potenza* nietzscheana o la *durata* bergsoniana?

Prescindendo da una simile problematicità, a nostro avviso, il discorso di Deleuze si appiattirebbe a tal punto su quello di Nietzsche da indurre a interpretare il rapporto tra il filosofo francese e l’“immagine del pensiero” in chiave prettamente antagonista come se quest’ultima fosse espressione di un *potere*, quale potrebbe nietzscheanamente essere quello delle trionfanti “forze reattive”, contro cui la critica ha il compito di scagliarsi “a colpi di martello”.

Il vincolo che lega il discorso di Deleuze al *potere* stesso che esso sembrerebbe voler fronteggiare, viceversa, manifesta una coerenza comprensibile soltanto alla luce di un ritorno al cuore della *criticità* del momento kantiano.

La rilevanza del contributo di Nietzsche alla “realizzazione della critica” è per ciò stesso squisitamente funzionale a quella che in *Che cos’è fondare?* –sulla falsa riga del *Kantbuch* di Heidegger- si prospettava già come una “ripetizione dell’impresa kantiana”.

Introducendo, infatti, la nozione di *sensò* come “rapporto tra la cosa e la forza che se ne impadronisce” e quella di *valore* come “gerarchia delle forze che si esprimono *nella* cosa in quanto fenomeno complesso”, il discorso di Nietzsche sulla *volontà di potenza* avvia quel “superamento della condizione umana” che Bergson poneva come *condicio sine qua non* di una filosofia autenticamente critica e genetica.

Lungi però dall’intendere la “realizzazione della critica” come una sorta di fine ultimo della storia della filosofia, Deleuze investe quanto maturato dal confronto con Hegel e Nietzsche nel reinstallarsi al centro della *criticità* del momento kantiano.

Kant conserva d’altronde, anche in *Nietzsche et la philosophie*, un “ruolo di riferimento” chiaramente espresso nella tesi stessa su cui si incentra la lettura deleuziana di Nietzsche: lo “spunto principale” da cui il filosofo della *volontà di*

*potenza* muoverebbe sarebbe infatti l'insufficienza di una svolta, quella kantiana appunto, vincolata a una concezione ancora "molto vecchia" della critica<sup>212</sup>.

Nietzsche dimostrerebbe, in tal senso, quanto Kant "non sia stato all'altezza" dell'idea critica da lui stesso scoperta, "compromettendola e svilendola non solo al momento della sua realizzazione ma sin dal principio"<sup>213</sup>: proprio nel momento in cui mostra che una limitazione critica delle potenzialità del conoscere è in grado di "liberare altre potenzialità del pensiero sino a ora trascurate", infatti, Kant stesso finisce con lo "svilire" la critica facendone "un umile *riconoscimento* dei diritti di ciò che viene criticato"<sup>214</sup>.

A una concezione come quella di Kant, che si risolverebbe nel "compromesso" per cui la critica prende di mira le pretese della ragione lasciando nell'ombra della "non criticabilità" la ragione stessa, Nietzsche sostituisce una *critica totale o immanente*<sup>215</sup>.

Quest'ultima trova riscontro esemplare, secondo Deleuze, nel modo in cui Nietzsche rapporta il *valore* all'attività stessa del *valutare*: prima di lui, infatti, la filosofia procedeva alle valutazioni presupponendo, nel rinvio implicito alle succitate motivazioni antropologiche, "determinati valori sulla cui base stimare i fenomeni" o viceversa, muovendo necessariamente da un "punto di vista" tale per cui non si giungeva un valore senza farne oggetto di riconoscimento da parte di più volontà.

La rivoluzione di Nietzsche consiste più propriamente nel porsi in quell'elemento "differenziale" "critico" e "creativo" del pensare in virtù del quale, come accade nella "genealogia", il movimento che riconduce "ogni cosa e l'origine di qualunque valore a dei valori" *fa tutt'uno* con quello che riconduce "questi valori a qualcosa che ne sia l'origine, che decide del loro valore"<sup>216</sup>, realizzando così la critica nei termini di una *genesi* del valore nell'atto stesso di valutare.

Nietzsche, come visto, aiuta sostanzialmente Deleuze a scoprire quanto l'*impasse* di un fondamento incapace di "apportare cambiamento" alla cosa fondata sia "sintomo" di un pensiero che quanto più si è sforzato di ricondurre le cose a un'origine tanto più

---

<sup>212</sup> *NPh*, p. 102 (trad. it., p. 133).

<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> *Ibid.*

<sup>215</sup> *Ivi*, p.102 (trad. it., p. 134).

<sup>216</sup> *Ivi*, p. 2 (trad. it., p. 4).



ha fatto in modo che tra le cose stesse e quest'origine arrivassero a sussistere un'*opposizione*, un'*indifferenza* e una *separazione* tali da escludere che nella "singolarità" irriducibile di un fatto possa esprimersi un'origine altrettanto singolare, inerente a questo fatto soltanto come a un senso che si genera con esso e in esso.

Il tratto dialettico del pensiero di Deleuze inizia d'altra parte a delinarsi proprio nel rapportare l'"elemento indifferente" del pensare a un suo inseparabile *altro* individuato nell'elemento "differenziale", "critico" e "creativo" del pensare, scorto già negli anni Cinquanta grazie a Bergson e adesso ripreso attraverso Nietzsche.

Se per un verso, infatti, l'elemento in cui continuerebbe a "galleggiare" il kantismo trova il suo limite nel "compromesso" con cui la critica si ritrova *separata* da ciò che passa implicitamente nella "non-criticabilità", per altro verso, il suo *altro* permette alla critica stessa di risalire all'origine di questo compromesso, investendo così lo stesso discrimine tra ciò che la filosofia ha storicamente concesso alla critica e ciò che ha fatto in modo che qualcosa vi si sottraesse<sup>217</sup>.

---

<sup>217</sup> *Ivi*, p. 107 (trad. it., p. 133).

## Sezione II

### Dialettica dell'immagine del pensiero

#### *Sistema e struttura*

L'incidenza dell'immagine del pensiero in Deleuze si evince dal primato che essa, *in quanto problema*, detiene anche nelle ultime opere del filosofo francese. Nella prefazione all'edizione americana di *Differenza e ripetizione*<sup>218</sup> (1994), pubblicata un anno prima della sua scomparsa, Deleuze parla dell'immagine del pensiero come del “più necessario e concreto” problema della sua filosofia.

Riassumendo i punti chiave dell'opera pubblicata nel 1968, Deleuze ricorda quanto, già allora, non fosse per lui possibile giungere alle “potenze” della differenza e della ripetizione prescindendo da una messa in questione “dell'immagine che ci si faceva del pensiero”. Anche quella che, negli anni Cinquanta, Deleuze sosteneva essere l'insufficienza del *metodo* in filosofia<sup>219</sup> trova, nel terzo capitolo di *Differenza e ripetizione*, la sua motivazione più profonda nel fatto che, anche mediante l'idea del “metodo”, l'immagine del pensiero prefissa “tacitamente” scopi e mezzi del pensiero nel momento stesso in cui “ci sforziamo di pensare”.

Nello sforzo di pensare, la presupposta “interiorità del pensiero e del vero”<sup>220</sup>, si accompagna sempre sia all'assunzione del “riconoscimento” a “modello”<sup>221</sup> in funzione del quale, tanto nel conoscere quanto nel fare esperienza, l'uso delle nostre facoltà converge su un oggetto “che supponiamo uguale a se stesso”, sia alla presunzione che il pensiero non abbia altri “nemici” oltre l'*errore* o che, allo stesso modo, la verità riguardi “soltanto” soluzioni o risposte e non problemi in quanto tali.

Nel portare la critica al cuore di questa immagine, Deleuze individua, da *Differenza e ripetizione* in poi, una maniera “autonoma” di condurre la sua ricerca non tanto verso

---

<sup>218</sup> *PDR*, pp. 282-283 (trad. it., p. 250).

<sup>219</sup> *CCF*, p. 172.

<sup>220</sup> *Ibid.*

<sup>221</sup> *DR*, p. 174 (trad. it., p. 174).

problemi altri da quelli che anche per lui rimangono “fondamentali” (il fondamento, il soggetto, l’esperienza ecc.), quanto più “al cuore” autentico di quest’ultimi, là dove si generano le aporie che li riguardano, come se il pensare filosofico non avesse ancora trovato per essi le soluzioni che la storia della filosofia considera *date*.

Se si tiene conto dello statuto essenzialmente “problematico” del pensiero di Deleuze, emerge che il discorso da lui condotto sull’immagine del pensiero, proprio nel reagire al *potere* di quest’immagine, ne mette in luce l’inesauribile *potenza*.

La saldatura tra *principio* e *fondamento*, garantita dall’elemento “plastico” e “differenziale” del pensare, si riflette nella dialettica tra “metodo” e “sistema” che, come già emergeva in *Che cos’è fondare?*, determina e non cessa di caratterizzare la *criticità* del momento kantiano.

Se per un verso la filosofia, non determinandosi esclusivamente in rapporto a un “principio” ipotetico, non è definibile soltanto in rapporto al “metodo”, per altro verso, nel suo stesso muovere in direzione di un principio non ipotetico che la fonderebbe, essa *si va determinando* come “sistema”.

Deleuze afferma la coincidenza di filosofia e “sistema”<sup>222</sup>, laddove quest’ultimo si pone, più propriamente, come il sistema “aperto” di cui egli rinviene traccia nelle metafisiche “empiriste” dell’ultimo Schelling e di Bergson così come anche in quelle “pluraliste” di James e Whithead: Il definire “pluralista” lo stesso Nietzsche fa comprendere quanto l’incontro con quest’ultimo abbia determinato in Deleuze la possibilità di concepire in senso radicalmente “differenziale” e “plastico” il principio non ipotetico, che “fonda” questa tipologia specifica di sistema.

Durante la seconda metà degli anni Sessanta, Deleuze avrà occasione di mettere ulteriormente a punto quest’idea di sistema approfondendo, in *Spinoza e il metodo generale di M. Gueroult* (1969), la storiografia filosofica di M. Gueroult e, in *Da cosa si riconosce lo strutturalismo?* (1967), i tratti peculiari comuni a pensatori, scienziati e studiosi definiti “strutturalisti”: questi due scritti mostrano nello specifico quanto il

---

<sup>222</sup> “Credo alla filosofia come sistema [...] Penso sia stato Leibniz a identificare, per primo, sistema e filosofia, e io aderisco al senso che gli ha dato lui. Anche le questioni riguardanti il ‘superamento della filosofia’, la ‘morte della filosofia’ non mi hanno mai toccato. Mi sento un filosofo molto classico”, *JCM*, p. 338 (trad. it., p. 300).

sistema di una metafisica “empirista” e “pluralista” è radicalmente pensato da Deleuze al “modo della struttura”<sup>223</sup>.

M. Gueroult, storico della filosofia moderna, nonché autorevole interprete di Cartesio, Spinoza, Leibniz, Fichte e Maimon, aveva rinnovato fortemente la storiografia filosofica introducendo “un metodo strutturale-genetico, da lui elaborato molto prima che lo strutturalismo si imponesse in altri campi”<sup>224</sup>. Sin dal suo saggio su Hume, il giovane Deleuze mostra un particolare debito nei confronti di Gueroult proprio per ciò che riguarda questo particolare metodo: il “sistema” dei filosofi di volta in volta presi in esame emerge infatti, in Deleuze come in Gueroult, sempre e imprescindibilmente in rapporto al *problema* da cui muove la loro riflessione, e sul quale non smettono di ritornare.

Il “sistema” si rivela analogo ad una struttura teoretica essenzialmente dinamica che va definendosi attraverso ciò che Gueroult chiama *ordine delle ragioni*, ovvero, il rapportarsi di “elementi differenziali e generatori del sistema corrispondente, autentici filosofemi che esistono solo nei loro rapporti reciproci”<sup>225</sup>.

Laddove Gueroult, nel confronto tra i postkantiani e Kant ovvero tra Spinoza e Cartesio, distingue le “ragioni del conoscere” dalle “ragioni dell’essere” a seconda che l’“ordine” del sistema sia “analitico e conoscitivo”, o “sintetico e produttivo”, Deleuze evidenzia in che senso è possibile affermare che solo nel caso di un sistema sintetico e produttivo “la genesi del sistema” realizza anche una “genesì delle cose attraverso e nel sistema”<sup>226</sup>.

L’intuizione di Gueroult, secondo Deleuze, denota il *nexus* in virtù del quale i due ipotetici “tipi di sistema” non soltanto si oppongono ma si “distinguono” strutturalmente<sup>227</sup>.

Anche quando un metodo è essenzialmente analitico e le ragioni del sistema sono “ragioni del conoscere”, infatti, una qualche sintesi vi è tuttavia “integrata”, dal momento stesso in cui è possibile “incontrare delle ragioni d’essere nell’ordine delle

---

<sup>223</sup> *STR*, p. 250 (trad. it., p. 225).

<sup>224</sup> *SpG*, p. 202 (p. 181).

<sup>225</sup> *Ibid.*

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> *Ivi*, p. 204 (trad. it., p. 183).

ragioni, ma soltanto nel posto che viene loro assegnato dai *rapporti* tra gli elementi del conoscere”<sup>228</sup>; in quello che parrebbe un secondo tipo di sistema, d’altra parte, il carattere “regressivo” del procedere analitico non fa che condurre “il prima possibile” il pensiero alla “determinazione degli elementi come ragioni d’essere”, quindi, fino al punto esatto in cui l’analisi stessa “si fa sostituire e addirittura assorbire dalla sintesi progressiva”<sup>229</sup>.

La capacità di cogliere il “sistema” della filosofia alla luce delle “distinzioni strutturali” nelle versioni datene dai grandi filosofi e, dunque, non solo in rapporto alla più perentoria “opposizione” tra “tipi di sistema”, è ciò che rende più tecnicamente lo storico delle idee il “lettore” delle strutture teoretiche dei pensatori, dei loro problemi e, dunque, delle loro *ragioni*.

Il *metodo* di un filosofo sarà giudicato “adeguato” dal “lettore” nella misura in cui questi è stato in grado di condurre il pensiero fino al punto in cui la stessa “struttura” teoretica del filosofo genera “i limiti che la gravano”<sup>230</sup>.

Il fatto che il “sistema” sia fundamentalmente “coesistenza delle ragioni”, inoltre, motiva una radicale “apertura” del sistema allorché quest’ultimo ritrova la sua storicità e il suo sviluppo più proprio in una “evoluzione interna” che il “lettore” può dedurre confrontandone gli “stati strutturali”<sup>231</sup>.

Domandarsi poi cosa sia la “struttura”, anche alla luce del contributo gueroultiano, finisce col risultare, in Deleuze, insufficiente ai fini della comprensione di ciò che veramente accomuna i cosiddetti “strutturalisti”, pensatori attivi in ambiti eterogenei e talvolta appartenenti a generazioni diverse<sup>232</sup>.

Se in generale, infatti, risulta “giusto porre all’origine dello strutturalismo la linguistica” come campo di ricerca in cui la “struttura” ha avuto storicamente la sua definizione teorica, è alquanto innegabile, secondo Deleuze, che la “struttura” abbia

---

<sup>228</sup> *Ivi*, p. 203 (trad. it., p. 181).

<sup>229</sup> *Ibid.*

<sup>230</sup> *Ivi*, p. 205 (trad. it., p. 183).

<sup>231</sup> *Ibid.* Leggendo Spinoza, secondo Deleuze, Gueroult mostra ad esempio che soltanto in funzione dello “stato strutturale” dell’*Etica* si può decidere se il *Breve trattato* presenta uno stato meno “pregnante” di questa struttura piuttosto che di un’altra.

<sup>232</sup> *STR*, p. 239 (trad. it., p. 215).

finito con l'“estendersi” in maniera alquanto implicita “ad altri campi”, dall'antropologia di Lévi-Strauss alla psicanalisi di Lacan, dall'epistemologia di Foucault al marxismo di Althusser.

Nel tentativo deleuziano di esplicitare l'estendersi dello strutturalismo dalla linguistica ad altri campi del sapere, la questione della “struttura” subisce una vera e propria “trasformazione”. Se l'insufficienza della domanda “che cos'è la struttura?”, infatti, è già in qualche modo manifesta nel fatto stesso che *chi* si professa o viene definito “strutturalista” può benissimo non avere nulla a che fare con l'unico ambito scientifico da cui è possibile estrapolare una definizione esauriente di “struttura”, allora, sarebbe più opportuno iniziare a domandarsi “da cosa si riconosce” effettivamente una “struttura” o un pensatore “strutturalista”.

Per determinare che cosa è più propriamente “struttura”, Deleuze reputa indispensabile non solo riconoscere la struttura in funzione di “taluni criteri formali”, ma anche “invocare ogni volta” degli “esempi” desumibili dai vari campi di indagine in cui gli “strutturalisti” operano: mentre il basarsi sui soli “criteri di riconoscimento” indurrebbe a concepire il “modo della struttura” come mera possibilità formale, soltanto la più stretta correlazione del “criterio formale” e del singolo “caso” conferisce alla struttura i tratti pienamente *reali* della “virtualità”, della “problematicità” e della “serialità”<sup>233</sup>.

La “struttura” si manifesta, nel suo senso più proprio, come l'“oggetto della teoria”, ovvero ciò che, pur non separandosene di fatto, si distingue a suo modo dalle cose in cui si attua o, più precisamente, da ciò che essa “costituisce incarnandosi”<sup>234</sup>.

La struttura è *reale* (non è né apparente, né possibile, né immaginaria) pur non confondendosi “con alcuna realtà attuale, con alcuna attualità presente o passata”<sup>235</sup>:

---

<sup>233</sup> Altri criteri enumerati da Deleuze sono: il “simbolico” lacaniano, come elemento dialettico alla base del rapporto strutturale tra “reale” e “immaginario”; il criterio “locale”, “di posizione” o “topologico”, tale per cui gli elementi di una struttura hanno un *sensu* in virtù della loro posizione all'interno di essa; il criterio “differenziale” (*différentiel*) secondo cui gli elementi della struttura non esistono indipendentemente dalle relazioni in cui entrano e mediante le quali si determinano reciprocamente; il criterio “differenziante” (*différenciant*), per cui la struttura, che è in se stessa un sistema di elementi e di rapporti differenziali, è anche ciò che “differenzia” le specie e le parti degli enti nei quali la struttura si attualizza.

<sup>234</sup> STR, p. 250 (trad. it., p. 225).

L'“idealità” che le compete non è l'“immagine possibile” di qualcosa che, a partire dal suo sussistere in atto, viene proiettata al suo “prima” mediante un'operazione astrattiva o in genere “volontaria” del pensiero umano.

La “struttura” rende pensabile per Deleuze “una sorta di serbatoio o di repertorio ideale” in cui, al pari di quanto accade nella metafisica “pluralista” o nel “sistema” gueroultiano, “tutto coesiste virtualmente”<sup>236</sup>. L'attualizzazione ha luogo necessariamente secondo direzioni non determinate né dalla volontà del pensatore né da un movimento circolare, quanto piuttosto da “combinazioni parziali”, da “scelte inconse”, imprevedibili o aleatorie legate ai “casi” empirici singolari che “forzano” il pensiero, ai più disparati “stati strutturali” del sistema, dunque, a tutto ciò che concorre a determinare la filosofia come un sistema radicalmente “aperto”<sup>237</sup>.

Riprendendo la storiografia di Gueroult e indagando i principi primi dello strutturalismo, pertanto, Deleuze mette ulteriormente a punto una “lettura” della storia delle idee già intrapresa tra *Empirismo e soggettività* e *Che cos'è fondare?* L'analisi necessaria delle “variazioni strutturali” tra sistemi filosofici storicamente *dati* non si separa, infatti, nel pensiero del “lettore” Deleuze, da un movimento “creativo” in virtù del quale la filosofia stessa *va determinandosi* come sistema.

### ***L'immagine del pensiero come “problema”***

Fra i diversi tratti della struttura, Deleuze insiste maggiormente su quello “problematico” e su quello “seriale”.

---

<sup>235</sup> *Ibid.*

<sup>236</sup> *Ibid.*

<sup>237</sup> “Che cos'è che coesiste nella struttura? Tutti gli elementi, i rapporti e valori di rapporti, tutte le singolarità propri del campo considerato. Una tale coesistenza non implica alcuna confusione, alcuna indeterminazione: sono rapporti ed elementi differenziali che coesistono in un tutto perfettamente e completamente determinato. Rimane il fatto che non tutto si attualizza come tale. Ciò che si attualizza, qui e ora, sono taluni rapporti, taluni valori di rapporti, una tale distribuzione di singolarità; altri si attualizzano altrove o in altri tempi. Non esiste una lingua totale che incarni tutti i fonemi e i rapporti fonemici *possibili* ma la *totalità virtuale* del linguaggio che si attualizza secondo direzioni esclusive in lingue diverse di cui ciascuna incarna certi rapporti, certi valori di rapporti e certe singolarità” *STR*, pp. 250-251 (trad. it., p. 225-226, corsivo nostro).

Il tratto “problematico” della struttura non si evince tanto dal suo essere “ricoperta” e adombrata da ciò in cui si attualizza, quanto piuttosto dal fatto che essa, pur non essendo pensabile indipendentemente da ciò in cui si attualizza, rimane comunque “leggibile” o “ritrovabile” necessariamente a partire da cose *date*. La “presenza particolarissima” della struttura nell’esperienza è tale per cui la dinamica mediante cui si “distingue” da ciò in cui si attualizza si compenetra con quella in cui ciò che si attualizza “assimila” o “integra” la struttura stessa<sup>238</sup>.

Quando Deleuze sostiene che la struttura “è sempre un problema”, non dubita della sua esistenza, ma insiste sulla conformazione della struttura stessa, che è integralmente “problematica”<sup>239</sup>.

Il rapporto tra ciò che è propriamente un “problema” filosofico e le domande ad esso correlate implica che le eventuali risposte siano coerenti con la “posizione” peculiare del problema stesso e, più precisamente, col “modo” in cui esso si trova attualizzato nell’esperienza: la pregnanza della soluzione è direttamente proporzionale all’esser posto filosoficamente del problema.

Sulla scorta di quanto maturato nell’indagine sull’idea di problema in filosofia avviata negli anni Cinquanta, Deleuze intende mostrare quanto i “problemi e le questioni”, più che rappresentare “un momento provvisorio e soggettivo nell’elaborazione del nostro sapere”, designano in realtà delle “oggettività (*objectivités*) piene e intere che sono quelle della struttura”<sup>240</sup>.

Il tratto “seriale” della struttura, d’altro canto, congiuntamente a quello “problematico”, aiuta a comprendere in che senso, nella “lettura” deleuziana della storia delle idee, un sistema filosofico come quello incentrato sull’“elemento differenziale” del pensare possa *distinguersi* da un sistema come quello incentrato sull’“elemento indifferente” anche quando i due sembrerebbero solamente opporsi (come nel caso del confronto impiantato da Deleuze tra Nietzsche e Hegel).

La struttura relaziona sempre due serie di elementi eterogenei garantendo che ogni elemento di una serie possa distinguersi da un elemento dell’altra; ciò che permette

---

<sup>238</sup> *Ivi*, p. 254 (trad. it., p. 228).

<sup>239</sup> *Ibid.*

<sup>240</sup> *Ivi*, p. 255 (trad. it., p. 229).



questo relazionarsi costante degli elementi di una serie a quelli dell'altra, senza che l'"apertura" dell'una e dell'altra serie alla contingenza di elementi di volta in volta nuovi venga compromessa, è la particolare presenza in esse di un solo elemento, definito appunto "problematico", che è *nello stesso tempo* eterogeneo rispetto alle serie. Senza quest'"istanza paradossale" che "circola" al suo interno, infatti, venendo meno sia la discernibilità tra elementi di ognuna delle due serie stesse sia la corrispondenza degli elementi di una serie con elementi dell'altra, la struttura non sussisterebbe affatto<sup>241</sup>.

Ora, ciò che permette a Deleuze di fare un passo in più rispetto a Nietzsche o agli stessi strutturalisti, distinguendosi dal primo per l'elaborazione di una dialettica dei due elementi del pensare e dai secondi per l'individuazione del "modo" proprio della struttura, è un certo uso dell'*intuizione*.

La tesi per cui in filosofia i problemi contano più delle soluzioni si lega in Deleuze –ed è qui notevole l'influenza di Bergson – all'esigenza di porre i problemi, appunto, in un modo che è proprio solo del filosofo<sup>242</sup>.

L'intuizione diventa il metodo della filosofia quando colui che intuisce un problema è al in grado di *porlo*, di tenerlo fermo. Si inizia a "leggere" un filosofo, -questa ci sembra l'istanza principale dell'approccio deleuziano a Hume, Kant, Bergson, Nietzsche e gli strutturalisti- soltanto quando si è colto *il* problema su cui il pensiero di quel filosofo non smette di ritornare: è in questo suo essere sostanzialmente un atto composito (cogliere e porre) che l'intuizione può considerarsi metodo nel senso in cui già Bergson lo aveva pensato.

Per comprendere adeguatamente la "centralità" dell'immagine del pensiero *in quanto problema* è opportuno chiarire che in Deleuze un concetto non esiste indipendentemente dal problema a partire dal quale esso si sviluppa. Quest'idea

---

<sup>241</sup> *Ivi*, p. 258 (trad. it., p. 233).

<sup>242</sup> "Non è per caso che Bergson, parlando di intuizione, ci faccia vedere quale sia l'importanza, nella vita dello spirito, di un'attività che pone e formula i problemi: ci sono più falsi problemi che false soluzioni, prima ancora che ci siano false soluzioni a problemi veri. Ora, se una certa intuizione è sempre al cuore della dottrina di un filosofo, una delle originalità di Bergson sta nell'aver organizzato l'intuizione, nella sua dottrina, come un metodo autentico, che elimina i falsi problemi e pone quelli veri", *HB*, pp. 28 (trad. it., p. 19); cfr. anche *B*, pp. 3-11(trad. it., pp. 5-11).

tutt'altro che secondaria lascia intuire, d'altra parte, quanto la filosofia di Deleuze possa effettivamente considerarsi un "sistema" fondato su un elemento "problematico" che non cessa di attraversarlo: prescindendo dall'immagine del pensiero, in questo senso, non si darebbe propriamente in Deleuze alcun concetto.

La struttura teoretica del pensiero deleuziano consta, infatti, di due serie di elementi eterogenei (problemi e concetti) e di un elemento problematico (l'immagine del pensiero): né meramente concetto né meramente problema, l'immagine del pensiero *fonda* il sistema di Deleuze garantendo una discernibilità tra i due ordini di elementi che lo compongono, nello stesso tempo in cui permette al "lettore" del sistema di ricondurre ogni concetto deleuziano al problema a partire dal quale quel concetto ha quel senso senza il quale non sarebbe altro che *flatus vocis*.

In *Che cos'è la filosofia?* (1991), scritto con Guattari, Deleuze chiarisce la distinzione strutturale tra concetto e problema esplicitando il rapporto necessario che li lega: ogni concetto rinvia al problema senza il quale esso "non avrebbe senso". I problemi, pertanto, vengono compresi soltanto "nel corso della loro soluzione".

"Porre nuovi problemi", in rapporto alla storia della filosofia, significa cogliere e mettere in evidenza, rispetto al filosofo esaminato e, dunque, al problema da esso posto a suo tempo, fare in modo che il nuovo concetto ad esso correlato esprima "variazioni", "tagli insoliti" e "risonanze sconosciute" contenute "virtualmente" dal problema proprio nel momento in cui quel filosofo l'ha posto<sup>243</sup>.

Nel terzo capitolo di *Differenza e ripetizione*, d'altra parte, Deleuze lega l'immagine del pensiero a una "causalità strutturale" in virtù della quale il rapporto tra problemi e "soluzioni" si determina nello stesso modo del rapporto, in *Che cos'è la filosofia?*, tra problemi e "concetti": una tesi di rilievo, in questa direzione, è quella secondo cui il vincolo imposto al pensare dall'immagine "dogmatica" o "classica" del pensiero -il cui potere sembrerebbe inteso in un'accezione ancora negativa e pertanto limitante- avrebbe storicamente impedito alla filosofia il pieno accesso al "problema in quanto problema" ovvero all'"essere in sé del problematico"<sup>244</sup>.

---

<sup>243</sup> *QPH*, pp. 22-33 (trad. it, pp. 6-19).

<sup>244</sup> *DR*, p. 204 e ss. (trad. it., p. 204 e ss.).

Il potere dell'immagine del pensiero postulerebbe infatti l'impossibilità di pensare autenticamente i problemi in sé e per sé, limitando piuttosto la filosofia a "ricalcare (*decalquer*) i problemi e le domande sulle proposizioni corrispondenti che servono o possono servire da risposta"<sup>245</sup>. Da ciò deriverebbe anche l'abitudine di concepire il problema come qualcosa che "scompare" nel momento stesso in cui compare la soluzione o le soluzioni. In Deleuze, al contrario, le soluzioni non hanno alcun potere di esaurire il problema, che è tale solo in quanto possiede l'autentica e radicata *potenza* di continuare a sussistere non al di là, né a prescindere dalle soluzioni ma, dice Deleuze, "attraverso" tutte le soluzioni<sup>246</sup>; ciò comporta, assieme alla "distinzione" strutturale tra problema e soluzione, lo "spostamento dei valori logici", vero e falso, dal piano delle soluzioni a quello dei problemi.

È in virtù di tali argomenti che Deleuze porta avanti la tesi, già sborzata negli anni Cinquanta, secondo cui in filosofia non esistono vere o false soluzioni ma piuttosto veri o falsi problemi, in quanto solo il problema ha la capacità di determinare il "senso" per cui affermiamo la verità o la falsità delle soluzioni.

Risultano così decisivi la forma del rapporto tra problema e soluzione, e il "circolo vizioso" che impedisce l'accesso al "problema in quanto tale"<sup>247</sup>: tra problema e soluzione –o problema e concetto, se facciamo riferimento a *Che cos'è la filosofia?*– intercorre infatti quel rapporto di "espressione" (ispirato alle filosofie di Leibniz e Spinoza) già significativamente presente nella riflessione deleuziana degli anni Cinquanta. Seguendo tale schema, secondo cui *ciò che è espresso non esiste indipendentemente dall'espressione che lo esprime*, il problema (ciò che è espresso dalla soluzione o dal concetto) non esiste indipendentemente dalla soluzione o dal concetto che lo esprimono (l'espressione del problema).

---

<sup>245</sup> *Ivi*, p. 204 (trad. it., p. 204)

<sup>246</sup> "Un problema non esiste ad di fuori delle soluzioni che gli sono proprie. Ma lungi dal dissolversi, il problema persiste nelle soluzioni che lo ammantano. Un problema si determina contemporaneamente alla sua soluzione; ma la determinazione del problema non si confonde con la soluzione: i due elementi differiscono per natura e la determinazione è come la genesi della soluzione concomitante", *ivi*, p. 212 (trad. it. cit., p. 212).

<sup>247</sup> *Ivi*, p. 210 (trad. it., p. 210).

Si tratta, in breve, di una logica della disgiunzione inclusiva nella quale due termini sussistono entrambi in funzione di un appartenersi reciproco. Tale rapporto veicolerà in Deleuze la cifra essenziale dell'*immanenza assoluta* che, sin dagli anni dell'apprendistato hyppolitiano, motiva e innerva tutto il suo pensiero<sup>248</sup>.

Il punto più delicato del discorso deleuziano sulla nozione di problema, inoltre, è rappresentato dalla messa in luce di un "circolo vizioso" da cui dipende in maniera decisiva, la comprensione della nozione di problema e, più indirettamente, la tesi stessa sull'immagine del pensiero come *il problema della filosofia di Deleuze*:

strano salto in loco e circolo vizioso con cui il filosofo pretende di portare la verità dalle soluzioni ai problemi ma, succube ancora dell'immagine dogmatica, rinvia la verità dei problemi alla possibilità delle loro soluzioni. In questo caso viene a mancare (*ce qui est manqué*) la caratteristica interna del problema in quanto tale, l'elemento imperativo interiore che decide innanzitutto della sua verità e della sua falsità, e misura il suo potere intrinseco di genesi, vale a dire *l'oggetto stesso della dialettica*<sup>249</sup>.

La posizione di Deleuze si fa più chiara: finché la filosofia non penetra criticamente nel cuore dell'immagine che essa si è storicamente fatta del pensiero, non può che risultare impossibile un'operazione *altra* da quella con cui si sposta la verità dal piano delle soluzioni a quello dei problemi. Nel mostrarci questo "falso movimento" del "ricalcare", per cui il problema è pensato a partire dalla possibilità di risolverlo, Deleuze svela un aspetto altrettanto decisivo del problema dell'immagine nella misura in cui quest'ultima non farebbe altro che inibire il movimento del pensiero.

### ***Potere e potenza***

Deleuze sembra ancora primariamente affermare, in *Differenza e ripetizione*, l'esistenza di un'immagine "dogmatica" o "classica" del pensiero che impedisce di

---

<sup>248</sup> L'immanenza, come noto, rappresenta il *Leitmotiv* del pensiero deleuziano. Cfr. M. De Beistegui, *L'immagine di quel pensiero. Deleuze filosofo dell'immanenza*, Mimesis, Milano 2007.

<sup>249</sup> *DR*, p. 210 (trad. it., p. 210, corsivo nostro).

“iniziare a pensare” veramente. È proprio qui che si innesca la seria possibilità di “mancare” la natura più intima dell’immagine del pensiero, proprio allo stesso modo in cui Deleuze denuncia, come appena visto, la possibilità di mancare l’essenza intrinseca del problema. Se è fuorviante limitarsi a concepire il problema a partire dalle soluzioni, infatti, sarà fuorviante, leggendo Deleuze, concepire l’immagine a partire dai suoi effetti o, se si vuole, a partire dal fatto che il Deleuze di *Differenza e ripetizione* mostra gli effetti storici dell’immagine: ciò a cui essa avrebbe condotto e, soprattutto, ciò che essa continuerebbe a impedire.

L’*impossibilità* di pensare è dovuta, appunto, al “potere” che l’immagine esercita: non si riesce pensare *altro* da ciò che essa permette di pensare. Deleuze sembrerebbe fare, a questo punto, una programmatica dichiarazione di intenti. Le prime pagine del terzo capitolo di *Differenza e Ripetizione* sono impiegate, infatti, nella “lotta rigorosa contro l’immagine”, nella “critica radicale dei suoi presupposti”, per una sorta di liberazione del pensiero che si attua per mezzo di “grandi distruzioni”<sup>250</sup>. Un’istanza “reattiva” del discorso deleuziano, dunque, che sembrerebbe condurre di necessità ad un esito che si potrebbe definire *iconoclasta* (distruzione dell’immagine *tout court*). Un esito non però così scontato, soprattutto se si considera che in queste stesse pagine Deleuze inizia ad esporre la nota tematica del *fuori*<sup>251</sup>.

Ciò che l’immagine impedisce di cogliere, infatti, è ciò che Deleuze chiama il suo “fuori” (*dehors*). Ma questo stesso “fuori” non va inteso come qualcosa che sta *al di fuori* dell’immagine stessa. L’aspetto più radicale del problema consiste nel fatto che c’è qualcosa che impedisce di pensare *altro* da sé, ma questo *altro* non esiste a prescindere da ciò che mi impedisce di pensarlo. Si ipotizzerà, anche in questo caso, la medesima forma *disgiuntivo/inclusiva* di rapporto già emersa a proposito del rapporto tra problema e concetto.

---

<sup>250</sup> *Ivi*, pp. 172-173 (trad. it., pp. 172-173).

<sup>251</sup> *Ivi*, p. 194 e ss. (trad. it., p. 194 e ss.). Sul cosiddetto “pensiero del fuori”, cfr. gli interessanti testi ai quali Deleuze si rifà esplicitamente: il primo capitolo de *L’entretien infini* di M. Blanchot (Gallimard, Paris 1969; trad. it. di R. Ferrara, *L’infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977), e il breve scritto di M. Foucault, *La pensée du dehors* (in “Critique” 229, giugno 1966, pp. 523-546; trad. it. di C. Milanese, *Il pensiero del fuori*, in Id. *Scritti Letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 111-134).

La natura complessa di questo vero e proprio “limite” del pensare può essere ulteriormente sondata. È possibile infatti ridefinire il problema dell’immagine del pensiero chiedendosi se il ruolo esercitato da questo limite, l’“immagine del pensiero” appunto, *si limiti a sua volta* a impedire al pensiero di pensare *altro* da ciò che esso concede di pensare. Più precisamente, allora, ci si chiederà se un limite esiste soltanto in rapporto alla sua funzione più comunemente nota (quella dell’“impedire”, del “vietare”, dell’“ostruire”) o se invece esso svolga altre funzioni.

Nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Kant propone una doppia accezione di limite. Il capitolo conclusivo di questo testo, intitolato *La determinazione dei limiti della ragion pura*, si apre con il § 57 a metà del quale Kant distingue l’idea di limite come *Grenze* dall’idea di limite come *Schranke*<sup>252</sup>. Mentre nel primo caso, scrive Kant, si “presuppone sempre uno spazio, che si trova fuori di un determinato luogo e lo racchiude”<sup>253</sup>, nel secondo caso, invece, abbiamo a che fare soltanto “con delle negazioni che affettano una grandezza in quanto non ha completezza assoluta”<sup>254</sup>. Anche la lingua italiana, come quella tedesca, può usufruire di due termini distinti per le due accezioni: mentre nel primo caso si parlerebbe appunto di “limite”, nel secondo caso si parlerebbe invece di “confine” o, se si vuole, “barriera”, “frontiera”, “ostruzione”, “blocco”. Kant afferma che, a differenza dello *Schranke*, il *Grenze* ha *anche* una funzione altra da quella negativa. Ciò significa, in breve, che mentre un limite è in sé già un confine, viceversa, un confine –qualora lo considerassimo ipoteticamente per sé- rimane *soltanto* un confine. Da questa distinzione, a nostro

---

<sup>252</sup> “I limiti (*Grenzen*) presuppongono sempre uno spazio, che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i confini (*Schranken*) non hanno bisogno di ciò, ma sono semplici negazioni che affettano una grandezza (*Grösse*), in quanto non ha completezza assoluta. La nostra ragione vede, per così dire, intorno a se uno spazio (*Raum*) per la conoscenza delle cose in se, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia confinata soltanto *entro* i fenomeni. Finché la conoscenza della ragione è omogenea non possono pensarsi limiti determinati. Nella matematica e nella scienza naturale la ragione umana conosce certo dei confini ma non dei limiti, cioè che certo, v’è fuori di essa qualcosa, a cui essa giammai può arrivare, ma non conosce mai se stessa, dovechessia completa, nel suo interno progresso” I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, pp. 352-353 in *Kants Werke IV*, W. de Gruyter, Berlin 1968, pp. 253-383; trad. it. di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 227.

<sup>253</sup> *Ibid.*

<sup>254</sup> *Ibid.*

avviso, potrebbe dipendere la validità della tesi sull'immagine del pensiero come *il* problema della filosofia di Deleuze.

L'immagine come *limite* –nel senso kantiano del *Grenze*- può essere “nello stesso tempo” problema e concetto. Qualora pensassimo l'immagine come un *confine*, essa sarebbe soltanto un concetto. Solo nel primo caso, dunque, la struttura teoretica del pensiero deleuziano rimarrebbe valida mentre nel secondo caso, ammettendo l'esistenza di un concetto a prescindere da un problema correlato, essa verrebbe a cadere assieme alla tesi proposta in queste pagine.

Si è precedentemente notato, infatti, che il tratto essenziale dell'immagine del pensiero è che ciò che essa impedisce di pensare non esisterebbe se non ci fosse essa stessa a impedirlo. Si riconoscerà, inoltre, nella definizione kantiana del *Grenze*, il medesimo tratto *disgiuntivo/inclusivo* che sta alla base del rapporto che in Deleuze intercorre tra l'immagine e il suo “fuori”. Questo tipo di rapporto, a sua volta, è identico -ma nello stesso tempo differente- a quello che intercorre tra problema e soluzione o tra problema e concetto.

Non ci si dovrà allora chiedere se Deleuze intenda l'immagine del pensiero come *Grenze*, un limite, oppure come *Schranke*, un confine, ma si dovrà necessariamente affermare che essa è un limite poiché solo in questo caso l'immagine può essere nello stesso tempo *limite* e *confine*, *problema* e *concetto*, ma soprattutto, possibilità di pensare il suo *fuori* e impossibilità di pensarlo *al di fuori*. Se l'immagine del pensiero come limite e l'immagine del pensiero come confine si escludessero reciprocamente, si assumerebbe implicitamente che essa possa esistere *soltanto* come confine. Verrebbe resa possibile, infatti, una disgiunzione senza inclusione in virtù della quale, ad esempio, sarebbe possibile l'esistenza di un concetto a prescindere dal problema correlato. Sarebbe così possibile affermare che l'immagine sia *soltanto* un concetto. Si darebbe allora spazio all'ipotesi contraria rispetto a quella generale secondo cui l'immagine del pensiero sarebbe *il* problema della filosofia di Deleuze: ipotesi per cui, come affermato inizialmente, l'immagine del pensiero è l'unico elemento della struttura teoretica del discorso deleuziano ad essere nello stesso tempo problema e concetto.

Ecco allora che negare al limite la possibilità di esplicitare una funzione altra da quella soltanto negativa del confine, porterebbe a negare che l'immagine del pensiero possa nello stesso tempo essere concetto e problema. In breve, l'*aut aut* tra l'immagine del pensiero come limite e l'immagine del pensiero come confine, renderebbe possibile ciò che Deleuze rifiuta fermamente, e cioè, l'esistenza di un concetto a prescindere da un problema corrispondente. Per tale motivo bisognerà respingere l'*aut aut* come "falso problema" e considerare l'immagine del pensiero come *il* problema della filosofia di Deleuze.

### ***Dialettica e cogenza***

La trasformazione dell'immagine del pensiero da *Differenza e ripetizione* a *Che cos'è la filosofia?* si comprende meglio in virtù dell'idea -fondamentale in Deleuze- dell'imprescindibilità del concetto dal problema di cui esso è espressione. In *Che cos'è la filosofia?*, interpretando l'immagine del pensiero come "piano d'immanenza", Deleuze esplicita definitivamente quest'idea fondamentale. Viene qui messa in luce, infatti, l'inesauribile *potenza* dell'immagine che, in *Differenza e ripetizione*, rimaneva ancora parzialmente celata dietro un *potere* in apparenza soltanto limitativo se non addirittura oppressivo:

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 pensiero... Non è un metodo, poiché ogni metodo riguarda eventualmente i concetti e suppone una tale immagine. Non è neanche un'insieme di conoscenze sul cervello e sul suo funzionamento, poiché il pensiero non è riconducibile al lento cervello come se fosse uno stato di cose scientificamente determinabile, in cui esso si limita a effettuarsi, quali che siano il suo uso e il suo orientamento. Non si tratta neanche dell'opinione che si ha del pensiero, delle sue forme, dei suoi scopi e dei suoi mezzi in questo o quel momento [...] Si direbbe che IL piano di immanenza sia contemporaneamente ciò che deve essere pensato e ciò che non può essere pensato. Esso sarebbe dunque il non pensato nel pensiero. È lo zoccolo di tutti i piani, immanente a ogni piano pensabile che non riesce a pensarlo,



la parte più intima del pensiero e al tempo stesso il suo fuori assoluto. Un fuori più lontano di ogni mondo esterno, perché è un dentro più profondo di ogni mondo interno: è l'immanenza, "l'intimità come Fuori, l'esterno trasformatosi nell'intrusione che soffoca, nel capovolgimento dell'uno e dell'altro" (Blanchot). Andata e ritorno incessante del piano, movimento infinito. Forse è il gesto supremo della filosofia: non tanto pensare IL piano di immanenza, quanto mostrare che esso è là, non pensato in ogni piano<sup>255</sup>.

Alla luce di quanto detto finora, scarteremo l'ipotesi di due concetti di immagine del pensiero in Deleuze: il concetto di una prima immagine per così dire *cattiva* (quella del "potere" in *Differenza e ripetizione*) e quello di una seconda immagine per così dire *buona* (quella della "potenza" in *Che cos'è la filosofia?*). Parleremo piuttosto di due espressioni dello stesso problema: sia nel primo che nel secondo caso, infatti, l'immagine del pensiero può intendersi in un solo e medesimo senso, quello per cui essa non può che essere al contempo *problema e soluzione, problema e concetto, limite e confine*. Si evita così, inoltre, di attribuire al discorso deleuziano soltanto valenze iconoclaste, spostando piuttosto l'attenzione sulla meno sondata istanza *iconogonica o iconogenetica* che lo motiva e che ci aiuta a scorgere una domanda che anima profondamente Deleuze, così come ha animato, per fare i due esempi più noti, Platone e Kant: come il pensiero può coesistere con la sua fisiologica *potenza* di produrre immagini?

Sembra dunque che, in Deleuze, non si possa parlare del *potere* dell'immagine prescindendo dalla sua effettiva *potenza*. Rispetto a *potere* e *potenza* dell'immagine del pensiero, pertanto, ci si dovrà concentrare sul modo in cui la filosofia ne ha espresso e continua ad esprimerne il rapporto necessario. Un modo per cui, insistendo sulla portata del verbo latino *cōgere*, si può ipotizzare una *cogenza* dell'immagine, laddove il "gesto" del filosofo prende forma in ciò che si potrebbe chiamare, con Deleuze, l'"andata e ritorno incessante" dal *potere* alla *potenza*, segno evidente dell'intima vocazione "dialettica" e "problematica" della filosofia.

---

<sup>255</sup> QPH, pp. 39-59 (trad. it., pp. 27-49).

## TERZO CAPITOLO

### *VIOLENZA E RICONOSCIMENTO*

#### *Quale riconoscimento?*

Nei capitoli precedenti si è mostrato il senso in cui “critica” e “dialettica” definiscono una peculiare *operatività* di fondo del pensiero deleuziano. Per comprendere l’empirismo trascendentale, alla luce di quanto visto, è necessario cogliere il modo in cui Deleuze lo “rende operativo” non già nei termini di un definito approccio filosofico a problemi desunti da *milieux* come la psichiatria, la politica o il cinema, quanto piuttosto negli stessi termini in rapporto ai quali quest’*operatività* si è andata costituendo tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta. Prescindendo dal *milieu* critico e dialettico del pensiero di Deleuze, infatti, non sarebbe possibile rintracciare alcun nesso tra l’empirismo trascendentale e il problema dell’immagine del pensiero.

L’*habitus* filosofico di Deleuze, senza il quale l’empirismo trascendentale rimane indefinibile, si configura solo dal momento in cui egli integra la disposizione “critica” e la propensione “dialettica” con un portato gnoseologico che mostra come un problema filosofico possa effettivamente venir fuori da *milieux* non filosofici.

Se la teoria della conoscenza diviene, in tal senso, il terreno di una prova decisiva per la filosofia di Deleuze, a nostro avviso, la definizione dell’empirismo trascendentale e la storia della filosofia si impongono rispettivamente come la posta in gioco e l’orizzonte ultimo di questa prova.

Nel descrivere le modalità in cui “il pensiero si individua a contatto con l’esperienza”, l’empirismo trascendentale tratta il concetto come l’oggetto di un “incontro” con ciò che più propriamente fa *problema* al pensiero: è in questo senso che Deleuze, in *Che cos’è fondare?* così come anche in *Proust e i segni*, concepisce la verità come ciò che sussiste necessariamente al di fuori del pensiero il quale, stando al lessico di *Empirismo e soggettività*, è “attivato” solo nella fortuita “circostanza” di un incontro con qualcosa in grado di stimolarlo.

La tesi centrale del terzo capitolo di *Differenza e ripetizione*, sotto questa luce, è quella per cui “c’è nel mondo qualcosa che costringe a pensare” ma questo qualcosa è “l’oggetto di un incontro fondamentale e non di un riconoscimento”<sup>256</sup>.

Deleuze sembra tendere in primo luogo a rovesciare l’assunto per cui il pensiero può attingere “positivamente” alla verità: le figure filosofiche del “dubbio” e dell’“incertezza”, di per sé funzionali a tale assunto, non permettono al pensiero di “uscire dal punto di vista del riconoscimento” in quanto ispiratrici di uno “scetticismo relativo” con cui si presuppone implicitamente “che il pensiero abbia già la volontà di riconoscere ciò che distingue essenzialmente la certezza dal dubbio”<sup>257</sup>.

Una verità riconoscibile, intesa come garanzia della soddisfazione di un’aspettativa analoga a quella dello scienziato che mette alla prova una sua teoria o a quella del matematico che procede ad una dimostrazione, rimane qualcosa di “ipotetico”.

Se a verità riconoscibili, prosegue Deleuze, finiscono col corrispondere necessariamente concetti che “non designano altro che possibilità”, la realtà propria dei concetti non potrà che essere quella della “necessità assoluta”, di una “violenza originaria” capace di fare uscire il pensiero da una sorta di torpore fisiologico; in breve, non c’è vero pensare se non “involontario” così come non c’è realmente concetto che non “nasca per effrazione, dal fortuito nel mondo”<sup>258</sup>.

Come in *Proust e i segni*, Deleuze riprende in *Differenza e ripetizione* il passo di *Repubblica* VII (523b) in cui Platone distingue, nell’ambito di ciò che “provoca i nostri sensi”, le cose che “non stimolano la conoscenza a penetrare più a fondo” poiché “già esaurientemente comprese dalla sensazione” e le cose che “la sollecitano in tutti i modi all’approfondimento come se la sensazione non fosse in grado di offrire di essi nessun referto attendibile”: se le prime “lasciano tranquillo il pensiero”

---

<sup>256</sup> *DR*, p. 182 (trad. it., p. 182).

<sup>257</sup> *Ivi*, p. 181 (trad. it., p. 181).

<sup>258</sup> “Ciò che è primo nel pensiero è l’effrazione, la violenza, il nemico, e nulla presuppone la filosofia, tutto muove da una misosofia. Non si può contare sul pensiero per installarvi la necessità relativa di ciò che esso pensa, ma viceversa sulla contingenza di un incontro con ciò che costringe a pensare, per levare e innalzare la necessità assoluta di un atto di pensare. Le condizioni di una vera critica e di una vera creazione sono le stesse: distruzione dell’immagine del pensiero che si presuppone a sua volta, genesi dell’atto di pensare nel pensiero stesso”, *ivi*, p. 182.

divenendo oggetto di un *ricoscimento* che “non ha nulla a che fare col pensare”, l’incontro con le seconde “costringe a pensare”<sup>259</sup>.

Quella che va definendosi, in queste pagine di *Differenza e ripetizione*, come una critica al “modello del riconoscimento”, vista dal ponte che Deleuze getta tra l’antico e il moderno, non prende tanto di mira l’*Anerkennung* hegeliana quanto piuttosto la *Rekognition* kantiana: è opportuno pertanto chiedersi come Deleuze possa sferrare un attacco alla sola *Rekognition* kantiana lasciando pressoché inconcussa la dottrina hegeliana dell’*Anerkennung*.

Fino ad *Anti-Edipo* (1972), in cui viene radicalmente messa in discussione la concezione lacaniana del desiderio come *manque*, Deleuze sembra infatti non avanzare particolari riserve verso la nota lezione di Kojève sul nesso tra “desiderio” e “ricoscimento” nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.

Se l’attacco deleuziano al riconoscimento si concretizza nei termini sopraccennati è proprio perché egli non fa che installarsi metodicamente là dove il riconoscimento emerge come “problema” filosofico, dunque, parafrasando un po’ provocatoriamente Hegel, nel pulsare di un “cuore”, quello del problema stesso, tutt’altro che “duro”.

In *Parcours de la reconnaissance* (2004), d’altra parte, Ricoeur conferirà alla *Rekognition* kantiana una certa “priorità” filosofica sia “nell’ordine cronologico degli eventi di pensiero che hanno presieduto all’impiego del termine ‘ricoscimento’” sia “nell’ordine più propriamente tematico”<sup>260</sup>: quella riconducibile a Kant, infatti, rimane per Ricoeur la “significazione *princeps*” del riconoscimento anche alla luce delle “trasformazioni” che esso subirà, ad esempio, in Hegel e in Bergson.

Ricoeur distingue storicamente tre “fuochi di senso” del riconoscimento; quello kantiano, legato appunto alla *Rekognition* nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, quello bergsoniano, legato al “ricoscimento dei ricordi” in *Materia e memoria* e quello hegeliano, legato alla nozione di *Anerkennung*, le cui origini risalgono a Fichte e alla *Realphilosophie* di Hegel a Jena<sup>261</sup>.

---

<sup>259</sup> *Ibid.*

<sup>260</sup> P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Gallimard, Paris 2009<sup>2</sup>, p. 43 (trad. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 25).

<sup>261</sup> *Ivi*, p. 37 (trad. it., p. 22).

Se, da un lato, ognuno di questi “fuochi” assume valenza filosofica necessariamente all’interno di una specifica “problematica”, dall’altro lato, è comunque nella cornice di una filosofia trascendentale che indaga sulle condizioni di possibilità *a priori* della conoscenza, che si assiste, segnatamente a partire dalle tre sintesi contenute nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, alla “prima promozione di una variabile del concetto di riconoscimento al rango di filosofema”<sup>262</sup>.

Quest’ipotesi indica quanto sia proprio *lì*, nel filosofema *in statu nascendi*, che va specificamente colto il “problema” filosofico del riconoscimento: la sua portata effettiva, in questo caso, si misura essenzialmente in base al fatto che proprio *lì* il riconoscimento si fa massimamente “indiscernibile dalla conoscenza”<sup>263</sup>.

Se da Platone alla modernità prekantiana, infatti, il riconoscere rimane un atto pressoché funzionale al conoscere, è solo in virtù dello snodo storico del kantismo che si potrà assistere, con Fichte e ancora più con Hegel, al progressivo “affrancamento della problematica del riconoscimento dalla problematica della conoscenza” in seguito al quale il problema del riconoscimento si riconfigurerà teoreticamente “all’interno di un contesto che non è più quello della critica della ragione ma quello della effettuazione reale della libertà” nelle forme della “lotta per il riconoscimento”, della “domanda di riconoscimento” ecc.<sup>264</sup>

La “problematica” del riconoscimento diviene espressione di un’incidenza capitale, quella esercitata da Kant sull’intera storia della filosofia, derivante dal pensare il *tempo* come “forma pura” non più subordinata allo spazio: se per un verso, infatti, Deleuze scorge nella concezione kantiana del tempo il vero “*elemento* della rivoluzione copernicana”<sup>265</sup>, per altro verso, Ricoeur riconduce ad essa tutte le novità e le annesse difficoltà concernenti il riconoscimento in Kant.

Il filosofo di Königsberg, concretizzando questa “rivoluzione”, sembra avere immesso la metafisica in una *criticità* che continua a contraddistinguerla strutturalmente non solo in Deleuze ma anche in Husserl, Heidegger, Bergson e Derrida: se per un verso,

---

<sup>262</sup> *Ivi*, p. 77 (trad. it., p. 52).

<sup>263</sup> *Ibid.*

<sup>264</sup> *Ivi*, p. 38 (trad. it., p. 22).

<sup>265</sup> *DR*, p. 117 (trad. it., p. 117).

infatti, un riferimento a Kant resta in essi necessario a prescindere dalla varietà dei modi in cui esso configura caso per caso, per altro verso, il riferimento si fa aporetico proprio laddove il tempo si impone da sé come *magna quaestio*.

Questa posizione generale sulla storia della metafisica, rappresentando la cornice nella quale ha più o meno consapevolmente preso forma un po' tutta la nostra trattazione, sottenderà anche lo sviluppo di questo capitolo, il cui obiettivo è però principalmente quello di mostrare che la “sostituzione” deleuziana del “riconoscimento” con la “violenza” acquisisce una sua intelligibilità solo cogliendo *par le milieu* il “problema” del riconoscimento.

## Sezione I

### Deleuze e Kant

#### *Kant secondo l'ordine delle ragioni*

Deleuze individua un imprescindibile elemento “differenziale” e “problematico” del pensiero kantiano nello scarto che si genererebbe, secondo l’ipotesi “genetico-strutturale” del filosofo francese, tra quello che è lo “stato strutturale” del sistema fino alla *Critica della ragion Pratica* e lo “stato strutturale” che il sistema acquisisce con la *Critica della facoltà di giudizio*.

Sin dal suo primo saggio sul filosofo di Königsberg, *L’idée de genèse dans l’esthétique de Kant* (1963), Deleuze sostiene che la “costante” del kantismo è l’idea secondo cui le nostre facoltà, pur essendo “differenti per natura”<sup>266</sup>, sono tuttavia in grado di raggiungere *accordi*: l’intelletto, la ragione o l’immaginazione, infatti, trovano in se stessa la ragione del proprio esercizio e, tuttavia, ognuna di esse non troverebbe ragione di esercitarsi qualora non potesse intrattenere un rapporto con le altre il cui esito necessario è appunto un *accordo*<sup>267</sup>.

Per Kant non si tratterebbe però di conoscere quanti o quali siano le “combinazioni di fatto” tra le facoltà, cioè tutti i loro possibili *accordi*, ma di sapere piuttosto “se ciascuna di queste facoltà, secondo la sua definizione di diritto, sia suscettibile di una *forma superiore*”<sup>268</sup>. Ogni facoltà sperimenta una *forma superiore* laddove essa trova appunto in se stesse la legge del proprio senza escludere un rapporto con altre facoltà. Nella sua forma superiore una facoltà è dunque autonoma.

Quello kantiano, secondo Deleuze, può leggersi come un *sistema delle facoltà* che giunge a piena strutturazione soltanto con la terza *Critica*, poiché è in essa che viene alla luce un *accordo* tra facoltà in grado di “fondare” il sistema stesso. L’*accordo* “libero e indeterminato” tra le facoltà, infatti, è un “principio” che non è più *soltanto*

---

<sup>266</sup> *GEK*, p. 80, (trad. it., p. 68).

<sup>267</sup> *K*, p. 9 (trad. it., p. 15).

<sup>268</sup> *Ibid.*

ipotetico, come lo era invece quello che presiedeva alla determinazione degli accordi tra facoltà nelle prime due *Critiche*.

Il problema principale formulato da Deleuze in rapporto a Kant è che, pur essendo l'*accordo* il “principio di un’armonia tra le facoltà”, esso assume forme e caratteristiche differenti in ognuna delle tre *Critiche* e, più segnatamente, nel decisivo “passaggio” alla *Critica della capacità di Giudizio*. Mentre nelle due prime *Critiche* questo “accordo” verrebbe ipoteticamente assunto da Kant come anteriore ad ogni esperienza in modo assoluto, nella terza *Critica*, esso si rivela prodotto in una “genesi” contingente e determinata dalla “circostanza” in cui l’accordo ha luogo.

Nella *Critica della ragion pura* e nella *Critica della ragion pratica*, i rapporti tra le facoltà si determinano in virtù della “conformità” di tutte le facoltà rispetto ad un solo “interesse”. Tale “conformità” non può essenzialmente prescindere dall’ipotesi che una facoltà “predomini” e “legiferi” sulle altre.

Una facoltà può definirsi, in questo senso, *predominante* allorché assume 1) un compito “determinato” in rapporto a un interesse; 2) una funzione “determinante” in rapporto a degli oggetti e, soprattutto, 3) un ruolo “determinante in rapporto alle altre facoltà”. Nella *Critica della ragion pura*, seguendo tale lettura, l’intelletto è individuabile come facoltà *predominante* in quanto 1) “dispone di concetti *a priori* perfettamente determinati nell’interesse speculativo”; 2) “applica i suoi concetti a oggetti (fenomeni) che gli sono necessariamente sottomessi”; 3) induce le altre facoltà (immaginazione e ragione) a svolgere la loro funzione, nell’interesse di conoscere e in rapporto a questi oggetti di conoscenza<sup>269</sup>.

Nella *Critica della ragion pratica*, secondo la medesima lettura, è la ragione a *predominare e legiferare* sulle altre facoltà, cosicché 1) “le Idee della ragione, e soprattutto l’idea di libertà, risultano determinate dalla legge morale”; 2) “attraverso questa legge, la ragione determina degli oggetti sovrasensibili che le sono necessariamente sottomessi”; 3) la ragione “induce l’intelletto a un certo esercizio, in funzione dell’interesse pratico”<sup>270</sup>.

---

<sup>269</sup> *GEK*, p. 80 (trad. it., p. 68).

<sup>270</sup> *ibid.*



È però alla luce del ruolo “determinante in rapporto alle altre facoltà” che, in Deleuze, emerge con maggiore chiarezza il carattere ipotetico dell’*accordo*, dal momento che esso è “determinato” in funzione della facoltà *predominante*; se infatti le facoltà subordinate non tendessero, per loro stessa natura, a “fare tutt’altro” rispetto a ciò che la facoltà *predominante* le “induce” a fare, nulla spiegherebbe perché e come una facoltà debba o possa predominare e legiferare su di esse in funzione di un interesse.

Nel caso della *Critica della ragion pura* si può, in virtù di questo principio di *predominanza* di una facoltà e sottomissione delle altre nella loro tensione spontanea, distinguere lo *schematismo*, cioè l’“atto” che l’intelletto legislatore impone all’immaginazione nell’interesse speculativo, dalla pura potenza di cui essa, “lasciata libera a se stessa”, è capace: se è vero che “soltanto l’immaginazione può e sa schematizzare”, è altrettanto vero che essa “non schematizza di per sé, in nome della propria libertà” ma *soltanto* nell’interesse speculativo e in funzione di concetti determinati dall’intelletto<sup>271</sup>.

Se d’altro canto la ragione, per sua stessa natura, “non facesse tutt’altro che ragionare” - come mostra la *Critica della ragion pratica* - non troverebbe senso l’“atto” che, nell’interesse speculativo, essa sola è in grado di compiere e cioè appunto ragionare, “trovare un termine medio”, sotto il dettame dell’intelletto che legifera, “per l’attribuzione di uno dei suoi concetti agli oggetti sussunti dall’intelletto”<sup>272</sup>.

Il principio in virtù del quale “le facoltà entrano in rapporti o in proporzioni armoniose” è dunque, sia nella prima che nella seconda *Critica*, tale per cui esse debbono necessariamente “seguire” una facoltà legiferante, motivata da un interesse che può essere “speculativo” piuttosto che “pratico”. Ma è proprio questa teoria a condurre di necessità Kant verso il “problema ultimo” insito nel “passaggio” alla terza *Critica*: le facoltà non entrerebbero mai in un accordo dettato da una di esse se non fossero “di per sé e spontaneamente” capaci di un accordo libero e indeterminato, “di una libera armonia, di un’armonia senza proporzioni fisse”<sup>273</sup>.

---

<sup>271</sup> *GEK*, p. 81 (trad. it., p. 69).

<sup>272</sup> *Ibid.*

<sup>273</sup> *Ivi*, p. 83 (trad. it., p. 71).

In *La philosophie critique de Kant* (1963), riprendendo l'idea di una *differenza di natura tra le nostre facoltà*, Deleuze insiste sul carattere “differenziale” del sistema kantiano delle facoltà, fino ad evidenziare -più di quanto non facesse già nel precedente saggio- il fatto che, nell'articolazione complessiva delle tre *Critiche*, questa *differenza di natura* debba a sua volta leggersi alla luce di un duplice senso della nozione di “facoltà”.

La differenza di natura tra le facoltà, infatti, non si pone in Kant soltanto come differenza tra facoltà autonome in quanto “suscettibili di una forma superiore” (*facoltà di conoscere* nella prima critica, *facoltà di desiderare* nella seconda critica, *facoltà di provare piacere e dolore* nella terza critica), ma anche come differenza tra “facoltà in quanto fonti delle rappresentazioni” (sensibilità, intelletto, immaginazione, ragione) considerate *sia* nel loro essere funzionali all'esercizio delle facoltà nel primo senso (come accade nelle prime due critiche) *sia* a prescindere da tale funzionalità<sup>274</sup>.

Sarebbe in virtù di questo peculiare “sistema delle facoltà”, in grado di modulare reciprocamente le facoltà come elementi “suscettibili di una forma superiore” e, allo stesso tempo, come “fonti” del conoscere, dell'agire e del patire che Kant può opporsi in modo decisivo al dogmatismo e all'empirismo. Le due principali prospettive gnoseologiche da cui prende polemicamente le mosse la svolta critica, infatti, si limitano a relazionare le facoltà sulla base di una loro semplice *differenza di grado*, “(differenza di chiarezza, se si parte dall'intelletto; differenza di vivacità, se si parte dalla sensibilità)”<sup>275</sup>.

In rapporto al tratto “problematico” del *sistema delle facoltà*, reso esplicito dalla radicale trasformazione che la nozione di *accordo* subisce nella *Critica della facoltà di giudizio*, Deleuze intende mostrare, d'altra parte, che quest'ultima critica non “completa” le altre due ma più precisamente le “fonda”.

Con la *Critica della facoltà di giudizio*, Kant penserebbe al principio fondante e non ipotetico delle altre due *Critiche*: ogni *accordo* “determinato” che sta a “principio” del rapporto tra facoltà nell'interesse speculativo o in quello pratico rinvia

---

<sup>274</sup> *Sensibilità e intelletto*, nella *Critica della ragion pura*, “differiscono per natura, essendo l'una facoltà dell'intuizione, l'altra facoltà dei concetti”, *K*, p. 34 (trad. it. p. 43).

<sup>275</sup> *K*, p. 34 (trad. it., p. 43).

necessariamente a ciò che potrebbe definirsi un *accordo al di là dell'accordo*, un accordo “libero e indeterminato”, senza il quale non si darebbe alcun rapporto “determinato” tra facoltà.

Il giudizio di gusto, in tal senso, conduce verso questo “fondo nascosto” delle prime due *Critiche* dal momento stesso in cui, con tale forma di giudizio, si modifica radicalmente il principio di “legiferazione” alla base del rapporto tra facoltà in esse descritto. Gli elementi più propriamente innovativi che, in questo caso, la terza *Critica* apporta al sistema sono i seguenti: 1) la facoltà di provare piacere estetico (nel primo senso di *facoltà*) ha un carattere integralmente “disinteressato”; 2) la facoltà dell’immaginazione (nel secondo senso di *facoltà*) non assume un ruolo *predominante* come quello assunto, rispettivamente nella prima e nella seconda critica, dall’intelletto e dalla ragione.

Nel giudizio di gusto, in conseguenza di queste due novità strettamente connesse, l’immaginazione si svincola dal dominio dell’intelletto e della ragione e, per ciò stesso, non tende certo a sussumere necessariamente un tipo di oggetti sotto un relativo “dominio”.

La “sottomissione necessaria” espressa in quell’atto, la *sussunzione* appunto, che stabilisce fra due elementi un rapporto di subordinazione analogo a quello del particolare *sotto* l’universale, rappresenta per Deleuze un motivo gnoseologico comune più alle prime due *Critiche* che non alla terza: stando allo “stato strutturale” del sistema fino alla *Critica della ragion pratica*, infatti, vi sono per Kant *soltanto* “due tipi di oggetti”, fenomeni e cose in sé, coi relativi “dominî” necessari e universali, rispettivamente amministrati dall’intelletto nell’interesse speculativo e dalla ragione nell’interesse pratico.

Nella *Critica della capacità di giudizio*, venendo meno la predominanza di una facoltà sulle altre e la legiferazione di una facoltà su un tipo specifico di oggetti, l’atto del *sussumere* non può più avere gli stessi caratteri che esso aveva nelle prime due *Critiche*: mentre il giudizio logico (*logischen Urteil*), come afferma lo stesso Kant, “sussume una rappresentazione sotto concetti dell’oggetto”, il giudizio di gusto

(*Gesmachurteil*) “non sussume affatto sotto un concetto”<sup>276</sup> e non ha un dominio proprio.

La difficoltà estrema di Kant, in questo caso, sembrerebbe quella di mantenere attiva nella terza *Critica* una certa possibilità di sussumere, pur venendo meno quelle che, almeno nelle prime due critiche, erano le coordinate gnoseologiche necessarie alla sussunzione stessa; alla base di questo tentativo kantiano vi è, d'altronde, l'idea che il giudizio di gusto è per molti versi “simile” (*ähnlich*) al giudizio logico per il suo ambire, anch'esso, all'universalità e alla necessità senza però che queste possano “venire imposte mediante prove” o essere legittimate “secondo concetti”<sup>277</sup>.

Ciò che nel giudizio di gusto non viene meno rispetto al giudizio logico è a sua volta il fatto che, anche se in una modalità diversa da quella del secondo, il primo richiede anch'esso l'“accordo” di più “capacità rappresentative”.

Il giudizio di uno spettatore che dice “questo è bello”, ad esempio, non è espressione di mera preferenza ma di un “accordo” che, *nello* spettatore, si ha tra immaginazione e intelletto. Questo accordo è definito da Kant “libero e indeterminato” poiché l'immaginazione in quanto *libera* si accorda con l'intelletto in quanto *indeterminato*.

Ciò che in effetti differenzia quest'*accordo* da quello cui fa riferimento il giudizio logico, evidenzia Deleuze, è che esso non deriva da un esercizio delle facoltà comparabile a quello cui si assiste nelle prime due critiche; se così fosse, infatti, l'immaginazione, liberandosi dalla tutela di intelletto e ragione, *dovrebbe diventare legislatrice a sua volta*.

Ciò però non accade poiché l'immaginazione promuove un esercizio delle facoltà *altro* rispetto a quello presente nelle prime due critiche; esso consiste in ciò Kant stesso definisce il loro “libero gioco”: ognuna di esse diventa capace di esercitarsi per proprio conto rivelando quanto, nel giudizio di gusto, l'accordo dipenda *più* dalla contingenza dell'impatto dello spettatore con l'oggetto di gusto che non dalla sussunzione dell'oggetto sotto un concetto *a priori* coordinata dall'attività dell'intelletto nell'interesse speculativo.

---

<sup>276</sup> I. Kant, *Critica della capacità di giudizio* (trad. it. di L. Amoroso in 2 Voll. con testo tedesco a fronte), Rizzoli, Milano 2007<sup>5</sup>, Vol. I, § 35, p. 373.

<sup>277</sup> *Ibid.*

Deleuze penetra criticamente l'idea kantiana secondo cui il giudizio di gusto, in analogia col giudizio logico, si fonderebbe su quella "condizione formale soggettiva di un giudizio in generale", che per il filosofo di Königsberg è appunto la "capacità di giudizio" (*Urteilkraft*).

Tale idea tradirebbe infatti un'assunzione implicita secondo cui l'oggetto del giudizio di gusto debba darsi allo spettatore nello stessa modalità in cui un dato si dà *ad* un soggetto che conosce o agisce.

### ***Il riconoscimento come "modello"***

La filosofia, si legge in *Differenza e ripetizione*, muoverebbe dal "presupporre implicitamente" un'*immagine del pensiero* secondo la quale il pensatore è "affine al vero, possiede formalmente il vero e vuole materialmente il vero"<sup>278</sup>; ciò che va criticato di quest'immagine è un'"affinità supposta del pensiero con il Vero" che, secondo Deleuze, sarebbe fondata più su una "scelta morale" che su un'esperienza autentica di verità da parte del pensatore.

Il noto sfondo nietzscheano di *Differenza e ripetizione* troverebbe a questo punto piena espressione nella tesi secondo cui "solo la Morale è in grado di persuaderci che il pensiero ha una natura buona e il pensatore una buona volontà, e solo il Bene può fondare l'affinità supposta del pensiero con il Vero"<sup>279</sup>. Se però si legge *Differenza e ripetizione* riconducendo la filosofia di Deleuze soltanto alla sua forte e innegabile ispirazione nietzscheana, una posizione come quella appena esposta non potrà che tradursi esclusivamente nel rifiuto perentorio della verità e, conseguentemente, in un'indefinita valorizzazione programmatica della "potenza del falso"<sup>280</sup>.

Alla luce dell'*habitus* critico e dialettico di Deleuze, le cui radici risalgono alle riflessioni degli anni Cinquanta, si può mostrare quanto, con una simile tesi, egli non intenda rifiutare la verità ma "rimaneggiare", piuttosto, la specifica dottrina della verità su cui farebbe leva l'immagine "moraleggiante" del pensiero.

---

<sup>278</sup> *DR*, p. 172 (trad. it. p. 172).

<sup>279</sup> *Ibid.*

<sup>280</sup> *Ibid.*

Questo “rimaneggiamento”, in *Differenza e ripetizione*, consiste fondamentalmente, a nostro avviso, in un’operazione ben diversa dal mero rifiuto della verità: per Deleuze il rapporto tra filosofia e verità è molto più cogente, infatti, di quanto non lo sia allorquando se ne riconduce l’origine *soltanto* ad una “scelta morale”<sup>281</sup>.

Il pensiero verrebbe infatti *posto* dalla filosofia, “sotto il duplice aspetto di una buona volontà del pensatore e di una natura retta del pensiero”<sup>282</sup>, come l’esercizio di una facoltà di cui il pensatore dispone “naturalmente” nella stessa misura in cui si può essere dotati di buon senso o di amore per la verità. Con quale diritto però, domanda Deleuze, la filosofia pretende di elevare atti spontanei degli uomini dotati di buon senso e amore per la verità a “determinazioni” del pensiero in generale?<sup>283</sup>

Criticare un’immagine “dogmatica” e “moraleggiante” del pensiero, nel quadro di un “rimaneggiamento” della nozione di verità, non significa opporre a tale immagine mere “obiezioni di fatto” ma mettere in questione l’operazione mediante cui il filosofo “eleva” taluni fatti a determinazioni necessarie e universali del pensiero.

---

<sup>281</sup> Secondo F. Zourabichvili “l’idea di verità non è assente dall’opera di Deleuze, ma egli ne rigetta il concetto tradizionale” *Deleuze. Une philosophie de l’événement*, Puf, Paris 1994, p. 18. Muovendo dall’ipotesi di un calo d’interesse da parte di Deleuze, dopo *Differenza e ripetizione*, per il problema delle verità, D. Paradiso –facendo leva proprio sulla “centralità” dell’immagine del pensiero- ha sostenuto che la questione della verità continuerebbe a persistere in tutta la riflessione del filosofo francese anche dopo *Differenza e ripetizione*: la filosofia di Deleuze è in tal senso definita un estremo “tentativo”, perlopiù irrealizzato, “di sciogliere la verità dalla trascendenza” *Critica alla verità e potenza del falso in Gilles Deleuze*, p. 185, in P. Palumbo (cur.) *Verità e trascendenza. Problemi classici e prospettive contemporanee*, Aracne, Roma 2007, pp. 157-185.

<sup>282</sup> *DR*, p. 171 (trad. it. p. 171). Da ciò Deleuze deduce che il “senso comune” assunto come *cogitatio natura universalis* rappresenta il primo “postulato” dell’immagine dogmatica del pensiero: “il presupposto implicito della filosofia si trova nel senso comune come *cogitatio natura universalis*, donde poi la filosofia prende avvio. È inutile moltiplicare le dichiarazioni dei filosofi, da ‘tutti hanno per natura il desiderio di conoscere’, fino a ‘il buon senso è la cosa meglio ripartita al mondo’, per verificare l’esistenza del presupposto. Difatti il presupposto conta meno per le proposizioni esplicite che ispira, che per la sua persistenza presso i filosofi che lo lasciano appunto nell’ombra. I postulati in filosofia non sono proposizioni che il filosofo chiede che gli vengano accordate, ma viceversa sono temi impliciti di proposizioni, intesi in modo prefilosofico” *ibid.*

<sup>283</sup> “Bisogna giudicare l’Immagine del pensiero sulle sue pretese di diritto, non secondo le obiezioni di fatto. Ma per l’appunto ciò che va rimproverato all’immagine del pensiero è di aver fondato un suo supposto diritto sull’extrapolazione di taluni fatti, e di fatti particolarmente insignificanti, attinenti alla banalità quotidiana stessa e al Riconoscimento, come se il pensiero non dovesse cercare i propri modelli in avventure più strane e più compromettenti”, *ivi*, p. 176 (trad. it., p. 176).

L'assunzione *de jure* della natura retta del pensiero e della buona natura del pensatore a "determinazioni del pensiero puro" si rifletterebbe in un'idea della filosofia perlopiù operante secondo una canonica "ripartizione del trascendentale e dell'empirico"<sup>284</sup> che predetermina specificamente i modi in cui è possibile pensare l'esperienza a venire.

Come se, "implicato nell'immagine dogmatica del pensiero", vi fosse un "modello trascendentale" che sancisce sempre e comunque la funzione *limitante* di quest'immagine rispetto a eventuali capacità inesprese del pensare<sup>285</sup>. La chiave di volta del terzo capitolo di *Differenza e ripetizione* è appunto l'ipotesi per cui *tale modello c'è* ed è da rinvenire nel "riconoscimento", definito come l'"esercizio concorde di tutte le facoltà su un oggetto supposto lo stesso"<sup>286</sup>.

L'innegabile forza del riconoscimento sta nel fatto che, rispetto ad altri atti che la filosofia potrebbe assumere a "modello" universale di ciò che significa pensare, esso motiva in un certo modo la *pretesa* con cui si procede ad una simile assunzione: il riconoscimento, infatti, sembra rendere allo stesso tempo necessari "l'esercizio concorde di tutte le facoltà su un oggetto supposto lo stesso" e il permanere "sempre identico a se stesso" dell'oggetto su cui esse si esercitano.

Deleuze mette in luce la forza rilevante del riconoscimento, mostrando che esso riesce innanzitutto a neutralizzare il "dato particolare" che ogni singola facoltà è *di per sé* unicamente in grado di sperimentare. Il riconoscimento opera pertanto in maniera tale che, nell'esperienza, ogni singola facoltà "ravvisi" qualcosa come un "oggetto" *soltanto* nei casi in cui questo è identico non solo "a quello di un'altra" ma

---

<sup>284</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>285</sup> Deleuze fa propria in tal senso la tesi di Heidegger secondo cui "L'uomo è in grado di pensare nella misura in cui ne ha la possibilità (*Möglichkeit*). Solo che questa possibilità non ci garantisce ancora che noi ne siamo capaci (*Vermögen*)", *Che cosa significa pensare*, Sugarco, Milano 1988, p. 37. In questa sua "profonda osservazione", secondo Deleuze, Heidegger mostrerebbe che "finché il pensiero si ferma al presupposto della sua buona natura e della sua buona volontà, nella forma di un senso comune, di una *ratio*, di una *cogitatio natura universalis*, esso non pensa affatto, ma resta prigioniero dell'opinione, irrigidito in una possibilità astratta", *DR*, p. 188 (trad. it., p. 188).

<sup>286</sup> *DR*, p. 174 (trad. it., p. 174).

necessariamente “a quello di tutte le altre”<sup>287</sup>: nella determinazione degli oggetti, tale modello “ripartisce” così, in modo “concorde”, l’esercizio di facoltà come la sensazione, la memoria e l’immaginazione in rapporto al presupposto che la cosa su cui esse si esercitano sia la stessa.

Il riconoscimento può però fungere da *principio* di una collaborazione “concorde” delle facoltà su un oggetto, supposto lo stesso, nell’esatta misura in cui il filosofo reputa l’identità dell’oggetto fondata sull’ipotesi dell’“unità di un soggetto pensante di cui tutte le altre facoltà devono essere dei modi”; ciò implica primariamente che, se di volta in volta “ci si trova dinanzi a questo o quell’oggetto”, secondo Deleuze, è perché qualcosa come un “oggetto” è *già* di per sé “ritagliato e specificato in un apporto determinato delle facoltà”<sup>288</sup>.

La critica alla dinamica classica del fondare, elaborata da Deleuze negli anni Cinquanta, si ripropone chiaramente proprio nelle considerazioni che egli fa sul riconoscimento; è nella forma di una questione di fondamento, e segnatamente nei termini di una mancata saldatura –così l’abbiamo definita nei capitoli precedenti- tra il riconoscimento in quanto *principio* e il riconoscimento in quanto *fondamento* che, infatti, si può comprendere meglio l’attacco di Deleuze al riconoscimento come “fatto” che assurge *soltanto* ipoteticamente a “modello” del pensare<sup>289</sup>.

Stando a questo “modello”, secondo Deleuze, è impossibile che, in un’esperienza, si “generi” concretamente *un* rapporto tra il riconoscimento come *principio fondato* e il riconoscimento come *principio fondante* o “fondamento”: se l’esercizio concorde delle facoltà su uno stesso oggetto è qualcosa che *può darsi* in un’esperienza concreta, il

---

<sup>287</sup> “è lo stesso oggetto che può essere visto, toccato, ricordato, immaginato, concepito... O, come dice Descartes del pezzo di cera, ‘è lo stesso che vedo, che tocco, che immagino, e infine è lo stesso che ho sempre creduto che fosse fin dall’inizio’” *ibid.*

<sup>288</sup> *Ivi*, p. 175 (trad. it., p. 175).

<sup>289</sup> “La forma del riconoscimento non ha mai consacrato altro che il riconoscibile e il riconosciuto, né la forma ha mai ispirato altro che conformità [...] Da una parte, è evidente che gli atti di riconoscimento esistono e occupano grande spazio nella nostra vita quotidiana: sarà una tavola, una mela, un pezzo di cera, buongiorno Teeteto. Ma chi può credere che qui si giochi il destino del pensiero, e che si pensi quando si riconosce? Non serve distinguere, alla maniera di Bergson, due tipi di riconoscimento, quello della mucca davanti all’erba e quello dell’uomo che rievoca i propri ricordi, perché nessuno di essi può essere modello per ciò che significa pensare”, *ivi*, p. 176.



“primato” della facoltà del “pensare rettamente” sulle altre facoltà *precede* ogni esperienza concreta di riconoscimento di qualcuno o qualcosa, finendo col condizionarla senza perciò generarsi *in* essa e *con* essa.

Il “modello” del riconoscimento risulterebbe, in questi termini, “compreso” nell’immagine del pensiero, ma il suo statuto non oltrepassa quello dell’ipotesi: l’obiezione avanzata Deleuze, in tale senso, è che una semplice ipotesi, qualunque essa sia, non può costituire da sola “orientamento” irrinunciabile dell’analisi filosofica di cosa significa pensare.

Deleuze deduce storicamente tale “modello” a partire dal *Teeteto* di Platone fino ad arrivare alle *Meditazioni* di Descartes. In entrambi i casi, infatti, si assisterebbe ad una fondazione della conoscenza incentrata su un’interiorità del pensiero e del vero –quella che in *Differenza e ripetizione* viene definita “inneità”- di per sé considerabile piena espressione dell’“orientamento” in questione: il negativo del pensiero, ciò che lo “minaccia”, è in entrambi i casi l’*errore*, inteso essenzialmente come ciò che “distoglie” il pensiero dalla verità<sup>290</sup>.

Se infatti la filosofia assume che vi sono nel mondo cose che “distolgono” il pensiero dal vero, essa è già “orientata” appieno in maniera tale per cui non può che esserci, nel pensiero stesso, un’ideale di verità verso cui esso non potrà che dirsi *votato* per natura. La verità diviene oggetto di riconoscimento proprio dal momento in cui, avendo assunto che il suo “negativo” debba essere soltanto l’*errore*, tutti gli altri fatti che “minacciano” il pensiero (la stupidità, l’amnesia, il delirio, la follia) finiranno per essere, alla stregua dell’errore, elementi *esterni* al pensiero, che lo “distolgono” dalla verità che l’immagine “dogmatica” gli impone di ricercare.

---

<sup>290</sup> Il “grande principio” dell’*inneità*, mediante cui già Platone “prepara il mondo della rappresentazione, ne attua una prima distribuzione degli elementi, e riveste già l’esercizio del pensiero di un’immagine dogmatica che lo presuppone e lo tradisce”, è quello secondo cui “nonostante tutto e innanzitutto, c’è un’affinità, una filiazione, o forse sarebbe meglio dire una *philiazione* del pensiero con il vero, insomma una buona natura e un buon desiderio, fondati in ultima istanza sulla forma di analogia nel Bene. Cosicché Platone, autore del testo della *Repubblica* (VII 523b), è anche il primo a innalzare l’immagine dogmatica e moraleggiante del pensiero, che neutralizza quel testo e non lo lascia funzionare se non come un ‘pentimento’”, *DR*, p. 186 (trad. it., p. 186).

La critica delezuziana dell'immagine "dogmatica" del pensiero, dunque, non prende tanto di mira l'idea che possa esserci un "modello implicito" nell'immagine del pensiero, quanto piuttosto la valenza *soltanto* ipotetica del "modello" del riconoscimento. In virtù di esso, infatti, assunta la verità come un che di "interiore" al pensare, il negativo del pensiero è già posto come assolutamente "esteriore" ad esso.

Il momento "critico" della filosofia moderna assume, anche in questo caso, un ruolo decisivo; Deleuze scorge infatti nella scoperta kantiana della *dialettica trascendentale* un primo "rovesciamento" decisivo dell'"inneità".

La dialettica trascendentale, infatti, aprirebbe piuttosto ad un'interiorità del pensiero e del falso laddove, al concetto di errore, Kant sostituisce quello di "parvenza", "illusione" o, come Deleuze affermava già negli anni Cinquanta, di *falso problema*. Il pensiero non è più "distolto" dal vero a causa di "errori venuti da fuori" poiché l'illusione, che in *Che cos'è fondare?* veniva definita il vero "motore" della *Critica*, si impone come qualcosa di necessariamente "intrinseco" al pensare stesso:

Che ci siano delle illusioni interne e degli usi illegittimi delle facoltà è una tesi che Kant ricorda continuamente. All'immaginazione può accadere di sognare invece che di schematizzare. Non solo: può accadere che l'intelletto, invece di applicarsi esclusivamente ai fenomeni ("uso empirico"), pretenda di applicare i suoi concetti alle cose in sé ("uso trascendentale") [...] È proprio in questo senso che la critica della ragion pura merita il suo titolo: Kant denuncia le illusioni speculative della ragione, i falsi problemi nei quali essa ci trascina, a proposito dell'anima, del mondo e di Dio. Al concetto tradizionale dell'errore (l'errore come prodotto, nello spirito, di un determinismo esterno), Kant sostituisce quello di falso problema e di illusione interna. Queste illusioni sono inevitabili, anzi risultano addirittura dalla natura della ragione. Tutto ciò che la Critica può fare è scongiurare gli effetti dell'illusione sulla conoscenza, senza poterne impedire la formazione nella facoltà di conoscere<sup>291</sup>.

---

<sup>291</sup> K, pp. 37-38 (trad. it., pp. 47-48). Dopo averla posta come *incipit* della *Critica della ragion pura* (A IV 7-10) –come già da noi ricordato alla fine del primo capitolo– questa tesi capitale viene ribadita da Kant in *Appendice* alla *Dialettica trascendentale*: "Il risultato di tutti i tentativi dialettici della ragione pura non soltanto conferma ciò che è stato dimostrato

Nonostante per Deleuze le prime due *Critiche* restino “segnate dal modello indelebile del riconoscimento”<sup>292</sup>, egli sembra rintracciare comunque in Kant, e specificamente nel secondo “stato strutturale” del suo *sistema delle facoltà*, le risorse per un “rovesciamento” dell’immagine dogmatica e “moraleggiante” del pensiero.

Quando, nel terzo capitolo di *Differenza e ripetizione*, Deleuze indaga la possibilità di un’immagine del pensiero il cui “modello” implicito non abbia valenza *soltanto* ipotetica, egli sembra trovare una direzione positiva nel “modello” dell’incontro desunto dall’estetica del “sublime” nella *Critica della facoltà di giudizio*, attraverso una lettura volutamente forzata e “mostruosa” di Kant<sup>293</sup>. Prima di desumere da Kant il modello dell’incontro, però, Deleuze tenta di spiegare cosa abbia indotto Kant a non sviluppare adeguatamente il “modello” alternativo da lui stesso portato alla luce.

### ***Kant ai limiti del “senso comune”***

Secondo Deleuze, Kant non avrebbe sviluppato fino alle estreme conseguenze il rapporto tra facoltà intuito con la *Critica della capacità di giudizio*, costringendolo nei

---

nell’analitica trascendentale –ossia, che tutte le nostre inferenze, le quali vogliono oltrepassare il capo dell’esperienza possibile, sono illusorie e senza fondamento- ma al tempo stesso ci insegna qualcosa in particolare, cioè che la ragione umana ha una tendenza naturale ad oltrepassare questi limiti, e che le idee trascendentali sono per essa soltanto naturali, quanto per l’intelletto sono naturali le categorie: vi è tuttavia la differenza che, mentre queste ultime portano alla verità, cioè all’accordo dei nostri concetti con l’oggetto, le idee invece producono una semplice illusione –tuttavia irresistibile- al cui effetto ingannevole ci si può a stento sottrarre mediante la più severa delle critiche” B 426 20-30, trad. it. di G. Colli, cit., pp. 657-658.

<sup>292</sup> DR, p. 175 (trad. it., p. 175).

<sup>293</sup> La forzatura consapevole dei testi è una cifra essenziale del rapporto di Deleuze con Kant. Così il filosofo francese si esprime in merito al suo *La philosophie critique de Kant*: “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 legislatori. Ma il mio modo di cavarmela, a quell’epoca, consisteva soprattutto, almeno credo, nel fatto di concepire la storia della filosofia come una sorta di inculata o, che poi è lo stesso, di immacolata concezione. Mi immaginavo di arrivare alle spalle di un autore e di fargli fare un figlio, che fosse suo e tuttavia fosse mostruoso. Che fosse davvero suo, era importantissimo, perché occorreva che l’autore dicesse effettivamente tutto ciò che gli facevo dire. Altrettanto necessario era però che il figlio fosse mostruoso, perché occorreva passare attraverso ogni tipo di decentramenti, slittamenti, rotture, emissioni segrete che mi hanno procurato non poco piacere”, PP, p. 14-15 (trad. it. pp. 14-15).

limiti dello “stato strutturale” delle prime due *Critiche*: Kant squalificherebbe il “libero gioco” delle facoltà, promosso dall’immaginazione, nel momento stesso in cui, nelle medesime pagine in cui presenta l’accordo tra facoltà che inaugura un nuovo “stato strutturale” del sistema, egli non rinuncia ad assumere le facoltà come facoltà conoscitive in atto. Con tale atteggiamento, egli ricade nelle coordinate gnoseologiche del rapporto “determinato” tra facoltà.

Gli elementi che maggiormente lascerebbero emergere una problematicità propria della terza *Critica* sarebbero 1) il ricorso all’idea (tanto “brillante” quanto “ambigua”) di un’immaginazione che “schematizza senza concetto”; 2) l’attribuzione di “un principio di sussunzione”,<sup>294</sup> al giudizio di gusto.

Lo schematismo è sì l’atto peculiare dell’immaginazione ma lo è solo in rapporto a un concetto determinato dell’intelletto; ora, senza i concetti dell’intelletto l’immaginazione non schematizza ma più propriamente *riflette* la forma dell’oggetto. Nel giudizio di gusto, l’operatività dell’immaginazione tende a liberarsi da rapporti tra facoltà “determinati” da interesse speculativo o pratico: in tale giudizio, le *forme* degli oggetti che l’immaginazione riflette non sono più le “forme dell’intuizione sensibile”, di cui Kant si occupava nell’*estetica trascendentale*. Le forme “riflesse” non si sintetizzano con i concetti dell’intelletto in forza dell’attività mediatrice dell’immaginazione (nella misura in cui essa, appunto, schematizza).

Un colore o un suono, spiega ad esempio Kant nel § 14 della *Critica della capacità di giudizio*, non possono considerarsi cose belle per sé, poiché talmente strutturate nella materia e vincolate ai nostri sensi da non potersi riflettere “liberamente” nell’immaginazione: un giudizio di gusto, pertanto, può definirsi puro “solo se al suo

---

<sup>294</sup> “Il gusto, come capacità di giudizio soggettiva, contiene un principio di sussunzione, ma non delle intuizioni sotto i concetti, bensì della facoltà delle intuizioni o esibizioni (*des Vermögens der anschauungen oder darstellungen*), cioè l’immaginazione, sotto la *facoltà* dei concetti (*unter das Vermögen der Begriffe*), cioè l’intelletto, in quanto la prima *nella sua libertà* concorda (*zusammenstimmt*) con la seconda *nella sua legalità*”, *Critica della capacità di Giudizio*, § 35, trad. it., cit., p. 375.

fondamento di determinazione (*Bestimmungsgrunde*) non si mescola alcun compiacimento empirico”<sup>295</sup>.

La forma dell’oggetto che l’immaginazione *riflette*, al contrario di quella che essa *schematizza* quando è “indotta” o “determinata” a fare ciò da una facoltà legislatrice, è “indifferente” sia alla materia sensibile dell’oggetto sia all’esistenza stessa dell’oggetto riflesso. Ciò nella misura in cui la peculiarità di una simile forma risiede nel *confondersi* con il riflettersi stesso dell’oggetto nell’immaginazione.

Nella “lettura” del kantismo come *sistema della facoltà*, Deleuze tende sostanzialmente a evidenziare che quanto più Kant apre, con la terza *Critica*, un “passaggio” a uno “stato strutturale” in cui il sistema troverebbe piena fondazione, tanto più egli conserva elementi dello “stato strutturale” delle due precedenti *Critiche*, che non permettono di portare a termine la fondazione stessa del sistema.

Ciò che Kant mancherebbe è, in ultima istanza, la saldatura tra il *principio* –soltanto ipotetico- di un accordo “determinato” delle facoltà in virtù di un interesse e il *principio* –in quanto *fondamento* non ipotetico- di un accordo “libero e indeterminato” delle facoltà, al quale ogni accordo “determinato” rimanda di necessità come alla sua genesi effettiva (ciò che definivamo un accordo *al di là* dell’accordo).

Deleuze individua le motivazioni ultime della mancata saldatura, in Kant, tra i due sensi di *principio*, nel suo non rinunciare, almeno fino all’analitica del bello nella *Critica della facoltà di giudizio*, al “senso comune”, ovvero, “all’idea di una natura buona delle facoltà, di una natura retta e sana, che permette loro di accordarsi reciprocamente, formando delle proporzioni armoniose”.

Sin dalla prima *Critica*, secondo Deleuze, Kant penserebbe il “senso comune” non più, alla maniera degli empiristi, come una facoltà umana particolare, ma come “un accordo *a priori* delle facoltà” e, più precisamente, come “il *risultato* di un tale

---

<sup>295</sup> *Ivi*, p. 203. “La purezza di una specie semplice di sensazione indica che la sua uniformità non viene disturbata e interrotta da nessuna sensazione di specie estranea: ciò riguarda solo la forma (*Form*), perché qui si può astrarre dalla qualità di quella maniera di sensazione [...] l’essenziale è il disegno (*Zeichnung*), nel quale il fondamento di ogni disposizione al gusto è costituito non da ciò che soddisfa nella sensazione, ma da ciò che piace mediante la sua forma”, *ibid.*, pp. 205-207.

accordo”<sup>296</sup>. Il “senso comune” non sarebbe un carattere psicologico del soggetto e, in Kant, non va assunto come tale, ma è piuttosto condizione necessaria –inerente a una soggettività trascendentale- di ogni conoscenza d’oggetti che, in quanto tale, deriva da una *pretesa* che bisogna fondare.

Non vi sarebbe però in Kant, secondo Deleuze, un “senso comune” unico per tutti i rapporti tra facoltà ma si verrebbe viceversa a definire, nel complesso delle tre *Critiche*, un “senso comune” per ogni tipo di accordo tra facoltà:

Consideriamo tuttavia più da vicino il senso comune nella sua forma speculativa (*sensus communis logicus*). Esso esprime l’armonia delle facoltà nell’interesse speculativo della ragione, cioè sotto la supremazia dell’intelletto o –che è lo stesso- si fa *sotto* concetti determinati dell’intelletto. Si deve prevedere che, dal punto di vista di un altro interesse della ragione, le facoltà possano entrare in un altro rapporto, sotto la determinazione di un’altra facoltà, in modo da formare un altro senso comune: per esempio un senso comune morale, sotto la supremazia della ragione stessa. Per questo Kant dice che l’accordo della facoltà è suscettibile di diverse proporzioni (secondo che sia questa o quella facoltà a determinare il rapporto)<sup>297</sup>.

Il giudizio estetico, analogamente al giudizio logico, non si riduce al profferire opinioni o preferenze. Come spiega Kant al § 22 delle *Critica della facoltà di giudizio*, “in tutti i giudizi cui definiamo qualcosa di bello non permettiamo a nessuno di essere di opinione diversa”: vi sarebbe cioè una “somiglianza” tra i due tipi di giudizio relativa al fatto che entrambi pretendono di essere universali e necessari e, per ciò

---

<sup>296</sup> K, p. 33, trad. it., p. 42).

<sup>297</sup> Ivi, pp. 35-36 (trad. it., p. 45). “Se le conoscenze devono essere comunicabili, deve essere universalmente comunicabile anche lo stato d’animo (*Gemütszustand*), cioè la disposizione delle capacità conoscitive (*die Stimmung der Erkenntniskräfte*) per una conoscenza in generale, e precisamente quella proporzione che conviene a una rappresentazione (mediante la quale ci è dato un oggetto) affinché la trasformiamo in conoscenza; perché senza quella proporzione, quale condizione soggettiva del conoscere, non potrebbe sorgere, come effetto, la conoscenza [...] Ma questa disposizione delle capacità conoscitive ha, a seconda della diversità degli oggetti che sono dati, una proporzione diversa”, *Critica della capacità di giudizio*, § 21, trad. it., cit., p. 241-243.

stesso, implicano il ricorso a un “senso comune” o, che è lo stesso, a una condizione “soggettiva” necessaria che ne renda possibile la comunicabilità<sup>298</sup>.

Se però il giudizio logico, per un verso, può essere fondato mediante sussunzione sotto concetti determinati dell’intelletto, il giudizio estetico, per altro verso, può fondarsi solo sul “sentimento”. Quest’ultimo non può a sua volta essere un semplice sentimento privato poiché, se fosse davvero tale, si rimarrebbe su un piano, quello del mero opinare, dove nulla fonderebbe eventuali pretese di universalità e necessità.

Questo “senso comune” cui ci si appella è piuttosto una “norma indeterminata”, presentata da Kant come qualcosa di *sentito* e necessariamente *presupposto* dallo spettatore nel momento stesso cui esprime un giudizio estetico: un *sensus communis aestheticus*, dunque, che stabilisce *di diritto* la comunicabilità del sentimento o l’universalità del piacere estetico.

Le difficoltà della terza *Critica* iniziano quando Kant si interroga sulla natura di questo “senso comune” propriamente estetico<sup>299</sup>. Esso, infatti, non può essere affermato categoricamente poiché, sottolinea Deleuze, ciò implicherebbe l’intervento dei concetti determinati dell’intelletto (che però possono intervenire solo nel senso comune logico). Allo stesso modo, il senso comune estetico non può essere nemmeno postulato, poiché i postulati implicano conoscenze che si lasciano determinare soltanto praticamente.

La tesi di Deleuze è che, nella misura in cui ci si limita a constatare la necessità di presupporre un senso comune estetico, rimane impossibile coglierlo nella sua vera natura, come il “fondo nascosto” di ogni altro senso comune.

Ciò significa che, dovendo l’accordo libero e indeterminato servire “da *fondamento* per tutti i rapporti determinati tra le nostre facoltà”, non ci si potrà limitare al

---

<sup>298</sup> “non ce l’abbiamo –questo l’esempio di Deleuze- con chi dice : non mi piace la limonata, non mi piace il formaggio. Ma giudichiamo severamente chi ci dice: non mi piace Bach, preferisco Massenet a Mozart”, *GEK*, p. 84 (trad. it., p. 72).

<sup>299</sup> Così, lo stesso Kant pone la questione: “questa norma indeterminata di un senso comune viene da noi effettivamente presupposta: lo dimostra la nostra pretesa di dare giudizi di gusto. C’è di fatto un tale senso comune come principio costitutivo della possibilità dell’esperienza oppure è un principio razionale ancora più elevato a proporci come principio solo regolativo quello di produrre in noi stessi innanzitutto un senso comune, in vista di fini più elevati? Il gusto, dunque, è una facoltà originaria e naturale oppure è solo l’idea di una facoltà artificiale e ancora da acquisire?”, *KU*, § 22, trad. it., cit., p. 247.

conferirgli una valenza soltanto ipotetica: “dobbiamo generarlo nell’anima. È questo l’unico sbocco: fare la genesi del senso comune estetico, mostrare come il libero accordo tra le facoltà sia generato per necessità”<sup>300</sup>.

La sola “esposizione” dei giudizi di gusto, oggetto dell’analitica del bello, sfocia così nella necessità di una “genesì” del senso del bello. Questa necessità, secondo Deleuze, è quella di un principio che “ci fa da regola per produrre in noi il senso comune estetico” e che è oggetto della “deduzione” dei giudizi di gusto.

Questa “deduzione” però non si proporrà di mostrare, al modo della *Critica della ragion pura*, come e perché gli oggetti siano “necessariamente sottomessi” a concetti dell’intelletto. Tale problema, infatti, sussiste in virtù di un rapporto determinato tra facoltà sotto la legislazione di una di esse. Il problema della “deduzione” tocca adesso la *genesì* stessa del rapporto tra facoltà.

Questo, nella lettura di Deleuze, il “passaggio” alla terza *Critica*: se nelle prime due *Critiche*, Kant cerca soltanto le condizioni dei fatti (nei due dominî del conoscere e dell’agire morale) richiamandosi a facoltà considerate secondo “un *certo* rapporto o una *certa* proporzione, presupponendo che esse siano già capaci di un’armonia di qualche tipo”, nella terza *Critica*, egli mette in evidenza il problema della *genesì* di un accordo “libero e indeterminato” cui le facoltà “già formate”, incapaci di assicurarla per proprio conto, rinviano di necessità.

Con l’analitica del “sublime”, il filosofo di Königsberg elabora un “modello” di *genesì* in virtù del quale la critica “smette di essere un semplice condizionamento” e, scoperto il *fondamento* non ipotetico del sistema, diventa una “formazione trascendentale”.

Ciò che, da un punto di vista critico, va maggiormente sottolineato è che, negli scritti su Kant degli anni Sessanta, Deleuze rintraccia *in Kant stesso* quella saldatura tra *principio* e *fondamento* del sistema della filosofia trascendentale che in *Che cos’è fondare?*, viceversa, il filosofo francese rintracciava solo nei postkantiani (Mäimon, Fichte, Schelling).

Questa significativa variazione è motivata, a nostro avviso, sia da un maggiore impegno critico rispetto ai testi di Kant, reso esplicito nella tesi capitale secondo cui,

---

<sup>300</sup> *GEK*, p. 85 (trad. it., p. 73).



nel *complesso* della filosofia kantiana come *sistema delle facoltà*, la terza critica “fonda” le due critiche precedenti, ma anche e imprescindibilmente da una più corroborata attitudine *dialettica* che gli permette di scorgere in Kant un rapporto “problematico” e “differenziale” tra *principio* e *fondamento* che, nel primo “momento strutturale” del *sistema delle facoltà*, sembrava essere assente.

## Sezione II

### *Apprentissage*

#### *Il “ricalco” kantiano*

L'immagine dogmatica del pensiero fonderebbe la sua pretesa di universalità sull'“estrapolazione” di fatti che essa eleva a determinazioni del pensare in generale.

Il potere limitante di quest'immagine, secondo Deleuze, trae forza da un profondo nesso tra *riconoscimento* e *senso comune*: il “modello trascendentale implicato nell'immagine”, infatti, può operare senza problemi, lasciando inalterata l'“interiorità del pensiero e del vero” (*inneità*), laddove vi sia l'accordo “determinato” tra le facoltà, in cui una di esse “predomina” sulle altre<sup>301</sup>.

Kant strutturerebbe in modo decisivo il nesso tra *riconoscimento* e *senso comune* attraverso un'operazione che, in *Differenza e ripetizione*, è descritta come “moltiplicazione” del *senso comune*. Prima di esplicitare quest'ultima tesi critica, però, bisogna insistere nel considerarla comunque alla luce della propensione dialettica di Deleuze: per il filosofo di *Differenza e ripetizione*, infatti, Kant rimane *anche* il primo pensatore della modernità che, con la dialettica trascendentale, mette implicitamente in discussione il “grande principio” dell'*inneità*.

---

<sup>301</sup> “Ovviamente ogni facoltà ha i suoi dati particolari (il sensibile, il memorabile, l'immaginabile, l'intelligibile) e il suo stile particolare, i suoi atti particolari che investono il dato. Ma un oggetto è riconosciuto quando una facoltà lo ravvisa come identico a quello di un'altra o piuttosto quando tutte le facoltà insieme riferiscono il proprio dato e si riferiscono a loro volta a una forma d'identità dell'oggetto. Contemporaneamente, il riconoscimento rivendica quindi il principio soggettivo della collaborazione delle facoltà per “tutti” cioè un senso comune come concordia facultatum, e la forma d'identità dell'oggetto rivendica, per il filosofo, un fondamento nell'unità di un soggetto pensante di cui tutte le altre facoltà devono essere dei modi. Questo è il senso del Cogito come cominciamento: esprime l'unità di tutte le facoltà nel soggetto, esprime perciò la possibilità per tutte le facoltà di riferirsi a una forma di oggetto che riflette l'identità soggettiva e conferisce un concetto filosofico al presupposto del senso comune, ed è il senso comune diventato filosofico”, *DR*, p. 174 (trad. it., p. 174).

Il filosofo di Königsberg, questo l'argomento specifico di Deleuze, pur avendo aperto alla possibilità di penetrare criticamente il "modello" del riconoscimento, non cessa di richiamarsi a un "senso comune".

L'esito storico della "criticità" del momento kantiano diviene così, in Deleuze, una sorta di avallo implicito del *potere* dell'immagine dogmatica del pensiero; avallo che, però, non si separa dalla "scoperta" di una *potenza* dialettica e creativa del pensiero.

Tra le esigenze che avrebbero impedito a Kant di sviluppare adeguatamente la dialettica tra l'elemento rappresentativo del pensare -nel quale egli permane- e l'*altro* elemento del pensare -quello "creativo" introdotto con l'idea di *illusione* o *falso problema*- primeggerebbe quella di un pensare filosofico che "non si spingesse più lontano dello stesso senso comune"<sup>302</sup>.

Kant, in questo suo non rinunciare al senso comune, per un verso, lascerebbe nell'ombra la potenza "aggressiva" della critica e, per altro verso, proprio in virtù di questa potenza (segnatamente nella sua valenza "creativa"), finirebbe col "moltiplicare i sensi comuni, per fare tanti sensi comuni quanti sono gli interessi naturali del pensiero ragionevole"<sup>303</sup>; una "moltiplicazione" che, secondo Deleuze, ha fatto sì che il nesso tra *senso comune* e *riconoscimento*, alla base del *potere* limitante dell'immagine dogmatica del pensiero, si strutturasse saldamente.

Nella "moltiplicazione" dei sensi comuni, infatti, il "modello" del *riconoscimento* assume quel carattere "variabile" che lo rende onnicomprensivo e totalizzante. Se vi sono tanti sensi comuni quanti sono gli interessi cosiddetti "naturali" del pensiero, e se ognuno di questi interessi implica *a priori* una *certa* proporzione e un *certo* accordo tra

---

<sup>302</sup> DR, p. 178 (trad. it., p. 178). L'idea per cui Kant non "rinuncia" mai a un senso comune sarebbe ben espressa, secondo Deleuze, in questa "dichiarazione di principio" contenuta nella prima critica: "non si può accusare la natura di aver distribuito con parzialità i suoi doni, per quanto riguarda ciò che sta a cuore, senza distinzione, a tutti gli uomini, e che, rispetto ai fini essenziali della natura umana, la più alta filosofia non può raggiungere un risultato migliore di quello cui porta la guida che la natura ha concesso persino all'intelletto più comune", *Dottrina trascendentale del metodo*, cap. II, sez. II (B 538 10-20), trad. it., cit., p. 805.

<sup>303</sup> Come nei precedenti studi su Kant, Deleuze afferma che "se è vero che il senso comune in generale implica sempre una collaborazione delle facoltà su una forma dello Stesso o su un modello di riconoscimento, ciò non toglie che una facoltà attiva fra le altre sia chiamata secondo il caso a fornire la forma o il modello a cui le altre sottopongono il loro apporto", *ibid.*

le facoltà, dunque, vi saranno “accordi” e “proporzioni” tra facoltà soltanto nella misura in cui c’è già *qualcosa* che deve essere riconosciuto, poiché necessariamente correlato a uno di questi interessi (oggetto di conoscenza, valore morale, effetto estetico)<sup>304</sup>.

L’idea che il “modello” del riconoscimento possa “di diritto” operare *ovunque e in ogni caso*, secondo Deleuze, non è senza rapporti con l’uso fin troppo “rispettoso” che Kant fa della critica: mettendo in questione le “pretese” della conoscenza o dell’azione, infatti, si apre un’autentica ricerca di fondamento ma, nel momento stesso in cui tale ricerca prende avvio, Kant non si spinge fino alla messa in questione del principio –per Deleuze *soltanto* ipotetico- secondo cui ci sono interessi *naturali* del pensiero (la conoscenza, la morale, la fede ecc.).

Non spingere la critica oltre il “senso comune” sembra implicare, inoltre, una compromissione, altrettanto decisiva, del concetto stesso di *illusione* il quale, rimanendo saldo il principio di “inneità” (che proprio a partire dalla scoperta dell’*illusione* poteva essere sottoposto a dura critica), si riduce a “uso illegittimo” delle facoltà:

Ovunque il modello variabile del riconoscimento stabilisce il buon uso, in una concordia tra le facoltà determinata da una facoltà dominante in un senso comune. Così l’uso illegittimo (l’illusione) si spiega soltanto con il fatto che il pensiero, nel suo *stato* di natura, confonde i propri interessi lasciando che i propri campi sconfinino gli uni negli altri<sup>305</sup>.

Porre l’illusione *soltanto* come una “confusione di interessi” o uno “sconfinamento di campi”, dunque, è possibile in virtù della precisa ipotesi su cui fa leva l’immagine

---

<sup>304</sup> In questa prima relazione, stabilita da Kant, tra il “riconoscere” da parte di qualcuno e l’“esser riconosciuto” da parte di qualcosa si può scorgere una premessa essenziale di quella che, dopo Kant, sarà per Ricoeur la “principale rivoluzione concettuale” inerente il tema del *riconoscimento*: la “lotta per il riconoscimento” hegeliana, infatti, fisserà nell’“esser riconosciuto” –dunque nella scoperta della fecondità concettuale del verbo “riconoscere” alla forma passiva- il nuovo “orizzonte” del *filosofema* nato appunto con Kant. Cfr. *Parcours de la reconnaissance*, cit., p. 25.

<sup>305</sup> *DR*, p. 179 (trad. it., p. 179).

dogmatica; ipotesi secondo la quale il pensiero filosofico ha *soltanto* una buona natura e una buona legge. Tradita la critica come compito “totale” della filosofia, dunque, quest’ultima lascia implicitamente inalterato il supposto “*stato di natura*” del pensiero, conferendo alla critica stessa il semplice compito di amministrarlo e preservarlo<sup>306</sup>.

Da un punto di vista storico più generale, la “compromissione” kantiana della critica con le esigenze del senso comune è, per Deleuze, essenzialmente motivabile col permanere di Kant nella *rappresentazione*<sup>307</sup>, ovvero, in quell’elemento del pensare in cui la filosofia non trova ragione alcuna di “cercare i propri modelli in avventure più strane e più compromettenti” del *riconoscimento*, esperienze in grado di turbare radicalmente questo suo supposto “*stato di natura*”<sup>308</sup>.

Permanere nella *rappresentazione*, pertanto, altro non significa che confinare la filosofia nel primo dei due elementi del pensare che, come visto nel precedente

---

<sup>306</sup> L’idea di un “uso illegittimo”, infatti, è tale per cui, nei casi in cui ci si inganna e, più precisamente, si cade in *errore*, non è inficiato il principio di fondo secondo cui “il pensiero ha una buona natura, una buona legge naturale a cui la *Critica* apporta la sua sanzione civile, e che i campi, gli interessi, i limiti e le proprietà siano sacri, fondati su un diritto inalienabile. C’è tutto nella *Critica*, un tribunale civile, un ufficio del registro, un catasto, tutto meno il potere di una nuova politica che rovesci l’immagine del pensiero”, *ibid.*

<sup>307</sup> “il mondo della rappresentazione” è, come visto, quello “preparato” da Platone il quale, dal momento in cui ne attua una “prima distribuzione degli elementi” (identità nel concetto, opposizione nella determinazione, analogia nel giudizio, somiglianza nell’oggetto), “riveste già il pensiero di un’immagine dogmatica che lo presuppone e lo tradisce”. In questo “mondo”, la ragion sufficiente, il principio di determinazione delle cose stesse, non è pensabile se non come *principium comparationis*: la ragione di ogni cosa è cioè sempre relativa ad un “opposto separato” che rappresenta appunto ciò *di fronte* al quale essa è misurata, conosciuta, determinata (da qui la critica, sin da *Empirismo e soggettività*, alla struttura stessa del “dato” nell’impostazione critico trascendentale, laddove tutto ciò che è “dato” si da *ad un* soggetto). Deleuze sembra non discostarsi, in tal senso, da Heidegger il quale, nei *Beiträge zur Philosophie*, sostiene che la modernità (Hegel soprattutto) porta al massimo sviluppo la “grande idea” dell’opposizione e, più specificamente, della “rappresentatezza” (*Vorgestelltheit*) come “contrassegno essenziale” del pensiero (cfr. *Contributi alla filosofia (Dall’evento)*, Adelphi, Milano 2007, pag. 89). Leonardo Samonà riassume così il principio della *rappresentatezza* nello stesso Hegel: “Il sistema si fonda sulla possibilità di porre tutto innanzi al sapere, che mentre rappresenta a sé ogni cosa presenta a sé anche se stesso [...] Il sistema è concepibile soltanto sulla base della *rappresentabilità* (l’esser posto innanzi) di ogni elemento come parte di un intero che include anche se stesso. Il sistema è tale solo nella pretesa che in esso tutti i termini stiano in connessione reciproca rispetto a un termine ultimo a sua volta autoriferito. I termini sono ora oggetti: *sono* a partire dal loro esser posti innanzi l’uno rispetto all’altro e in riferimento all’universalità che li raccoglie in questo loro carattere, l’*oggettività*”, *Heidegger. Dialettica e svolta*, L’Epos, Palermo 1990, pp. 64-65.

<sup>308</sup> *DR*, p. 176 (trad. it., p. 176).

capitolo, si relazionano deleuzianamente in una *dialettica* “espressiva” e “problematica”. È in virtù di questa dialettica che la scoperta kantiana del “regno prodigioso del trascendentale”, nel filosofo francese, *tradisce* quella dell’elemento del pensare che è *altro* dall’elemento rappresentativo (nel quale Kant sembra permanere ostinatamente)<sup>309</sup>.

Deleuze rivolge la sua più radicale obiezione a Kant nel terzo capitolo di *Differenza e ripetizione*, in cui afferma che, sin dalla prima *Critica*, egli “snatura” il trascendentale *ricalcandolo* “sugli atti empirici di una coscienza psicologica”<sup>310</sup>.

Alla base di questa posizione –con la quale Deleuze sembra affermare sostanzialmente che Kant non pensa fino in fondo la sua “prodigiosa” scoperta- vi è, per un verso, l’idea per cui Kant tiene a preservare il “senso comune” e, per altro verso, la tesi secondo cui una vera teoria filosofica sulle “condizioni dell’esperienza” deve potere esprimere anche il non *riconoscibile* e dunque, più in generale, ad oggetti senza un “dominio” proprio, eventi singolari, esperienze circostanziate che arrivano di necessità a stridere col “senso comune” stesso.

Per comprendere il “ricalco” kantiano del trascendentale è opportuno partire da un tema centrale di *Empirismo e soggettività* (1953), attraverso cui il filosofo francese evidenzia il punto di rottura tra empirismo e filosofia trascendentale.

Il filosofo di Königsberg comprende essenzialmente che il “criterio” di fondo dell’empirismo, nonché il suo principale limite, è un certo *dualismo*: soggetto e dato, principî della natura umana e poteri della natura. Hume, in tal senso, teorizza in modo irriducibilmente dualistico il rapporto tra Natura e natura umana concependolo come un *accordo* che –e ciò costituisce il “problema”- è *dato* sempre come un “fatto”<sup>311</sup>.

A partire da questo “problema” fondamentale, sono due le questioni attraverso cui Kant porta avanti la sua critica all’empirismo; 1) qual è la natura di questo *accordo* che non si lascia pensare se non a partire dal “fatto” che lo riguarda? 2) I *principî* in

---

<sup>309</sup> Tale scoperta è paragonabile a quella di un “grande esploratore”, il quale, non giunge ad un “altro mondo” ma “a un sotterraneo di questo mondo”, *ibid.*

<sup>310</sup> *Ivi*, p. 177 (trad. it., p. 177).

<sup>311</sup> *ES*, p. 123 (trad. it., p. 144).

grado di spiegare tale “fatto” possono effettivamente rientrare nel genere di *principi* su cui si basa l’empirismo (associazionismo, atomismo, abitudine ecc.)?

che accordo c’è tra la collezione delle idee e la associazione delle idee, tra le regole della natura e le regole delle rappresentazioni, tra la regola della riproduzione dei fenomeni nella natura e la regola della riproduzione delle rappresentazioni nella mente? Diciamo che Kant ha compreso l’essenza dell’associazionismo, perché lo ha compreso a partire da questo problema e lo ha criticato a partire dalle condizioni di questo problema<sup>312</sup>.

Il merito della critica rivolta da Kant a Hume sarebbe di continuare a “situare il problema dove e come deve essere situato”<sup>313</sup>, ovvero, nel terreno dell’*immaginazione*, lo stesso su cui già Hume lo situava e, soprattutto, l’unico terreno in cui è possibile “porre altrimenti” la questione fondamentale del soggetto e della conoscenza come “superamento”.

Per porre “altrimenti” il problema, non si tratterebbe più solo di chiedersi come il soggetto può costituirsi nel dato, ma anche “come l’immaginazione diviene una facoltà”<sup>314</sup>. Mentre in Hume il rapporto tra il dato e il soggetto, in ragione del dualismo empirista, postula un *accordo* in virtù del quale “il soggetto non potrebbe mai incontrare questo accordo, se non in modo assolutamente accidentale”, in Kant il problema viene “rovesciato” in modo tale da formulare una “regola” dell’*accordo* che lascia determinare quest’ultimo in modo non esclusivamente accidentale.

Non si darebbe alcun *accordo*, infatti, se il dato non fosse sottomesso anch’esso – questo è per Deleuze il punto in cui Kant “rompe” con Hume- “a principi del medesimo genere di quelli che regolano la connessione delle rappresentazioni per un soggetto empirico”<sup>315</sup>, dunque, *agli stessi principi* per i quali il soggetto supera il dato.

La sintesi dell’immaginazione non sta esclusivamente *a parte subjecti*: la possibilità stessa che si dia effettivamente qualcosa come un “dato” riposa sul fatto che la Natura

---

<sup>312</sup> *Ibid.*

<sup>313</sup> *Ivi*, p. 124 (trad. it., p. 146).

<sup>314</sup> *Ibid.*

<sup>315</sup> *Ibid.*

(quella che per l'empirista è assolutamente *esterna* alla natura umana), per potersi “presentare” a un soggetto, presuppone necessariamente una sintesi *a priori* che “rende possibile una regola delle rappresentazioni nell'immaginazione empirica solo alla condizione di costituire prima una regola dei fenomeni di questa medesima natura”<sup>316</sup>.

Se anche per Hume, sottolinea Deleuze, il “terreno” su cui situare il problema della soggettività come “superamento del dato” è l'immaginazione, per Kant, i *principi* attraverso cui l'empirismo pretende di spiegare l'attività dell'immaginazione, nella loro natura esclusivamente empirica, non riescono a spiegare *anche* la necessità della sottomissione del dato al superamento operato dal soggetto.

La prima “implicazione” della ridefinizione kantiana del problema della soggettività è che le relazioni non si fondano più, come nell'empirismo, su un'estrinsecità totale dei termini correlati: nel criticismo kantiano le relazioni dipendono viceversa “dalla natura delle cose”, poiché queste ultime, considerate come *fenomeni*, “presuppongono una sintesi che ha *la stessa origine* delle relazioni”<sup>317</sup>.

La seconda “implicazione” riguarda la natura e il senso della *sintesi*: l'immaginazione diviene con Kant un'attività “trascendentale”; essa è chiamata a *rendere possibile* il “superamento del dato” da parte del soggetto *rendendo necessaria*, al contempo, la “sottomissione” del dato a tale superamento<sup>318</sup>.

Sin dai passi di *Empirismo e soggettività* in cui tenta di far luce sul passaggio da Hume a Kant, Deleuze dedica particolare attenzione alle pagine dell'*Analitica trascendentale* in cui Kant –solo nella prima edizione della *Critica*- descrive minuziosamente tre modalità di *sintesi* (“sintesi dell'apprensione nell'intuizione”, “sintesi della riproduzione nell'immaginazione”, “sintesi della ricognizione (*Rekognition*) nel concetto”)<sup>319</sup>.

---

<sup>316</sup> *Ivi*, p. 125 (trad. it., p. 147).

<sup>317</sup> *Ibid.*

<sup>318</sup> “La trascendenza è il fatto empirico, il trascendentale è ciò che rende la trascendenza immanente a qualche cosa = X. O, ciò che fa lo stesso, qualcosa nel pensiero oltrepasserà l'immaginazione senza poter farne a meno: la sintesi *a priori* dell'immaginazione ci rinvia a un'unità sintetica dell'appercezione, che la include”, *ES*, p. 125 (trad. it. p. 147).

<sup>319</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, A 77-83, trad. it., cit., pp. 158-178. In *La philosophie critique de Kant*, Deleuze sposta così l'attenzione sul problema della terza sintesi evidenziandone, nella correlazione imprescindibile tra *coscienza* e *oggetto*, il presupposto



Quando, in *Differenza e ripetizione*, Deleuze torna ad analizzare le sintesi kantiane, però, l'interpretazione è alquanto diversa da quella di *Empirismo e soggettività*: mentre in quest'ultimo caso, infatti, Deleuze poneva la seconda sintesi (quella più direttamente legata all'immaginazione) alla "base delle altre due", in *Differenza e ripetizione*, egli attribuisce un peso più determinante alla terza sintesi.

L'attività sintetica dell'immaginazione, descritta nella seconda sintesi, poteva considerarsi centrale in rapporto all'obiezione specifica rivolta da Kant a Hume nella *Dottrina trascendentale del metodo*; gli argomenti "scettici" di Hume contro le *pretese* dei razionalisti "dogmatici", infatti, vengono giudicati da Kant insufficienti a compiere il "passo necessario" in direzione di un discorso autenticamente *critico*. Il limite di Hume si manifesterebbe, in questo senso, nel *non distinguere* l'atto con cui si passa "dal concetto di una cosa all'esperienza possibile (passaggio che avviene *a priori* e costituisce la realtà oggettiva del concetto)" dalla "sintesi degli oggetti di un'esperienza reale"<sup>320</sup>.

In *Differenza e ripetizione*, Deleuze invita a leggere l'elaborazione teorica kantiana da una prospettiva differente: mentre in *Empirismo e soggettività*, infatti, la filosofia trascendentale di Kant emergeva come un discorso sui *principî* che si propone di superare l'unilateralità dei *principî* dell'empirismo in rapporto ai problemi della soggettività e della conoscenza, nel decennio successivo, invece, emerge in maniera sempre più esplicita che Kant, nel suo tentativo di superare l'impasse empirista, non può fare a meno di *presupporre* elementi rispetto ai quali l'empirismo stesso torna ad esprimere –si direbbe prepotentemente- tutto il suo potenziale critico e "aggressivo".

È unicamente nel presupposto di un soggetto trascendentale che conosce e agisce in modo *calibrato* al "senso comune" che Kant può concretizzare il suo "passo" in avanti

---

rappresentativo: "è veramente giusto dire che la sintesi basta a costituire la conoscenza? In verità, la conoscenza implica *due cose* che superano la sintesi stessa: essa implica la coscienza o, più precisamente, l'appartenenza delle rappresentazioni a una stessa coscienza nella quale esse devono essere collegate. Ora, la sintesi dell'immaginazione, presa in se stessa, non è affatto autocoscienza. D'altra parte, la conoscenza implica un rapporto necessario con un oggetto. Ciò che costituisce la conoscenza non è semplicemente l'atto attraverso il quale si fa la sintesi del molteplice, ma l'atto attraverso il quale il molteplice rappresentato è messo in rapporto con un oggetto (*ricognizione*: è un tavolo, una mela, è questo o quell'oggetto...)", *K*, p. 25 (trad. it., p. 33).

<sup>320</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, B 500 10-20, trad. it., cit., pp. 755-756.

rispetto all'empirismo; si può inferire una "regola" dell'*accordo* dal "fatto" dell'*accordo* solo se si presuppone, da un lato, che tutte le facoltà collaborino in maniera "concorde", secondo un *certo* apporto e una *certa* proporzione, sotto la guida di una di esse e, dall'altro lato, che l'oggetto su cui si concretizza tale esercizio sia uno per tutte le facoltà.

L'inferire, a partire dal "fatto", la "regola" ad esso inerente è un procedimento ancora in sintonia con il modo di procedere peculiare della filosofia, cioè la ricerca del *fondamento* intesa come l'elevarsi dal "dato" a "ciò per cui il dato è dato" o, che è lo stesso, dall'esperienza alle sue condizioni necessarie: quest'inferenza, diventa per Deleuze un "ricalco" laddove si pretende che una "regola" desunta da un'esperienza possa estendersi ad esperienze successive o comunque *altre* rispetto a quella singolare da cui essa è stata desunta. La "sintesi della ricognizione nel concetto", che nella lettura di Deleuze rappresenta il momento specifico in cui Kant eleva il riconoscimento a "modello", è in questo senso un esempio di "ricalco":

Nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, [Kant] descrive minutamente tre sintesi che *misurano l'apporto rispettivo delle facoltà pensanti*, tutte culminanti nella terza, quella del riconoscimento, che si esprime nella forma dell'oggetto qualunque come correlato dell'Io penso a cui tutte le facoltà si riferiscono. È chiaro che Kant ricalca così le strutture dette trascendentali sugli atti empirici di una coscienza psicologica: la sintesi trascendentale dell'apprensione è direttamente indotta da un'apprensione empirica, e così via. E per nascondere un procedimento così vistoso Kant sopprime questa parte nella seconda edizione. Ma anche se più nascosto, il metodo del ricalco continua a sussistere con tutto il suo "psicologismo"<sup>321</sup>.

L'argomento del "ricalco" altro non è, dunque, che una messa in luce dell'*assunzione* implicita, in Kant, di un atto alquanto "comune" dell'esperienza umana, quale è appunto il *riconoscimento*, a modello universale di ciò che significa pensare.

---

<sup>321</sup> DR, pp. 176-177 (trad. it., pp. 176-177).

Ciò che di più interessante può essere notato è che, riguadagnando la prospettiva “critico empirista”, Deleuze rivolge a Kant un’obiezione analoga a quella che Kant stesso rivolgeva a Hume nella *Dottrina trascendentale del metodo*, dovendo motivare la necessità del passaggio alla filosofia trascendentale; se per Kant la sintesi cui Hume si richiama *rimane* qualcosa di “empirico”, infatti, per Deleuze, le sintesi esposte da Kant, in ultima istanza, non sono meno “empiriche” di quelle di Hume.

### ***Nuova dottrina delle facoltà***

Deleuze intende prendere le mosse da una certa *irriducibilità* dell’esperienza e, nello specifico, da un principio “critico” che sembra rappresentare, da un lato, l’elemento in grado di tenere paradossalmente insieme la lezione humeana con quella kantiana e, dall’altro lato, una nuova possibilità “fondativa” che tiene conto della questione del soggetto, centrale in Deleuze sin da *Empirismo e soggettività*.

Il principio, attraverso cui Deleuze sembra rovesciare il “metodo del ricalco”, può essere così formulato: non ci si può pronunciare in modo assoluto circa le “condizioni” necessarie di *una* esperienza singolare prima del suo darsi effettivo o, che è lo stesso, ogni discorso sulle condizioni di un’esperienza presuppone che si compia quell’esperienza in senso stretto.

I tratti essenziali dell’esperienza irriducibile cui Deleuze si richiama sono la “provocazione” e la “necessità assoluta” che essa apporta al pensiero. Il filosofo francese riprende in tal senso, corroborato dal decisivo confronto “critico-dialettico” con Kant, il tema gnoseologico dell’esteriorità della forza “costrittiva” del vero in quanto oggetto di un “incontro” fortuito.

Se in *Che cos’è fondare?* (1956/1957), infatti, la verità veniva presentata già come qualcosa che “sussiste fuori dal pensiero e deve forzare il pensiero affinché questo la conosca”<sup>322</sup>, in *Proust e i segni* (1964), è la “contingenza dell’incontro” con la verità che garantisce la necessità stringente di ciò che esso “dà a pensare”<sup>323</sup> (*donne à penser*). L’esperienza da cui la filosofia troverebbe modo di desumere concetti è

---

<sup>322</sup> CCF, p. 172.

<sup>323</sup> PS, p. 122 (trad. it., p. 90).

soprattutto, dunque, una “violenza originaria” subita dal pensiero nella circostanza dell’*incontro* con un oggetto che, prima di tutto, “può essere *soltanto* sentito”<sup>324</sup>.

Ciò cui l’*incontro* dà avvio è un rapporto tra facoltà *altro* da quello che si concretizza nel riconoscimento: mentre in quest’ultimo caso, infatti, il sensibile è riferito a un oggetto “che può essere *altro* che sentito”, nella violenza dell’*incontro*, l’ “essere *del* sensibile”, non essendo riducibile all’ “essere sensibile” di uno stesso ipotetico oggetto su cui anche le altre facoltà si esercitano, scalza immediatamente il presupposto di un esercizio “concorde” delle facoltà in rapporto a un senso comune<sup>325</sup>.

Ciò che “fa violenza” al pensiero, pertanto, promuove un esercizio della facoltà di sentire, tale per cui questa si trova esclusivamente a confronto col proprio “limite” massimo. A differenza dell’esercizio ordinario di una facoltà che riconosce qualcosa, l’ “esercizio trascendente” si ottiene soltanto nelle esperienze in cui, contro ogni volontà o scelta possibile, il pensare si ritrova in presenza di un *sentiendum* che lo costringe a porre il “problema” di cui l’oggetto, in quanto *segno*, si fa “portatore”.

La costrizione è così posta, da Deleuze, a principio di un *gioco* tra facoltà diverso da quella che ha luogo nel *riconoscimento*. Nel venirsi a configurare del “problema” apportato dal *sentiendum*, ad esempio, la violenza trapassa nella *memoria* dando luogo ad una *trans-formazione* reciproca delle facoltà: ciò che dall’una “passa” all’altra costituisce per la seconda una sorta di reagente in presenza del quale essa avvia un processo tale per cui si spoglia del suo esercizio abituale e scopre, al contempo, un esercizio che non avrebbe potuto scoprire se non avesse avuto occasione, come nel *caso* in cui la violenza trapassa in essa da un’altra facoltà, di *sperimentarlo*.

Il “problema” è infatti anch’esso irriducibile, poiché mette il pensare in presenza di qualcosa che “può essere solo ricordato”. In presenza di questo elemento, è adesso la *memoria* ad accedere a scoprire il proprio “esercizio trascendente”: ciò che può essere

---

<sup>324</sup> *DR*, p. 181 (trad. it., p. 181).

<sup>325</sup> “Il sensibile nel riconoscimento non è affatto ciò che può essere soltanto sentito, ma ciò che si riferisce direttamente ai sensi in un oggetto che può essere altro che sentito, ma può essere a sua volta rimirato mediante altre facoltà. Esso presuppone dunque l’esercizio dei sensi e l’esercizio delle altre facoltà in un senso comune. L’oggetto dell’incontro, invece, fa realmente nascere la sensibilità nel senso, non è un αἰσθητόν ma un αἰσθητέον, non è una qualità, ma un segno, non un essere sensibile, ma l’essere *del* sensibile, non il dato, ma ciò per cui il dato è dato”, *DR*, p. 182 (trad. it., p. 182).

solo ricordato pone la facoltà di ricordare stessa di fronte al suo limite massimo, ovvero, al *memorandum*, l'“impossibile da ricordare” qualora ci si volesse sforzare di farlo esercitando empiricamente memoria.

La memoria è stata cioè spinta, col *memorandum*, oltre qualsiasi oggetto che essa sarebbe tranquillamente capace di “riafferrare” nel momento in cui lo cerca “una seconda volta”: l'elemento che più propriamente la costringe all'esercizio trascendente, pertanto, irrompe paradossalmente come “ciò che già dalla prima volta, sin dalla prima volta, può essere solo ricordato”.

Ad un terzo livello di questa *trans-formazione* delle facoltà nel segno della violenza, la memoria costringe a sua volta il pensiero ad afferrare il *cogitandum*, “ciò che può essere soltanto pensato” cosicché:

Dal *sentiendum* al *cogitandum*, si è dispiegata la violenza di ciò che costringe a pensare. Ogni facoltà è uscita fuori dai suoi cardini. Ma cosa sono i suoi cardini se non la forma del senso comune che fa ruotare e convergere tutte le facoltà? Ciascuna, da parte sua e nel proprio ordine, ha spezzato la forma del senso comune che la tratteneva nell'elemento empirico della doxa, per raggiungere l'ennesima potenza come l'elemento del paradosso nell'esercizio trascendente.

Mentre in una teoria del conoscere funzionale al potere limitante dell'immagine, la cifra essenziale del rapporto tra facoltà è la *convergenza* nello “sforzo comune” di riconoscere un oggetto, nella teoria deleuziana dell'“incontro” con ciò che “costringe a pensare”, laddove ogni singola facoltà “è posta in presenza di ciò che le è ‘proprio’”, si concretizza uno “sforzo divergente” in cui ciascuna di esse è chiamata a sfidare il suo limite estremo, apportando di necessità all'altra “una violenza che la pone di fronte al suo elemento proprio, come al suo disparato o al suo incomparabile”<sup>326</sup>.

Deleuze imbocca la via per non “ricalcare il trascendentale sull'empirico” con l'elaborazione di questa dottrina alternativa delle facoltà che prende il nome di “empirismo superiore”<sup>327</sup>: l'esercizio di ogni facoltà è qualificabile come

---

<sup>326</sup> *DR*, p. 184 (trad. it., p. 184).

<sup>327</sup> *Ivi*, p. 186 (trad. it., p. 186).

“trascendente” non in quanto ogni facoltà si rivolge “a oggetti fuori del mondo” ma perché coglie piuttosto “nel mondo ciò che la riguarda esclusivamente”<sup>328</sup>.

In questo esercizio, ogni facoltà non soltanto si scopre libera dal dover “collaborare” con le altre, ma *apprende* proprio ciò che non può essere colto laddove le facoltà collaborano in rapporto ad uno stesso oggetto; tolto ogni senso comune che “misura l’uso empirico di tutte le facoltà secondo la parte di ciascuna nella forma della loro collaborazione”<sup>329</sup>, l’esperienza si determina sostanzialmente nella *dismisura* di ogni facoltà, nel suo esercizio “disgiunto”, dunque, in un uso che non può non dirsi “paradossale” laddove ciò che unicamente le facoltà apportano l’una all’altra è *violenza*, mentre l’unico vero accordo che esse raggiungono trova la sua ragione ultima nella reciproca “discordanza”.

Mettendo seriamente in crisi il modello del *riconoscimento*, l’“empirismo superiore” in virtù del quale ogni facoltà sperimenta il proprio esercizio “trascendente”, per un verso, fa vacillare l’immagine dogmatica diminuendone il potenziale inibitorio e, per altro verso, la “aggredisce” in un certo senso *dall’interno*.

È lo stesso Kant che, infatti, pur procedendo a un’ incisiva strutturazione del “modello implicito” dell’immagine dogmatica del pensiero, tiene comunque a considerare un *caso* in cui una facoltà si libera dal senso comune e accede al suo esercizio trascendente. Quando nella *Critica della capacità di giudizio*, Kant descrive l’esperienza del “sublime”, infatti, l’immaginazione si spoglia sia del rapporto col senso comune che ne caratterizzava il ruolo “schematizzante” ricoperto nella prima *Critica* (sotto un senso comune *logico*), sia da quello “riflettente” ricoperto nella terza *Critica* fino all’estetica del “bello” (sotto un senso comune *estetico*).

Nell’esperienza del sublime si genererebbe, secondo Deleuze, un rapporto tra due facoltà specifiche, *immaginazione* e *pensiero*, segnato da una “violenza reciproca” in grado di aprire a un nuovo tipo di *accordo*.

---

<sup>328</sup> *Ibid.* P. Godani sostiene che tale ricorso, in chiave positiva, al termine “trascendente” si spiega nel fatto che è soltanto alla fine degli anni Sessanta, con *Differenza e ripetizione*, che Deleuze –filosofo dell’*immanenza assoluta*- mostra esplicitamente “di voler conservare, pur piegandolo ai propri scopi, l’essenziale della terminologia kantiana”, *Deleuze*, cit., p. 74.

<sup>329</sup> *Ibid.*

Nel “sublime”, infatti, l’immaginazione si trova *forzata*, “costretta ad affrontare il proprio limite”, ed attraversare un’esperienza senza misura che la porta a “trasmettere” la sua costrizione al pensiero, “costretto a sua volta a pensare il soprasensibile, come fondamento della natura e della facoltà di pensare”<sup>330</sup>.

### *La scienza del sensibile*

Al § 25 della *Critica della capacità di giudizio*, Kant inizia col definire *sublime* l’“assolutamente grande”<sup>331</sup>; la cifra distintiva del *sublime* è una *dismisura* espressa innanzitutto nel fatto che l’esperienza dell’“assolutamente grande” non è suscettibile di essere ricondotta a un “principio di conoscenza”<sup>332</sup>.

Il venir meno di un “principio di conoscenza” sembra coincidere, nella lettura di Deleuze, col venir meno del presupposto del “senso comune”, cioè di unità di misura cui ci si appella necessariamente quando si valuta (logicamente, moralmente o esteticamente), ovvero, quando si esprime, mediante i giudizi, la pretesa di elevarsi su un piano di discorso differente del mero opinare.

Mentre il compiacimento estetico comportato dal *bello*, dunque, presuppone ancora – come nelle precedenti *Critiche* – una capacità di giudizio posta in chiave finalistica e riferita alla “conoscenza in generale”, l’esperienza del *sublime* scalza questo presupposto e si rapporta immediatamente all’immaginazione nel suo “esercizio trascendente”.

Oltre a stravolgere la dottrina kantiana delle facoltà (stravolgimento che, come visto, condurrebbe Kant al *fondamento* del suo *sistema delle facoltà*), secondo Deleuze, l’esperienza della *dismisura* descritta nel *sublime* mette radicalmente in crisi il “modello trascendentale implicito dell’immagine” nella misura in cui l’origine di quest’ultimo si scopre essenzialmente confinata nei limiti della rappresentazione e delle “motivazioni” che l’avrebbero storicamente determinata.

Ispirandosi all’“accordo discordante” tra facoltà cui il *sublime* dà “occasione” nella terza *Critica* kantiana, Deleuze concepisce un modello gnoseologico alternativo al

---

<sup>330</sup> *Ivi*, p. 187 (trad. it., p. 187).

<sup>331</sup> I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, trad. it., cit., p. 267.

<sup>332</sup> *Ibid.*

*ricoscimento*: l'“incontro” (*rencontre*) con ciò che, al pari del *sublime* kantiano, promuove l'esercizio “trascendente” delle facoltà, ha origine proprio nei *casi* in cui nessun senso comune è più in grado di stabilire tra le facoltà proporzioni “misurate”<sup>333</sup>. Cosicché, mentre nel *ricoscimento*, rimanendo il pensiero saldamente ancorato all'elemento della rappresentazione, il *potere* limitante dell'immagine rimane inconcusso, nell'*incontro*, viceversa, l'immagine è messa fortemente alla prova dal momento stesso in cui si rapporta a qualcosa che si sottrae ai comprovati dinamismi ricognitivi del pensiero.

La violenza dell'*incontro* costituisce accesso all'“immediato”, ovvero, a un *elemento* del pensare “più profondo” della rappresentazione in quanto radicato nel “sub-rappresentativo” dell'esperienza. L'“immediato”, pertanto, è la dimensione in cui ciò che “costringe a pensare” si manifesta al suo stato “libero e selvaggio”, rivelandosi capace, da un alto, di “portare le facoltà ai loro rispettivi limiti” e, dall'atro lato, di indurle a scoprire la “passione” che ad ognuna di esse è propria.

Nel dispiegarsi della violenza subita, dal *sentiendum* al *cogitandum*, il pensare tocca la sua più alta potenza proprio forzando il limite dell'immagine dogmatica: si scopre in tale senso quanto il *potere* di quest'ultima è in grado indirettamente di condurre il pensatore “ostinato” a fare esperienza di una vera e propria “impotenza a pensare nell'uso empirico”<sup>334</sup>. La violenza che cortocircuita il *ricoscimento* è dunque concepita da Deleuze come il passaggio stesso dalla *rappresentazione* al *sub-rappresentativo*, dal *potere* alla *potenza* dell'immagine.

Un'autentica apprensione dell'*immediato* non avrebbe però senso se non si radicasse in un certo “empirismo” tale per cui “sulla via che conduce a ciò che va pensato, tutto muove dalla sensibilità”<sup>335</sup>. Deleuze riparte proprio dal passo di *Repubblica* VII (523b)

---

<sup>333</sup> “L'uso trascendente delle facoltà è un uso propriamente paradossale, che si oppone al loro esercizio con la regola di un senso comune. Pertanto l'accordo delle facoltà non può prodursi se non come un *accordo discordante*, poiché ciascuna non comunica all'altra se non la violenza che la pone in presenza della propria differenza e della propria divergenza con le altre. Kant per primo ha mostrato la possibilità di un tale accordo mediante la discordanza, con l'esempio del rapporto tra l'immaginazione e il pensiero così come si esercitano nel sublime” *DR*, p. 190 (trad. it., p. 190).

<sup>334</sup> *DR*, p. 188 (trad. it., p. 188).

<sup>335</sup> *Ibid.*



in cui Platone affermerebbe uno specifico “privilegio della sensibilità come origine”: vi sono infatti nel mondo “due specie di cose” che colpiscono i sensi, quelle che lasciandosi riconoscere “lasciano tranquillo il pensiero” e quelle che, viceversa, “costringono a pensare”<sup>336</sup>.

Ora, secondo Deleuze, pur ammettendo la necessità di muovere dal sensibile, Platone non avrebbe distinto appieno ciò che è essenzialmente *incontrato* da ciò che può essere *riconosciuto*.

Ciò che “costringe a pensare” viene sì definito dall’ateniese “l’oggetto di una sensazione” ma -come riconfermato nel *Filebo* (46 C)- di una “sensazione al contempo doppia”. Platone introdurrebbe pertanto la forma dell’opposizione nel “puro divenire qualitativo” che turba i sensi in occasione dell’*incontro* col non immediatamente riconosciuto (il duro *e* il molle, il grande *e* il piccolo, il vicino *e* il lontano, l’uno *e* il molteplice), facendone *comunque* un che di riconoscibile<sup>337</sup>.

Nel momento stesso in cui *pone* la coesistenza di “opposti” in un “divenire qualitativo illimitato”, Platone non esclude del tutto la possibilità che il riconoscimento (istanza gnoseologica correlata al primo genere di cose sensibili) *misuri e limiti* la qualità sentita, arrestandone il divenire “riferendola a qualcosa”.

La tesi di Deleuze è che, imprimendo la “forma d’opposizione” nel divenire qualitativo di ciò che turba la sensazione, Platone confonde già “l’essere *del* sensibile” (il *cogitandum*, ciò che può essere soltanto sentito) con un semplice “essere sensibile” suscettibile di venire riferito, in relazione a un “senso comune”, ad un oggetto che la sensazione *può* condividere con altre facoltà.

Travisando in questo modo il “privilegio della sensazione” da lui scoperto, Platone stesso “preparerebbe” il mondo della rappresentazione, attuandone una “prima distribuzione” degli elementi attraverso una teoria della conoscenza in cui l’esercizio “disgiunto” delle facoltà risulterà essere fortemente inibito –se non addirittura *rimosso*- dal fatto che tale esercizio viene perlopiù pensato come un “ricalco” dell’esercizio quotidiano delle facoltà (laddove, appunto, primeggia il *riconoscimento*).

---

<sup>336</sup> *Ivi*, p. 181 (trad. it., p. 181).

<sup>337</sup> *DR*, p. 184.

Ceduto il passo al riconoscimento già a partire dalla sensazione, la violenza non ha più modo di trapassare nelle altre facoltà, il cui esercizio non può che essere modellato e calibrato in funzione di un principio di comune convergenze su uno stesso oggetto. Solo ripartendo dal “privilegio della sensazione”, dunque, è possibile pensare una *violenza* che sia di fatto in grado di trapassare dal *sentiendum* al *cogitandum* promuovendo l’esercizio “disgiunto” o “trascendente” delle facoltà. L’abbandono del dominio esclusivo della rappresentazione e, parallelamente, il passaggio dal *potere* alla *potenza* dell’immagine, si concretizzano in Deleuze in questa critica all’introduzione platonica dell’opposizione nella sensazione: da qui l’ipotesi di una sensibilità “inconscia” e “differenziale” ispirata alla sintesi, tentata da Maïmon alla fine del Settecento, tra la dottrina kantiana delle “anticipazioni della percezione” e il calcolo infinitesimale leibniziano. La facoltà di sentire, questa l’idea che svilupperà il quinto capitolo di *Differenza e ripetizione* (“sintesi asimmetrica del sensibile), è sì passiva in rapporto ad uno spazio “esteso” e “rappresentabile”, ma è anche e imprescindibilmente “attiva” nella misura in cui essa “crea” in uno *spatium intensivum* (secondo processi di “sintesi” preconsoci) forme che l’esteriorità le dà a sentire, stimolando in un certo modo a *produrre* la sensazione stessa<sup>338</sup>.

Se c’è un limite nel modello kantiano del *sublime*, d’altro canto, è che esso, pur dando luogo a un “esercizio trascendente” delle facoltà (*immaginazione* e *ragione*), non è in grado di svincolarsi del tutto dal *riconoscimento*, e ciò proprio nella misura in cui, nella teoria kantiana delle facoltà, la sensazione sembra rimanere chiamata a tenere conto *soltanto* di ciò che può essere “rappresentato” nel sensibile.

Nel tentativo di formulare una dottrina delle facoltà adeguata al dispiegarsi completo della *violenza* di ciò che costringe a pensare, Deleuze valorizza alcuni elementi alla base delle teorie delle facoltà di Platone e Kant: se da un lato, infatti, il filosofo

---

<sup>338</sup> Deleuze si concentra, in tal senso, sull’elemento *intensivo* della sensazione, ovvero, il “qualitativo puro” inesteso e assolutamente immanente alla sensazione stessa che “crea la qualità nel sensibile nonché l’esercizio trascendente nella sensibilità: questo elemento è l’intensità come pura differenza in sé, a un tempo l’insensibile per la sensibilità empirica che non coglie intensità se no rivestite o mediate dalla qualità che crea, e ciò che può essere soltanto sentito dal punto di vista della sensibilità trascendente che l’apprende immediatamente nell’incontro [...] Dall’intensivo al pensiero, è sempre attraverso un’intensità che il pensiero ci giunge”, *DR*, p. 188 (trad. it., p. 188).

francese reputa necessario ripartire da un “privilegio della sensazione” di cui rintraccia le origini nella distinzione platonica tra gli oggetti della sensazione in *Repubblica* VII, dall’altro lato, egli scorge nel *sublime* kantiano un *caso* di “esperienza limite” in cui le facoltà hanno occasione di accedere al loro “esercizio trascendente”.

Allo stesso tempo, però, Deleuze individua, in entrambi, limiti di matrice rappresentativa che non permetterebbero alle rispettive teorie delle facoltà di negare primato al *riconoscimento*. Prova ne è il fatto che, sul versante più squisitamente polemico, Deleuze finisce col rivolgere ad entrambi la stessa obiezione: sia Platone che Kant non concepirebbero appieno l’esercizio “disgiunto” o “trascendente” delle facoltà, ricalcando la loro forma “trascendentale” su un esercizio empirico ordinario.

Le due più insistenti esigenze gnoseologiche di Deleuze sembrerebbero essere dunque queste: 1) una teoria della sensazione in grado di accedere all’“intensivo” e al “sub rappresentativo” dell’esperienza; 2) una teoria delle facoltà che non *confonda* l’esercizio “trascendente”, cui esse accedono nel segno della violenza reciproca, con quello “trascendentale” unicamente “ricalcato” su un uso ordinario, in cui i rapporti sono “determinati” da *presupposte* convergenze su oggetti comuni e riconoscibili.

Deleuze procede, in rapporto ad entrambe queste istanze, ad una sorta di *emulsione* -in chiave non rappresentativa- tra empirismo e filosofia trascendentale. Per un verso, infatti, vi è nel filosofo francese la necessità di apprendere ciò che di sensibile vi è *al di qua* della rappresentazione e, per altro verso, quella di evitare la mera *estrazione* del “puro sensibile” da un “campo” –quello rappresentativo, appunto, in cui il “qualitativo puro” è costretto nella forma dell’opposizione- che non può non considerarsi “abbandonato” già dal momento stesso in cui, come accade nel *sublime* kantiano o in diverse esperienze artistiche contemporanee care a Deleuze (la pittura di Bacon, ad esempio), le facoltà accedono al loro esercizio “trascendente”:

L’opera d’arte abbandona il campo della rappresentazione per divenire “esperienza”, empirismo trascendentale o scienza del sensibile. È strano che si sia potuto fondare l’estetica (come scienza del sensibile) su ciò che può essere rappresentato nel sensibile, anche se in verità non è migliore il procedimento inverso che sottrae dalla rappresentazione il puro sensibile, e tenta di determinarlo

come quel che resta una volta che la rappresentazione sia abolita (per esempio un flusso contraddittorio, una rapsodia di sensazioni). Vero è che l'empirismo diviene trascendentale, e l'estetica una disciplina apodittica, quando afferriamo direttamente nel sensibile ciò che può essere solo sentito, l'essere stesso *del* sensibile<sup>339</sup>.

La risultante di tale sforzo è dunque l'idea di un "empirismo trascendentale" che non prescinderebbe dai rapporti che le facoltà intrattengono nell'esperienza in virtù di un fondamentale "empirismo superiore": l'esercizio trascendente delle facoltà va qui assolutamente distinto da quello empirico ordinario perché mentre il secondo coglie gli oggetti *soltanto* "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", il primo "apprende" proprio ciò che dal punto di vista di un senso comune non può essere colto.

Ecco, dunque, perché l'esercizio "trascendente" delle facoltà non può essere *ricalcato* o *confuso* con quello "empirico": se, come accadrebbe in Kant, il "trascendentale" è pensato a partire da una rottura totale con l'"empirismo" –attuata nel momento stesso in cui si afferma che *c'è un a priori-* esso finisce necessariamente con l'essere "ricalcato" o "indotto" dalle forme ordinarie dell'esperienza "così come appaiono sotto la determinazione del senso comune"<sup>340</sup>.

Facendo leva su una dottrina della facoltà in cui ogni facoltà è in condizione di scoprire, *caso per caso*, la *passione* che le è propria, Deleuze sostiene che il "trascendentale" deve "rientrare" integralmente *nell'*esperienza –essendo *assolutamente immanente* ad essa così come lo è la "struttura" rispetto a "ciò in cui essa si attualizza" o lo stesso "virtuale" rispetto all'"attuale"- e deve permettere di esplorare di essa "campi" e "regioni" che resterebbero inaccessibili al pensiero se questo non fosse, spinto da una provocazione "violenta" e "necessaria" come solo la verità degli eventi e delle circostanze più eccezionali può esserlo, si trova costretto a

---

<sup>339</sup> DR, p. 79 (trad. it., p. 79).

<sup>340</sup> DR, p. 186 (trad. it., p. 186).

spingersi *oltre tutto ciò che si lascia soltanto riconoscere*, così da tornare a scoprire la *potenza* di cui è capace.

La *ricerca* filosofica risulterà, lungo questa via, caratterizzata, per un verso, da un’“incertezza” radicata nel *fatto* che la verità non è oggetto di “decisioni premeditate” e, per altro verso, da una “complessità nello studio del caso particolare di ogni facoltà” dovuta perlopiù al *fatto* che non si può sapere in anticipo come o quando la verità stessa sarà incontrata<sup>341</sup>.

Filosofo *diviene* dunque chi, come fosse ammaestrato da ciò che, *caso per caso*, costringe a pensare “con tutta la violenza e la crudeltà necessarie”, è soggetto ad un “apprendistato” (*apprentissage*) duro ma necessario, che fa di esso il testimone diretto di una *verità* che è “*passaggio vivente dal non-sapere al sapere*”<sup>342</sup>.

---

<sup>341</sup> *Ivi*, p. 215 (trad. it. p. 215).

<sup>342</sup> *Ibid.*

## CONCLUSIONE

### *EMPIRISMO TRASCENDENTALE*

#### *Una definizione*

La domanda *che cos'è l'“empirismo trascendentale” di Deleuze?* può indurre, per un verso, ad indagare l'*innesto* storico filosofico tra Hume e Kant, ovvero, tra empirismo e filosofia trascendentale, di per sé ardito e provocatorio e, per altro verso, a tentare di stabilire se l'empirismo trascendentale *rimanga* un “empirismo” o se, con esso, si possa parlare di una “nuova filosofia trascendentale non più soggetta alla logica della rappresentazione”<sup>343</sup>.

Se il fondo comune a quelle che sono state le diverse ipotesi di risposta si è andato definendo rispetto al peculiare rapporto di Deleuze con la storia della filosofia, buona parte delle risposte stesse sembra privilegiare l'aspetto gnoseologico del problema inerente la domanda.

È possibile, assunto tale quadro, dividere le letture dell'empirismo trascendentale di Deleuze in due tendenze generali, ovvero, quella lettura che vi riconosce una versione “contemporanea” della filosofia trascendentale, la cui *novità* risiederebbe nel ripensare il trascendentale *dopo* la rappresentazione o *al di là* di essa, e quella che vede in esso perlopiù una “radicalizzazione” dell'empirismo atta a mostrarne una potenzialità “critica” e una fecondità teoretica maggiori di quelle che la storia della filosofia, a partire da Kant e Hegel stessi, gli avrebbe accordato.

Da un lato viene sostenuta, dunque, la tesi secondo cui Deleuze utilizza il termine “trascendentale” *soltanto* come attributo di un “empirismo” che, pur “non attenendosi all'esperienza ordinaria” e “risalendo alle sue condizioni”, *rimane* comunque un empirismo, dal momento stesso che “le condizioni che vanno ritrovate non sono condizioni astratte e generali dell'esperienza, né le condizioni di ogni esperienza

---

<sup>343</sup> P. Godani, *Deleuze*, cit., p. 73.

possibile, ma le condizioni concrete di ogni esperienza reale”<sup>344</sup>. Dall’altro lato, invece, la tesi principale è quella secondo cui, nonostante i “richiami” a Spinoza e Leibniz possano fare pensare a Deleuze come ad “una specie di pensatore precritico perso al cuore del Ventesimo secolo”, il suo “progetto più generale” altro non è che “completare” la filosofia impiantando la propria *demarche* “sul terreno trascendentale”<sup>345</sup>.

Il connubio originale che Deleuze crea tra empirismo e filosofia trascendentale, letto in questo quadro, postula una certa separazione degli elementi che, come abbiamo mostrato, concorrono *inseparabilmente* alla “costruzione” dell’*empirismo trascendentale*: il primato dell’elemento gnoseologico, su cui si è basato finora il contrapporsi stesso di due letture generali dell’empirismo trascendentale, deriva infatti dal non tenere conto in modo altrettanto determinante e “problematico” dell’elemento “critico” e dell’elemento “dialettico” del pensiero deleuziano.

È in funzione del concorrere di più elementi fondamentali alla “costruzione” dell’empirismo trascendentale che, d’alto canto, può emergere quello che Anne Sauvagnargues sottolinea essere il peso *strategico* della “collisione di concetti” attuata dal filosofo francese.

Gli spunti che danno forma all’empirismo trascendentale, in quest’altro senso, più che stagliarsi *da fuori* su un fondo, quello inerente la storia della filosofia in Deleuze, che preesisterebbe all’empirismo trascendentale stesso, *emergono* viceversa da questo stesso fondo e, più precisamente, si generano *con esso* potendosi separare solo in via di ipotesi.

È soltanto *nell’ipotesi* di un primato della tematica gnoseologica in Deleuze che, infatti, nel quadro delle prospettive critiche sull’empirismo trascendentale, trova unicamente senso la contrapposizione tra letture che, siano esse più orientate sul versante “empirista” piuttosto che su quello “trascendentale”, assumono come *data* tutta la complessità del *modo* stesso in cui, in un ventennio di gestazione, l’empirismo trascendentale prende forma in Deleuze.

---

<sup>344</sup> A. Bouaniche, *Gilles Deleuze. Une introduction*, Pocket, Paris 2007.

<sup>345</sup> S. Lleres, *La philosophie transcendente de Gilles Deleuze*, L’Harmattan, Paris 2011, p. 4.

Resta nondimeno opportuno, anche in ragione dell'*habitus* deleuziano definitosi nei tre capitoli di questa trattazione, dare conto delle componenti che maggiormente connotano le due tendenze di lettura: è proprio grazie all'elemento critico e a quello dialettico, infatti, che alcune di esse, in virtù del loro spessore e della loro plausibilità, possono in egual misura aiutare a comprendere la "collisione" in questione senza per ciò stesso collidere a loro volta.

Un'attenta lettura "empirista" di Deleuze è certamente quella di David Lapoujade - specialista di William James e allievo dello stesso Deleuze - il quale, facendo leva sull'elemento *dialettico* del pensare deleuziano, pensa la prospettiva che si sviluppa da *Differenza e ripetizione* in poi come un "empirismo radicale" che tenderà essenzialmente a "liberare l'immanenza, a restituirla al suo proprio movimento"<sup>346</sup>.

Il compito del pensiero filosofico, in tale prospettiva, diviene quello di "percorrere" l'*esperienza pura* senza quella "riduzione" alla struttura base della rappresentazione (soggetto/oggetto) tale per cui ci sarebbe esperienza *soltanto* laddove questa è rilevabile da una pura coscienza coestensiva al suo "campo trascendentale"<sup>347</sup>.

Ciò da cui l'empirismo trascendentale preserva l'*esperienza pura*, pertanto, è proprio questo sterile "raddoppiamento" (laddove il "campo" si riduce a mero *calco* della coscienza) che, anche dopo Kant, si rende inevitabile dal momento stesso in cui la

---

<sup>346</sup> D. Lapoujade, *Du champ transcendental au nomadisme ouvrier. William James*, p. 265, in E. Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 265-275. L'elemento "dialettico-espressivo" emerge, nell'interpretazione di Lapoujade, dall'"intimità" del rapporto -per dirla con Blanchot- che Deleuze intrattiene costantemente col *fuori* della filosofia: "la filosofia è direttamente connessa a un 'fuori', e non produce concetti se non nel rapporto con questo 'fuori' o in ogni caso con qualcosa di non filosofico [...] La filosofia non si separa da un campo non filosofico proprio perché, già da dentro, essa è animata da uno strano movimento che consiste nel piegarsi continuamente, movimento che è la sua stessa estraneità, il suo 'fuori'. È prima di tutto una questione di percezioni, un autentico lavoro da empirista", id., *Une philosophie ouverte au "Dehors"*, p. 22, in "Magazine littéraire", 406/2002, pp. 21-25 (corsivo nostro).

<sup>347</sup> Secondo Deleuze "tra il campo trascendentale e la coscienza c'è solo un rapporto di diritto. La coscienza diventa un fatto solo se un soggetto si produce simultaneamente al suo oggetto, entrambi fuori campo e come fossero 'trascendenti'. Al contrario, finché la coscienza attraversa il campo trascendentale a velocità infinita non c'è niente che la possa rivelare. Essa si manifesta infatti solo riflettendosi su un soggetto che la rinvia a degli oggetti. Per questo il campo trascendentale non può essere definito dalla sua coscienza che, pur essendogli coestensiva, sfugge a qualsivoglia rivelazione", *IV*, pp. 357-358 (trad. it., p. 4).



filosofia lascia nell'ombra della non criticabilità ciò che attiene all'elemento rappresentativo del pensare<sup>348</sup>.

Scavra da un "raddoppiamento" che ne travisa l'effettiva natura, l'*esperienza pura* è qualificabile, per l'empirismo trascendentale, come un "piano d'immanenza" che il pensare "esplora" o "percorre a velocità infinita": nella misura in cui l'*esperienza pura*, viceversa, rimane un "campo trascendentale" che *duplica* la coscienza pura, il suo piano non è *realmente* "sperimentabile", ma soltanto "descrivibile".

Il problema fondamentale di Deleuze è che, in quest'ultimo caso, rimane pressoché inconcusso un assunto che è inconciliabile con l'*immanenza assoluta* e che solo una "critica empirica" può mettere in discussione. Tale assunto consiste essenzialmente nel pensare l'esperienza stessa come "qualcosa" che necessariamente *deve darsi ad* altro da sé, dunque, a un "punto di vista" –poco importa se immanente o trascendente rispetto al suo "campo"- *dal* quale può essere descritta:

Il trascendente non è il trascendentale. In mancanza di coscienza, il campo trascendentale si caratterizza come un puro piano d'immanenza, in quanto si sottrae a ogni trascendenza, tanto a quella del soggetto che a quella dell'oggetto. L'immanenza assoluta è in sé: non è in qualche cosa, a qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene a un soggetto. In Spinoza l'immanenza non è *alla* sostanza, ma la sostanza e i modi sono nell'immanenza. Quando il soggetto e l'oggetto, che sono esterni al piano d'immanenza, vengono considerati come soggetto universale e oggetto qualsiasi *ai quali* l'immanenza viene attribuita, siamo di fronte a un completo snaturamento del trascendentale, ridotto soltanto a

---

<sup>348</sup> In *Logica del senso*, lo stesso Husserl è criticato per avere *ricalcato* il trascendentale sull'empirico. Già in *Differenza e ripetizione*, d'altra parte, Deleuze prende di mira la fenomenologia che, al pari di Kant, "moltiplica" il *senso comune* e arresta il proprio procedimento "fondativo" a principî soltanto ipotetici: "lungi dal rovesciare la forma del senso comune, Kant lo ha soltanto moltiplicato. E forse altrettanto va detto della fenomenologia, che scopre a sua volta un quarto senso comune, fondato sulla sensibilità come sintesi passiva e che, per costituire una *Urdoxa*, non resta perciò meno alla mercé della forma della *doxa*", *DR*, p. 179 (trad. it., p. 179). Sulla lettura deleuziana di Husserl cfr. il nostro *Genealogie del senso. Deleuze lettore di Husserl*, in "Giornale di Metafisica", 1/2010, pp. 131-158.

duplicare l'empirico (così in Kant), e a una deformazione dell'immanenza che si ritrova in tal modo contenuta nel trascendente<sup>349</sup>.

La *radicalizzazione* dell'empirismo sembra avere così offerto a Deleuze, per un verso, una via per mondare il "campo trascendentale" dalle illusioni di trascendenza<sup>350</sup> e, per altro verso, una possibilità di scoprire l'"ispirazione trascendentale"<sup>351</sup> che attraversa tutta la tradizione "metafisico-empirista" dall'ultimo Schelling a Bergson passando per James.

La tesi secondo cui in Deleuze l'*empirismo trascendentale* troverebbe origine soltanto nella radicalizzazione dell'empirismo porta a chiedersi perché il filosofo di *Differenza e ripetizione* non intenda rinunciare al termine "trascendentale". La questione si fa molto più spinosa se si tiene conto del fatto che, storicamente, la filosofia trascendentale di Kant, pur facendo tesoro della lezione humanea, nasce da una "rottura" con l'empirismo.

L'ipotesi di una "ripresa" prettamente deleuziana del trascendentale kantiano, sviluppata da Gérard Lebrun (uno dei più importanti interpreti francesi di Kant), trova senso alla luce del compito specifico che Deleuze ha portato avanti nella storia della filosofia, che consiste nel "risvegliare un concetto addormentato, rimetterlo in gioco su una nuova scena, anche a costo di *rivolgerlo contro se stesso*"<sup>352</sup>.

Deleuze non "distrugge" il trascendentale ma tenta piuttosto, secondo Lebrun, di ovviare al "restringimento" (*rétrécissement*) impostogli da stesso Kant: l'argomento del *ricalco*, in questo senso, lungi dall'esprimere un dissenso totale, rappresenta una

---

<sup>349</sup> IV, p. 360 (trad. it., p. 5).

<sup>350</sup> Deleuze mutua da Sartre il "campo trascendentale senza soggetto", descritto ne *La transcendance de l'Ego* (1936), criticandone sin da subito l'impianto fenomenologica, il quale non permetterebbe di mondare definitivamente il "campo" da elementi che rendono ancora possibile il costituirsi "fuori campo" del *soggetto* e dell'*oggetto*.

<sup>351</sup> "Spinto al suo limite massimo", sostiene Lapoujade, l'empirismo "ritrova contro ogni attesa un'ispirazione trascendentale" continuando però a ricusare "un soggetto fondatore e costituente". Da ciò deriva un'ontologia del "monismo vago", nella quale "bisogna attingere il carattere neutro dell'esperienza nel senso in cui tutto resta indefinito, nel senso in cui la materialità (*le matériau*) non è qualificabile né come oggettiva né come soggettiva, né come materiale (*matériel*) né come spirituale", W. James. *Empirisme et pragmatisme*, cit., pp. 27-28.

<sup>352</sup> *QPH*, p. 81 (trad. it., p. 75, corsivo nostro). "È come filosofo trascendentale che -secondo M. Cressole- Deleuze mette in crisi il sistema kantiano", *Deleuze*, Puf, Paris, 1973, p. 25.

“riserva” che conferisce significato al rapporto tra Deleuze e il filosofo di Königsberg, dettandone il ritmo e determinando una partita destinata a non concludersi<sup>353</sup>.

La difficoltà di capire se il “trascendentale” sia oggetto, in Deleuze, di una “ripresa” o di un “rifiuto”, è mitigabile se si comprende la *dialettica* che si innesca nel pensiero del filosofo francese laddove si fa giocare “un concetto contro se stesso”<sup>354</sup>.

La tesi di Lebrun è che Deleuze inizia a reputare opportuno “reimpiegare il concetto di *trascendentale*”, fino a coniugarlo con l’“empirismo”, solo quando, tra *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*, egli dà esplicitamente atto al criticismo kantiano di avere aperto la via alla “produzione genetica del senso” stabilendo le premesse per un passaggio dal “trascendentale rappresentativo” al “trascendentale non rappresentativo”<sup>355</sup>, ovvero, dal punto di vista più squisitamente teoretico di un discorso sui *principî*, da una “fondazione condizionale” *soltanto* ipotetica a una reale “fondazione genetica”<sup>356</sup>.

Il fatto di incentrare la lettura di Kant sul tema della riformulazione “critica” del problema del fondamento, secondo Lebrun, permette a Deleuze di cogliere l’ambizione più propria di una filosofia trascendentale: se da un lato, infatti, essa è chiamata a legittimare una pretesa ricorrendo a *principî* che superano la mera psicologia del soggetto empirico, per altro verso, il procedimento fondativo cui essa si affida deve potere risalire a *principî* capaci di assolvere appieno questo “compito di legittimazione”<sup>357</sup>.

Kant procederebbe, rispetto al problema della conoscenza come “superamento” del dato, ad una fondazione che rapporta l’esperienza a condizioni che rendono conto *a priori* della “pretesa all’oggettività” del giudizio espresso dal soggetto: la “prova” cui da luogo la “fondazione condizionale” di Kant non sta tanto nel motivare la necessità intrinseca di un giudizio sull’esperienza, quanto piuttosto nel mostrare che non ci

---

<sup>353</sup> G. Lebrun, *Le transcendental et son image*, pp. 207-208, in E. Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 207-233.

<sup>354</sup> *Ivi*, p. 233.

<sup>355</sup> *Ivi*, pp. 212-213.

<sup>356</sup> *Ivi*, p. 209.

<sup>357</sup> *Ivi*, p. 208.

sarebbe possibilità di legittimare un giudizio d'esperienza se certe condizioni “non fossero già là”, dove il soggetto ha avuto occasione di esprimere un giudizio<sup>358</sup>.

Quando, in *Nietzsche e la filosofia* (1962), Deleuze introduce un *principio* non semplicemente ipotetico, “plastico”, e “genetico” come la *volontà di potenza*, egli non lo definisce “trascendentale” poiché, posto ancora il “trascendentale” integralmente *all'interno* dell'elemento rappresentativo del pensare, la *volontà di potenza*, non condizionando *a priori* l'esercizio delle forze, ed essendo piuttosto “un elemento *interno* alla forza” che funge da “principio della differenza di *quantità* delle forze che entrano in un rapporto”, non veicola alcuna istanza di “condizionamento” e, per ciò stesso, non può definirsi “trascendentale”.

Se è vero però che, come da noi mostrato, Deleuze sostiene già dalle prime pagine di *Nietzsche e la filosofia* che il senso più profondo della filosofia di Nietzsche è esplicitabile in rapporto a Kant e che, d'altra parte, è stata proprio la *criticità* del momento kantiano a permettere storicamente alla filosofia di scoprire un elemento del pensare *inseparabilmente altro* da quello rappresentativo, allora, l'ipotesi che il trascendentale possa non costituire *soltanto* una “strategia rappresentativa” è già presente in Deleuze anche quando, nell'introdurre con la *Volontà di potenza* un nuovo genere di *principio*, egli sembra ancora esprimere “riserve” rispetto al “trascendentale” kantiano *stricto sensu*<sup>359</sup>.

Individuando nei “*clivages*” di ordine rappresentativo tra *soggetto/oggetto* e tra *recettività/spontaneità*, rispettivamente, il maggiore presupposto e il primo postulato

---

<sup>358</sup> “La deduzione proverà che tutte le percezioni possibili sono strutturate in modo tale che i nostri giudizi empirici che aspirano all'oggettività riempiano bene le condizioni, che, all'occorrenza, sono stipulate attraverso quelle regole di sintesi che sono le categorie. Da questo fatto, noi siamo certi di detenere, in un dominio ben determinato, dei concetti *a priori funzionali*: la nostra pretesa è in questo modo giustificata, e da qui Kant non questiona più di tanto”, *ivi*, p. 209.

<sup>359</sup> “Perché bisogna lasciare al solo Kant il monopolio del ‘trascendentale’ se è vero che il pensiero di Nietzsche può essere innanzitutto restituito in rapporto al kantismo? [...] Perché non riutilizzare il concetto, fosse anche a costo di una metamorfosi che lo renderà irriconoscibile alla maggior parte dei lettori della *Critica*?”, *ivi*, p. 212.

della filosofia kantiana, Deleuze avvia una formulazione *altra* del “trascendentale” avvalendosi del *Saggio sulla filosofia trascendentale* (1790) di Salomon Maimon<sup>360</sup>.

Maimon, portando avanti una “critica empirica” ispirata a Hume, inizia col “rifiutare di incentrare l’analisi del conoscere sulle *nostre* rappresentazioni” e, leggendo attraverso Leibniz la dottrina kantiana delle *anticipazioni della percezione*, arriva a concepire la “materia” di ciò che per la rappresentazione sarà il *dato* come “sommatoria –immaginativa e inconscia- di elementi infinitesimali posti dall’intelletto”<sup>361</sup>.

La coscienza emerge così solo *dopo* una più profonda attività inconscia e “sub-rappresentativa” dell’intelletto, consistente nella produzione di “elementi genetici che si fondono l’uno nell’altro”: gli oggetti sensibili saranno allora prodotti da questa “sommatoria di differenziali” in una sorta di *sintesi* del sensibile (cui Deleuze riporterà la nozione di *intensità*) che permetterebbe di pensare la sensazione stessa, fuori da un impianto gnoseologico di tipo rappresentativo, come una facoltà a suo modo *attiva*.

Il contributo critico di Maimon alla formulazione deleuziana dell’empirismo trascendentale, secondo Lebrun, consiste nell’aver mostrato per primo quanto la validità oggettiva della sintesi *a priori* si leghi di necessità ad un *principio* soltanto

---

<sup>360</sup> Il *Saggio* di Maimon, studiato da Deleuze sulla base della minuziosa analisi di Gueroult ne *La Philosophie transcendente de Salomon Maimon* (Alcan, Paris 1929), assume un’importanza capitale per il filosofo francese già in *Che cos’è fondare?*, laddove emerge per la prima volta l’esigenza di dare espressione alla “finitezza costituente” scoperta da Kant attraverso una filosofia trascendentale della “genesì” e non del semplice “condizionamento”. Negli anni Sessanta, inoltre, la filosofia di Maimon permetterà a Deleuze l’accesso al trascendentale *sub rappresentativo* (accesso la cui peculiarità risiederebbe nel maturare storicamente *all’interno* della rappresentazione). Ciò che è più importante sottolineare, però, è la significativa variazione che, negli anni Sessanta, assume in Deleuze il rapporto tra Kant, Maimon e il *postkantismo* in generale: se negli anni Cinquanta, infatti, la valorizzazione deleuziana del *postkantismo* sembrava emergere da un’insoddisfazione rispetto alla filosofia critica di Kant, negli anni Sessanta, invece, Deleuze rintraccia *in Kant stesso* –certamente in virtù di una più spiccata indole *dialettica*- tutte le premesse di quella che sarà la *demarche* postkantiana.

<sup>361</sup> G. Lebrun, *Le transcendental et son image*, cit., p. 213.

ipotetico e, per ciò stesso, incapace di assolvere appieno il suo “compito di legittimazione”<sup>362</sup>.

Da qui la sfida di “situare il principio esattamente a livello di ciò che va fondato” cosicché, dunque, la “regola di costruzione” di un’esperienza possa non “cadere da fuori” su di essa stessa ma ne possa esprimere piuttosto la “necessità intrinseca”: il *principio* sarà allora definito “genetico” in quanto permette di cogliere quella “condizione” della cosa che è *anche* e inseparabilmente la “ragione” della sua *costruzione*.

Se è vero che, come visto in precedenza, un pensiero radicalmente “empirista” scopre una certa “ispirazione trascendentale”, sembra altrettanto plausibile scorgere ciò che Deleuze chiama il “segreto dell’empirismo” proprio nell’idea di una nuova filosofia trascendentale:

L’empirismo non è affatto una reazione contro i concetti, né un semplice appello all’esperienza vissuta. Esso instaura al contrario la più folle creazione di concetti che si sia mai vista o intesa. L’empirismo è il misticismo del concetto e il suo matematismo. Ma per l’appunto esso tratta il concetto come l’oggetto di un incontro, come un qui e ora, o piuttosto come un *Erewhon* da cui emergono, inesauribili, i “qui” e gli “ora” sempre nuovi, diversamente distribuiti. Soltanto l’empirista può dire che i concetti sono le cose stesse, le cose allo stato libero e selvaggio al di là dei “predicati antropologici”<sup>363</sup>.

È un’elevazione dalle più singolari esperienze alle “condizioni necessarie” espresse *nel* loro irriducibile concetto ciò cui Deleuze aspira a partire da un empirismo che, “aprendo gli arcani del *sub rappresentativo*”, mostra quanto un *principio*

---

<sup>362</sup> Lungi dal proporre soltanto un ritorno “nostalgico” al dogmatismo precritico, secondo Lebrun, Maïmon e Deleuze sostengono più profondamente “che la razionalità del sintetico *a priori* non sia stata determinata con abbastanza precisione nella *Critica*, e che la sua validità oggettiva non è stata veramente legittimata. In breve, Hume non è stato ancora ridotto al silenzio”, *ivi*, 217.

<sup>363</sup> *DR*, p. 3 (trad. it., p. 3). Su *matematismo* e *misticismo* “del concetto” tra Deleuze e Kant, cfr. R. Schérer, *Un mysticisme athée*, in, A. Bernold e R. Pinhas, *Deleuze épars*, cit., pp. 21-38.

“trascendentale” possa essere *più* della semplice istanza di “condizionamento” che ha storicamente rappresentato<sup>364</sup>.

Si direbbe, in virtù di questa “distorsione del trascendentale”<sup>365</sup>, che Deleuze risponde a un problema specifico di “natura condizionata delle condizioni”<sup>366</sup>, criticando le “assunzioni” che storicamente hanno caratterizzato la “forma del discorso” filosofico occidentale così da scoprire, come risultato, l’“intelligibilità nell’estetica stessa”<sup>367</sup>.

Nel leggere in questo modo Kant *avec* Hume, Deleuze compie non tanto un arduo “innesto” di “empirismo” e “trascendentale” quanto piuttosto un’*emulsione* di concetti comprensibile alla luce di un essenziale procedere dialettico.

Mentre, infatti, “trascendentale” assume, nella formula di Deleuze, il significato preciso di “condizione dell’esperienza”, “empirismo” presenta una valenza perlomeno doppia: si può, infatti, definire “empirica” una fallacia, come quella di Kant in rapporto alla sintesi *a priori*, quando assume un fatto a modello di principio in funzione del quale giudicare altri fatti e, nello stesso tempo, indicare come “empirista” l’approccio filosofico che denuncia le fallacie ed enumera “casi” non riconducibili al modello assunto a principio.

Quando l’“empirismo *diviene* trascendentale”<sup>368</sup>, non si limita a denunciare o a censurare le fallacie, ma afferma l’intelligibilità *del* singolo caso d’esperienza. Nonostante Kant, nella *Dottrina trascendentale del metodo*, reputasse “falsa” la conclusione humeana della “contingenza di una legge” a partire dalla contingenza del nostro determinarla necessariamente “dopo” l’esperienza, resta per Deleuze valida la

---

<sup>364</sup> Su questo “prolungamento” deleuziano dell’iniziativa kantiana, sostiene A. Sauvagnargues, la “critica del pensiero” si trasformerebbe così in “clinica del pensiero” atta a garantire “un empirismo purgato dalle illusioni di trascendenza”, A. Sauvagnargues, *Deleuze. L’empirisme transcendentale*, cit., p. 11.

<sup>365</sup> A. Sauvagnargues, *Deleuze. L’empirisme transcendentale*, cit., p. 32.

<sup>366</sup> B. Baugh, “Transcendental empiricism: Deleuze’s response to Hegel”, p. 143, in *Man and World* 25 (1992), pp. 133-148.

<sup>367</sup> L. R. Bryant, *Difference and givennes. Deleuze transcendental empiricism and the ontology of immanence*, cit., pp. ix-x. La radicale critica dell’assunzione compiuta da Deleuze abolirebbe, secondo Bryant, il “dogma dell’improduttività dell’intuizione sensibile”: è proprio nel negare un tale “vuoto di intelligibilità”, prosegue Bryant, che l’empirismo trascendentale diventa espressione di una “metafisica” deleuziana, intesa come un “iper-razionalismo” tardo schellinghiano radicato nei problemi dell’esperienza, della materia e dell’immanenza.

<sup>368</sup> *DR*, p. 79 (trad. it., p. 79).

*quaestio facti* di Hume, secondo cui la “regola” non è “data” in modo assoluto prima dell’esperienza che la verifica.

Ciò che tale empirismo trascendentale conserva del kantismo, d’altra parte, è la pregnanza della *quaestio juris* come passaggio dai fatti dell’esperienza alle loro condizioni. In polemica, però, con la concezione della forma della condizione nei limiti della *possibilità apriori*, Deleuze concepirà la condizione nei termini di un “a-posteriori *apriori*”<sup>369</sup>, laddove la condizione si genera *in* ogni nuovo “caso” d’esperienza senza trascenderlo, in quanto inerisce materialmente alla sua “singolarità”<sup>370</sup>.

Spogliato criticamente del suo essere mera “strategia rappresentativa”, il “trascendentale”, in Deleuze, è in grado di accompagnare la natura aleatoria e imprevedibile dell’esperienza, fatta non soltanto di cose riconoscibili e riconducibili *more geometrico* sotto un numero finito di concetti o categorie a disposizione del soggetto che conosce, ma anche e soprattutto di fatti singolari, *eventi* che si sottraggono al riconoscimento e testimoniano di una natura “selvaggia” e recalcitrante anche rispetto ai più forzosi tentativi di ricognizione soggettiva.

L’empirismo trascendentale di Deleuze preserva in tal senso la ricchezza concreta dell’esperienza a venire, portando alla luce una realtà molto più gravida di novità rispetto a quanto non lo sia in rapporto esclusivo all’elemento rappresentativo del pensare. Una realtà che non smette di provocare e mettere in crisi anche la nostra più

---

<sup>369</sup> L. Bryant, *Difference and givenness*, cit., p. 229.

<sup>370</sup> Jean-luc Marion, affermando l’*intrinsecità* di “dono” e “donazione” come “determinazione” primaria di ciò che è “dato” (*donné*), assegna “al dono il carattere immanente ed intrinseco della donazione” (*Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Puf, Paris 1997, p. 167; trad. it. di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, p. 146). Marion ammette che, in questo senso, “la fenomenologia condivide con l’empirismo il ricorso privilegiato al fatto”, dando esplicitamente atto all’*empirismo trascendentale* di Deleuze di aver “fermanente” smentito l’idea secondo cui l’approccio empirista non è in grado di scutare appieno la “datità” delle cose stesse (*ibid.*). Pur conservando il primato della descrizione sulla sperimentazione e la necessità di un’immanenza del dato *alla* coscienza che si ha del fenomeno, la fenomenologia della donazione di di Marion –si pensi, in tal senso, a nozioni come “fenomeno saturo” o “dismisura del fenomeno”- sembra condividere con l’*empirismo trascendentale* di Deleuze l’attenzione di fondo per quella dimensione dell’*evento* che, nel suo sottrarsi alla rappresentazione, stimola la filosofia nel compiere nuovi sforzi di “descrizione” (Marion) e di “sperimentazione” (Deleuze).



intima identità, realtà in cui si *incontrano* cose irriconoscibili che, sfuggendo alle categorie già date e reclamando la creazione di un concetto proprio, costringono il pensiero stesso ad *attivarsi*, sottraendosi al torpore fisiologico caratterizza il pensare quotidiano.

Si comprende, in questo senso, la valorizzazione, sin da *Empirismo e soggettività*, di nozioni come “circostanza”, “affettività”, “casistica”: nozioni che confluiranno, da *Differenza e ripetizione* in poi, nell’idea deleuziana di “singolarità” intesa come il concetto ritagliato *nel* particolarissimo caso d’esperienza in virtù del quale il discorso filosofico si instaura al modo di una giurisprudenza, una casistica delle passioni e dell’affettività, laddove un nuovo ed inatteso *factum* – “l’oggetto di un incontro”- implica la ridefinizione adeguata della domanda sulle sue condizioni necessarie.

L’empirismo trascendentale di Deleuze è un *modus philosophandi*, uno stile di pensiero che è tanto una filosofia “trascendentale” nelle aspirazioni quanto più profondamente un “empirismo” nel modo di affrontare le questioni. Attraverso di esso il pensiero filosofico può dare prova del suo peculiare modo di “apprendere” le cose.

*L’empirismo trascendentale è una “sperimentazione” legata al darsi imprevedibile di tutto ciò che non si conosce ancora, di tutto ciò che non si è in grado di riconoscere e che, per ciò stesso, costringe ancora una volta a pensare.*

## Bibliografia

### *Opere di Deleuze*

*Description del la femme. Pour une philosophie d'Autrui sexuée*, in "Poésie 45", n.ro 28, 1945, pp. 28-39; trad. it. di G. Bianco e F. Treppiedi, *Descrizione della donna: per una filosofia d'altri sessuato*, in G. Deleuze, *Da Cristo alla Borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 65-77.

*Dires et profils*, in "Poésie 47", n.ro 28, pp. 68-78; trad. it. di G. Bianco e F. Treppiedi, *Detti e profili*, in G. Deleuze, *Da Cristo alla Borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 77-86.

*Du Christ à la bourgeoisie*, in "Espace", n.ro 1, 1946, pp. 93-106; trad. it. di G. Bianco e F. Treppiedi, *Da Cristo alla borghesia*, in G. Deleuze, *Da Cristo alla Borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 87-96.

*Mathèse, science et philosophie*, introduzione a J. Malfatti di Montereaggio, *Études sur la mathèse, ou anarchie et hiérarchie de la science*, Éditions du Griffon D'Or, Paris, 1946, pp. ix-xxiv; trad. it. di G. Bianco e F. Treppiedi, *Mathesis, scienza e filosofia*, in G. Deleuze, *Da Cristo alla Borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 97-106.

*Introduction a D. Diderot, La religieuse*, Éditions Marcel Daubin, Paris 1947, pp. vii-xx; trad. it. di G. Bianco e F. Treppiedi, *Introduzione a La monaca*, in G. Deleuze, *Da Cristo alla Borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 107-113.

(con A. Cresson) *David Hume, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, PUF, Paris, 1952.

*Introduction a Instincts et institutions* (antologia tematica), Hachette, Paris 1953, pp. viii-xi; trad. it. di D. Borca, *Istinti e istituzioni*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 15-18.

*Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Puf, Paris 1953; trad. it. di M. Cavazza, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2000.

Recensioni brevi (tutte contenute in “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, n.ro 1-3, 1953) a R. Jolivet, *Le problème del la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre* (pp. 107-108) , K. E. Lögstrup, *Kierkegaard und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung* (pp. 108-109), Kuhn H., *Enconter with Nothingness/Begegnung mit dem Nichts* (pag. 109), Russel B., *Macht und Persönlichkeit* (pp. 135-136), Jorgensen C., *Two commandments* (pp. 138-139).

Recensione a Darbon, *Philosophie de la volonté*, in “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, n.ro 4-6, 1954, pag. 283.

Recensione a J. Hyppolite, *Logique et existence*, in “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, n.ro 7-9, 1954, pp. 457-460; trad. it. di D. Borca, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 10-14.

Recensione a É. Leonard, *L'Illuminisme dans une protestantisme de constitution récente (Brésil)*, in “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, n.ro 4-6, 1955, pag. 208.

Recensione a J. P. Sartre, *Materialismus und Revolution*, in “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, n.ro 4-6, 1955, pp. 237.

*Bergson (1859-1941)*, in M. Merleau-Ponty (a cura di), *Les philosophes célèbres*, Éditions d'Art Lucien Mazenod, Paris, 1956, pp. 292-299; trad. it. di D. Borca, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 19-32.

*La conception de la différence chez Bergson*, in “Les Études Bergsonniennes”, n.ro IV, 1956, pp. 77-112; trad. it. di D. Borca, *La concezione della differenza in Bergson*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino, pp. 33-60.

*Mémoire et vie*, cura di un'antologia di testi di H. Bergson, Puf, Paris 1957.

Recensione a F. Alquié, *Descartes, L'homme et l'oeuvre*, in “Cahiers du sud”, n.ro 337, 1957, pp. 473-475; trad. it. di G. Bianco e F. Treppiedi in G. Deleuze, *Da Cristo alla Borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 121-124.

Recensione a M. Bernard, *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel*, in “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, n.ro 1-3, 1957, pag. 105.

*Sens et valeurs (sur Nietzsche)*, in “Arguments”, n.ro 15, 1959, pp. 20-28.

*Lucrèce et le naturalisme*, in *Études philosophiques*, n.ro 1, 1961, pp. 19-29; trad. it. di M. De Stefanis, *Lucrezio e il naturalismo*, in G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano, 2006.

*Nietzsche et la philosophie*, Puf, Paris 1962; trad. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002.

*La philosophie critique de Kant. doctrine des facultés*, PUF, Paris 1963; trad. it. di M. Cavazza e A. Moscati, *La filosofia critica di Kant*, Cronopio, Napoli 2009.

*L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*, in "Revue d'Esthétique", n.ro 2, 1963, pp. 113-136; trad. it. di D. Borca, *L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 67-90.

*Unité de "A la recherche du temps perdu"*, in "Revue de métaphysique et de morale", n.ro 4, 1963, pp. 427-442.

*Marcel Proust et les signes*, PUF, Paris 1964; trad. it. di C. Lusignoli, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 1967

*Nietzsche*, Puf, Paris, 1965; trad. it. di F. Rella, *Nietzsche. Con antologia di testi* (a cura di G. Frank), SE, Milano 1997.

*Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966; trad. it. di D. Borca e P. A. Rovatti, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001.

Recensione a G. Simondon, *L'individu e sa genèse physico-biologique*, in "Revue philosophique de la France et de l'étranger", n.ro 1-3, 1966, pp. 115-118; trad. it. di D. Borca in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 106-110.

*L'homme, une existence douteuse*, recensione a M. Foucault, *Les mots et les choses*, in "Le nouvel observateur", 1 giugno 1966, pp. 32-32; trad. it. di D. Borca, *L'uomo un'esistenza incerta*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 111-115.

*Présentation de Sacher-Masoch*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967; trad. it. di G. De Col., *Il freddo e il crudele*, SE, Milano 2007.

*La méthode de dramatisation*, in "Bulletin de la Société française de Philosophie", n.ro 3, 1967, pp. 89-118; trad. it. di D. Borca, *Il metodo della drammatizzazione*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 116-144.

*Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; trad. it. di G. Guglielmi (rivista da G. Antonello e A. M. Morazzoni), *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997.

*Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968; trad. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999.

*Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969; trad. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2006.

*Gilles Deleuze parle de philosophie*, intervista di Jeannette Columbel, in "La Quinzaine Littéraire", n.ro 68, 1969, pp. 18-19; trad. it. di D. Borca, *Gilles Deleuze parla di filosofia*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 177-180.

*Spinoza*, PUF, Paris 1970, seconda ed. 1981, *Spinoza. Philosophie pratique*; trad. it. (sul testo della seconda edizione) di M. Senaldi, *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano 1991.

*Faïlle et feux locaux*. Kostas Axelos, in "Critique", 275, 1970, pp. 344-351; trad. it. di D. Borca, *Faglia e fuochi locali*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 195-202.

(con F. Guattari) *Anti-Œdipe. Capitalisme et schizofrénie, tome I*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972; trad. it. di A. Fontana, *Anti-Edipo, Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002.

*Hume*, in F. Châtelet, *Histoire de la philosophie*, Vol. IV, *Les lumières*, Hachette, Paris 1972, pp. 65-78; trad. it. di D. Borca, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 204-213.

*A quoi-reconnait on le structuralisme?*, in F. Châtelet, *Histoire de la philosophie*, Vol. VIII, *Le XX<sup>ème</sup> siècle*, Hachette, Paris 1972, pp. 299-335; trad. it. di D. Borca, *Da cosa si riconosce lo strutturalismo*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 214-243).

*Pensée nomade*, in AA. VV. *Nietzsche aujourd'hui*, (Atti del convegno di Cherisy-La Salle) pp. 105-121; trad. it. di F. Polidori, *Pensiero nomade*, in appendice a G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002.

*Lettre à Michel Cressole*, in "La Quinzaine Littéraire", n.ro 161, aprile 1973, pp. 17-19; trad. it. di S. Verdicchio, *Lettera a un critico severo*, in *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 11-22.

(con F. Guattari) *Kafka. Pour une littérature mineure*, Les Éditions de Minuit, Paris 1975; trad. it. di A. Serra, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 1996.

(con C. Parnet), *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977; trad. it. di G. Comolli, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona, 2006.

*Contre les “nouveau philosophes”*, intervista apparsa su “Le Monde”, 20 giugno 1977, pag. 19.

(con C. Bene), *Sovrapposizioni*, Feltrinelli, Milano 1978, successivamente tradotto in francese, *Superpositions*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979.

*Nietzsche et Paulus, Lawrence et Jean de Patmos*, prefazione alla traduzione francese (svolta da Fanny Deleuze) di D. H. Lawrence, *Apocalypse*, Belland, Paris 1978, pp. 7-37; trad. it. di A. Panaro, *Nietzsche e San Paolo, Lawrence e Giovanni di Patmos*, in *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano pp. 53-73.

(Con F. Guattari), *Mille plateaux. Capitalisme et schizofrénie, tome II*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980; trad. it. di G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e Schizofrenia*, nuova ed. a cura di G. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2006.

*Francis Bacon. Logique de la sensation*, Éditions de la Différence, Paris 1981; trad. it. di S. Verdicchio, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 2008.

*La peinture enflamme l'écriture*, intervista apparsa su “Le Monde”, 3 dicembre 1981, pag. 15.

*A proposito del “Manfred” alla scala*; trad. it. di J. P. Manganaro, in C. Bene, *Otello, o la deficienza della donna*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 7-9.

*Cinema 1. L'image-mouvement*, Les Éditions de Minuit, Paris 1983; trad. it. di J. P. Manganaro, *L'immagine-movimento*, Ubulibri, Milano 1984.

*On the four poetic formulas which might summarize the kantian philosophy*, introduzione alla traduzione inglese (University of Minnesota Press, 1984, pp. vii-xiii) de *La philosophie critique de Kant*; trad. it. di A. Panaro, *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, in *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 43-52.

*Cinéma 2. L'Image-temps*, Les Éditions de Minuit, Paris 1985; trad. it. di L. Rampello, *L'immagine-tempo*, Ubulibri, Milano 2001.

*Les plages d'immanence*, in AA. VV., *L'art des confines. Mélanges offert à Maurice de Gandillac*, PUF, Paris 1985, pp. 79-81.

*Les intercesseurs*, intervista di A. Doulaire e C. Parnet apparsa su "L'Autre Journal", n.ro 8, ottobre 1985, pp. 10-22; trad. it. di S. Verdicchio, *Gli intercessori*, in *Pourparler*, Quodlibet, Macerata, 2000, pp. 161-179.

*Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986; trad. it di P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002.

*La vie comme une oeuvre d'art*, intervista di D. Eribon apparsa su "Le nouvel observateur", 4 settembre 1986, pp. 66-68; trad. it. di S. Verdicchio, *La vita come opera d'arte*, in *Pourparler*, Quodlibet, Macerata, 2000, pp. 127-136.

*Le Pli. Leibniz et le Baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988; trad. it. di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004.

*Periclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988; trad. it. di A. Moscati, *Pericle e Verdi*, Cronopio, Napoli 1996.

*Signes et événements*, intervista di R. Bellour e F. Ewald, in "Magazine Littéraire", n.ro 257, settembre 1988, pp. 16-25; trad. it. di H. Giuli, *Segni ed eventi*, in S. Vaccaro (a cura di), *Il secolo deleziano*, Mimesis, Milano 1997, pp. 23-41.

*Bartleby, ou la formule*, postfazione a H. Melville, *Bartleby. Les iles enchantées*, Flammarion, Paris 1989, pp. 171-208; trad. it. di A. Panaro, *Bartleby o La formula*, in *Critica e Clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 93-118.

(con F. Guattari), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991; trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 1996.

*Remarques*, risposta ai saggi su Deleuze e Derrida lettori di Platone, in B. Cassin(a cura di), *Nos Grecs et leurs modernes. Les Stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Seuil, Paris 1992, pp. 249-250; trad. it. di A. Panaro, *Platone, i Greci*, in *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 177-178.

*Lettre-préface* in J. C. Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris 1993, pp. 7-9; trad. it. di D. Borca, *Lettera-prefazione a J. C. Martin*, in G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2007, pp. 300-302.

*Préface à l'édition américaine de Différence et répétition* (1986); trad. it. di D. Borca, *Prefazione all'edizione americana di Differenza e ripetizione*, in G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010, pp. 248-250.

*L'immanence: une vie...*, in "Philosophie", n.ro 47, 1995, pp. 3-7; trad. it. di F. Polidori, *L'immanenza: una vita...*, in "Aut-Aut", n.ro 271-272, 1996, pp. 4-7.

*Je me souviens*, estratti di un'intervista di D. Eribon, in "Le nouvel observateur", 16-22 novembre 1995, pp. 50-51; trad. it. di L. Cremonesi, *Mi ricordo*, in A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, Ombre corte, Verona 2007, pp. 111-116.

### ***Raccolte di scritti, interviste e altri interventi volute o approvate da Gilles Deleuze***

*Pourparlers 1972-1990*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1990; trad. it. di S. Verdicchio, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000.

*Critique et Clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1993; trad. it. di A. Panaro, *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano, 1997.

*L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (a cura di D. Lapoujade), Les Éditions de Minuit, Paris 2002; trad. it. di D. Borca, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, introduzione e cura di P. A. Rovatti, Einaudi, Torino 2007.

*Deux regime de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, a cura di D. Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris 2003; trad. it. di D. Borca, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, introduzione e cura di P. A. Rovatti Einaudi, Torino 2010

### ***Raccolte postume di scritti, interviste e corsi universitari ad opera di altri curatori***

*Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault e altri intercessori*, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 1996.

*Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, a cura di S. Palazzo, Mimesis, Milano 2004.

*Il significato della vita* (con un testo di G. Canguilhem), a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano 2006.

*Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi, Ombre corte, Verona 2007.

*Da Cristo alla Borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, a cura di G. Bianco e F. Treppiedi, Mimesis, Milano-Udine 2010.

### **Saggi e articoli su Gilles Deleuze**



- Agamben G., *L'immanenza assoluta*, in "Aut-Aut", n.ro 276, 1996, pp. 39-57.
- Agostini F., Deleuze. *Evento e immanenza*, Mimesis, Milano 2003.
- Alliez É., *La signature du monde*, Cerf, Paris 1993.
- Alliez É., *Ri-presentazione della cinefilosofia deleuziana*, in "Iride", n.ro 51, 2007, pp. 304-308.
- Antonioli M., *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Kimé, Paris 1999.
- Astier F., *La philosophie orale de Gilles Deleuze et son rôle dans l'elaborazion de son œuvre écrite*, thèse de doctorat, Université Paris 8-Saint Denis, 2007.
- Axelos K., *Sept questions d'un philosophe*, in "Le Monde", 28 aprile 1972, pag. 19.
- Badiou A., *recensione a G. Deleuze, Le Pli: Leibniz et le Baroque*, in "Annuaire Philosophique", 1988-1989, Seuil, Paris 1989, pp. 161-184; trad. it. di T. Ariemma, in A. Badiou (a cura di L. Cremonesi e T. Ariemma), *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, Ombre corte, Verona 2007, pp. 25-52.
- Badiou A., *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, Hachette, Paris 1997; trad. it. di D. Tarizzo, *Deleuze. «Il clamore dell'essere»*, Einaudi, Torino 2004.
- Badiou A., *De la Vie comme nom de l'Être*, in AA. VV., *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, volume monografico di *Rue Descartes*, n.ro 20, 1998, pp. 27-34; trad. it. di Luca Cremonesi, *La vita come nome dell'essere. L'ontologia vitalistica di Gilles Deleuze*, in A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, Ombre Corte, Verona 2007, pp. 60-72.
- Badiou A., *Un, Multiple, Multiplicité(s)*, in "Multitudes", n.ro 1, 2000; trad. it. di A. Moscati, *Uno, Multiplo, Molteplicità*, in "l'espressione", n.ro 1, 2004, pp. 141-155.
- Baugh B., *Transcendental empiricism: Deleuze's response to Hegel*, "Man and World", n.ro 25, 1992, pp. 133-148.
- Baugh B., *Deleuze and empiricism*, in "Journal of the British Society for Phenomenology", n.ro 1, 1993, pp. 15-31.
- Benatouil T., *L'histoire de la philosophie: de l'art du portrait aux collages*, in AA. VV., "Magazine Littéraire", numero monografico intitolato *L'Effet Gilles Deleuze* (406), 2002, pp. 35-37.

Bergen V., *Deleuze. Un platonicien involontaire*, in AA. VV. (a cura di P. Verstraeten, I. Stengers), *Gilles Deleuze*, Vrin, Paris 1998.

Bergen V., *La perception chez Sartre and Deleuze*, in É. Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze. une vie philosophique*, Synthèlabo, Paris 1998, pp. 277-303.

Bianco G., *L'Inhumanité de la différence. Aux sources de l'élan bergsonien de Deleuze*, in "Concepts. Hors série Gilles Deleuze", n.ro 2, 2003, pp. 48-74.

Bianco G., *Les trous et les mouvements. Sur le dandysme philosophique deleuzien*, in "Concepts", n.ro 5, 2005, pp. 84-99.

Bianco G., *Ferdinand Alquié et Jean Hyppolite*, in AA. VV., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Vrin-Sils Maria, Paris, 2006.

Bianco G., *La vita nel secolo da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson*, in G. Deleuze, G. Canguilhem, *Il significato della vita*, Mimesis, Milano 2006, pp. 7-51.

Bianco G., *Il Bergson di Deleuze tra esistenza e struttura*, in AA. VV., *Canone Deleuze*, Clinamen, Firenze 2008, pp. 104-116.

Bianco G., *Gilles Deleuze tra liceo e avanguardia*, introduzione a G. Deleuze, *Da Cristo alla Borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 7-60.

Bogue R., *Gilles Deleuze: postmodern philosopher?*, in "Criticism: a Quarterly for Literature and the Arts", n.ro 4, 1990, pp. 401-418.

Bonnett H., *Le tentative structuraliste de Gilles Deleuze*, in "Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust", n.ro 21, 1971, pp. 1190-1200.

Borradori G., *The temporalization of the difference: Reflections on Deleuze's interpretation of Bergson*, in "Continental Philosophy Review", n.ro 34, 2001, pp. 1-20.

Botturi F., *Filosofia dell'in-differenza: Univocità e nichilismo in Deleuze (I)*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", n.ro 4, 1986, pp. 545-576.

Botturi F., *Filosofia dell'in-differenza. Univocità e nichilismo in G. Deleuze (II)*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", n.ro 1, 1987, pp. 33-52.

Bouaniche A., *Gilles Deleuze. Une introduction*, Pocket, Paris 2007.

Boundas C., *Deleuze, Empiricism, and the Struggle for Subjectivity*, introduzione alla traduzione inglese di *Empirisme et Subjectivité*, Columbia university Press, 1991, pp. 1-19.

Bryant L., *Difference and givennes. Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*, Northwestern University Press, Evanston 2008.

Cassinari F., *Dottrina delle facoltà, monismo ontologico e questione fondativa: Deleuze lettore di Kant*, in "Fenomenologia e società", n.ro 2, 1993, pp. 97-111.

Colebrook C., *Understanding Deleuze*, Allen & Unwin, Crows (Australia) 2002.

Colombat A. P., *Deleuze et la littérature*, Peter Lang, Paris 1990.

Comolli G., *Desiderio e bisogno. Note critiche a Lacan e Deleuze/Guattari*, in "Aut-Aut", n.ro 139, 1974, pp. 21-44.

Cressole M., *Deleuze*, Puf, Paris, 1973.

Danowski D., *Deleuze avec Hume*, in di E. Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze. une vie philosophique*, Synthèlabo, Paris 1998, Synthèlabo, Paris 1998, pp. 191-206.

De Agostini D, Ferraris M., *Proust, Deleuze et la répétition. Notes sur le niveaux narratifs de la Recherche*, in "Littérature", n.ro 32, 1978, pp. 66-85.

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

Delco A., *Deleuze: dalla metafisica della copia alla teoria del simulacro*, in "Rivista di Estetica", 28-30, 1988, pp. 54-63.

Delco A., *Filosofia della differenza. La critica del pensiero rappresentativo in Deleuze*, Pedrazzini, Locarno 1988.

De Martelaere P., *Gilles Deleuze, interprète de Hume*, in "Revue philosophique de Louvain", n.ro 54, 1984, pp. 224-248.

Derrida J., *Je devrai aller tout seul*, in "Libération", 7 novembre 1995, pp. 37-38; trad. it. di F. Polidori, *Dovrò vagare da solo*, in "Aut-Aut", 271-272, 1996, pp. 8-10.

Dosse F., *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Editions La Découverte, Paris 2007.

Droit R. P., *La création des concepts*, in "Le Monde", 13 settembre 1991, pp. 4-10.

Dumoncel J. C., *Deleuze, Platon et les poètes*, in "Poétique. Revue de Théorie et d'Analyse littéraires", n.ro 59, 1984, pp. 369-387.

- During E., *Deleuze, et après?*, in “Critique”, n.ro 623, 1999, pp. 294-310.
- Fabrizi P., *Come Deleuze ci fa segno*, in S. Vaccaro (a cura di), *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano 1997, pp. 111-123.
- Fadini U., *La libertà di Deleuze*, in “Iride”, n.ro 51, 2007, pp. 293-302.
- Farinelli F., *Non un filosofo: un nuovo geografo*, in M. Iofrida, F. Cerrato, A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Clinamen, Firenze 2008, pp. 95-101.
- Faulkner K. W., *Deleuze in utero. Sartre, Deleuze and the essence of woman*, in “ANGELAKI. Journal of theoretical humanities”, n.ro 3, 2002, pp. 25-43.
- Fedida P., *Le concept et la violence*, Union général d’editions, Paris 1977.
- Ferraris M., *Deleuze. Critica, affermatività, sperimentazione*, in “Aut-Aut”, n.ro 187-188, 1982, pp. 126-136.
- Fornari E., *Multiplo e molteplicità. Immanenza e differenza ontologica in Alain Badiou e Gilles Deleuze*, in “Aut-Aut”, n.ro 331, 2006, pp. 161-174.
- Foucault M., *Theatrum philosophicum*, in “Critique”, n.ro 282, 1970, pp. 701-726; trad. it. di F. Polidori, *Theatrum philosophicum*, in Aut-Aut, 277-278, 1997, pp. 54-74.
- Gambazzi P., *Pensiero, etica. Su alcuni temi di ‘Logica del senso’*, in “Aut-Aut”, n.ro 276, 1996, pp. 89-120.
- Gil J., *Quatre méchantes notes sur un livre méchant*, in AA. VV. (a cura di É. Alliez), *Dossier Badiou/Deleuze*, in “Multitudes”, n.ro 3, 1998.
- Gilliland R., *Transformation in Deleuze and Heidegger: serial and thematic repetition*, in “Philosophy Today”, supplemento 2005, pp. 138-144.
- Godani P., *Deleuze*, Carocci, roma 2009.
- Guilmette A., *Gilles Deleuze et la modernité*, Éditions du Zephyr, Quebec 1984.
- Gualandi A., *Deleuze*, Les belles lettres, Paris 1998.
- Guareschi M., *Gilles Deleuze popfilosofo*, Shake, Milano 2001.
- Hallward P., *The limits of individuation, or how to distinguish Deleuze and Foucault*, in “ANGELAKI. Journal of theoretical humanities”, n.ro 2, 2000, pp. 93-111.

Hardt M., *Gilles Deleuze. An apprenticeship in philosophy*, University of Minnesota Press, 1993.

Laporte Y., *Deleuze. L'épreuve du temps*, L'Harmattan, Paris 2005.

Lapoujade D., *Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier. William James*, in E. Alliez, *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, Paris 1998, pp. 265-275.

Lapoujade D., *William James. Empirisme et pragmatisme*, Puf, Paris 1997.

Lapoujade D., *Une philosophie ouverte au "Dehors"*, in "Magazine littéraire", n.ro 406, 2002, pp. 21-25.

Lapoujade D., *Gilles Deleuze*, adpf, Paris 2003.

Lapoujade, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Minuit, Paris 2010.

Lardreau G., *L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie*, in AA. VV., *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Puf, Paris 1998, pp. 59-67.

Lawlor L., *The end of phenomenology. Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty*, in "Continental Philosophy Review", n.ro 31, 1998, pp. 15-34.

Lebrun G., *Le transcendantale et son image*, in É. Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze. une vie philosophique*, Synthélabo, Paris 1998, pp. 207-232.

Leclercq S., *Gilles Deleuze. immanence, univocité et transcendantal*, Sils Maria, Mons Belgique 2003.

Le Moli A., *Il doppio e l'ombra. Riconoscimento e alterità in Platone e Deleuze*, in "Giornale di metafisica", n.ro 1, 2005, pp. 87-102.

Le Moli A., *Sull'anti(neo)platonismo di Deleuze*, in "Annuario filosofico", n.ro 20, 2004, pp. 145-156.

Leutrat J. L., *Deux temps, deux mouvements*, in "Lendemain", n.ro 53, 1989. pp. 48-54.

Lleires S., *La philosophie transcendantale de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris 2011.

Martin J. C., *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot & Rivages, Paris 1993

May T., *Reconsidering difference. Nancy, Derrida, Levinas and Deleuze*, Pennsylvania State University Press, 1997.

May T., *Gilles Deleuze. An introduction*, Cambridge University Press, 2005.

- Mengue P., Deleuze et la question de la vérité en littérature, in "E-rea", n.ro 1-2, 2003.
- Meni F., *Deleuze, Serres, Tournier: il canto inutile della filosofia*, in "Aut-Aut", 258, 1993, pp. 69-95.
- Metzidakis S., *Contra Deleuze. Towards a singular theory of reading*, in "Romantic Review", n.ro 3, 1985, pp. 316-322.
- Moulard-Leonard V., *Bergson-Deleuze encounters. Transcendental experience and the thought of the virtual*, State University of New York, 2008.
- Nancy J. L., *Pli deleuzien de la pensée*, in E. Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, Paris 1998, pp. 115-123.
- Nancy J. L., *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, Ombre Corte, Verona 2008.
- Olkowski D., *Gilles Deleuze and the ruins of representation*, University of California Press, 1999.
- Oppenheim L., *The philosopher and the poet. Modes of creation*, in "Denver quarterly", n.ro 2, 1986, pp. 160-170.
- Palazzo S., *La catastrofe di Kronos*, in G. Deleuze (a cura di S. Palazzo), *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Mimesis, Milano 2004, pp. 9-48.
- Palazzo S., *Deleuze lettore di Kant. Note per un approccio non ermeneutico e non storicistico alla storia della filosofia*, in M. Iofrida, F. Cerrato, A. Spreafico, *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Clinamen, Firenze 2008, pp. 63-79.
- Palumbo P., *Cura della finitezza e inibizione della teoria nella filosofia del Novecento*, Edizioni della fondazione «Vito Fazio-Allmayer», Palermo 2005.
- Paoletti C., *Le fonti storiografiche dell'interpretazione deleuziana di Hume*, in M. Iofrida, F. Cerrato, A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Clinamen, Firenze 2008, pp. 39-52.
- Paradiso D., *Critica alla verità e potenza del falso in G. Deleuze*, in P. Palumbo (a cura di), *Verità e trascendenza. Problemi classici e prospettive contemporanee*, Aracne, roma 2007, pp. 157-185.
- Parr A., *The Deleuze dictionary*, Edinburgh University Press, 2005.
- Pearson K. A., *Germinal life. The difference and repetition of Deleuze*, Taylor & Francis, London 1999.

- Penzo M., *Tra Heidegger e Deleuze. Saggio sulla singolarità*, Cluec, Venezia, 1978.
- Rametta G., *Il trascendentale in Deleuze*, in G. Rametta (a cura di) *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, CLUEP, Padova 2008.
- Rehmann J., *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo, una decostruzione*, Odradek, Roma 2009.
- Restaino F., *G. Deleuze e F. Guattari: pensiero nomade e schizoanalisi*, in N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Vol. IV, tomo 2, UTET, Torino 2003, pp. 377-388.
- Riccio F., *Verso un pensiero nomade*, Franco Angeli, Milano 1997.
- Rodeschini S., *Filosofia e storia. L'origine greca della filosofia tra Hegel e Deleuze*, in M. Iofrida, F. Cerrato, A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Clinamen, Firenze 2008, pp. 117-134.
- Rossi K., *L'estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e fenomenologia a confronto*, Pendragon, Bologna 2005.
- Rovatti P. A., *Fare isola con Deleuze*, introduzione a G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, trad. it. di D. Borca, Einaudi, Torino 2007, pp. IX-XIV.
- Sauvagnargues A., *Deleuze avec Bergson. Le cours de 1960 sur L'évolution créatrice*, in AA. VV., *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Puf, Paris 2004, pp. 151-165.
- Sauvagnargues A., *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Puf, Paris 2010.
- Scavino D., *Nietzsche con Deleuze*, in "Perspectivas nietzscheanas", n.ro 1, 1992, pp. 3-19.
- Schérer R., *Un mysticisme athée*, in, A. Bernold e R. Pinhas, *Deleuze épars*, L'Harmattan, Paris , pp. 21-38
- Senaldi M., *Deleuze ultimo stoico*, in "Fenomenologia e società", n.ro 2, 1993, pp. 42-54.
- Smith D. W., *Deleuze, Hegel, and The post-kantian tradition*, in "Philosophy Today", n.ro 44, 2000, pp. 119-131.
- Somers-Hall H., *Sartre and the Virtual: a deleuzian interpretation of The transcendence of Ego*, in "Philosophy Today", supplemento 2006, pp. 126-132.

Spreafico A., *L'interpretazione deleuziana di Nietzsche*, in M. Iofrida, F. Cerrato, A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Clinamen, Firenze 2008, pp. 53-61.

Tarizzo D., *La metafisica del caos*, introduzione a G. Deleuze, *La Piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, pp. VII-XLI.

Tejada R., *La vida y el afuera. (En torno a "De Cristo a la burguesía")*, in "Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura", n.ro 15, 1993, pp. 35-38.

Toscano A., *To have done with the end of philosophy. Badiou and Deleuze*, in "Pli", n.ro 9, 2000, pp. 220-238.

Treppiedi F., *Deleuze. Interpretare e tradire*, postfazione a G. Deleuze, *Da Cristo alla Borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 200-207.

Treppiedi F., *Genealogie del senso. Deleuze lettore di Husserl*, in "Giornale di Metafisica", n.ro 1, 2011.

Treppiedi F., *Critica dell'assunzione e costruzione metodica. Prospettive sull'empirismo trascendentale di Deleuze*, in "Giornale di Metafisica", n.ro 1-2, 2011, pp. 187-196.

Vaccaro G. B., *Ontologia della differenza e pensiero della molteplicità. Note su Deleuze e Heidegger*, in "Fenomenologia e società", n.ro 2, 1996, pp. 9-26.

Vaccaro G. B., *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Franco Angeli, Milano 1997.

Villani A., *Deleuze et l'anomalie Métaphisique*, in É. Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze. une vie philosophique*, Synthélabo, Paris 1998, pp. 43-53.

Villani A., *La métaphysique de Deleuze*, in É. Alliez (a cura di), *Dossier Badiou/Deleuze*, in "Multitudes", n.ro 3, 1998.

Villani A., *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Belin, Paris 1999.

Villani T., *Il nomadismo della carne*, in "Fenomenologia e società", n.ro 2, 1993, pp. 112-122.

Villani T., *Gilles Deleuze. Un filosofo dalla parte del fuoco*, Costa & Nolan, Genova 1998.

Zanini A., *Commento a Deleuze: da Hume al pensiero nomade*, in "Fenomenologia e società", n.ro 2, 1993, pp. 55-64.

Žižek S., *Organs without bodies: Deleuze and consequences*, Routledge, London 2004.



Zourabichvili F., *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Paris 1994; trad. it di F. Agostini, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, Ombre Corte, Verona 1998.

Zourabichvili F., *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003.

### **Volumi collettivi e numeri monografici di riviste dedicati a Gilles Deleuze**

AA. VV., *L'Arc* 49, 1972.

AA. VV., *Gilles Deleuze. Pensar, crear, resistir*, "Archipiélago. Cuadernos de critica de la cultura, n.ro 17, 1994.

AA. VV., "Aut-Aut", n.ro 276, 1996.

AA. VV., *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, "Rue Descartes", n.ro 20, 1998.

AA. VV., *L'Effet Gilles Deleuze*, "Magazine Littéraire", n.ro 406, 2002.

AA. VV., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Vrin, Paris 2006.

C. Boundas e D. Orłowski (a cura di), *Gilles Deleuze and the theater of philosophy*, Routledge, New-York-London, 1994.

P. Patton (a cura di), *Deleuze. A critical reader*, Blackwell Publishers, Oxford 1996.

S. Vaccaro (a cura di), *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano 1997.

Alliez É (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, Paris 1998.

Alliez È (a cura di), *Dossier Badiou/Deleuze*, "Multitudes", n.ro 3, 1998.

P. Verstraeten, I. Stengers (a cura di), *Gilles Deleuze*, Vrin, Paris 1998.

Y. Beaupatie (a cura di), *Tombeau de Gilles Deleuze*, Éditions Mille sources, Paris 2000.

Sasso R., Villani A., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, "Le cahiers de noesis", n.ro 3, 2003.

F. Worms (a cura di), "Les annales bergsoniennes II", *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, PUF, Paris 2004.

A. Bernold e R. Pinhas (a cura di), *Deleuze épars: approches et portraits* Hermann, Paris 2005.

M. Iofrida, F. Cerrato, A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Clinamen, Firenze 2008.

G. Jones, J. Roffe, *Deleuze's philosophical lineage*, Edinburgh University Press, 2009.

## Opere varie

Alquié F. *La nostalgie de l'Être*, PUF, Paris 1950.

Aristotele, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, pag. 147.

Badiou A., *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris 1990.

Badiou A., *L'Être et l'événement*, Seuil, Paris 1988; trad. it. di G. Scibilia, Il Melangolo, Genova 1995.

Bergson H., *La pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, a cura di A. Robinet, Puf, Paris 1959, pp. 1250-1482; trad. it. di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000.

Bergson H., *L'évolution créatrice*, in *Œuvres*, a cura di A. Robinet, Puf, Paris 2001, pp. 487-809; trad. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

Canguilhem G., *Mort del l'homme ou épuisement du cogito?*, in "Critique", n.ro 242, 1967, pp. 599-618; trad. it. di S. Agosti, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 415-436.

Canguilhem G., *Commento al terzo capitolo dell'Evoluzione creatrice* (1943); trad. it. di G. Bianco, in G. Deleuze, G. Canguilhem, *Il significato della vita*, Mimesis, Milano 2006, pp. 53-96.

Descartes R., *Discours de la Méthode*, in *Œuvres de Descartes* (a cura di B. Rochot), Vol. VI, Paris 1973; trad. it. di M. Renzoni, *Discorso sul metodo*, Mondadori, Milano 1993.

Descartes R., *Méditations métaphysique*, in *Œuvres de Descartes* (a cura di B. Rochot), Vol. IX, Paris 1973; trad. it. di S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Flaubert G., *Bouvard e Pécuchet*, Feltrinelli, Milano 1998.

Foucault M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. di E. Painatescu, *Le parole e le cose*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1998.

- Foucault M., *La pensée du dehors*, in “Critique” 229, giugno 1966, pp. 523-546; trad. it. di C. Milanese, *Il pensiero del fuori*, in Id. *Scritti Letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 111-134.
- Foucault M., *La vérité et les formes juridiques*, in *Dits et écrits*, Vol. II. (1970-1975), Gallimard, Paris 1994, pp. 538-646.
- Freud S., *Jenseits des Lustprinzips*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920; trad. it. di A. Marietti e R. Colorni, *Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Hegel G. F. W., *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995.
- Hegel G. F. W., *Scienza della logica*, “ Voll., trad. it. di A. Moni (rivista da C. Cesa), Laterza, Roma-Bari 1968.
- Hegel G. F. W., *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, Vol. III, La Nuova Italia, Firenze 1964.
- Heidegger M., *Sein und Zeit* (1927), in *Gesamtausgabe* (a cura di F. W. Von Hermann), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Vol. II; trad. it. di P. Chiodi (rivista da F. Volpi), *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2006.
- Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe* (a cura di F. W. Von Hermann), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Vol. III; trad. it. di M. E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza Roma-Bari, 2004.
- Heidegger M., *Vom Wesen des Grundes*, Niemeyer, Halle 1929; trad. it. di F. Volpi, *Dell'essenza del fondamento*, in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.
- Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in *Gesamtausgabe* (a cura di F. W. Von Hermann), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Vol. III; trad. it. di A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007.
- Heidegger M., *Was ist Das – Die Philosophie?*, Günther Neske, Pfullingen 1956; trad. it. di C. Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1997.
- Heidegger M., *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957; trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991.

Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, in *Husserliana*, Vol. I, Den Haag, Nijhoff 1963, pp. 121-177 ; trad. it. a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, Valentino Bompiani, Milano 1960, pp. 139-203.

Hyppolite J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Rivière. Paris 1948.

Hyppolite J., *Logique et existence*, PUF, Paris 1953.

Incardona N., *Idealità e teoreticità*, Palumbo, Palermo 1959.

Incardona N., *L'assunzione come critica della filosofia*, Andò, Palermo 1964.

Incardona N., *Critica e giusto inganno*, in *Kant oggi. Kant oggi. Nel bicentenario della Critica della ragion pura*, Edizioni Saint Vincent, 1981, pp. 113-115

Incardona N., *Radicalità del pensare*, in AA. VV., *Metafisica e dialettica*, Tilgher, Genova 1988, pp. 7-20.

James W., *Essays in radical empiricism*, Longmans & Co., London 1912.

James W., *The stream of Consciousness*, in *Psychology*, Chapter XI, World, Cleveland & New York, 1892.

Kant I., *Critik der reinen Vernunft* (1781), in *Kants Gesammelte Schriften*, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, W. De Gruyter, Berlin 1902, Vol. IV, pp. 1-252; trad. it. di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1995.

Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, trad. it. di L. Amoroso, 2 Voll., testo tedesco a fronte, Rizzoli, Milano 2007.

Kant I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, pp. 352-353 in *Kants Werke IV*, W. de Gruyter, Berlin 1968, pp. 253-383; trad. it. di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Lacan J., *Il seminario su "la lettera rubata"*, trad. it. di G. Contri e S. Loaldi, in J. Lacan, *La cosa freudiana e altri scritti*, Einaudi, Torino 1972, pp. 17-80.

Leibniz G. W., *Les principes de la nature et de la grace fondés en raison*, in *Oeuvres philosophiques de Leibniz* (a cura di P. Janet), Alcan, Paris 1900, Vol. I, pp. 723-731; trad. it. di S. Cariati, *Principi razionali della natura e della grazia*, in G. W. Leibniz, *La monadologia*, Bompiani, Milano 2001.

Leibniz G. W., *La monadologie*, in *Oeuvres philosophiques de Leibniz* (a cura di P. Janet), Alcan, Paris 1900, Vol. I, pp. 707-722; trad. it. di S. Cariatì, *La monadologia*, Bompiani, Milano 2001.

Maïmon S., *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004.

Maïmon S., *Salomon Maïmons Lebensgeschichte*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1984.

Marion J. L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Puf, Paris 1997; trad. it. di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.

Nancy J. L., *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida* (a cura di T. Ariemma e L. Cremonesi), Ombre Corte, Verona 2008.

Nietzsche F. W., *Unzeitgemasse Betrachtungen (III). Schopenhauer als Erzieher*, in *Nietzsche Werke*, Vol. III, a cura di G. Colli e M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1972, trad. it. di M. Montinari; trad. it. di M. Montinari, *Schopenhauer come educatore (terza considerazione inattuale)*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Vol. III, tomo I, Adelphi, Milano 1972.

Platone, *Fedone*, trad. it. di G. Giardini, in *Le opere*, (a cura di F. Adorno e E. Maltese), Vol. I, Newton & Compton, pp. 137-259.

Platone, *Fedro*, trad.it. di P. Pucci, Laterza, Roma-Bari, 1998.

Platone, *Repubblica*, trad. it. di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 1997.

Platone, *Sofista*, trad. it. di B. Centrone, Einaudi, Torino 2008.

Platone, *Sofista*, trad. it. di G. G. Giardini, in *Le opere* (a cura di F. Adorno e E. Maltese), Vol. I, Newton & Compton, pp. 514-623.

Platone, *Teeteto*, trad. it, trad. it. di G. Giardini, in *Le opere* (a cura di F. Adorno e E. Maltese), Vol. I, Newton & Compton, pp. 373-513.

Proust M., *Alla ricerca del tempo perduto*, 4 Voll., Mondadori, Milano 1998.

P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Gallimard, Paris 2009<sup>2</sup>; trad. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005.

Schelling F. W. J., *Philosophie der Offenbarung*, Vol. I, in *Schellings Sämliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, 14 Voll., Cotta, Stuttgart und Augsburg 1856-1861; trad. it. di A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, Rusconi, Milano 1997.

Simondon G., *L'individu e sa genese physico-biologique*, PUF, Paris 1964.

Spinoza B., *Ethica*, trad. it. di G. Durante, *Etica*, Sansoni, Firenze 1963.

Wahl J., *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amerique*, Alcan Paris 1920.

### **Saggi e articoli vari**

AA. VV. (a cura di F. Worms), "Annales Bergsoniennes I", *Bergson dans le siècle*, PUF, Paris 2002.

AA. VV., *Sfumature. Materiali per rileggere Henri Bergson*, monografico di "Aut-Aut", n.ro 204, 1984.

AA. VV. (a cura di B. Cassin) *Nos Grecs et leurs modernes: les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Seuil, Paris 1992.

AA. VV. (a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

AA. VV., *L'image. Deleuze, Foucault, Lyotard, Vrin*, Paris 2003.

AA. VV. (a cura di L. Samonà), *Conoscenza e riconoscimento*, "Giornale di Metafisica", n.ro 1, 2005.

AA. VV. *Sulla violenza*, Cronopio, Napoli 2009.

AA. VV. (a cura di L. Samonà), *Filosofia e violenza. Dialettica, conflitto, alterità*, "Giornale di Metafisica", n.ro 2, 2010.

Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris 1962.

Aubenque P., *Faut-il decostruire la metaphysique?*, Puf, Paris 2009.

Badiou A., *Panorama de la philosophie française contemporaine*, conferenza tenuta a Buenos Aires nel 2004; trad. inglese *The adventure of french philosophy*, in "New left review", ottobre 2005, pp. 67-77.

- Bardin A., *Gilbert Simondon: trascendentale e filosofia dell'individuazione*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, CLEUP, Padova 2008, pp. 301-340.
- Bianco G., *Portées du nom Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, in "Philosophie", n.ro 109, 2011, pp. 43-59.
- Blanchot M., *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. di R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977.
- Caramuta E., *Gli evocatori del nulla. Ipotesi sulla difficoltà del pensare in Platone e Aristotele*, Neopoiesis, Palermo 1995.
- Caramuta E., *Il Teeteto e lo spazio dell'anima*, in "Giornale di metafisica", n.ro 2, 2006, pp. 249-262.
- Cassin B., Nancy M., *La décision du sens: Le livre Gamma de la "Métaphisique" d'Aristote*, Vrin, Paris 1989.
- Cassin B., *Aristote et le logos: contes de la Phénoménologie ordinaire*, PUF, Paris, 1997.
- Conci D., *La chiave di Mefistotele*, in "Giornale di Metafisica", 2/2005.
- De Beistegui M., *Truth and genesis. Philosophy as differential ontology*, Indiana University Press, 2004.
- De Landa M., *Intensive science and virtual philosophy*, Continuum, London-New York, 2002.
- Descamps C., *Quarante ans de philosophie en France: la pensée singulière. De Sartre à Deleuze*, Bordas, Paris 2003.
- Descombes V., *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933/1978)*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979.
- Dixsaut M., *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1985.
- Ercoleo M., *La libertà dei filosofi e la mela di Adamo*, Edizioni Novecento, Palermo 1993.
- Faye J. P., intervista su "Libération", 7 novembre 1995.
- Ferraris M., *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1989.
- Ferraris M., *Estetica razionale*, Raffaello Cortina, Milano 2005.

- Ferraris M., *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, AlboVersorio, Milano 2007.
- Frank D., *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Les Éditions de Minuit, Paris 1981.
- Fruteau de Laclos F., *Pour une histoire souterraine de la pensée française*, in “Philosophie”, n.ro 109, 2011, pp. 6-20.
- Goldschmidt V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1998.
- Groves C., *Ecstasy of Reason, Crisis of Reason: Schelling and Absolute Difference*, in “Pli”, n.ro 8 (1999), pp. 25-45.
- Gueroult, *La Philosophie transcendentale de Salomon Maïmon*, Alcan, Paris 1929.
- Iofrida M., *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Mucchi, Modena 2007.
- Lord B., *Kant and Spinozism. Transcendental idealism and immanence from Jacobi to Deleuze*, Palgrave Macmillan, London 2011.
- Milbank J., *The return of the mediation, or the ambivalence of Alain Badiou*, in “ANGELAKI. Journal of theoretical humanities”, n.ro 1, 2007, pp. 127-143.
- Mouillie J. M., *Sartre. Conscience, ego et psyché*, PUF, Paris 2000.
- Nicolaci G., *Sul primato della teoria*, in “FIERI. Annali del dipartimento di filosofia storia e critica dei saperi dell'università degli studi di Palermo”, n.ro 1, 2004, pp. 181-195.
- Palumbo P., *Filosofia, argomentazione, metafisica*, in “Giornale di metafisica”, n.ro 2, 2006, pp. 331-363.
- Polidori F., *Passi indietro. Su verità, soggetto, altro*, Galiani, Napoli 2007.
- Pöggeler O., *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, Guida, Napoli 2002.
- Rella F., *Mito dell'altro. Lacan, Deleuze, Foucault*, Feltrinelli 1983.
- Rella F., *Introduzione a G. Flaubert, Bouvard e Pécuchet*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 7-26.
- Riquier C., *Descartes et les trois voies de la philosophie française*, in “Philosophie”, n.ro 109, 2011, pp. 21-42.



Samonà L., *Heidegger. Dialettica e svolta*, L'Epos, Palermo 1990.

Samonà L. *Metafisica e violenza*, in "Giornale di Metafisica", n.ro 3, 1999, pp. 375-394.

Samonà L. *Sul riconoscimento*, in AA. VV., *FIERI. Annali del dipartimento di filosofia storia e critica dei saperi*, n.ro 1, Università degli studi di Palermo, 2004, pp. 303-314.

Sartini A., *Filosofie della differenza. Percorsi della filosofia francese del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

C. Sini, *Identità e differenza nella filosofia francese contemporanea*, in AA. VV. (cur. V. Melchiorre), *La differenza e l'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 352-382.

Strummiello G., *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari 2001.

Tarizzo D., *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Raffaello Cortina, Milano 2003

Tournier M., intervista su "Le Point", novembre 2003.

Vattimo G., *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 2001.

Vernant J. P., *Le origini del pensiero Greco*, Editori Riuniti, Roma, 1976.

Waldenfels B., *Fenomenologia dell'estraneità*, Vivarium, Napoli 2002.

Worms F., *La philosophie en France au XX<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, Paris 2009.

Worms F., *Un empirisme Métaphysique? Bergson dans le siècle*, in *Annales Bergsoniennes* I, Puf, Paris 2002, pp. 5-14.

## **Strumenti e materiali su altri supporti (video, web)**

### ***Bibliografie***

Murphy T. S., *Bibliography of the works of Gilles Deleuze*, in AA. VV. (a cura di P. Patton), *Deleuze. A critical reader*, Blackwell Publishers, Oxford 1996, pp. 269-300.

F. Polidori, *Bibliografia di Gilles Deleuze*, in *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 245-256

*Cataloghi bibliografici* con collocazione delle opere e della letteratura secondaria su Deleuze presso la “Bibliothèque du Saulchoir” di Parigi, consultabili su [www.bibliotequedusaulchoir/French/activites/Deleuze.html](http://www.bibliotequedusaulchoir/French/activites/Deleuze.html)

G. Deleuze, *Classificazione dei propri scritti secondo nuclei tematici* (redatta privatamente nel 1989), in D. Lapoujade, *Préface a L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Les Éditions de Minuit, Paris 2003.

### **Video**

*L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (a cura di C. Parnet), registrato nel 1988 da P. A. Boutang, pubblicato in 3 DVD, Éditions Montparnasse, Paris 2004, edizione italiana sottotitolata, *Abecedario di Gilles Deleuze*, Derive Approdi, Roma 2005.

*Qu'est-ce que l'act de création?* (conferenza del 1987, a cura del FEMIS. Cahiers multimédia du Ministère de la culture et de la communication), su [www.youtube.com](http://www.youtube.com) in due filmati intitolati “Création artistique (1)” e “Création artistique (2)”.

### **Web**

Gil J., *Quatre méchantes notes sur un livre méchant*, in AA. VV. *Dossier Badiou/Deleuze* (a cura di É. Alliez), su “Multitudes”, n.ro 3, 1998, consultabile su [www.multitudes.samizdat.net](http://www.multitudes.samizdat.net).

Gualandi A., *La rottura e l'evento. Il problema della verità scientifica nella filosofia francese contemporanea*, in [www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/2004gualandi.pdf](http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/2004gualandi.pdf).

Treppiedi F., *Il problema dell'immagine del pensiero in Deleuze*, in [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it)

Treppiedi F., *Gilles Deleuze (1925-1995)*, in [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net)

Viezzer L., *Jean Hyppolite interprete di Hegel*, in [www.swif.it/tfo](http://www.swif.it/tfo).

[www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com), sito contenente gran parte dei corsi universitari di Deleuze su Spinoza, Leibniz, Kant, Nietzsche, Bergson.

[www.multitudes.samizadat.net](http://www.multitudes.samizadat.net), versione telematica della rivista di filosofia francese contemporanea “Multitudes”.