



MIMESIS  
VOLTÌ

*Collana diretta da*  
Giuseppe Bianco, Damiano Cantone e Luca Taddio



GILLES DELEUZE

**DA CRISTO ALLA BORGHESIA  
E ALTRI SCRITTI**

**Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957**

A cura  
di  
**Giuseppe Bianco e Fabio Treppiedi**



Traduzione di G. Bianco e di F. Treppiedi

© 2010 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it) / [www.mimesisbookshop.com](http://www.mimesisbookshop.com)  
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)  
*Telefono e fax:* +39 02 89403935  
*E-mail:* [mimesised@tiscali.it](mailto:mimesised@tiscali.it)  
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)  
*E-mail:* [info.mim@mim-c.net](mailto:info.mim@mim-c.net)

## INDICE

Introduzione di <i>Giuseppe Bianco</i>	p. 7
PRIMA PARTE	
1. DESCRIZIONE DELLA DONNA: PER UNA FILOSOFIA DELL'ALTRO SESSUATO	p. 65
2. DETTI E PROFILI	p. 77
3. DA CRISTO ALLA BORGHESIA	p. 87
4. MATHESIS, SCIENZA E FILOSOFIA	p. 97
5. INTRODUZIONE A <i>LA MONACA</i>	p. 107
SECONDA PARTE	
6. ÉMILE BRÉHIER: <i>ÉTUDES DE PHILOSOPHIE ANTIQUE</i> LOUIS LAVELLE: <i>DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE</i> RENÉ LE SENNE: <i>LA DÉCOUVERTE DE DIEU</i>	p. 117
7. FERDINAND ALQUIÉ, <i>DESCARTES, L'HOMME ET L'ŒUVRE</i> , (HATIER-BOIVIN)	p. 121
8. CHE COS'È FONDARE?	p. 125
Postfazione di <i>Fabio Treppiedi</i>	p. 201





GIUSEPPE BIANCO  
INTRODUZIONE  
GILLES DELEUZE TRA LICEO E AVANGUARDIA

A.J.

0. “*The purloined letters*”

Se, come insegna Edgar Allan Poe, i documenti occultati meglio sono quelli più in vista, allora tutti gli schedari chiusi a chiave non aspettano altro che un passepartout per essere aperti, tutti i doppifondi di cassetto hanno bisogno soltanto di una forcina per capelli per essere rivelati. D'altra parte, ogni buon topo d'appartamento, o di biblioteca, dev'essere anche capace di stimare il valore di ciò che trova, a meno che, come spesso avviene, egli non sia anche un falsario o un collezionista di cimeli. Nella fattispecie, chiunque abbia la pretesa di rendere conto dell'importanza degli scritti “giovanili” di un intellettuale, trasgredendo interdetti impliciti ed espliciti dell'autore, si espone sempre a due rischi: l'agiografia e la filosofia filosofante. La retrospezione e la prefigurazione informano lo stile di pensiero dei ladruncoli meno accorti: i toni del *Bildungsroman* improntano la ricerca di concetti “in germe”, le categorie appartenenti all’“opera” sono utilizzate per farne la genesi, vengono acriticamente accettate le analisi e le testimonianze dell'autore in questione, il cui operato viene trattato come un atto puro dispiegatosi in uno spazio neutrale, popolato di anime belle. Ciò facendo ci si dimentica che tutti i discorsi hanno un'origine materiale, sociale: essi sono delle funzioni pratiche il cui obiettivo è *anche* quello di stabilire le regole di un gioco di cui il giocatore è parte e nel quale egli occupa delle posizioni variabili a seconda delle fasi del suo sviluppo. La “novità” e il “valore” di tali discorsi sono il prodotto contingente di processi d'ordine diverso che il ricercatore è tenuto a indagare. Per riprendere una celeberrima immagine, è egualmente assurdo voler spiegare un percorso in metropolitana senza tener conto della struttura della rete<sup>1</sup> e comprendere la produzione di un intellettuale senza prendere in

---

1 P. Bourdieu, *L'illusione biografica*, in Id., *Ragioni pratiche* (1994), il Mulino, Bologna 1995, p. 71.



considerazione le posizioni occupate dai lui e dai suoi contemporanei in un campo polarizzato e in uno spazio discorsivo in continuo divenire.

Il caso di Gilles Deleuze è, a questo proposito, particolarmente delicato. Tuttavia, diversamente da quanto si potrebbe pensare, questa singolarità non deriva soltanto dalla natura dei suoi interventi teorici e dalla peculiare “esperienza di pensiero” che sarebbe stata alla loro origine, dei quali l’interprete dovrebbe rendere conto, rispettandone l’“evemenzialità” e l’effimera “novità”, pena peccare di storicismo, dialetticismo, determinismo e chissà che cos’altro; l’eccezionalità di Deleuze non proviene dal divieto autoriale di pubblicazione, già più volte trasgredito in barba agli zelanti custodi della sacralità dell’“opera”<sup>2</sup>; non sono nemmeno le pieghe barocche che sottendono la strategia di scrittura di Deleuze a porre problema, dato che, leibnizianamente, le risorse dell’analisi sono infinite. Le difficoltà derivano piuttosto dal potere incantatorio esercitato dagli scritti dell’autore sui suoi lettori: esso blocca ogni reale tentativo di oggettivazione, legittimando, al contrario, un vaniloquio rituale e spesso settario, i cui nefasti effetti, tanto epistemologici quanto politici, hanno a loro volta suscitato “rigorosi” tentativi di comprensione “filosofica”, i quali hanno spesso mostrato altrettanta ineffettività.

Ora per comprensione non intendiamo nient’altro che il tentativo di esplicitazione di una serie di regole capaci di rendere maggiormente intelleggibili i fenomeni presi in esame: tanto le regole che unificano un insieme di discorsività dispiegate nel tempo da un agente sociale, assicurandone una coerenza interna, quanto quelle che strutturano lo spazio sociale in cui l’agente si muove (le quali limitano lo spettro delle traiettorie possibili, tra cui le sue “scelte” teoriche). Se si prende in considerazione questa rete di limitazioni e di regole, la novità e l’evento non possono se non apparire come un *resto*. Un resto che, lungi dall’essere un semplice e inutile scarto, ha un’importanza cruciale: esso costituisce lo stimolo vitale che spinge chi scrive a riflettere sulle condizioni materiali della produzione dei saperi, obbligandolo, a sua volta, ad assumere una postura riflessiva e critica rispetto alla sua posizione in seno al campo intellettuale.

---

2 Gilles Deleuze vietò la pubblicazione dei saggi precedenti il 1953, dei suoi inediti, delle lettere e delle trascrizioni dei corsi universitari. I primi due saggi qui pubblicati sono apparsi in traduzione inglese nella rivista “Angelaki” (Vol. VII, n° 3, 2002), il terzo in traduzione spagnola nella rivista “Archipelago” (n° 15, 1993), il quarto in inglese in “Collapse” (n° 3, 2005). La trascrizione del corso “Che cos’è fondare?” è apparsa qualche anno fa sul sito curato da Richard Pinhas, [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com).



In quanto segue, tenteremo dunque d'inquadrare il primo decennio di attività di Deleuze<sup>3</sup> rivolgendo la nostra attenzione tanto alla coerenza dei contenuti che emergono dai materiali qui pubblicati, quanto al contesto che li incornicia. Gli scritti riuniti in questo volume – i quali costituiscono la quasi totalità di quanto resta dalla selezione effettuata da David Lapoujade nella raccolta *L'isola deserta*<sup>4</sup> – precedono e seguono il primo libro di Deleuze, *Empirismo e soggettività*. Essi testimoniano tanto della formazione universitaria di Deleuze, quanto della sua attività di ricerca durante il periodo d'insegnamento nei licei. Elaborati durante quella fase in cui le disposizioni intellettuali sono profondamente interiorizzate, essi illuminano per lo meno tre ordini di questioni: la natura dei problemi emergenti dalle discorsività filosofiche durante la congiuntura che va dalla Liberazione ai fatti di Budapest, la fissazione di alcune “ossessioni” tematiche e concettuali proprie a Deleuze e lo spazio dei possibili entro cui questi si muoveva. Come spesso avviene, lo spettro delle oscillazioni disposizionali a partire dalle quali Deleuze articola concettualmente, spesso in maniera implicita, i problemi dominanti, è compreso tra due estremi: l'*habitus* dello storico della filosofia, detentore di un sapere che lo avvicina in qualche modo all'universo della scienza, e quello del filosofo creatore o d'avant-garde, confinante con il campo letterario<sup>5</sup>.

- 
- 3 Gli scritti qui raccolti vanno dal 1945, momento in cui Deleuze inizia gli studi universitari, al 1957, quando lascia definitivamente l'insegnamento nei licei in seguito alla nomina in quanto assistente in storia della filosofia alla Sorbonne.
  - 4 *L'isola deserta e altri scritti*, Einaudi, Torino 2007. Sono escluse da questa raccolta alcune brevissime note scritte da Deleuze per tre numeri della “Revue philosophique de la France et de l'étranger” (*Régis Jolivet – Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, *Helmut Kuhn – Encounter with Nothingness/Begegnung mit dem Nichts*, *K.E. Lögstrup – Kierkegaard und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*, *Bertrand Russell – Macht und Persönlichkeit*, *Carl Jorgensen – Two Commandments*, in vol. CXLIII, n° 1-3 1953, pp. 107-108, pp. 108-109, pp. 135-136, pp. 138-139; *Darbon – Philosophie de la volonté*, vol. CXLIV, n° 4-6, 1954, p. 283; *Michel Bernard – La Philosophie religieuse de Gabriel Marcel (Étude critique)*, Vol. CXLVII, n° 1-3 1957, p. 105).
  - 5 L'idea che il campo filosofico francese sia comprensibile attraverso la tensione tra “ortodossia accademica” e “avanguardia profetica” è ispirata agli studi di Louis Pinto, dei quali, tuttavia, non condividiamo integralmente né le analisi, né le conclusioni.

## PRIMA PARTE

### 1. Dalla letteratura alla filosofia

Proveniente da una famiglia della media borghesia parigina, Deleuze, rimasto dapprima affascinato dalla letteratura grazie agli insegnamenti di Pierre Halbwachs<sup>6</sup>, era stato iniziato alla filosofia da Pierre Vial<sup>7</sup> durante l'ultimo anno passato al liceo Carnot. Com'è noto saranno soprattutto Jean Hyppolite (professore nell'hypokhâgne<sup>8</sup> del liceo Henri IV, durante l'anno accademico 1943-1944) e Ferdinand Alquié (incontrato nella khâgne del Louis le Grand, l'anno successivo) ad accompagnare la sua formazione durante più di un decennio. Queste due figure, che Deleuze dirà di aver "amato e ammirato"<sup>9</sup>, favoriranno, per sua stessa ammissione, i suoi "incontri più importanti"<sup>10</sup>, fino al momento in cui tutto andrà "storto"<sup>11</sup>. Nel 1945, non avendo passato il concorso per entrare all'École normale supérieure<sup>12</sup>, Deleuze riceverà una borsa erogata dall'Università di Strasburgo, dove Hyppolite aveva ricevuto un incarico in seguito alla pubblicazione della sua tesi su Hegel. Si recherà nel capoluogo alsaziano soltanto una volta ogni trimestre, avendo l'opportunità di seguire i corsi di Hyppolite e di Georges

6 *Abecedario* (1988), *E come Enfance*, Deriveapprodi, Roma 2005. Deleuze aveva conosciuto il figlio del celebre sociologo durante un soggiorno estivo in Normandia.

7 *Ibid.*

8 Hypokhâgne e khâgne son rispettivamente il primo e il secondo anno di preparazione ("classes préparatoires") all'esame d'entrata all'École normale supérieure.

9 G. Deleuze, *Pourparler* (1990), Quodlibet, Macerata 2000, p. 18.

10 In una lettera inviata a Philippe Mengue, Deleuze aveva scritto che Alquié e Hyppolite – ai quali aveva aggiunto anche Georges Canguilhem e Maurice de Gandillac – avevano "formato gli incontri" più importante di quell'epoca (P. Mengue, *Deleuze ou le système du multiple*, Kimé, Paris 1994).

11 *Pourparler*, cit., p. 18. Il seguito è esemplare: "L'uno aveva delle lunghe mani bianche e una balbuzie che non si capiva se veniva dall'infanzia, o al contrario serviva per nascondere un accento natale, e che si metteva al servizio dei dualismi cartesiani. L'altro aveva un viso possente, ma dei tratti incompleti e ritmava col pugno le triadi hegeliane, scandendone le parole". Deleuze non parteciperà né all'*Hommage à Jean Hyppolite*, curato da Foucault nel 1971, né a quello consacrato ad Alquié e curato da Jean-Luc Marion nel 1982.

12 Il suo esame orale, il quale riguardava il tema "barbari e civilizzati", viene ricordato con ammirazione dall'amico Gilles Châtelet in *Chroniques des idées perdues* (Stock, Paris 1977). Michel Foucault fu rifiutato lo stesso anno, riuscendo a passare l'esame soltanto quello seguente.



Canguilhem<sup>13</sup>, i quali diventeranno i relatori della sua tesi di DES su Hume, discussa nel 1947.

“Cercavo il mio uomo nelle classi preparatorie – spiegherò Deleuze a Dominique Séglard molto tempo dopo –: Alquié era Descartes e Hyppolite era Hegel. Ora, io detestavo Descartes e Hegel”<sup>14</sup>. L'uomo che Deleuze stava cercando tra i banchi dei licei Henri IV e Louis Le Grand era il primo “filosofo” in carne e ossa ch'egli avesse conosciuto: Jean-Paul Sartre<sup>15</sup>. Filosofo e romanziere, Sartre costituisce la passerella che permette a Deleuze di transitare dalla letteratura alla filosofia o, a suo dire, dai “personaggi” ai “concetti”<sup>16</sup>. In un breve saggio pubblicato al momento

13 “Quando ho sostenuto l'esame d'ingresso all'École normale supérieure, Canguilhem mi ha fatto l'esame orale di filosofia. Mi ha dato un buon voto, che però non bastava a recuperare le insufficienze nelle altre materie. Mi hanno bocciato, ma ho ottenuto ciò che chiamavano una *bourse d'agrégation*. Dato che il decentramento era già in atto, la borsa era valida per un'università di provincia. Jean Hyppolite, che era stato mio professore nel corso di preparazione all'esame e che mi voleva molto bene, mi ha proposto di andare a Strasburgo, dove gli era stata affidata una cattedra, dopo aver finito la sua tesi su Hegel. Non ho preso casa a Strasburgo, ci andavo una volta a trimestre per riscuotere la mia borsa di studio. Là seguivo i corsi di Canguilhem; ci parlava di autori che non conoscevamo, che non avevamo mai sentito nominare”. G. Deleuze, *Mi ricordo* (2005), in A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, Ombrecorte, Verona 2006, p. 80.

14 Cfr. F. Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2008, p. 141. Durante gli anni settanta Deleuze ribadirà: “Non sopportavo Cartesio, i dualismi e il Cogito, Hegel, le triadi e il lavoro del negativo” [G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni* (1977), Ombre Corte, Verona 2007, p. 20], “Detestavo sopra ogni cosa l'hegelismo e la dialettica”, (*Pourparler*, cit., pp. 14-15)]. Proprio nel 1946 Jean Wahl aveva scritto: “Due grandi filosofi del passato dominano un certo numero di discussioni del presente: Cartesio, Hegel” [*Il pensiero moderno in Francia* (1946), La Nuova Italia, Firenze, 1965, p. 177]. Allo stesso modo, in un articolo degli anni cinquanta, Jean Hyppolite ricorda: “Dopo il 1946 la *Fenomenologia* – assieme all'*Essere e il nulla* di Sartre e alla *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty – diventa il libro fondamentale al quale ci si riferisce in tutti i milieu filosofici francesi. Il testo sulla coscienza di sé è addirittura incluso nel programma dell'*agrégation*, e in tutte le classi preparatorie dei licei di Parigi viene spiegato il tema dello svelamento della verità come svelamento dello svelamento, la dialettica dello schiavo e il padrone, del mondo e del lavoro, la verità della vita che un'altra vita: ‘la storia’” (*La Phénoménologie de Hegel et la pensée française contemporaine*, in J. Hyppolite, *Figures*, t. I, Puf, Paris 1972, p. 235).

15 Per questo aspetto cfr. anche *Gilles Deleuze, F. Guattari*, cit., pp. 117-118.

16 Deleuze era arrivato alla filosofia attraverso la letteratura e questo lo marcherà profondamente. Nell'*Abecedario (E come enfance)* Deleuze confessa che “quando appresi che vi erano i concetti, ciò mi fece l'effetto [...]dei] personaggi. Ciò



del Nobel<sup>17</sup>, egli spiegherà che – contrariamente a Merleau-Ponty, collega di Vial a Condorcet, il cui stile era troppo “professorale”, e a Camus, la cui assurdità era di “seconda mano” – Sartre era stato un vero e proprio “maestro”. Aveva costituito una “novità radicale” fatta di riferimenti inediti (Husserl, Heidegger, Kafka, i romanzieri americani), di un’originale “tecnica artistica o letteraria”, di “nuovi temi”, di un “nuovo stile” e di una “nuova maniera polemica di porre i problemi”. Ma, allo stesso tempo, introducendo la novità, incarnando l’avant-garde, Sartre aveva dimostrato d’essere un “genio della totalizzazione”<sup>18</sup>, d’essere cioè capace di un pensiero sistematico: ex-normalista e abilitato all’insegnamento, diversamente da Bataille, Marcel, Klossowski e altre figure marginali rispetto al campo filosofico, Sartre è autore di un’opera che soddisfa le esigenze accademiche; ma, d’altra parte, rispetto a figure quali Hippolyte e Alquié, si trova fuori dalle istituzioni, iscrivendosi nella tradizione dei “pensatori privati” e costituendo, per Deleuze e per tanti altri coetanei, una “corrente d’aria fresca”, una vera e propria “anti-Sorbonne”<sup>19</sup>. Trent’anni più tardi, Michel Tournier, uno dei migliori amici di Deleuze durante gli anni quaranta, racconta che, sin dalla sua pubblicazione, *L’essere e il nulla* diventa per loro una vera e propria “bibbia”: “Un giorno dell’autunno 1943, un libro casca sui nostri tavoli, come una meteora: *L’essere e il nulla* di Jean-Paul Sartre. Ci fu un momento di stupore, in seguito una lunga ruminazione. L’opera era massiccia, difficile, traboccante una forza irresistibile, piena di squisite sottigliezze, enciclopedica, superbamente tecnica, attraversata dall’inizio alla fine da un’intuizione di una semplicità adamantina [...]. Non ci concedevamo nessun dubbio: un

---

mi parse altrettanto vivente, altrettanto animato” che la letteratura.

17 G. Deleuze, *È stato il mio maestro* (1964), in *L’isola deserta*, cit.

18 *Ibid.*, p. 110.

19 Cfr. anche quanto Deleuze scrive in *Conversazioni* (cit., p. 19): “Con la Liberazione si rimase singolarmente impigliati nella storia della filosofia. Si entrava semplicemente in Hegel, Husserl, Heidegger; come tanti cuccioli ci eravamo precipitati in una scolastica peggiore di quella medioevale [...]. Nel momento in cui raggiungiamo la maturità, i nostri maestri sono coloro che ci colpiscono per la loro novità radicale, coloro che sanno inventare una tecnica artistica o letteraria e trovare i modi di pensare che corrispondono alla nostra modernità, cioè alle nostre difficoltà come ai nostri entusiasmi [...]. Sartre fu questo per noi (per la generazione che aveva vent’anni alla Liberazione) [...]. Sartre ci permette di aspettare con una qualche speranza dei momenti a venire, delle riprese, quando il pensiero si riformerà e ricostituirà le sue totalità, in quanto potenza al contempo collettiva e privata. Questo è il motivo per cui Sartre resta il nostro maestro”.

nuovo sistema ci era stato consegnato”.<sup>20</sup>

I due amici passano l'inverno del 1943-1944 a divorare *L'essere e il nulla*, incuranti delle condizioni difficili imposte dalla guerra, apparentemente indifferenti rispetto all'impegno politico di alcuni dei loro coetanei<sup>21</sup>. La loro lettura è accompagnata dalla frequentazione dei circoli intellettuali organizzati da Marie-Magdelaine Davy e da Marcel Moré nell'appartamento di quest'ultimo in Quai de la Mégisserie e nel castello di La Fortelle<sup>22</sup>, ai quali partecipano anche altri coetanei come Olivier Revault d'Alonnes e Michel Butor. Questi cenacoli, i quali costituivano anche una copertura per le attività partigiane della Davy e dei suoi prossimi, tentavano di ricreare, durante l'Occupazione, l'atmosfera intellettuale delle celebri dieci giorni organizzate da Paul Desjardins nell'abbazia cistercense di Pontigny tra il 1910 e il 1939. Dalle testimonianze di Maurice De Gandillac<sup>23</sup> – professore di Tournier al liceo Pasteur di Neuilly, al quale Deleuze viene presentato da Magdelaine Davy come un “nuovo Sartre” – il giovane allievo d'Hyppolite avrebbe assistito, tra le altre, anche alla celeberrima discussione (del 5 marzo 1944) sulle nozioni di male e di peccato, che aveva riunito nell'appartamento di Moré, attorno a Sartre e a Bataille, buona parte dell'intelligenza ancora presente nella Parigi occupata dai nazisti: Blanchot, de Beauvoir, Camus, Couturier, Daniélou, Dubarle, De Gandillac, Hyppolite, Klossovski, Leiris, Madaule, Marcel, Massignon, Merleau-Ponty, Paulhan, Prévost. Nel frattempo Deleuze legge i romanzi di Sartre e i suoi saggi di

- 
- 20 M. Tournier, *Le Vent paraclét*, Paris, Gallimard, 1977, p. 153. In un'intervista con François Dosse (*Gilles Deleuze, Félix Guattari*, cit., p. 118), Tournier racconta che Deleuze lo chiamava ogni sera per dirgli cosa avesse letto durante la giornata e che “conosceva il libro a memoria”. Tale racconto è simile a quello fatto da Deleuze: “Sartre è stato tutto per me. Sartre è stato qualcosa di fenomenale. Durante l'Occupazione era un modo di esistere nell'ambito spirituale [...] *L'Essere e il Nulla* è stato una bomba, [...] un intero libro, enorme, di pensiero nuovo. Che choc! L'ho letto quando è stato pubblicato la prima volta. Mi ricordo che ero con Tournier ed eravamo andati a comprarlo. L'abbiamo divorato. Sartre ha ossessionato i giovani della mia generazione: scriveva romanzi, teatro, e allora tutti che volevano scrivere romanzi e teatro” (G. Deleuze, *Mi ricordo*, cit., pp. 80-81). Claude Lanzmann, amico di Deleuze e Tournier durante gli anni quaranta racconta una reazione analoga ne *Le lièvre de Patagonie* (Gallimard, Paris 1977, p. 141).
- 21 È il caso di Claude Lanzmann, di Guy Moquet, ma anche dello stesso fratello di Deleuze, arrestato per attività partigiane e deceduto sui “treni della morte”.
- 22 Parte di questi incontri saranno pubblicati nella rivista di orientamento cristiano *Dieu vivant*.
- 23 M. De Gandillac, *Le Siècle traversé: souvenirs de neuf décennies*, Albin Michel, Paris 1998, p. 252. De Gandillac dirigerà la tesi *Differenza e ripetizione*.

critica letteraria, assiste alle prime rappresentazioni delle *Mosche* e di *A porte chiuse*, alle polemiche sull'esistenzialismo dell'autunno 1944, e, durante il 1945, al trionfo dei "Temps modernes" su tutto il campo intellettuale<sup>24</sup>, il quale inaugura gli "anni Sartre"<sup>25</sup> e la moda dell'"esistenzialismo".

Già durante l'anno scolastico 1943-1944 Deleuze presenta, nella khâgne di Alquié, una breve relazione sul cogito in Husserl<sup>26</sup>. L'anno dopo – probabilmente ispirato dall'evento delle prime votazioni aperte alle donne e alle pagine dell'*Essere e il nulla* sull'amore e il desiderio – redige il suo primo articolo intitolato *Descrizione della donna*. Il saggio è pubblicato nel numero di ottobre-dicembre<sup>27</sup> di "Poésie", diretta da Pierre Séghers, partigiano, poeta e proprietario delle edizioni Minuit. Questa rivista letteraria nata, come la casa editrice, dall'esperienza della Resistenza, costituiva una tribuna privilegiata: oltre ai primi passi di giovani "esistenzialisti" come Alain Clément<sup>28</sup> (il quale aveva aperto le pagine della rivista a Deleuze<sup>29</sup>), essa aveva albergato anche scritti di celebri intellettuali come Aragon, Bachelard, Cassou, Camus, Éluard, Fondane, Estang, Ponge, Queneau, Triolet e, alla fine del 1944, "L'uomo e le cose" di Sartre<sup>30</sup>. Altri tre saggi seguono *Descrizione della donna* di poco più di un anno: una sorta di continuazione del primo scritto, *Detti e profili*, sempre pubblicato su "Poésie"<sup>31</sup>; l'introduzione agli ottocenteschi *Études sur la mathèse* del medico "schellinghiano" e occultista Malfatti da Montereaggio, senza dubbio commissionata da Marie-Madeleine Davy e pubblicata nella sua collana di misticismo e filosofia ermetica "Sources et Feux"<sup>32</sup>; *Da Cristo*

24 Cfr. A. Boschetti, *L'Impresa intellettuale. Sartre e "Les temps modernes"*, Dedalo, Bari 1984.

25 Riprendiamo l'espressione dal terzo capitolo del *Sartre* di Anne Cohen-Solal.

26 Cfr. J.-P. Faye, *Philosophie la plus ironique*, in Y. Beubatie (a cura di), *Tombeau de Gilles Deleuze*, Mille Sources, Tulle 2000, p. 91. La relazione era senza dubbio influenzata dal libro di Gaston Berger, *Le Cogito dans la philosophie d'Husserl*, pubblicato poco prima (Aubier, Paris 1942).

27 "Poésie 45", n° 28, ottobre-novembre 1945, pp. 28-39.

28 Clément pubblica su Kierkegaard, *Jeunesse du réel. Présence de Kierkegaard* ("Poésie 44", n° 19, 1944, pp. 18-35), su Camus, *Révolte et valeur* ("Poésie 44", n° 21, 1944, pp. 197-113) e sul surrealismo, *La proie et l'innocence* ("Poésie 45", n° 24, pp. 36-51, 1945).

29 Deleuze gli dedica il suo primo saggio.

30 "Poésie 44", n° 20-21.

31 "Poésie 47", n° 36. Il concetto di "profilo" è un'evidente allusione all'idea fenomenologica secondo la quale la conoscenza della cosa è sempre una conoscenza per "profili", *Abschattungen*.

32 Griffon d'Or, Paris 1946. Per un inquadramento dell'opera di Malfatti e del saggio di Deleuze, cfr. Christian Kerlake, *The Somnambulist and the Hermaphrodite*:

alla borghesia, genealogia filosofica dell'idea di vita interiore di assonanze hegeliane, pubblicata nell'ultimo numero della rivista "Espace"<sup>33</sup>. Poco dopo, nel 1947, Deleuze scrive anche una breve introduzione a un testo di Diderot, *La monaca*, ripubblicato dalle neonate edizioni Marcel Daubin, specializzate in fumetti, divulgazione e letteratura popolare.

Questi scritti, è bene precisarlo, sono poco di più che i primi passi di uno studente, certo non privo di qualche talento, il quale scimmiotta i suoi maestri. Ciononostante, essi permettono di tratteggiare le coordinate utili a tracciare una mappa del campo filosofico durante gli anni quaranta, indicandoci lo spazio dei possibili entro cui Deleuze si muoveva. Vi traspaiono inoltre, come abbiamo anticipato, alcuni elementi che formeranno la matrice teorica del pensiero di Deleuze.

A farne da sfondo è innanzitutto l'Abc filosofico appreso nelle classi preparatorie: Platone, Spinoza e Malabranche, ma soprattutto – come ammesso dallo stesso Deleuze – Descartes ed Hegel. L'interpretazione "esistenzialista" di Descartes proposta da Alquié (formalizzata in *La découverte de l'homme chez Descartes* del 1950, ma già presente ne *Le désir d'éternité* di sette anni prima<sup>34</sup>) e da Sartre (il quale pubblica nel 1946 una raccolta di testi di Descartes, preceduta dal saggio *La libertà cartesiana*<sup>35</sup>) e l'Hegel "umanista" di Hyppolite, Kojève e Sartre permeano l'introduzione al libro di Malfatti<sup>36</sup>. Ritroviamo tali influenze nella formulazione

---

*Deleuze and Johann de Montereaggio and Occultism*, "Culture Machine", n° 9, aprile 2007. Nonostante sia certo che quest'introduzione fosse stata scritta su commissione, è tuttavia probabile che Deleuze avesse scelto, tra una serie di testi, quello che più si avvicinava ai suoi interessi. Come nota Kerslake, la questione della *mathesis* consisteva, per teologi e occultisti, nella congiunzione della metafisica e della matematica in una *scientia Dei*. Tuttavia, se seguiamo la biografia stesa da Baillet, alla quale Deleuze pare riferirsi nel suo saggio, anche Descartes aveva sognato di una *mathesis universalis*. Leibniz era egualmente alla ricerca di una *scientia generalis*, Novalis di un'*arithmeticum universalis*.

33 "Espace", n° 1, 1946, pp. 93-106. Il saggio è dedicato a Marie-Magdelaine Davy.

34 L'ultimo capitolo di quest'opera s'intitola *Sagesse de Descartes*.

35 *Descartes 1596-1650*, primo volume della collana "I classici della libertà" diretta da Bernahard Groethuysen presso le edizioni Traits di Ginevra.

36 Per quel che riguarda Descartes: "La filosofia – scrive Deleuze in *Mathesis* – [...] individua l'oggetto come rappresentazione, nel suo rapporto con il soggetto conoscente. Poco le importa, come osserva Alquié, di sapere cosa sia la materia in ultima istanza, atomi forse, poiché come ogni alta rappresentazione essi godono di uno statuto filosofico solo in relazione alla mente che se li rappresenta". Le allusioni a Hegel non si contano: "ogni esistenza trova la propria essenza al di fuori di sé, nell'Altro", "unità nella diversità, vita generale nella vita particolare", "ogni

dell'idea di *mathesis* in quanto “coscienza del vivente nei suoi rapporti con la vita”, “sapere dell'esistenza individuale”, “descrizione” della “condizione umana”, capace di cogliere l’“universale concreto”, l'unità dell'anima e del corpo che si effettua a livello dell’“uomo concreto”. Tanto questo scritto quanto *Da Cristo alla borghesia* sono innegabilmente animati dalla macchina dual-ternaria, cartesiana e hegeliana<sup>37</sup>. Se da una parte Deleuze non prende alcuna posizione esplicita nei confronti dei due filosofi, ciò che è più percepibile è soprattutto il tentativo di superare il dualismo alla radice della concezione della filosofia propria ad Alquié.

## 2. “Un nuovo Sartre”. Piccolo manifesto antiumanista

D'altra parte, come già anticipato, ciò che balza immediatamente agli occhi, soprattutto nei saggi pubblicati in “Poésie” e in quello incluso nell'ultimo numero di “Espace” è l'importanza di Sartre. La sua influenza – la quale implica l'interiorizzazione di un vero e proprio *habitus* di filosofo d'avant-garde d'ascendenza letteraria – è perlomeno triplice. Essa riguarda 1) il già menzionato legame che unisce letteratura e filosofia<sup>38</sup>, esempi romanzeschi e “riflessione” filosofica – ritroviamo questi tratti negli autori citati in *Da Cristo alla borghesia* e nelle due prefazioni, ma soprattutto nei due saggi di “Poésie”<sup>39</sup> –, 2) lo stile di scrittura – il quale consiste nella commistione di linguaggio “alto” e di esempi triviali<sup>40</sup>, i quali spesso con-

---

individuo non esiste che nella negazione, tuttavia, nella misura stessa in cui la sua esistenza fa riferimento alla pluralità, tale negazione si opera universalmente, nella forma esaustiva del ciascuno, al punto da risultare soltanto la maniera umana di affermare ciò che essa nega” (cfr. *Mathesis, scienza e filosofia, infra*).

- 37 Cfr. le prime pagine di *Mathesis, scienza e filosofia* sul dualismo scienza/filosofia, materia/pensiero e, in *Da Cristo alla borghesia*, la conclusione dove sono formalizzate le opposizioni scientifica, religiosa e politica.
- 38 Tale prossimità tra filosofia e letteratura, era peraltro emersa dalla collaborazione tra filosofi e letterati nella riviste della Resistenza e, ancora prima, durante l'esperienza surrealista: la ritroviamo in Sartre, Bataille, Blanchot, Paulhan, ma anche in Alquié e Hyppolite.
- 39 France, Gide, Giono, Mallarmé, Ponge, Proust, Valéry, Romain, Queneau, il quale, a dire di Michel Tournier, avrebbe ispirato lo stile dei corti poemi che interrompono *Detti e profili* (cfr. M. Tournier, *Célébrations*, Mercure de France, Paris 1999, p. 343).
- 40 In un breve articolo pubblicato nella rubrica “Descriptions critiques” di “Poésie” (n° 38, 1947, p. 37), Claude Roy descrive Sartre come “uno scrittore che mescola in libri ambigui la filosofia, la storia e la finzione, si concentra su alcuni personaggi singolari – erotomani, pazzi, pederasti, bohemiens. Di questi lo inte-



cernono la sessualità<sup>41</sup> – e 3) una serie di concetti – l’idea fenomenologica della filosofia intesa come una “descrizione” dell’esperienza, il rifiuto della vita interiore e dello spiritualismo, il concetto d’“Altri”, quello di “squadra”, quello di “spirito di serietà”. A partire da questo bagaglio concettuale Deleuze effettua tuttavia una serie di traslazioni che ci permettono di gettare nuova luce sulla sua opera, e soprattutto sulla differente maniera in cui una parte della sua generazione iniziava a declinare i problemi elaborati da Sartre e dai suoi coetanei. La fine degli anni quaranta era il momento in cui, a dire d’Hyppolite, tutti gli studenti si sentivano in obbligo di “prendere posizione rispetto a Sartre”<sup>42</sup>.

Al fine di cogliere tali movimenti, un’analisi di “Espace”, nella quale fu pubblicato *Da Cristo alla borghesia*, è rivelatoria. Come “Poésie”, questa rivista era nata dall’esperienza della Resistenza e delle pubblicazioni in zona libera<sup>43</sup>: nella mezza dozzina di fascicoli pubblicati durante il 1945 ritroviamo molti degli autori che avevano già scritto per la rivista di Séghers<sup>44</sup>, oltre a giovani “esistenzialisti” come Jean-Toussaint Desanti<sup>45</sup> e Alain Clément<sup>46</sup>. L’ultimo numero<sup>47</sup> era stato affidato proprio a quest’ultimo, il quale aveva coinvolto anche Deleuze e Tournier. Questi ultimi frequentavano un gruppo di studenti della Sorbonne che comprendeva i fratelli Lanzmann, Olivier Revault d’Alonnes e Gilles Châtelet. All’esterno di questo nucleo, un circolo più ampio di coetanei: Michel Butor, Jean-François Lyotard, Roger Laporte e Léon-Louis Grateloup, amici di Châtelet.

---

ressano meno gli aspetti pittoreschi e colorati che la loro personalità; che esprime in un linguaggio spesso difficile e che non si permette assolutamente di sedurre attraverso le risorse di un’arte che sembra disprezzare; che non ha da offrirci se non un’esperienza limitata, apparentemente [...] ridotta a un quadrilatero di hotel puzzolenti, caffè, ‘bals nègres’ e vite senza pretese”.

- 41 Questa commistione – la cui origine è attribuibile all’influenza della psicanalisi sul campo intellettuale, e specialmente alla sua volgarizzazione da parte dei surrealisti – è peraltro rinvenibile anche nei saggi di Bataille, Blanchot e Klossowski.
- 42 J. Hyppolite, *A Chronology of French Existentialism*, “Yale French Studies”, 1955, n° 16, p. 100.
- 43 “Espace” era originariamente stampata a Clermond-Ferrand.
- 44 Come per esempio Jeanne Delhomme, che firma un articolo su Sartre e Camus, *L’absurdité de l’existence*.
- 45 Cfr. il suo primo saggio “esistenzialista” *Recherches de la liberté*, pubblicato nei numeri di aprile e maggio 1945.
- 46 Cfr. *Préliminaires sur Micheaux*, maggio 1945.
- 47 Si tratta in realtà del primo numero di una nuova serie. In *Jean-Paul Sartre romancier cryptométaphysicien* (in *Le vol du Vampire*, Mercure de France, Paris 1981, p. 144), Tournier racconta nei dettagli i frangenti in cui venne affidata a lui e ai suoi gruppi di amici l’ultimo numero di questa “rivista moribonda”.



Aperto dalla celebre frase tratta dal diario di Henri-Frédéric Amiel<sup>48</sup>, “il paesaggio è uno stato d’animo”, posta come una didascalia di una foto di una latrina, il numero è interamente consacrato alla critica della vita interiore che Sartre aveva inaugurato, dieci anni prima, nella *Trascendenza dell’Ego* e nel saggio su *Un’idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l’intenzionalità*. Nella *Presentazione* i curatori si presentano come la prima generazione a volere affrontare “l’età ingrata”<sup>49</sup> in maniera non patetica, sbarazzandosi della “vita interiore”, cioè di ciò che solitamente viene chiamato “sentimento dai poeti e dalle donne, anima dai confessori e coscienza affettiva dai filosofi”<sup>50</sup>. Il programma letterario e filosofico<sup>51</sup> consiste allora nell’eliminazione di qualsiasi riferimento ai diari, all’autoanalisi, all’“indecente masturbazione” dell’“espressione dei sentimenti personali” e nella condanna assoluta dell’“umanismo”, ultimo rifugio della morale. Tale rifiuto implica d’altra parte la promozione d’una letteratura senza autore<sup>52</sup> e la conseguente attenzione rivolta al formalismo<sup>53</sup>. Secondo il giovane Deleuze e la sua “squadra”, “le categorie della vita interiore promosse dalla borghesia, dall’umanismo e dalla civilizzazione” mascherano la realtà, il “mondo esterno”, esse debbono dunque essere fenomenologicamente messe “tra parentesi”. La conclusione

- 
- 48 Nelle prime pagine di *Da Cristo alla borghesia* Deleuze cita un lungo passaggio tratto dal saggio sull’intenzionalità, in cui Sartre si prende gioco di Amiel (“invano cercheremo, come Amiel, come un bambino che abbraccia la propria spalla, le carezze e i vezzi della nostra intimità, giacchè ormai alla fine tutto sta al di fuori, tutto, anche noi stessi; fuori, nel mondo, tra gli altri”).
- 49 Le due condotte seguendo le quali l’età adulta è affrontata dai giovani sono, attraverso Clément e gli altri, “il serio situazione” e il “serio scandalo” (conformismo e anticonformismo, entrambi riducibili allo “spirito di serietà”).
- 50 A. Clément, G. Deleuze, M. Tournier, *Présentation*, in “Espace”, n° 1, 1946, p. 7.
- 51 Tale programma è, invece, privo di chiare rivendicazioni politiche, anche se fa intendere una vaga relazione di “compagnonage de route” con la sinistra socialista.
- 52 L’opera deve far passare “sotto silenzio” l’autore, “annullarlo” (*Ibid.*, p. 13). Ritroviamo tale attitudine nella *Prefazione alla Religiosa* (*infra*, p. 107), quando Deleuze sottolinea che “nella misura in cui un’opera è compiuta, definitiva, data alle stampe, sembra che abbia per lo meno rotto tutti i rapporti col suo autore, che sia indipendente, autonoma, e a disposizione del lettore. Al punto che, a detta di alcuni come Valéry, il problema del rapporto dell’autore e dell’opera deve essere annullato: la creazione si rivolta contro se stessa e pone il suo oggetto come inreato”.
- 53 “Si tratta di formalizzare la letteratura”, “la letteratura non sarà mai e non è mai stata altro che la ricerca di un linguaggio che basta a se stesso”, *Présentation*, cit., p. 11. Questo “formalismo” sembra ispirato più dal Blanchot di *Come la letteratura è possibile?*, di *Passi falsi* e della *Parte del fuoco*, che dal Sartre “impegnato” di *Che cos’è la letteratura?*.



della *Presentation* è clamorosa: “l’avvenire dell’uomo non è né l’uomo né il mondo, ma *l’inumano*”<sup>54</sup>.

L’eredità sartriana è, dunque, anzitutto negativa: essa si risolve nella condanna dell’umanismo, che si incarna nelle differenti figure della psicologia, del moralismo, dei valori borghesi, della religione, della soggettività autoriale e nei comportamenti tradizionalmente associati alla femminilità. Seguendo Sartre, i redattori di “Espace” si accaniscono sulle “condotte” fondate sulla fiducia in un’interiorità<sup>55</sup>. Tale condanna ha fondamenti “filosofici” e non “etico-politici”: se ci si attiene a una pura “descrizione” dell’esperienza, allora è necessario rinunciare a qualsiasi struttura egologica, quindi a ogni tipo d’interiorità. L’idea sartriana del soggetto come un “nulla”, come un “buco” nell’essere è estremizzata: il nulla, al quale la soggettività umana è ridotta, non è, come sostiene Sartre, *tutto*, ma precisamente *niente*. Ogni soggettività deve essere “ridotta”, eliminata dalla descrizione neutrale e “onesta” dell’esperienza, ogni riferimento a una “trascendenza” destinata a dare un senso “umano” all’esperienza deve essere cancellata a profitto di ciò che Deleuze e Tournier non esitano a chiamare “inumano”. Sartre aveva già spiegato, nella *Trascendenza dell’Ego*, che l’Io appare soltanto “a livello dell’umanità” e non è “nient’altro che un lato del Me, il lato attivo”, il quale deve soccombere sotto i colpi dell’*epoché*; aveva aggiunto che “il Campo trascendentale, purificato da ogni struttura egologica [è allora] un *nulla*, perché gli oggetti fisici, psico-fisici e psichici, tutte le verità, tutti i valori, sono fuori di lui”<sup>56</sup>. Nello stesso momento egli faceva esclamare a Roquentin, nella *Nausea*: “non voglio nessun segreto, né stati d’animo, né cose inesprimibili; non sono né vergine né prete per giocare alla vita interiore; non sarò così stupido da dirmi antumanista: Io *non sono umanista*; ecco tutto”<sup>57</sup>.

---

54 *Présentation*, cit., p. 13.

55 Questo è, peraltro, anche il motivo per cui Deleuze non smetterà di criticare Bataille. Molto tempo dopo, in *Conversazioni* (cit., p. 52), scriverà che “la ‘trasgressione’ [è] un concetto troppo facile, per i seminaristi sottoposti alla legge di un papa o di un curato”, precisando che, in questo senso, “Georges Bataille è autore molto francese: è riuscito a fare del piccolo segreto l’essenza della letteratura, con una madre dentro, un padre sotto, un occhio di sopra”.

56 J.-P. Sartre, *La Trascendenza dell’Ego. Una descrizione fenomenologica* (1937), Egea, Milano 1992.

57 A questo proposito, cfr. le considerazioni di Derrida [*Margini della filosofia* (1972), Einaudi, Torino 1997]: “L’umanismo che segna nella sua profondità il discorso filosofico di Sartre è tuttavia, smontato, con molta sicurezza e molta ironia, nella *Nausea*: nella caricatura dell’Autodidatta, per esempio [...]. È nel dialogo

È su questa base che Deleuze, Tournier e Clément criticano non soltanto tutti gli spiritualismi<sup>58</sup> e i personalismi, ma anche le derive umaniste e “impegnate” dell’esistenzialismo. La critica degli accenti patetici presenti nell’“esistenzialismo” sartriano è percepibile nei primi paragrafi di *Da Cristo alla borghesia*, ma anche nella *Presentazione* del numero di “Espace”, dove l’opposizione allo spiritualismo in declino è accompagnata dal rifiuto dei “diversi umanismi moderni”<sup>59</sup> con i quali Sartre pare venire a compromessi a partire da *L’esistenzialismo è un umanismo*. Nel *Vento Paracleto* Tournier ritorna alla grande delusione che aveva seguito la celeberrima conferenza tenuta nell’ottobre 1945 al Club Maintenant: “Il nostro maestro recuperava dal bidone della spazzatura, dove l’avevamo gettato, questo imbecille trito e ritrito, che puzzava il sudore e la vita interiore, l’Umanismo, e l’affiancava, appropriandosene, a quest’assurda nozione di esistenzialismo. E tutti ad applaudire. Ricordo perfettamente la veglia funebre in cui ci raccogliemmo, poco dopo, in un caffè. Uno di noi [Deleuze] pensò di aver trovato la chiave di tutto in un romanzo di Sartre, pubblicato nel 1938, *La nausea*. Vi è un personaggio ridicolo, un fallito, che il narratore chiama l’Autodidatta, perché si istruisce leggendo in ordine alfabetico tutti gli autori della biblioteca municipale della sua città. Quest’imbecille rivendica l’umanismo e – massimo del ridicolo – confida ai suoi prossimi che fu nella calda promiscuità di un campo di prigionieri durante il 14-18 ad aver scoperto il valore indicibile dell’eterno umano. Per coronare il tutto, s’iscrive al S.F.I.O. [partito socialista]. Tutto era chiaro. Prigioniero durante il 1940, Sartre era tornato da noi trasformato in autodidatta”<sup>60</sup>. Quest’episodio non era un’invenzione romanesca di Tournier. Un cronista anonimo l’aveva registrato: nel numero del 20 ottobre 1945 del quotidiano di Camus, “Combat”, dopo aver descritto lo svolgimento rocambolesco della conferenza di Sartre, egli conclude che “per la strada, alcuni giovani sartriani, dei disperati della prima ora, proclamano che il maestro ha torto e che, quanto a loro, essi sono risolutamente antiumanisti”<sup>61</sup>.

---

con l’Autodidatta che Roquentin fa il più terribile processo all’umanismo”.

58 Tra cui il bergsonismo, che sembra essere il bersaglio implicito del saggio di Alain Clément, “La vita interiore mistificata”.

59 *Présentation*, cit., p. 11.

60 *Le Vent Paraclet*, cit., p. 156.

61 *Trop de gens pour écouter Sartre*, “Combat”, 20 ottobre 1945, p. 5.

### 3. “Un modellino di sistema filosofico”

Uno di questi “disperati” è proprio Michel Tournier che, pochi mesi dopo, pubblica in “Espace” il suo primo articolo, *L’impersonnalisme*. Più tardi dirà che quest’articolo, in cui regola i propri conti con il suo maestro, costituiva un vero e proprio “modellino di sistema filosofico”<sup>62</sup>. Composto durante il 1945 – tanto che Deleuze pare citarlo nella *Descrizione della donna* – questo saggio costituisce il paradigma dell’interpretazione “anti-umanista”, ma anche “anti-fenomenologica” della filosofia sartriana che Deleuze e Tournier<sup>63</sup> prolungheranno, attraverso i loro scritti filosofici e letterari, durante gli anni sessanta. Deleuze fu senza dubbio debitore verso queste pagine di Tournier, tanto che nella dedica della copia di *Empirismo e soggettività* regalata a Tournier scriverà: “Michel [...] [al quale] devo molto [...] filosoficamente”<sup>64</sup>.

Come Deleuze<sup>65</sup>, Tournier parte dalla concezione fenomenologica della filosofia come “descrizione sistematica dell’esperienza”. Tale descrizione è guidata da tre idee: a) *epoché*, sospensione dell’attitudine propria al senso comune e alla scienza, b) il *fenomeno* o “apparizione” che, come aveva sottolineato Sartre nella terza pagina dell’*Essere e il nulla*, abolisce, nietzscheanamente, la separazione platonica dei due mondi, c) l’*intenzionalità*, “coscienza di qualche cosa”, che lega soggetto e oggetto mantenendo la loro eterogeneità. Tuttavia è proprio questa nozione, l’intenzionalità, a rivelarsi fuorviante: se ogni coscienza è sempre ac-

62 Tournier parlerà di questo saggio molto più tardi: “Avevamo vent’anni e delle teste come delle pentole in ebollizione. Ogni giorno ricostruivamo il mondo con un’autorità sovrana la quale scusava, giustificava l’ardore febbricitante [...]. È allora che ci venne data l’occasione di esprimerci. Una rivista mensile moribonda ci apriva il suo ultimo numero. Sarebbe insomma stato il suo canto del cigno. Redassi, incontinentemente, un articolo-fiume che avrebbe costituito il pezzo forte di quel numero molto speciale. Un articolo? In realtà si trattava di un sistema del mondo [...] che comprendeva ontologia, gnoseologia ed epistemologia, morale, logica ed estetica. Naturalmente tutto ciò ridotto, miniaturizzato al fine di poter essere albergato in quello spazio ristretto. Un modellino di sistema, insomma, un sistema compatto, si direbbe oggi” (*Le Vol du vampire*, cit., p. 299).

63 Tournier continuerà a sbeffeggiare l’idea di romanzo psicologico. Nel suo *Journal extime* (La Musardine, Paris 2002) s’ispira all’opposizione, proposta dall’amico Michel Butor, tra *esplorazione* e *implorazione*, la quale non sarebbe altro che un “ripiegamento piagnucoloso sui nostri “mucchietti di miserabili segreti”, come diceva Malraux” (*Ibid.*, p. 9).

64 *Célébrations*, cit., p. 344.

65 In *Detti e profili* questi aveva scritto che in filosofia “si tratta di *rendere conto*”.

compagnata da un oggetto intenzionato, allora è la stessa differenza tra coscienza e cosa a diventare inutile. Interrogando l'esperienza – scrive Tournier – “non si trova alcuna traccia di ciò che chiamiamo la coscienza”, perché “non è possibile reperire nulla che vi si opponga. La coscienza di... e l'oggetto per..., i quali si tendono la mano nella loro reciproca incompletezza, non sono nient'altro che una sola e stessa realtà, la cui esistenza non è condizionata da nulla d'esteriore”<sup>66</sup>.

Seguendo il Sartre dell'*Immaginazione*, Tournier paragona in un primo tempo il soggetto a “una sorgente di luce che proietta un fascio (la coscienza) sugli oggetti immersi nell'oscurità”<sup>67</sup>. Sartre aveva contrapposto questa concezione della coscienza, propria a Husserl, a quella di Bergson e degli empiristi: per il primo vi è, da una parte, la luce propria alla coscienza, e, dall'altra, l'“opacità [dell'oggetto] che si oppone alla luce”, per i secondi “vi è [soltanto] luce pura, fosforescente, senza materia illuminata”, “luce pura, diffusa ovunque”. Nel mondo degli empiristi, allora, “l'esistenza della coscienza svanisce completamente dietro a un mondo d'oggetti opachi che possiedono, non si sa bene per che motivo, una sorta di *fosforescenza*”<sup>68</sup>. Tournier sembra proprio tornare verso l'empirismo quando fa notare come sia impossibile distinguere soggetto e oggetto se questi “si tendono la mano” e hanno bisogno l'uno dell'altro (gli oggetti hanno bisogno della luce della coscienza per esistere e la coscienza ha bisogno degli oggetti per rivelarsi). Il linguaggio con il quale Tournier articola la sua proposta filosofica è eloquente: “Sostituiamo all'immagine degli oggetti illuminati dall'esterno quella degli oggetti fosforescenti di per sé, questa *fosforescenza* sarebbe loro essenziale: allora la sorgente di luce diventa inutile. Abbandonando le metafore, identifichiamo la coscienza e la cosa di cui è cosciente, poniamo che *la coscienza è il suo oggetto* e il problema della coscienza sarà risolto”<sup>69</sup>. Tournier approda a una posizione che chiama “idealismo oggettivo”, poiché identifica oggetto e soggetto, ma dove non vi è soggetto: “non si può trattare che d'idealismo oggettivo, non essendo il soggetto nient'altro che un'allucinazione che a volte viene al mondo [...]. Visto che non c'è nessun soggetto che sostenga l'esistenza, allora le cose sono autosufficienti, sono in sé. Il mondo non è per nessuno, la nozione d'assoluto vi coincide”<sup>70</sup>.

Se la coscienza è il mondo, allora il soggetto è ridotto a un epifenome-

---

66 *L'impersonnalisme*, cit., p. 51.

67 *Ibid.*

68 J.-P. Sartre, *L'immaginazione* (1936), Bompiani, Milano 2001, corsivo nostro.

69 *L'impersonnalisme*, cit., p. 52, corsivo nostro.

70 *Ibid.*, pp. 52-3, corsivo nostro.

no, all'“aspetto esteriore”, al “guscio” del mondo. Per nominarlo, Tournier utilizza il nome d'“altri”, che sostituisce all'“Ego” trascendente il campo della coscienza. Come l'“Io”, l'altri “non condiziona il mondo, ma lo popola”. Di conseguenza esso non è altro che “contingente e storico”<sup>71</sup>. Il passaggio dal mondo-coscienza d'immagini fosforescenti alla formazione del soggetto si opera attraverso l'“espressione”. Tale concetto, che Deleuze attribuisce a Tournier in *Descrizione della donna*, è utilizzato da Sartre nella terza parte dell'*Essere e il nulla* (“Per altri”) e in particolare nel secondo capitolo (“Lo scoglio del solipsismo”). Inoltre, in quello stesso momento, nella *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty parla del “miracolo dell'espressione” come di un processo grazie al quale “un interno [...] si rivela all'esterno”, “un significato [...] scende nel mondo e si mette a esistere”. D'altra parte, l'esempio che Tournier utilizza, quello del “viso contratto in una smorfia” che “appare improvvisamente e s'incolla al vetro della finestra”, proviene dalle *Idee per una teoria delle emozioni* di Sartre. L'apparizione di un volto rivela un mondo “candido o feroce”. Altri è dunque un “mondo astratto, espresso in linguaggio umano come la possibilità di questo mondo”. Il viso di un ammalato è, per esempio, – scrive Tournier – la possibilità “di un mondo di febbri e incubi”.

Tra gli “altri”, Tournier ne isola uno, a causa di “una sorta d'intimità più stretta che intrattiene con il mondo e che si traduce nella risonanza violenta della sua apparizione, nell'essere del mondo”. Lo chiama “l'Altri”: “è lui – aggiunge –, tra gli altri, quello che sono, o l'io”, esso coincide con il “cogito cartesiano”. Tuttavia l'Altri non è la condizione del mondo, ma “un essere episodico che lo popola o lo diserta”<sup>72</sup>, si tratta, precisa Tournier, di un “evento contingente o storico o, per rubare l'espressione a Sartre, di un'“avventura che accade al mondo””<sup>73</sup>: “Prima, il mondo era deserto. Vi erano le scale della mia casa, vi erano gli scalini che scendevano lenta-

71 *Ibid.*, p. 53. Il parallelo tra Bergson e Sartre sarà ripetuto nei libri e nei corsi sul cinema. Cfr. in particolare la lezione del 2 novembre 1983 (trascritta su [www.web-deleuze.com](http://www.web-deleuze.com)): “Sartre non ha mai smesso di attaccare violentemente Bergson. Ma quello che mi colpisce è che non è mai come la gente pensa, perché se prendete l'inizio dell'*Essere e il nulla*, secondo me si tratta della stessa cosa che nel primo capitolo di *Materia e memoria*. In maniera sbalorditiva. Salvo che preferisco la presentazione bergsoniana a quella sartriana. Che cosa ci dice, Sartre, all'inizio dell'*Essere e il nulla*? Ci dice, all'inizio di questo bel libro, vi è il mondo, e questo mondo lo chiamo l'in-sé [...]. E dice: in questo mondo in sé che non mi ha atteso per esistere, e che non ha atteso nessuno per esistere, in questo mondo in sé ci sono dei soggetti che nascono”.

72 *L'impersonnalisme*, cit., p. 57.

73 *Ibid.*, p. 58.

mente, salite in assoluto, da nessuno, vi era l'aria un po' fredda, ma fredda in assoluto, vi era della fame. È allora che la cosa ha luogo: spunta Altri. Era qui, sulle scale, che saliva gli scalini uno dopo l'altro, sentendo la freschezza dell'aria; vi era lo stomaco vuoto. Questa brusca apparizione del pensiero è esattamente l'articolazione dell'itinerario di Descartes, ed essa è stata da lui scomposta nel modo seguente: 'penso, dunque sono; [penso] che io sono una cosa che pensa'<sup>74</sup>. L'apparizione dell'"Altri" implica la non-coincidenza tra la coscienza e il suo oggetto, tra il mondo originario e il mondo espresso da altri, introducendo così, oltre che il tempo, la possibilità dell'errore.

#### 4. Sul persistente sartrismo dei "petits camarades"

Gli elementi costitutivi del "modellino di sistema filosofico" di Tournier riappaiono tali e quali nei saggi pubblicati in "Poésie", come appare chiaramente in esergo al primo dei due, in cui Deleuze cita l'amico: "Le cose non mi hanno aspettato per prendere il loro significato", scrive Deleuze. "Il significato s'iscrive oggettivamente nella cosa: vi è qualcosa di affaticante, per esempio, ed è tutto [...]. Io non c'entro per nulla. Non sono io a essere affaticato. Io non invento nulla, non proietto nulla, non faccio venir al mondo, *non sono nulla, nemmeno un nulla, soprattutto non un nulla: nient'altro che un'espressione* [...]. Ora questo mondo assolutamente oggettivo, questo mondo senza soggetto racchiude in lui il principio della sua negazione, del suo proprio annientamento: un oggetto tra gli altri, ma che tuttavia possiede la sua specificità [...]: Altri. Altri è in questo mondo affaticante, e tuttavia [...] può esprimere un mondo dove non c'è nulla di affaticante. È questo, Altri: *'l'espressione di un mondo possibile'*<sup>75</sup>.

Altri provoca l'apparizione del soggetto in un mondo "oggettivo". È il volto d'Altri, espressione di un mondo possibile, a "ricaccia[re] in me l'antico universo", a farmi "comprendere che sono proprio io a essere affaticato" e, dunque, a causare la scissione soggetto/oggetto. In *Descrizione della donna* e in *Detti e profili* Deleuze insiste su Altri (tra cui distingue Altri-maschio e Altri-femmina) come struttura trascendentale propria al campo dell'esperienza, e sulle condotte esistenziali che è possibile assumere in seguito alla sua apparizione. La "passione fondamentale", descritta già da Sartre nell'*Essere e il nulla*, è quella della "vergogna" (cfr. *Descrizione*

74 *Ibid.*, cit., p. 54.

75 *Descrizione della donna*, *infra*, p. 66, corsivi nostri.



della donna) o della sensazione di “mediocrità” (cfr. *Detti e profili*). L’io mediocre o vergognoso, l’io alienato dall’apparizione d’Altri, può reagire difensivamente costruendosi un’interiorità, oppure formando un mondo in comune con altri, facendo “comunità”<sup>76</sup>, “gruppo” o “squadra”<sup>77</sup>: “Questo mondo non è certo l’unico – scrive Deleuze –. In fondo, il mondo possibile che Altri-maschile rivela può anche costituire l’offerta di un’amicizia. Quando supero la mia fatica, quando realizzo un mondo dove non c’è ciò che affatica, allora faccio Gruppo con Altri. È la squadra sportiva o il Gruppo sociale [...]. Il Gruppo è il solo mezzo di sfuggire alla mediocrità”<sup>78</sup>. Deleuze rileva anche la portata rivoluzionaria del fare squadra, tenendo fede all’idea di un mondo *esteriore* possibile. Questa condotta è contrapposta al ripiegamento nell’analisi interiore indotta dal Cristianesimo<sup>79</sup> o dai valori borghesi, i quali invitano a una rivoluzione interiore prima che esteriore. In una nota di questo saggio, Deleuze giunge a opporre la rivoluzione *esteriore* di De Gaulle a quella *interiore* di Pétain, riprendendo così i toni denunciatori del Sartre delle *Mosche*<sup>80</sup>.

A partire dal 1945, la rilettura di Sartre da parte di Deleuze segue dunque i punti seguenti: 1. la filosofia è concepita “fenomenologicamente” come un tentativo di descrizione dell’esperienza che trae profitto della “riduzione”; 2. la nozione di “vita interiore” – che fonda la psicologia, la letteratura introspettiva, la morale, la religione e la politica borghese – è rifiutata; 3. il concetto d’intenzionalità è giudicato contraddittorio: se ogni coscienza è

76 Cfr. *Mathesis, scienza e filosofia, infra*.

77 Cfr. *Detti e profili, Da Cristo alla borghesia*. Il concetto di “équipe” riprende la maniera nella quale Sartre cerca di rendere la nozione heideggeriana di *Mitsein*.

78 *Detti e profili, infra*.

79 Una profonda anti-religiosità percorre tutta l’opera sartriana, ed è immediatamente notata dai critici: il luglio 1945 Gabriel Marcel parla dell’autore di *Huis clos* come di un “principe luciferino” (*Horizon*, luglio 1945, ripreso ne *L’ora teatrale*, Plon, Paris 1959). L’agosto 1945, Roger Troisfontaines nota – in una delle prime monografie su Sartre (che Deleuze non poteva non aver letto), *Le choix de Jean-Paul Sartre* (Cubie, Paris 1945, p. 33) – come *Le mosche* fossero una e vera propria “caricatura della morale cristiana”.

80 In questo testo teatrale il popolo di Argo, invaso dalle mosche, tormentato dai rimorsi, è la metafora della Francia masochista della Rivoluzione Nazionale, incapace di reagire all’occupante poiché convinta di meritarselo. Sartre critica la legittimazione del regime operata dai rappresentanti della religione cattolica, i quali avevano invitato i francesi non tanto all’azione nel “mondo esteriore” quanto al ripiego soggettivo, all’analisi di coscienza, al pentimento, invitandoli a collaborare. Nell’intervista *Mi ricordo* (cit.) Deleuze insiste sul fatto che le rappresentazioni delle *Mosche* durante l’Occupazione avessero costituito un vero e proprio “atto di resistenza”.

coscienza-di-qualche-cosa, allora coscienza e oggetto intenzionato sono una sola e stessa realtà; 4. il modello della coscienza fenomenologica in quanto molteplicità di raggi di luce che si dirigono da un soggetto verso un oggetto è sostituito dal modello “empirista” di un mondo di cose-immagini, di per se stesse luminose, dunque “fosforescenti”; 5. l’io è un risultato trascendente il campo assoluto delle immagini-cose, prodotto dall’apparizione di “altri”, il quale non è altro che l’*espressione* di un mondo possibile.

Questa concezione traspare in filigrana in *Empirismo e soggettività*<sup>81</sup>, versione rimaneggiata della tesi di DES del 1947<sup>82</sup>. La scelta del soggetto di tesi, lungi da costituire una geniale reazione al clima “soffocante” provocato dal dominio universitario delle “tre H”, era stata invece proprio motivata dal frequente raffronto tra l’empirismo e la fenomenologia: lo stesso Sartre, nei suoi studi sull’immagine, aveva opposto Husserl all’empirismo di Hume e di Bergson, Gaston Berger, autore di uno dei primi libri d’introduzione all’opera di Husserl, aveva scritto un celebre saggio in cui aveva confrontato Husserl e Hume<sup>83</sup>, Hyppolite<sup>84</sup> aveva preparato Deleuze all’*agrégation*, aveva analizzato il *Trattato sulla natura umana* in due corsi tenuti a Strasburgo nel 1946-47 e nel 1947-1948, quando questo libro era in programma. Deleuze aveva ritrovato in Hume un procedimento di “riduzione” analogo a quello della fenomenologia: Hume si attiene a ciò che Deleuze definisce come il “flusso delle percezioni”<sup>85</sup>, rispetto al quale il soggetto è “fenomenologicamente” *trascendente*. Il soggetto *non* è lo spirito, ma si forma *nello* spirito, è capace di superare il dato, è “natura umana” che trascende la semplice natura formata dalle impressioni. Da qui conseguono anche quelle che sembrano essere, in *Empirismo e soggettività*, delle posizioni di difesa dell’empirismo contro gli attacchi della fenomenologia.

Vent’anni dopo la scrittura del DES e di questi saggi, Deleuze ritornerà a questa concezione empirista e al concetto d’“Altri”, proprio in occasione

---

81 Pubblicato nella collana Epiméthée diretta da Hyppolite, al quale il libro è dedicato.

82 Nel 1952 Deleuze completerà (scrivendo il capitolo consacrato alla vita e aggiungendo la bibliografia) la breve introduzione a Hume iniziata da André Cresson, morto poco prima (*David Hume, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*).

83 Oltre al già citato *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, anche *Husserl et Hume* (“Revue internationale de philosophie”, n° 1, 1944, pp. 342-353).

84 Ne *L’intersubjectivité chez Husserl* (in *Figures de la pensée philosophiques*, Paris, Puf 1972, t. I, p. 510) Hyppolite sottolinea che la sintesi passiva in Husserl è un’“associazione immediata e non un ragionamento, come l’aveva visto Hume”.

85 *Empirismo e soggettività*, cit., p. 19.

della pubblicazione del primo romanzo di Tournier, *Venerdì o il limbo del pacifico*. In una lunga recensione pubblicata su “Critique”<sup>86</sup>, nella quale è impossibile non vedere un regolamento di conti con il vecchio amico, Deleuze presenta il libro di Tournier come l’antitesi di un “romanzo d’analisi interiore”: il suo eroe, Robinson, ha “ben poca interiorità” e il suo obiettivo finale è la “disumanizzazione” del mondo, ottenuta attraverso l’eliminazione d’altri<sup>87</sup>. Altri, rileva Deleuze, non è un altro Io, ma la “condizione grazie alla quale *percepriamo* [...] degli oggetti e dei soggetti distinti”, non è una persona, ma semplicemente una “struttura del campo percettivo, senza la quale questo campo, nel suo insieme, non funzionerebbe come funziona”<sup>88</sup>. Altri è l’“*espressione di un mondo possibile*”<sup>89</sup>: segnalando la possibilità di un mondo altro rispetto a quello presente, provoca la scissione tra soggetto e oggetto, il passaggio del tempo e la possibilità dell’errore<sup>90</sup>. Seguendo questa concezione gli oggetti appaiono soltanto grazie ad Altri: essi “esistevano soltanto per le possibilità di cui altri popolava il mondo; ciascuno si chiudeva su di sé, si apriva su altri oggetti soltanto in funzione di mondi possibili espressi da altri”<sup>91</sup>. Al contrario, “nell’assenza d’altri, la coscienza e il suo oggetto sono una cosa sola”<sup>92</sup>. Esattamente come vent’anni prima nel suo “modellino di sistema”, Tournier concepisce la coscienza non come “una luce sugli oggetti”, ma come “una pura fosforescenza delle cose in sé”<sup>93</sup>.

86 *Michel Tournier o il mondo senza Altri*, pubblicato nel 1967 e poi incluso come appendice alla *Logica del senso* (Feltrinelli, Milano 2005). Tali sviluppi ritornano anche in un lungo brano contenuto in *Differenza e ripetizione*, dell’anno dopo. Impossibile non vedere nel saggio sulle isole deserte (cfr. *L’isola deserta*, cit.) l’espressione di una riflessione comune che occupava Deleuze e Tournier.

87 *Michel Tournier*, cit., p. 266.

88 *Ibid.*

89 *Michel Tournier*, cit., p. 270. Deleuze riporta lo stesso esempio del viso terrorizzato menzionato da Tournier. Cfr. anche *Differenza e ripetizione*, dove Deleuze distingue tra *Altri a priori* come struttura, da ogni *altri* particolare, il quale non è l’altro che *l’espressione* di tale altri *Altri a priori*.

90 “Prima che altri comparisse, vi era per esempio un mondo rassicurante, da cui la mia coscienza non era distinguibile; altri sorge, esprimendo la possibilità di un mondo sconvolgente, che non viene sviluppato senza far passare il precedente. Io sono soltanto i miei oggetti passati, il mio Io è fatto soltanto di un mondo passato, appunto quello che altri fa passare. Se altri è un mondo possibile, Io sono un mondo passato”. *Ibid.*, p. 272.

91 *Ibid.*, p. 274.

92 *Ibid.*, p. 273.

93 *Ibid.*, p. 273. Non è un caso che il primo esempio di “concetto” filosofico in *Che cos’è la filosofia?* [(1991), Einaudi, Torino 1996, pp. 6-9] sia proprio quello di

### 5.1 “neo-convertiti all’oggetto”: una generazione conformista?

Tornando al periodo degli anni quaranta e cinquanta, è doveroso ancora una volta sottolineare che, tra i prestiti alla filosofia sartriana, sono completamente assenti i temi “esistenzialisti”, della libertà, dell’essere-nel-mondo, dell’angoscia o dell’impegno, i quali costituirebbero la prova della compromissione sartriana con l’umanismo. Indifferenti alla politica, quindi disinteressati all’aspetto “impegnato” dell’opera sartriana, Deleuze e Tournier elaborano un sistema “idealista” che tende al materialismo, trasformando il campo trascendentale, che Sartre aveva tracciato attraverso i raggi di luce degli atti intenzionali, in un campo di “cose-immagini” fosforescenti e assolute, un campo senza sguardo né oggetto guardato. Questo mondo assomiglia in maniera sbalorditiva a quello descritto nei poemi di Francis Ponge, a cui Sartre aveva consacrato il celebre saggio *L’uomo e le cose*, pubblicato in “Poésie” alla fine del 1944<sup>94</sup>. Nel mondo di Ponge non vi è spazio per l’uomo: “le cose esistono [...], bisogna prendere il loro partito”, il partito “delle cose, cioè dell’inumano”<sup>95</sup>. Ponge, spiega Sartre, è monista: “Uomini, esseri, piante, minerali sono messi sullo stesso piano. Non è che siano stati elevati, o abbassati, tutti gli esseri fino alla pura forma della vita, ma – aggiunge – è stata concepita, per ognuno, la stessa coesione intima, proiettando, per parlare il linguaggio di Hegel, l’interiorità sull’esteriorità”<sup>96</sup>. Secondo Ponge “è la cosa che esiste innanzitutto, nella sua solitudine inumana”<sup>97</sup>. Tuttavia la cosa è differente dall’oggetto: “un oggetto qualunque apparirà come una cosa dal momento in cui avremo avuto cura di spogliarlo dei *significati troppo umani* di cui l’avevamo rivestito”<sup>98</sup>. Tuttavia, Sartre pensa – conformemente alla fenomenologia e contrariamente a Deleuze e Tournier – che il tentativo d’assoluta “dis-umanizzazione” operato da Ponge sia destinato a fallire, poiché “l’umanità delle cose rinvia a me stesso; così la coscienza, strappandosi dall’oggetto, si scopre nella dialettica hegeliana”<sup>99</sup>. La posizione di Ponge condurreb-

---

Altri concepito come mondo possibile.

- 94 Non a caso nel saggio del 1962 *Jean-Jacques Rousseau precursore di Kafka, di Céline e di Ponge* (ora ripubblicato nell’ *Isola deserta*, cit.) Deleuze associa lo stato di natura rousseauiano – precedente alla socialità, dunque all’apparizione di “Altri” – al mondo di Robinson sull’isola deserta e a al mondo degli oggetti di Ponge.
- 95 *L’homme et les choses* (1944), in J.-P. Sartre, *Situations I. Qu’est-ce que la littérature?*, Gallimard, Paris 1947, p. 234.
- 96 *Ibid.*, pp. 260-1.
- 97 *Ibid.*, p. 238, corsivo nostro.
- 98 *Ibid.*, p. 236, corsivo nostro.
- 99 *Ibid.*, p. 259.

be dunque a un “risultato inatteso”, la reintroduzione della “sua coscienza contemplativa che, proprio perché è coscienza *del* mondo, si trova per forza *fuori* dal mondo”<sup>100</sup>. Tuttavia Ponge insiste che “*la coscienza [...] è essa stessa cosa*”<sup>101</sup>, in tal maniera egli esprimerebbe, secondo Sartre, un desiderio di cosificazione, realizzando “il nostro desiderio comune d’ esistere infine secondo il tipo dell’in-sé. Ciò che lo affascina nella cosa, è il suo modo d’ esistenza, la sua totale adesione a sé, il suo riposo. Nessuna fuga ansiosa, né collera, né angoscia: l’ imperturbabilità insensibile del ciottolo [...], il desiderio di ciascuno di noi è quello d’ esistere *con tutta la coscienza* sul modo della cosa. Essere interamente coscienza e, contemporaneamente, interamente pietra”<sup>102</sup>. Impossibile non riconoscere il programma filosofico-letterario espresso nella *Prefazione* di “Espace”<sup>103</sup>, dove Clément, Deleuze e Tournier oppongono all’ *introspezione* di Gide – la quale “non ci fornisce se non una vita interiore senza l’ idea del peccato” – la *descrizione* del “ciottolo” di Ponge “che s’ incastra nel palmo della mano”<sup>104</sup>.

La volontà di descrivere – attraverso la letteratura o la filosofia – il mondo in maniera “inumana” e la condanna delle derive umaniste dell’ esistenzialismo erano comuni a una parte della generazione intellettuale alla quale Deleuze e Tournier appartenevano<sup>105</sup>. Nel 1948, un giovane Jean-François Lyotard aveva partecipato<sup>106</sup> a un’ inchiesta sulla sua generazione, promossa dai “Temps modernes”<sup>107</sup>. Secondo Lyotard, di fronte al mondo – del

100 *Ibid.*, p. 266, corsivo nostro.

101 *Ibid.*, p. 259, corsivo nostro.

102 *Ibid.*, p. 265, corsivo nostro.

103 *Présentation*, cit., pp. 10-11.

104 *Ibid.*

105 Possiamo dunque comprendere la convergenza tra Deleuze e Tournier e i loro due amici “marxisti” Olivier Revaut d’ Alonnes e Gilles Châtelet. Quest’ ultimo ricorda in *Croniques des idées perdues* come, benché affascinato dall’ opera sartriana e dal suo carattere totalizzante, non potesse non rifiutare la sua “filosofia del Cogito”, in cui reperiva l’ eredità dello spiritualismo ottocentesco che aveva sottolineato “il privilegio della persona”. F. Châtelet, *Chroniques des idées perdues*, cit., p. 101. Allo stesso modo, un compagno di classe di Michel Tournier, lo scrittore Roger Nimier, scrive in quegli anni: “una Aston-Martin va veloce, ma frena bene, è tutta la differenza tra Descartes e Sartre. Sartre è la vettura di serie” che ha “derapato nel fossato dell’umanismo” (R. Nimier, J. Chardonnet, *Correspondance 1950-1962*, Gallimard, Paris 1984, p. 287).

106 Oltre a Lyotard, partecipano all’ inchiesta il futuro romanziere Pierre Gripari e il futuro critico letterario Paul Viallaneix.

107 *Nés en 1925*, “Les temps modernes”, n° 32, maggio 1948, pp. 2037-2057. Per una messa in prospettiva cfr. D. Robbins, *Editor’s Introduction: From Postwar to Postmodern – Lyotard’s “Interregnum” and After*, in Id. (a cura di), *Jean-Fran-*

quale, si diceva “che l’uomo faceva ciò che voleva”, ma che in realtà aveva mostrato tutto il “suo spessore ostile” – la reazione di “rottura radicale” di tutt’una generazione consisteva proprio nell’andare nella direzione opposta a quella dell’umanismo sartriano: non verso il soggetto, la libertà e l’uomo, ma verso l’oggetto, l’inerte, l’inumano. Seguendo “la filosofia dell’Essere di Heidegger” e la letteratura di Ponge, Lyotard aveva confessato: “noi abbandoniamo il partito dell’uomo per il partito (preso) delle cose [...] il nostro desiderio comune [è quello] di esistere sul tipo dell’in sé”<sup>108</sup>.

Ritroviamo le stesse suggestioni nei primi romanzi di Alain Robbe-Grillet (si pensi, per esempio, a *Gelosia*) e nei saggi che li accompagnano. Secondo Robbe-Grillet il compito della nuova letteratura consiste nel liberare il romanzo dalle metafore, dai predicati antropologici che vorrebbero colmare lo scarto che separa il soggetto e il mondo. Secondo Robbe-Grillet “il mondo non è significante né assurdo. È semplicemente. Il mondo non esiste per l’uomo”<sup>109</sup>, “le cose sono le cose e l’uomo non è che l’uomo”<sup>110</sup>. L’obiettivo del romanziere è allora quello di elaborare una scrittura priva di tracce umane (il grado zero), evitando ogni ricorso a quel procedimento “tragico” che mira a umanizzare le cose<sup>111</sup> e che è ancora presente nella *Peste*, nella *Nausea* e nel *Partito preso delle cose*. Tuttavia, come Robbe-Grillet lo spiegherà più tardi<sup>112</sup>, tale scrittura “cosista”, voleva proprio ra-

---

*çois Lyotard*, t. 1, Sage, London 2004, pp. vii-xxviii.

108 *Nés en 1925*, cit., p. 2056.

109 In A. Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, Minuit, Paris 1963, p. 18. Ritroviamo le stesse osservazioni che Deleuze farà su Robbe-Grillet nei suoi libri sul cinema in un intervento di Foucault nel quadro di un *Débat sur le roman* del 1964, pubblicato all’origine in “Tel quel” (ora in M. Foucault, *Dits et écrits*, t. II, Gallimard, Paris 2001 p. 22) : “Questa critica implacabile del linguaggio romanzesco [in *Natura, umanismo e tragedia*], e in particolare del linguaggio descrittivo della *Nausea* e ancor più dello *Straniero*, era sbalorditiva perché, allo stesso tempo, presentava in Robbe-Grillet l’espressione radicale di ciò che avrebbero voluto fare Sartre e Camus, cioè il resoconto delle cose che sono semplicemente là, senza aggiungere nulla alla pura e semplice esposizione. Soltanto, ecco, mano a mano che si legge l’articolo, si ha l’impressione che accada qualcosa d’altro, che tutta quest’autointerpretazione ha l’aria di trasformarsi in qualche cosa che è, infine, forse, molto lontana dalla fenomenologia dell’esistenza derivata da Sartre. Si avrebbe come un’opera che rigenera da sé un secondo doppio. Prendo un pezzo di una frase di questo testo, una frase che è particolarmente tipica: ‘Limitarsi alla descrizione, dice Robbe-Grillet, è ovviamente rifiutare tutti gli altri tipi di approccio all’oggetto’”.

110 *Pour un nouveau roman*, cit., p. 47.

111 *Ibid.*, p. 58

112 Ci si può riferire al suo saggio *L’exercice problématique de la littérature* (in A. Robbe-Grillet, *Le voyageur*, Bourgois, Paris 2001, pp. 263-273). Qui scrive: “Si

dicalizzare l'idea fenomenologica della coscienza vuota e non-digestiva contenuta nei saggi sartriani degli anni trenta. Ciò che Robbe-Grillet difendeva, alla luce della fenomenologia, era la *descrizione*, opposta alla *spiegazione*, la quale implica un'appropriazione, cioè quel processo di "interiorizzazione" "alimentare" già criticato da Sartre.

Il tentativo "inumanista" di tutt'una generazione non sarà compreso dai "maestri". Il 20 luglio 1946, Ferdinand Alquié, all'epoca membro del jury dell'*agrégation*, firma, per la "Gazette des lettres", un breve articolo intitolato *La vie intérieure et l'esprit*, nel quale denuncia il tentativo di "sintesi di materialismo e idealismo" di Clément, Deleuze e Tournier. Essi avrebbero fallito nel loro tentativo di costituzione di quel "terzo partito" di cui Sartre aveva parlato in *Materialismo e rivoluzione*: non avevano fatto altro che inventare "una nuova maniera di parlare, in cui l'io percepisco il Mondo' è trasformato in un 'il Mondo si dà ad Altri' (perché l'io, il quale è ancora troppo 'interiore' è chiamato qui l'Altri)"<sup>113</sup>. Quest'invenzione non poteva "servire a granché"<sup>114</sup>: l'intenzione che animava i saggi degli allievi di Alquié costituiva una manifestazione, "sotto una nuova forma, [del] la tendenza [...] a negare la soggettività a profitto del Mondo". I "redattori di 'Espace'" assomigliavano, "così facendo, [a]i materialisti": proprio come Ponge non erano nient'altro che dei "nuovi convertiti all'oggetto"<sup>115</sup>. Tournier e Deleuze correvano inoltre il rischio di non riuscire a progredire

---

diceva: 'Robbe-Grillet è lo scrittore che ha cacciato l'uomo dal mondo per sostituirlo con degli oggetti'. Degli oggetti senza gli uomini, degli oggetti, così, visti da nessuno, etc. Ora, se effettivamente il termine di 'fenomenologia' potesse applicarsi a rigore a questi romanzi che ho scritto durante gli anni cinquanta, è proprio, al contrario, a causa della nozione di coscienza husserliana com'è sviluppata nel famoso articolo di Sartre [...]; qui scrive anche, cito a memoria, che se per caso entrate all'interno di una tale coscienza, sarete immediatamente espulsi verso una luce accecante, nella polvere di una grande strada..." (*Ibid.*, p. 265-66).

- 113 La contraddizione tra due possibili interpretazioni dell'*Essere e il nulla* era stata già sottolineata da Alquié. In un articolo pubblicato nel 1945 nei "Cahiers du Sud" (*L'être et le néant selon Jean-Paul Sartre*, ora in Id., *Solitude de la raison*, Le terrain vague, Paris 1966), egli faceva notare la coesistenza, nell'opera sartriana, di pessimismo e impegno, umanismo e materialismo, realismo che considera l'uomo come un'avventura che capita all'essere e di un idealismo in cui la coscienza è capace di costituire tutto il mondo. Tale contraddittorietà si sarebbe rispecchiata nel sottotitolo dell'opera (*Saggio di ontologia fenomenologica*), espressione del periodo difficile in cui era stata scritta. Inoltre, secondo Alquié, che pareva alludere a Deleuze e Tournier, "molte persone credettero di trovare la dottrina tanto attesa e come l'espressione filosofica del loro stato d'animo" (*Ibid.*, p. 86).

114 *La vie intérieure et l'esprit*, cit.

115 *Ibid.*

filosoficamente perché, come Alquié aveva rivelato al primo, si erano “nutriti” di Sartre fino a “strabordarne”<sup>116</sup>.

È interessante, d'altra parte, leggere ciò che scrive quest'ultimo a proposito della generazione di Deleuze nella prefazione alla riedizione di *Aden Arabia* di Nizan. In un ritratto che pare completare quello già abbozzato in *Materialismo e rivoluzione*, Sartre descrive la generazione di Deleuze come vittima di uno “stordimento” adolescenziale dovuto al conflitto. Questo stordimento avrebbe provocato in tutta una generazione il disprezzo per la generazione precedente, incapace di salvarla dalla sconfitta e dall'Occupazione. Il disorientamento di questi giovani li avrebbe gettati tra le braccia del Partito Comunista (come fu il caso di Châtelet e di Revault d'Alonnes) oppure in una disperazione e in un nichilismo “esistenzialista” (come fu, in parte, quello di Deleuze, Lanzmann e Tournier). Ma solo “cinque anni [dopo], il loro avvenire si sgelava: avevano dei progetti”: con l'arrivo del piano Marshall “questa generazione di ballerini e folli aveva ricevuto il colpo della guerra fredda in pieno volto [...]. Fanno quel che si deve fare, con modestia, guadagnano il loro pane, hanno una 403, una casa di campagna, una donna, dei figli. In un sol colpo speranza e disperazione li hanno abbandonati. Questi ragazzi si apprestavano a vivere, partivano: il loro treno si è fermato in piena campagna”.<sup>117</sup>

Il treno di Deleuze, come quello di Tournier, di Lyotard e di Foucault, si fermerà nei campi giusto il tempo sufficiente per permettere loro, conformemente alla mutazione della rete ferroviaria, di cambiare binario e di prendere un percorso differente da quello atteso dai loro “maestri”.

---

116 Al contrario, Deleuze riuscirà a prendere le distanze da Sartre, come, peraltro, buona parte dei suoi contemporanei (possiamo pensare a Victor Goldschmidt o a Jules Vuillemin, autore nel 1947 del libro “esistenzialista” *Le Sens du destin*). Nel 1954 Deleuze consiglierà a uno dei suoi allievi del liceo di Orléans, Alain Roger, proprio di “rinunciare a Sartre”, consigliandoli di “leggere Platone e Kant per comprendere Sartre [...] e non l'inverso”. Il rischio era proprio quello di “restare bloccato” e di non riuscire a “progredire” (cfr. *Gilles Deleuze, Félix Guattari*, cit., p. 131).

117 J.-P. Sartre, *Paul Nizan*, in Id., *Situations IV. Portraits*, Gallimard, Paris 1964, p. 135 e p. 136.



6. *La Guerra Fredda della doxa filosofica*

All'indomani del processo di epurazione svoltosi nel campo intellettuale durante il 1945, la Francia si sta rialzando dagli eventi che l'avevano messa in ginocchio durante quattro anni. Il blocco unitario delle forze antifasciste, formatosi durante gli anni trenta e rafforzatosi durante la Resistenza si sta rapidamente decomponendo in un processo che la data del 5 giugno 1948 marca come irreversibile, in seguito all'applicazione del piano Marshall e alla risposta jdanovista da parte del PCF. È lo stesso clima di collaborazione intellettuale fraterna che aveva contraddistinto gli anni della Resistenza e quelli immediatamente seguenti la Liberazione che scema lentamente. I "Temps modernes" occupano rapidamente una posizione dominante in seno al campo intellettuale, veicolando una filosofia fenomenologico-esistenziale che, nel suo tentativo di avvicinamento al marxismo, viene a trovarsi al centro di discussioni e di polemiche. Ciononostante, i celebri dibattiti tra Sartre e Aron, Merleau-Ponty e Sartre e tra questi e gli intellettuali del Partito Comunista (gravitanti attorno a riviste come "La nouvelle critique", "La pensée" oppure "Europe") o cristiani di sinistra (su tutti quelli riuniti nella rivista "Esprit" di Mounier), gli interventi apparentemente periferici di Georges Canguilhem nel campo delle scienze della vita e di Bataille o Blanchot nel campo letterario, si svolgono tutti su un comune sfondo problematico già abbozzato durante gli anni trenta. Una "famiglia" di problemi, gravitanti attorno ai paradigmi di "esistenza", "impegno" e "dialettica", unifica tutta una sequenza: "incarnazione" (rapporto a sé e al mondo), "alterità" (rapporto con l'altro e il sociale), "storia" (rapporto con il passato)<sup>118</sup>.

118 Cfr. il celebre referto di Jacques Derrida in *Margini della filosofia* (cit., pp. 160 e 162): "Nel dopoguerra, sotto il nome d'esistenzialismo, cristiano o ateo, e legato a un personalismo fondamentalmente cristiano, il pensiero che dominava in Francia si presentava come essenzialmente umanista. Anche se non si volesse riassumere il pensiero sartriano con lo slogan "l'esistenzialismo è un umanismo", dobbiamo riconoscere che, nell'*Essere e il nulla*, nelle *Idee per una teoria delle emozioni*, il concetto maggiore, il tema principale, l'orizzonte e l'origine irriducibile è quello che allora veniva chiamato la "realtà-umana" [...]. L'umanismo o antropologismo era a quest'epoca un luogo comune degli esistenzialismi, cristiani o atei, della filosofia dei valori, spiritualista o meno, dei personalismi, di destra o di sinistra, del marxismo di stile classico. E se ci si riferisce al terreno delle ideologie politiche, l'antropologia era il luogo d'incontro, inosservato e incontestato, del marxismo, del discorso social-democratico o democratico-cristiano. Quest'accordo profondo

La sociologia, rappresentata dalla scuola durkheimiana durante gli anni trenta e quaranta, scopre le risorse delle analisi marxiste; la psicologia, precedentemente divisa tra il sincretismo “janeto-bergsoniano” e lo scienzismo di Ribot e Piéron, tenta di riunire i nuovi orientamenti della *Gestalt*, del *behaviourismo* e della psicanalisi sotto le ali protettrici della fenomenologia esistenziale; la filosofia della scienza, capitalizzando la lezione bachelardiana e prendendo la fenomenologia come modello di rigore, in seguito alle polemiche suscitate dall’“affaire Lyssenko”, si confronta con la scissione “scienza borghese/scienza proletaria” proposta dagli intellettuali del PCF. La direzione presa dai coetanei di Deleuze sarà determinata da queste coordinate: fino all’inizio degli anni sessanta Derrida e Lyotard sono considerati come dei fenomenologi, Althusser come un epistemologo comunista, Foucault come uno psicologo d’orientamento marxista e fenomenologico.

La storia della filosofia, che sembra totalmente estranea a questi problemi, è in realtà attraversata da una serie di dibattiti che riguardano il suo statuto epistemologico, la sua relazione con le scienze umane e, di conseguenza, il suo ruolo all’interno delle istituzioni universitarie. L’entrata in Francia della filosofia della storia tedesca, ma soprattutto la nuova importanza acquisita dal marxismo sono le cause di questa nuova interrogazione sul valore della storia della filosofia come disciplina *sui generis*. A questo proposito un comune atteggiamento di “difesa delle frontiere epistemologiche”<sup>119</sup> contraddistingue le posizioni, seppur nettamente divergenti, di Martial Gueroult e di Ferdinand Alquié. Nel corso di alcune *querelle*<sup>120</sup> che li videro opporsi l’uno all’altro a partire dalle loro rispettive interpretazioni di Descartes, essi posero una serie di questioni essenziali: quella del “proprio” del discorso filosofico nella sua diversità, quella della sua genesi esistenziale e sociale e, infine, quella della metodologia da adot-

---

faceva leva, nella sua espressione filosofica, sulle letture antropologiche di Hegel (interesse per la *Fenomenologia dello spirito* nella lettura che ne fa Kojève), di Marx (privilegiando i *Manoscritti del '44*), di Husserl (di cui si dà rilievo al lavoro descrittivo e regionale, ma di cui si trascurano le questioni trascendentali), di Heidegger, di cui si riconosce o si accetta solo un progetto di antropologia filosofica o di analitica esistenziale”.

119 Per riprendere la felice espressione di José Luis Moreno Pestaña (in *Convertiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, Montesinos, Madrid 2006).

120 Oltre che dallo scambio epistolare esse sono testimoniate dalle animate discussioni svoltesi all’occasione di due convegni (*Cahiers de Royaumont, n° 2: Descartes*, Minuit, Paris 1957, *Philosophie et Méthode: Actes du colloque de Bruxelles*, Éditions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles 1974).

tare in storia della filosofia in relazione alle altre scienze umane<sup>121</sup>.

Deleuze non poteva non essere al corrente di queste discussioni. Ammiratore della prima ora di Sartre – il quale gli aveva assicurato un passaggio “sicuro” a partire dalla letteratura, provocando l’interiorizzazione del modello del filosofo-artista o “professore privato” – si trova immerso nel clima intellettuale della Sorbonne. Non essendo normalista, si trova nella posizione di un agente potenzialmente “dominato”; probabilmente a causa delle sue vicende familiari, Deleuze è estraneo alla politica, non si iscrive al PCF come gli amici Olivier Revault d’Alonnes e François Châtelet, è inoltre escluso anche dai circoli politici interni all’École normale, ai quali parteciperanno Althusser e i suoi allievi<sup>122</sup>; non essendo germanista<sup>123</sup>, gli è preclusa la strada della fenomenologia husserliana o heideggeriana; contrariamente agli allievi formati alla Normale, come per esempio Foucault e Derrida, non sviluppa un interesse per l’epistemologia o le scienze umane<sup>124</sup>. Deleuze sembra prediligere Sartre a Merleau-Ponty, il modello del filosofo-creatore a quello dell’intellettuale che lavora in contatto con le scienze umane. Tuttavia, com’egli stesso dichiara, Sartre è il “fuori” istituzionale, all’interno delle istituzioni la sola collocazione possibile è quella di “storico della filosofia” sul modello dei suoi maestri Alquié, Gueroult e Hyppolite. Le dichiarazioni che Deleuze farà in seguito, a proposito di quest’epoca e alle sue scelte, rispecchiano in parte questa situazione, sebbene sembrino in parte tese a occultare la limitatezza dello spettro dei possibili in cui egli si muoveva<sup>125</sup>.

---

121 J.-P. Sartre, *Prefazione* (1961), in P. Nizan, *Aden, Arabia* (1930), Mondadori, Milano 1997.

122 La mancata iscrizione al partito non esclude le posizioni “di sinistra” di Deleuze e il suo interesse per la politica. La sua esteriorità al “campo politico” dispensa semplicemente Deleuze dalla sottomissione alle sue regole, le quali interferiscono con il campo intellettuale.

123 A più riprese Michel Tournier ricorda che Deleuze lo aveva spesso contattato per tradurre diversi passaggi in tedesco.

124 In un numero del “Magazine Littéraire” del 1988, Deleuze precisa che “non ha mai aderito al Partito Comunista, non è mai stato né fenomenologo, né heideggeriano” (citato in Alberto Gualandi, *Deleuze, Les Belles Lettres*, Paris 1998, p. 8).

125 “Con la Liberazione si rimase singolarmente impigliati nella storia della filosofia. Si entrava semplicemente in Hegel, Husserl, Heidegger; come tanti cuccioli ci eravamo precipitati in una scolastica peggiore di quella medioevale”, Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 18. “Io stesso per molto tempo ho ‘fatto’ storia della filosofia, – affermava Deleuze nel 1973, parlando del suo apprendistato filosofico – letto libri su questo o su quell’autore. Ma compensavo in diversi modi: innanzitutto preferendo autori che si opponevano alla tradizione razionalista di quella storia. [...] Detestavo sopra ogni cosa l’hegelismo e la dia-

Dopo aver ricevuto l'abilitazione nel 1948 (gli autori moderni in programma sono Hume, Bergson e Durkheim)<sup>126</sup>, Deleuze insegna a Orléans e ad Amiens fino al 1955, approda infine nell'hypokhâgne del liceo Louis Le Grand a Parigi, dove resterà un biennio, prima di ricevere il suo primo incarico universitario alla Sorbonne<sup>127</sup>. Mentre insegna, Deleuze segue ciò che si svolge ai margini o all'esterno delle istituzioni accademiche. Assiste alle conferenze che si tengono al Collège de philosophie di Jean Wahl, dove si alternano epistemologi e scienziati, psicologi e psicanalisti, letterati e filosofi; legge riviste come "Critique" di Bataille e i "Temps modernes" di Sartre; frequenta le istituzioni psichiatriche, dove assiste alle presentazioni di casi clinici; partecipa alle attività della Società francese per gli studi nietzscheani e, grazie a Hyppolite, alla Società degli amici di Bergson<sup>128</sup>, dove, nel 1954, presenta il suo primo saggio su Bergson e la concezione della differenza; inizia a leggere Freud e Lacan<sup>129</sup> e assiste all'entrata in Francia alla "seconda" filosofia di Heidegger, veicolata da Jean Beaufret, Kostas Axelos e Raymond Munier. Queste esperienze si vengono ad aggiungere alle disposizioni già acquisite, all'*habitus* di storico della filosofia

---

lettica. [...] Ma il mio modo di cavarmela, a quell'epoca, consisteva soprattutto, almeno credo, nel fatto di concepire la storia della filosofia come una specie di inculata [...]. Mi immaginavo di arrivare alle spalle di un autore e di fargli un figlio, che fosse suo e tuttavia fosse mostruoso. [...] Il mio libro su Bergson è un esemplare sotto questo aspetto [...] E' stato Nietzsche, che ho letto tardi, a tirarmi fuori da tutto ciò", *Pourparler*, cit., pp. 14-15.

- 126 Nella sua promozione: Louis Althusser, Olivier Revault d'Alonnes, Gilles Châtelet, Jean Deprun, Roger Laporte. Foucault, in ritardo di un anno, sosterrà l'esame l'anno seguente. Grateloup, Lyotard, Tournier e Butor, saranno bocciati. Il fatto che gli ultimi due, mai iscritti al Partito Comunista, indifferenti alla politica, "esistenzialisti", dopo un cursus filosofico, fossero diventati romanzieri, la dice lunga sull'*habitus* interiorizzato.
- 127 La sua attività di assistente (la quale precede il quadriennio passato al CNRS) è stata ampiamente documentata. Gli autori che Deleuze prende in esame, in programma all'*agrégation*, sono Descartes, Leibniz e Spinoza, Rousseau, Kant, Bergson e Nietzsche. L'assenza di Hegel e di Husserl è semplicemente dovuta alla presenza di altri assistenti germanisti i quali se ne occupavano al momento (tra cui, per esempio, Louis Guillermit, che diede diversi corsi sulla logica e la fenomenologia hegeliana).
- 128 Entrambe fondate nel 1946.
- 129 La psicanalisi era parte integrante del campo intellettuale durante gli anni quaranta (si pensi all'utilizzo fattone da Bataille, Bachelard e soprattutto da Sartre). Lacan, il quale aveva presenziato agli incontri della Fortelle, era un amico di gioventù di Alquié, ma la sua opera inizia ad emergere nella sua originalità soltanto a partire della seconda metà degli anni cinquanta, con la pubblicazione, nel 1955, del primo numero della sua rivista, "La psychanalyse", e con il celebre "discorso di Roma", l'anno seguente.

con vocazioni “filosofiche” che Deleuze aveva maturato durante la seconda metà degli anni quaranta. Le relazioni con Alquié, Hyppolite e Canguilhem gli permettono di redigere delle brevi note per la “Revue philosophique de la France et de l'étranger”<sup>130</sup> e per i “Cahiers du Sud”<sup>131</sup> – rivista pubblicata a Marsiglia e alla quale Ferdinand Alquié era prossimo<sup>132</sup>. Se trascuriamo i loro toni apologetici, in tutti gli scritti compresi tra il 1953 e il 1956 traspare, da una parte, un atteggiamento di tutela del “proprio” della filosofia, che Deleuze condivide con alcuni degli autori analizzati e, dall'altra, la sua implicita oscillazione tra posizioni apparentemente incompatibili o il tentativo irenico di conciliarle, che sfocerà nella sua “opera” degli anni sessanta.

### 7. I guardiani delle frontiere epistemologiche

Come avevamo già sottolineato, il problema dell'essenza della filosofia e della relazione con le determinanti socio-psicologiche occupa gli scritti degli storici della filosofia nel momento compreso tra la Liberazione e la seconda metà degli anni cinquanta<sup>133</sup>. Tuttavia la difesa della storia della filosofia dalla minaccia costituita dalle altre discipline, e soprattutto dal marxismo, assume forme molto differenti. Quelle che polarizzano il campo sono sostanzialmente quelle di Alquié e di Gueroult: è utile averle presenti per capire la posizione del loro allievo.

Secondo il primo<sup>134</sup> la filosofia si affranca dall'orizzontalità del tempo

---

130 L'unica degna di nota resta la recensione di *Logique et existence* di Jean Hyppolite.

131 Durante gli anni venti, assieme a François-Paul Alibert, Claude-Louis Estève e René Nelli, Alquié fa parte di un circolo che si riunisce attorno al poeta Joë Bousquet. Nel 1928 creano la rivista e la casa editrice Chantiers, prossima agli ambienti surrealisti. In seguito, collaborano ai “Cahiers du Sud”.

132 Grazie ad Alquié Deleuze scopre almeno tre autori che saranno fondamentali per la sua opera futura: Artaud, Bousquet e Carroll. Pensiamo soprattutto al numero 287 dei “Cahiers du Sud” (del 1948), dov'è pubblicato *Le “Jabberwocky” de Lewis Carroll* nella traduzione di J.B. Brunius, l'adattamento di Artaud del poema *Le Chevalier mate tapis* di Carroll e il saggio di Gaston Ferdière *Les Mots-valises*, e al numero 303 del 1950, dove ritroviamo i due saggi di René Nelli e di Alquié, *Joe Bousquet et son double* e *Joe Bousquet et la morale du langage*. Uno scambio di lettere tra Deleuze e Jean Ballard, direttore della rivista, è conservato nel fondo Jean Ballard della Biblioteca Municipale di Marsiglia.

133 Lo stesso tipo di dibattiti si svolge anche in seno all'epistemologia.

134 Si veda soprattutto *La Nostalgie de l'Être* del 1950, ma anche la conferenza alla Sorbonne intitolata *Qu'est-ce que comprendre un philosophe?* (CDU, Paris 1956),

storico grazie al rapporto “verticale” e universale che ogni filosofo intrattiene con l’Essere, in maniera ogni volta singolare (da qui la diversità delle manifestazioni storiche della filosofia). Ogni filosofo rompe con il sapere della sua epoca, mostrando che i presunti “fatti” dipendono dal soggetto – che conosce, agisce e desidera – e che il sapere prende significato soltanto grazie a una prospettiva che trascende il presente dal quale emerge, grazie a un Essere eterno al di là dalla natura, dal quale l’uomo è irrimediabilmente separato. Secondo Alquié il dualismo metafisico è dunque ciò che permette di rendere conto della condizione dell’uomo nella sua relazione con una trascendenza non oggettivabile: la filosofia si configura allora come una paradossale “conoscenza dell’assenza” che è al contempo discorso razionale ed esperienza esistenziale propria ad ogni singolo filosofo. Su questa base Alquié può rifiutare al contempo la spiegazione storico-sociologica della filosofia (e, ancora una volta, soprattutto quella di stampo marxista<sup>135</sup>) e la concezione della filosofia in quanto sistema di ragioni capace di esaurire e spiegare tutta la realtà. In tal maniera egli si oppone innanzitutto a Hegel, ma anche a Spinoza e a ogni “monismo delle ragioni”, compreso quello di Gueroult: la caratteristica di questi tentativi è quella di spacciare un misticismo affettivo per un razionalismo<sup>136</sup>. Come scrive in *La nostalgie de l’Être* “ogni filosofia che attira l’uomo promettendogli l’Essere è mistificazione, e ciò nella misura in cui nessun esperienza contiene le altre esperienze”<sup>137</sup>. Di conseguenza tra le varie esperienze dei filosofi non vi è relazione se non esterna, essa concerne la storia (sociale, scientifica) da cui essi si affrancano: secondo Alquié, la “storia della filosofia non manifesta nessun progresso, ma l’eternità d’un richiamo all’essere”<sup>138</sup>.

Nella recensione a *Descartes, l’homme et l’œuvre*, Deleuze scrive che Alquié – il quale, divenuto professore alla Sorbonne all’inizio dei cinquant’anni, dirigeva la sua tesi di filosofia moderna – esprime in questo libro una “concezione della filosofia che dobbiamo conservare”<sup>139</sup>. In che cosa con-

---

che dev’essere intesa come una risposta agli attacchi di Gueroult nel suo libro *Descartes selon l’ordre des raisons* del 1953.

135 Cfr. a questo proposito l’articolo di battaglia *Marxisme ou cartesianisme ?* (“Les Temps modernes”, n° 8, maggio 1946).

136 Deleuze sottolinea nella sua recensione (cfr. *infra*) che secondo Alquié vi è “un ordine del sistema e un ordine del tempo, un ordine delle ragioni e un ordine della storia, un ordine delle realtà e un ordine d’apparizione di queste stesse realtà”, ma anche che sistema, ragioni e realtà dipendono da un Essere trascendente e che, secondo Descartes, le verità razionali sono il prodotto di un Dio trascendente.

137 *La nostalgie de l’Être*, cit., p. 132.

138 *Ibid.*, p. 152.

139 Secondo Alquié essa “non è per nulla riducibile alla psicologia del filosofo, e an-

siste questa concezione che Deleuze ritiene essenziale? Essa assicura ai “filosofi” l’esclusiva della comprensione dell’essenza della filosofia, ritrae il filosofo come un individuo in rottura con il suo tempo e in rapporto con un Essere che tuttavia lo sorpassa. Deleuze riprenderà inoltre da Alquié l’idea della pluralità delle “immagini del pensiero”, dell’irriducibilità del reale all’oggetto e, com’è già evidente nel corso del 1956-1957, l’attenzione rivolta alla biografia dei filosofi intesa come chiave per la comprensione del loro pensiero, il quale non è soltanto sistema, ma anche il frutto di un’esperienza esistenziale, affettiva.

Allo stesso tempo, Deleuze è attirato dall’altro polo che struttura il campo della storia della filosofia in quanto disciplina universitaria: il modello di “scientificità” incarnato da Martial Gueroult. Questi era diventato il punto di riferimento in storia della filosofia al momento della sua entrata alla Sorbonne poco dopo la Liberazione, ma ancora più a partire della sua investitura al Collège de France, nel 1951<sup>140</sup>. La sua candidatura era stata preferita a quella del filosofo, storico delle religioni ed epistemologo d’origini russe Alexandre Koyré: tale mossa, come fa notare molto lucidamente Jean-Louis Fabiani, coincide con il “tentativo” di bloccare, nell’educazione superiore, ogni approccio storicistico alla filosofia, sbarcando la strada al marxismo<sup>141</sup>. Pur trovandosi dalla stessa parte della barricata erettasi contro le scienze umane alla Liberazione, Gueroult si era mostrato ostile alla metodologia di Alquié sin dalla pubblicazione del suo *Descartes*: pochi mesi dopo la sua pubblicazione, in una lettera egli aveva denunciato la sua “filosofia novellistica”, invitandolo a decidersi tra l’occuparsi di pura filosofia dove “ci si esprime direttamente”, o di storia della filosofia, “dove si deve semplicemente mettersi al servizio di un genio, piuttosto che metterlo, come se nulla fosse, al proprio servizio”<sup>142</sup>.

Gueroult desiderava mantenere la specificità del discorso filosofico sulla

---

cor meno a una storia che la determinerebbe. È, al contrario, rottura con la storia”. Tale concezione è ripresa direttamente da Alquié, il quale cita *La philosophie et son passé* di Bréhier (questi aveva sottolineato che “la ricerca delle cause” di una dottrina fosse il compito del sociologo o dello psicologo, ma che essa potesse “toccare soltanto ciò che vi è d’accidentale e non ciò che vi è d’essenziale in una filosofia” – É. Bréhier, *La philosophie et son passé*, Puf, Paris 1941, p. 75).

140 Questa aveva coinciso con l’affidamento del suo precedente incarico alla Sorbonne ad Alquié.

141 J.-L. Fabiani, *Sociologie et histoire des idées: l’épistémologie et les sciences sociales*, in AAVV, *Enjeux philosophiques des années 50*, Éditions du Centre Georges Pompidou, Paris 1989, pp. 124-5.

142 Citata da C. Giolito nel suo *Histoires de la philosophie avec Martial Gueroult* (L’Harmattan, Paris 1999, p. 112, nota 22).

storia della filosofia e, allo stesso tempo, rendere conto della successione dei diversi sistemi filosofici nella loro singolarità, ma, diversamente da Alquié, sosteneva che l'unica maniera per evitare lo scetticismo e il riduzionismo propri alle interpretazioni sociologiche o psicologiche della filosofia<sup>143</sup> era quella di prendere come oggetto l'architettura dei sistemi, intesi come dei monumenti capaci di resistere all'azione erosiva della storia. L'architettura è una struttura argomentativa fatta di *problemi*, o, per riprendere il titolo del libro su Descartes del 1952, di *ragioni*<sup>144</sup>: tutta la filosofia consiste dunque nel “risolvere un problema”. La nozione di problema o ragione “differenzia la filosofia dalla pura e semplice visione, che dà alla propria opera il suo significato e il suo valore. L'opera [...] – afferma Gueroult durante il suo discorso inaugurale al Collège de France – è il prodotto di uno *sforzo di risoluzione che culmina nella comprensione di un problema* [...]. È chiaro allora che, se il problema da risolvere è un altro [...], altra è l'opera”<sup>145</sup>. Sono i problemi o le ragioni – e non le determinanti psico-sociali – a essere l'oggetto dello storico della filosofia, “tecnologo” dei sistemi.

I giovani Deleuze e Tournier si appropriano di questa concezione della filosofia, la quale è perfettamente coerente con il loro “inumanismo” giovanile. Tournier utilizza gli stessi termini di Gueroult quando parla della passione, condivisa con Deleuze, per la filosofia intesa come sistema: “Non mettevamo in dubbio che il grado di realtà di un oggetto o di un insieme d'oggetti dipendesse dalla sua coerenza razionale”, scrive. Era “possibile [...] concepire degli insiemi dotati di un grado di coerenza superiore al ‘reale’ e dunque di un grado di realtà più elevato. Questi insiemi esistono: sono i sistemi filosofici. Poco numerosi, si possono contare sulle dita di due mani”. Ma come analizzarli? “I sistemi sono forse l'opera dei grandi filosofi come ipotizza una concezione ingenuamente causalista? Ovviamente no [...]. È tutt'al più il filosofo a non essere nient'altro che lo scarto che il sistema in formazione abbandona nel mondo”. In questa situazione non si può se non essere storici della filosofia o filosofi: “Di conseguenza – conclude Tournier – il ruolo che

143 “Considerando le filosofie, non come delle verità eterne, ma come degli eventi temporali e contingenti – scrive Gueroult – egli [lo storico della filosofia scettico] le spiegherà storicamente come gli altri eventi storici, attraverso la congiunzioni di fattori individuali e di fattori sociali [...]. Spinta all'estremo, questa tendenza conduce a trattare come epifenomeni i dettagli dei contenuti, le tecniche instauratrici e le dimostrazioni delle dottrine, a ridurle a un piccolo numero di temi fondamentali, i quali sono i soli ad essere passibili di essere ridotti a delle cause storico-psicologiche” (M. Gueroult, *Leçon inaugurale*, Collège de France, Paris 1951, p. 15).

144 *Descartes selon l'ordre des raisons*, Puf, Paris 1956.

145 *Leçon inaugurale*, cit., p. 15, corsivi nostri.



la nostra vocazione ci assegnava era di due ordini. Nella maggior parte dei casi, saremmo diventati i guardiani di queste [...] cittadelle di granito [...]. Professori di filosofia, il nostro dovere era quello d'iniziare i giovani alla conoscenza di questi monumenti storici di una maestà e di una grandezza superiori a tutto ciò che l'umanità può offrire. Ma ognuno di noi poteva anche, grazie a un improbabile decreto del destino, essere il primo testimone (placentario) della nascita di un nuovo sistema, ed esserne designato per un'aberrazione causalista, come il suo autore". Questa concezione è ovviamente accompagnata dal rifiuto "sartriano" di ogni soggettivismo umanista, e da quello del sapere scientifico e del suo riduzionismo causalista: "Mettevamo nello stesso sacco la scienza e la religione, l'umanesimo e l'umidità della 'vita interiore' per gettarli a mare tutti assieme [...]. Estimavamo, peraltro, che nella buona filosofia, la soluzione precede sempre il problema. Il problema non è altro che l'ombra proiettata da una soluzione [...]. Piccoli Saint Just dello spirito, classificavamo le produzioni dello spirito in due categorie che separavamo con un colpo di spada: i sistemi filosofici e i fumetti. Tutto ciò che non era sistema – o studi consacrati a un sistema – era fumetto"<sup>146</sup>. Come traspare da questo passaggio l'immagine dello storico della filosofia in quanto "tecnologo", attento alle "ragioni" proprie all'architettura del sistema, si era innestata su quella, sartriana e nietzscheo-bergsoniana, del "filosofo-creatore". Deleuze non smetterà di paragonare i sistemi alle opere d'arte, come, peraltro, anche Gueroult aveva fatto: tanto nel primo quanto nel secondo caso le determinazioni psico-sociali non possono spiegare l'essenza dell'opera, la quale è indipendente dal tempo storico, tanto nel primo quanto nel secondo caso la creazione dell'opera e la sua comprensione da parte dello storico sono possibili soltanto grazie alla conoscenza di una logica e di una tecnica specifica, tanto nel primo quanto nel secondo caso è l'opera e non l'autore a essere prioritaria. Quando Tournier scrive che "le soluzioni precedono i problemi" ciò che intende dire è che la filosofia crea al contempo problema e soluzione e che le soluzioni non sono altro che le articolazioni dei problemi, o "ragioni". Il filosofo non è altro che un mezzo attraverso il quale il sistema si manifesta, dunque la *situazione* del filosofo e dello storico (rispetto al mondo o al passato) sono interamente trascurabili.

L'emulazione dello stile-Gueroult<sup>147</sup>, evidente nell'impianto e nella co-

146 *Le Vent Paraclat*, cit., p. 153. Nella prefazione al suo *Descartes selon l'ordre des raisons* (cit., p. 10), Gueroult sottolinea che è soltanto attraverso le strutture di una filosofia "che si costituisce il suo monumento a titolo di *filosofia*, in opposizione alla favola".

147 Deleuze ebbe una relazione molto stretta con Gueroult. La sua ammirazione traspare nella recensione al suo *Spinoza* nel 1969 (ora nell'*Isola deserta*, cit.).

struzione delle monografie che Deleuze scrive durante gli anni sessanta, traspare già in *Empirismo e soggettività*, la cui scrittura fu terminata l'anno dell'elezione di Gueroult al Collège de France. Qui una "teoria filosofica" è definita come "una questione sviluppata"<sup>148</sup>, e la critica come una "critica della questione" o una "critica dei problemi", atto attraverso il quale il filosofo determina "a quali condizioni [...] [la questione] è possibile e ben posta, cioè come le cose non sarebbero quelle che sono se la questione non fosse quella"<sup>149</sup>. Da questo punto di vista, i "fattori psicologici e soprattutto sociologici" che influenzano la formulazione di una certa questione sono estranei alla filosofia e all'esame che ne dà lo storico: essi non riguardano la questione "se non per darle una motivazione, senza dirci se si tratta di una vera o di una falsa questione"<sup>150</sup>. Ritroviamo il tentativo di ricercare l'essenza della filosofia attraverso la nozione di problema<sup>151</sup> anche nella

---

L'importanza dello storico della filosofia è confermata da due compagni di studio: Olivier Revault d'Alonnes e Gilles Châtelet. Il primo (in un'intervista inedita con François Dosse) sottolinea come Deleuze fosse stato un suo "grande allievo", Deleuze non "ripeteva", "spiegava", aveva "imparato da Gueroult" il metodo che consiste nell'aver il "coraggio di mettersi al posto [del filosofo studiato] con modestia, domandandosi "perché ha scelto proprio questo?" e prestando attenzione a quanto in un testo un filosofo "non dice". Il secondo (*Chroniques des idées perdues*, cit., p. 43) evoca una relazione che Deleuze fece, durante il corso di Gueroult alla Sorbonne, nel 1947: "Mi ricordo [...] di una lezione di Gilles Deleuze – scrive – che doveva trattare non so più quale tema classico della dottrina di Nicolas Malebranche davanti uno dei nostri più profondi e meticolosi storici della filosofia, e che aveva costruito la sua dimostrazione, solida e sostenuta da riferimenti indispensabili, attorno al solo principio dell'irriducibilità della costola d'Adamo. Quando annunciò il principio che avrebbe adottato, il maestro impallidì e, evidentemente, dovette lottare contro se stesso per non intervenire; mano a mano che lo sviluppo dell'esposizione avanzava, l'indignazione si era trasformata in incredulità e, al momento della conclusione, in sorpresa ammirata". Si veda anche il saggio *Sécheresse de Deleuze* ("L'Arc", n° 49, 1972, pp. 221-225), dove Clément Rosset osserva l'analogia tra il procedimento di Gueroult e quello di Deleuze: entrambi desiderano prima di tutto "esaminare come [una filosofia] è fatta, per isolare il suo modo di costruzione, determinare la solidità dei suoi assemblaggi". Gueroult aveva costituito un modello per un'intera generazione. Tanto Derrida (cfr. l'intervista contenuta in M. Ferraris, *Postille a Derrida*, Rosemberg & Sellier, Torino 1990) che Foucault [cfr. *L'archeologia del sapere* (1969), Bur, Milano 1999] e Althusser [cfr. *L'avvenire dura a lungo* (1987), Guanda, Milano 1993] hanno avuto modo di parlare della sua importanza determinante.

148 *Empirismo e soggettività*, cit., p. 114.

149 *Ibid.*

150 *Ibid.*

151 Deleuze riprende inoltre l'anti-empirismo di Bachelard e il suo concetto di "problemativa", messo a punto nel *Razionalismo applicato*.

breve recensione del libro di Bréhier, nel progetto di tesi su *L'idée de problème* (originariamente diretta da Jean Hyppolite<sup>152</sup>), ma anche nel corso su *Che cos'è fondare?*, in cui la nozione di problema incrocia – come nei passaggi di *Empirismo e soggettività* – quella, heideggeriana, di “questione”.

Ma in che maniera Deleuze può tenere assieme due visioni della filosofia all'apparenza opposte? La “nuova ricezione” di Heidegger permetterà una nuova strategia di difesa delle frontiere epistemologiche e un nuovo posizionamento in seno a un campo filosofico in mutazione, entrambi concretizzati in una posizione teorica implicitamente a cavallo tra Gueroult e Alquié<sup>153</sup>.

### 8. Storia e ontologia: implicazioni ed esplicazioni

Quello della *storia* della filosofia (l'articolazione della pluralità dei sistemi e della vocazione universalistica di ognuno, il dissidio che intercorre tra analisi socio-esistenziale della genesi di un sistema e l'analisi interna della sua struttura) è uno dei problemi che dominano il campo in cui Deleuze si trova a giocare al momento della sua formazione. Sebbene in maniera molto diversa, tanto Alquié quanto Gueroult si erano opposti alla visione hegeliana, ma soprattutto marxista, della storia della filosofia: assorbendo le discorsività filosofiche in una grande narrazione – il trionfo del proletariato nella sua marcia verso la società senza classi, quello dello Spirito nella conquista dell'autocoscienza –, esse avrebbero negato la legittimità della pratica della storia della filosofia come disciplina indipendente. Tuttavia, per ragioni diverse, nessuno dei due aveva *fondato* la ragione della pluralità dei sistemi. Gueroult aveva passato tutta la vita tentando di formulare una “dianoetica” – cioè una “filosofia della storia della filosofia” – la quale verrà alla luce soltanto postuma. La posizione di Alquié – il quale, contrariamente a Gueroult, reclamava apertamente uno statuto di filosofo – si esauriva invece nell'ipotesi del modello cartesiano, *exemplum* dell'atto filosofico, concepito come analisi razionale delle condizioni del sapere ed esperienza metafisica della trascendenza dell'Essere.

In una lettera che spedisce ad Alquié il 26 dicembre 1951<sup>154</sup> – scritta

152 Deleuze ne parla in una lettera a Hyppolite dell'otto dicembre 1959.

153 Per una preziosa analisi storica del rapporto di Deleuze con Heidegger, cfr. la tesi, di prossima pubblicazione, di Knox McLaren Peden, *Reason Without Limits: Spinozism as Anti-Phenomenology in Twentieth-Century French Thought*, University of California, Berkeley 2009.

154 Lettera di Deleuze ad Alquié del 26 dicembre 1951. All'epoca Alquié insegnava

cioè poco tempo dopo il discorso inaugurale di Gueroult al Collège de France<sup>155</sup> – Deleuze discute il contenuto delle due tesi di dottorato che il suo “maestro” aveva pubblicato un anno prima: *La découverte de l’homme chez Descartes* – riguardo alla quale Deleuze, in ammirazione, “non ha nulla da dire” – e *La nostalgie de l’Être* – che egli dice interpretare a partire del “*problema della storia*”. Dietro a formule adulatorie<sup>156</sup>, traspare tuttavia, in maniera distinta, ciò che lo separa da Alquié: ciò che contesta al suo ex-professore è il rifiuto assoluto dell’ontologia, che è esattamente ciò che, secondo il cartesiano, assicurerebbe la possibilità della filosofia, intesa come la relazione tra un soggetto e un essere inoggettivabile. Contrariamente ad Alquié, Deleuze sostiene che, da una parte, in Descartes, e soprattutto nei *Principi*, vi sia una vera e propria “metafisica-ontologia”<sup>157</sup> e che, dall’altra, nella *Nostalgie de l’Être*, il pensiero di Alquié non sia, suo malgrado, completamente spurio da vocazioni ontologiche: “un’ontologia negativa – scrive Deleuze – non è una negazione d’ontologia”. Il rapporto che Alquié avrebbe stabilito tra trascendentale ed empirico, essere e oggetto, fondamento e fondato sarebbe, secondo Deleuze, analogo a quello stabilito da Leibniz: si tratterebbe, scrive Deleuze, di un rapporto “d’espressione, di simbolizzazione”, analogo a quello che intercorre tra segno e il suo significato<sup>158</sup>. Nella *Nostalgie* Alquié in effetti scriveva che “l’Essere non potrà mai essere confuso con la somma, con la totalità delle sue parti” ed è per questo motivo che “l’oggetto non appare mai come la sua parte, ma come il suo *segno*” e aggiungeva, poco dopo, che “mantenendo il valore di *segno* proprio all’oggetto, la filosofia critica si astiene dal preferire a questo *segno*, un qualsiasi altro *segno* più diretto o

---

all’università di Montpellier.

- 155 Si può ipotizzare che in quel momento Deleuze tentasse di tirarsi fuori da una polemica che non poteva che essere dannosa per il suo futuro accademico.
- 156 “La sua influenza mi ha segnato”, scrive per esempio Deleuze.
- 157 È possibile pensare, a questo proposito, all’influenza dell’interpretazione di Descartes data da Heidegger in *Essere e tempo*.
- 158 Sembrerebbe che sia la stessa concezione *espressiva* a influenzare la pratica deleuziana della storia della filosofia. Nella lettera ad Alquié del 26 dicembre 1951 (corsivi nostri), parlando della sua personale lettura della *Nostalgie de l’Être*, Deleuze scrive: “principio generale: *chiarezza e distinzione* sono in ragione inversa; *bisogna dunque essere distinti e oscuri*”. Poco dopo aggiunge che “leggendo un libro, gli si dà una tensione, un movimento che non è quello del pensiero dell’autore: niente è più falso che l’idea secondo la quale leggere sia trovare il movimento originale dell’autore; ciò sarebbe al contrario non comprendere e non leggere. Leggere, è sempre decentrare, e leggere bene, è decentrare bene, le norme del bene essendo qui particolarmente oscure”.

rivelatore”<sup>159</sup>.

Deleuze si era fatto influenzare dai corsi di Gueroult in questo suo precoce leibnizianismo? È molto probabile<sup>160</sup>. Quel che è sicuro è che, al fine di legare l’empirico e il trascendentale, il fondato al fondamento, Deleuze rimette in gioco un concetto, quello di *espressione*, che aveva già rivestito un ruolo fondamentale nell’interpretazione della figura sartriana d’Altri e che era servito a descrivere la maniera in cui la *mathesis* di Malfatti di Montereaggio tentava di unire essere e pensiero, vita e teoria. Nei suoi primissimi scritti, Deleuze voleva rendere conto della maniera in cui l’emergere del volto d’Altri come struttura trascendentale dava luogo alla trasformazione del mondo “oggettivo” in un mondo umano, “avventura che capita all’Essere”; ora il problema è quello di mostrare come nel pensiero del filosofo, uomo storico, dunque marcato dalla finitezza, sia l’Essere a esprimersi. A questo proposito, Deleuze scrive di essere in completo disaccordo con l’idea di Alquié, secondo la quale, “*la riflessione sulla cosa è sempre distinta dalla cosa stessa*”<sup>161</sup>.

Le posizioni di Deleuze in questo momento sembrano in parte ispirarsi a quelle assunte da Jean Hyppolite nel suo fondamentale *Logique et existence*, libro pubblicato solo nel 1953, ma che rispecchiava i contenuti del corso alla Sorbonne su “ontologia e logica di Hegel”<sup>162</sup>, tenuto tre anni prima. Secondo Foucault, anch’egli studente d’Hyppolite, questi avrebbe for-

159 *La nostalgie de l’Être*, cit., pp. 133 e 136, corsivi nostri.

160 Leibniz era incluso nel programma dell’*agrégation* del 1948 (il tema era “Quale tipo di scienza del reale vi è in Aristotele e quale in Leibniz?”). Secondo una testimonianza di Revault d’Allonnes (comunicata da F. Dosse), alla fine degli anni quaranta Gueroult, parallelamente a quello su Spinoza, dispensava un corso su Leibniz, che Revault d’Allonnes, Deleuze e Châtelet seguivano con assiduità. La tesi di DES di Claude Lanzemann era consacrata a “Possibles et impossibles chez Leibniz” (*Le lièvre de Patagonie*, cit., p. 196). Cfr. oltre alla sua monografia leibniziana degli anni trenta (*Leibniz, dynamique et métaphysique. Suivi d’une note sur le principe de la moindre action chez Maupertuis*, Les Belles Lettres, Paris 1934) i saggi, sovente citati da Deleuze, *La constitution de la substance chez Leibniz* (“Revue de métaphysique et de morale”, vol. 52, n° 1, pp. 55-78) e *L’Espace, le point, et le vide chez Leibniz* (“Revue Philosophique de la France et de l’étranger”, vol. 86, n° 2, 1946, pp. 429-452). Inoltre, fondamentale rimane lo studio su Salomon Maïmon, il quale, riprendendo Leibniz e Spinoza, aveva declinato in maniera particolarmente originale il criticismo (M. Gueroult, *La philosophie transcendente de Salomon Maïmon*, Alcan, Paris 1929).

161 Lettera di Deleuze ad Alquié del 26 dicembre 1951.

162 Menzionato da Daniel Acke (in Id., *Yves Bonnefoy, essayiste: modernité et présence*, Rodopi, Amsterdam 1999, p. 37).

mulato tutti i problemi che poi saranno sviluppati dai suoi allievi<sup>163</sup>. Prendendo le distanze delle interpretazioni “esistenzialiste” di Hegel, Hyppolite analizzava la natura dell’“oscuro” rapporto che intercorre tra la Fenomenologia e la Logica hegeliane, tra la contingenza storica e la necessità ontologica: Fenomenologia e Logica si sarebbero presupposte mutualmente, mantenendo tuttavia una differenza, dialettica. Tale soluzione portava con sé una carica anti-umanista e anti-soggettivista, che Hyppolite condivideva con la filosofia francese influenzata dalla filosofia dell’autore della *Lettera sull’umanesimo*: se Heidegger aveva sottolineato che l’analitica esistenziale non era altro che la propedeutica all’ontologia fondamentale, Hyppolite concepiva la *Fenomenologia* come l’introduzione alla *Logica*. In un saggio di quel periodo aveva sottolineato, usando toni heideggeriani<sup>164</sup>, che “non è l’uomo che interpreta l’Essere, ma l’essere che si dice nell’uomo”, aggiungendo poi che “lo svelamento dell’Essere, questa logica assoluta [...], passa attraverso l’uomo”<sup>165</sup>. Secondo Hyppolite, decretando la stessa distinzione tra essenza e apparenza come puramente apparente se assorbita nel movimento della differenza interna, la logica hegeliana, attraverso l’introduzione della nozione di senso, avrebbe già portato a compimento l’impresa nietzscheana di rovesciamento del platonismo e la realizzazione di un’“immanenza completa”.

In una recensione che pubblica nella “Revue philosophique” del 1954, Deleuze approva pienamente la rottura d’Hyppolite con i vari umanismi (hegeliani o esistenzialisti) e dice di condividere la sua concezione della filosofia in quanto *ontologia del senso*: la differenza tra Essere e riflessione sull’Essere resta in effetti esteriore – cioè infondata – fino a quando non è compresa come differenza interna all’Essere che si pensa. Tuttavia la scelta operata da Hyppolite nel suo libro, quella di legare Logica e Fenomenologia attraverso la dialettica, avrebbe rischiato di lasciare la porta aperta alla possibilità del ritorno all’umanismo e dunque a un pensiero ancora segnato dalla contingenza: la dialettica, che spiega il divenire storico, dunque contingente, non può anche essere il movimento dell’Essere stesso. Per arti-

163 “Tutti i problemi che sono i nostri – propri a noi, suo allievi del tempo che fu e di ieri – tutti questi problemi, fu lui ad averli stabiliti per noi [...]; è lui che li formulò in questo testo, *Logique et existence*, che è uno dei grandi libri del nostro tempo”. M. Foucault, *Jean Hyppolite 1907-1968* (1969), in Id., *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 2001, t. 1, p. 813.

164 Il corso dell’anno 1950-51 è un commento dell’*Essenza della verità*, quello dell’anno seguente s’intitola “Ontologie et anthropologie”.

165 J. Hyppolite, *Ruse de la raison et histoire chez Hegel* (1952), in Id., *Figures de la pensée philosophique*, Paris, Puf 1991, t. I, p. 184.

colare questi due livelli Deleuze annuncia la necessità della formulazione di una nuova concezione, non antropologica, della differenza; è su questo tema che probabilmente Hyppolite, all'epoca direttore della sua tesi di dottorato, lo invita a lavorare: si tratta di una questione che trova un suo spazio nelle "problematiche" circolanti nel campo filosofico, come testimoniano anche le "ricerche" di Derrida, un altro allievo d'Hyppolite<sup>166</sup>. Ora tale tema condurrà effettivamente Deleuze alla sua tesi del 1968, passando attraverso il saggio *La concezione della differenza in Bergson*, il quale non è altro che la discussione del capitolo centrale di *Logique et existence, Négation empirique et négation spéculative*. Secondo Deleuze, la nuova ontologia della differenza non sarebbe dovuta spingersi fino alla contraddizione, in quanto questa non avrebbe costituito nient'altro che l'aspetto fenomenale, dunque contingente, ingiustificato, della differenza. Una nuova ontologia della differenza, che Deleuze intravede già in alcuni luoghi del libro d'Hyppolite – come nella sua teoria del segno, nel capitolo su *Sens et sensible* e nei suoi accenni all'oblio e alla reminiscenza –, avrebbe concepito il rapporto tra fenomenale e logico, empirico e trascendentale non come un rapporto dialettico, ma *espressivo*, simbolico, come quello che, nel linguaggio, lega il segno al significato. Il Senso immanente all'Essere, il *Logos*, il fondamento che la filosofia tenta di ritrovare, è un linguaggio che si *esprime*, ma quest'espressione segue una logica "differenziale" che non è riducibile a quella, antropologica, della contraddizione.

### 9. Il dottor Faustroll e la superficie di Dio: un'ontologia ubuesca

Questi snodi ritornano durante il corso che Deleuze tiene durante l'anno 1956-1957 al liceo Louis Le Grand. Attraverso l'interrogativo "Che cos'è

---

166 Come Deleuze, anche Derrida inizierà a riflettere a partire dal capitolo *Sens et sensible* della *Logique* legando, come questi, *segno e differenza* nella ricerca di un'alternativa alla dialettica. Derrida, già nel 1954, tratta, nella sua tesi di DES, problemi prossimi a quelli di Deleuze: innanzitutto quello del rapporto tra verità e la sua genesi, che occupava tutto il campo filosofico in quel momento (si trattava del problema che dominava la congiuntura, confessa Derrida a Dominique Janicaud – cfr. D. Janicaud, *Heidegger in France*, Albin Michel, Paris 2001, v. 2, p. 94). Nel *Problema della genesi nella filosofia di Husserl* (Jaca Book, Milano 1992, pp. 57-58 soprattutto), i propositi di Derrida sono analoghi a quelli di Deleuze: la dialettica, egli precisa, non dev'essere concepita come "un 'metodo', [...] essa è 'ontologica'" e, d'altra parte, il "senso della filosofia della genesi è quello" di un'"impossibilità di ogni determinazione reale di un cominciamento reale".

fondare?”, Deleuze affronta direttamente la questione “Che cos’è la filosofia?”, la quale è identificata con la ripetizione dell’atto della “fondazione della fondazione”<sup>167</sup>, culturalizzazione dei fini naturali<sup>168</sup>. Il testo, frutto di una trascrizione di Pierre Lefebvre abbandonata con una certa noncuranza sul sito curato da Richard Pinhas durante il 2008, cerca di seguire e di ordinare l’incedere orale di Deleuze<sup>169</sup>, il quale è interrotto da lacune e da lunghe digressioni pedagogiche; ciononostante, nella sua discontinuità, esso è prezioso: non soltanto esso contribuisce a colmare il periodo di silenzio (il famoso “buco” di otto anni) che avrebbe separato la monografia su Hume da quella su Nietzsche<sup>170</sup>, ma ci offre anche uno spaccato del laboratorio

167 Il primo “capitolo” del corso è consacrato alla relazione tra mito e filosofia, la quale è ripresa alla fine.

I termini attraverso i quali è effettuato il parallelo sono ripresi dal *Mito dell’eterno ritorno. Archetipi e ripetizione* (1949) di Mircea Eliade, che tuttavia Deleuze non cita. Eliade afferma che nelle società “primitive” indo-europee un gesto è reale soltanto quando ripete un’azione avvenuta *illo tempore*, in un tempo mitico e originario. Esso prende senso poiché il rituale, che fa riferimento a un archetipo, glielo conferisce, dotandolo di una funzione o di una forza sacra. Tutto quello che non fa parte della struttura di un rito archetipico, al contrario, non esiste. Questo fenomeno è evidente nella gestione dello spazio (per questo Deleuze distingue tre tratti nella fondazione: localizzazione, condizionamento, limitazione) e in particolare nella localizzazione dei luoghi di culto. Essi devono sempre essere rapportati a un luogo sacro, a un modello celeste che li avrebbe preceduti.

168 Come aveva già indicato in *Empirismo e soggettività* e nell’introduzione alla raccolta *Istinti e istituzioni* (in cui peraltro Deleuze include testi di Mircea Eliade), Deleuze spiega che l’uomo soddisfa “culturalmente” le tendenze naturali, cioè realizza i fini della natura in maniera indiretta. I miti e le istituzioni rendono i fini naturali infiniti, soltanto grazie alla filosofia vi è una presa di coscienza della “culturalizzazione” dei fini naturali. Mentre nei miti i fini culturali sono solo sentiti e “inconsci”, la filosofia, “fondando” la cultura, li fonda razionalmente. Mentre il mito, l’istituzione e la cultura in generale, sono il fondamento, la filosofia costituisce la spiegazione della fondazione, la fondazione della fondazione, la spiegazione del diritto di asserire qualcosa (*quid juris*). Nella lettera del 21 dicembre 1951 Deleuze spiega l’origine della raccolta *Istinti e istituzioni*: essa fu commissionata da Canguilhem, il quale aveva assistito a una lezione al liceo di Amiens su “psicologia e sociologia”. Deleuze precisa inoltre di stare facendo un lavoro “molto avanzato” sui rapporti “mezzo-fine”.

169 Da qui la divisione in “capitoli”, probabilmente operata da Lefebvre.

170 “Ho scritto il mio primo libro abbastanza presto, e poi più nulla per otto anni. Tuttavia, so ciò che facevo, dove e come vivevo, in quegli anni, ma lo so in modo astratto, un po’ come se qualcun altro mi raccontasse di ricordi a cui io credo, ma che non mi appartengono davvero. Sono, quegli anni, come un buco nella mia vita, un buco di otto anni. Nelle vite, questo mi sembra interessante, i buchi che esse comportano, le lacune, a volte drammatiche, a volte no. Quasi tutte le vite conoscono catalessi o specie di sonnambulismi che durano anni. Forse è in questi buchi



concettuale durante la fase di elaborazione di *Differenza e ripetizione*.

Chiunque abbia un minimo senso della contestualizzazione, leggendo le trascrizioni delle “belle lezioni” che Deleuze aveva tanto sognato di fare<sup>171</sup>, non può non pensare a un possibile confronto con le lezioni che altri agenti intellettuali “concorrenti” tenevano nelle altre classi preparatorie parigine, e in particolare con quelle di Jean Beaufret, che proprio quell’anno era passato alla khâgne del liceo Condorcet, dopo cinque anni passati al Henri IV. In effetti, sin dal tema e dallo stile adottato, ciò che appare con maggiore evidenza è l’influenza di Heidegger<sup>172</sup>. L’emergere del fenomeno “secondo Heidegger” precede la pubblicazione della *Lettera sull’umanesimo* nei “Cahiers du Sud” nel 1953: di questa era già stato pubblicato un frammento sul numero della rivista “Fontaine”, nel 1947<sup>173</sup>, la quale aveva albergato, lo stesso anno, l’importante introduzione a *Che cos’è la metafisica?*, intitolata paradigmaticamente *Il ritorno al fondamento della metafisica*<sup>174</sup>. Inoltre diversi saggi critici di Birault, Beaufret e de Waelhens avevano affrontato, tra il 1947 e la prima metà degli anni cinquanta, il nuovo problema dell’“ontologia” heideggeriana e del suo ipotetico anti-umanesimo; tale problema, sovrapponendosi a quello dell’implicazione di Heidegger nel nazional-socialismo (problema che tuttavia scompare rapidamente dalla scena a partire dagli anni cinquanta) viene a sostituirsi ai precedenti dibattiti sulla natura dell’esistenzialismo (ateo, cristiano,

---

che si fa movimento. Poiché la questione è proprio come fare il movimento, come forare un muro, per smettere di sbattere la testa”. Cfr. G. Deleuze, *Segni ed eventi* (1988), in S. Vaccaro (a cura di), *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano 1997, p. 26.

171 In una lettera che invia a Ferdinand Alquié l’otto settembre 1955, Deleuze, dispiaciutosi di aver dovuto rifiutare un posto di assistente all’Università di Lille, annuncia l’incarico al liceo Louis Le Grand dove – confessa – sogna di “fare delle belle lezioni”.

172 In un articolo che commenta succintamente questo corso (*Grounding Deleuze*, “Radical Philosophy”, n° 148, marzo-aprile 2009), Christian Kerslake parla di un “dialetto vicino all’heideggeriano”.

173 M. Heidegger, *Lettre à Jean Beaufret*, “Fontaine”, n° 63, 1947, pp.786-804; *Lettre sur l’humanisme*, “Cahiers du Sud”, n° 319, 1953, pp. 385-406 et n° 320, pp. 68-88.

174 M. Heidegger, *Introduction à Qu’est-ce que la métaphysique?: La remontée au fondement de la métaphysique*, “Fontaine”, n° 58, 1947. Tra gli altri articoli fondamentali tradotti durante questo periodo ricordiamo *Que signifie penser?* (introdotta da Jean Hyppolite), “Mercure de France”, n° 1075, 1953, pp. 393-407; *Sur l’expérience de la pensée*, “Nouvelle Revue Française”, febbraio 1954, pp. 236-239; *Logos*, “La Psychanalyse”, n°1, Paris, 1956, pp. 59-79; *Qu’est-ce que la philosophie?*, Gallimard, Paris 1957; *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?*, “Les Lettres Nouvelles”, n° 65, novembre 1958, pp. 517-538 ; *Hegel et les Grecs*, “Cahiers du Sud”, n° 349, 1959, pp. 355-368.

tedesco, francese, etc.) e sulla sua compatibilità o incompatibilità con il marxismo. L'immagine di un Heidegger "esistenzialista" è sostituita da quella di un Heidegger "ontologo": con essa cambiano anche i problemi, i concetti e il loro valore di parole d'ordine all'interno al campo. 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*<sup>175</sup>, tradotto nel 1953 e seguito, un anno dopo, dallo studio sulle interpretazioni della filosofia criticista formulate da Cohen, Fichte e Heidegger di un allievo di Gueroult, Jules Vuillemin<sup>176</sup>. Deleuze, era inoltre venuto diverse volte in contatto con Jean Beaufret (probabilmente attraverso Alquié), aveva frequentato alcune delle sue lezioni nella khâgne del liceo Henri IV durante la prima metà degli anni cinquanta<sup>177</sup> ed era stato uno dei cinquanta uditori che avevano partecipato al convegno su Heidegger che si era svolto a Cerisy-la-Salle alla fine dell'agosto 1955. Lo stretto legame stabilito nel corso tra i concetti di *fondazione* e *fondamento*, *domanda* e *ripetizione*, la particolare attenzione verso il kantismo, sono interamente heideggeriani, anche se Deleuze li deforma e reinterpreta.

Oltre all'aspetto terminologico e stilistico, ciò che aveva probabilmente marcato Deleuze, come molti dei suoi contemporanei, era la concezione heideggeriana della relazione del filosofo con il passato, la quale stava emergendo soltanto in quel momento, dopo il lungo periodo durante il quale la critica si era concentrata soprattutto sull'idea di "esistenzialismo", sul solco del successo di Sartre. Tanto l'idea della filosofia come discorso dell'Essere che segue una temporalità irriducibile al tempo storico, quanto la pratica heideggeriana della storia della filosofia come *ripetizione* che, affrancandosi dalla metodologia storiografica ortodossa, è capace di fare violenza al testo di un autore estraendone il significato latente, diventeranno dei temi fondamentali. Essi potevano legittimare e avvalorare l'operato di un professore di filosofia com'era Deleuze, ma com'era anche Hyppolite, tardivamente "convertito" all'heideggerismo alla fine dei quaranta. L'abbandono della concezione antro-po-centrata della storia propria a un certo marxismo e hegelismo francesi, conseguenza della concezione heideggeriana della filosofia, implica infatti la promozione dello storico della filosofia al rango di

---

175 Secondo J.-P. Faye, Deleuze aveva letto parte di questo libro già nel 1950 (probabilmente gli estratti contenuti nella raccolta curata da Corbin e intitolata *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, Gallimard, Paris 1938, pp. 209-230). Cfr. *Philosophie la plus ironique*, cit., p. 91.

176 *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Vrin, Paris 1954.

177 Cfr. Gilles Deleuze, Félix Guattari, cit., p. 20.

guardiano, ripetitore e protettore della tradizione filosofica. Questa visione della storia della filosofia – se viene separata dal discorso heideggeriano sull'istorialità e il nichilismo – risulta peraltro perfettamente compatibile con quelle formulate da Gueroult e Alquié, i quali si erano opposti al “riduzionismo” marxista, sociologizzante o storicizzante. Ovviamente – bisogna tenerlo bene alla mente – l'apertura di queste nuove possibilità non implica un necessario proselitismo (come fu per esempio il caso di Jean Beaufret, Kostas Axelos e di molti altri) o un *compagnonage de route* più o meno critico (come fu per esempio il caso di Derrida): essa permette al contrario lo sviluppo di posizioni che apparentemente “ignorano” Heidegger, pur mutandone alcune problematiche (è il caso del Foucault della seconda metà degli anni cinquanta, a partire dal corso sull'antropologia del 1954-55<sup>178</sup>), oppure completamente diverse da quella heideggeriana. È il caso del non germanista Deleuze, al quale un proselitismo heideggeriano non offriva nessuna garanzia di accumulazione di capitale simbolico. A questo proposito François Dosse<sup>179</sup> racconta che durante una lezione tenuta da Jean Beaufret, Deleuze sarebbe intervenuto opponendosi all'idea che fosse necessario leggere Heidegger in tedesco per cogliere il suo messaggio; secondo Deleuze, non soltanto sarebbe stato possibile comprendere Heidegger in francese, ma sarebbe esistito uno scrittore francese che l'avrebbe preceduto nel suo tentativo di cogliere l'Essere dell'ente: Alfred Jarry, inventore di una scienza degli epifenomeni, la patafisica<sup>180</sup>. L'Heidegger “occulto” di Deleuze è così un'irriconoscibile e mostruosa creatura ubuesca. Tuttavia questo “mostro promettente”, non è un mistero, ma il semplice prodotto di una serie di forze all'opera nel campo filosofico durante gli anni cinquanta.

Il problema della fondazione, e di una fondazione “immanente” a ciò che è fondato, presente tanto nella recensione di *Logique et existence*, quanto in quella di *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, occupa tutto il corso. Alla luce da quanto già traspariva in questi due scritti, ciò che balza agli occhi è la distinzione operata, nel quarto e ultimo “capitolo” del corso, *Il fondamento di principio*, tra due sensi nei quali sarebbe possibile concepire l'atto di fondazione: il senso *metodologico* e il senso *sistematico*. In ogni tentativo di fondazione filosofica, spiega Deleuze, il fondamento è concepito in due modi: come un principio della nostra conoscenza delle

178 M. Foucault, *Problèmes de l'anthropologie*, IMEC, Fonds Michel Foucault, C.2.1 / FCL 2. A03-08.

179 Gilles Deleuze, *Félix Guattari*, cit., p. 121.

180 Deleuze formalizzerà questa *boutade* nel 1964, in un saggio consacrato al libro *La pensée planétaire* di Kostas Axelos, amico e collaboratore di Beaufret (*Creando la patafisica Jarry ha aperto la strada alla fenomenologia*, in *L'isola deserta*, cit.).

cose oppure come un principio delle cose stesse. Quest'opposizione tra fondamento gnoseologico e fondamento ontologico s'incarna nell'opposizione tra Hegel e Descartes e, implicitamente, tra Hyppolite e Alquié<sup>181</sup>. Una posizione estremamente ambigua è occupata da Kant, a cui Deleuze consacra dei lunghissimi sviluppi, nei quali mette in luce gli elementi che contraddistinguerebbero la nozione di fondazione e il tipo di fondazione operata attraverso la nozione di trascendentale. L'idea kantiana di sintesi si trova, secondo Deleuze, lacerata tra analisi e genesi, tra Descartes e Fichte e Maimon, ai quali Gueroult e l'allievo Vuillemin avevano consacrato degli studi fondamentali<sup>182</sup>.

Come già aveva sottolineato nella recensione a *Descartes, l'homme et l'œuvre*, anche nel corso del 1956 Deleuze afferma che nell'idea cartesiana di fondazione, nel metodo, “ciò che è primo, il principio soggettivo, è allo stesso tempo posto come secondo nell'ordine dell'essere o nell'ordine del fondamento”<sup>183</sup>; secondo Descartes, l'uomo è “superiore agli oggetti di pensiero”, ma è “inferiore all'essere”<sup>184</sup>, “il cogito, che è primo nell'ordine della conoscenza [...] rivela che Dio è primo nell'ordine dell'Essere e che il pensiero deve subordinarsi a esso”. Secondo Alquié – il quale è definito come un “cartesiano moderno”<sup>185</sup> – “i filosofi del sistema” sbagliano a “confondere l'essere con l'oggetto studiato”<sup>186</sup>, quando invece dovrebbero distinguere “l'ordine dell'essere e quello delle ragioni della conoscenza”. Tuttavia, in questa concezione, nell'ontologia negativa di Descartes-Alquié, l'Essere non può che rimanere ammantato dalla trascendenza.

Deleuze – che cita non senza compiacimento le critiche alle nozioni di metodo e di buon senso presenti nella *Fenomenologia dello spirito* e nella *Differenza tra il sistema di Fichte e il sistema di Schelling* – propende senza esitazioni per l'idea hegeliana di fondamento in quanto auto-movimento dell'Essere che si riflette filosoficamente nell'uomo. Egli mostra, inoltre, l'infondatezza delle tre obiezioni che sarebbe possibile rivolgere, da un punto di vista “soggettivo”, all'idea di fondamento inteso come siste-

181 Sebbene Deleuze mostri come anche in Descartes vi siano vocazioni sistematiche e metafisiche.

182 Deleuze si riferirà a questi in *Nietzsche e la filosofia* e in *Differenza e ripetizione*. Oltre all'*Héritage kantien* del primo, ricordiamo, del secondo, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte* e *La Philosophie transcendante de Salomon Maimon*.

183 *Che cos'è fondare?*, *infra*.

184 *Ibid.*

185 Alquié stesso, in un corso su Spinoza, si definisce “un cartesiano, come tutti sanno” (F. Alquié, *Leçons sur Spinoza*, La Table Ronde, Paris 2003, p. 207).

186 *Che cos'è fondare?*, *infra*.

ma (esso concepirebbe l'uomo come una divinità, tenderebbe a giustificare una politica totalitaria e trascurerebbe l'esperienza). La concezione della filosofia come un metodo non può che essere "puramente antropologica": essa suppone un'esteriorità la quale resta ingiustificata, di cui non viene fatta la genesi. È proprio ciò che non è giustificato, ma semplicemente accettato, a portare la traccia della trascendenza.

Nel sistema vi è, al contrario, "il rifiuto di un cominciamento", un sistema di ragioni il quale è, "gueroultianamente", interamente autosufficiente. Il discorso fondante proprio al sistema, osserva Deleuze – che riprende tali e quali le formule che aveva utilizzato nella recensione a *Logique et existence* di due anni prima –, "si presenta sotto forma circolare, come si nota nella *Fenomenologia dello spirito*, nella *Logica* [di Hegel]. Il metodo è tale che il suo contenuto proviene sempre dall'esterno, mentre, per Hegel, il sistema non fa appello ad alcun contenuto venuto da fuori: esso si basa su se stesso. L'interiorità del sistema è doppia: nella sua prospettiva, la riproduzione o la realizzazione non fa che uno con il movimento stesso della cosa, come in Spinoza. Nell'interiorità e nella reciprocità del pensiero e del suo oggetto, a ogni figura del pensiero corrisponde un certo tipo di oggetto"<sup>187</sup>. È solo nella fondazione intesa come elaborazione di un sistema che la filosofia non tradisce la sua vocazione, cioè quella di costituire la *fondazione della fondazione*, l'immanenza completa in quanto *ontologia del senso*. Come nella recensione a *Logique et existence*, Deleuze sottolinea che il sapere assoluto non è un discorso che riguarda le essenze trascendenti, ma il *senso* immanente alla nostra esperienza: "Quando Hegel parla del sapere assoluto – spiega Deleuze – ci dice che esso non ci svela un mondo *altro* rispetto al nostro. Il sapere assoluto è il sapere di questo mondo". Ciò che Hegel scopre, seguendo Kant, non è tanto un "altro mondo", "l'essenza al di là dell'apparenza", quanto "il *senso* di ciò che appare nascosto dal fenomeno, l'apparizione". È solo grazie a questa "scoperta" che la filosofia diventa una vera e propria *logica*<sup>188</sup>.

---

187 *Ibid.*

188 "La filosofia non ha il compito di scoprire le essenze, ma di determinare le condizioni. [...] 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 [...]. La metafisica diventa una logica" (*Ibid.*). Deleuze non smette di citare Hyppolite e la sua idea della trasformazione della filosofia in logica operata da Kant anche nei corsi tenuti alla Sorbonne durante gli anni cinquanta.

Ciò che può sembrare sbalorditivo è che, in tutto il corso, Deleuze non rivolga alcuna obiezione alla filosofia hegeliana, come farà invece in *Nietzsche e la filosofia, Differenza e ripetizione* e durante corsi universitari, in cui non esiterà a definire il lavoro del negativo come “della merda”<sup>189</sup>; al contrario – giungendo a giudicare “straordinarie” alcune pagine scritte da Hegel – Deleuze sembra tentare di rendere conto della sua coerenza. L’idea – che Alquié e Gueroult avrebbero considerato come inaccettabile – secondo la quale la rivelazione del *sensu* del reale appare soltanto alla fine della storia (fine che coinciderebbe con il regime napoleonico e con il sistema hegeliano), non dev’essere – spiega Deleuze – intesa in maniera letterale. Ciò che Hegel avrebbe voluto sottolineare è che, “a ogni istante, la storia è finita”: secondo Hegel, “la storia è fatta a partire dal presente”, dunque, nel suo caso, a partire dal *suo* presente. La storia consiste “nel movimento e nella soppressione delle contraddizioni presenti e non nel pensiero di un futuro”, essa non è una teleologia che s’incamminerebbe verso un fine predeterminato. Secondo Hegel “si tratta di descrivere, di cogliere, di comprendere il movimento dialettico nelle cose”<sup>190</sup>, a partire dell’istante presente. In un certo senso, dunque, la “fine” della storia, l’apparizione del suo *sensu*, avviene sempre *qui e ora*.

#### 10. Distinguersi: differire ripetendo

Jean Hyppolite aveva sostenuto in *Logique et existence*, che, secondo Hegel, l’Essere è *Logos* che si *esprime*, senso immanente al reale, il quale è dunque linguaggio fatto di segni. Come nella lettera ad Alquié e nella recensione al libro d’Hyppolite, anche nel corso Deleuze sottolinea l’importanza del concetto di espressione in Spinoza e Leibniz. Dieci anni dopo, in *Spinoza e il problema dell’espressione*, scriverà infatti che i filosofi postkantiani avevano trovato proprio in questi i “segni precursori” di quel movimento di “auto-sviluppo” che li occupava. Secondo Spinoza e Leibniz, il rapporto trascendentale-empirico, fondamento-fondato, “si determina a partire dal rapporto di espressione e si rivela in un rapporto diretto con il simbolismo”<sup>191</sup>. In tal maniera “l’espressione esprime qualcosa, ma questo

189 Cfr. la lezione tenuta Vincennes il 14 gennaio 1974 e trascritta sul sito [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com).

190 *Che cos’è fondare?*, *infra*.

191 *Ibid.* In *Spinoza e il problema dell’espressione* [(1968), Quodlibet, Macerata 1992] Deleuze parla di una “filosofia simbolica dell’espressione, dove l’espressione non è mai separata dai segni [...], né dalle zone oscure nelle quali essa è immersa. Il

qualcosa non esiste senza la sua espressione”<sup>192</sup>. Inoltre è la stessa filosofia a non essere nient’altro che una “questione sviluppata”, l’espressione di un problema. L’espresso, il significato, è dunque *immanente* all’espressione, al segno, proprio come il mondo possibile che Altri esprimeva non era un mondo *interiore*, un secondo mondo, ma un mondo che apparteneva, pur separandosene, al mondo in seno al quale era apparso. Come tutti i lettori di Deleuze sanno, il concetto d’espressione, che coincide con il tentativo di concepire un senso immanente al reale, e quello di segno continueranno a perseguire anche lui. Essi ritornano in *Proust e i segni*<sup>193</sup> – in cui l’esperienza è descritta come un campo di segni che spingono all’esplicazione della loro essenza virtuale – in *Nietzsche e la filosofia* – dove ogni fenomeno è un segno che esprime la forza che s’impadronisce di esso – fino ad arrivare, ovviamente, al primo *Spinoza* e a *Differenza e ripetizione*.

Ma il problema del sistema e di un discorso che si auto-justifica implica non soltanto quello della novità che il fondamento apporterebbe, ma anche quello dell’inizio o, meglio, della conversione, cioè il “secondo” inizio che coincide con la fondazione. Il senso è certo immanente al reale, ma non è evidente. Se deve essere portato alla luce, allora bisogna che esso sia stato *dimenticato*, che si trovi in uno stato di *oblio*, il quale, se il senso è iscritto nelle cose, deve essere *ontologico*, e non semplicemente soggettivo<sup>194</sup>. A questo proposito, durante il suo corso, Deleuze chiama in causa Socrate, il quale voleva che “la scienza del discorso proven[...]isse da un’identità del discorso e della cosa”, che il *logos* fosse “l’espressione del reale”<sup>195</sup>. Al fine di mettere in rapporto, nella reminescenza, anima e idea, erano allora necessari, da una parte, l’oblio e, dall’altra, un’istanza capace di suscitare la rammemorazione, cioè degli “incontri” che, nel “mondo sensibile”, fossero capaci di risvegliare “in noi la reminescenza dell’idea”<sup>196</sup>.

Ma, come avevamo detto, l’elaborazione di un’ontologia del senso in

---

distinto e il confuso variano in ogni espressione”.

192 *Che cos’è fondare?*, cit.

193 La scrittura di questo saggio è provocata dal nuovo interesse che la “nouvelle critique” aveva mostrato per Proust. In un saggio molto importante, *Proust. A la recherche du temps perdu* (in *Forme et signification: essais sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*, Corti, Paris 1962, 135-70), J. Rousset faceva di Proust il rappresentante di una scrittura ultra-strutturalista facente riferimento a delle forme intemporalì.

194 A questo proposito, in uno dei due saggi su Bergson pubblicati nel 1956, Deleuze scrive che l’ “oblio è fondato nell’Essere” [cfr. *Henri Bergson (1959-1941)*, in *L’isola deserta*, cit.].

195 *Che cos’è fondare?*, cit.

196 *Ibid.*



quanto fondazione della fondazione deve affrontare quello della storia e dell'epifania del suo senso. Com'è possibile che il fondamento, il quale s'iscrive nel tempo storico, fornisca "qualcosa d'altro rispetto a ciò che ci si attendeva"<sup>197</sup>, cioè la donazione di senso, visto che "tutto è già là", visto che il senso è immanente il reale?

Seppur in maniera molto più velata rispetto alla recensione di *Logique et existence*, in *Che cos'è fondare?*, Deleuze pare suggerire che la logica immanente al reale possa essere diversa da quella propria al movimento dialettico, il quale aveva ossessionato la filosofia sin dai suoi inizi socratici: dietro alla dialettica si nasconderebbe un tipo di differenza più profonda. Nelle lunghe digressioni che Deleuze consacra, ispirandosi a Jean Wahl, a Kierkegaard e a Nietzsche<sup>198</sup> e, in misura minore, a Tarde e a Freud<sup>199</sup>, Deleuze pare già voler suggerire, come alternativa al movimento dialettico della contraddizione, quello, "differenziante", della *ripetizione*, che annuncia avere l'intenzione di formalizzare<sup>200</sup>. Per quale ragione? Si tratta forse di un atto di rivolta contro la dialettica, fonte di tutti i mali, contro Hegel, il "grande traditore"?<sup>201</sup>

Com'è noto, e come abbiamo avuto modo di rilevare, la dialettica costituiva un *passé-partout* concettuale che aveva permesso, durante gli anni quaranta, l'articolazione di una serie di "problemi": l'intersoggettività e la riflessività, il tempo storico, il lavoro e l'azione umana<sup>202</sup>. Inoltre le discorsività riguardanti la dialettica sono anche il "sito concettuale" di lotte simboliche, legate a (ma *non determinate da*) lotte ben più concrete.

197 *Ibid.* "In tal senso – scrive Deleuze nello stesso momento nella recensione a *Descartes, l'homme et l'œuvre* – la filosofia è sempre sorprendente: non nasce solamente dallo stupore, ma conduce, attraverso i suoi risultati, ad altri stupori".

198 Tanto il corso del 1956-1957, quanto la recensione pubblicata nei "Cahiers du Sud" un anno prima, dimostrano che la lettura del pensiero di Nietzsche fosse ben precedente ai primi anni sessanta.

199 Esse ritorneranno puntualmente in *Differenza e ripetizione*.

200 "Attenendosi a questi autori, che significato hanno questi tentativi che non hanno ancora composto un concetto?", *Che cos'è fondare?*, cit.

201 Questo stesso corso smentisce queste ipotesi. In un'intervista del 1969 Deleuze aveva affermato. "È necessario che qualcuno assuma il ruolo del traditore. L'impresa di 'gravare' la vita, di opprimerla con ogni fardello, di riconciliarla con lo Stato e la religione, di inscrivervi la morte, l'impresa mostruosa di sottometterla al negativo, l'impresa del risentimento e della cattiva coscienza, s'incarnano in Hegel" (G. Deleuze, *Gilles Deleuze parla della filosofia*, in *L'isola deserta*, cit.).

202 Cfr. il celebre brano in cui Merleau-Ponty mette Hegel "all'origine di tutto quel che si è fatto di grande da un secolo a questa parte – per esempio del marxismo, di Nietzsche, della fenomenologia e dell'esistenzialismo, della psicoanalisi", M. Merleau-Ponty, *Senso e non-senso* (1948), Garzanti, Milano 1974, p. 87.





Sono gli stessi eventi dell'attualità o della storia recente a essere stati interpretati attraverso tali categorie: le rivendicazioni proletarie, la rivoluzione d'Ottobre, la lotta partigiana, la Liberazione. Il Partito Comunista aveva in qualche modo reclamato il monopolio del concetto di dialettica, mentre altri agenti sociali avevano a loro volta tentato di appropriarsi del capitale simbolico ch'esso veicolava, seguendo diversi procedimenti, non soltanto quello della "filosofia militante", ma anche quello dell'analisi storico-filosofica erudita<sup>203</sup>. Hyppolite era uno di questi. Dopo la sua tesi e alcuni studi su Marx e Hegel, in *Logique et existence* egli aveva isolato, per la prima volta in maniera distinta, il concetto di negazione speculativa, separandolo dalla negazione puramente antropologica e dalla concezione empirica della differenza propria a Hume e Bergson e all'essenzialismo leibniziano. Tuttavia, come abbiamo mostrato, in seguito a un'analisi del sistema hegeliano, un'aporia era emersa dal rapporto tra Fenomenologia e Logica, lasciando aperti spazi di gioco concettuali per i suoi allievi (Derrida, Deleuze, Foucault...). È nello stesso momento che il concetto di dialettica è messo in rapporto con altre nozioni proprie ad altri autori: a Freud (Hyppolite aveva preso in considerazione il concetto di denegazione e di ripetizione<sup>204</sup>), a Kierkegaard e a Nietzsche (Wahl aveva confrontato il concetto di ripetizione e quello di eterno ritorno<sup>205</sup>). Inoltre, proprio all'alba degli anni cinquanta, Mircea Eliade si era inserito nel dibattito sul senso della storia, con il suo *Il mito dell'eterno ritorno* (il quale influenza alcuni passaggi di *Che cos'è fondare?*), tanto che nella prefazione presenta il libro come un'"Introduzione a una filosofia della storia". La concezione "primitiva" del tempo storico in quanto eterno

203 A questo proposito è paradigmatica la posizione di Althusser, a cavallo tra campo politico e intellettuale: ostile a Hyppolite negli articoli scritti anonimamente per le riviste vicine al partito, condiscendente quando si trattava di collaborare con lui nell'ambito dei programmi scolari della Normale.

204 Cfr. J. Hyppolite, *Commentaire parlé sur la Verneinung de Freud*, in "La psychanalyse", n° 1, 1956; ripubblicato in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, cit., pp. 355-396.

205 A più riprese Jean Wahl aveva paragonato i due filosofi, opponendo la loro filosofia della ripetizione alla dialettica hegeliana (cfr. soprattutto gli *Études kierkegaardiennes*, Aubier, Paris 1938). Nella "Lettre-préface" che redige per la traduzione francese del *Nietzsche* di Jaspers (Gallimard, Paris 1950), Wahl sottolinea l'importanza di leggere Kierkegaard e Nietzsche, filosofi-poeti irriducibili alla storia della filosofia, come nemici di Hegel: "seguendo l'espressione che Jaspers prende in prestito da Kierkegaard, [è necessario] ripeterli l'uno e l'altro all'interno di noi stessi, cioè rivellarli, ripensarli, re-esperimentarli". La chiave del confronto consiste precisamente nell'idea di ripetizione e di eterno ritorno.

ritorno implica, secondo Eliade, che non vi sia “nulla di nuovo sotto al sole”, ma, d’altra parte, la ripetizione “mitica” che fonda la civilizzazione apporta una novità, dando senso al reale.

Deleuze, pur continuando a conservare un’idea sistematica dell’atto filosofico inteso come ontologia del senso, discorso autosufficiente in cui l’Essere si esprime nel linguaggio umano, si sbarazzerà della dialettica e della sua umana “centratura dei circoli”. A richiederlo saranno tanto una necessità “logica”, quanto la sua particolare posizione all’interno del campo filosofico – il quale aveva influenzato non soltanto le sue scelte istituzionali, ma anche tematiche – e la stessa situazione storica: la Liberazione non aveva inaugurato l’inizio della fine della storia, un’epoca di pace e progresso, ma un clima di tensione internazionale che si era complicato in seguito agli eventi di Budapest. Il concetto di dialettica, concepita come motore della storia, iniziava a essere “smentito” in maniera pressoché empirica dagli stessi eventi storici. Per un intellettuale che, come abbiamo mostrato, non aveva alcun rapporto con il PCF e, più in generale, con la politica<sup>206</sup>, l’apparente mancanza d’effettività di tale vocabolario concettuale, invece che rappresentare un tragico scacco o l’invito a una revisione<sup>207</sup>, costituisce un’opportunità di distinzione: la possibilità per la formulazione di un’“ontologia” definitivamente affrancata da Hegel e da Marx<sup>208</sup> e capace di tenere assieme sistema (quindi commento dei testi della tradizione filosofica) e creazione della novità (rivendicazione dello statuto di autore *di filosofia*)<sup>209</sup>. Abbandonato il cadavere in putrefazione della dialettica hegeliana, incapace di rendere conto della maniera in cui senso e storia si relazionano, Deleuze affiderà alle nozioni di differenza, ripetizione e “incontro”<sup>210</sup> il problematico ruolo di rendere conto l’epifania del senso dell’Essere, la giunzione tra il trascendentale e l’empirico, il virtuale e l’attuale, l’Essere e l’oggetto, l’oscuro e il distinto. Che poi questa nozione d’incontro – che

206 Deleuze dovrà aspettare di essere investito dagli eventi del maggio 1968 sulla strada che separava il suo appartamento di Lione dall’università per prendere “il politico” come soggetto di riflessione “filosofica”.

207 Sarà, per esempio, la strada che imbroccheranno i suoi coetanei nella rivista “Arguments”.

208 La “perversione” di Marx effettuata in *Differenza e ripetizione* è posteriore alla pubblicazione degli studi di Althusser.

209 Tale discorso è capace cioè di tenere assieme, sul piano meramente istituzionale della pratica della filosofia, *avanguardia* e *storia della filosofia*, creazione personale e analisi interna delle opere, Guerot, Alquié e Sartre.

210 Il rapporto stabilito tra “stupore”, forze che spingono a pensare e lo stato di torpore consustanziale al pensiero, immerso in uno stato di “bêtise”, non è senza legami con i temi proposti nei testi heideggeriani tradotti durante gli anni cinquanta.



fa della forza, del *diverso*, dell'intensità qualitativa e non misurabile, una causa "in ultima istanza" del pensiero – renda inintelligibili tanto il pensiero che l'azione, aprendo, malgrado Deleuze, la strada a ogni genere di spontaneismo, è tutt'un'altra questione.

Sta di fatto che, in seno al campo intellettuale, Deleuze incontra, quasi per caso, il perfetto "intercessore": Nietzsche. Per sua stessa ammissione i testi di Nietzsche, che aveva "letto tardi"<sup>211</sup>, lo avevano aiutato a "tirarsi fuori" dalla pratica accademica della storia della filosofia<sup>212</sup>. Tuttavia le cose sono, ancora una volta, meno semplici di quanto si potrebbe pensare. Nietzsche, che dieci anni prima Bataille aveva "ripulito" dall'immagine di profeta del Reich, era un autore di cui in tanti si erano rivendicati, sebbene in maniera meno aperta delle "tre H", e sul quale lo stesso Heidegger aveva scritto<sup>213</sup>. Nietzsche fa la sua prima entrata nel programma dell'*agrégation* di filosofia<sup>214</sup> nel 1958<sup>215</sup>, molto probabilmente sotto la spinta di Armand Queinot, ispettore dell'educazione pubblica e fondatore della Société française d'études nietzschéennes, della quale Deleuze e Wahl<sup>216</sup> facevano parte. È in questo momento che Deleuze tiene alla Sorbona un ciclo di lezioni dedicato alla *Genealogia della morale*<sup>217</sup>. Nietzsche è un autore di cui si discute in piccole riviste "avanguardiste", nate dopo l'ondata di disillu-

---

211 Il corso testimonia già di una conoscenza dell'autore, il quale tuttavia non riveste un ruolo fondamentale.

212 "Io stesso per molto tempo ho 'fatto' storia della filosofia, – afferma Deleuze nel 1973 – letto libri su questo o su quell'autore. Ma compensavo in diversi modi: innanzitutto preferendo autori che si opponevano alla tradizione razionalista di quella storia. [...] Detestavo sopra ogni cosa l'hegelismo e la dialettica [...]. Ma il mio modo di cavarmela, a quell'epoca, consisteva soprattutto, almeno credo, nel fatto di concepire la storia della filosofia come una specie di inculata [...]. Mi immaginavo di arrivare alle spalle di un autore e di fargli un figlio, che fosse suo e tuttavia fosse mostruoso. [...]. *E' stato Nietzsche, che ho letto tardi, a tirarmi fuori da tutto ciò*" (G. Deleuze, *Lettera a un critico severo*, in *Pourparler*, cit., p. 15, corsivo nostro).

213 Il Nietzsche di Heidegger sarà pubblicato soltanto durante gli anni sessanta, ma nel 1958 è tradotto il saggio *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?* e l'anno dopo *Le mot de Nietzsche Dieu est mort*.

214 A questo proposito cfr. il saggio di A. D. Schrift, *The Effects of the Agrégation De Philosophie on Twentieth-Century French Philosophy*, "Journal of the History of Philosophy", vol. XCVI, n° 3, pp. 449-473.

215 È in questo momento che Wahl tiene un corso magistrale su *La pensée philosophique de Nietzsche des années 1885-1888* (CDU, Paris 1959), alla Sorbona.

216 Questi scriverà una recensione a *Nietzsche e la filosofia* l'anno dopo la sua uscita ("Revue de métaphysique et morale", n° 3, pp. 347-359).

217 Testimonianza di Marc-Alain Descamps.



sione causata dai fatti di Budapest, come “Arguments”<sup>218</sup>; inoltre, essendo diventato un “classico”, può anche essere l’oggetto di monografie passibili di soddisfare i criteri di “scientificità” accademica<sup>219</sup>. *Nietzsche e la filosofia*, al contempo libro di combattimento e sfoggio di virtuosità interpretativa, vigoroso pamphlet e monografia erudita, s’inserisce perfettamente nella congiuntura dell’inizio degli anni sessanta, a maggior ragione se si pensa che, l’anno precedente la sua pubblicazione, il “dinosauro dialettico” Sartre, veniva abbattuto dal fuoco incrociato di Althusser<sup>220</sup>, Lévi-Strauss<sup>221</sup> e dei due sicari di Jacques Lacan<sup>222</sup>. Nietzsche è dunque l’autore ideale per sostituire Hegel e la dialettica, per “risolvere” l’ormai invadente problema della temporalità storica, attraverso la sua apparente cancellazione o, per lo meno, “riduzione”.

Con la pubblicazione del libro su Nietzsche, sul quale inizia a lavorare durante il 1958, Deleuze esce dall’ipotetico “buco” di otto anni durante i quali aveva pubblicato poco o nulla. Un buco di altri otto anni lo separa dal momento in cui, in seguito agli eventi del maggio parigino, alla discussione della tesi di dottorato e all’incontro con l’intercessore Félix Guattari, egli si affrancherà in parte da una pratica “classica” della filosofia. Tuttavia, come già appare dai materiali qui pubblicati, è la stessa idea di “buco” a mostrare dei limiti: ogni “buco” ospita movimenti di ogni genere, dotati di una loro coerenza, ma che, come la monade leibniziana, esprimono i movimenti che si svolgono o si sono svolti al loro esterno. Restituire tali relazioni e la logica generale che le sottende significa non soltanto rendere giustizia alla genesi di quanto ci ostiniamo ancora a chiamare un’“opera”, ma anche, seguendo Deleuze, mettersi in cammino verso la stessa erosione, critica e riflessiva, di tale categoria ormai logora.

Giuseppe Bianco,  
Maastricht, maggio 2010

---

218 Nel numero 15 del 1959 Deleuze pubblica un breve saggio, *Sens et valeurs* (pp. 20-28).

219 *Nietzsche e la filosofia* fu pubblicato dalle Presses universitaires françaises. Questo libro porta, inoltre, la traccia dell’insegnamento di Gueroult, con il quale Deleuze co-organizzò il convegno di Royamont del 1964.

220 Cfr. l’articolo *Sul giovane Marx. Questioni di teoria*, pubblicato nel numero di marzo-aprile 1961 de “La pensée” e ripubblicato cinque anni dopo in *Per Marx*.

221 Cfr. l’ultimo capitolo del *Pensiero selvaggio, Storia e dialettica*.

222 Cfr. la conferenza di J. Leplanche e S. Leclair, *L’inconscio. Uno studio psicanalitico*, presentata al convegno di Bonneval durante l’autunno 1960 e pubblicata l’anno dopo nei “Temps modernes”.

**GILLES DELEUZE**

**DA CRISTO ALLA BORGHESIA  
E ALTRI SCRITTI  
SAGGI, RECENSIONI, LEZIONI 1945-1957**



# PRIMA PARTE





## 1.

# DESCRIZIONE DELLA DONNA: PER UNA FILOSOFIA D'ALTRI SESSUATO<sup>1</sup>

Ad Alain Clément

La donna non ha ancora uno statuto filosofico. Problema urgente. Le filosofie dell'altro [*philosophies d'autrui*] ci paiono strane, ci fanno sentire a disagio. E per una ragione molto semplice: il mondo che la filosofia ci propone è un mondo asessuato. Reciprocità, comunicazioni, comunanze: queste commistioni tra coscienze sono l'opera di anime pure. Sartre sembrava aver scorto tale insufficienza delle filosofie dell'altro quando criticava Heidegger per avere sostenuto che la "realtà umana"<sup>2</sup> è asessuata<sup>3</sup>. E Sartre stesso dedica un capitolo al desiderio, un altro all'amore<sup>4</sup>. Ma il progresso è soltanto apparente. Ciò che adesso diviene sessuato è colui che fa l'amore: l'amante e non l'amato. In se stesso, l'amato non è sessuato se non nella misura in cui è a sua volta amante. Ritroviamo qui la classica illusione della reciprocità delle coscienze: altri sarebbe semplicemente un altro IO che non ha strutture proprie se non in quanto soggetto. Ma è proprio questo che dissolve il problema d'altri. È come se solo l'amante fosse sessuato, come se fosse l'amante a conferire all'amato il sesso opposto. Di

- 
- 1 *Description de la femme: Pour une philosophie d'Autrui sexuée*, in "Poésie 45", n° 28, pp. 28-39.
  - 2 "Réalité humaine" era la maniera in cui Henry Corbin, il primo traduttore francese dei testi di Heidegger, rendeva il concetto di *Dasein*. Ritroviamo tale traduzione nei testi di Kojève, Sartre, Merleau-Ponty. [N.d.C.].
  - 3 Deleuze si riferisce alla prima sezione *La prima attitudine verso altri: l'amore, il linguaggio, il masochismo* del terzo capitolo (*Le relazioni concrete con altri*) della terza parte (*Il per-altri*) dell'*Essere e il nulla*. Qui Sartre scrive che "le filosofie esistenzialiste non hanno creduto doversi preoccupare della sessualità, Heidegger, in particolare, non ha fatto alcuna allusione nella sua analitica esistenziale, tanto che il suo *Dasein* ci appare come asessuato"[N.d.C.].
  - 4 La sezione che segue *La prima attitudine verso altri: l'amore, il linguaggio, il masochismo* riguarda *La seconda attitudine verso altri: l'indifferenza, il desiderio, l'odio, il sadismo* [N.d.C.].

più: è come se non ci fossero differenze essenziali tra l'amore abituale e la pederastia. Immagine che è contraria a ogni descrizione autentica, in cui è l'altro in quanto tale – e non un altro IO – che si rivela nel suo sesso e, amabile in maniera oggettiva, si impone all'amante. La fenomenologia deve essere quella dell'amato. Così il mondo di Sartre è ancora più desolante di quello precedente: un mondo oggettivamente di asessuati, con i quali si pensa soltanto a fare l'amore, un mondo assolutamente mostruoso.

Grande principio: le cose non mi hanno aspettato per avere il loro significato. O almeno, cosa che dal punto di vista descrittivo è equivalente, non ho coscienza del loro avermi aspettato. Il significato si iscrive oggettivamente nella cosa. C'è fatica, ad esempio, ed è tutto. Questo grande sole rotondo, questa strada in salita, questa fatica sulla schiena. Io non c'entro affatto. Non sono io a essere affaticato. Non invento niente, non progetto niente, non faccio venire niente al mondo, non sono niente, nemmeno una nulla, soprattutto non nulla: io non sono nient'altro che un'espressione. Non attribuisco i miei piccoli significati alle cose. L'oggetto non ha un significato, è il suo significato: la fatica. Ora, questo mondo strettamente oggettivo, questo mondo senza soggetto, racchiude in se stesso il principio della sua negazione, il suo proprio annullamento: è un oggetto tra gli altri, ma un oggetto che ciò nondimeno ha la sua specificità, è il più oggetto degli oggetti, che chiamiamo Altri. Altri è in questo mondo stanco, e tuttavia, attraverso le sue attitudini e i suoi gesti, il suo passo leggero, il suo respiro calmo e la sua semplicità, può *esprimere* un mondo nel quale non c'è stanchezza. Questo è Altri: "l'espressione di un mondo possibile"<sup>5</sup>. L'espressione di un mondo esterno assente, un esprime senza espresso. Il mondo espresso da Altri, l'universo intero che è Altri, si iscrive in quella categoria di oggetti di cui parlava Valéry: "azione di presenza delle cose assenti"<sup>6</sup>. Azione di presenza svuotata, ma che basta a soffocare dentro me l'antico universo, a ricacciarmelo in gola, a farmi prendere coscienza che, questa volta, sono proprio io a essere stanco. Magica trasformazione della stanchezza nell'essere stanco. Sono io e solo io: responsabilità troppo grande, insopportabile, identica alla contingenza. Ho vergogna. Questa vergogna, questa presa di coscienza che distrugge ogni serena e oggettiva descrizione, questa coscienza d'Altri, è la timidezza, l'odio dissimulato nei confronti di Altri. Ma Altri è solamente il nemico, l'odioso? Altri non

5 Riprendo quest'espressione da un testo inedito di M. Tournier.

6 P. Valéry, *Montesquieu*, in Id., *Prospettive della letteratura francese* (1939), Bompiani, Milano 1946, p. 225.

è nient'altro che l'espressione di un mondo possibile esterno? Non è anche l'offerta di un'amicizia? Io supererò la mia stanchezza, Io farò e del sole e della strada e della stessa fatica degli incoraggiamenti; io mi sacrificherò senza pretendere niente in cambio; io sacrificherò questa stanchezza diventata mia, che è diventata me, che mi era così cara; io realizzerò infine questo mondo esterno assente che Altri mi rivela: in una parola, io farò squadra<sup>7</sup> con Altri...immagine ottimista: a quale prezzo si realizzerà? E quale è, in rapporto all'autentico, il rispettivo senso dell'odio e dell'amicizia? Il problema di Altri sta tutto qui. E non è il nostro problema; ne abbiamo parlato solo nella misura in cui la descrizione della donna non può farsi senza il riferimento ad Altri-maschile.

Ecco l'Altri-maschile, definito non come una coscienza, non come un altro IO, ma oggettivamente come un'esteriorità possibile. Tutt'altro è la donna. Qui dobbiamo essere semplicisti e rifarci a un'immagine ingenua: la donna truccata, che tormenta l'adolescente misogino e sornione. Cercheremmo invano sul viso di questa donna l'espressione di un mondo esterno assente. In lei, tutto è presenza. La donna non esprime nessun mondo possibile; o piuttosto, il possibile che essa esprime non è un mondo esterno, è *lei stessa*. La donna non esprime che se stessa: autoespressione, innocenza, serenità. Anzi, la si può dire intermediaria tra l'oggetto puro, che non esprime nulla, e Altri-maschile, che esprime altro da sé, un mondo esterno. La donna ci fa assistere alla genesi di Altri, nato dall'oggetto, al passaggio dall'oggetto ad Altri. D'altra parte, la si può nettamente distinguere da Altri-maschile: posso, ai miei occhi, ridicolizzare Altri, insultarlo pesantemente, negare la possibilità del mondo che esprime, cioè ridurre Altri a puro comportamento meccanico, assurdo. Di fatto, chiamiamo "comportamento" l'espressione stessa, isolata dal mondo possibile, esterno che essa delinea e che, svuotato, esprime come assenza. Il comportamento è l'esprimente separato dall'espresso. Di certo, nel caso di Altri-maschile, l'espresso è assente, ma è nondimeno ciò verso cui tende l'esprimente nella sua totalità. Rinchiuso in se stesso, tagliato fuori da ogni suo superamento, Altri assume un'aria assurda, si riduce a gesti incoerenti. La donna, al contrario, nella sua enorme presenza, non la si può negare, insultare, impossibile effettuare tale isolamento. È come se non ci fosse mondo esterno; l'espresso

---

7 Deleuze riprende il concetto di "squadra" (*équipe*) dalla sezione "Fare e avere", dell'*Essere e il nulla* (Il Saggiatore, Milano 2002) in cui Sartre discute la concezione heideggeriana della co-esistenza (*Mit-sein*) a partire dall'immagine di una squadra e soprattutto dell'equipaggio di una nave [N.d.C.].

è l'esprimente. La donna si dà in un blocco compatto, essa appare, in lei l'interno è esterno, l'esterno è interno. La coincidenza dell'esprimente e dell'espresso è la *coscienza*. La coscienza è definita dall'esterno "oggettivamente", ma, in quanto tale, è molto particolare: non è in situazione, è una coscienza pura che si esprime da sé, coscienza di sé e non coscienza di qualcosa. Tutta la carne della donna è cosciente, e tutta la sua coscienza è carne. *La donna è il suo proprio possibile, possibilizza se stessa*. Questo è il suo mistero, la sua grazia. Non è stato sottolineato abbastanza che la grazia si definisce attraverso un misto di gravità e leggerezza, in modo che la gravità è più leggera, e la leggerezza più pesante. Il corpo della donna è il trionfo straripante della carne, della materialità. "Una morbidezza del ventre che si vede nonostante il vestito che avvolge il corpo femminile: le gambe, le braccia, il resto, ma soprattutto la morbidezza di ventre. Un sole, questo mi faceva brulicare il sangue e dopo ancora due grandi luci sul suo corpo, la gola e, sopra, questo viso in cui lei offriva la sua bocca carnosa sempre chiusa – oh!, prudenza – e i suoi occhi che cantavano tutto il tempo come stupendi verdoni"<sup>8</sup>. La donna è essenzialmente l'incarnata; ma più sprofonda nella materialità, più si fa immateriale e si ritira dall'espressione di sé, diventando proprio il possibile dell'essere che ella è. In quanto cosa, ella è cosciente, e in quanto cosciente ella è cosa. È indissolubilmente possibilità d'essere ed essere del possibile, carne del possibile, in altre parole, leggerezza della pesantezza e pesantezza della leggerezza. Questa è la grazia: quest'unione di contrari, una stretta identità del materiale e dell'immateriale. Coscienza della sua pesantezza, del suo calarsi nel mondo, del suo proprio peso (intendiamoci: non si tratta di disquisire circa il suo peso, non è questo; avere coscienza non è subire il proprio peso nel senso di "troppo pesante, non abbastanza..."; si tratta di pura coscienza). Morbidezza di ventre, come dice Giono: la coscienza è morbidezza. E il pericolo che grava sulla donna come il peso di una disgrazia, è che la perda, questa coscienza, che non sia più nient'altro che un ventre, una sovrabbondante materialità, un trucco disfatto: allora è una cosa. Non parliamo di questo, è troppo penoso: una donna che perde il suo essere. Poiché il suo essere è questa incredibile unità di coscienza e di carne. La donna è una coscienza, e tuttavia non esprime niente di esterno a sé stessa. È una coscienza inutile, una coscienza gratuita, autoctona, non disponibile. Non serve a niente. Un oggetto di lusso.

La natura degli oggetti di lusso è che non servono a granché. Ora, ci

---

8 J. Giono, *Le Chant du monde*, Gallimard, Paris 1934, p. 39.

sono due modi per essere inutile. Il primo, quando un oggetto è così tanto dettagliato, minuzioso, prezioso, da non avere nessuna applicazione; oggetto superfluo che si adatta così tanto al suo possessore da non poter essere usato se non da lui. In realtà, l'io che agisce è sempre sostituibile, si tratta sempre di un io qualunque, non è mai un io unico. Ma al di là dell'io agente, l'oggetto di lusso si rivolge a un io più profondo, più interno, più *femminino*; un io che, ad esempio, si diverte a guardare le sue inutili iniziali impresse su una sigaretta. Oggetto di lusso di cui si serve un essere di lusso, un essere così generale, questa volta, così ampio e generico che ogni uso è troppo particolare. In questo senso, la donna è cosmica. Ella è cosa e coscienza, cosa nella coscienza, coscienza nella cosa. E la pura coscienza, la coscienza di sé, porta la materia toccata al coefficiente cosmico, la ripiega verso un ritorno a sé. La coscienza della donna non si apre a una pluralità di mondi esterni assenti, né si arresta alla materia che *possibilizza*, che universalizza. La donna è un universale concreto, è un mondo: non un mondo esterno, ma l'intimo del mondo, un'interiorità tiepida del mondo, un compromesso di mondo interiorizzato. Da qui il prodigioso successo sessuale della donna: possedere la donna significa possedere il mondo. Questa sintesi dell'essere e del possibile è ciò che si chiama la "necessità" della donna.

Conseguenza morale: non si può mai essere amici di una donna. Che i nostri giovani, uomini e donne, rinuncino a queste teorie ipocrite. L'amicizia è la realizzazione del mondo *esteriore* possibile che ci offre Altrimaschile. La donna non ha alcun mondo esterno da offrirci. La donna non è qualcosa capace di negare violentemente, magari in una proposizione senza sbavature, questo mondo che una volta ho creduto essere oggettivo – questo mondo stanco, per esempio – sostituendovi un altro mondo in cui non c'è stanchezza. Nella sua essenza, la donna è semplicemente ciò che ha il potere di distogliermi da ogni altra cosa, in quanto ella è, in se stessa, una cosa senza rapporto con le altre, poiché ella è un mondo senza esteriorità. Ciò è quanto si intende dicendo: questa donna è desiderabile.

È noto che esiste una contrapposizione radicale tra l'amico e l'amato. "Questa donna è desiderabile", non sono io che proietto questo significato su di lei (teniamo in mente il grande principio). Non sono io che la desidero, è lei che mi appare come desiderabile. Ma in questo stesso mondo radicalmente incentrato sulla donna, il mio amico può, al contrario, trovarla spregevole e orribile: rivelazione di un mondo possibile in cui non è amabile. Da qui il famoso conflitto tra amore e amicizia. Realizzerò il mondo possibile che quest'Altri mi rivela?... La donna percepisce questo conflitto

e può fare una delle due cose: tentare di mettermi in cattiva luce con il mio amico, oppure sedurlo, imporgli l'espressione di un mondo nel quale lei è desiderabile, riducendolo all'esistenza sorda di un rivale a me prossimo: un rivale di cui io sono geloso, non più amico, che non esiste che nell'opposizione di mondi. Tutto ciò costituisce il nucleo di innumerevoli racconti.

Manteniamo quest'opposizione tra la donna e Altri-maschile. Tuttavia, la donna non può forse esprimere un mondo esterno possibile? Non può forse, come Altri-maschile, proporre un mondo stanco, o un mondo non stanco, e così via? Una volta per tutte, questo non è il ruolo della donna, se così fosse perderebbe la sua essenza. Definisco sadico l'uomo che prova piacere nel vedere una donna esprimere un mondo esterno. (Dalle forme inoffensive di sadismo fino alle forme più subdole, più evolute, in cui si impone alla donna una maschera di sofferenza e di paura, espressione di un mondo di dolore). Un solo esempio: la ruga di Altri-maschile, la fronte stupita, che si corruga per vedere meglio e capire, esprime un mondo possibile, una resistenza esterna da penetrare; rughe larghe, lunghe, ben delineate, separate da solchi uguali: rughe disinvoltate in una fronte fatta per loro. Ah! che differenza con i tratti della fronte di una donna: mille piccole crepe, in disordine e così maldestre, scompaiono velocemente, riappaiono da un'altra parte, un po' più giù, senza successo, come i tagli sfuggenti di un coltellino o le pieghe di un foglio accartocciato. Quest'incapacità della fronte di comportarsi in modo coerente è tale da far piangere, è ridicola e toccante (ridicola e toccante: curiosa alleanza di parole che torna sempre in mente). Il sadico ha detto alla donna: siediti lì e corruga la tua fronte.

Diavolo in corpo. Si dirà che le donne vogliono una filosofia di Altri a sessuato. Sono le donne stesse a correre verso la loro rovina: vogliono esprimere un mondo esterno, ogni possibile mondo esterno; si portano loro stesse al livello di Altri-maschile, con lo scopo di superarlo. E vi perderanno la loro essenza. Un doppio pericolo grava sulla donna, indipendente da ogni questione d'età. Troppo "vecchie", si riducono a una cosa inespressiva; troppo "giovani", aspirano a diventare Altri-maschile. Ancora una volta, bisogna essere semplicisti: il loro posto non è all'esterno, è all'*interno*, l'interno. Vita d'interno e vita interiore: la parola è la stessa.

La donna è il suo proprio possibile: esprime non un mondo esterno, ma il mondo interiore. O piuttosto, la vita interiore è questa identità del materiale e dell'immateriale che costituisce l'essenza stessa della donna. Così come Altri-maschile si definisce innanzitutto per l'esteriorità, la donna è un'interiorità enorme, calda, vivente.

Il *trucco* è la messa in forma di questa interiorità. Abbiamo visto come la

coscienza di sé smaterializza, interiorizza la materia che tocca. E non dobbiamo dimenticare che abbiamo costantemente definito tale coscienza dal di fuori. Da questo punto di vista, il trucco appare non come maschera, indossata per coprire l'espressione del viso, ma come la Persona<sup>9</sup> femminile stessa, che istituisce un ordine soprannaturale, cioè che interiorizza la natura. In un libro dal titolo promettente (ma che non mantiene le promesse), Billy parla di "questo accordo in qualche modo consustanziale della carne e del fondotinta", un "non so quale accordo della carne con la civilizzazione"<sup>10</sup>. Ma ora sappiamo che ciò che mantiene questo accordo tra la natura e la Persona è l'atto stesso d'interiorizzare la natura sotto forma di Persona, è la coscienza. Tale coscienza è essenzialmente situata nel collo, nelle caviglie, sono queste le aree della grazia: le caviglie, o meglio ancora, le scarpe con il tacco alto, coscienza del peso del corpo, e il collo, coscienza del peso della testa. Per Altri-maschile, al contrario, il collo non è mai cosciente.

Si distinguono due tipi di *trucco*. Da una parte il trucco delle superfici, a base di pasta e di polvere, che consiste nel rendere la superficie assolutamente liscia, "insignificante" in senso etimologico, inespressiva, al fine di proteggerla dal suo essere intenzionata, dal rivelare qualsiasi traccia di esteriorità (rughe, cicatrici ecc.).

Dall'altra parte il trucco delle cavità: esso richiama all'interiorità. Qualche volta, l'esteriore si interiorizza: il mascara nero che circonda l'occhio fissa lo sguardo e lo rende interiore a se stesso. Altre volte l'interno si esteriorizza, ma mantenendo, al di là della sua esteriorizzazione, il suo essere interiore: le labbra dipinte di rosso rappresentano l'apertura verso fuori di una densa interiorità, mentre il colore rosso sembra esso stesso estendersi verso l'interno, e questo rosso che va sempre oltre, sotto la pelle, sotto la superficie, alla quale dona una tinta rosea; in questo modo, il trucco delle cavità s'impossessa anche delle superfici. E non solo le labbra, ma anche le unghie: anche qui il rosso si prolunga, si estende fino al punto in cui si rinuncia all'assurda abitudine di lasciare le mezzelune bianche.

Il problema delle sopracciglia si pone insieme a quello della confluenza dei due tipi di trucco. I capelli della donna sono segno di una proliferazione, un'esuberanza interna, un'inesauribile fecondità interiore. Ma non è poi più o meno questo il significato del pelo in generale? Perché, allora, ella depila le sue sopracciglia? Perché, malgrado le apparenze, le sopracci-

---

9 Il termine latino *persōna*, di origine probabilmente etrusca, significava propriamente "maschera teatrale", poi prese anche il valore di "individuo di sesso non specificato", "corpo", e fu infine usato come termine grammaticale e teologico. [N.d.C.].

10 A. Billy, *La femme maquillée*, Flammarion, Paris 1932, p. 78.

glia sono il segno di un'esteriorità, o piuttosto, il segno di una frontiera tra l'interno e l'esterno: sotto le sopracciglia c'è l'interiorità degli occhi; sopra di esse l'esteriorità della fronte. Ma la donna annulla ogni confine tra l'interno e l'esterno, cerca di ridurre il più possibile l'esterno all'interno per assicurare il primato di quest'ultimo: da qui la riduzione delle sopracciglia. Attraverso la loro depilazione si realizza la confluenza dei due tipi di trucco.

Ci sono ulteriori segni di proliferazione interiore: il neo, o le lentiggini. "Non pensare alle lentiggini come a un difetto. Esse pongono rimedio al suo colorito, fanno sembrare la sua pelle un'essenza rara, come accade per i legni preziosi. Da allora, più di una volta e senza rendermene conto, mi sono trovato a cercare queste macchie sui bei visi, e mi sono ritrovato leggermente deluso dalla loro assenza"<sup>11</sup>. Sembra completamente incomprendibile il motivo per cui la donna si vergogna delle lentiggini e le combatte col trucco, e, d'altra parte, cura, o almeno si è curata a lungo del neo. Ciò può essere spiegato solo come un errore della donna sulla sua propria essenza. Le lentiggini evocano un misterioso e perfetto slancio: una traiettoria flessuosa tracciata dal lancio di una pietra con una fionda? Le lentiggini sono come bolle che emergono dal profondo, che appaiono sulla superficie e non la gonfiano, senza un volume e senza scoppio. È possibile sfiorare senza percepirle, esse non emergono sulla pelle, semplice espansione in superficie, proliferazione senza spessore, fascino estenuante. Le lentiggini si possono vedere, ma non si possono toccare, i loro contorni sono solamente visibili, e le macchioline stesse sono fuori portata: impossibile prenderle tra due dita, contornarle col dito, farle sporgere. E tuttavia sono a portata di mano, non sfuggono, immutabili e serene. La lentiggine è come il riflesso di Narciso o il supplizio di Tantalo: alla portata e fuori tiro. Questa presenza inesorabile e indifferente, che si può vedere, ma non toccare, la chiamerò *noumeno*. Il noumeno è il più autentico simbolo dell'interno sull'esterno che, al di là della sua esteriorità, conserva il suo essere interiore. Inoltre, si situa al limite del trucco nella sua interezza, che tende a farsi noumenico: il trucco è ciò che può essere visto, ma non toccato. L'interiorità è l'inviolabile. "Non scompigliarmi la capigliatura, non toccarmi il trucco". Difesa verbale proferita dalla donna, ma che, al di là delle parole, rivela il vero significato ontologico del trucco. Al contrario, bisogna diffidare del neo, che ha spessore, che si lascia specchiare e che non è noumenico. Inoltre, il neo sta lì da solo, non fa gruppo, è un nero in risalto. In breve, prepara e suscita un rovesciamento ironico: piuttosto che essere il viso ad avere un

---

11 J. Romains, *Les hommes de bonne volonté*, Flammarion, Paris 1932-1946 (Vol. 3, *Les amours enfantines*, p. 60).



neo, è il neo che “ha” il viso, l’intero viso è organizzato attorno al neo: un effetto disastroso, che le lentiggini, data la loro molteplicità, la loro ricercata lucentezza, e la loro perfezione, sono incapaci di suscitare.

Il *segreto* non è altro che un’interiorità nascosta. Situato al vertice della vita interiore, ciò nondimeno non è il suo aspetto più interessante: è ciò che una donna pensa, e soprattutto ciò che la fa ridere, cosicché gli uomini non capiranno mai. C’è una grande differenza tra la timidezza nei confronti della donna, e quest’altra timidezza ispirata da *altri-maschile*, della quale abbiamo appena parlato. La donna non è come *altri*, non mostra un mondo nuovo. Non fa altro che osservarmi, pensa qualcosa di me, e i suoi pensieri la fanno ridere. Vedendo me stesso come l’effetto di allusioni, d’interpretazioni, di segreti che non conoscerò mai, di bisbigli contro di me, mi confondo. E tutti i miei tentativi di seduzione non erano altro che la volontà di impressionare la donna, di ridurre la sua interpretazione a pura espressione, a uno specchio nel quale troverò me stesso per come voglio essere, come in realtà credevo che fossi. Dal lato opposto, c’è il sadismo, una seduzione violenta il cui scopo è distruggere, nella donna, i *segreti che serba*, e, in seguito, il *segreto che lei è...* perché se la donna ha segreti fintanto che è un soggetto, è anche l’oggetto dello stesso segreto, nonché dell’allusione. Il segreto è in sé una categoria che appartiene alle cose: è qualcosa che non si dice ad alta voce, che, in base alla sua più profonda natura, dev’essere compreso sottovoce. È vero che, per i bambini, il segreto non è soltanto una categoria che appartiene alle cose, dal momento che per loro, per parlare con più precisione, ogni cosa è un segreto: alfabeti segreti, strizzatine d’occhi, colpetti di gomito: ridono per un nonnulla. Questa è l’allusione allo stato puro: forma senza materia. Questi stessi bambini, d’altra parte, sono assolutamente ricettivi, hanno una conoscenza ingenua, riflettono ed esprimono ogni sorta di cose che non cercano neanche d’interpretare. Ma poi arriva la pubertà. La pubertà è l’incontro tra la forma senza materia e la materia senza forma, e ciò concerne la *ragazza*, la donna. Gli adolescenti sgomitano tra loro, non più senza un motivo, quando una ragazza passa dalle loro parti. Il segreto si è incarnato, la forma del segreto si è materializzata, la materia è stata messa in forma. Il segreto è diventato donna e tutto ciò che ha a che fare con la sessualità è uno scandalo. Da ciò nasce il complesso di pubertà la cui tacita influenza peserà su di noi per il resto della nostra vita: la vita di provincia, la vita porta a porta, della quale si parla a bassa voce.

La *bugia* è interiorità preservata e difesa. È ben noto che la donna mente in maniera flagrante. Ma si tratta veramente di una bugia, o è piuttosto

sto l'affermazione di una verità al femminile? Ci sono due tipi di bugie. Nel primo tipo, la vita interiore viene difesa contro ogni offensivo ritorno dell'esteriore: le bugie sono secrezioni immaginifiche atte a digerire le più dure esteriorità, sono il sistematico rifiuto di ogni determinazione estrinseca (per esempio, la donna e la sua età). Nel secondo tipo, piuttosto che consegnare la sua vita interiore all'amante che la vuole, la donna preferirebbe deformare, sfigurare, o, peggio ancora, distruggere la sua vita prima di esteriorizzarla. Tali sono le promesse d'amore.

Il *sonno* è interiorità che si svela, l'interiorità che si offre. Si tratta, ancora una volta, dell'interiorità essenziale, dell'interiorità che avevamo perso col trucco: non più l'interiorità nascosta, o quella preservata da ogni approccio esterno, ma piuttosto l'interiorità che si espande, che si libera interamente dall'esterno, ma, in quanto interiore, essa è inviolabile. Perché l'avevamo persa? Adesso so perché. Lo *sguardo* è uno degli elementi essenziali della persona femminile, del trucco, ed è ciò che ci ha reso capaci di lasciare il dominio dell'essenza, e ci ha condotti verso un interiorità trascendente, secondaria e derivata: *la bugia, il segreto*. Ma qui si tratta ancora una volta di quest'essenza femminile, e lo comprenderemo meglio: d'ora in poi i suoi occhi sono chiusi.

Non dobbiamo più preoccuparci della seduzione, perché ella dorme. Quest'identità del materiale e dell'immateriale, di essere e di possibile, si manifesta come un cuore che batte, un petto che si alza e si abbassa con regolarità. La donna è ora alla mia portata. Incontreremo ancora l'esperienza del trucco, contemporaneamente alla mia portata e sfuggente? Quale è il significato di questa interiorità che si dà all'esterno *come* interiore? E, riflettendo, potrebbe sembrare che l'interiorità in quanto tale non possa mai apparire all'esterno, non mai possa darsi. Posso solo avere conoscenza di ciò che nasconde l'interiore e lo copre. Per costituire una interiorità totale, devo erigere mucchi e mucchi di vestiti attorno a questo corpo, muri su muri attorno alla casa, e l'unico muro, nonché l'unico vestito che mi è dato all'esterno non è, per definizione, interiore. Ma dobbiamo diffidare dalle antinomie, suonano false. Un semplice gesto le distrugge. L'ammucchiare vestiti è una mera ostinazione, un bambinesco persistere nell'errore. Mai una donna è più interiore a se stessa di quando è nuda; quando sta dormendo, ella è esposta interamente all'esteriorità. L'essenza della vita femminile è questa: *essere vicina e per ciò stesso lontana*. Un segreto, ma un segreto essenziale, né mentale né carnale: il *noumeno*. Il segreto accidentale è il segreto che qualcuno *ha*. Qualcuno ha un segreto e lo protegge, lo fortifica, sotto le spoglie di un'esteriorità che vorrebbe farlo scomparire come un segreto. Esso è un segreto solo fino a quando appare all'altro come un vuoto

che va colmato, come qualcosa da sapere che lui non sa. La donna che sta dormendo, al contrario, è il segreto: non più l'averne un segreto, sia mentale o carnale, ma la possibilità del segreto; l'essere del segreto manifesto nella sua esteriorità, ma che conserva il suo essere come segreto al di là di questa esteriorità. Un segreto senza materia, un segreto che non si nasconde. Qui, non c'è nulla da sapere; il segreto è inviolabile, perché non c'è niente da violare, tranne un corpo.

E tuttavia, questa interiorità non può forse essere slegata, slacciata, disfatta? Almeno attraverso azione dell'amante, attraverso la *carezza*. Bisogna rinunciare a quest'ultima speranza: la carezza non è ciò che disfa ma ciò che porta a compimento. Abbiamo spesso parlato di un'interiorità che si esporrebbe all'esterno come interno. O piuttosto, l'interno è lo svuotamento dell'esterno, la sua torsione su se stesso. È la privazione di uno spessore, uno spessore vuoto. Andiamo ancora oltre: non solo il segreto senza materia, senza distinzione di forma e di materia, il segreto del segreto, il segreto di se stesso; ma al di là di questo, il segreto senza spessore: questo è il termine ideale verso cui tende la donna, e che mai raggiunge. Ma mai vi giunge così vicino come nel momento in cui ella viene accarezzata. La carezza non dev'essere confusa con il palpeggiamento. Infatti è la carezza che nega ogni spessore; nel tracciare una curva delicata e sottile, la carezza piega incessantemente l'esteriorità, la attira a sé, la rende interna a sé. La carezza esprime essenzialmente la sintesi dell'essere e del possibile, questa coscienza di sé che smaterializza la carne, quest'identità del materiale e dell'immateriale, dell'esteriore e dell'interiore. Gesto insaziabile del modellatore amoroso. Ora, se attraverso la carezza come atto l'amante può raggiungere l'essenza della donna, è perché la donna stessa è l'essere come carezza, il segreto senza spessore. Ma qui l'essere non è mai compiuto, è sempre trattenuto sul fondo dai residui di un'esteriorità che rinasce all'infinito, tanto che bisogna di nuovo carezzare. Non c'è immaterialità totale, né pura interiorità senza spessore da reprimere. E, inoltre, questa totale negazione di spessore si rivela piuttosto deludente. In effetti, cosa sarebbe la donna se non l'acqua, un puro riflesso? Ci è già affiorata questa immagine: lentiggini, riflesso di Narciso, noumeno: ciò che si può vedere e non toccare. Ma la donna vi perderebbe tutto: l'interiorità totalmente realizzata in riflesso non avrebbe esistenza propria, esisterebbe soltanto in rapporto al riflesso. Sarebbe pericoloso realizzare un disegno ideale sotto forma di assenza, riempire la punteggiatura. In un'interiorità pura, la donna si dissolverebbe, si trasformerebbe in acqua. L'amante vi scorgerebbe il suo riflesso, ma la donna, ridotta all'essere come carezza, vi perderebbe la sua sostanza. For-

tunatamente, l'essere come carezza non è nient'altro che ciò che si disegna nell'incavo, che guida le mani dell'amante proprio come guidava le operazioni di *trucco*: pura assenza che fonda la necessità della carezza come atto. Anche la donna ha bisogno di un amante: amante che l'accarezzi, tutto qui. Questo è il vero statuto ontologico: l'essere della donna non è mai realizzato, e mai può realizzarsi senza contraddizione, senza dissoluzione. Il suo essere non esiste se non sotto forma d'atto compiuto da un altro. La donna non è né oggetto, né soggetto. Non è più solamente ciò che si ha, ma non ancora ciò che si è. Ella è lo slancio dell'oggetto verso la soggettività. Né oggetto nel mondo, né soggetto di un mondo possibile. Non è soggetto, non raggiunge l'essere. Essere disegnato solamente nell'incavo, essere non realizzato: da qui un ultimo aspetto della grazia, la spiegazione del ridicolo bisogno di proteggere la donna che l'uomo prova.

Può la carezza esaurire tutto il bisogno d'amore? Certamente, essa ne fonda la possibilità. Ma l'amore, al di là della carezza, pone un problema completamente differente: impuro. Esso fa parte di una dinamica della donna o, se si vuole, di una descrizione morale; ma qui si esula dall'ambito di una descrizione delle essenze.

DETTI E PROFILI<sup>1</sup>

I sentimenti fuorilegge costituiscono una serie di reazioni difensive. Esiste forse una passione fondamentale, insopportabile per coloro i quali ne delineano poi un profilo attraverso azioni, sotto forma di vizi. Questi profili, inconsueti e spesso contraddittori, s'intrecciano, s'implicano, si sovrappongono l'uno sull'altro; profili mostruosi come quelli che producono i bambini, con le loro dita attorcigliate, su una parete illuminata. Ma la filosofia ci insegna come spogliare le cose e gli enti del loro significato dispregiativo: si tratta di *rendere conto*, e questo è quanto. Si tratta semplicemente di descrivere, e le cose vanno scisse dai nostri giudizi morali, dalle nostre scusanti. Ciò può servire come introduzione a un mondo poco gradevole.

Sono stanco. Innanzitutto ciò non significa granché, dato che la mia stanchezza non è mia. Non sono io colui che è stanco. “C”è qualcosa di stancante”. La mia stanchezza è inscritta nel mondo sotto forma di una consistenza oggettiva, un tenue spessore delle stesse cose: il sole, la strada in salita, la polvere, le pietre. Ma in questo mondo oggettivo, proprio accanto a me, Altri può rivelarmi un mondo esteriore, un mondo possibile, espresso da lui attraverso il suo passo leggero, il suo respiro calmo, la sua tranquillità: un mondo esteriore nel quale non c'è stanchezza. Questo mondo è la negazione di quello precedente: la rivelazione del fatto che la mia stanchezza non ha una consistenza oggettiva, che sono io, proprio io questa volta, che sono stanco, che conferisco alle cose – attraverso un atto arbitrario e del quale sento in un sol colpo sulle mie spalle la responsabilità totale e glaciale – i loro significati stancanti. Questo mondo stancante che mi era perlomeno consolatorio entra in me, esiste soltanto in me; non è nient'altro che un'assenza che mi ostino a esprimere, non sorregge più il mio corpo stanco. Il mio corpo sfinito resta solo, è un esprimente senza espresso, e non è più sorretto dal mondo che esso esprime. Sono così, io. Questa com-

---

1 *Dires et profils*, in “Poésie 47”, n° 36, pp. 68-78.

prensione dell'IO, in qualsiasi forma esso si specifichi (al posto della fatica avremmo potuto anche considerare, per esempio, la gioia, il benessere), è anche la comprensione dell'esistenza in quanto *mediocre*. L'IO si conosce in solitudine e conosce Altri-maschile nell'odio, senza interrompere la sua solitudine. Ciò avviene perché nessuna intimità possibile, nessuna vita interiore appare, come un'ombra sul sole, interrompendola. La mediocrità dell'IO – ciò che chiamavamo la passione fondamentale – non è né interiore né esteriore; essa è, è tutto, essa è là, al di là di ogni specificazione. E, d'altra parte, Altri-maschile non suscita l'odio del mediocre se non attraverso la rivelazione di un mondo esteriore possibile. Dobbiamo intenderci: parliamo di Altri-maschile come improvvisa apparizione ontologica e categorica di un blocco *anonimo*, stiamo parlando dell'Altro *a-priori*, e non di quest'altro qui che, nella sua personalità, può benissimo avere una vita interiore.

Questo mondo non è certo l'unico. In fondo, il mondo possibile che Altri-maschile rivela può anche costituire l'offerta di un'amicizia. Quando io supero la mia fatica, quando realizzo un mondo dove non c'è ciò che affatica, allora faccio Gruppo<sup>2</sup> con Altri. È la squadra sportiva o il Gruppo sociale. Ma forse, per comprendere meglio questo mondo di Gruppo, e sapere parteciparvi, è anche necessario conoscere quest'altro mondo che lo raddoppia, come una minaccia, e che può sorgere da un momento all'altro tra i membri del Gruppo, rompere le loro gerarchie, e scagliarli l'uno contro l'altro, facendone dei rivali. Il Gruppo è il solo mezzo di sfuggire alla mediocrità. Ma molti, bisogna sottolinearlo, hanno potuto scegliere soltanto il rancore e perfino il loro amore ve li ricaccia. Il loro ruolo, senza importanza, è quello di rigirarsi sempre per trovare infine una zona fresca sul cuscino; ma è inutile, si affannano a prendere posizioni temporanee e scomode.

La filosofia richiede un ultimo sforzo. Che si tolga allo stesso termine “mediocrità” ogni senso dispregiativo. Rendere conto è forse legato all'idea di carità. Perché no?

Se Altri-maschile esprime un mondo esterno, la donna, al contrario, è un'enorme vita interiore. Il mondo possibile che essa esprime è lei stessa. La sua stessa carne, in quanto materia pura, è spiritualizzata dalla sua stessa espressione, e resa *graziosa*. Un'interiorità che si dà all'esterno come

---

2 Per tutti i chiarimenti terminologici, cfr. le note del saggio *Descrizione della donna* [N.d.C.].

interiore a se stessa: questo è ciò che si può chiamare *segreto*, non i segreti che lei ha, ma il segreto che lei è. Certamente, la donna può anche rivelare un possibile mondo esterno (stanco o meno); ma non si tratta più della donna in quanto essenza, si tratta di questa donna qui, dell'amata per esempio. Nel vederla allora esprimere un mondo esteriore, il mediocre prova gioia, non più odio. Mondo possibile esterno di sofferenza piuttosto che di tranquillità; ma anche quando questo mondo è fatto di tranquillità, la gioia che esso ispira si chiama, più precisamente, *sadismo*.

A coloro che non possono o non vogliono superare la mediocrità verso il Gruppo, si presentano due opzioni, data la necessità di "fare qualcosa": acquisire almeno la vita interiore che manca loro, interiorizzare la mediocrità.

Prima di tutto l'onanismo, la "storicizzazione" dell'IO mediocre. Cos'è, in effetti, l'oggetto storico? Un pezzo da museo, per esempio un fucile d'epoca, è un fucile che è fissato sul muro, fuori dalla nostra portata e ci fa *immaginare* coloro che hanno potuto imbracciarlo. Lo stesso per un castello storico e quelli che l'hanno abitato: "Pensava a tutti i personaggi che avevano frequentato quelle stanze: Carlo V, i Valois, Enrico IV, Pietro il Grande, Jean-Jacques Rousseau e le belle lacrimose dei primi palchetti, Voltaire, Napoleone, Pio VII, Luigi Filippo. Si sentiva attorniato, rasentato da quei tumultuosi defunti: *una tale confusione d'immagini lo stordiva, quantunque vi trovasse una sorta d'incanto*"<sup>3</sup>. Ma andiamo più a fondo nell'unità categorica di tutti gli oggetti storici (e non nell'individualità di un'epoca data): il fucile storico è semplicemente ciò che si imbraccia da sé. Non c'è bisogno d'immaginare. L'oggetto storico basta a se stesso, e non rinvia che a se stesso, è ciò che si tocca da sé. (Da qui i cartelli che dicono: vietato toccare). Questi libri meravigliosi che nessuno legge mai perché si leggono da soli... questa è la vita della Storia.

Una parola ancora. La mondanità trasforma in esseri storici coloro che partecipano alla sua essenza nella maniera più brillante. La principessa De Laumes entra in un salone; "per mostrare che non cercava di fare notare, in un salone in cui lei non entrava che per condiscendenza, la superiorità del suo rango, era entrata agitando le spalle anche quando non c'era alcuna folla da attraversare e nessuno da far passare"<sup>4</sup>. Si fa largo da sola e si lascia passare.

3 G. Flaubert, *L'educazione sentimentale*, Oscar Mondadori, Milano 1972, p. 291.

4 M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, Mondadori, Milano 1998, Vol. III, p. 338. Tutto il saggio di Deleuze si sviluppa avendo come sfondo implicito *Sodoma e Gomorra* (in *Alla ricerca*, op. cit., Vol. II e Vol. III). [N.d.C.].

Ognuno si rende storico come può. E l'onanismo rappresenta la mondanità dei mediocri, dei solitari e dei fanciulli.

La pederastia è, ancor più, l'acquisizione, da parte del mediocre, di una vita interiore, cioè del segreto. La mediocrità fondamentale, che nasceva con l'apparire stesso di Altri *a-priori* in un mondo precedente, diventa il segreto, segno di un'indipendenza abietta e dolorosa che l'uomo del segreto condivide col fanciullo, contro gli altri. Si vede quanto sia assurdo credere che il pederasta voglia trasformarsi in una donna, e che, al contrario, la possibilità viziosa della pederastia non si fonda che indirettamente sull'esempio della donna.

È certo che l'onanismo, la pederastia o, in una parola, il *vizio*, sia la vita interiore fuori dal Gruppo e dal segreto. La pederastia passa volentieri per una cosa da intellettuale. Ho sentito al liceo x questa conversazione aggressiva e malsicura tra due adolescenti. Riguardava i loro professori. Riassumo. "Il nostro professore si fa di morfina. Oh! Il nostro è pederasta", e così via... Non c'è dubbio che essi mentivano. Stiamo parlando di adolescenti ossessionati. Ma l'importante è che entrambi volevano avere il professore *migliore*, e che conferivano a questo "migliore" una vita interiore enorme, alla quale, in quanto allievi, partecipavano come all'essenza prestigiosa del vizio. In fondo, stavano maldestramente cercando di *calunniare*, il che non vuol dire esattamente mentire, ma affermare qualcosa che va al di là dei fatti, per cogliere, sul piano delle essenze, la mostruosa purezza di una vita interiore; nel loro circolo volevano lasciarsi prendere dall'entusiasmo. Stavano sgomitando, stavano fraternizzando, pur non avendo dimenticato la loro rivalità, la loro competizione, la necessità che ci fosse un vincitore. Questi giovani uomini stavano inseguendo ciò che appariva loro come una vita interiore e, al fine di designarla, nel loro linguaggio involontariamente ingegnoso, essi trovavano soltanto idee di vizio nei termini della calunnia. Come sapevano andare oltre i fatti! E quanto era grande la menzogna! C'è una sola cosa che eguaglia, combatte il prestigio incredibile che il vizio esercita sull'adolescente, è la preoccupazione che egli ha per la sua salute. Ciò a cui partecipa è sempre il vizio dell'altro, il suo grido d'ammirazione segreta ha l'apparenza di un'indulgente accusa di vizio. È piuttosto rassicurante per le famiglie il fatto che l'adolescente conosca tanti pederasti, e che ne parli volentieri. Notiamo qui il ruolo morale non tanto della medicina, quanto dei medici.

Che la mediocrità, divenuta vita interiore e vizio dell'altro, eserciti un certo fascino sull'adolescente, che vi partecipa attraverso i discorsi e i so-



gni, certo questo è poco ma sicuro. In questo senso, il romanticismo, nel suo legame con l'età ingrata, è essenzialmente un'operazione verbale attraverso la quale la mediocrità viene chiamata grandezza. Abbiamo visto, al contrario, che in se stessa e nella misura in cui se ne dà conto, la mediocrità non si pone in termini morali, ancor meno quando questi termini sono di elogio, eroismo o grandezza. Nella loro ossessione a partecipare al "vizio" dell'altro, gli adolescenti sono talvolta estranei e critici moralisti: "Io ho un amico che si è suicidato dopo aver letto Proust..." Oh! Il tono triste e affranto, ma contento che ha assunto nel dirlo!...e il prestigio che gli conferiva la frequentazione dei cadaveri. Si tratta della stessa persona che parlava in maniera così affabile dell'angoscia e della libertà per la morte?. Rattristato parla del *Dasein*, e non si sa più se sono parole quelle che egli sputa, o piccoli pezzetti di pelle. Ogni mattino, davanti allo specchio, tormentava la sua fronte, risucchiava le sue guance e, passando sotto gli occhi la punta della sua biro, si scolpiva lo sguardo. Le sue guance rosa, la sua fronte innocente, la sua salute inalterata lo sconsigliavano. Sognava spesso malattie terrificanti, dolorose, ma non gravi.

Il detto dell'adolescente mediocre:

Non ho mai concepito la confessione d'amore se non sotto forma d'insulti. E quando fantastico un po', all'uscita dal cinema, è sempre la stessa cosa. Sono nascosto in un armadio di un mio amico. Entra una ragazza, grida: "Pierre (o Paul, o Jacques, in breve, il mio nome) è un mascalzone immondo, uno schifoso, un putrido, un pederasta, si masturba, aiuta i suoi amici a fare abortire le fidanzate e, per gioco, ha istigato al suicidio tre giovani dodicenni i cui genitori ora si disperano". Allora io esco fuori dall'armadio e dico: "sono io", e poco importa il seguito, dal momento che ho saputo come farle confessare l'amore, sciogliendo le sue ingiurie come un nodo complicato. Ma ecco: non ha assolutamente importanza che la ragazza esista, è molto più importante che ci sia realmente un armadio nella stanza di uno dei miei amici. Inoltre, è assolutamente necessario che l'armadio abbia certe dimensioni e certe condizioni di accessibilità e areazione. Tali sono le dure leggi dell'immaginazione, e senza un armadio non avrei mai potuto dare al mio sogno preferito una consistenza obiettiva. Ne troverò uno? Cerco un amico.

Dopo questo bagno rinfrescante, è arrivato il momento di trovare profili più seri, mediocrità e vizi ormai senza prestigio, nel senso in cui essi non sono più quelli propri agli altri.

Da un lato, come abbiamo visto, c'è il segreto. Dall'altro lato, la mediocrità che si mostra, non più la mediocrità come segreto; al contrario essa

si mostrerà sotto forma di corpo, di parti. Bisogna che il mediocre divenga un oggetto, una cosa nel mondo. Una cosa *appoggiata* sul fondo del mondo, non a caso impieghiamo il termine “consolidarsi”, visto che esso deve diventare una cosa, un minerale. Si mineralizza. È inoltre necessario, affinché il suo progetto sia effettivo, che coincida col suo corpo. Così, da un lato, esibirà le sue parti corte e pesanti, tutto ciò che è in lui pura carne, e che la coscienza controlla di meno, perché incapace di alleggerirle. D’altra parte, se l’esibizionista deve essere una cosa nel mondo, proprio come questa pietra o questa lampada, non può esserlo che agli occhi di un altro, agli occhi di una donna. La mediocrità non è dunque esteriorizzata o esibita se non per partecipare, attraverso la violenza e la sorpresa, alla vita interiore di una donna. È questa doppia restrizione che definisce il carattere dell’esibizionismo come una sfida lanciata ad Altri.

Andiamo oltre, in un territorio dove non c’è più né sfida, né illegalità. Penso alla malattia fisica e al castigo ricevuto. Se volessimo fare una tavola delle categorie materiali, potremmo dire: L’esibizionismo è mediazione tra la mediocrità fondamentale e la malattia fisica. Nel suo *Journal d’un médecin malade*<sup>5</sup>, il Dr. Allendy cita l’esempio di un complesso nato da un significato psichico attribuito alla gamba, che si trasforma, si fa cosa, e si materializza in un male (fisico) alla gamba.

La gamba, e più in generale l’intero corpo, diventa oggetto di un *interesse legale*. Il malato, che nel suo dolore coincide con tutto il suo corpo, chiama i medici e dice loro: ecco la mia gamba, qui si trova il mio corpo. Possiamo aggiungere: la mediocrità non si trasforma soltanto in una malattia fisica e legale, ma in un oggetto di pensiero sotto forma di organi anatomici. La simulazione, la quale non è nient’altro che un bisogno di legalità a ogni costo, è della stessa natura. D’altra parte, nel castigo ricevuto dal bambino, nella sculacciata, si tratta di un’altra legalità: non più organizzata, ma piuttosto diffusa, non più sociale, ma familiare. Ricordiamo per esempio la sculacciata ricevuta dal piccolo Rousseau.

L’esibizionismo è circoscritto da una doppia restrizione: saranno esibite solo alcune parti del corpo, e non potranno esserlo che agli occhi di Altri, in un gesto di sfida. E se la malattia fisica rompe con questa prima restrizione,

---

5 R. Allendy, *Journal d’un médecin malade ou Six mois de lutte contre la mort*, Denoël, Paris 1944.

Allendy (1889-1942) fu uno dei membri fondatori della Società Psicanalitica Francese. Si interessò in particolare alle nevrosi a sfondo sessuale. [N.d.C.].

la seconda, invece, non esiste nemmeno. Ancora una volta, dobbiamo andare ancora oltre: pensare che il mediocre si faccia cosa per se stesso, non più agli occhi degli Altri, ma per se stesso. Che il suo corpo si faccia cosa, che si raccolga e si concentri, si avvolga interamente, fino alle ossa, sotto la pelle, nelle stesse fibre tangibili. Che il suo corpo bruci, “abbia presa” come una colla, e “ghiacci”, come una vernice. Narciso si accarezza e (permettetemi questa parola che, ad alcuni, sembrerà ridicola) si gratta. Ma non c’è uno scacco di Narciso?

Il detto del Narciso mediocre:

Casto inavvicinabile  
come una coscienza impossibile da grattare  
come un ricordo in me di odiosa finitezza  
e che  
io non sono Dio  
cosa in me non mia  
come in me il rifiuto che si muove sotto la pelle  
il noumeno scapola  
separato dalle torsioni

(Un’altra volta, egli ha detto, senza attendere una risposta: slancio di mandolino o larva?)

Dove sta allora la vittoria? Per trovarla, dobbiamo avanzare nel dominio estetico. Prendiamo il *mimo*. Il vero mimo è lento e pesante; ma questa pesantezza è quella dell’istante, il quale (inserito nel tempo) non è nient’altro che una suprema leggerezza. I bambini ne hanno il presentimento, perlomeno quelli che sanno danzare come gli orsi, che cercano di stringersi tra loro, che si spossano, in smorfie in cui fissano il loro volto. Il mimo (e soprattutto la vita lenta delle sue mani e delle sue dita, che anche in questo caso è come una colla che attacca) tende alla pietrificazione, alla mineralizzazione. Niente di più antiromantico del mimo. La grande idea del romanticismo è quella di un’opposizione tra l’uomo e le cose, che ci spinge a chiederci se il romanticismo, nella sua ostinazione visiva, sia realmente estetico. Il vero mimo è mimo delle cose. È una piena acquisizione dell’essere. E affinché il sentimento si faccia cosa, si mimeranno allora l’odio e l’amore. Ponge vuole che le cose diventino sentimenti: “dato che ci sono milioni di sentimenti, lui dice, devono essere conosciuti, provati ... Ebbene! Tengo a dire che, quanto a me, nonostante tutte le qualità che ho, per esempio, in comune col topo, il leone e il filetto, sono ben altra cosa

e che pretendo invece di possedere quelle del diamante, e, inoltre, sono completamente in sintonia tanto con il mare quanto con la scogliera che il primo aggredisce e con il ciottolo che ne deriva”<sup>6</sup>. Ponge, o l’Anti-mimo; il mimo, al contrario, è la trasformazione di sentimenti in cose. Ma non dimentichiamo che i contrari appartengono a uno stesso mondo, e che i sentimenti vengono trasformati in cose solo nella misura in cui queste sono trasformate in sentimenti.

Il detto del mimo:

Attento e fecondo  
Si è messo davanti allo specchio  
E dopo si è storto l’occhio  
E si è fatto nascere  
Un altro occhio  
Sulla punta del suo naso.

Il guasto è stato causato dall’elettricità  
Come in un batter di palpebre cosmico  
e così preciso  
Che domando a Dio  
fammi battere come una lampadina.

Abbiamo visto tutta una serie di azioni sentimentali che ci apparivano della stessa natura: l’esibizionismo, la malattia fisica, il ricevere (o infliggere) punizioni, l’atto dell’accarezzarsi e del grattarsi, infine il mimo. Ma laddove l’esibizionismo rappresentava ciò che è privo di segreto, in opposizione all’onanismo come segreto, è invece l’asse stesso di questa opposizione che non ha più senso nel caso della carezza e del mimo. È semplicemente questione di diventare una cosa, e una cosa in sé, non per gli altri.

E la cosa è l’unità degli opposti, del segreto e del non segreto, dell’onanismo e dell’esibizionismo.

Torniamo al segreto. Il segreto d’altri non può venire che dal segreto di sé. Il pederasta sarà “calunnioso”. Maldicenza e calunnia hanno un doppio senso. In prima istanza, hanno un senso psicologico e morale. Spettegolare significa parlare male di qualcuno, ma senza mentire. Calunniare significa dire male di qualcuno, a torto e senza fondamento (il Dire del Male).

In più, un senso metafisico. Maldicenza e calunnia si riferiscono al

---

6 Cfr. F. Ponge, *Il partito preso delle cose* (1942), Einaudi, Torino 1979.

linguaggio, alla parola. Ma nella maldicenza sono chiamati in causa fatti precisi, o ritenuti tali, e verificabili; il ruolo della parola si riduce al presentare questi fatti, a metterli in evidenza, a organizzare tra loro perfide e convincenti connessioni. La pura calunnia è tutt'altro. E se, a un livello ancora impuro, la calunnia si richiama a fatti costruiti e si distingue dalla maldicenza solo per il suo carattere di inesattezza, c'è un livello in cui la vera differenza è che la maldicenza si richiama ai fatti e che la calunnia, non chiamando in causa fatto alcuno, rivela l'essenza della parola in tutta la sua purezza, in una sorta di ingiuria suprema e spirituale, e cerca di determinare l'essenza della persona che vuole colpire. Qui la parola basta a se stessa, essa assume un significato *reale* [royale]. Essa fa soffrire. È come nella tragedia classica in cui i personaggi, giunti, da non si sa dove e per quali ragioni ignote, in una stanza assolutamente neutra, si torturano l'un l'altro e si provocano sofferenze a vicenda solo con le parole; e queste parole non rinviano che alle parole stesse. Tale è il dominio delle essenze. La tragedia è aristocratica, come il dolore prodotto dalla calunnia.

Esempio banale: l'amante riceve una lettera anonima che gli rivela terribili cose riguardo all'amata<sup>7</sup>. Il termine importante è "anonimo". 1) Tale parola mi rivela un possibile mondo esteriore nel quale l'amata appare tale solo a me, e non più come amabile, ma al contrario come riprovevole. 2) La lettera è scritta da un "amico", o, piuttosto, essa si presenta come un'offerta di amicizia (questa è per il vostro bene, da qualcuno che vi vuole bene). 3) È scritta da Altri *a-priori*, non da un particolare altro. È anonima, cioè il suo autore è senza determinazione, nome né individualità.

La lettera anonima è il mezzo che il mediocre ha trovato per *farsi lui stesso Altri a-priori in relazione agli altri*. Di certo, posso cercare ostinatamente chi l'ha scritta; posso evocare il balletto dei nomi (questa persona? quella persona? un'altra persona?) per ridurre l'*altro a-priori* a un altro particolare. Ma è necessario comprendere che questo tentativo di riduzione non è che un rifiuto dell'"amicizia" offerta che, per nascere ontologicamente, richiede l'esistenza sorda accanto a me di Altri in generale e indeterminato. Ridurre a un individuo determinato il mondo possibile che la lettera mi rivela è, in fondo, negare questa stessa possibilità a una semplice persona, significa rifiutare la lettera, che allora si rivela unicamente nella sua bassezza, disgustandomi. Tale è lo scacco della lettera anonima.

---

7 Fa da sfondo a quest'analisi l'episodio con cui si conclude *Sodoma e Gomorra* (cit., Vol. II e Vol. III). [N.d.C.].

In che maniera essa riesce? Importa poco, in questo caso, sapere chi l'ha scritta. Semplicemente si soffre. La lettera ha vinto. Mi ha rivelato un mondo possibile, e questo mondo mi ha corroso interiormente. Ed è la parola a causare questa sofferenza, la parola pienamente efficace e indipendente, dal momento che nessuno se ne è fatto carico. La lettera è anonima. Qui, ancora, non c'è bisogno di dire che non sto parlando di una lettera densa di fatti (questo giorno, questa ora, in questa strada, a questo preciso numero); sto piuttosto parlando di una lettera che tende alla pura calunnia e non prevede nient'altro che un'efficacia, tragica e aristocratica, delle parole. Ma che cos'è questa calunnia pura? Quest'efficacia delle parole senza riferimento ai fatti? Nell'esempio che abbiamo scelto, è il sospetto che l'amata sia lesbica.

Abbiamo visto in che senso la Donna è "categorica". E abbiamo visto che in questo senso la donna è il segreto. Così l'opposizione tra la donna e l'amata è totale. L'amata è individuale, è questa donna qui, una presenza pura e non un'assenza. La *gelosia* sarà la rivelazione della donna che si nasconde all'interno dell'amata. E questa rivelazione si manifesta sotto due forme successive: 1) sotto forma di assenza. Cosa ha fatto l'amata verso le cinque del pomeriggio, quando io non ero con lei? L'amata *ha* dei segreti. Non è pura presenza. È già donna, e la sua assenza presenta un'essenza che si staglia nel vuoto. 2) Sotto forma di peccato. L'amata è il segreto, e tende a realizzare pienamente l'essenza femminile, la delinea suscitando il massimo della gelosia, nella misura in cui è lesbica.

Lo stesso sesso. E l'amante proverà ancora a reprimere questa donna estranea che emerge nel cuore dell'amata, implorerà l'amata di confessare il suo segreto, l'unico modo affinché ritorni pura presenza. E per guarire se stesso, invocherà anche lo stesso percorso che gli ha recato il dolore; si accontenterà di un semplice rinnegamento, non chiederà prova né cercherà verifiche. Gli basteranno parole e, per lo meno, ciò che dice è: "mia cara, so bene di essere odioso... Non dirmi: tu lo sai bene; dimmi: io non ho mai fatto questo genere di cose con nessuna donna". Ma tutto ciò è vano, e il male è definitivo.

Il ciclo della pederastia, della calunnia, dell'amore saffico è contingente, dipende dall'esempio che abbiamo scelto. Ma ciò che non è contingente è lo statuto stesso della calunnia, compresa tra pederastia e omosessualità femminile. La calunnia è mediazione; tesa interamente verso il segreto della donna, all'altra estremità essa è esito del segreto di se stessi. Mai la persona mediocre è stata profilata in maniera più crudele.

DA CRISTO ALLA BORGHESIA<sup>1</sup>

A Mlle Davy

Si proclama la perdita dello spirito nel mondo moderno, e si maledice l'avvento del materialismo. Su un punto vi è forse confusione. Ciò che si vuole dire è che oggi ormai molti uomini non credono più alla vita interiore; non paga più. Ma non è una novità. Il XVII secolo, aristocratico, ha vissuto basandosi su quest'idea che la vita spirituale non è nient'altro che il corpo, la coincidenza con il corpo; e che, al contrario, le buone maniere e l'onestà consistono nel fare del corpo un oggetto.

È per ragioni del tutto diverse che ciò che è interiore viene oggi trascurato. Penso, in primo luogo, alla coscienza rivoluzionaria in un mondo industriale e tecnico. Questo mondo tecnico, più aumenta in potenza, più sembra svuotare l'uomo, come un pollo, di ogni vita interiore, e ridurlo a una totale exteriorità. Conosciamo bene le celebri caricature come: *c'è questa leva*, ed essa si presenta come ciò che *deve essere* girato a destra.

Anche se il problema è più complesso, la leva di un motore diviene facilmente il simbolo di ciò che è serio<sup>2</sup>. Vi è forse vita spirituale al di fuori dalla vita interiore? In questo mondo puramente oggettivo, in cui l'operaio lavora con i compagni, può emergere il Capo, l'Agitatore. Il capo è colui che rivela un *mondo possibile* in cui, per esempio, l'operaio non lavorerebbe più per i padroni. Ma questo mondo, così rivelato, rimane esteriore, non meno esteriore del primo mondo in seno al quale è nato. Sicché il primo mondo oggettivo racchiude in se stesso il principio della propria negazio-

1 *Du Christ à la bourgeoisie*, "Espace", n° 1, 1946, pp. 93-106.

2 Deleuze si riferisce qui al concetto sartriano di "spirito di serietà" ("esprit de sérieux") presente nell'*Essere e il nulla* (cit.). La sezione chiave del libro – a cui Deleuze si riferisce in tutto il testo – è la quarta parte "Avere, fare, essere" (pp. 485-682) e in particolare il secondo capitolo "Fare e avere: il possesso" (pp. 638-665) [N.d.C.].

ne, senza riferimento ad alcuna interiorità. Il capo è colui che offre un'amicizia, non un amore, un'amicizia all'interno di una squadra [*équipe*]<sup>3</sup>. Perché l'amicizia, nella squadra, consiste nel realizzare il mondo possibile esteriore che il capo ha rivelato. Amicizia tecnica, se si vuole. La tecnica è un rapporto di mezzi a fini; ma più essa si afferma, più il fine si afferma soltanto di per sé. E lo spirito rivoluzionario ci propone un fine che deve realizzarsi nella forza e nella quantità dei componenti della squadra. Non concludiamo troppo frettolosamente che si tratta di una morale dove il fine giustifica i mezzi.

Ciò significherebbe trasporre lo spirito di esteriorità sul piano della vita interiore. Ciò che non ha senso è la nozione stessa di mezzi. Non è in noi che bisogna fare la rivoluzione, bensì all'esterno; e se la facciamo in noi, questo non è altro che un mezzo per non farla al di fuori<sup>4</sup>. D'altronde ciò non vieta che l'amicizia rivoluzionaria sia essenzialmente sacrificio di se stessi. Ma qui il sacrificio non tende verso una trasformazione interiore; è il possibile prezzo da pagare per la sostituzione dei mondi. La Squadra si scaglia sempre contro qualcuno, contro qualcosa. Parliamo di una rivoluzione in atto. Si tratterebbe di uno schizzo troppo grossolano se il nostro problema fosse quello di caratterizzare la coscienza rivoluzionaria. Ma si tratta di altro.

La vita interiore fallisce non soltanto sul piano rivoluzionario, ma anche su altri piani più individuali, meno naturalmente aperti all'esteriorità. Ed è per questo che, così spesso, la vita interiore non può essere evocata senza portarsi dietro l'immagine di fiori appassiti, bave e gorgoglii, mani sudaticce, larve bianche<sup>5</sup> appena dischiuse. Al punto che già queste immagini cominciano a essere logore.

In breve, la vita interiore viene disprezzata, non viene concepita se non

3 Per il concetto di *squadra*, cfr. nota 3 del saggio *Descrizione della donna* [N.d.C.].

4 Si potrebbe stabilire una facile opposizione tra il governo di Vichy e il governo di De Gaulle. Vichy evocava il rimorso e la rivoluzione interiore che era necessario che ogni francese realizzasse per proprio conto; come se la vita interiore e la rivoluzione fossero compatibili. Cominciate, si diceva, a pentirvi; e si stabiliva una specie di culto del rimorso. Il governo di De Gaulle, al contrario, ci rivela in quanto capo un mondo esteriore possibile nel quale la Francia sarebbe grande. Quanto ai mezzi per assicurare questa grandezza c'è poco da questionare. Alcuni ci vedranno del verbalismo: in realtà c'è verbalismo e, peggio, contraddizione solamente se il governo attuale non è rivoluzionario, e con certi caratteri formali di una rivoluzione, non lo è meno un governo reazionario. Cosa che, del resto, è possibile. (Dicembre 1945).

5 L'immagine della larva è presente in tutta la letteratura di Sartre, a partire dalla *Nausea* [N.d.C.].



sotto forma di umori. “Cercheremmo invano come Amiel, come un bambino che si bacia le spallucce, le carezze e i vezzi della nostra intimità, giacchè ormai alla fine tutto sta al di fuori, tutto, anche noi stessi; fuori, nel mondo, tra gli altri. Non è in una sorta di ritiro che noi scopriamo [il mondo], ma per la strada, tra la folla, cose tra le cose, uomini tra gli uomini”<sup>6</sup>.

Si tratta, per molti, di un nuovo credo?

È evidente che il Vangelo abbia, in parte, questo aspetto di esteriorità. Basti pensare ai miracoli. E inoltre “non crediate che io sia venuto a portare la pace sulla terra. Non sono venuto a portare la pace, ma la spada [...]. Colui che non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me [...]. Chi preserva la sua vita la perderà”<sup>7</sup>. Queste parole si riferiscono a un mondo di esteriorità. Cristo è il Capo che ci rivela un mondo esteriore possibile, e ci offre un’amicizia. La sua presenza, più che nascere nell’intimità dei cuori, s’impone lungo l’ampio cammino, alla svolta di un sentiero, nei campi, attraverso l’improvvisa rivelazione di un mondo possibile. L’uomo, nella sua intimità, non può scoprire la sua *relazione interiore con Dio*. Ma ecco la parola pericolosa. Cristo ci rivela un mondo esteriore, ma questo mondo esteriore non è un mondo sociale, storico, localizzato; è *la nostra propria vita interiore*. Il paradosso del Vangelo è, in termini astratti, l’esteriorità di un’interiorità.

L’attualità del Vangelo è tanto la cattiva novella quanto la buona, e l’una non esiste senza l’altra. Il cristianesimo ha causato la dissociazione della Natura e dello Spirito. Si dirà, forse, che l’unione non esisteva più al tempo dei Greci. Poco importa. L’identità di Natura e Spirito nella coscienza moderna esiste, come una nostalgia<sup>8</sup>, tanto che la si definisca, in riferimento alla Grecia, a una condizione anteriore alla colpa originale quanto, se si è interessati alla psicoanalisi, in riferimento a uno stato anteriore al trauma della nascita, ma, ancora una volta, poco importa.

C’era una volta l’unione della Natura e dello Spirito, e questa unione formava un mondo esteriore. La natura era spirito e lo spirito natura; il soggetto non interveniva se non come un coefficiente d’errore. Il cristianesimo ha soggettivizzato la natura sotto forma di corpo e di vita naturale in cui il peccato rode e, dall’altro lato, ha soggettivizzato lo spirito in forma di “vita” spirituale.

---

6 J.-P. Sartre, *Un’idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l’intenzionalità* (1939), in Id., *Materialismo e Rivoluzione*, trad. it. di F. Fergnani e P. A. Rovatti, Il Saggiatore, Milano 1977 [N.d.C.].

7 Matteo 10, 34-39.

8 Accenno all’opera di Alquié [N.d.C.].

Ma la coscienza cristiana si trova così tanto lacerata<sup>9</sup> da non poter cogliere in sé la relazione della vita naturale con la vita spirituale. E, da allora, la miseria di questa coscienza è tale che, per instaurare una certa unità del corpo e dello spirito, le è necessario vedere fuori di sé, esteriormente, questa stessa unità sotto forma di vita interiore. Ha bisogno di contemplare fuori di sé, esteriormente, la sua stessa interiorità. Per questo vi è la necessità di un Mediatore, che annuncia la buona novella. Il Vangelo è l'esteriorità di un'interiorità; e questo paradosso si esprime essenzialmente nella nozione di parabola. Il cristiano coglie in se stesso la dissociazione della vita naturale e della vita spirituale; e l'unione delle due vite, sotto forma di vita interiore, la coglie soltanto dall'esterno. Il suo compito paradossale è quello d'interiorizzare la vita interiore. Interiorizzare il Cristo.

A prima vista l'opposizione borghese tra la vita privata e lo Stato sembra essere molto differente dall'opposizione cristiana tra la Natura e lo Spirito. E, senza dubbio, non lo è. Il borghese ha saputo interiorizzare la vita interiore, come mediazione della natura e dello spirito. La Natura, diventando vita privata, si è spiritualizzata sotto forma di famiglia e di buona natura; e lo Spirito, divenendo lo Stato, si è naturalizzato sotto forma di patria, senza che del resto, ciò sia in contraddizione col liberalismo e il pacifismo borghese. Come si è arrivati a tutto questo? Lo vedremo in seguito. Ma l'importante è che la borghesia si definisce, prima di tutto, attraverso la vita interiore e il primato del soggetto. Vorremmo ricordare degli esempi semplici anche se piuttosto infantili. Vi è borghesia dal momento in cui c'è sottomissione dell'esterno a un ordine interiore, a un rituale. Il borghese, così almeno lo si rappresenta, qualunque tempo faccia, esce soltanto con il colletto inamidato e la bombetta. Il caldo ha cessato di essere ciò che si *esprime* attraverso il denudamento del corpo, o perlomeno attraverso abiti leggeri, trasformandosi in quello su cui si *proietta* un significato. E questo significato consiste in: "Nonostante tutto... questo è l'ordine". Riordini le mie carte e metti la mia matita a destra. Io *so* che, quando vorrò scrivere, dovrò soltanto allungare un po' il braccio destro. L'ordine trascende il tempo; e il borghese lo sa perfettamente. (Sarebbe interessante dimostrare, per esempio, quanto sia borghese la teoria classica della percezione del secolo XIX: non si percepisce più di ciò che si sa, e ogni percezione è un'interpretazione, etc.)<sup>10</sup>.

9 Deleuze s'ispira liberamente alla figura hegeliana della coscienza infelice [N.d.C.].

10 Sull'Ordine, l'Avere e il Sapere Borghese cfr. B. Groethuysen, *Le origini dello spirito borghese in Francia* (1927), Einaudi, Torino 1949.

La borghesia è essenzialmente vita interiore interiorizzata, cioè mediazione della vita privata e dello Stato. Ma essa teme entrambi questi due estremi. Si tratta della sua celebre lotta su due fronti. Il suo terreno è quello del giusto mezzo. Odia gli eccessi di una vita privata troppo individualista, di una natura *romantica*; l'atteggiamento borghese rispetto ai problemi sessuali lo mostra abbondantemente. Ma non teme meno lo Stato che, nella misura in cui si intromette nella vita interiore senza utilizzare la giustificazione o l'alibi di una Patria minacciata non è, a sua volta, altro che una pura natura, una pura forza. A questo proposito, basti pensare ai fisiocrati del XVIII secolo, ai socialisti del XIX, o allo spirito del 1848. Renouvier, per esempio, sosteneva le libere associazioni, cioè "un credito gestito dallo Stato in favore delle associazioni liberamente formate", ed esigeva, come garanzie fondamentali, il diritto di proprietà e il diritto al profitto. Il terreno proprio alla borghesia è quello, apparentemente tranquillo, dell'umanesimo e dei Diritti dell'uomo. La persona borghese è la mediazione sostanzializzata; essa è definita formalmente dall'uguaglianza e dalla reciprocità, materialmente dalla vita interiore. Il fatto che l'uguaglianza formale sia materialmente smentita non implica, agli occhi del borghese, nessuna contraddizione, né nessuna ragione per fare una rivoluzione. Il borghese resta coerente. Notiamo qui tutto quello che può contrapporre la "squadra" borghese alla squadra rivoluzionaria, dato che la seconda è veramente una squadra, la prima è, in fondo, un contratto.

Mediazione sostanzializzata? I filosofi hanno dato un nome alla mediazione della natura e dello spirito, quello di Valore. Ma in questo caso si tratta di una mediazione-sostanza lontana dagli estremi. A sua volta, il valore sostanzializzato è l'Avere<sup>11</sup>. Quando i fisiocrati parlavano di natura, parlavano di avere. La proprietà è un diritto naturale. Il XVIII secolo credeva, di buon grado, che l'uomo non è nulla, ma che *ha*; ha impressioni, attraverso le quali acquisisce: tutto è ricevuto. E se il borghese desidera avere, d'altra parte rimane insensibile al desiderio di essere, nel quale scorge facilmente, col suo acuto sguardo, le tracce del romanticismo e dell'età ingrata<sup>12</sup>. (L'età ingrata è la sua grande preoccupazione, poiché il borghese ha una famiglia, governa le sue proprietà. Dalla vita interiore [*intérieure*] alla vita dell'interno [*d'intérieur*] non c'è che un passo, una lettera).

Affinché possa stabilirsi una mediazione tra la vita privata e lo Stato, è

11 Cfr. la sezione "Fare e avere" dell'*Essere e il nulla* [N.d.C.].

12 La figura dell'adolescenza come "età ingrata", oltre che apparire già nella *Presentazione* al numero di "Espace", è presente in tutti i romanzi sartriani, sin dalla *Nausea* [N.d.C.].

inoltre necessario che nessuno possa dire: lo Stato sono io. Lo Stato rimarrà senza dubbio il soggetto, ma il soggetto impersonale. La situazione della borghesia prima del 1789 era paradossale: aveva la vita privata, aveva la mediazione della vita privata e dello Stato, ma lo Stato non c'era. Lo Stato non era un soggetto impersonale; e per costituirlo c'è voluta la rivoluzione. Ma questa costituzione non fondava la possibilità di un'altra mediazione? quella del *denaro*. L'*avere* come denaro, mai come proprietà. E questa nuova mediazione non è sostanzializzata; al contrario, è fluida. Mentre nella proprietà i due estremi (vita privata e Stato) erano nell'ombra, il denaro, al contrario, stabilisce tra essi un contatto per il quale lo Stato si dissolve e il denaro aumenta nelle mani dei soggetti privati che accedono al potere. Da qui la minaccia e il pericolo. La borghesia d'affari si è sostituita alla borghesia di proprietà. È il ben noto capitalismo. Il denaro nega la sua propria essenza, si coagula dando il potere ai capitalisti, restaurando una forma di potere personale, in una parola, abbandonando il suo ruolo di mediazione, il suo riferimento alla vita interiore e d'interno. Se i comunisti negano la borghesia, se vogliono un potere veramente impersonale nel quale, ad esempio, non ci siano più padroni, è innanzitutto perché la borghesia si nega da sé. È naturale allora che quando i comunisti parlano di borghesia, e ne parlano spesso, non si sa con esattezza di che cosa stanno parlando.

Consideriamo un caso specifico: è noto a tutti che la borghesia froda moltissimo. Tuttavia, è inutile ricorrere al fisco. Semplicemente, il borghese ama attraversare le pareti senza bisogno di chiavi, e uscire dall'entrata. Tutto ha un senso. Ma qui, due ipotesi estreme sono da escludere: 1) il borghese proietterebbe sull'entrata il significato "uscita", pensando che è meglio così; 2) l'entrata conserverebbe il suo significato, e il borghese trascurerebbe, in atto di sfida, il significato "uscita". Di fatto, non c'è né riforma o correzione, né cambiamento. Di fatto, il significato legale è riconosciuto, ma è nascosto, integrato sotto la formula: "Malgrado ciò...". L'entrata è ciò nonostante la quale esco. Ma quale fine persegue il borghese? Si potrebbe dire che la frode è il contrario della guerra. Lo Stato è ciò attraverso il quale il soggetto privato prende un movimento centrifugo, sotto forma di famiglia e di associazione; ma attraverso la guerra esso riesce a ricordargli che è essenzialmente un cittadino senza vita privata. Al contrario, il borghese ha lasciato che l'ordine sociale e spirituale prenda un movimento centrifugo, che, dall'esterno, gli si manifesta sotto forma di entrata, di uscita, come dire, gli si pone di fronte sotto forma di natura. E la frode non è altro che la reazione del borghese al fine di assicurarsi che lo Stato come soggetto impersonale "non sia tanto lontano come questo...". Per assicurarsi, per accertarsi, per verificare. La frode non va presa sul

serio, in fondo si è d'accordo con la legge. Ma soprattutto lo fa per prendere sul serio il resto, per aderire più tranquillamente all'ordine sociale e nazionale, per assicurarsi che quest'ordine è senza dubbio un affare di famiglia, proiettato dal soggetto. Se il borghese froda è per accertarsi di essere libero, e che lo Stato consiste in "tutti i cittadini". Di conseguenza il borghese, rassicurato, andrà in guerra, dato che ci sono cose con le quali non si scherza. Capiamo allora in che senso la frode è ancora una mediazione della vita privata e dello Stato. Essa è ciò che per il cristiano è la prova, la manifestazione sensibile che Pascal richiedeva. Né riforma, né rivolta, è al contrario eliminazione del dubbio.

Altrettanto e allo stesso modo in cui froda, il borghese *interpreta*. Ma, di fatto, non esattamente allo stesso modo. La frode è negativa e, attraverso essa, il borghese attira verso di sé lo Stato. Nell'interpretazione positiva, al contrario, si eleva fino allo Stato. Il borghese ha il gusto del segreto, del sottinteso, dell'allusione, ama "superare le apparenze", perché l'oggetto interpretato si divide o, piuttosto, si sublima e si oltrepassa e, nello stesso tempo, si superano le apparenze; parallelamente, il soggetto che interpreta sembra anche lui superarsi, sublimarsi, raggiungere una lucidità sovrumana. Atteniamoci all'interpretazione politica. Jules Romains pensa che il miracolo della democrazia borghese consista nel fatto che, dalle miriadi di assurdità che si lasciano sfuggire tutti quelli che fanno politica, da tutti coloro che dicono: "Se ci fossi io...", alla fine scaturisca e sgorgi una direzione coerente e valida propria al paese. E in generale ha ragione, apertamente, nei confronti di Anatole France che faceva dire al socialista Bisolo: "Una scemenza ripetuta da 36 milioni di bocche non cessa di essere una scemenza"<sup>13</sup>. Dato che, raramente, la *stessa* scemenza viene ripetuta in democrazia<sup>14</sup>.

Nella stessa maniera in cui la borghesia interiorizza la vita interiore e il Cristo stesso, lo fa anche sotto forma di proprietà, di denaro, di avere; tutto ciò che il Cristo odiava e che era venuto a combattere, per sostituirvi l'essere.

È dunque il paradosso del Vangelo come esteriorità di un'interiorità che persiste. Ma è già possibile trarre questa conclusione? In effetti non abbiamo affatto mostrato come l'opposizione cristiana tra la Natura e lo Spirito si sia trasformata in opposizione borghese tra la vita privata e lo Stato.

Abbiamo parlato dell'interpretazione riguardante l'opposizione borghese. Esiste anche un'interpretazione religiosa, che è, in apparenza, di tutt'al-

13 A. France, *Bergeret a Parigi*, Rizzoli, Milano 1953, p. 64.

14 Pensava al caso Dreyfus.

tro tipo. L'interprete si chiama, in questo caso, *profeta*. Il Cristo diceva: *Vi si è detto che... E io vi dico... In verità io ve lo dico...* Infine, una terza interpretazione, la scienza, risponde a una nuova opposizione, questa volta tra la realtà e la verità. Realtà delle qualità sensibili e verità degli oggetti di pensiero: il calore è movimento.

Eccoci, dunque, davanti a una tripla opposizione: 1) l'opposizione scientifica, tra l'oggetto sensibile reale e l'oggetto di pensiero, opposizione di esteriorità; 2) l'opposizione religiosa di interiorità, tra il soggetto corporeale e peccatore e il soggetto spirituale; 3) l'opposizione politica, tra il soggetto privato e il soggetto impersonale o Stato. E se nella prima nulla è personale, e se nella seconda tutto è personale, la terza è l'opposizione più irriducibile del personale e dell'impersonale. Così, il soggetto privato sarà determinato impersonalmente dallo Stato, determinato in negativo, come ciò che sfugge allo Stato e che lo Stato tuttavia *regola*. Allo stesso modo, posto nella posizione del mediatore, l'individuo dei Diritti dell'uomo è intercambiabile e, all'interno di questo dominio, troveremo l'opposizione della forma e della materia.

Per il resto, la mediazione politica è tanto più grande quanto più essa maschera il suo fondarsi su uno sviluppo unilineare e progressivo della vita privata, della famiglia e delle associazioni e dello Stato. Il che è assolutamente falso. Ma le altre interpretazioni non sono più capaci di ridurre le opposizioni corrispondenti. Nell'opposizione religiosa riconosceremo la dualità del Diavolo e di Dio. Senza dubbio, il Cristo si è fatto uomo per salvarci dal Diavolo. Ma abbiamo già visto che questa salvezza ricavata attraverso la vita interiore, si trovava sempre fuori di noi, all'esterno. Per finire, si tratta della stessa cosa anche per l'opposizione scientifica "in realtà - in verità", nella quale, per quanto si sostituiscano termini (si dirà "in apparenza - in realtà"), ciò che non si riuscirà a spiegare è l'apparenza come tale.

Come passare dall'opposizione scientifica all'opposizione religiosa? Tutta la filosofia di Malebranche è una risposta a questa domanda, nel senso che essa sostituisce [da un lato] all'ordine delle relazioni di grandezza l'ordine dei rapporti di perfezione e, dall'altro lato, al disordine apparente delle cose, il disordine dell'anima e del peccato.

Resta da mostrare l'identità dell'opposizione religiosa e dell'opposizione politica. O, perlomeno, la trasformazione della coppia vita naturale-vita spirituale nella coppia vita privata-Stato. Ebbene, sembra che ci sia una certa rottura tra la vita spirituale in Dio e lo Stato, quella in fondo, tra lo

spirituale e il temporale. Date a Cesare quel che è di Cesare. La verità religiosa è di un altro ordine. “Dal Vangelo, si è potuto dire, non si caverà mai una tecnica; il Vangelo non viene a salvare il mondo, viene a salvare noi dal mondo”. Certo, il Cristo è la mediazione della Natura e dello Spirito, e questa mediazione, questa rivelazione del Cristo si stabilisce tra i due termini; ma la buona novella che essa ci propone non ha a che fare col mondo, ha a che fare con quella parte del mondo chiamata natura umana, soggetta al peccato. Il Vangelo non si occupa del politico e del sociale, nel senso in cui il sociale porrebbe problemi specifici; riconduce tutto alla possibilità del peccato e alla possibilità di salvare l’uomo dal peccato. La vita interiore cristiana è interamente tesa verso una vita spirituale interiore; è in questo senso, *molto speciale*, che si può parlare di un’“indifferenza” cristiana. Ma, inversamente, lo Stato pretende di avere tutto l’uomo, di ridurre tutto l’uomo al cittadino. Tra la volontà di potenza dello Stato sull’uomo interiore e la volontà di indifferenza dell’uomo interiore rispetto allo Stato compare l’opposizione. E lo Stato perseguiterà. Ma il cristiano accetterà docilmente le persecuzioni. (Sarà martire, e accetterà la sofferenza come se fosse un’espiazione del peccato).

Con docilità? Ma il danno è ormai fatto. L’uomo potrà essere ateo, nondimeno resterà cristiano, non c’è più scelta; l’uomo privato si opporrà allo Stato. L’uomo interiore, martire indifferente e docile – si tratta del peggior cambiamento – diventerà l’uomo privato, scontroso, preoccupato dei suoi diritti, e, nella sua inquietudine, vorrà soltanto appellarsi alla Ragione. “L’uomo di oggi si disumanizza rapidamente perché cessa di crederci quello dei diritti irrazionali e immediati contro lo Stato. Il senso della rivolta si perde, si sublima, oh ironia, in brontolii... si trasforma in cattivo umore”<sup>15</sup>. Si tratta di una laicizzazione della Chiesa. Ma non fraintendiamo, questa laicizzazione è doppia: 1) la vita interiore cristiana, rivelata Da Cristo, era slancio dell’uomo fuori dalla natura, il suo slancio verso lo Spirito. Tuttavia egli perde la sua tensione verso la vita spirituale in Dio, nella misura in cui perde la sua “indifferenza” irrazionale e immediata verso lo Stato; e nella misura in cui essa non si supera più, egli evolve dall’umiltà cristiana all’opposizione chiusa su se stessa. Così, la vita spirituale cristiana non è più nient’altro che una *natura borghese*. Ma questa nuova natura ha conservato qualcosa del suo contatto con lo Spirito; e se, parlando della borghesia, sottolineavamo che la natura sotto forma di vita privata si è spiritualizzata e si è fatta buona natura, ora comprendiamo perché lo spirito

---

15 D. de Rougemont, *Diario di un intellettuale disoccupato* (1945), Fazi, Roma 1997, p. 48.

cristiano si sia naturalizzato. 2) Ma lo Spirito vacante, questo posto che occupava, lo ha disertato? Lo Spirito diventa ciò a cui prima era indifferente, ciò che considerava come il mondo e ciò a cui non si interessava se non perché lo conduceva indirettamente alla possibilità del peccato. Proprio ciò che è addirittura riuscito ad esercitare su di lui un'azione forzata. Lo Spirito diventa lo Stato. Dio diventa soggetto impersonale; e, nel Contratto sociale, supremo tentativo per ridurre l'uomo interiore al cittadino, la volontà generale ha tutte le caratteristiche della Divinità.

Non è contingente il rapporto che lega il cristianesimo alla borghesia.



#### 4.

### MATHESIS, SCIENZA E FILOSOFIA<sup>1</sup>

Può risultare interessante definire la *mathesis* a partire dai suoi rapporti con la scienza e con la filosofia. Una tale definizione deve restare in qualche modo estranea alla *mathesis* stessa; vuole infatti essere una definizione semplice, provvisoria, che mira soltanto a mostrare come, anche indipendentemente dal momento storico, la *mathesis* sia il segno di una delle grandi vocazioni dello spirito, sempre attuale. Ciò significa che non si troverà qui né una critica delle argomentazioni che contro di essa scienziati e filosofi sono sempre tentati di chiamare in causa, né tanto meno una precisazione sul significato che bisogna dare alla parola “iniziato”. L'importante è che non ci si dimentichi del quadro della civiltà indiana, in cui la *mathesis* appare. Con questo non voglio dire che tale nozione possa venire astratta da quella civiltà, a qualunque grado ciò avvenga, ma soltanto che all'interno stesso della nostra mentalità occidentale si possono cogliere alcune esigenze, che la *mathesis*, come in una sorta di introduzione, di prefazione a sé, già da sola risulta atta a soddisfare. È da questo punto di vista che il libro del dott. Malfatti presenta un interesse capitale. Senza dubbio sono apparse in seguito altre opere, che vanno molto oltre nella comprensione della coscienza indiana; ma non ve ne sono molte che, meglio di questa, introducano alla nozione di *mathesis* tanto in sé, quanto nei suoi rapporti con la scienza e la filosofia.

Non è facile cogliere il senso esatto delle discussioni che, a periodi alterni, contrappongono filosofi e scienziati; essi non parlano la stessa lingua. La scienza si radica nell'oggetto, ricostruisce o svela la realtà stessa al livello dell'oggetto di pensiero, senza mai porsi il problema delle condizioni di possibilità. La filosofia, al contrario, individua l'oggetto come rappresentazione, nel suo rapporto con il soggetto conoscente. Poco le importa, come osserva Alquié<sup>2</sup>, di sapere cosa sia la materia in ultima istanza, atomi

1 *Mathèse, Science et Philosophie*, prefazione a J. Malfatti de Montereaggio, *La Mathèse ou anarchie et hiérarchie de la science*, Griffon d'or, Paris 1946, pp. ix-xxiv.

2 Ferdinand Alquié (1906-1985), specialista di Descartes, fu professore di Deleuze in khâgne, e poi direttore della sua tesi su *Spinoza e il problema dell'espressione*

forse, poiché come ogni alta rappresentazione essi godono di uno statuto filosofico soltanto in relazione alla mente che se li rappresenta; e non si vede quale cambiamento le ultime scoperte della fisica potrebbero mai imporre, ad esempio, alle concezioni di Berkeley, risalenti al XVIII secolo. All'interno del sapere si stabilisce così, tra la scienza e la filosofia, un dualismo fondamentale, principio di *un'anarchia*, al cui fondamento vi è l'opposizione cartesiana tra una sostanza estesa e una sostanza pensante.

L'esempio cartesiano è tanto più interessante, dal momento che Descartes non ha mai rinunciato all'unità del sapere, alla *mathesis universalis*. Ed è curioso notare come tale unità non possa porsi sul piano teorico: lo spirito conoscente si distingue in sé dalla cosa estesa, poiché non sembra avere nulla in comune con essa, poiché l'ordine delle cose si svolge a dispetto di ogni pensiero nell'ordine delle rappresentazioni. Nel momento stesso in cui viene affermata, la loro unità si infrange e si distrugge.

Ma infrangendosi, è ancora Descartes a osservarlo, essa si ricrea su un altro piano, dove assume il suo vero significato. Nel momento in cui si afferma il disaccordo teorico del pensiero e della cosa estesa, si afferma anche il fatto della loro unità pratica, come definizione della vita. L'unità non si produce al livello di un Dio astratto, che trascende l'umanità, ma nel nome stesso della vita concreta; quella dell'albero della Conoscenza non è soltanto un'immagine<sup>3</sup>. L'unità, la gerarchia al di là di ogni dualità anarchica, è l'unità stessa della vita, che designa un terzo ordine, irriducibile agli altri due. La vita è l'unità dell'anima, in quanto idea del corpo, e del corpo, in quanto estensione dell'anima. Gli altri due ordini, scienza e filosofia, fisiologia e psicologia, tendono inoltre a ritrovare, a livello dell'uomo vivente, la loro unità perduta. Al di là di una psicologia "disincarnata" nel pensiero o di una fisiologia "mineralizzata" nella materia, la *mathesis* troverà il proprio compimento solo nella vera medicina, come la vita si definisce come sapere della vita, e il sapere come vita del sapere. Così come dice il motto: "Scientia vitae in vita scientiae". Di qui una triplice conseguenza.

Sarebbe da principio un errore madornale quello di credere che la *mathesis* sia soltanto un sapere mistico, inaccessibile, sovrumano. Questo è il primo contro-significato da non attribuire alla parola "iniziato". La *mathesis* si svolge al livello della vita, dell'uomo vivente: essa è innanzitutto

---

(1969). In questo passaggio Deleuze pare riprendere le idee espresse da Alquié ne *Le désir d'éternité* (Puf, Paris 1943), e poi ne *La nostalgie de l'Être* (Puf, Paris 1950) [N.d.C.].

3 Deleuze allude alla celebre immagine contenuta nei *Principi* di Descartes [N.d.C.].

pensiero dell'incarnazione, dell'individualità; nella sua essenza, aspira a essere l'esatta incarnazione della natura umana.

E, tuttavia, la *mathesis* non va forse al di là di questa natura umana vivente? Essa si definisce infatti come sapere collettivo e supremo, sintesi universale, "unità vivente impropriamente detta umana". A questo proposito bisogna intendersi e comprendere come una tale definizione non possa essere immediata, ma da essa risulti da ultimo un significato ben preciso. Prefigurando i rapporti dell'uomo e dell'infinito, la relazione naturale unisce il vivente alla vita. Sulle prime la vita non sembra esistere in altro modo che attraverso e nel vivente, nel singolo organismo, che la mette in atto; essa esiste solo in queste manifestazioni frammentarie e chiuse, in cui ciascuno la realizza *per conto proprio*, in piena solitudine. Ciò significa che l'universalità della vita si negherebbe da sé, si darebbe a ciascuno come un semplice fuori, un'esteriorità che gli resta estranea e sempre altra: non vi sarebbe dunque nient'altro che una pluralità di uomini. Ma proprio perché ogni volta *ciascuno* deve farsi carico della propria vita, ciascuno per conto suo, in modo irriducibile agli altri, l'universale è immediatamente recuperato. Ed è in questo senso allora che la vita potrà definirsi come complicità, in opposizione alla comunità. La comunità è infatti la realizzazione di un mondo comune, la cui universalità non può venir né compromessa né frammentata, ed è tale che, nel corso stesso di questa realizzazione, la sostituzione reciproca dei suoi membri sia sempre possibile, perché essi sono indifferenti. Così la scienza è dalla parte dell'oggetto del pensiero; e la filosofia, dalla parte del soggetto pensante; in entrambi questi due casi si tratta ancora di una comunità morta, teorica e non pratica, speculativa. La sola comunità vivente è quella di Dio: e questo perché non vi è che un Dio, simbolizzato nel cerchio, figura perfetta, indifferente, dove *tutti* i punti si trovano a un'*uguale* distanza dal centro.

Nella complicità, invece, vi è sì un mondo comune, ma ciò che ne costituisce la comunione è, ancora una volta, il fatto che ciascuno debba realizzarlo nella totale irriducibilità agli altri, per conto proprio e senza alcuna sostituzione possibile. È chiaro che le principali realtà umane, la nascita, l'amore, il linguaggio o la morte, si profilano sotto questi stessi tratti: all'insegna della morte ciascuno esiste come insostituibile, non può farsi rimpiazzare; ma è proprio questo che fa della morte un universale. E al pari della morte, la vita è la realtà in cui l'universale fa tutt'uno con la sua negazione<sup>4</sup>.

Il proprio della complicità è appunto che essa possa essere negata, ignorata, tradita: il termine "ciascuno" nega così appieno l'universale nel mo-

---

4 Deleuze riprende delle topiche proprie all'hegelismo francese [N.d.C.].

mento stesso in cui lo afferma, che soltanto l'aspetto negativo potrebbe risultarne percettibile. Il problema consiste dunque nel passare da uno stato di complicità latente, inconsapevole, a una complicità conscia di sé, che si conosca affermativamente. Il punto non è che ciascuno ami al pari di tutti gli altri, ma che tutti amino, ciascuno come nessun altro. Nel momento stesso in cui il vivente ha iniziato a ostinarsi nella sua individualità, egli si è affermato come universale. E nel tempo stesso in cui si è chiuso su di sé, ponendo l'universalità della vita come fuori rispetto a sé, egli non vedeva altro che questo universale e di fatto lo interiorizzava; realizzandolo per conto proprio, si definiva come *microcosmo*. Lo scopo primo della *mathesis* è quello di assicurare questa presa di coscienza del vivente nei suoi rapporti con la vita, e di dar così fondamento alla possibilità di un sapere dell'esistenza individuale.

A partire da una complicità puramente naturale e inconsapevole, in cui ogni individuo si limita a riconoscersi per opposizione agli altri e, più generalmente all'universale, si tratta di passare a una complicità conscia di sé, in cui ciascuno si colga come "pars totalis" all'interno di un universo, sentendosene già parte costitutiva. In altri termini, si tratta di passare alla federazione. È ciò che, in modo assai curioso, ha visto bene Ostrowski, il traduttore di quest'opera: "*Allorché l'antica Germania cercherà di ricostruire la sua unità federativa (1894), perduta ormai da secoli, e che essa finirà probabilmente per ritrovare nella nostra, non sarà affatto privo d'interesse l'esame degli sforzi intrapresi da questo popolo di arditi pensatori, al fine di ricondurre anche la scienza all'unità, come al suo punto di partenza originario, al suo centro comune*". Qui era in questione una definizione della vita come federazione e non come unità fondata sul culto della forza.

L'unità risulta dunque costruita a livello dell'uomo concreto; ben lungi dal trascendere la condizione umana, essa ne è piuttosto l'esatta descrizione. Semplicemente, occorre notare come tale descrizione debba mettere l'uomo in rapporto con l'infinito, con l'universale. Se è vero che ogni individuo non esiste che nella negazione, tuttavia, nella misura stessa in cui la sua esistenza fa riferimento alla pluralità, tale negazione si opera universalmente, nella forma esaustiva del ciascuno, al punto da risultare soltanto la maniera umana di affermare ciò che essa nega. A tale maniera noi abbiamo dato il nome di complicità cosciente. L'iniziazione non è niente di diverso. Non ha un significato mistico: essa è il pensiero della vita, il solo modo di pensarla. È misteriosa, ma soltanto nel senso che a ciascuno spetta di acquisire per conto proprio il sapere che essa rappresenta. L'iniziato è l'uomo che vive in rapporto con l'infinito. E la nozione chiave della *mathesis*, per

nessuna mistica, è che l'individualità non venga mai separata dall'universale, e che tra il vivente e la vita si trovi il medesimo rapporto che intercorre tra la vita come specie e la divinità. La molteplicità dei viventi, che si conosce come tale, racchiude già in sé il riferimento all'unità: essa la realizza come un profilo incavografico, come il puro disegno del cerchio tramite l'ellissi. Ed è alla lettera che dobbiamo prendere le parole di Malfatti, quando esse ci ricordano che il cerchio, la ruota, rappresentano Dio: "*La mathesis sarebbe per l'uomo, nel suo rapporto con l'infinito, ciò che la locomozione è per lo spazio*".

La *mathesis* non è dunque né una scienza, né una filosofia, bensì un'altra cosa ancora, ossia un sapere della vita. Non solo essa non è né conoscenza dell'essere, né analisi del pensiero, ma la stessa opposizione del pensiero e dell'essere, della filosofia e della scienza, non ha per lei alcun senso, e appare ai suoi occhi come illusoria, come una falsa alternativa. La *mathesis* si situa su un piano sul quale la vita del sapere si identifica con il sapere della vita, in quanto essa non è altro che una presa di coscienza della vita stessa. Secondo Malfatti il suo cogito si enuncia in questi termini: *sum, ergo cogito; sum, ergo genero*. Ciò equivale a dire che il suo metodo non sarà né scientifico, né filosofico; poiché il suo è un oggetto particolare, a essa dovrà corrispondere un metodo altrettanto particolare.

Il metodo scientifico è la spiegazione. Spiegare significa render conto di qualcosa tramite qualcos'altro. Il calore è movimento, l'acqua si compone di H<sub>2</sub>O: ma il movimento, in quanto oggetto di pensiero, si costituisce come tale solo riducendo al nulla ciò di cui è la spiegazione, ossia solo sopprimendo il calore, in quanto sistema di *qualità* sensibile; allo stesso modo, l'acqua scompare, una volta giunti all'H<sub>2</sub>O. Queste qualità verranno dette così apparenze, fermo restando che la definizione dell'apparenza vuole appunto che essa non si dia mai come tale. Al polo opposto, il metodo filosofico, nel senso ampio della parola, è la descrizione, l'analisi riflessiva, in cui il mondo sensibile è descritto come rappresentazione del soggetto conoscente, ciò significa che, ancora una volta, esso riceve il suo statuto da qualcosa d'altro da sé. In entrambi i casi ci troviamo di fronte a una nuova opposizione, quella del pensiero e della sensibilità.

Abbiamo definito l'oggetto della *mathesis* a partire dall'opposizione scienza-filosofia, oggetto di pensiero-soggetto pensante, ma questo non era che un primo aspetto dell'anarchia. L'oggetto di pensiero non è infatti soltanto "pensiero", inteso come il soggetto pensante, ma è anche l'"oggetto", inteso come l'oggetto sensibile: nuovo spessore dell'opposizione. La vita quotidiana si apre il proprio cammino nell'oggettività del sensibile; gli oggetti sono fuori di noi, non ci devono nulla, non sono altro che i loro stessi

significati. È possibile che, filosoficamente, il colore sia una qualità secondaria, rappresentazione dello spirito conoscente, e che, scientificamente, esso si riduca all'oggetto di pensiero "vibrazione", quale termine ultimo della sua realtà. Ma ciò non toglie che, senza alcun riferimento a altro da sé, il colore si dà in sé all'individuo, il quale sa molto bene che le cose non l'hanno atteso per esistere. Ci si appellerà allora al fatto che l'oggetto mi si offra sempre sotto un certo angolo, un certo profilo, a seconda del punto di vista da cui lo si osserva.

Ora, lungi dall'essere la prova della dipendenza dell'oggetto, tale fatto è al contrario la manifestazione stessa della sua totale oggettività. È ben noto come l'oggetto contemplato si distacchi da uno sfondo, costituito dall'insieme degli altri oggetti; ma l'oggetto stesso non potrebbe intrattenere con gli altri nessun rapporto, se tale rapporto gli fosse del tutto estraneo: affinché tale oggetto si stagli come forma, sullo sfondo degli altri oggetti, occorre che il cubo faccia già per se stesso da sfondo. Questo fenomeno rinvia l'oggetto a se stesso, e non a colui che lo percepisce. Ma, dire che le tre facce sono già le sei facce, significa portare l'identità dell'estensione (3) e della comprensione (6) nell'oggetto sensibile. Perché una tale identità, perché le sei facce si danno sempre come tre? Semplicemente perché lo spazio quotidiano è a tre dimensioni. Ci si fermi un istante a riflettere e si vedrà che le sei facce, come tali, non possono avere senso se non in relazione a un piano. Il solo modo che le sei facce hanno di esistere nel loro complesso, è di presentarne soltanto tre; l'identità dell'estensione e della comprensione non è dunque altro che una definizione dello spazio. Il che equivale a dire che all'interno di questo spazio, l'oggetto sensibile in generale, in nome di una tale identità, è a tutti gli effetti *concetto*: il termine "concetto", qui, non significa più "oggetto di pensiero". A tal proposito basti ricordare uno dei momenti della teoria dei numeri nella *mathesis*. Si consideri infatti il numero 7, come lo analizza Malfatti: 1) il 7 si rappresenta sempre mediante delle linee dritte, e mai con la linea curva. In quanto è la visione delle tre dimensioni, esso indica questa verità, che ogni corpo (individuo) può essere considerato come estensione di superficie, operante nelle tre dimensioni di lunghezza, larghezza e profondità. 2) Ma, per altro verso, il 7 è un concetto: esso non rappresenta ancora il singolo individuo divenuto reale, ma è "*il molteplice sviluppo dell'universale nelle innumerevoli individualità; è il padre del tempo, la sua immagine prima del tempo divisibile, che scorre nello spazio sulle ondegianti immagini dell'apparenza... esso si muove al di sopra dell'apparenza*". Una critica filosofica o scientifica di una tale concezione sarebbe qui fuori luogo, poiché si tratta di un altro campo e di un altro metodo.

Abbiamo visto come il metodo della *mathesis* si trovasse di fronte a un'opposizione da superare, quella dell'oggetto di pensiero e dell'oggetto sensibile. La scienza spiega infatti l'oggetto sensibile mediante qualcosa di altro da esso, cioè mediante l'oggetto di pensiero. Nuova dualità, che necessita a sua volta di essere ridotta, riconducendo l'oggetto di pensiero al sensibile, la quantità alla qualità. Va osservato in generale che tale riduzione è la stessa che viene operata dal simbolo. Gli esempi più semplici bastano già a mostrarlo. Quando dico che la bandiera è il simbolo della patria, essenzialmente pongo un oggetto sensibile come incarnazione di un oggetto di pensiero, di un sapere. Anzi, tale oggetto sensibile è il sapere stesso che esso incarna. Poco prima, in termini di spiegazione, l'oggetto di pensiero era l'elemento esplicante, che si costituiva soltanto nell'annullamento dell'oggetto sensibile, così esplicito. Al contrario, il simbolo è tale per cui l'elemento simbolizzante è ora l'oggetto sensibile stesso, con il quale il sapere simbolizzato si identifica totalmente. In fondo, la pratica simbolica per eccellenza è la *poesia*. Si pensi ad esempio a *L'Éventail* di Mallarmé. Qui il soggetto è il movimento in sé, puro oggetto di pensiero, che va al di là di ogni sua manifestazione sensibile. Anch'essa si muove al di sopra dell'apparenza e la tiene a bada:

[...] e fa  
il colpo in cattività l'orizzonte  
delicatamente più in là.<sup>5</sup>

L'intero andamento della poesia consiste nel dar corpo al pensiero del movimento, incarnandolo in un oggetto sensibile, trasformandolo in questo stesso oggetto: e non solo nel ventaglio aperto, dove la mortificazione in una materia sensibile non è ancora abbastanza profonda, ma nel ventaglio in quanto cosa, nel ventaglio chiuso. Quel passaggio dall'aperto al chiuso, Mallarmé lo indica espressamente: “Lo scettrò delle rive di rosa”, “il bianco volo chiuso che posi”.

Questo non è che un esempio, capace di mostrarci il significato del simbolo in generale, quale incarnazione di un sapere, modo di procedere della *mathesis*. Al contrario della spiegazione, il simbolo è l'identità, l'*incontro* dell'oggetto sensibile e dell'oggetto di pensiero. L'oggetto sensibile viene quindi detto simbolo, e l'oggetto di pensiero, perdendo ogni sua accezione scientifica, diviene geroglifico, o cifra. Entrambi, nella loro identità, formano il concetto, di cui il simbolo è l'estensione e il geroglifico la com-

---

5 S. Mallarmé, *L'Éventail*, in Id., *Poesie*, Feltrinelli, Milano 1996.

preensione. Il termine “iniziato” viene così ad assumere il suo pieno significato: il carattere misterioso della *mathesis*, secondo Malfatti, non è diretto contro i profani, in senso esclusivamente mistico, ma sottolinea soltanto la necessità che il concetto sia colto nel minimo tempo e che le incarnazioni fisiche abbiano luogo nel più piccolo spazio possibile: unità nella diversità, vita generale nella vita particolare. Noteremo inoltre che la nozione d’iniziato viene qui razionalizzata all’estremo: se il *mestiere* si definisce nei termini della creazione di un oggetto sensibile, come risultato di un sapere, allora la *mathesis*, in quanto arte vivente della medicina, è il mestiere per eccellenza, il mestiere dei mestieri, poiché è il sapere stesso che essa trasforma in oggetto sensibile. Si comprenderà così l’insistere della *mathesis* sulle corrispondenze tra la creazione materiale e la creazione spirituale.

Applichiamo ora la pratica simbolica all’uomo. Il pensiero della condizione umana, ossia la comprensione che si ha di essa, definisce tale condizione come esistenza separata dalla propria essenza. Ma dire che nell’uomo in generale essenza ed esistenza sono dissociate, equivale a dire che vi è una molteplicità di uomini (estensione): infatti “se nella natura vi sono ad esempio venti uomini, la conoscenza della causa della natura umana in generale non sarà già più sufficiente” (Spinoza). Equivale anche a dire che ogni esistenza trova la propria essenza al di fuori di sé, nell’Altro. Significa dire, infine, che l’uomo non è soltanto mortale, ma anche “natale”. E se i genitori fanno dono al bambino della loro esistenza, e ciò affinché egli ne disponga, non accade forse, inversamente, che il bambino veda nei genitori il principio della propria intelligibilità, la sua stessa essenza? Nella misura in cui la comprensione umana è definita dalla separazione di esistenza ed essenza, l’estensione che le è correlativa, e al tempo stesso identica, rimanda alla sessualità: “*L’uomo e la donna vivono in due corpi separati, e ciascuno possiede tuttavia in sé il corpo dell’altro*”. Si può ben vedere, a questo punto, come sia attraverso l’uomo che il concetto viene alla luce come identità dell’estensione e della comprensione. In altri termini, è la sessualità che sta a fondamento delle qualità sensibili; e Malfatti cita le parole di Ippocrate: “*L’uomo è in sé una dualità, e se non fosse tale, non sarebbe un essere sensibile*”.

Abbiamo già visto, però, come la sensazione sia sempre legata alle tre dimensioni; quindi non è tanto la dualità sessuale, che va sottolineata, quanto il carattere triadico dell’amore. “Cosa sarebbe la vita individuale senza quell’amore di sé, che può, esso solo, condurla alla vita della specie, facendo sì che nella specie essa si riproduca come essere eterno e infinito? Il dualismo non contiene in sé la vita reale. L’amore sessuale si riconcilia con gli altri due, l’egoismo e l’eroismo”. È la vita stessa del mondo che



risulta fondata sotto il segno della triade: il divenire, in quanto addizione, ossia nascita; il durare, in quanto moltiplicazione, mediante cui si conserva l'atto del divenire; la distruzione o sottrazione.

Quale sarà allora il concetto umano per eccellenza? Dio, unità di essenza e di esistenza, è concettualizzato nel cerchio: equivalenza e riposo, interferenza della zona interfocale, vita prima della genesi. Al contrario, nell'ellissi, o meglio ancora nell'ellissoide, sempre in movimento, si troverà la separazione, la dualità, l'antitesi sessuale dei fuochi. Lo spazio è il passaggio dal cerchio illimitato all'ellissi limitata, il tempo, il passaggio dall'unità del centro al dualismo dei fuochi: le tre dimensioni vengono così alla luce. Tale passaggio potrà essere definito come l'origine dell'equivoco; l'ellissi si definisce mediante un cerchio equivoco. Ci si ricordi ora come l'oggetto stesso della *mathesis* si trovasse all'interno del problema della vita, della complicità: "È quando il singolo individuo si sostituisce momentaneamente alla natura che", dice Malfatti, "egli restituisce la propria vita alla vita della natura". In questo senso l'amore sessuale è al contempo l'amore di sé e l'amore per la specie, l'uomo divenuto tale al proprio interno e l'uomo che diviene al di fuori di sé. Ricordiamo inoltre la corrispondenza che presiede ai rapporti singolo vivente-vita universale, vita universale come specie-divinità. Si vedrà così Malfatti insistere sul fatto che non c'è separazione alcuna tra il poi e il prima della genesi, poiché l'uno prende forma attraverso l'altro, come in un disegno incavografico. "Prima ero rotondo, ora sono allungato, come a forma di uovo". Nell'atto del generare, l'umanità persegue la propria immortalità, costituisce il tempo come "immagine mobile dell'eterno"<sup>6</sup>, cerca il compimento dell'ellissi nel cerchio. In senso proprio, l'estasi non è altro che l'atto attraverso il quale l'individuo si eleva al livello della specie. La specie, infatti, può essere pensata solo nei limiti del cerchio: prima della caduta, Abramo esisteva come *humanitas*. Nella *mathesis* la coincidenza del metodo con il suo oggetto sarà motivo di stupore, ma è appunto grazie a un tale processo, che la *mathesis* si situa al di là tanto della prima opposizione, soggetto pensante-oggetto di pensiero, quanto della seconda, oggetto di pensiero-oggetto sensibile. Lo si vedrà ancor più chiaramente prendendo in considerazione la questione dei numeri. Da una parte il numero esiste soltanto all'interno della decade, ossia della numerazione: esso appare come il risultato di un atto mentale, trasparente a sé, nel corso del quale ci si limita ad aggiungere l'unità al numero precedente; se con ciò, il numero sembra stare dalla parte del soggetto pensante, tuttavia esso è anche oggetto pensato, e si rivela al contrario

---

6 Cfr. Platone, *Timeo*.

come opacità, come qualcosa dotato di proprietà imprevedibili, al punto che quell'atto mentale, che si dice trasparente a sé, è anche generatore di vere e proprie nature. Del resto, è proprio questo suo carattere privilegiato a spiegare perché la *mathesis* abbia dato al numero un'importanza tanto particolare: il simbolo è *il pensiero del numero fattosi oggetto sensibile*. È curioso il rimprovero che Malfatti muove a studi analoghi compiuti dai Greci: il loro torto è stato quello di cercare il significato del numero in un rapporto puramente geometrico, limitandolo così nei termini dell'oggetto di pensiero. Invece, è piuttosto il carattere di simbolo, inteso nel suo significato pieno, ciò che del numero bisogna far emergere. La decade inizia con 1 o 0, geroglifico dell'uomo e del mondo, e termina con il 10, unità realizzata in un organismo spirituale e corporeo completo. A proposito del 10, Malfatti scrive: "*Esso è instancabile tanto nell'atto di entrare quanto in quello di uscire. Esso è il sovrano del piccolo mondo (microcosmo) all'interno dell'uomo*".

La definizione della *mathesis* era dunque duplice: nel suo oggetto, in relazione alla dualità soggetto pensante-oggetto di pensiero; nel suo metodo, in rapporto all'altra dualità oggetto di pensiero-oggetto sensibile. Siamo giunti ora al punto in cui i due temi continuano a incrociarsi, fino a identificarsi tra loro. Il primo ci ha condotto a porre un sistema di corrispondenze *tra l'individuo (microcosmo) e l'universale*; il secondo *tra il corporeo e lo spirituale*. Non si vada dunque alla ricerca di una "spiegazione" filosofica dell'unità dell'anima e del corpo; e neppure si tenti di criticare scientificamente le corrispondenze che si stabiliscono tra l'individuo e l'universo, all'insegna dei grandi temi del fuoco, della fermentazione, ecc. Il campo in cui la *mathesis* si evolve è un altro, è quello del doppio spessore del simbolo; qui essa si compie come arte vivente della medicina, stabilendo senza posa un sistema di corrispondenze sempre più strette, in cui si trovano racchiuse delle realtà sempre più individuali.

INTRODUZIONE A LA MONACA<sup>1</sup>

Ogni opera di valore è definita da un doppio rapporto: quello dell'autore all'opera, e quello dell'opera al lettore. È in questo che consiste la difficoltà della critica letteraria e delle riflessioni sulla creazione artistica. Il meno che si possa dire, in effetti, è che questi due punti di vista non sono *contemporanei*. Nella misura in cui un'opera è compiuta, definitiva, data alle stampe, sembra che abbia rotto tutti i rapporti col suo autore, che sia indipendente, autonoma, e a disposizione del lettore. Al punto che, a detta di alcuni come Valéry, il problema del rapporto dell'autore e dell'opera dev'essere annullato: la creazione si rivolta contro se stessa e pone il suo oggetto come increato.

La *mistificazione* è una specie di rapporto univoco tra uno e un altro, colui che lo mistifica; questi dà alla luce un essere, un oggetto mitico, a condizione che l'altro vi creda spontaneamente, lo prenda sul serio; detto altrimenti, quest'essere, quest'oggetto, egli lo crea, ma per non ammettere di esserne il creatore; così Malraux notava il doppio significato della parola

---

1 *Introduction* a D. Diderot, *La religieuse*, Marcel Daubin, Paris 1947, pp. vii-xx. Per le citazioni dal testo di Diderot, rimandiamo alle pagine della traduzione di P. Bianconi, *La monaca*, BUR, 1956. Il romanzo di Diderot fu pubblicato per la prima volta nella *Correspondance* di M. Grimm, venne continuato da Meister e pubblicato postumo in volume nel 1796. È la tragica storia di una giovane costretta a prendere i voti, la quale chiede poi aiuto, attraverso una serie di lettere, in cui descrive le sue terribili esperienze. Susanne Simonin è destinata al chiostro dopo che suo padre, ricco avvocato, si era spogliato di ogni bene a vantaggio della dote delle sue sorelle maggiori. La giovane, per quanto religiosa, comprende che la vita monastica non fa per lei. Dopo due anni di noviziato tenta di ribellarsi e finisce per cedere alle pressioni familiari. Ma i suoi propositi di resistenza riaffiorano presto e Susanne, riuscendo a comunicare con l'esterno, finisce col coinvolgere nella sua vicenda un famoso avvocato che intenta una causa al fine di proscioglierla dai voti. Ciò le procura una vita impossibile in convento e, quando perde la causa, deve inoltre resistere all'opposizione dei familiari che desiderano evitare lo scandalo e difendere i loro interessi. L'unico sollievo che Susanne ottiene è il trasferimento in un altro convento dove la vita è tutt'altro che religiosa. In seguito Susanne fugge dal convento e si rifugia a Parigi presso una modesta famiglia [N.d.C.].

“intrigo”, morale e letterario. Ogni opera letteraria può dirsi *mistificazione*. Ma, è vero, ciò non sarà che una lontana metafora, proprio perché l'autore e il lettore, il mistificante e il mistificato in letteratura, non sono esattamente “contemporanei”, perché il lettore non crede mai a ciò che legge come a un'esistenza totalmente reale e, per quanto l'autore sia un individuo preciso e determinato, il lettore non è nemmeno lui un essere indeterminato, generale. Salvo eccezioni.

Di tali eccezioni, la più brillante e la più celebre è, senza dubbio, *La monaca*. Le circostanze, raccontate da Grimm, sono note. Il marchese di Croismare, amico di Diderot, si era vivamente interessato, senza conoscerla, al caso di una giovane suora che si era ribellata ai suoi voti: questo avvenne nel 1758. Due anni più tardi, Diderot decideva di far rivivere, in maniera ancor più mitica, questa suor Susanne: sarebbe fuggita dal suo convento, e avrebbe scritto al marchese per chiedergli aiuto. Ci sarebbe stato il rischio di farla morire, se questi avesse preso la storia troppo sul serio. Tutto fu regolato nei minimi dettagli, e soprattutto l'indirizzo al quale il marchese avrebbe dovuto inviare le sue risposte. Esse furono effettivamente numerose e così toccanti che nel giro di quattro mesi la suora dovette morire. Ma, parallelamente alle lettere, che di per sé sono un capolavoro, Diderot aveva scritto le memorie di Susanne: queste formano il romanzo.

Riconosciamo le condizioni della *mistificazione*. Un solo lettore essenziale, il marchese, il quale crede a Susanne fuggita dal convento come a un'esistenza reale; i rapporti tra autore e lettore sono “contemporanei”, questi sono rapporti di corrispondenza. (Tanto che Diderot non fece stampare *La monaca*; allora si trovava alla Bastiglia; scritto nel 1760, il romanzo sarà pubblicato soltanto nel 1796). Il marchese de Croismare prende dunque sul serio Susanne, e Diderot non l'ha creata se non per non dichiararsene il creatore, ma l'esistenza della suora si manifesta, appunto, unicamente sotto forma di lettere. Essa acquisisce autonomia, è opera, indipendente dai suoi due poli. Se si vuole, essa non è letteraria se non per non esserlo, ma per non esserlo, bisogna che essa lo sia. Sostituendosi in qualche modo alla *natura* del marchese e alla *libertà* di Diderot, la suora è ella stessa natura e libertà. È un'eroina. A questo punto, tutto si rovescia, ed è Diderot il mistificato. “Un giorno in cui era immerso in questo lavoro, il signor d'Alainville, nostro comune amico, lo andò a trovare e lo vide immerso nel dolore, il viso bagnato di lacrime. —che avete? —, gli chiese d'Alainville, — in che stato vi trovate! —. — Che cosa mi accade! —, rispose il Diderot, — mi affliggo di una storia che mi sto narrando” (Corrispondenza di Grimm, p. 233).

Dunque, è in seno a un rapporto morale extra-letterario tra due termini contemporanei, il mistificato e il mistificante, che nascerà il rapporto

letterario e “dis-temporaneo” [*distemporain*], dell’autore e del lettore in generale, la mistificazione come *possibile* origine dell’opera d’arte. Si noter  quanto Grimm, nel suo racconto, insista sul doppio senso (morale ed estetico) dell’*intrigo*. *La monaca* pone in modo acuto il problema della creazione letteraria come tale, ed   al di fuori della letteratura che essa lo pone.   questo, dunque, il problema dell’*origine*.

Questa non sarebbe nient’altro che la storia dell’opera, un aneddoto esteriore all’opera stessa se, nel corso del romanzo, non si ritrovasse nel carattere di Susanne il doppio aspetto *natura/libert *. Lo ritroviamo a ogni pagina, Susanne   libert , o piuttosto vuole a ogni istante la libert , e finir  col recuperarla pericolosamente. “Voi non sapete cos’  la fatica, il lavoro, la miseria. Io almeno conosco il valore della libert , e il peso di uno stato al quale non si   chiamati” (p. 38). I suoi voti di suora non li ha presi liberamente,   qui tutta la potenza del romanzo. “Li ho presi senza riflessione e senza libert ”. “Ognuno ha il suo carattere, e io ho il mio...non chiedo che la mia libert ” (pp. 87-88). La libert    sapere: “Io non mi conoscevo; ora mi conosco; le mie illusioni dureranno meno” (p. 208). Ma Susanne   anche natura. Senza dubbio la libert  non sarebbe per lei nient’altro se non libero esercizio di questa natura. Tuttavia bisogna notare che Diderot non parla del naturale di Susanne se non nel momento in cui mostra di essere costretta nella sua libert  dalla volont  degli altri, che ella tradisce o smette di comprendere, scoraggiandosi.

La natura   nostalgia della libert ,   ingenuit , semplice purezza che non capisce. Essa   l’aspetto passivo della libert , vale a dire l’insieme di lacrime versate su una libert  perduta. “E la natura, incapace di sostenersi, pare voglia svenire mollemente” (p. 104). “Oh, quante volte ho pianto per non essere nata brutta, stupida, sciocca, orgogliosa; insomma, con tutti i difetti che facevano care le mie sorelle ai genitori” (p. 19). E soprattutto il grande slancio: “Dio, che ha creato l’uomo socievole, approva questo isolamento? [...] questi voti, che contraddicono l’inclinazione generale della natura, possono forse essere osservati da altri che da alcune creature mal costituite?...Dove le notti sono turbate dai gemiti, i giorni bagnati di lacrime versate senza ragione e precedute da una malinconia di cui si ignora la causa? Dove la natura, rivoltata da una costrizione per la quale non   fatta, spezza gli ostacoli che le si impongono e si fa furiosa” (pp. 117-118), se non nei chiostr ? In un senso un po’ differente, quando Susanne   turbata dalle carezze di una strana superiora, non capisce, attribuendo la sua emozione alla musica, non sa pi  ci  che sente;   come Cherubino.

Abbiamo fornito sufficienti citazioni affin  ci si possa gi  rendere conto che a questi due aspetti, natura e libert , corrispondono almeno due

stili differenti che peraltro ritroveremo nelle altre opere di Diderot. Lo *stile natura* fa molto XVIII secolo: eloquente, periodico, esclamativo o interrogativo, sentimentale, ritmato. Quanto allo *stile libertà*, esso è uno stile di dialogo offensivo in cui le coscienze si oppongono in brevi asserzioni, in negazioni ostinate. Diderot vi eccelle; dovremo attendere il XIX secolo per ritrovarlo, soprattutto in Stendhal.

Ciò che fa la complessità del carattere di Susanne, è che ella non è *successivamente* natura e libertà, ma *nello stesso tempo, contemporaneamente*. Susanne è ingenua e dolce, ma ciò non ci impedisce di nutrire qualche dubbio riguardo al grado esatto di questa dolcezza e di questa ingenuità. Ella non è certo una semplice vittima. Se da una parte è vittima di intrighi, da donna graziosa e intrigante che conosce la sua forza è anche capace di astuzie. Quando, senza volerlo, gioisce dei favori espliciti della terza superiore e del fatto che così soppianta la precedente favorita, suor Teresa, il meno che si possa dire è che ella trova un certo piacere a offrirle dei servizi, a contemplarla un po' nella sua disfatta e nella sua gelosia, a intercedere presso la superiore chiedendole di non portare rancore verso colei che è vinta. In questo senso, una scena tra altre è magistralmente condotta da Diderot. Ugualmente, quando Susanne è condotta dalle sorelle che la pregano di cantare: "senza mettervi malizia cantai, così, per abitudine, siccome era un pezzo che avevo familiare: Tristi preparativi, pallide facce, giorni più orrendi delle tenebre, ecc. Non so che effetto produsse, ma non mi ascoltarono un pezzo, mi fermarono con elogi" (p. 47)<sup>2</sup>. Ci sono, vedremo, tratti più inquietanti in Susanne, le sue azioni e i suoi sentimenti hanno, il più delle volte, un doppio spessore: natura immediata, quando Susanne parla in prima persona, ma anche libertà riflessa. Lo *humor* di Diderot consiste in questo: il suo stile ha raccolto i due spessori.

Susanne, essendo alle volte, e al contempo, natura immediata e libertà riflessa, è equivoca. Attraverso questo equivoco si definisce la sua vita personale e il suo *patetico*, all'infuori di ogni racconto d'amore. Diderot stesso scrive nel 1780: "*La monaca* è la contropartita di *Jacques il Fatalista*. È piena di quadri patetici", e aggiunge: "credo che mai nessuno abbia scritto una satira dei conventi più sorprendente". Ecco perché. Ciò che viene messo in causa, nella *Monaca*, non è, come può sembrare a prima vista, la religione in se stessa, ancor meno Dio, ma semplicemente la religione nei suoi rapporti con la vita personale e privata. Susanne crede in Dio, la sua natura la spinge verso una devozione molto pura, prega con fervore; quando

---

2 Aria dell'opera *Castore e Polluce* di Rameau (1737).

i visitatori applaudono il canto delle sorelle, lei è la prima ad indignarsi; ha tutte le qualità del cuore; la prima superiore che incontra è una donna molto pia. Solo che Susanne non possiede la vocazione. Il problema non sembra, dunque, essere quello di un sentimento, del sentimento religioso, ma, secondo un metodo caro a Diderot, quello di uno stato, di una *condizione*: la religione imposta come condizione sociale, come vita privata, a coloro che non hanno la vocazione. Ma il lettore non si inganni. Si tratta anche d'altro. Ci si accorge che il primo ritratto della superiore buona non è destinato se non a mettere in rilievo il carattere delle due superiori seguenti, le quali sono donne dannate. Ci si accorge anche che se Susanne è pia, lo è nella misura in cui è natura immediata. Ci si accorge, infine, che l'opposizione non è soltanto inconciliabile tra tale vita personale di Susanne e la vocazione, ma tra la vocazione e ogni vita privata in generale, al punto che lo stato religioso, per essere pienamente realizzato, implicherà l'impossibile abdicazione di ogni vita personale. È proprio questo che ci rivela, alla fine del romanzo e in modo molto sistematico, un misterioso personaggio: don Morel. In una parola, essere monaca o essere cattiva monaca – come Susanne che, con tutta la bontà del suo cuore, rifiuta la sua condizione, sapendo che la sua vera vita personale è necessariamente fuori dal chiostro – o essere una cattiva monaca come le due superiori, che non hanno trovato l'equilibrio in seno al chiostro se non riducendo la religione alla loro vita privata, facendone lo strumento, l'una della sua crudeltà, l'altra del suo vizio. Ecco dunque il problema generale della religione che Diderot voleva porre.

Il romanzo è molto ben strutturato, contrariamente a quanto se ne dica. Ciò che domina è la successione delle tre superiori, e di fronte all'autorità di ciascuna si modulano differenzialmente la natura e la libertà di Susanne. Insistiamo semplicemente sulla terza superiore. È lesbica. Il suo ritratto è di per sé un capolavoro: “così dicendo mi pigliava una mano e me l'andava battendo a colpettini con la sua” (p. 144). “Perché tutte possono dirvi che sono buona” (p. 154). A causa del suo vizio, subordina la religione alla sua vita privata, al suo gusto personale; trasforma in vita privata le cose sante. “La mia piccola amica pregherà Iddio; voglio che le mettano un cuscino sulla traversa, perché non si faccia male ai ginocchietti...” (p. 144). E ancora “Avete tanta bontà per me. – Dite piuttosto tanta passione... – così dicendo chinava gli occhi” (p. 159). Si ricorderà che la superiore precedente, la seconda, riduceva anch'essa la religione alla sua vita privata; ma in tutt'altro modo, lo faceva attraverso il dispotismo, attraverso il regno assoluto della propria volontà. Contro di lei Susanne si ribellava: “sono sempre stata per la regola, contro il dispotismo”. Arrivava al punto

di volersi uccidere; la tratteneva solo l'idea che le sorelle desideravano effettivamente la sua morte. Tra Susanne e le altre, intercorrevano dei puri rapporti di violenza, Susanne era la vittima di supplizi estremamente raffinati, di interrogatori serrati. La sua libertà consisteva nel dire "no", e la sua natura nel piangere la libertà perduta, nel desiderare la morte. Qui, di fronte alla nuova superiora, Susanne ha altre reazioni. La sua libertà consiste ora nell'osservare, nel riflettere: è spettatrice. Quando descrive il convento: "a voi che vi intendete di pittura io vi assicuro, signor marchese, un quadro assai ammirabile da vedere". La superiora le fa delle domande, ma non attende mai le sue risposte. Nella sua cella, Susanne riflette sulla "stranezza delle teste femminili..." (p. 157).

Riflessione *immediata*, e sta qui l'importanza, riflessione che si coglie immediatamente e non trova mai risposta: "io cerco, non presagisco nulla", "io non so", "non oserei decidere". È quest'assenza di risposta, questa riflessione senza risultato, che permette a Susanne di prestarsi alle carezze della superiora, e pertanto, senza cessare di essere spettatrice, Susanne, nella sua libertà, contempla la superiora, si contempla, contempla la sua propria natura. Capiamo da questo che, in certe scene estremamente audaci, la sua ingenuità naturale possa andare un po' lontano: "mi pareva che le forze stessero per lasciarmi, di svenire; e tuttavia non posso dire che fosse pena, quello che sentivo" (p. 160). E nella sua cella, rifletterà sull'accaduto. Ma infine, mentre la sua libertà si fa coscienza spettatrice, la sua natura diventa anche noia: nuova maniera di apprendere che la sua unica vita personale possibile è lontano dal chiostro: "Io mi annoio. – Anche qui? – Sì, cara madre, anche qui, nonostante tutte le attenzioni che avete per me. – Ma forse provate in voi, desideri? – Nessuno. Vi credo; mi sembrate di indole tranquilla. – piuttosto. – anzi, fredda." (p. 168). Con la terza superiora la sua avversione per il convento assume, dunque, un terzo aspetto. Sarebbe possibile mostrare allo stesso modo come gli stessi temi assumano un valore differente in riferimento ad ogni superiora: per esempio il tema del contagio, o il rifiuto di rispondere alle domande. Il romanzo si conclude con l'evasione di Susanne: fugge dal convento alla ricerca di una vita personale possibile. Due fatti l'hanno determinata: la rivelazione di ciò che la superiora era veramente e, d'altra parte, la scoperta improvvisa del suo *doppio* in un misterioso personaggio, don Morel.

Il romanzo è incompiuto. Bisogna rammaricarsene? Sicuramente no. Il racconto della fuga, pura annotazione stendhaliana di fatti concreti, è un capolavoro a sé: una decina di righe tra le più belle di Diderot.

In realtà, così com'è, il romanzo è meravigliosamente compiuto. Non vi manca niente, nemmeno il *Sacerdos in aeternum*. Restituata alla vita civile,



risponde “cara madre” o “sorella mia” a coloro che le parlano, e quando bussano alla porta dice “Ave”. Attorno a lei, si crede che contraffaccia *La monaca*. Certamente, lei stessa ora si conosce; l’ultima frase del libro è: “sono una donna, forse un po’ civetta, chi lo sa? Ma lo sono naturalmente, senza artificio”. E tuttavia ella non è mai stata così lontana da una vita personale da donna, sarà sempre separata dal suo antico stato, la sua antica condizione. Lo sa bene, non aspira ad altro che alla tranquillità. “Una condizione sopportabile, se si può, o una condizione tale, è tutto ciò di cui ho bisogno, non spero più niente”. Non rimane assolutamente nient’altro se non farla morire.



## SECONDA PARTE



6.

**ÉMILE BRÉHIER: ÉTUDES DE PHILOSOPHIE ANTIQUE –  
LOUIS LAVELLE: DE L'INTIMITÉ SPIRITUELLE –  
RENÉ LE SENNE: LA DÉCOUVERTE DE DIEU<sup>1</sup>**

Tre libri appaiono dopo la morte dei loro autori: *Études de Philosophie Antique* di Émile Bréhier (Puf), *De l'intimité spirituelle* di Louis Lavelle (Aubier), *La découverte de Dieu* di René Le Senne (Aubier). È nota l'importanza di questi tre autori: sono stati, a titoli diversi, maestri della filosofia francese. Questi libri sono composti, oltre che da alcuni inediti, da articoli già pubblicati, ma in riviste irreperibili.

Presentati da Mary Madeleine Davy e [Pierre-Maxime] Schuhl, gli articoli di Émile Bréhier vertono su tutta la filosofia greca, dalle origini al neoplatonismo. Non si tratta di una visione generale, il soggetto di ogni articolo è estremamente preciso. Ciascuno, pur nella sua brevità, ci fa apprendere qualcosa di importante, ci mostra la storia di un'idea, la sua propria durata, le sue riproposizioni, le sue trasformazioni. Citiamo ad esempio il bel testo intitolato: *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme*, oppure *Logos stoïcien, verbe chrétien, Raison cartésienne*. È noto che Émile Bréhier stesse cercando, attraverso la storia della filosofia, la filosofia stessa, ciò che egli chiamava l'essenza. Il libro inizia con testi importanti in cui Bréhier spiega il suo progetto. In lui c'è sempre un senso acuto della specificità della filosofia. Tale specificità, in qualche modo, si afferma esteriormente e interiormente: interiormente in quanto la filosofia intrattiene un rapporto originale con la sua propria storia, del tutto differente per esempio dal rapporto che la scienza o la religione intrattengono con la loro. Esteriormente, perché non ogni pensiero in generale, non ogni concezione del mondo è filosofia, ma in una concezione del mondo è filosofico ciò che esprime un equilibrio corrispondente alla condizione dell'umanità, una saggezza che supera gli squilibri, un "sangue freddo", come dice Bréhier, una costruzione dell'uomo non come specie biologica, ma come essere morale e razionale. È dunque in quanto filosofo che Bréhier faceva

---

1 In "Cahiers du Sud", XLII, n° 334, aprile 1955, pp. 498-500 (recensione firmata "Gilbert Deleuze").

la storia della filosofia. Al contempo, la filosofia è cosa greca e l'umanismo è la storia della filosofia. Gli articoli che ci vengono presentati sembrano in questo senso dominati da due grandi idee, due ordini di ricerca riguardanti l'essenza: 1) Che cos'è un problema in filosofia? Quale genere di problema è filosofico? Cos'è che distingue un problema filosofico da altri tipi di problemi? Si leggerà su questo punto un articolo appassionante su *La notion de problème*. 2) Qual è la relazione esatta tra il pensiero filosofico e le immagini di cui esso si serve? Non si deve separare il puro concetto dalle immagini di cui esso si avvale come mezzo per esprimersi? Questione che Bréhier pone a proposito degli stessi presocratici. Ma, inoltre, non ci sono immagini propriamente filosofiche? Questione che egli pone in un brillante articolo su *Images platonniennes, images bergsonniennes*.

Le Senne e Lavelle sviluppano entrambi, seguendo stili differenti, un'idea comune alla base della filosofia dello spirito, che consiste nel rifiutare e denunciare ogni alienazione dello spirito nell'oggetto. Le Senne con l'idea di valore, Lavelle con quella di Atto, arrivano a una specie di dottrina della salvezza. I loro due libri mettono un punto finale alla collana che loro stessi avevano fondato presso Aubier. Tutta l'opera di Lavelle tende verso una teoria della saggezza, concepita come scienza della vita spirituale e come compimento della filosofia: *De l'intimité spirituelle* si conclude proprio con una comunicazione riguardante questa saggezza, scienza al di là della conoscenza, dialettica vivente per la quale le diverse facoltà dell'anima, intelletto, sensibilità, volontà non si oppongono che per riunirsi. Nell'insieme del libro, si troverà il commento ai concetti originali che Lavelle aveva saputo elaborare: l'Atto in opposizione al dato, la partecipazione come esperienza che abbiamo dell'atto; la genesi del tempo che ne scaturisce e la costituzione delle dimensioni del tempo, l'atto che è la presenza stessa del presente, l'avvenire che è potenza e possibilità come ragion d'essere, e il passato, il dato correlativo; infine, la concezione di un rapporto originale tra l'essenza e l'esistenza, in cui l'essenza stessa assume un carattere temporale. L'idea centrale è che il mondo è "lo strumento di formazione del nostro essere spirituale".

Dal canto suo, è verso Dio che Le Senne orientava la sua meditazione. Nella scoperta di Dio, egli aveva trovato la peculiarità della vocazione filosofica. Si sa come la sua filosofia del dovere e del valore conducesse là: "La mia filosofia ha tre centri: il dovere, l'io e Dio, soggetto divino: tutti e tre devono concorrere alla felicità". Il libro, curato da Morot-Sir, si apre con gli estratti dai *Cahiers intimes* compresi tra il 1931 e il 1932. In essi

Le Senne mostra che il valore è l'assoluto, ma che l'assoluto è soggetto, persona. Egli esprime a più riprese una teoria dell'Uno che ricorda per certi aspetti il neoplatonismo; ma più profondamente appare in lui un'unione dell'idealismo con il personalismo, che sviluppa attraverso diversi articoli: *Sujet et personne*, *La relation idéo-existentielle*, *Le lien humain*, *L'homme et la valeur*, *Le problème en axiologie*, *L'expérience de la valeur* e infine *Immanence et transcendance*. Il libro termina con una descrizione della speranza e con l'abbozzo dell'opera che Le Senne progettava e che avrebbe dovuto intitolarsi proprio *Découverte de Dieu*: "Se per Dio, intendiamo qualcosa di al di là, capace di oltrepassare ogni oggetto finito, dobbiamo precisare perché chiamiamo questo al di là Dio e non l'inconoscibile o il niente".

L'opera di Lavelle e di Le Senne è estremamente importante. Ma in che senso? Essi, tra i primi in Francia, hanno fatto della filosofia una filosofia dei valori, e della filosofia dei valori una filosofia universitaria, un insegnamento. Ciò che hanno cercato è stato senza dubbio un terreno su cui poter ripensare l'intero contenuto della filosofia, salvarla da una rovinosa confusione con la scienza, preservarne la specificità. Lavelle vedeva nell'assiologia una possibilità privilegiata, per noi uomini moderni, di ripensare il platonismo. Le Senne [vi vedeva invece] un dominio in cui si doveva riformare la dialettica.

È dunque sotto la forma di una filosofia totale che i valori sono entrati in noi. Quest'entrata impone il nostro rispetto e la nostra ammirazione: noi avvertiamo anche ciò che resta da fare. Se torniamo all'origine più remota della filosofia dei valori, notiamo chiaramente che, in Nietzsche<sup>2</sup>, la teoria resta sorprendentemente concreta e positiva, esplosiva, proprio perché essa non si separa mai da una critica e da una denuncia: meglio ancora, la teoria è questa stessa critica. In Francia, al contrario, durante il Ventesimo secolo, l'aspetto della teoria è passato da una parte, l'aspetto critico è caduto da un'altra. Ritroviamo il nome di Bréhier che nel 1939 pubblicava un articolo essenziale intitolato *Doutes sur la philosophie des valeurs* ("Revue de métaphysique et de morale"<sup>3</sup>). Allora, la filosofia dei valori si era separata dalla critica, la critica si è fatta critica della stessa filosofia dei valori. Sem-

---

2 Nel 1955, Armand Quinot, ispettore dell'insegnamento secondario e fondatore assieme a Geneviève Blaquis della Société Française des Études Nietzscheennes della quale Deleuze faceva parte, pronuncia una conferenza, pubblicata l'anno dopo, dal titolo *Nietzsche, philosophe de la valeur, contribution à l'histoire de l'axiologie* (Société française d'études nietzschéennes, Manosque) [N.d.C.].

3 Vol. LI, 1939, pp. 399-414 [N.d.C.].

bra che oggi si apra una seconda era, un ritorno all'origine in cui la critica e la filosofia dei valori non erano separate. Vi ritroviamo le prime opere che puntano in più direzioni: nelle ricerche morali di Polin<sup>4</sup>; altrettanto nei lavori di Canguilhem, di Friedmann<sup>5</sup> [*sic.*] ecc., i valori sono sempre presentati in funzione delle norme corrispondenti, norme biologiche o norme sociali, le quali costituiscono esse stesse l'oggetto di uno studio positivo. Questo nuovo orientamento sta prendendo forma: esso non dimentica tuttavia tutto ciò che è dovuto all'opera di Lavelle e di Le Senne.

- 
- 4 Raymond Polin (1910-2001), professore alla Sorbonne, si era interessato soprattutto di filosofia morale, pubblicando, a cavallo tra gli anni Quaranta e Cinquanta, tre opere la cui importanza, anche per Deleuze, non è trascurabile: *La compréhension des valeurs* (1945), *Du laid, du mal, du faux* (1948) e *La création des valeurs* (1952) [N.d.C.].
- 5 Georges Friedmann (1902-1977) fu filosofo (discusse una tesi su Leibniz e Spinoza durante gli anni Quaranta) e soprattutto sociologo del lavoro. Probabilmente Deleuze era venuto a conoscenza della sua opera grazie alle recensioni della sua tesi principale (*Problèmes humains du machinisme industriel*, Gallimard, Paris 1946) scritte da Canguilhem (*Milieu et Normes de l'homme au travail*, in "Les cahiers de sociologie", Vol. III, 1947) e da Alquié (*L'homme et le travail*, in "Critique", novembre 1951, ora in F. Alquié, *Solitude de la raison*, Le terrain vague, Paris 1966, pp. 48-68). In una lettera che spedisce ad Alquié il 26 dicembre 1951, Deleuze menziona la recensione di quest'ultimo a *Problèmes humaines du machinisme* di Friedmann, che discute brevemente [N.d.C.].



**FERDINAND ALQUIÉ, *DESCARTES, L'HOMME*  
ET *L'ŒUVRE*, (HATIER-BOIVIN)<sup>1</sup>**

Alquié ha pubblicato un libro su Descartes in una collana la cui formula generale è “l'uomo e l'opera”. Se i libri su Descartes sono numerosi, quelli di Alquié si riconoscono immediatamente perché ci mostrano non solo l'esistenza in Descartes di un'opera che dobbiamo comprendere, ma anche una concezione della filosofia che dobbiamo conservare, un pensiero che esprime l'essenza stessa della filosofia. Alquié pubblicò nel 1950 una tesi estremamente importante, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Puf) ; Gueroult pubblicò nel 1954 il suo *Descartes selon l'ordre des raisons* (Aubier): così abbiamo ora a nostra disposizione due interpretazioni molto diverse, che hanno rinnovato gli studi cartesiani. Nel suo nuovo libro, Alquié riprende alcuni punti della sua tesi, ma seguendo tutt'altro spirito e perseguendo tutt'altro obiettivo; sottolineiamo questi punti originali che distinguono l'interpretazione di Alquié. Secondo lui, innanzitutto, non vi è soltanto un ordine cartesiano, ma due, i quali sono complementari: un ordine del sistema e un ordine del tempo, un ordine delle ragioni e un ordine della storia, un ordine delle realtà e un ordine d'apparizione di queste stesse realtà. L'infinito è primo rispetto al finito, ma ciononostante appare dopo il finito; “il cogito, che è primo nell'ordine della conoscenza, e dunque deve essere sempre ripreso, rivela che Dio è primo nell'ordine dell'Essere e che il pensiero deve subordinarsi a esso”. D'altra parte, Alquié riserva un'importanza immensa all'idea cartesiana di una creazione delle verità eterne: che le verità stesse siano create liberamente da Dio, significa che esse sono inesauribili, comprensibili in sé, passibili di un'analisi limitata, cioè, per dirla breve, che il pensiero le supera e coglie il loro aspetto di contingenza, ma anche che l'Essere si trova altrove, in un Dio creatore, cioè in un fondamento al quale a sua volta il pensiero è subordinato: primo nell'ordine della conoscenza e secondo nell'ordine dell'essere, il pensiero è sempre fatto in maniera tale che manifesti nella sua stessa natura la distinzione dei due ordini. È questa natura del pensiero che il

<sup>1</sup> In “Cahiers du Sud”, Vol. XLIII, n° 335, 1956, pp. 473-475.

dubbio e il cogito significano ancora; e tra le pagine più belle del suo libro, bisogna annoverare quelle in cui Alquié analizza le due prime meditazioni e mostra, soprattutto, in una maniera ineccepibile, l'evoluzione del cogito dal *Discorso sul metodo* fino alle *Meditazioni*. Alquié insiste infine sulla necessità di distinguere i due sensi della parola "idea" in Descartes, poiché l'anima e Dio non possono non essere idee nello stesso senso del triangolo o dell'estensione: quest'ultime sono rappresentazioni rispetto alle quali il pensiero rimane il principale, le prime invece sono vere e proprie presenze, che recano la traccia dell'Essere in quanto altro ordine rispetto al quale il pensiero è secondo.

Ma qual è l'obiettivo che Alquié ha perseguito scrivendo questo libro, "l'uomo e l'opera"? Egli mostra la personalità di Descartes e spiega la sua opera. Ma l'unità dell'uomo e dell'opera è qui più profonda: essa è insita in una particolare *attività*. Nel suo libro, dall'inizio alla fine, Alquié ci presenta la straordinaria attività di Descartes e descrive la storia di quest'attività. Attività scientifica e attività filosofica in uno stesso uomo: come Descartes persegue le due, passa dall'una all'altra, scopre la seconda al di là della prima, quale sorpresa e quali cambiamenti comporta questa scoperta, ecco il soggetto del libro. Sottolineiamo che, secondo Alquié, Descartes costituisce un caso esemplare, una specie di caso d'essenza nel quale cogliamo il principio stesso della metafisica, perché vi troviamo innanzitutto il giusto rapporto vissuto della scienza e della filosofia in quanto attività umane. Descartes inizia in quanto uomo di scienze, il suo sogno è quello di una scienza universale e di una tecnica sicura di sé; si tratta della certezza matematica che egli vuole estendere a tutte le scienze, benché, per servire da fondamento, egli conti meno sulla metafisica che su un metodo di tipo matematico. Questo punto di vista delle *Regulae* resta essenziale nel *Discorso sul metodo*: in pagine molto profonde, Alquié mostra che il dubbio e il cogito del *Discorso* sono diversi dal dubbio e dal cogito delle *Meditazioni*, perché sono di un ordine ancora scientifico, piuttosto che metafisico. Ma allora, come sarà possibile il passaggio dal *Discorso* alle *Meditazioni*? Nel suo progetto di una scienza universale e certa, Descartes ne scorgeva chiaramente la condizione originale: la Natura, sistema spaziale, attuale e meccanico, veniva privata del suo spessore, delle sue virtualità, delle sue qualità, della sua spontaneità. In questo senso la Natura non è l'Essere, il mondo è una favola. Ma "non riusciremmo a privare il mondo di essere se non scopriremmo altrove quest'essere la cui evidenza è la prima in ogni spirito". Se la Natura non è essere, l'Essere non è natura, non può essere compreso scientificamente, ma deve essere concepito filosoficamente, in quanto di-

stinto da ogni oggetto, da ogni essenza, da ogni meccanismo oggettivo. È così che Descartes è portato all'idea di un fondamento metafisico, fondamento della scienza, ma soltanto a condizione di uscire dalla scienza. La natura sarà subordinata al cogito, e questo, subordinato a Dio, del quale conserva l'essere. E quando la scienza reclamava un fondamento, non poteva non aspettarsi le conseguenze che derivano dal fondamento che la metafisica le fornisce: giacché il punto di vista dell'essere è reintrodotta, come si vede nei *Principi* e nelle ultime opere, con la teoria di una sostanza materiale irriducibile al semplice attributo, di un essere materiale distinto dall'idea. Il mondo ritrova una sostanzialità: non è più, come ci si aspettava, la scienza certa a essere fondata nella misura in cui la natura non possiede alcun essere, ma è l'essere del mondo, al contrario, che si ritrova fondato nella misura in cui esso non è passibile di una conoscenza scientifica certa. L'operazione del fondamento reintroduce il sensibile, e il probabile, e il sentimento: ciò che è cambiato più profondamente, dall'inizio e alla fine dell'opera di Descartes, è l'idea stessa di scienza.

Notiamo chiaramente qual è la concezione della filosofia come attività che risulta dal libro di Alquié. L'autore l'aveva esposta altrove (*Nostalgie de l'Être*, Puf, Paris 1950), ma, per la prima volta, la prende in considerazione a partire dalla storia dettagliata di un caso particolare. Sembrerebbe che secondo Alquié l'attività filosofica abbia tre caratteristiche principali, nelle quali si riconosce Descartes: 1) Innanzitutto non si nasce filosofi, i filosofi non si riproducono. Il filosofo deve rompere con le abitudini del suo entourage, con le lezioni dei suoi maestri, le tradizioni della sua famiglia, il suo paese, lo stesso mondo oggettivo. 2) Ciò rispetto cui la filosofia rompe, è anche ciò rispetto cui essa si costituisce necessariamente, ciò senza di cui non è filosofia; innanzitutto lo stato della scienza a un dato momento. È la scienza, in un certo modo, che ha bisogno della filosofia, ma la filosofia le fornisce tutt'altra cosa rispetto a ciò che essa si aspettava, perché essa le assegna un "posto". In tal senso la filosofia è sempre sorprendente: 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: non serve mai a giustificare. "Ciò che è proprio della pratica filosofica [...] è che non si sa dove porta". 3) La filosofia non è dunque sistema, poiché inseparabile da una pratica soggettiva: è, per essere esatti, metafisica. E si vede che la metafisica è storia, ordine storico – ma in che senso? Essa non è per nulla riducibile alla psicologia del filosofo, e ancor meno a una storia che la determinerebbe. È, al contrario, rottura con la storia, ma è questa rottura stessa con la sua storia, a essere, a differenti gradi, quella di uno spirito o quella dello spirito. Come lo spirito si scopre

superiore agli oggetti determinati e alle verità positive, e come scopre l'Essere come superiore a lui, tale è il movimento temporale sempre ripreso che costituisce la metafisica.



## 8.

### CHE COS'È FONDARE?<sup>1</sup>

#### *Capitolo I: Fondare. Dalla mitologia alla filosofia<sup>2</sup>*

Gli empiristi hanno ragione: ciò che realizziamo sono i fini naturali. Ma il nostro comportamento forse possiede anche altre dimensioni. Forse ci sono fini, nel comportamento, la cui realizzazione è proiettata nell'inconscio? L'uomo, da una parte, può realizzare fini naturali ma, d'altra parte, per il fatto stesso d'essere uomo, non si produce in lui qualche altra cosa? Egli trasforma i fini naturali. Qual è la funzione di una cerimonia e di un rito? Tale fine si distingue dal fine naturale. Prendiamo un gruppo sociale, ad esempio la famiglia. Essa funziona in maniera curiosa. Nelle sue pratiche cerimoniali trae le determinazioni dalla natura per farne eventi della storia: mangiare, amare, dormire e morire. Le funzioni della famiglia sono il cibo in comune, la sessualità, il sonno, la morte. La morte è una determinazione della natura. La famiglia ne fa un evento della storia conservandola nella memoria. Dobbiamo chiamare quest'attività rituale cerimonia. Allo stesso modo la sessualità diviene evento dello spirito sotto la forma, per esempio, del consenso.

Durante la cerimonia la natura è elevata a livello della storia. *È nel momento in cui l'uomo la trasforma, che essa realizza i fini naturali in modi indiretti.* Il comportamento umano ha dunque tre poli: i fini naturali sono [anche] fini naturali trasformati, i fini naturali esistono di per sé, indipendentemente dalla cerimonia. L'uomo, dunque, li realizza. Ma se l'uomo non realizza i fini naturali, ciò non vuol dire che essi non esistono. Essi non

- 
- 1 *Qu'est-ce que fonder?* Appunti presi da Pierre Lefebvre e tratti dal corso d'hypokhâgne che Deleuze dispensò durante l'anno scolastico 1956-1957 al liceo Henri IV di Parigi. Cfr. [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com). Il testo non comporta note, che sono tutte dei curatori. La punteggiatura è lievemente modificata per facilitare la lettura, i corsivi sono dei curatori. Ogni aggiunta dei curatori è segnalata dalle parentesi quadre.
  - 2 Pierre Lefebvre segnala la mancanza dell'esordio del corso e della parte iniziale della lezione, in cui l'autore evoca gli eroi greci, considerandoli come i fondatori della mitologia.



si prestano alla realizzazione, perché la trasformazione dei fini naturali in fini culturali rende i primi senza tempo. Bisogna prendere ciò alla lettera. Amare i nostri morti è, per noi, un compito infinito. Il fatto di separarsene importa ben poco. Tale compito resta nondimeno infinito. Dire *ti amo* invece di dire *ti desidero* significa proporsi un *compito infinito*. Questo si presenta dunque come qualcosa da realizzare. Ma a che serve? Si dirà che questi sono dei pensieri che sono soltanto sentiti.

Se allora la mitologia è l'immaginario, ciò avviene perché i compiti infiniti non sono da realizzare. La mitologia ci presenta questa situazione in cui siamo sollecitati a realizzare altrimenti i compiti infiniti. 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. È per questo che il cinismo è antifilosofico. Bisogna prendere il cinico alla lettera, è questo che permette alla trappola di funzionare. Il sotterfugio che il cinico ha escogitato è proprio negare la trasformazione dei fini naturali in fini infiniti.

Ma i fini naturali non sono ancora fini della ragione. Si tratta di valori, sentimenti che sono sentiti, vissuti. Che cosa bisognerà allora chiamare ragione? Se i fini naturali si presentassero di volta in volta da realizzare, questa volta sarebbero compiti infiniti che reclamano di essere realizzati. *Essi diverranno i fini propri della ragione*. Questa consiste nel pensiero che tenta di realizzarsi.

Ci sono dunque quattro termini:

- 1) I modi indiretti
- 2) I fini naturali
- 3) I fini culturali sentiti (del senso comune)
- 4) I fini culturali di ragione

Che cos'è allora il compito infinito della realizzazione? Kant e Hegel dicono che è la volontà che si raccoglie in sé, o si eleva all'assoluto, quando essa è volontà di libertà. In questa volontà di libertà è presente l'attività dell'essere razionale, la quale consiste nel realizzare il compito infinito. Per Hegel questa realizzazione si fa in una Storia. *Il fondatore è dunque colui che pone e propone un compito infinito*. In che maniera lo propone e

seguendo quale ordine? *Fondare è elevare la natura a livello della storia e dello spirito.* Tutti coloro che ci propongono valori si richiamano a una fondazione. Quand'è dunque che il problema di fondare diventa filosofico? A partire dal momento in cui il fondatore ci propone compiti infiniti come qualche cosa che deve essere realizzato in questo stesso mondo. La nozione di fondazione diventa allora più chiara. Nella prima maniera l'uomo fa esperienza di sé come essere senziente e nella seconda come essere razionale.

Da una maniera all'altra la fondazione prende coscienza di sé. Non si tratta più di fondare a livello di valori, ma d'interrogarsi su ciò che è fondare. *Bisogna fondare la fondazione stessa.*

### *Conclusionione*

Dai quattro caratteri del fondamento si può fissare il carattere equivoco del fondatore. Questi non è tanto colui che fonda quanto piuttosto colui che fa appello a un fondamento. Fondare significa letteralmente *fare appello a un fondamento.* Per esempio, Mosè è fondatore perché introduce una religione pretendendo che essa sia fondata. Bisognerà domandarsi che cos'è quest'essere bizzarro che fa appello a un fondamento. Da qui le espressioni *bene e mal fondato.* Una nuova ricerca si apre: quand'è che si fa appello a un fondamento? Quando non si rapporta più la propria attività all'io agente. Ma quand'è che ci si richiama a qualcosa d'altro? Ciò consiste, come abbiamo visto, nel passare dalla mitologia alla filosofia, trovando un sostrato comune ai loro atti (caratteri). Questa radice comune è il compito infinito. Abbiamo visto che nel comportamento umano c'erano quattro caratteri:

- 1) l'uomo persegue fini naturali
- 2) persegue i suoi fini *obliquamente.* Ha a sua disposizione diversi modi.
- 3) Che cos'è che rende possibile un tale stratagemma? Significa che, nello stesso tempo e in maniera diversa, i fini della natura si ripercuotono nell'immaginazione. Si trasformano in valori o fini originali dell'uomo. Sono essi che, a buon diritto, si presentano come compiti infiniti ma che, in se stessi, non devono essere realizzati. Devono essere provati. Determinerebbero un genere d'azione: la cerimonia e il rituale. Sono essi a permettere la realizzazione indiretta dei fini della natura. L'uomo è già fondatore. Rispondiamo alla domanda: a che serve fondare?
- 4) Questi fini originali dell'uomo non sono ancora quelli della ragione. Questa, come fine supremo, non poteva presentarsi se non nella misura in cui i compiti infiniti diventassero essi stessi come cose da realizzare.

I valori hanno un carattere estremamente ambiguo. Sembra che vi sia sempre in essi una specie di mistificazione (cfr. la filosofia dei valori). La nozione di valore è stata creata da Nietzsche nella *Volontà di potenza*<sup>3</sup>. A suo parere la verità non esiste, esistono soltanto le valutazioni. Affermare che tutto è valore significa presentare una mistificazione che bisogna distruggere. Da qui la polemica di Nietzsche. I filosofi dei valori rifiutano invece questa mistificazione. Ma in ogni caso essa esiste. E non si sa più di che cosa si sta parlando. Il cinismo ha torto perché vuole che ci si attenga ai fini della natura allorché i valori sono le regole di una determinazione indiretta dei fini della natura. Essi hanno certo ragione nel sostenere che i valori non sono nient'altro che un mezzo. Ma, sottoposti al tribunale della ragione, i valori diventano il fine dell'essere razionale. Realizzare l'uomo non ha senso. Come si opera dunque la conversione? Il compito infinito come valore era un contenuto della volontà. Si trattava di un'altra cosa piuttosto che di un semplice desiderio. Amare consiste innanzitutto nel volere. A livello dei valori, la volontà aveva un contenuto che le era esterno, eteronomo<sup>4</sup>. "Voglio bere" è ben altra cosa da "desidero bere". Ma la volontà è ancora *esteriore* al contenuto della volontà. La conversione è semplice. Tali valori da realizzare perdono il loro aspetto particolare perché la volontà diventa autonoma. Si tratta di una volontà che non vuole nient'altro che se stessa. Una volontà che non vuole altro che il suo proprio contenuto. L'autonomia è presentata come universalità. È proprio questa, la volontà autonoma di Kant. È la volontà di libertà (libertà universale). La morale kantiana (*Critica della ragion pratica*) consiste nel dire che *c'è una libertà della volontà quando questa vuole nient'altro che la libertà*. La diversità dei valori derivava dal fatto che essi consistevano nei fini naturali trasformati. Erano ancora vincolati ai fini naturali. Ma quando la volontà determina il suo proprio contenuto non c'è più diversità di valori. Le fondazioni non sono più compiti infiniti che si presentano come valori. La fondazione diventa concettuale. Si passa dalla mitologia alla filosofia.

3 Al tempo di questo corso, non era ancora stata pubblicata l'edizione critica dei testi di Nietzsche a opera di Giorgio Colli e Mazzino Montinari (1964) che, come è noto, rifiuta l'ipotesi dell'esistenza di un'opera unitaria dal titolo *Volontà di potenza*.

4 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1972, sez. I, libro I, cap. I, § 8, Teorema IV, p. 42.



## Capitolo II: “Ciò che fa l’essere essenziale di un fondamento o ragione”<sup>5</sup>

### Introduzione

Heidegger vuole ricercare il *fondamento del fondamento*. Pensa che la ricerca si arresti con la ragione della ragione. La libertà è, secondo Heidegger, il fondamento del fondamento, la ragione della ragione.

Abbiamo visto che fondare significa richiamarsi a un fondamento, porre una domanda già fondata. Allora, chi si richiama a un fondamento? Chi ha bisogno che la sua azione sia fondata? *Colui che pretende*. Pretendere significa aspirare a qualcosa in virtù di un diritto. Se questo diritto è inventato, si dirà che non è fondato. Si aspira alla mano della figlia e al potere, e in certi casi a tutti e due in un sol colpo (per esempio Ulisse). Che cosa significa qui il diritto? Ogni pretesa presuppone un diritto. Si può avere un cattivo carattere a causa dell’umore. È tipico dei giovani. Nella vecchiaia il cattivo carattere si esercita in nome di un diritto. Si tratta dell’indignazione. Il cattivo umore si avvale di un diritto. Ci sono due modi dell’aver fame. La fame è in sé uno stato di bisogno che si presenta come un fatto nell’esperienza dell’urgenza. Si cerca di soddisfare la fame. Tutto è rapporto di forza. Ma lo stato d’urgenza implica un certo tempo, la necessità di tener conto di un certo tempo, determinato e limitato. Il bisogno è la nostra più profonda esperienza dell’essere nel tempo. L’altra maniera di aver fame: quando l’uomo ha fame può arrivare al punto in cui, invece di cercare da mangiare nella natura, lo rivendica. Vi è un rapporto di fatto e di forza. Ma non è l’esigenza che è stata fondata? 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 è 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. Esempio: chiedendo la mano della figlia si può fare appello a qualcosa? Si prende come arbitro il padre che è il terzo, il fondamento. Ma il padre può dire: fate

5 Il titolo di questo secondo capitolo riproduce integralmente quello con cui Henry Corbin, nella raccolta di testi di Heidegger da lui curata (*Qu’est-ce que la Métaphysique?*, Gallimard, Paris 1938), tradusse *Dell’essenza del fondamento* (in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 82-84).

una prova, uccidete il drago. Ciò che fonda, allora, è la prova. Affrontare il fondamento non è privo di pericoli. I pretendenti non hanno né Penelope, né il potere. Il padre può dire anche che ciò dipende da lei (la figlia). C'è ancora una volta un terzo. L'amore che la figlia prova non è qualcosa che esiste di per sé, ma il principio che la rende docile alla pretesa. C'è sempre un terzo e bisogna cercarlo, dal momento che è il fondamento che si presenta come un terzo. Ma è terzo perché viene in un terzo momento? Certamente no. È anzi il primo. Ma è terzo perché opera nell'ombra, nell'inconscio. Esso è primo. Ciò che è in principio, ecco che cos'è il terzo. Dunque un'esplorazione dell'inconscio sarà senza dubbio necessaria. Ma perché si rivendica? Dato che si tratta di qualcosa che non è privo di pericoli, serve a qualche cosa. Senza dubbio questo qualcosa mi è dato in un nuovo modo. Inoltre, richiamarsi a un diritto consiste nel perdere tempo. Questa perdita deve essere compensata. Ma con questa *deviazione* non si rischia di perdere di vista ciò che si pretende? Perché i filosofi dicono del fondamento che è un terzo? Definizione più filosofica: il fondamento è l'istanza invocata, in quanto prima, dalla e nella esigenza o pretesa di sottomettere la cosa a questa pretesa. Domanda: a forza di interessarmi a ciò che sottomette la cosa alla pretesa, non rischierò di perdere di vista la cosa stessa e me nello stesso tempo?

### *Da Hume a Kant: formazione dell'idea kantiana di trascendentale*

Kant ha assunto, a suo modo, una posizione tale che il problema del fondamento era posto in rapporto alla pretesa. Si tratta di una misteriosa nozione di Kant: il trascendentale. Per comprenderla bisogna partire storicamente da Hume, a cui Kant deve molto, nonostante il primo sia empirista. Kant si accorgerà che il problema di fondo deve essere posto altrimenti. (Hume non l'aveva visto, ma è grazie a lui che egli continua a filosofare). Hume ha apportato qualche cosa di nuovo: l'analisi della struttura della soggettività. 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].

Conoscere è superare perché consiste nel dire più di ciò che è dato. Dico: *il sole sorgerà domani*. È un giudizio posto come vero. Esso implica, sembra, l'affermazione di qualcosa che non è dato. Sono, per esempio, *sempre*, *domani* che non sono dati. Ciò che mi è dato è [il fatto] che il sole è sorto tante volte e so che nel passato non ha smesso di sorgere. Non dico che è sorto sempre, ma che sorgerà domani (la stessa cosa per l'acqua che bolle a cento gradi). Hume ha intuito il problema del fondamento. La domanda "con che diritto?" (*quid juris?*) è posta. Nel *Trattato sulla natura umana* Hume dice: non discuto il fatto, non sono scettico. Bisogna dire che il sole sorgerà domani. Ne è persuaso<sup>6</sup>. Ma il suo problema è da dove provenga questa ragione. È il problema del fondamento dell'induzione. È persuaso che è nella natura umana affermare che l'acqua bolle a cento gradi. Ma con quale diritto lo affermiamo? Con quale diritto si fa un'inferenza dal passato al futuro? Se giudico, supero il dato, ma non è il dato che può spiegare il motivo per cui l'uomo supera il dato. Hume si era imbattuto in un problema straordinario. Pone il problema in questa maniera: conoscere significa *superare* (ciò che si diceva pretesa, esigenza). Ma da dove deriva ciò? Significa chiedersi che cosa fonda la conoscenza. E secondo Hume ciò non può che essere un principio soggettivo. Non è l'oggetto, è il soggetto che permette di trovare il fondamento. È esso ciò che supera, che fa nascere il problema del fondamento. Ciò che fonda la conoscenza non può dunque essere cercato dalla parte dell'oggetto conosciuto. Dato il suo genio, dato che ha posto il problema in maniera straordinaria, la risposta di Hume può sembrare straordinariamente deludente: è il *principio della natura umana* che permette di superare ciò che è. Questo principio è l'*abitudine*. Che dire, cosa significa? Questo principio è la possibilità che ha l'uomo di prendere abitudini. A suo avviso l'abitudine implica una ripetizione di casi simili, ed è l'esperienza che la fornisce (ho visto il sole sorgere un migliaio di volte). L'esperienza presenta una ripetizione di casi simili. La ripetizione non cambia niente nell'oggetto stesso. Ogni caso è logicamente indipendente dall'altro. Per questo bisogna che la natura umana sia disposta. Da qui deriva la strana identità della ragione e dell'abitudine presente in Hume. Hume ha posto in modo generale il problema ma non vi ha risposto. Il principio

---

6 Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1975, t. I, p. 140.

gli sembra psicologico. In questo senso, senza Hume non ci sarebbe stato Kant, il quale conserva la legittimità del fondamento.

Kant spingerà il problema fino all'estremo e supererà questa interpretazione psicologica. Per Kant il fondamento dev'essere un principio soggettivo, ma non può essere psicologico. Sarà una *soggettività trascendentale*. Kant parla di un'osservazione, di un fatto curioso. Non solamente il soggetto supera il dato, ma il dato si sottomette a tale superamento. È vero che l'acqua si sottomette al giudizio dell'uomo e bolle con certezza a cento gradi. Il dato è singolarmente ostile a questo superamento. Kant conclude che Hume non è riuscito a spiegarlo. A causa di tale incapacità, ha concluso che si tratta di un principio della nostra natura umana. Kant ci dice che la natura umana supera il dato della natura e, in più, che la natura si sottomette a tale superamento. Come spiegare che la Natura si sottomette alla natura umana? Hume ci aveva pensato e afferma che *esiste un'armonia tra i principi della Natura e la natura umana*. Riguardo a tale armonia egli è molto riservato. Dice che, se si volesse invocare Dio, non sarebbe per questo. Ma Hume non invoca affatto Dio. Invoca Dio riguardo alla causa. Aveva bisogno di Dio. Ci si potrebbe chiedere: che c'è di stupefacente nell'esistenza di questa armonia? Ma, a questo punto, non si può certo dire che i principi della natura umana e quelli della Natura si accordino, dal momento che i primi sono proprio quelli a partire dai quali io supero la natura umana. Ci dovrà essere sottomissione della Natura alla natura umana. Questa risposta di Hume era coerente, ma non dava affatto ragguagli, ed era inquietante da parte di un autore che attacca l'idea di Dio. Quale sarà allora la tesi di Kant? A suo parere non c'è scelta. Per questo motivo è necessario che il dato (la natura), sia in sé sottomesso a principi dello stesso genere di quelli ai quali la natura umana è sottomessa, e non il contrario. È necessario che il sole, in quanto dato, sia sottomesso a principi dello stesso genere di quelli da cui dipende la mia coscienza del sole quando dico: il sole sorgerà domani. Per questo motivo il fondamento non può più essere psicologico. Ora il principio, secondo Kant, deve essere il principio della sottomissione del dato alla conoscenza. Il principio che rende la conoscenza possibile, che la fonda, deve nello stesso tempo rendere necessaria la sottomissione del dato a questa stessa conoscenza. Il principio, dunque, non è più psicologico, poiché lo era soltanto nella misura in cui era solamente un principio di conoscenza. Da qui il paradosso di Kant: il fondamento è soggettivo, ma non può più trattarsi di voi e di me. Il soggetto non è natura. Ciò che Kant chiama *soggetto trascendentale* è questo soggetto che si distingue dalla soggettività empirica o psicologica poiché rende conto del fatto che il dato si sottomette al superamento che io opero. Ciò che rende la cono-

scienza possibile deve rendere necessaria la sottomissione del dato a questa stessa conoscenza. In stile kantiano, che cos'è che la rende possibile? Lo troviamo alla fine nella *Critica della ragion pura*<sup>7</sup> (e soltanto nella prima edizione, fu soppresso nella seconda perché era fin troppo chiaro e poteva indurre in errore il lettore). Si tratta del testo delle tre sintesi<sup>8</sup>. La sintesi del diverso ha un triplice aspetto.

Questi tre aspetti sono:

- 1) sintesi dell'apprensione nell'intuizione;
- 2) sintesi della riproduzione nell'immaginazione;
- 3) sintesi della ricognizione nel concetto.

Se il dato non fosse sottomesso a principi dello stesso genere, tali da rendere la conoscenza possibile: “la nostra immaginazione empirica (cioè la nostra facoltà di conoscere come per citazione, facoltà di passare da una rappresentazione a un'altra seguendo una regola) non avrebbe mai niente da fare che fosse conforme alla sua potenza e di conseguenza resterebbe sepolta nel fondo dello spirito come una facoltà morta e da noi sconosciuta”<sup>9</sup>.

#### *Caratteri del fondamento nella Critica della ragion pura*

Le tre opere maggiori di Kant: *Critica della ragion pura* (fondamento della conoscenza); *Critica della ragion pratica* (morale); *Critica del giudizio* (essere vivente e opera d'arte).

Nel primo libro la soggettività trascendentale resta un'esigenza logica. La conoscenza è un fatto, ci dice. È un fatto che c'è la matematica, che c'è la fisica. La conoscenza ha in effetti i suoi esiti positivi. La questione posta da Kant è: a quale condizione la conoscenza è possibile? Ma quali sono le condizioni di possibilità? *Quid juris?* È una posizione del tutto originale. Dal momento che è un fatto che noi conosciamo, non possiamo sfuggire all'idea che gli oggetti devono essere sottomessi a principi dello stesso genere di quelli che regolano la conoscenza. L'idea di soggettività trascendentale dev'essere dedotta a partire da uno stato di cose. Che l'idea di soggettività trascendentale sia indispensabile non significa fornire un essere in se stesso. (Gli altri due libri precisano la ricchezza della soggettività trascendentale). In Kant il fondamento ha tre caratteri: condizione, localizzazione e limitazione.

---

7 I. Kant, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1995.

8 *Ibid.*, A77-83, pp. 158-179.

9 *Ibid.*, A78, p. 162.

## 1. Il fondamento è condizione

La condizione è ciò che rende possibile. È dunque una nozione curiosa, dato che si tratta della conoscenza. Vi è un principio che rende la conoscenza possibile. Il problema classico della possibilità cambia totalmente di senso. La possibilità è condizione di possibilità. Per i classici il possibile è il non-contraddittorio: il cerchio quadrato è impossibile. Ciò che *non implica* contraddizione, in ciò consiste il possibile. Mille cose non sono contraddittorie eppure non sono reali. Il possibile era dunque una nozione logica, ed era l'essere che non implicava contraddizione. Il non contraddittorio costituiva l'essere stesso del possibile. Il problema dell'esistenza era posto come il passaggio dal possibile al reale. Nell'intelletto di Dio c'è il sistema di tutto ciò che è possibile e Dio, per un atto di volontà, fa passare al reale certi possibili (cfr. Malebranche, Leibniz). Il possibile diviene possibilità dello stesso essere. Condiziona l'essere. Ora c'è una *discontinuità*, indubitabile per Kant, tra il possibile e il reale. L'idea di cento talleri è sempre l'idea in quanto possibile. L'idea pone l'oggetto come ciò che può esistere. L'idea di qualche cosa è sempre l'idea di qualcosa che può esistere, e l'esistenza non *aggiunge* niente all'idea. L'esistente è sempre esteriore all'idea: non c'è passaggio dal possibile al reale. L'esistenza non è data in un concetto, è data nello spazio e nel tempo. Questi sono gli ambienti [*milieux*] dell'esistente. Kant s'interroga sulle *condizioni di possibilità* dell'essere esistente. Si tratta, alla lettera, di una specie di logica di ciò che è. Il fondamento è precisamente il principio che rende possibile. Ecco perché Kant oppone alla logica formale la logica trascendentale che è lo studio del non-contraddittorio. La contraddizione è il nulla. Ma Kant, invece di considerare logicamente ciò che non implica contraddizione, farà una logica fondata sulle condizioni di possibilità. Il fondamento rende qualcosa possibile rendendo necessaria la sottomissione di altro a questa stessa conoscenza. Il fondamento fonda qualche cosa, rendendo necessaria la sottomissione di altro a ciò che fa. È il terzo. Kant dice che la condizione dell'esperienza è, contemporaneamente, la condizione degli oggetti dell'esperienza. Il fenomeno kantiano non è assolutamente l'apparenza. Lo si interpreta spesso come un compromesso *apparenza/essere*. Ciò vuol dire non capire niente, perché Kant vuole superare questo compromesso. Il fenomeno non è un'apparenza che nasconderebbe l'essere, ma *l'essere in quanto si manifesta*. Il noumeno è il puro pensato e non si distingue dal fenomeno come l'apparenza dalla realtà, ma come l'essere che si manifesta rispetto all'essere puramente pensato. Il fondamento *fonda* rendendo possibile. Rende possibile subordinando l'essere alla conoscenza, e ciò si manifesta nell'opposizione.

## 2. Il fondamento localizza

Il fondamento si sviluppa. Esso pone ciò che fonda in un dato, in un ambiente [*milieu*]. La conoscenza è precisamente l'ambiente [*le milieu*] ed è quasi nel mezzo [*au milieu*] di ciò che essa conosce. Ora essa conosce i fenomeni. Il fondamento, rendendo la conoscenza possibile, situa la conoscenza nel dominio dei fenomeni. Essa sarà conoscenza dei fenomeni. Non c'è altra conoscenza se non quella fenomenica. Il noumeno, essere puramente pensato, non è oggetto di conoscenza. Ciò che è fondato: la conoscenza è situata nell'ambiente [*milieu*] esattamente definito da ciò che era rapportato essenzialmente alla conoscenza. Da qui una formula straordinaria: *la conoscenza comincia soltanto con l'esperienza, ma non deriva da essa*. Kant supera o pretende di superare gli empiristi e i razionalisti. Secondo i primi la conoscenza comincia soltanto con l'esperienza. Kant dà loro ragione (non posso dire, prima dell'esperienza, che il sole indurisce l'argilla o la fa fondere). Ma gli empiristi hanno dimenticato che la conoscenza non deriva dall'esperienza. Ciò che è fondante nell'esperienza non è ciò che noi conosciamo nell'esperienza. Ciò che rende la conoscenza possibile non è dato nell'esperienza. Questo perché le condizioni sono trascendentali. Io non conosco nessun oggetto a priori. Devo attendere l'esperienza per conoscere. A meno che io non sappia sull'oggetto qualcosa a priori: [cioè] che esso è nello spazio e nel tempo e soddisfa certe condizioni, le quali sono contemporaneamente condizioni della conoscenza e condizioni dell'oggetto della conoscenza. Per finire, so di ogni oggetto che esso è sottoposto alla causalità, che è uno e molteplice. Ma quali sono queste condizioni? L'uno, il molteplice, la causalità sono categorie. Kant fa una tavola delle categorie. Ve ne sono dodici (senza spazio e tempo). Sono i predicati, gli attributi universali che sono attribuiti a tutti gli oggetti possibili. Non conosco alcun oggetto a priori, ma conosco a priori tutte le condizioni alle quali un oggetto, quale che sia, è necessariamente sottoposto. Il fondamento deve fare della conoscenza una conoscenza di fenomeni.

## 3. Il fondamento limita

Esso impone alla conoscenza un limite. Se pretendo qualcosa a priori senza esperienza, allora supero i limiti della conoscenza. E quando ci arroghiamo questa pretesa? Quando facciamo metafisica. Quando pensiamo che le categorie, al posto di essere le condizioni dei fenomeni, ci fanno conoscere un oggetto in sé [dialettica, anfibia]. La metafisica, invece di dire:

ogni oggetto è sottoposto alla causalità, pensa che il principio di causalità ci farà conoscere qualche cosa indipendentemente dall'esperienza: l'anima o il mondo oppure Dio. Da qui il famoso tema della *Critica della ragion pura*: una critica della metafisica, non perché la si vorrebbe sostituita dalla scienza (come gli scienziasti), ma dalla *logica trascendentale*. Sostituire alla filosofia come scienza una riflessione sulle possibilità della scienza. L'idea di scienza non è scientifica. Solo un'analisi filosofica può giustificare quest'idea, fornire il fondamento della conoscenza, le basi che essa non può superare. Il nemico della conoscenza non è più soltanto l'errore. [La conoscenza] è minacciata all'interno da una tendenza, da un'illusione secondo Kant, a superare i suoi propri limiti. Kant tenta allora di mostrarci, nell'ultima parte, che le nostre domande sul mondo sono falsi problemi.

Questi tre caratteri si ritrovano in un autore che in questo senso non ha torto di richiamarsi a Kant: Heidegger<sup>10</sup>. Secondo Heidegger il mondo è *struttura dell'esistenza umana*. Allora la nozione di mondo non può più essere separata dal modo d'essere dell'uomo. Essa consiste nella trascendenza o nel superamento. *Trascendente* non significa più un essere esterno o superiore al mondo, ma un atto. L'esistenza umana esiste come trascendente. Heidegger distingue ciò che noi superiamo e ciò *verso cui* noi trascendiamo. La trascendenza è l'essenza della soggettività e [Heidegger] finisce per sostituire questo termine (soggettività) con il termine *trascendenza*. Che cosa superiamo? In quanto l'uomo ha un corpo [...] è un esistente tra gli altri esistenti. Ma l'uomo non è un esistente come gli altri, proprio per questo potere di superare. E ciò che è superato è l'esistente stesso, il creato. Verso cosa è superato? Verso il mondo. Ma questo *verso cui* non esiste indipendentemente dall'atto di trascendenza. Ciò che è superato è certo la totalità del creato, ma ciò *verso cui* noi superiamo è il mondo come struttura della soggettività. Troviamo allora la distinzione fondamentale di Heidegger: l'esistente e l'essere dell'esistente. Tutti i filosofi, tranne Kant, hanno trattato l'Essere come *qualcosa che è*. Heidegger li critica, si spinge fino ad affermare che è essenziale per la metafisica trattare l'essere come esistente e la sua storia è quella dell'oblio dell'essere. L'Essere dell'esistente non si riduce a nessuna esistenza, nemmeno a Dio. È l'Essere stesso di ciò che appare, è ciò su cui si fonda ogni apparizione come tale. Il privilegio dell'uomo è proprio quello di superare l'esistente e di mettersi in rapporto con l'Essere. L'uomo è il pastore dell'Essere. Tuttavia l'uomo è

---

10 Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1929), Laterza, Roma-Bari 1981. Il libro fu pubblicato in francese nel 1953.



tra l'esistente.

Il maestro di Heidegger fu Husserl. Per quest'ultimo, la nozione di coscienza riceve un nuovo significato. Essa non è assolutamente più definita come interiorità. Secondo lui la coscienza è definita come superamento: ogni coscienza è *coscienza di qualcosa*. È la nozione d'*intenzionalità*. Poteva Husserl conservare l'idea di coscienza nella misura in cui rinnovava l'idea di soggettività? Heidegger non ha ragione? In ogni caso è a partire dalla nuova concezione husserliana di soggettività che Heidegger concepirà il mondo. La tripla nozione di fondamento si chiarisce.

- 1) *Superando*, l'esistenza umana fa accadere il mondo. Istituisce il mondo.
- 2) *Prende per base la realtà umana*. L'uomo, nello stesso tempo in cui fa accadere il mondo, è nel mondo. È nell'ambiente [*milieu*]. Anzi, egli è investito dall'esistente, perché per superare l'esistente è inoltre necessario essere in sintonia con esso.
- 3) *Fondare significa motivare*. Heidegger sviluppa il tema secondo il quale ogni motivazione trova la sua radice nella trascendenza. Porre una questione sull'esistente suppone l'atto della trascendenza. Da qui l'identificazione tra la trascendenza e la libertà. La libertà è ciò che fonda il fondamento stesso. La libertà è libertà di fondare. È la ragione della ragione.

Qual è la differenza tra la tesi kantiana e quella di Heidegger? Abbiamo preso in considerazione la loro somiglianza. La differenza incuriosisce. L'influenza di Kant su Heidegger è evidente e tuttavia vi è un cambiamento di tono. Esso ci permette di non prendere una svista riguardo al kantismo. I fenomeni di Kant sono relativi all'esistente. Sono ciò che appare, e non l'apparenza. Allora perché Kant contrappone fenomeno e noumeno? Perché è il primo a non avere confuso l'esistente e l'essere dell'esistente. Come concepire il rapporto delle due soggettività? Con Heidegger il trascendentale diventa una struttura propria anche della soggettività empirica. Soltanto quest'ultima diventa la struttura essenziale. Il trascendentale è ridotto alla *trascendenza*, al *superamento*. Può darsi che la soggettività trascendentale perda allora la sua importanza. Secondo Kant essa rendeva la conoscenza possibile, poiché sottometteva gli oggetti sensibili alla conoscenza umana. Ma il soggetto trascendentale è ciò che rende possibile la trascendenza subordinando in maniera necessaria i fenomeni a quest'operazione di superamento. Il soggetto trascendentale è ciò cui la stessa trascendenza era immanente. Con Heidegger, al contrario, ciò che sparisce è la distinzione tra la trascendenza e il trascendentale. Essi sono identificati al punto tale che non è possibile distinguere più ciò che fonda da ciò che è fondato. Per cui la radice di ogni fondamento è la libertà.

## Conclusionione

Abbiamo tentato di mostrare in che senso il fondamento sia un terzo. Ciò che è fondato, dicevamo, non entra soltanto in rapporto con il fondamento. Esso fonda qualche cosa conferendole qualcos'altro. Tutto il problema è conoscere la natura di quest'altra cosa. Sembrerebbe che, nei filosofi, una volta trovato il fondamento, non cambi niente. Kant fonda la matematica, la fisica e tuttavia ci dice: è un fatto. Rimangono tali e quali dopo essere state fondate. E tuttavia, se il fondamento lascia sussistere ciò che fonda, ci si può chiedere a cosa serve. Al contrario, se fondare cambia qualcosa, allora si vede bene a cosa serve. Ogni fondamento non comporta forse una sorpresa inattesa? Il fondamento non comporta forse qualcosa che non ci si attendeva? Sembra, a prima vista, che in Kant le cose restino le stesse.

Prendiamo in considerazione il libro di Alquié su Descartes<sup>11</sup>. A suo avviso c'è tutta un'evoluzione di Descartes: a poco a poco si sarebbe accorto che non bastava un metodo matematico per fondare la conoscenza, ma che era necessario un vero fondamento metafisico. Ma, dice Alquié, questo lo porta a un rovesciamento completo dell'idea che egli si era fatto della scienza. La ricerca del fondamento ci fornisce dunque qualcosa d'altro rispetto a ciò che ci si attendeva, sorpresa o delusione che sia. Ciò che rimane da domandarsi è perché alcuni filosofi ci paiono dire che è necessario ricercare il fondamento, e tuttavia questo non cambia niente. Problema per Kant. Ma, in effetti, secondo lui vi è una separazione: l'operazione di fondare è separata dal cambiamento che essa apporta. Una volta detto che il fondamento possiede i caratteri che Kant e Heidegger gli riconoscono, in che cosa ciò che è fondato manifesterà nella sua propria natura il cambiamento, la modificazione che permetterà di rispondere alla domanda: *che cos'è fondare?*

## Capitolo III: fondamento e domanda

### Introduzione

Il fondamento è un *terzo*. Ne risulta che il fondato assume un altro aspetto. In che senso la cosa fondata cambia aspetto? Questo terzo non è ricon-

---

11 Cfr. F. Alquié, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Hatier, Paris 1956. Cfr. la recensione di Deleuze ripubblicata in questo stesso volume.

ducibile né al fondatore, né al cominciamento. Che cos'è? Quale sorpresa ci apporta ciò che è fondato?

A questo punto ci si potrebbe chiedere qual è il movente della filosofia. Per alcuni è lo stupore. Per altri è l'angoscia. Abbiamo già visto come *ciò che apparirebbe di nuovo*, in maniera mitologica, sia una dimensione cosmica. Ripetizione, *Eterno ritorno* (tema caro a Nietzsche). Risultato: colui il quale si appella a un fondamento esige. Si pone come avente diritto. Quello che viene reclamato è il fondato. Ciò distingue l'uomo dall'animale. L'uomo trova la ragione sotto la forma dell'enunciato di un diritto.

Avevamo distinto tre sensi del fondamento in Kant e Heidegger.

Fondare significa rendere necessaria la sottomissione dell'uno all'altro. Il fondamento è così un terzo termine, il terzo.

- 1) Il fondamento è l'assegnazione di un dominio o di un territorio.
- 2) L'esigenza ha condizioni di validità. Il dominio è il suo limite.
- 3) Ritroviamo qui i due medesimi problemi, ma su un piano filosofico. Equivoco: il fondamento e colui che si appella a esso. Che cosa annuncia al fondatore il principio che fonda? Sarà il fatto che questo principio preesiste? È forse una risposta che egli apprende?

Nella stessa idea di fondamento dovrà essere presente il rapporto tra i due termini: il fondatore e la nuova figura del fondato. Ciò che il fondamento rivela, lungi dall'essere una risposta, non è una domanda? La sfinge formula 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 che 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 domanda. Quindi, di questo passo, affrontando il fondamento si è fondatori, si dispone della domanda. Bisognerà scoprire la nuova figura che assume ciò che è fondato. Ma che cos'è questa domanda? Crediamo sempre che siano le soluzioni a dover essere determinate. Per noi l'attività d'interrogare riceve la sua determinazione da ciò che la sopprime. Ora, viene così suggerito che la domanda possiede, in se stessa, una struttura. Qual è quella domanda che riunisce fondamento, fondatore e cambiamento del fondato? Stile particolare, quello dei filosofi. Ci sono domande proprie dei filosofi, che lasciano senza parole. Heidegger arriva a fatica a una domanda che rischia di deluderci: "perché c'è l'essere piuttosto che il nulla?"<sup>12</sup>. Se si ripete, significa che vuole suggerire che non ci si

---

12 Cfr. M. Heidegger, *Introduzione a "Che cos'è metafisica?"* (1949), in M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001. Cfr. anche M. Heidegger, *Il*

può aspettare una risposta di tipo empirico a interrogazioni empiriche. Forse, a livello filosofico, la risposta è contenuta nella domanda. Leibniz: “perché c’è qualche cosa piuttosto che niente?”<sup>13</sup>, “perché c’è questo piuttosto che quello?”. Ormai tutto è rovesciato, il fondo ci suggerisce una domanda e solo la domanda può chiarire il problema. Quali sono le ipotesi possibili? Sulla domanda filosofica, quale essa sia, è possibile formulare tre ipotesi:

- 1) Si tratta di una domanda volutamente senza risposta. Il suo obiettivo sarà quello di far tacere le risposte. Filosofia del paradosso di Kierkegaard, di Šestov, russo pressoché sconosciuto morto intorno al 1930; dato che storicamente Šestov ha conosciuto solamente molto tardi Kierkegaard, la somiglianza delle loro filosofie, persino nell’espressione, è un caso straordinario di coincidenza. Egli ha scritto nello stile del commento, uno stile straordinario. Si rifà a Tolstoj e Dostoevskij. La sua tesi su Shakespeare è un libro introvabile. Questi filosofi sono anche chiamati filosofi dello scandalo, della provocazione. Pensare è anche pensare *contro* la ragione. Con Socrate comincia la decomposizione, il tradimento. I due autori ce lo renderanno in modo divergente. Dopo di lui, secondo Šestov, resta l’uomo con le sue domande: *assurdo*. Per Kierkegaard, dopo di lui, resta la fede. Il figlio di Abramo viene restituito, ma nel dominio dell’assurdo.
- 2) La domanda è tale da contenere, in un certo modo, la regola di tutte le risposte possibili. Essa consegna i principi che serviranno alla soluzione di tutti i problemi. Leibniz pensa che un metodo debba essere universale. È la *caratteristica universale* il cui principio sarà scoperto nella struttura di tutti i problemi, quattro principi [*sic.*]: a) identità, b) ragion sufficiente, c) indiscernibilità, d) continuità.
- 3) La domanda ci dà una regola per distinguere i veri problemi da quelli falsi ed è questo che bisogna aspettarsi da ciò che fonda. È la direzione di Kant. Secondo lui, l’illusione tipica sono i problemi posti da Leibniz: *perché questo piuttosto che quello...* etc. Un autore, in questo senso, più kantiano, è Bergson: visione irrazionale del fondamento.

[Riassumendo, possiamo formulare tre ipotesi:]

Prima ipotesi: il fondamento è legato al fondo. Oscurità di questa nozione. Fare appello a ciò che fonda non è forse essere pronti ad andare fino all’assurdo?

---

*principio di ragione* (1959), Adelphi, Milano 1991.

13 G. W. Leibniz, *Principi razionali della natura e della grazia*, in Id., *La monadologia*, Bompiani, Milano 2001, p. 47.

Seconda ipotesi: il fondamento è conosciuto razionalmente. Come dice Leibniz, non esiste forse l'idea di una ragion sufficiente? *Dell'origine radicale delle cose*, dice Leibniz<sup>14</sup>.

Terza ipotesi: il fondamento sarebbe una concezione critica. Non c'è, anche in questo caso, questo aspetto nel fondo? Distinzione tra la validità e la non validità.

Dal punto di vista storico, un grande filosofo che ha manipolato le domande è Socrate. Vi è un rapporto d'essenza tra fondamento e domanda. Socrate procede per domanda e risposta. Ma per rispondere, Socrate dice: "non c'entro nulla!" [*je n'y suis pour rien*]. Dice: "io sono la domanda o l'amore o la filosofia". È in questione la dialettica. Essa parte da Parmenide, da Zenone. La ritroviamo in Socrate e Platone, negli Stoici e in Aristotele. La troviamo in Kant, Hegel e Marx. Tutti fanno appello, anche se in modo differente, alla dialettica.

Etimologicamente: *conversazione e distribuzione*. In che maniera queste due nozioni si combinano nella dialettica? Che cos'è a essere distribuito nella conversazione affinché ci sia una dialettica? Sono distribuite le domande e le risposte. Grande difficoltà del socratismo. Socrate se la prende con uno stato di cose che sembra proprio della città ateniese: tutti in politica parlano in continuazione e senza sapere (ecco perché vi è un legame con lo sport). La democrazia: non importa chi può avere qualcosa da dire. Egli si ribella contro questa realtà. Nei dialoghi brevi le domande di Socrate consistono nell'aggirare l'interlocutore, nell'indurlo in contraddizione, in modo tale da lasciargli una sola via d'uscita, la *collera*. Socrate induce l'altro alla contraddizione. A prima vista la dialettica consiste in una distribuzione di domande e di risposte seguendo dei ruoli. Ma non è mai Socrate a porre domande. Gli viene detto: "tu sei la torpedine". Si tratta di qualcosa d'altro. I due personaggi si annientano l'un l'altro. L'interlocutore è annientato in quanto cade nella contraddizione. È morto a livello del *logos*. Socrate stesso dice: "non c'entro nulla" [*je n'y suis pour rien*]. Sembra sopprimersi lui stesso. Da qui l'importanza del simbolismo della morte di Socrate. È quello che muore, anche nel *logos*. A prima vista si tratta di una distribuzione, a guardare meglio è un *doppio annientamento*. Bisogna in primo luogo costringere gli altri a tacere: primo aspetto della questione. Šestov giudicherà ottima tale strategia perché, secondo lui, bisognava fermarsi a questo punto e spingere il più lontano possibile quelle

---

14 G. W. Leibniz, *L'origine radicale delle cose*, in Id., *Scritti filosofici*, Utet, Torino 2000, Vol. I, pp. 486-487.

domande che sono le mie risposte, dal momento che lo scopo essenziale è far tacere le risposte.

Contro chi ce l'ha Socrate? Contro la *doxa*, l'opinione. Qual è lo stato della *doxa*? Essa è caratterizzata da un tema essenziale: "da una parte... d'altra parte" [*d'une part, d'autre part*]. Essa afferma le verità parziali e le afferma come tali, perlomeno quando segue la sua vocazione, la sua verità. Ciò che essa pone come assoluto è una verità parziale, il "da una parte... d'altra parte". [Il filosofo] è il peggior nemico dell'opinione. La *doxa* tiene conto delle contingenze. Bel testo di Marx nel suo *Miseria della filosofia*<sup>15</sup>. La filosofia di Proudhon, dice, è una filosofia da piccolo borghese poiché questi crede che la dialettica sia fatta di "da una parte.... d'altra parte". Un pensiero che resta a questo stadio, dice Marx, è un'opinione da piccolo borghese. L'opinione ripartisce i suoi grandi temi a questo livello. La struttura dell'opinione riposa su una struttura di appropriazione. È contro questo stato che la filosofia si scaglia. Il buon senso è il bersaglio della filosofia, la quale denuncia la pretesa del buon senso di essere filosofia. Il buon senso ripartisce le verità in parti. Colui che ripartisce, ha un orgoglio diabolico, poiché trattando di verità parziali è un usurpatore. La frase di Descartes: "Il buon senso è del mondo la cosa meglio distribuita"<sup>16</sup> ha un aspetto volutamente comico. Il buon senso per essenza distribuisce, ripartisce. Vi è una mistificazione insita in questa affermazione. È sufficiente considerare il contesto, infatti, nessuno dice: "sono stupido", Descartes dice: "prendiamoli alla lettera". È molto allettante, ma molto pericoloso. Strano percorso intrapreso dalla filosofia: in effetti esistono gli imbecilli, dice Descartes, ma mai in piena regola. Il problema della stupidità [*bêtise*] è rinviato alla psicologia individuale. Quest'interpretazione è molto seria ma, al tempo, discutibile. Ha eliminato la stupidità come problema teorico proprio del pensiero, il quale sarà ridotto al vero e al falso<sup>17</sup>. Dunque, la regola essenziale del buon senso è la ripartizione. [Una] conferma: Hegel, in *Differenza tra il sistema di Fichte e il sistema di Schelling*<sup>18</sup>, ha scritto pagine straordinarie sull'opposizione tra buon senso e filosofia. A livello del buon senso,

---

15 K. Marx, *Miseria della filosofia. Risposta alla Filosofia della miseria del signor Proudhon* (1847), Editori Riuniti, Roma 1993.

16 Descartes, *Discorso sul metodo*, Oscar Mondadori, Milano 1993, p. 5.

17 Deleuze anticipa l'analisi della *bêtise* presente nel terzo capitolo di *Differenza e ripetizione*.

18 Cfr. G. F. W. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo*, in Id., *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971.

della *doxa*, dice Hegel, l'assoluto non è nient'altro che sentimento, e la verità è ridotta a semplice verità parziale; ma Hegel la presenta come fondo della verità, presentandola nell'assoluto. Hegel vuole superare questo stadio (anche Marx rispetto a Proudhon). L'assoluto non può essere oggetto di un sentimento. La verità non può essere verità parziale. È il concetto di Hegel. Segreto dell'ironia socratica: il dialogo procede a una ripartizione. Ogni verità parziale, egli pensa, procede per verità contraddittoria.

Socrate è abbastanza esperto di *doxa* per riuscire a contraddirla. La verità parziale si oppone alla verità parziale e la mette in contraddizione. In apparenza è una buona organizzazione del dialogo, in realtà si tratta della soppressione del dialogo, ma dall'interno. La *doxa* non ha più che una sola soluzione, la collera. La *doxa* sente vacillare il sentimento del suo assoluto. Ogni opinione è conformista. Non è paradossale. Il paradosso cerca di trovare un dominio in cui le ripartizioni si contraddicono. Gli Antichi e anche Socrate erano avidi di paradossi. I matematici sono lì per risolverli. Prendiamo una regola fissata in un'isola; si dice a qualcuno: "pronuncia una frase, se è vera sei impiccato, se è falsa sei fucilato". Fino al giorno in cui uno straniero dice: "io sarò fucilato". E non è più possibile fucilarlo.

I logici si sono dedicati al problema del paradosso. Prendiamo Cantor e la teoria degli insiemi matematici. Egli ha scoperto un paradosso bizzarro. Si chiama *insieme normale* l'insieme che non contiene se stesso come elemento. Non si arriva a una totale interiorità. Chiamiamo E l'insieme di tutti gli insiemi normali. Contraddizione logica immediata. Paradosso. Costituzione essenziale di un elemento tale che costringe e forza l'insieme di cui fa parte a contraddirsi, cioè a contraddirsi come elemento. "Io mento" è un non senso, perché non è altro che la determinazione di una cosa soddisfatta da proposizioni menzognere.

Bisognerebbe analizzare, da un punto di vista al contempo prettamente logico e formale, il punto di vista di Pascal. La *scommessa* non riguarda tanto Dio, quanto l'esistenza dell'uomo per cui Dio esiste e l'esistenza dell'uomo per cui Dio non esiste. Pascal dice: "se quest'ultimo sapesse che bisogna scommettere, allora non sceglierebbe il suo modo d'esistere"<sup>19</sup>. Dal punto di vista formale, il tema della *scelta* assicura due determinazioni logicamente contraddittorie. Ci troviamo qui di fronte a una vera aggressione al buon senso. Il paradosso mostra i caratteri contraddittori delle verità parziali. Il paradosso mi presenta un elemento impossibile da distribuire nell'insieme di cui esso fa parte, perché obbliga questo insieme a comprendersi come un elemento.

---

19 Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, n° 164 (pp. 70-78).

La questione ritorna a Socrate. Il buon senso e la filosofia sono *nemici* (vera tauromachia). Socrate ne è morto. Anito è il rappresentante della classe media ateniese. Rappresenta l'ideologia delle classi medie che esige una giusta rappresentazione. Nel mito di Protagora un sofista non è preso per quello che è da Platone, questo mito è quello della ripartizione (tecnica = ripartizione ineguale e coscienza politica = ripartizione equa)<sup>20</sup>. Nella ripartizione c'era il linguaggio, il *logos*. Il buon senso, dice la filosofia, non è niente.

Ma quale è l'origine della filosofia? Problema: perché la filosofia non è parte integrante di tutte le civiltà? La filosofia è, nella sua essenza, greca, e non bisogna cercarla in altre culture, in nessun'altra cultura. Quali sono i paesi che hanno creato in filosofia? Nasce greca, poi diventa francese, inglese, tedesca dopo il XIX secolo fino ai nostri giorni<sup>21</sup>. La rivoluzione francese non è stata pensata in Francia, ma in Germania. Come spiegare che la Spagna, l'Italia, benché si possano citare filosofi di questi paesi, non abbiano prodotto correnti filosofiche fondatrici? Ipotesi: forse la filosofia trova la sua origine nell'esistenza stessa del suo nemico, nelle classi medie? Roma, grande problema: scomparsa precoce delle classi medie. Vero per la Spagna, falso per l'Italia. Rispetto a Socrate è assolutamente vero. Il socratismo si costituisce contro la *doxa*. Per Isocrate la *doxa* è la sola filosofia<sup>22</sup>. Modalità di un pensiero che procede per ripartizione. Se la filosofia nasce in Grecia è perché vi si forma una condizione negativa della sua esistenza. Conclusione relativa al metodo stesso di Socrate. Sembra instaurare regole che fanno del linguaggio una cosa seria. Ciò che fa sorgere un dubbio è l'ironia socratica. In effetti non c'è dialogo socratico. Egli imposta il dialogo per annientarlo. Vuole che il dialogo si sopprima da sé. C'è una seduzione del dialogo. È questa l'ironia socratica. Per ogni questione che pone, elimina una verità parziale e, alla fine, vi è la morte della contraddizione rappresentata dal contraddittore. Altra idea di Socrate: che cosa avviene durante questa distruzione? Socrate sa che non c'entra nulla [*il n'y est pour rien*] con ciò, non crede al dialogo. Cosa significa in positivo? I sofisti detestavano i lunghi discorsi, perché si trattava di discorsi di individui ben determinati. Non è il discorso in sé che Socrate rifiuta, ma [vuole] che il discorso non sia più quello di [alcuni] individui. Vuole

20 Anito, con Meleto e Licone, rappresentano l'accusa nel processo a Socrate (cfr. *Apologia di Socrate*). Per quel che riguarda il mito di Prometeo ed Epimeteo raccontato da Protagora, cfr. *Protagora* 320c-322d.

21 A questo proposito, cfr. gli sviluppi che Deleuze consacra alla questione del carattere greco della filosofia in *Che cos'è la filosofia?*

22 Isocrate, descritto da Platone nel *Fedro*, è uno dei più celebri maestri di retorica della Grecia antica.



che la scienza del discorso provenga da un'identità del discorso e della cosa: è l'*idea*. Vuole che il *logos* sia l'espressione del reale come tale. Il rapporto non è più tra le anime, ma tra l'anima e l'idea. Questo è ciò che Socrate chiama *reminiscenza*. Significa che l'idea si presenta in quanto già presente. La maniera in cui l'anima entra in contatto con l'idea è sempre *per la seconda volta*. L'oblio è tuttavia fondamentale. È metapsicologico. L'oblio è divenuto il rapporto fondamentale tra l'anima e l'idea. Com'è che l'oblio, termine negativo, può avere questo ruolo? L'anima incarnata si trova davanti a oggetti esterni che le dicono qualcosa. È dunque nel mondo sensibile che si fanno *incontri* che destano in noi la reminiscenza dell'idea. L'oblio fondamentale si esprime negli incontri che si fanno nel mondo. L'oblio si pone come già preesistente, da ciò proviene tutto il tema dell'esistenza precedente. Così Socrate fa risolvere allo schiavo un problema di matematica<sup>23</sup>. La questione doveva dunque essere tale da riguardare un vero fondamento capace di fornire le regole per la soluzione dei problemi. È perché la questione si eleva fino all'idea che essa entra in relazione con i principi che servono alla soluzione dei problemi. Come fanno le cose sensibili a partecipare dell'idea? Ciò che vi è di più profondo nella filosofia di Platone è il tentativo di comprendere come le idee coesistano. Si tratta di pensare il rapporto dell'intelligibile. Sarà questo l'oggetto più profondo della dialettica. La vera e propria questione riguarda le regole che permettono di costituire le regole stesse.

### I. La domanda che fa tacere (Kierkegaard, Šestov)

Il più lirico e il più semplice. Hanno un atteggiamento ambivalente nei confronti di Socrate: lo rifiutano, eppure li ossessiona. Contrappongono Socrate e Giobbe. Ciò che li interessa in Socrate è il primo aspetto della questione socratica, l'*ironia*<sup>24</sup>. Tuttavia Socrate snatura la questione che fa tacere passando oltre. Secondo loro Giobbe è il pensatore privato, è riuscito a non tradire. Socrate lo ha trasformato nel professore pubblico. Giobbe ha chiesto ragioni che esigevano risposte di prima mano. Ora la *doxa* si accontenta per natura di risposte di seconda mano. Ma per Kierkegaard e Šestov la ragione si accontenta di risposte di seconda mano. La ragione domanda che vi si sottometta, che si riconosca la legge. Il problema del

---

23 Cfr. Platone, *Menone*, 81c-85b.

24 Cfr. S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, Rizzoli, Milano 1995.

pensiero sarà posto in modo singolare. La ragione chiama crimine dello spirito il crimine della legge. Ma, dice Šestov, mai la ragione ha chiamato scandaloso l'omicidio di Socrate. Il tradimento di Socrate consiste nel fatto che, nonostante fosse partito bene, finisce per chiedere ragioni di seconda mano. Giobbe resterà alle sue questioni e non si accontenterà di risposte di seconda mano. Giobbe prende Dio in disparte, esige una risposta di prima mano. Può darsi che tale risposta non esista da nessuna parte. Questo rifiuto della ragione è importante perché lo si troverà nelle filosofie dette irrazionaliste. Esse privilegiano altre potenze piuttosto che il pensiero. Ma più profondamente pensano che si può pensare *contro* la ragione. Ma perché? Perché la ragione ci invita sempre a obbedire, a sottometterci alla generalità. Così Kierkegaard ha nella sua vita un segreto che lo soffoca, *la spina che ha nella carne*, la sua relazione col padre. A Kierkegaard è capitato un solo episodio marcante, ma ha il suo peso: i suoi fidanzamenti (sono capace di sposarmi?)<sup>25</sup>. Il problema *fidanzamento/matrimonio* ha senso a livello dell'etica. Il problema di Kafka era analogo. La sua fidanzata [di Kierkegaard], Regina, era un vero e proprio concetto filosofico. In *Aut-Aut*<sup>26</sup> s'interroga sul senso del matrimonio. C'è un vero salto qualitativo dal fidanzamento al matrimonio. Che significa questa idea di fidanzamento rotto? Si tratta dell'evento singolare. Šestov ha pubblicato una *Filosofia della tragedia*, [una filosofia] dell'assurdo<sup>27</sup>. Si richiama non tanto a Kant, quanto a Dostoevskij, che ha fatto anch'egli una critica della ragione. La formula *se Dio non esiste tutto è permesso*, si trova in Dostoevskij e nella *Volontà di potenza*. Ciò significa che bisogna *ordinare*. Essi invocano il tema nietzscheano di *Al di là del bene e del male*, e Šestov vi aggiunge *al di là del vero e del falso*. Il tema della *scommessa* pascaliana si pone senza dubbio sullo stesso piano.

Bisogna sostituire l'etica alla morale. La morale ci fa sempre pensare al dovere e alla legge. Ci annuncia anche che il dovere è primo. Il fondamento del dovere è nella nostra presunta perfezione, in quanto supponiamo di essere razionali. Il problema diventa: "che cosa dobbiamo?". Ma esiste tutto

---

25 Cfr. S. Kierkegaard, *Diario*, Morcelliana, Brescia 1980.

26 Cfr. S. Kierkegaard, *Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, Oscar Mondadori, 2006.

27 Cfr. L. Šestov, *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche*, Marco Editore, Cosenza 2004. Šestov (1866-1938), russo d'origine, dopo aver completato gli studi universitari in Russia, si trasferì dapprima a Friburgo, poi a Parigi dove, negli anni Venti, si avvicinò alla fenomenologia di Husserl e all'opera di Kierkegaard. È considerato uno dei precursori dell'esistenzialismo francese. La coppia Kierkegaard/Šestov sarà ripesa da Deleuze in *Nietzsche e la filosofia*.

un gruppo di autori maledetti che domandano: “cosa possiamo?” Allora il dovere non è più primo. Si tratta per loro di andare fino all’estremo di ciò che si può. Se non è vero che il dovere e la legge sono primi, bisogna allora realizzare tutto il potere. L’origine è giuridica. Verso il XVI secolo faceva la sua comparsa un rovesciamento che rischia oggi di passare inosservato. Si tratta della teoria dello stato di natura e dello stato civile con Hobbes, manipolatore di paradossi. Se n’è fatta una teoria classica, perché la si confonde con ciò contro cui essa si scaglia, la teoria antica della legge naturale, che esprimeva la nostra natura di esseri razionali. Hobbes inizia domandandosi delle ragioni. Ritiene che la legge naturale ha un senso se la si rapporta all’ordine reale e concreto dei motivi e delle passioni dell’uomo. È allora che il potere e il diritto sono primi e incondizionati. In seguito, troviamo in Hobbes l’idea che la legge debba limitare il potere. (Nonostante tutto non resta che il primo). Ritroveremo questo tema giuridico in tutti gli autori che criticano la legge.

Il problema dell’etica è quello del potere. Era già l’argomento di Callicle nel *Gorgia*<sup>28</sup> di Platone. Egli accetta di infrangere la legge che ci separa da ciò che possiamo. L’etica va sempre contro la legge. Se Spinoza chiama il suo libro *Etica* è per questo motivo. La legge che dovrebbe difendere è a suo avviso una mistificazione. La legge morale è, in fin dei conti, una *legge naturale malcompresa* (Adamo e la mela: un’indigestione<sup>29</sup>). Il dovere è per Spinoza una forma illusoria. Malgrado il suo razionalismo, egli ci dice sempre che gli uomini differiscono unicamente per ciò che possono; la virtù è la realizzazione della propria potenza. Il crimine, se esprime un vero potere, è virtù. Spinoza è in fondo razionalista, perché si impegna a dimostrare che il crimine è diminuzione di potere.

Si tratta dunque, per tutti, innanzitutto, d’imporsi per realizzare la propria essenza. Questa filosofia, in Kierkegaard, potrà essere definita come la vera e propria filosofia dell’assurdo. Secondo lui esiste una risposta su un certo piano, irrazionale, quando l’uomo è andato fino in fondo. [Tale filosofia] può essere già definita come una *filosofia esistenziale*. Ci sono per gli uomini due modi di esistere, e la nozione di scelta si comprende a partire da essi. Ci sono quelli che esistono in maniera inautentica, che si sottomettono, che non sanno qual è la questione. Ci sono quelli che esistono autenticamente, che sanno che la questione è di andare fino in fondo, al limite di ciò che si può. Così la questione della morale riguarda qualcosa d’altro

---

28 Cfr. Platone, *Gorgia*, 489d-490c.

29 Si tratta di un’interpretazione del peccato originale desunta da Spinoza e Leibniz.

rispetto a colui che pone la questione [*questionnant*]. Mentre la questione dell'etica non porta a nessun altro se non a colui che pone la questione. Questo tema di *andare fino in fondo* definirà il pensiero. Anch'esso deve andare fino in fondo. E pensare cosa? L'impensabile, dice Kierkegaard. Questo pensiero si riconcilia con la vita. Kierkegaard domanda: *datemi dunque un corpo*. I rapporti del pensiero con la vita: richiesta di un'unità. Nel socratismo è la vita che deve sottomettersi al pensiero: è la vita razionale, filosofica. In Kierkegaard, al contrario, la vita non può rinunciare a se stessa, né sottomettersi all'ordine della ragione. Il paradosso esprime un divorzio della vita dal pensiero. Quindi è il pensiero che si sottomette alle categorie della vita. Si tratta, dunque, di pensare l'impensabile: le *Briciole filosofiche*, le inezie filosofiche<sup>30</sup>. Non si deve pensare male del paradosso; si tratta di una passione del pensiero, e i pensatori che ne sono privi sono come amanti senza passione, cioè dei miseri *partner*. Ma il parossismo di ogni passione è sempre di volere la propria rovina, ed allo stesso modo la suprema passione dell'intelligenza consiste nel ricercare il trauma che, qualunque esso sia, e in qualunque maniera, la conduca alla sua propria rovina. Il paradosso supremo del pensiero sta qui, nel fatto di voler scoprire qualcosa che esso non può pensare. Nelle *Briciole*, Kierkegaard oppone il suo metodo a quello socratico (*Menone*: apprendere è ricordare).

Socrate si chiede come la domanda sia possibile. L'attività di colui che s'interroga implica per lui il sapere e il non sapere. Allora il fondamento della domanda è proprio nel ricordo e nella reminiscenza. Cosa significa, secondo Kierkegaard?

1) Ogni ricerca, per Platone, non è nient'altro che ricordo. La verità non viene nell'anima *da fuori*, ma chi non sa non deve far altro che ricorrere al ricordo per prendere, da solo, coscienza del fatto di sapere. 2) Se la verità è interiore, allora Socrate come maestro non è nient'altro che un'occasione per il discepolo di ricordarsi (partorirla). 3) Il sapere dimenticato era già presente, sin da sempre. Dunque l'istante in sé non ha alcuna consistenza. Il punto di partenza non conta, l'istante cade nell'inessenziale.

Kierkegaard vi opporrà ciò che, secondo lui, è il vero apporto del cristianesimo. Secondo lui il maestro non è l'occasione, si tratta piuttosto del Cristo. Allora l'istante costituisce qualcosa di essenziale: rinvia al tema della storicità del Cristo e del primo uomo (ruolo del *primo*, per esempio il primo amore).

Per i Greci il primo non esiste (cfr. la posizione del tempo circolare). Quindi il discepolo non può ritrovare in se stesso la verità. È necessario che

---

30 Cfr. S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972.

il discepolo in sé sia una verità. In seguito il maestro lo mette nella condizione di comprendere la verità. La non verità del discepolo significa non soltanto che egli è fuori dalla verità, ma *contro* la verità indicata da Cristo redentore. Il discepolo ha perso la condizione a causa della sua colpa. A questo livello, il concetto essenziale è quello di peccato. Il maestro non è più un'occasione, l'istante diviene decisivo. Allora Kierkegaard può dire che *tutto ciò che vi è di patetico nel pensiero greco si concentra sul ricordo, tutto ciò che vi è di patetico nel nostro pensiero si concentra sull'istante*. Ma che cosa vuol dire l'istante? Esso fa tutt'uno con il suo primo tema, l'impensabile. Il cristianesimo è il paradosso. L'istante fa tutt'uno con il puro esistente. Quest'esistenza appare non appena le si voltano le spalle. Che cos'è l'assolutamente differente? Secondo Kierkegaard, a volte è il puro esistente, a volte è l'istante, a volte è il peccato, categoria fondamentale della fede, a volte, infine, è la *ripetizione*. Che cos'è che accomuna tutte queste cose?

Nella sua lotta contro il razionalismo, Kierkegaard si ricollega ai temi della tradizione razionalista. Due temi si trovavano stranamente intrecciati in questa tradizione, uno riguarda i rapporti dell'essenza e dell'esistenza, l'altro riguarda la qualità e la quantità. Il primo: la prova ontologica sembra definire la posizione razionalista rispetto all'esistenza. Essa si presenta in tutte le forme, appare con Sant'Anselmo. Vuole provare l'esistenza di Dio, cioè l'*Esistenza*. Prende alla lettera una frase dell'Antico Testamento: "Lo stolto ha detto in cuor suo: Dio non esiste"<sup>31</sup>. Così, colui che dice che Dio non esiste si contraddice. Bisogna per questo definire Dio senza postulare la sua esistenza. Dio, dice Sant'Anselmo, è *quell'essere fatto in maniera tale che niente di più grande possa essere pensato*<sup>32</sup>. Ora supponiamo che tale essere non esista, siamo in piena contraddizione perché possiamo sempre pensare un essere che sarebbe più grande se esistesse. Dunque non posso pensare l'idea di Dio senza che l'oggetto di quest'idea s'imponga come esistente. Per il pensiero ontologico, l'esistenza è dedotta dall'essenza. La sua essenza implica l'esistenza. Ci troviamo di fronte a un paradosso, perché Dio è evidentemente il solo caso di questo tipo. L'idea di tavolo pone l'esistenza possibile, ma non reale della cosa. Dio è il solo caso perché è infinito. Dunque l'esistenza è una perfezione (cfr. Descartes). Ciò che sembra strano è che la prova, a prima vista, vale solo se si consente di trattare l'esistenza come una proprietà. È possibile trattare l'esistenza come una perfezione, cioè in fondo come un attributo? A prima vista no.

---

31 *Salmi*, 53.

32 Anselmo D'Aosta, *Proslogion*, Rusconi, Milano 1996, pp. 100-101.

L'esistenza è la posizione nell'essere del soggetto del giudizio. L'esistenza è posizionale e non attributiva. Fin dal Medioevo si sviluppano due critiche contro la prova ontologica. Per alcuni Dio esiste necessariamente, ma soltanto se è possibile. Per altri Dio esiste necessariamente, ma soltanto se esiste. Una corrente sfocerà in Leibniz, l'altra in Kant. Le *Meditazioni* di Descartes sono corredate da obiezioni<sup>33</sup>. Nella quinta, Descartes sviluppa la prova ontologica e ritroviamo le due obiezioni.

Quella che porta a Kant. La prova conclude l'esistenza di Dio a partire dalla sua possibilità. Tratta l'esistenza come una proprietà. Ora l'esistenza è irriducibile a una proprietà, ma non si sa che la cosa esiste già. Kant riprenderà questa critica nella *dialettica trascendentale*, terza parte della *Critica della ragion pura*.

Quella che porta a Leibniz sembra molto differente. Consiste nel dire che si può concludere l'esistenza a partire dal possibile, a condizione che Dio sia possibile. Non è perché formo un'idea nel mio spirito che quest'idea è possibile. (Rottura con Descartes: chiara distinzione di idea di possibile). Leibniz pensa, al contrario, che è fattibile e rimprovera solamente a Descartes di non averlo fatto, ed è lui stesso a farlo.

Ma le obiezioni vertevano realmente su ciò che avevano detto i sostenitori della prova ontologica? Trattavano l'esistenza come una proprietà? Per prima cosa insistevano sul fatto che questo era valido soltanto per Dio. In più, non si trattava di una deduzione, ma di un'intuizione, vediamo un'esistenza nell'essenza. È assurdo definire l'*esistenzialismo* come una dottrina in cui l'esistente è irriducibile all'essenza, perché è stato senza dubbio già sostenuto prima dei cosiddetti esistenzialisti. I sostenitori della prova ontologica, infatti, non hanno più ignorato questa irriducibilità. La prova ontologica era l'esempio tipico di una fisica razionalista e di una fisica matematica. Descartes fa una vera critica delle proprietà per sostituirvi l'idea di quantità e di relazione. Tra due corpi la differenza è solo d'estensione, di movimento e di posizione. Le altre differenze non sono se non qualche cosa in funzione della vita. Tutto è differenza di movimento. Esistenza, essenza = tema metafisico. Quantità, qualità = tema fisico. Kierkegaard tratterà questi temi come se fossero uno solo ma, nello stesso tempo, rivendicherà i diritti dell'esistente e della qualità. L'esistenza di Dio, dice, appare quando si abbandona la prova, quando ci si converte. È proprio come nel caso *quantità/qualità*, dice Kierkegaard. Il problema è: perché, a un certo momento, una continuità quantitativa si trasforma in una nuova qualità? La temperatura-quantità, diminuisce in modo continuo, l'acqua diviene ghiaccio.

---

33 Cfr. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 2006.

cio, ma il ghiaccio appare, d'un colpo, come una nuova qualità. La continuità quantitativa comporta, d'un tratto, una qualità nuova. Perché in questo momento piuttosto che in un altro? Per Kierkegaard l'esistente è la qualità. È il *salto*, il balzo qualitativo. L'uno non può generare l'altro. Dice che si tratta di un tema importante perché in fisica c'è un'esperienza interessante di soprasaturazione di tutte le trasformazioni. Mediante i processi attivi si supera il momento normale di apparizione della qualità, senza che essa appaia. Poi, grazie a corpi speciali, si fa apparire la nuova qualità. I due temi in Kierkegaard si mescoleranno perché, in un certo senso, dal momento che l'esistenza appare senza che la coscienza possa rendersene conto, così la qualità sorge d'un tratto e non progressivamente. Kierkegaard su questo punto non è originale. Secondo lui, diritto dell'esistente, diritto della qualità, il salto qualitativo, l'esistente e la qualità non fanno che uno con l'istante. (Grande torto dello scientismo). Ultimo punto: a proposito del peccato, Kierkegaard ci dice qualcosa di simile. Su questo punto è molto più originale. Questi primi tre temi sono ripresi in una vera e propria filosofia del peccato. Egli oppone una filosofia cristiana a una filosofia greca. Ciò significa opporre Abramo e Giobbe a Socrate. Pensa che il peccato non possa essere generato a partire dalla peccaminosità (proprietà della natura umana di peccare). Quel niente che è il peccato viene derivato da un'imperfezione dell'essenza umana. La concezione razionalista del male è quindi come la controprova della concezione razionalista dell'essenza. Il tema di Kierkegaard sarà: mai si potrà concludere il peccato dalla peccaminosità. Ma ciò implica anche un salto qualitativo. Il peccato è l'apparizione brusca di una nuova qualità. Bisogna allora pensare il peccato e rapportarlo all'angoscia, che è il rapporto della coscienza con l'assolutamente differente. Da qui il concetto d'angoscia, che è una categoria del pensiero che vorrebbe vedere rimpiazzata la vecchia nozione di imperfezione della natura umana. Il pensiero tratta il suo oggetto come lo *Stesso*. Per la filosofia greca vi è un'unità dell'intelligenza. A partire da qui bisogna dare un nuovo compito al pensiero. Di conseguenza il pensiero è nel paradosso. Ci avviciniamo a una definizione dell'*esistenzialismo*: irriducibilità dell'essenza e dell'esistenza e primato dell'esistenza sull'essenza. È questo l'*esistenzialismo*? Quello di Sartre forse lo è ancora, ma in Kierkegaard è invece molto differente. Kierkegaard lo indica in termini di *ricerche psichiche della coscienza peccaminosa*<sup>34</sup>. Šestov invece parla di *ore torride e glaciali*. L'esistenza non privilegia nessun tema. Gli esistenzialisti vogliono fare dell'esistenza umana il nuovo oggetto del pensiero. Il pensiero deve cogliere ciò che è

34 Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, cit.

essenzialmente altro da se stesso, e la più grande confusione consisterà nel trattare quest'altro a partire dallo stesso. *L'angoscia è il buon concetto del pensiero e della psicologia*. In quanto stato psicologico, l'angoscia è interamente tesa a qualcosa di irriducibile alla psicologia. Anche lo psicologo rimanda a un dominio altro dallo psicologico. L'angoscia è lo stato psicologico corrispondente al peccato, il quale diviene una dimensione esistenziale. L'angoscia è la coscienza psicologica dirottata su un oggetto che rimane irriducibile. L'angoscia è il pensiero, nella misura in cui apprende la sua propria differenza irriducibile rispetto al suo oggetto. Le categorie diventano esistenziali quando il pensiero pensa qualcosa, è la differenza di questo qualcosa con il pensiero. La vera funzione del pensiero diviene l'*altro* e non lo stesso (da ricondurre all'hegelismo). Bisogna riconciliarsi con la vita. Ciò che è proprio all'angoscia è apprendere il peccato come qualche cosa di non psicologico. Allora per la filosofia diviene possibile pensare *contro* la ragione. Queste tre questioni: si può avere un corpo? Ci si può sposare? Si può essere cristiani? Ci riportano allo stesso [tema]. Significano: si può riconciliare il pensiero con la vita? Questo ci riporta a una filosofia dell'esistenza. Allora la categoria fondamentale dell'esistenza apparirà come la *ripetizione*. Kierkegaard dice: "io sono un poeta della fede". Essere cristiani è impossibile, e tuttavia egli lo è. Essere cristiani, sposarsi e avere un corpo fanno tutt'uno con queste nuove funzioni del pensiero che pone il suo oggetto come impossibile: il paradosso. Il nuovo oggetto del pensiero è l'assurdo. Essere cristiano è assurdo. Kierkegaard annuncia la ripetizione, che non è più la domanda, ma la risposta alla domanda. Šestov, a questo punto, rimprovera a Kierkegaard di non avere mantenuto le domande. La risposta scaturisce dall'assurdo, è la ripetizione. Si tratta di una cosa unica nella filosofia moderna: com'è possibile che – da diverse prospettive, le più disparate e non influenzate le une dalle altre – vi siano dei tentativi, fin qui soltanto degli abbozzi, per costruire un concetto originale e paradossale di ripetizione?<sup>35</sup> [Si tratta di] due autori che non hanno niente a che vedere tra loro. Kierkegaard, all'inizio del suo libro sulla ripetizione, dice che non si tratta della ripetizione nella natura<sup>36</sup>. Pretende di formare il concetto di una ripetizione più profonda rispetto alla quale la ripetizione fisica non sarà nient'altro che una degradazione psichica. Dice: Hegel si è servito, per fare la sua filosofia, di un certo concetto di contraddizione. E aggiunge, con humor, *questo concetto è un concetto tedesco*. Vuole, a questo pun-

35 Si annuncia qui il tema di tutta l'introduzione di *Differenza e ripetizione*.

36 Cfr. S. Kierkegaard, *La ripetizione. Un esperimento psicologico di Constantin Costantius*, Guerini e Associati, Milano 1991.



to, un concetto adatto a lui e al suo paese: monotonia della vita danese = ripetizione (senza dubbio umana). È dunque danese. Un secolo più tardi, arriverà un sociologo dimenticato e ora riscoperto dagli americani, Gabriel Tarde. Durkheim ha ottenuto il potere sull'insegnamento per ragioni politiche, era infatti un reazionario, e ha soffocato Tarde. Tarde ha scritto un libro interessante: *l'Opposizione universale*, una delle migliori teorie della negazione<sup>37</sup>. Dice, seriamente, che l'idea di negazione è un'idea tedesca, e vuole crearne un concetto francese. Tutta la sua tesi consiste nel mostrare che l'opposizione e la contraddizione non sono altro che casi particolari della ripetizione.

Nietzsche non è certo un poeta della fede e tuttavia, come Kierkegaard rispetto a Socrate, vuole il ritorno al presocratismo. Zarathustra ha un segreto, lo sputa, è un serpente, ovvero *l'Eterno ritorno*: questo istante esatto ritornerà, e anche il pensiero ritornerà<sup>38</sup>. Dice, per esempio, in *Ecce homo*<sup>39</sup>, che questa ripetizione non è di certo una ripetizione fisica. Ogni ritorno che avviene al mondo suppone *l'Eterno ritorno*. È quest'ultimo che ci spiega la ripetizione fisica, non il contrario. *L'Eterno ritorno* è un concetto originale di ripetizione.

Freud, per primo, ci insegna che l'umanità ha vissuto seguendo un concetto sacrosanto: *il principio di piacere*<sup>40</sup>. Cerchiamo, per natura, ciò che ci fa piacere. A questo punto, Freud scopre un numero sempre maggiore di fatti psichici che sembrano suggerirci il contrario. Si riproducono determinati insuccessi passati senza superarli, ecc. Freud stesso esita. Si domanda se non si possa gustare questo piacere complicandolo. Pensa che ci sia nella vita un principio più profondo, il *principio di ripetizione*. Ma non essendo filosofo esita. A volte assume la posizione di chi ci trascina verso un ritorno all'irrazionale. Tesi celebre, il paradosso dell'istinto di morte. L'istinto di conservazione è proprio l'istinto di morte: *rifiuto ogni morte che non sia la mia*. Ma, negli altri testi, Freud tenta di elaborare anche una forma originale di ripetizione psichica, specie quando ne parla in rapporto al *superego*.

Attenendosi a questi autori, che significato hanno questi tentativi che

37 Cfr. G. Tarde, *L'opposizione universale. Essai d'une théorie des contraires*, Alcan, Paris 1897. Cfr. anche le pagine che Deleuze dedica a Tarde in *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 103-104.

38 Cfr. F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in Id., *Opere*, Adelphi, Milano 1968, Vol. VI, tomo I.

39 Cfr. F. W. Nietzsche, *Ecce Homo*, in Id., *Opere*, cit., Vol. VI, tomo III.

40 Cfr. S. Freud, *Al di là del principio di piacere* (1920), Bollati Boringhieri, Torino 2007.

non hanno ancora composto un concetto?<sup>41</sup>

In *Timore e tremore*<sup>42</sup>, Kierkegaard afferma che non si tratta di strappare alla ripetizione un cambiamento, ma di cambiare la ripetizione in qualcosa d'interiore, nell'oggetto stesso della libertà, nel suo interesse supremo. Nel *Concetto d'angoscia* dirà che l'abitudine fa la sua apparizione non appena l'eternità si ritira dalla ripetizione. Non si tratta della ripetizione psichica, né di forme meccaniche dello psichismo (abitudine), ma di una ripetizione più profonda che non è né il contrario della libertà né l'alienazione della vita psichica, ma che fa tutt'uno con la libertà. In questo caso esiste una relazione con gli esistenzialisti. Lo stato psichico è *diretto verso qualcosa*, [basti] confrontare l'articolo di Sartre su Husserl: *ogni coscienza è coscienza di qualcosa*<sup>43</sup>. La coscienza non si definisce più come interiorità, è trascendenza sul punto di *superarsi*. L'angoscia è uno stato psicologico volto verso qualcosa d'altro che è precisamente il peccato, che non è uno stato psicologico. *Il serio è il movimento per il quale la coscienza è diretta verso una struttura dell'esistenza*. È un tentativo di mettere la psicologia in rapporto con qualcosa d'altro. Ciò ci conduce alla reminiscenza platonica. La reminiscenza è secondo lui il concetto essenziale della filosofia antica. Pensa che la filosofia cristiana debba rompere con essa. È la discontinuità. Vi è indipendenza dei casi. La ripetizione fisica non cambia niente idealmente dell'oggetto. Diventa cosmologica. Kierkegaard si dirige verso il concetto di una ripetizione propriamente psichica. Nietzsche, con l'*Eterno ritorno*, va verso un'interpretazione cosmologica. Tutti hanno scorto [nella ripetizione] la possibilità di rimpiazzare la dialettica con un metodo differente, a loro avviso più concreto.

Kierkegaard distingue tre stadi d'esistenza: estetico, etico, religioso.

- 1) Il primo è lo stadio della seduzione del *Don Giovanni* di Mozart<sup>44</sup>. La vita dell'esteta non può realizzarsi se non attraverso una ripetizione. Come ad esempio in *La nuova Eloisa* dove Saint-Preux ripete il suo passato<sup>45</sup>. Ma ci troviamo su un piano *fisico*. Impossibile, il tentativo è destinato allo scacco.
- 2) Il secondo è lo stadio della *generalità*. Entriamo così nel dominio della legge. La situazione centrale diventa il matrimonio. La ripetizione etica

---

41 Deleuze accenna alla possibile formalizzazione del concetto di ripetizione a partire da Kierkegaard, Freud e Nietzsche.

42 S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, in Id., *Opere*, cit.

43 Cfr. J. P. Sartre, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, cit.

44 Cfr. S. Kirkegaard, *Gli stadi erotici immediati, ovvero il musical-erotico*, in Id., *Enter-Eller*, Adelphi, Milano 1987, Vol. I.

45 Cfr. J. J. Rousseau, *Giulia o La nuova Eloisa*, Rizzoli, Milano 1998.

è essenzialmente volta verso il futuro, gli stessi compiti sono ripetuti, le stesse virtù sono ricercate. Ciò che assicura il fallimento di questo stadio è il peccato, che mostra il conflitto della singolarità e della generalità in seno allo stadio etico.

- 3) Il terzo stadio è quello in cui la ripetizione prende il suo vero senso. Egli invoca Abramo e il sacrificio del figlio. Dio richiede ad Abramo l'assurdo. Per trovare, deve perdere tutto. La dialettica faceva appello al negativo. Anche la nozione di ripetizione fa appello al negativo, ma su un altro piano. Kierkegaard dice che si tratta del concetto della *ripresa*, della ripetizione che è divenuta psichica e fa tutt'uno con la libertà. Qual è la sua applicazione? La ripetizione è il serio della vita. A cosa serve allora fondare? Se la determinazione di un fondamento non serve a niente, perché farlo? Essa deve apportare qualcosa di nuovo: questo è la ripetizione. Aggregato bizzarro [qualcosa di nuovo, ripetizione, determinazione, fondamento] se è vero che [lo] prendiamo sul serio. Per Nietzsche la determinazione di un fondamento libera qualcosa di nuovo: l'*Eterno ritorno*.

### *L'Eterno ritorno in Nietzsche*

Si tratta di una nozione molto complicata. Kierkegaard forgiava la sua ripetizione contro Platone. La opponeva alla reminiscenza platonica. Socrate è il personaggio ossessivo. Nietzsche pensa di superare la filosofia attraverso e nel ritorno al presocratismo. Non smette di fare dire a Zarathustra: "questi animali sono al corrente". Cos'è che ritorna? Tutto ritorna, anche il pensiero che tutto ritorna. Ciò che appare è l'annuncio che tutto ritorna. Il compito dell'uomo nuovo è quello di esplorare ciò che è più antico. Il *super-uomo* è colui che conosce ciò di cui si tratta, che si è confrontato con il fondamento. L'*Eterno ritorno* nei Presocratici aveva tre caratteristiche: astronomica, cosmologica, fisiologica. Nietzsche l'ha interpretato in modo originale:

1) In *senso astronomico*: una serie di sfere inglobate le une nelle altre. La sfera delle stelle fisse, le sfere inferiori in relazione con le altre. C'è certamente un momento in cui gli astri riprendono la stessa posizione rispetto alle stelle fisse, è ciò che i Greci chiamano la *Grande annata*, il minimo comune multiplo di tutti i periodi. Esso fa da riferimento al movimento locale<sup>46</sup>.

---

46 Il riferimento è alle dottrine cosmologiche e temporali dei Pitagorici e degli Stoici. Le considerazioni di Deleuze sul tempo nella filosofia antica risentono degli

- 2) Il *senso fisico e cosmologico* è omogeneo a questo primo significato? Ci si richiama a una vera alternanza qualitativa secondo la quale il mondo passa, in un'alternanza di generazione e di corruzione, di nascita e di distruzione, attraverso catastrofi, attraverso l'acqua e il fuoco. Durante i periodi di contrazione e di espansione, il mondo ricomincia. A partire da Empedocle, è il significato astronomico a prendere il sopravvento. A ogni modo, con Platone e Aristotele, non ci troviamo forse di fronte a una specie di razionalizzazione che ci impedisce di comprenderne il senso? Nietzsche ha saputo ritrovare il vero significato dell'*Eterno ritorno*. In Aristotele l'*Eterno ritorno* è innanzi tutto connesso all'astronomia, al movimento di sfere inglobate le une nelle altre. Le alternanze di contrazione e di decontrazione sono valide soltanto per il mondo subumano. Il modo del movimento locale regola, dunque, anche gli astri. Nell'*Eterno ritorno*, anche il principio del movimento locale segue il principio cosmologico. Conseguenza enorme: l'idea che tutto ritorna è edulcorata. Ciò che ritorna, ciò che si ripete, sono le cose simili rispetto alla specie (Empedocle vi era già arrivato). Con gli Stoici si ritorna al contenuto originale della dottrina. Essi sottomettono gli stessi astri all'alterazione e alla corruzione. Il significato astronomico è tardivo. Deplorevole, poiché si tratta di una visione meccanicista. Vi è un primato del senso qualitativo, cosmologico.
- 3) L'*Eterno ritorno* non deve essere confuso con i cicli, ci dice Nietzsche. Si è trovato davanti allo stesso problema degli Stoici: il meccanicismo. Egli lotta contro un'idea propria del meccanicismo. L'*Eterno ritorno* non può ridursi a una ripetizione puramente fisica. La sua [ripetizione] avrà due significati: psichica, il ritorno, e cosmologica, il principio a partire dal quale dobbiamo comprendere lo stesso senso del ritorno. In Nietzsche, Zarathustra è in un rapporto di esistenza. Dioniso è il segreto del divenire. È un rapporto formulabile. Vi è una certa coerenza in alcuni temi nietzscheani: la *volontà di potenza*, tutto è divenire, si accompagna al concetto di valore. Ciò che Nietzsche ha innanzitutto mantenuto è l'affermazione di un divenire. L'idea che tutto diviene ci mostra la vanità del concetto di essere. È allora che fa la sua comparsa la nozione di valore: ciò che consideriamo come stabile, si presenta come una serie di *colpi* istantanei colti nel divenire. Secondo Nietzsche la teoria dei valori non è mai separata da una certa critica dei valori e delle mistificazioni che essa porta con sé. Si tratta di una nozione

---

studi di Victor Goldschmidt. Cfr. V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris 1953.

polemica, che denuncia.

In seguito la nozione di valore perde il suo carattere esplosivo. Essa serve a garantire un certo ordine piuttosto che mettere in questione quest'ordine<sup>47</sup>. Vi è un superamento del problema morale. Si pone come potere. Si tratta di domandarsi ciò che può l'uomo. La legge e il dovere, agli occhi di Nietzsche, separano l'uomo da una certa dimensione umana. Sarà reintrodotta una visione morale, ma non sarà più quella della legge e del dovere, dato che i modi d'esistenza non hanno più lo stesso valore (soluzione possibile). Il primo tema proprio di Nietzsche è dunque l'opposizione *essere/divenire*. La nozione di valore è il rapporto tra divenire e potere. L'idea di forte e debole è un'idea costante in Nietzsche. Il forte si definisce così attraverso una potenza e gli sarà necessario andare fino in fondo. Da questo fatto, ci sono gradi di valore per i deboli. Nella *Volontà di potenza*, la flessibilità, la spiritualità. La radice del volere sembra essere nient'altro che l'essenza del divenire. Esiste un piano ancora più profondo: si tratta di interrogarsi sull'essere particolare del divenire. Quale sarà tale essere proprio del divenire? Si tratta dell'*Eterno ritorno*, legato a Zarathustra. Nietzsche ci dice che non bisogna confondere il divenire con qualcosa di divenuto. Il divenire non può ridursi a una cosa divenuta. Il ciclo, le stagioni, sono divenuti. Ciò significa che esiste un essere del divenire. Il divenire non è ciò che diviene. Il divenire è il ritorno di ciò che diviene, significa ciò che *ri-viene*. Si reintroduce una teoria dell'essere, ma alla fine è la ripetizione che verrà a significare questo essere del divenire. [Si tratta del] miglior modo di distinguere il divenire da ciò che diviene. Secondo Kierkegaard, secondo il suo approccio, l'idea che qualcosa si è perduto è la negazione di una teoria dell'essere piuttosto che una teoria originale. Dioniso è, in questo senso, meno profondo di Zarathustra. Si comprende il segreto di Zarathustra: *tutto ritorna ivi compreso il pensiero*. Ci invita a forgiare un nuovo concetto della ripetizione. *L'Eterno ritorno* non è riconducibile a una ripetizione puramente fisica. Anche il pensiero ritorna. Si tratta di una ripetizione psichica (conciliazione tra la volontà e il dovere), la ripetizione cosmologica (ciò che ritorna si ripete) è fisica dal momento che il ritorno di ciò che diviene è l'essere del divenire. La ripetizione fisica in rapporto al significato cosmologico non può comprendersi se non attraverso un rapporto col principio dell'*Eterno ritorno*. È un tentativo per forgiare un concetto originale. In Nietzsche, la differenza tra i deboli e i forti non è quella che hanno scorto i fascisti. La sua idea è che i deboli non sono coloro in cui la potenza è minore. Chi è debole fisicamente può compensarlo con una potenza spiri-

---

47 A questo proposito, oltre alla monografia su Nietzsche del 1962, cfr. le ultime righe delle tre recensioni pubblicate nel 1955 nei "Cahiers du Sud".

tuale, con l'astuzia, con la flessibilità. Il debole, per definizione, è chi non va *fino in fondo* alla sua potenza, perché non osa e, soprattutto, perché non sa che bisogna andare fino in fondo. Non si tratta di un sapere teorico. Che ne è dell'uomo in quanto uomo? Questa è la domanda di Nietzsche. I deboli sono come perennemente separati dal loro potere. Ne sono separati in nome della legge. Essa separa dal potere perché, nello stesso tempo in cui mi mostra la mia possibilità fondamentale, essa me la interdice: Dio e l'albero. Nietzsche, nello *Zarathustra*, prende alla lettera il cantico luterano *Dio è morto*.

Ci ritroviamo forse abbandonati in uno stato d'immoralità [*sic.*]? Ritroviamo qui l'esistenzialismo. Ci sono due modi d'esistenza. L'immoralismo non è l'immoralità, ma una visione filosofica che conduce al problema del *modo d'esistenza*. Non se ne può fare qualsiasi cosa. In più, ci sono senza dubbio cose che non si possono più fare quando si è forti. Nietzsche condanna il prete, il mediocre di *Al di là del bene e del male*<sup>48</sup>. Qualcosa rimpiazzerà la morale. Ci sono cose che non si sarebbero potute fare se non mistificando se stessi.

### *Conclusion e [sulla domanda che fa tacere]*

Šestov domandava: “mi si renda conto di ogni vittima dell'Inquisizione, *hic et nunc*”. Perché? Fintanto che la ragione non ci avrà insegnato qualcosa sulla singolarità, che taccia. Sono queste le zone equatoriali del pensiero, egli lotta contro l'evidenza. Che il pensiero vada *fino in fondo* anche se alla fine non troviamo nulla. Kierkegaard e Nietzsche vanno più lontano. Kierkegaard vuole riconciliare il pensiero con le categorie della vita. Il pensiero deve pensare *l'assolutamente differente*. In Nietzsche, è Eraclito a essere invocato, e non Giobbe. C'è, dunque, un rapporto tra pensiero e fondamento che ci comunica qualcosa di stupefacente. Infine il pensiero supera la ragione, va *fino in fondo*. Queste domande esistenziali ci conducono a distinguere due modi d'esistenza: il sapere e l'ignoranza, la verità e l'errore, non si rapportano più all'ordine della ragione, ma a un modo d'esistenza. Il modo d'esistenza inautentico è, in Nietzsche, il gregge, la plebe che passa il tempo a non sapere. L'idea di fondamento è dunque messa in rapporto con l'esistenza: l'uomo esiste in un modo tale ch'egli è capace di *svelare il fondamento*; si nota qui una forte influenza di Nietzsche su Heidegger<sup>49</sup>. Secondo Kierkegaard e

48 Cfr. F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in Id., *Opere*, cit., Vol. VI, t. II.

49 I due volumi che raccolgono i corsi di Heidegger dedicati a Nietzsche verranno pubblicati solo all'inizio anni Sessanta; la prima traduzione parziale francese de *La sentenza di Nietzsche* risale al 1959 (“Arguments”, n° 15, pp. 2-13).

Nietzsche, ma non secondo Šestov, il pensiero non è soltanto in un rapporto immediato con ciò che fonda ma è anche *ciò che fonda*, ci svela un qualcosa, un segreto che, per Kierkegaard e Nietzsche, non è nient'altro che la ripetizione. Il fondamento fornisce qualcosa di radicalmente nuovo: *la ripetizione che è rivolta verso il futuro* (Abramo esige da Dio che tutto gli sia reso).

II) *Secondo aspetto della domanda: la domanda che dà un principio alla soluzione di tutti i problemi (Leibniz, Descartes)*

Idea di una scienza universale, una regola che permette di risolvere tutto. Altro tentativo, quello di tipo matematico. Il metodo è un modo di risolvere tutti i problemi non risolti. Leibniz rimprovera a Descartes di non avere fatto ciò che prometteva: l'arte di inventare. Non bisogna confonderlo con gli abbozzi di linguaggio universale (Rinascimento) che Descartes denuncia in una lettera nella quale scrive che il nostro ragionamento non riguarda le parole, ma le idee e i tentativi matematici.

Con il *Discorso sul metodo* si prova una sensazione d'insoddisfazione. Dopo avere annunciato grandi sconvolgimenti, [Descartes] dà vita a quattro regole<sup>50</sup>. Ma sono esse così innocenti come sembrano? Qual è il senso del metodo cartesiano? Il metodo nella sua essenza è matematico e può applicarsi a problemi che non sono matematici. Quest'idea è molto frequente nel XVII secolo e culmina con Spinoza. Fondere la filosofia e la metafisica nella matematica. Questa prima tendenza continua fino al *Discorso*. Ma nelle *Meditazioni* non interviene qualcosa d'altro? Nella prefazione Descartes dice che il libro chiarirà i problemi che il *Discorso* non aveva saputo affrontare. Non c'è cambiamento del dubbio e del *cogito*. L'"io penso dunque sono"<sup>51</sup> non appariva nelle *Meditazioni*, dove invece troviamo: "io che dubito, io penso, io sono una cosa che pensa"<sup>52</sup>. Si è verificata una curiosa sostituzione. Al metodo matematico si è sostituito un fondamento metafisico. L'*analisi* degli Antichi si limita alla considerazione di figure, mentre l'algebra dei moderni è legata a regole e cifre che la rendono oscura. Descartes pretende di sopperire a tutto ciò. Pretende di avere scoperto un'unità nascosta in tutte queste oscurità; si tratta della nozione di *rapporto* che ha due sensi: unità e generalità. In matematica, risolvere un problema e parlo sono un'unica e medesima cosa. Un problema ha sempre la soluzione che merita in funzione dei sistemi simbolici, algoritmi di cui disponiamo;

50 Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., parte II.

51 *Ibid.*, parte IV.

52 Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., *Meditatio* II-6.

provate a fare, ad esempio, un'addizione o una moltiplicazione con i numeri romani e vedrete quanto è difficile.

L'idea che qualcosa si conserva nella comunicazione del movimento non proviene dall'esperienza. Descartes risponde e dice:  $mv$ . Leibniz dirà che Descartes si è sbagliato: è  $mv^2$ . Senza dubbio Descartes si è sbagliato, ma se Leibniz ha fatto meglio i suoi esperimenti è perché dispone di un sistema d'*analisi infinitesimale*<sup>53</sup>. Senza quest'analisi non si potrebbe rispondere  $mv^2$ . Non si può separare un risultato scientifico dal modo di approccio di cui si dispone. È la nostra esperienza infantile e pedagogica che ce lo fa dimenticare. Lo scienziato non è evidentemente un allievo. Il metodo di Descartes è allora una maniera per porre i problemi in modo diverso, lo stesso che precisa il senso di un metodo universale. Si tratta di costruire un problema matematico tale che la totalità dei casi possibili sia posta *in una sola volta*. Consideriamo il problema di Pappo nella *Geometria* di Descartes<sup>54</sup>. Fino a quel momen-

53 Cfr. G. W. Leibniz, *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturae, secundum quam volunt a Deo tandem semper quantitatem Motus conservari, qua et in re mechanica abuntur*, in *Acta Eruditorum*, Lipsia, marzo 1686. Cfr. anche la risposta di Leibniz alle obiezioni di Papin sull'argomento, *De Legibus Naturae et vera aestimatione virium motricium contra Cartesianos*, in *Acta Eruditorum*, Lipsia, gennaio 1691. Deleuze si rifà probabilmente agli sviluppi dati da Gueroult nel suo *Leibniz: dynamique et métaphysique*, del 1937. Per Leibniz, l'errore di Descartes consiste nel ritenere che in natura si conservi costante la quantità di moto ( $mv$ ) e nel non concepire la *vis viva*, ovvero ciò che la meccanica chiama energia cinetica ( $mv^2$ ). Deleuze presenta qui (vi ritornerà nelle pagine successive) l'argomento fisico leibniziano della *forza attiva* (*vis viva*) come essenza dei corpi in natura, contro il meccanicismo cartesiano che individua tale essenza nell'*estensione*. Quest'argomento rappresenta uno dei passaggi determinanti dell'intero percorso filosofico di Leibniz, il quale individuerà, alla radice delle forze che si manifestano nel mondo fisico, una forza metafisica a cui applica il termine hobbesiano di *conatus*. È anche alla luce di questa concezione dei corpi (dottrina dell'espressione), segnata dalla comune eredità hobbesiana, che Deleuze scorge una certa assonanza di fondo tra le filosofie di Leibniz e di Spinoza le quali, sottolineerà più avanti, presentano comunque differenze irriducibili.

54 *La geometria* fa parte, assieme a *Le meteore* e *La diottrica*, dei testi pubblicati da Descartes in appendice al *Discorso sul metodo*; in esso Descartes mira a risolvere, attraverso il suo metodo, il problema di Pappo, derivante dal fatto che i matematici antichi non risolvevano i problemi geometrici ricorrendo alle regole dell'algebra, quindi, non ponevano questioni di geometria se non facendo ricorso alle figure, così da rimanere vincolati alle differenze inessenziali tra figura e figura, non ottenendo risultati di ampia generalità, ma solo limitati alla specifica figura di riferimento. La svolta di Descartes fu quella di tradurre i problemi geometrici in problemi algebrici, dunque di risolverli con le regole dell'algebra superando i limiti del solo ricorso alle figure circoscritte; tale operazione, in quest'opera, si concretizza sviluppando la rappresentazione di un punto di un piano mediante un



to, lo si risolveva a livello di ogni caso particolare. Descartes inventa, ma non è il solo, la *geometria analitica*, e in una sola volta pone l'universalità dei casi possibili. Ciò che gli permette di farlo è qualcosa di molto curioso. Testo sorprendente delle *Meditazioni*, la seconda, nella quale si parla di un pezzo di cera. Tutto cambia nella cera, eppure dico: *è la stessa cera*. Com'è possibile? Non è l'estensione che sussiste, come si pretende. Non possiamo ancora dirlo, perché scoprirà l'idea di estensione soltanto nella quinta meditazione. Siamo ancora all'argomento logico. Si tratta dunque, in questo passaggio, di sapere ciò che fonda il giudizio d'identità. Ciò che rimane è certo l'estensione, ma questa non è quella che fonda questo giudizio; è il *cogito*, il pensiero. Questo passaggio è una coerente illustrazione del *cogito*.

Conclusione: è il pensiero che fonda il giudizio d'identità ed esso non può venire confuso con l'immaginazione, la quale potrebbe concepire soltanto un numero finito di casi. Ritroviamo il problema di Pappo. Gli Antichi lo risolvevano soltanto con l'immaginazione. Il pensiero supera l'immaginazione, ma il loro rapporto è curioso perché il pensiero non può fare a meno dell'immaginazione, se non quando pensa se stesso. Il pensiero algebrico, il più puro, implica un disegno geometrico di coordinate nella nostra immaginazione, ma coincide con esso. Descartes scoprirà la *trascendenza del pensiero rispetto all'immaginazione*. Perché i predecessori di Descartes limitavano il pensiero all'immaginazione? Dobbiamo pensare ai loro sistemi. La novità della geometria analitica è il segreto della corrispondenza tra geometria e algebra. Gli Antichi cercavano il sistema di corrispondenza, ma ciò che li ostacolava era l'idea di una eterogeneità geometrica. Nell'opera di François Viète ritroviamo dei grandi principi<sup>55</sup>. Due operazioni, addizione e sottrazione, produco-

---

numero reale e quella di una curva mediante un'equazione. La svolta di Descartes fu duplice: se da un lato, infatti, liberava la geometria dal ricorso necessario alle figure, dall'altro, dava un significato alle operazioni algebriche per mezzo di un'interpretazione geometrica. Il problema di Pappo riguarda, nello specifico, la rappresentazione di una conica quale luogo geometrico di determinati punti che soddisfano una determinata condizione; esso può essere così enucleato: date tre rette complanari e un punto P appartenente al piano, si considerino le distanze di P dalle tre rette, dunque, si trovi il luogo dei punti tali che il prodotto di due delle distanze sia uguale (o proporzionale) alla terza distanza. Sviluppando il calcolo a partire dall'impostazione del problema mediante il formalismo algebrico, Descartes, pur non ricavando una precisa formula, giunge a una soluzione generale del problema: nel caso delle tre rette, infatti, il punto P descrive una conica, può essere esteso a quattro rette e il luogo è ancora una conica, mentre per cinque o sei rette è una curva di terzo grado e così via aumentando il numero delle rette.

55 Matematico e uomo politico francese vissuto nella seconda metà del XVI secolo.



no un risultato omogeneo, ma nella moltiplicazione si dà eterogeneità.

Potremmo evocare [anche] la storia del collare del cavallo nell'Antichità. Il modo in cui gli antichi imbrigliavano i cavalli venne scoperto da un archeologo cavaliere chiamato Lefebvre des Noëttes<sup>56</sup> [*sic.*] il quale, esaminando accuratamente le decorazioni dei vasi antichi, vide che il collare veniva posto sul collo e non sulle spalle dell'animale. Si accorse che solo una piccola parte della forza del cavallo veniva utilizzata. Ebbe l'impressione di comprendere tutto. Capiamo allora perché la schiavitù rimpiazzava la forza animale<sup>57</sup>. Quest'invenzione, una volta realizzata, non ci pare ora chiara?

Descartes tratterà tutte le potenze come se fossero linee, e a riguardo, dovrà riflettere ancora. Nelle *Regulae*<sup>58</sup>, Descartes dice che ciò che è assoluto è l'estensione, ma che nell'estensione c'è la linea, la quale è assoluta. Ha già detto tutto. La conseguenza pratica della scoperta di Descartes sarà la rivoluzione delle equazioni. Fino a quel momento le equazioni a più incognite potevano essere risolte soltanto indirettamente. Descartes, facendo fare questo progresso ai matematici, non si limita a scoprire ciò che già esisteva. Trova un nuovo sistema d'espressione. Un simbolo non è definito

---

Autore di un sistema rotazionale di simbolizzazione dell'algebra grazie al quale fu possibile applicare il formalismo algebrico allo studio della geometria, introdusse l'uso delle lettere nel calcolo per rappresentare le quantità note e le incognite e apportò contributi fondamentali alla teoria delle equazioni.

56 L'opera di Richard Lefebvre des Noëttes (1856-1936) a cui Deleuze si riferisce è *La Force animale à travers les âges* (Berger-Levrault, Paris 1924), ripubblicata nel 1931 con il titolo *L'attelage, le cheval de selle à travers les âges*.

57 Questo singolare aneddoto riprende un argomento presente nei *Saggi di teodicea* (1710) di Leibniz (*Saggi di Teodicea: sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 230) in cui il filosofo prosegue la sua critica al meccanicismo cartesiano circa l'essenza dei corpi: "Descartes è voluto scendere a un compromesso, e far dipendere dall'anima una parte dell'azione del corpo. Egli credeva di conoscere una regola della Natura per la quale, a suo giudizio, nei corpi si conserverebbe una stessa quantità di movimento. Non ha ritenuto possibile che l'influsso dell'anima violasse codesta legge dei corpi, ma ha creduto che l'anima avesse tuttavia il potere di mutare la direzione dei movimenti del corpo, pressappoco come un cavaliere, pur senza accrescere affatto la forza del cavallo che monta, non cessa per questo di guidarlo, dirigendo tale forza dalla parte che crede. Ma poiché questo avviene per mezzo del freno, del morso, degli sproni e di altri sussidi materiali, si comprende come ciò sia possibile; al contrario, non c'è nessuno strumento di cui l'anima si possa servire per quello scopo. Non c'è nulla, insomma, né nell'anima né nel corpo — ossia, né nel pensiero né nella massa — che possa servire a spiegare quel mutamento dell'uno per opera dell'altra. In breve, che l'anima alteri la quantità di forza, o che alteri la linea di direzione, sono cose egualmente inesplicabili".

58 Cfr. Descartes, *Regole per la guida dell'intelligenza*, Bompiani, Milano 2000.



da ciò che esso rappresenta, ma dalle operazioni che rende possibili, dal sistema di equazioni nel quale esso rientra.

Le regole del metodo acquistano allora un nuovo significato.

La prima regola: non basta cercare l'evidenza, bisogna innanzitutto aver trovato un ambito in cui l'evidenza acquista un significato, e non lo fa se non quando le idee possono essere riportate a essa come se essa fosse un criterio, e questo soltanto se si supera l'eterogeneità delle strutture. Bisogna porsi su un terreno tale che le idee corrispondenti si rapportino al criterio dell'evidenza, che però può diventare garanzia della verità solo dopo la rivoluzione operata da Descartes. La seconda e la terza: la differenza tra due contenuti rappresentativi è sempre una semplice differenza di grado. Anche in questo caso, ciò suppone la rivoluzione. Nel campo del simbolismo, Descartes apre la strada alla posizione stessa del problema. Ma nell'opera di Descartes c'è un passaggio, l'abbiamo visto, da un metodo matematico a un fondamento metafisico. Nel *Discorso*, l'"io penso dunque sono" è presentato come il modello chiaro e distinto. Il "dunque" non è una conseguenza. È un esempio in fatto di verità, tra altri esempi matematici in forma di relazione. Il "dunque" indica una relazione necessaria che si opera nel campo della conoscenza. Nelle *Meditazioni*, come abbiamo visto, la formula non appare più. Perché? Già nella prima formula ritroviamo tutta l'interpretazione idealista del pensiero cartesiano, il che è sufficiente per confutarlo. Nell'"io sono" c'è più che nell'"io dubito". Descartes pone un essere più profondo del pensiero; quest'ultimo si supera verso un essere di cui è l'attributo. Si va dalla conoscenza all'essere. Non si può rimproverare allora a Descartes d'aver *cosificato* il pensiero. *Res* è la sostanza. Non è forse già presente qui la cifra di un'evoluzione? L'"io penso dunque sono" ci fa passare all'essere. Descartes scopre il campo del *fondamento metafisico*, irriducibile alle relazioni che uniscono gli oggetti della conoscenza. L'ambiguità di Descartes è il prezzo della chiarezza del suo stile. A livello di questo fondamento, che cosa apprendiamo? La dualità non la troviamo soltanto a livello del *cogito*, ma anche a quello della parola *idea*. Ci sono poche nozioni tanto oscure quanto quella d'idea chiara e distinta. È il caso, per esempio, dell'estensione e della determinazione dell'estensione, poi dell'idea di Dio, dell'idea del *cogito*. C'è differenza nella forma stessa dell'idea. L'idea del triangolo è compresa a fondo: il soggetto che la pone la supera<sup>59</sup>. Tale idea rinvia a un *cogito*. L'idea di Dio è solamente concepita, e non compresa. Non si può comprendere l'infinito. L'idea di Dio manifesterà, in seguito, una presenza. In questo caso l'idea sarà la presenza stessa. Alla fine, in Descartes, le due direzioni non si conciliano. Due sensi: l'uno presen-

---

59 Cfr. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., parte IV.

te nelle opere, l'altro nelle lettere<sup>60</sup>. In quest'ultime dice che Dio è creatore di verità, esse stesse eterne. Idea curiosa, perché l'ontologia diceva che le pure essenze preesistevano all'intelletto di Dio. Le essenze sono ribassate al semplice statuto degli esistenti. La conseguenza è sempre l'affermazione di un ordine dell'essere più profondo dell'ordine della conoscenza. Le verità matematiche sono create da Dio attraverso un atto libero.

Descartes ci lascia tre problemi.

[1] Un problema logico: l'idea chiara e distinta è l'idea presente, ci dice Descartes. L'oscuro e il confuso designano uno stato mutilato dell'idea, ma non ce ne rendiamo conto perché lo comprendiamo attraverso altri elementi dell'affettività. Il rapporto tra Descartes e i cartesiani? In Spinoza e Leibniz incontriamo l'idea adeguata. Essi pongono la domanda: *che cos'è presente nell'idea vera?* Superano l'idea chiara e distinta verso l'idea adeguata. Il primo rimprovera a Descartes di andare troppo rapidamente, l'altro di considerare le cose troppo superficialmente (d'impiegare la parola in maniera abusiva).

[2] Che cosa si presenta dunque nell'idea vera? Nella sua essenza, l'idea è un simbolismo e non una rappresentazione. Descartes l'aveva sostenuto dal punto di vista matematico, ma non dal punto di vista del fondamento metafisico. Questa sarà la grande originalità di Leibniz, quella di chiarire questo secondo punto. In Descartes, la determinazione del fondamento è dunque in ritardo rispetto al metodo matematico in cui l'idea era rappresentativa di qualcosa. Attraverso Spinoza e Leibniz la questione dell'idea chiara e distinta acquista un nuovo senso. L'idea diventa *espressiva*. Si tratta di una nuova determinazione del fondamento che si determina a partire dal rapporto di espressione e si rivela in un rapporto diretto con il simbolismo. Il metodo poneva un meccanicismo matematico. Il meccanicismo: tra due cose estese non c'è nient'altro che una differenza di grado, figura, proporzione, movimento. L'estensione era concepita come massa inerte in riposo. Dio vi aggiungeva il movimento. Nei *Principia* Descartes dice che tra l'attributo e la sostanza vi è una differenza di ragione. La *res extensa*, dice, è qualcosa di più.

[3] La terza difficoltà concerne la nozione di sostanza. Che cos'è la *res* per Descartes? Tutto l'equivoco di Descartes consiste in questo: egli mantiene l'idea come una semplice rappresentazione del punto di vista metafisico. Un filosofo, a questo punto, prende il testimone da Descartes. È Leibniz, il quale riscopre la teoria della *simbolizzazione* del Rinascimento<sup>61</sup>. Cosa si esprime

60 Cfr. Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, Bompiani, Milano 2005.

61 A partire dall'*ars combinatoria* di Raimondo Lullo, l'idea di una tecnica sintetica e universale per scoprire la verità attraversò nei secoli la filosofia moderna, passando per l'alchimia e l'astrologia del Rinascimento, continuò a essere approfondita nel Seicento da Hobbes e Leibniz.

nell'idea vera? *Il composto simbolizza con il semplice*, ci dice Leibniz.

### *Leibniz e la concezione dell'espressione*

Opera curiosa la sua: molte lettere, nelle quali espone la sua filosofia adattandola al livello dei suoi corrispondenti. La pluralità di livello *simbolizza* gli uni con gli altri. In metafisica scopre il *principio di ragion sufficiente*. In fisica scopre la *forza*. E, curiosamente, i due risultati si appoggeranno l'uno sull'altro. È una straordinaria costruzione del problema, risolto grazie a un gioco di principi: identità, ragion sufficiente, finalità, indiscernibili, continuità. Questi ultimi gli servono nella costruzione di tutti i problemi che, alla fine, *simbolizzano*: sapere universale.

La fisica: come accennato prima, Leibniz si accorge che Descartes si è sbagliato. Secondo quest'ultimo è  $mv$  che si conserva<sup>62</sup>. Si tratta forse di una semplice questione di fatto? Anche Malebranche sapeva che non era  $mv$  ma era  $mv^2$  e ne ha tratto la conseguenza che, dopo tutto, ciò non era poi così importante per il cartesianesimo<sup>63</sup>. Per Leibniz, al contrario, è sufficiente  $mv$  per confermare che l'estensione non è sostanza. Rimprovera a Descartes di avere confuso relativo e assoluto. Ciò che si conserva è la velocità relativa.

Si prendano  $A$  e  $B$ .  $V$  come velocità di  $A$  prima dello choc.  $Y$  di  $B$ .  $X$  di  $A$  dopo lo choc.  $Z$  di  $B$  [dopo lo choc]. Ciò che si conserva è  $V \cdot y = x^2$ . Soltanto l'elevazione al quadrato assicura che  $V$  sia positiva. È la quantità di forza attiva a conservarsi. La forza, così definita nell'istante, è la ragione dell'effetto futuro. È essa a essere sostanza, e non l'estensione. Quest'ultima è di ordine fenomenico. La forza si esprime nell'estensione. È sostanza, cioè potere di unificazione, un dinamismo d'ordine tutt'altro che fisico. Da qui il tema di Leibniz, la *desostanzializzazione* dell'estensione. C'è già una risposta, sul piano fisico, alla domanda: "che cosa si esprime?". L'estensione è sì composta, ma è infinitamente divisibile. Ma non potremmo mai trovare qualcosa di semplice restando sul suo piano. È la critica all'atomismo, che ha preteso di trovare il semplice sul piano del composto. Ci sono certamente degli elementi semplici, che però non sono delle unità materiali, ma dinamiche. La forza è la ragione dell'estensione. La ricerca metafisica lo confermerà, perché Leibniz incontrerà il principio di *ragion sufficiente*, il

62 Cfr. G. W. Leibniz, *Brevis demonstratio*, cit.

63 Cfr. G. W. Leibniz, *Lettera al Malebranche sulla filosofia cartesiana*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., Vol. II, pp. 53-59.

quale doveva esprimersi con la forza di un'inerenza del predicato al soggetto. Descartes, nella terza meditazione, ci dice che Dio crea il mondo *in ogni istante*. Dunque ciò significa che vi è una discontinuità radicale del tempo. Un determinato istante non è mai la ragione di quello seguente. La teologia della *creazione continua* dà luogo a una rappresentazione geometrica. La natura può essere spiegata attraverso una scienza meccanica perché essa non ha potere, potenzialità. Nel mondo stesso tutto era estensione e movimento. Avevamo riduzione della fisica alla geometria.

Consideriamo un corpo in un determinato momento *T*. Qual è la differenza tra questo corpo immobile e in movimento? Per Descartes nessuna. Così, possiamo ritrovare il risultato  $mv$  che può essere posto soltanto se poniamo il problema del movimento così come Descartes lo ha posto. Per Leibniz,  $mv^2$  significa che, al di là dell'estensione, c'è la forza. Il corpo che si muove è differente all'istante *T* perché contiene, come ragione degli istanti futuri, il potere di andare più lontano. La forza contiene il principio di stati futuri. Leibniz poteva scoprire  $mv^2$  solo grazie al *calcolo infinitesimale*. Il riposo non è nient'altro che una velocità infinitamente piccola e c'è una differenza tra i due corpi. Il riposo è un caso particolare del movimento. Così, il rapporto tra la forza e gli stati futuri è un differenziale, un integrale ( $1=1/2+1/4+1/5\dots$ )<sup>64</sup>.

Secondo Leibniz, il grande errore di Descartes, è quello di avere confuso estensione e sostanza. Non ha notato che ciò che è più profondo è la *forza*. Con Leibniz viene fondata una grande *teoria del fenomeno*<sup>65</sup>, per quanto essa sia molto differente da quella di Kant. La rivoluzione è enorme. Leibniz può rimproverare a Descartes di avere mantenuto sostanza ed estensione per identificarle nonostante esse siano contraddittorie. Che cosa significa *oltre, oltre l'estensione*? Non è vero che da una parte ci sono le forze e dall'altra c'è l'estensione. Quest'ultima è posta in maniera necessaria. La forza la rende necessaria. Leibniz fornisce uno statuto alla simbolizzazione. L'estensione è l'espressione della forza. Conseguenza: il meccanicismo cartesiano non contiene la sua propria ragione.

Il chimico inglese Boyle e Spinoza<sup>66</sup> si scambiano delle lettere. Il chi-

64 Cfr. G. W. Leibniz, *Nova methodus pro maximis et minimis, itemque tangentibus, quae nec fractas nec irracionales quantitates moratur, et singulare pro illis calculi genus*.

65 Il calcolo infinitesimale si è rivelato essenziale per la formalizzazione matematica dei fenomeni della natura (ovvero le connessioni e i rapporti *trans-fenomenici*), dunque per la loro indagine a partire da leggi universali e necessarie.

66 Cfr. B. Spinoza, *Contenente le osservazioni al libro del mobilissimo signor Roberto Boyle, del Nitro, della Fluidità e Solidità*, in Id., *Epistolario*, Einaudi, To-

mico gli invidia i suoi risultati riguardo a due corpi, il nitro e il salnitro, dicendogli che è evidente come tutto avvenga in maniera meccanica in natura. Spinoza gli risponde che stava sfondando una porta aperta. Vi è un nuovo compito e consiste nel cercare di superare l'errore cartesiano di avere elevato l'estensione al rango di sostanza. Il meccanicismo è vero, ma abbiamo bisogno di qualcosa che dia ragione della proporzione. Spinoza si oppone allora a Leibniz e restituisce la nozione di essenza. C'è un'essenza del nitro e del salnitro, dato che la domanda *perché questa proporzione piuttosto che un'altra?* sussiste. Ragione che non potrà mai, secondo Spinoza, essere tratta dalla finalità, la quale, alla fine, non può che negare il meccanicismo.

Al contrario Leibniz troverà questa ragione nella finalità. Introduce un vecchio argomento: la dimostrazione attraverso il massimo e il minimo resta [secondo lui] la migliore. Il minor numero di mezzi possibili per ottenere il massimo effetto possibile. Tutto si svolge attraverso dei meccanismi, ma ciò non trova in sé la propria ragione. Leibniz sta determinando una nuova natura del fondamento, che è *ragione*. La ragione di qualcosa è ciò che si esprime e si manifesta, bisogna dunque cercare, oltre ciò che si manifesta, l'essere. L'essere di ciò che si manifesta dunque esiste. Leibniz parla nella prima pagina della *Monadologia* di *via breve della sostanza*. "Bisogna certamente che ci siano i semplici, poiché ci sono i composti"<sup>67</sup>. Leibniz lotta contro l'atomismo e il cartesianesimo e lotta contro la famosa seconda antinomia kantiana, contenuta nella *Critica della ragion pura*, la cui tesi è: "il semplice esiste", l'antitesi è: "niente è semplice nell'universo"<sup>68</sup>.

Leibniz si oppone all'atomismo. Da giovane ci aveva creduto e ne resterà un simpatizzante. Ciò che vorrebbe è un atomismo spirituale. L'atomismo divide l'estensione e si scontra con i corpi semplici, gli atomi. Critica di atomo o di punto: nozioni vuote perché contraddittorie, esse implicano l'estensione. Il punto può generare qualcosa soltanto attraverso il movimento. Descartes lo ha mostrato una volta per tutte, egli dice. Ma si può dire quindi che non vi sia nulla di semplice? No, dice Leibniz, sul piano dell'estensione. I semplici non sono della stessa natura del composto. Il semplice è come la ragione di ciò che accade nell'estensione. Qual è quest'altra natura? Questo semplice sarà senza dubbio della natura della forza. Il composto non è nient'altro che la manifestazione del semplice. Si tratta di

---

rino 1974, pp. 47-63. In realtà non si tratta di uno scambio con Boyle, ma con Oldenburg, il quale aveva chiesto a Spinoza un parere sugli ultimi risultati delle indagini chimiche di Boyle, che seguiva il modello scientifico baconiano.

67 G. W. Leibniz, *La monadologia*, cit., p. 61.

68 I. Kant, *Critica della ragion pura*, libro II, cap. II, pp. 492-501.

leggere bene la natura, d'interpretare i segni, e allora coglieremo l'essere di ciò che appare. Ciò, secondo Kant, è impossibile. Secondo Leibniz la forza esprime la vera sostanza nel suo rapporto con l'estensione, *ma la vera sostanza è metafisica*. È il mondo di cui la forza era a sua volta l'estensione. Ogni essere ha una ragione. Talvolta egli afferma che il fondamento della connessione si trova nelle nozioni. O, ancora, che ogni proposizione vera è analitica. Qualcosa, dal momento che il principio è dato, ci ha invitato a metterla in relazione con un'altra cosa, e cioè con la causa, che è la ragione necessaria. La *ragion sufficiente* è dunque ciò che manca alla causa. Da qui la seconda espressione. *Qual è la ragione?* È nella ragione che bisogna trovarla. Prendiamo l'affermazione "Cesare ha attraversato il Rubicone"<sup>69</sup>. Abbiamo due termini, due nozioni. "Passare il Rubicone" non è esteriore alla nozione di *Cesare*. Ma lo è la ragione del passaggio, inerente alla monade. Il soggetto come nozione. La proposizione "A è A" è vera e ci dà la forma dell'identità, ogni proposizione è analitica. Dunque, inversamente, ogni proposizione vera è necessariamente analitica. La nozione deve comprendere ciò che è esterno al suo soggetto. L'esteriorità di qualcosa trova nell'interiorità il piano dei fenomeni. Non più a Cesare ma alla nozione di Cesare. La *monade* sarà l'unità della *ragion sufficiente* e dell'*individualità*. Interiorità dei fenomeni alle nozioni. Era contenuto nella monade "Cesare" che egli avrebbe attraversato il Rubicone. *Transfenomenalità* delle connessioni, dei rapporti. *Ciascuna monade esprime la totalità del mondo*.

Com'è possibile che ci siano delle relazioni tra le cose? La sostanza è individuale. Ogni nozione esprime la totalità del mondo. Il mondo è l'interiorità della nozione stessa. Il genio di Leibniz fu quello di fare del concetto un individuo. *La ragione è ciò che contiene la totalità di ciò che accade e può essere attribuita all'oggetto corrispondente*. Il concetto, quindi, non può più essere un'idea generale. Esso è una nozione individuale. Il concetto arriva fino all'individuo stesso. Nell'idea di mondo si concentrano tutti i sensi possibili della parola soggetto. L'idea di soggettività si spiega attraverso il soggetto della proposizione, l'operazione della conoscenza. Nello stesso modo in cui l'estensione esprime la forza, così il relativo esprime il sostanziale, cioè le monadi e i loro rapporti. Da qui lo statuto filosofico che fornisce Leibniz: i fenomeni sono *ben fondati*. Questo mondo assoluto ci conduce a concepire un mondo pluralista. Tale mondo non esiste all'infuori delle monadi che lo esprimono. Ogni monade rappresenta la totalità del mondo. Così la monade è la legge di una serie (forma matematica =

---

69 Cfr. G. W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, in Id. *Saggi filosofici e lettere*, Laterza, Roma-Bari 1963, § 13, p. 115.



1+1/2+1/4+1/8 ecc.). Cosa accade? Cosa distingue le monadi le une dalle altre? Una prima risposta di Leibniz è molto curiosa. Ogni monade esprime certo la totalità del mondo, ma anche una parte del mondo chiaramente e distintamente. È la porzione del mondo, per esempio, relativa al corpo di Cesare. La nozione cartesiana di *chiaro e distinto* è radicalmente rinnovata perché subordinata a una teoria della nozione di espressione. Il *punto di vista* di ciascuna monade fa tutt'uno con la sua individualità. Ma che cos'è questo corpo empirico? Non è nient'altro che l'espressione del punto di vista della monade. In tal modo Leibniz gioca sempre sui due piani inversi a seconda dei destinatari cui si riferisce. La conciliazione si fa a livello di Dio. Anche la sua particolare concezione dell'*armonia prestabilita* sarà presentata in modo molto differente a seconda dei suoi interlocutori. Quest'armonia regola i rapporti fra le anime (monadi) o nozioni individuali. Poiché il mondo non esiste indipendentemente da ciascuna monade che lo esprime, tutto il problema della consistenza del mondo risiede nella relazione delle monadi tra loro. È un'armonia interiore delle monadi che fonderà la consistenza esterna del mondo. Il corpo, dice, è la pluralità del mondo. Bisogna costruire un atomismo spirituale. Le monadi sono automi spirituali. Si tratta di un tentativo finalizzato a superare l'alternativa *automatismolibertà*.

Cosa succede dal punto di vista eterno delle monadi? L'espressione esprime qualcosa, ma questo qualcosa non esiste senza la sua espressione. Si tratta sempre del problema dell'esteriorità. Se il mondo appare a ciascun individuo come esterno a lui – esitazione di Cesare dinanzi al Rubicone – significa che ciascuna monade, che io sono, è in relazione con le altre e che a sua volta c'è corrispondenza. A questo livello non c'è più scelta. La coerenza logica diviene *delirio*. Lo spazio e il tempo esprimono allora l'ordine delle coesistenze possibili e delle successioni possibili. Il mondo appare dunque come un fenomeno ben fondato. La metafisica di Leibniz è l'ultima grande teologia nella storia della filosofia. Prima difficoltà: rapporto esatto tra principio d'*identità* e principio di *ragion sufficiente*. L'idea di fondamento non richiede nient'altro che il principio di identità. La filosofia comincia con una frase di Parmenide: *l'essere è e il non essere non è*. A prima vista, principio di identità.

La filosofia richiede un principio a partire dal quale pensare l'esistente. Per Aristotele il problema della filosofia è: “quando c'è essere?” È forse il principio d'identità ( $A \text{ è } A$ ) che ce lo permette? L'essere è, il non essere non è. La seconda difficoltà è il principio di non contraddizione. Hegel sottolinea che nel tentativo di trattare il principio di non contraddizione  $A$  non è  $\text{non-}A$ , come il doppio del principio di contraddizione  $A$  è  $\text{non-}A$  vi sia una novità irriducibile: l'introduzione del negativo. Malgrado il fatto

che due negazioni si annullino, si ha un ritorno al positivo soltanto dopo una *negazione della negazione*. Per Hegel, il principio d'identità è più la petizione di un principio che un principio. È solamente dopo la negazione della negazione che il principio dell'esistente può essere fondato. Ecco perché la formula di Parmenide non è così chiara come sembra. Vi è come un'identità che viene ritrovata attraverso altro da essa. Non si tratta dello stesso problema di Leibniz? *La ragion sufficiente suppone il principio d'identità, ma quest'ultimo è certamente altro e non una conseguenza di questo principio*. Lo suppone poiché ogni proposizione vera, come aveva detto, è analitica. Ma esiste una reciproca: tutta l'identità è ritrovata nell'esistente e, pertanto, era necessario un altro principio e non negare la realtà dell'esistente. Il *principio di realtà* non può essere ritrovato da solo. Così il principio di identità è la regola delle essenze. L'analisi che arriva a dimostrare l'identità di "Cesare" e di "passare il Rubicone" è infinita, ivi compreso per Dio. Ma per Dio essa è attuale, viene colta in un solo sguardo.

Il secondo principio: di *finalità* o del *migliore*. Da questo [principio] deriva l'idea del *migliore dei mondi possibili*. Si manifesta così, a partire dalle stesse essenze. Ogni essenza è possibile e non contraddittoria. In funzione di questa possibilità essa tende all'essere, ma è inoltre necessario che le essenze siano *compossibili* tra loro. Il principio di *continuità* esprime il rapporto tra ciascuna nozione individuale e i suoi attributi. Così, ogni principio è l'espressione dell'uno e dell'altro. Il principio degli *indiscernibili* che unifica tutti gli altri: "ogni cosa ha la *sua* nozione". Non esistono due nozioni che hanno gli stessi attributi.

Che significato ha questo gruppo di principi che si richiamano alla *ragion sufficiente*?

[Abbiamo visto in Leibniz] 1) Una filosofia del simbolismo universale. 2) Un gioco di principi che Leibniz ritrova in tutti i problemi concreti; talvolta due casi sono così poco differenti che, contro le leggi cartesiane, gli effetti di questi movimenti saranno differenti. Ciò basta a Leibniz per provare che queste leggi sono false. 3) Esiste una grande ambiguità in Leibniz. È ben conscio che il principio di *ragion sufficiente* è indubbiamente qualcosa di totalmente diverso dal principio di *identità*. Insufficienza di questo principio che non può fornire l'identità delle cose. La determinazione del fondamento presuppone sì l'identità, ma è necessario un principio che rapporti le cose all'identità. Bisognava cambiare la nozione degli stessi rapporti tra essenza ed esistenza in maniera tale che ciò che è principale si presenti come fondamento. Obiezioni di Hegel contenute nella *Scienza della logica*: gli viene riconosciuta la scoperta del dominio della *ragion sufficiente*, ma ha avuto torto, dice, a dedurlo dal principio di identificazione.

Dominio del fondamento metafisico e dominio della matematica in Descartes. Da questo punto di vista, in Leibniz, l'ambiguità cartesiana scompare, è superata. Leibniz può considerarsi colui che ha rifondato il sapere assoluto, la scienza universale, e che si avvarrà come metodo di tutto un gioco di principi in cui viene data la stessa ragione.

Possiamo allora comprendere un testo fondamentale di Leibniz, *Dell'origine radicale delle cose*<sup>70</sup>.

Due questioni: 1) "Perché c'è qualcosa piuttosto che niente?" 2) "Perché questo piuttosto che altro?". Esse serviranno da regole alla soluzione di tutti i problemi nel mondo. Alla prima risponde l'ambito delle essenze regolate dal principio d'*identità*. Alla seconda risponde l'ambito delle esistenze regolate dal principio di *ragion sufficiente*. Fare filosofia, per Leibniz, significa porre queste due domande fondamentali. Tutta la concezione teologica di Leibniz dipende da ciò. La prima è una domanda che riceve la sua risposta dall'esistenza stessa dell'essenza. Sono due domande che si ritroveranno a livello di tutti i problemi posti da Leibniz. Esse contengono già le regole di tutte le soluzioni. A questo livello, riscontriamo ancora la stessa difficoltà. Le due domande hanno lo stesso valore? Perché cominciare da una piuttosto che dall'altra? Perché, in Leibniz, le essenze precedono le esistenze. Queste due domande, tuttavia, sono legittime allo stesso modo? Sono, l'una e l'altra, ben poste? Sorprendenti costruzioni di principi logici.

Ritroviamo la vera critica delle condizioni secondo le quali un problema è ben posto. Non è solamente la seconda domanda a essere ben posta? L'originalità della questione del fondamento non è nella seconda domanda? La questione diventava di prima mano nel razionalismo assoluto. La domanda, come abbiamo visto, era una critica delle condizioni di possibilità del problema. Sarà allora che arriverà Kant con la *Critica della ragion pura*. Fino a quel momento il sapere si è avvalso di soluzioni apportate ai problemi, e Kant annuncia che porrà la domanda: "non esistono forse falsi problemi?".

### *Terzo tipo di questione. La questione critica (Kant)*

a) Il concetto d'errore in filosofia. Motore della *Critica della ragion pura*. Il pensiero si fa trascinare da un'illusione fondamentale, inevitabile. Non si tratta di un'illusione legata all'azione sul pensiero delle nostre passioni, ma all'influenza del pensiero sul pensiero. Il pregiudizio, secondo Descartes,

---

70 Cfr. G. W. Leibniz, *De rerum originatione radicali*, cit.

derivava dal fatto che noi non siamo soltanto degli esseri pensanti. Il principio dell'illusione viene dal corpo. L'idea di Kant è che il pensiero puro cade in un'illusione che gli è propria<sup>71</sup>. 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. Si tratta di un vera e propria svolta della filosofia.

Kant annuncia che la dottrina della verità è totalmente da rimaneggiare. I razionalisti del XVII secolo pensano che il pensiero in quanto tale sia per natura retto, ansioso di verità, [animato dal] desiderio del vero (Descartes, Malebranche). Interpretano allora l'errore come un semplice fatto. È perché non siamo esseri pensanti che ci inganniamo. Il metodo serve alla natura umana per raggiungere la natura propria del pensiero. La dottrina della verità esige, dunque, la costituzione di un metodo. Per Kant non basta un metodo, il problema è totalmente cambiato.

Bisognerà domandarsi se Kant si sia spinto fino alle ultime conseguenze. In ogni caso, ha visto che la verità qualifica i problemi. L'illusione spinge il pensiero a porre falsi problemi. C'è una rottura su tutti i punti con il razionalismo classico. Questo principio si ritrova in altri autori, ciò mostra che non si tratta di una dottrina. In Spinoza la verità è in sé vera. L'errore non ha niente di positivo. In Dio ogni idea è vera.

Secondo Kant il pensiero, nella sua natura, non è retto. Ma tutti i filosofi, in un certo senso, non ci suggeriscono la debolezza dei razionalisti? Prendiamo il capitolo VIII del settimo libro della *Repubblica* di Platone. Il tema di Platone sull'"anima ignorante". In questo caso non c'è forse nient'altro che la semplice nozione di errore? Senza dubbio la *mania* dei Presocratici è tutt'altra cosa rispetto al fatto d'ingannarsi. Platone richiede la *paideia*: il pensiero deve innanzitutto installarsi in una regione, in un ambito in cui la verità esiste. Ma invece di trovarvi la sua vocazione, la propria natura spontanea, esso comincia con l'essere abbagliato e bisogna condurvelo di forza. Il pensiero è in rapporto con il vero, pensano i razionalisti. Qual è la migliore impostazione del problema? In Platone siamo invitati a pensare in chiave esistenziale (situazione della coscienza dell'anima).

Trasformazione della dottrina della verità. Il primo obiettivo assicurato da Kant e dalla tradizione kantiana è la messa in questione della reciproca interiorità del pensiero e del vero. Secondo obiettivo: sostituire all'idea di metodo l'idea di una formazione. *La verità sussiste fuori del pensiero*

---

71 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, B234-244, cit., pp. 359-372.

e deve forzare il pensiero affinché questo la conosca. Kant non l'ha riconosciuto interamente. La verità sussiste al di fuori dal pensiero; anche se fossimo angeli, esseri realmente pensanti, questo non risolverebbe nulla. La verità non qualifica più un'idea, ma deve essere definita come qualche cosa. La verità è l'essere. Perché Kant non ha visto il secondo punto? In virtù della tesi kantiana che l'essere non è oggetto di conoscenza, ma che la conoscenza riguarda i fenomeni. Ma questo punto è necessariamente implicato dall'altro punto, sull'illusione? Alcuni pensatori dicono che il compito [della filosofia] è quello di denunciare le mistificazioni. Il primo fu Democrito, in seguito Epicuro, Lucrezio. Mistificazioni da denunciare: tradizione che si tramanda fino a Nietzsche, a Marx. Ci dicono tutti che l'uomo è alienato. È come privato, separato dal suo potere, separato dalla sua potenza, se dobbiamo esprimerlo in termini filosofici. Delle due cose l'una: l'indagine di Descartes risulta inferiore all'esplorazione kantiana [sic.].

Ciononostante, 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<sup>72</sup>. 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*. L'illusione è positiva. È possibile prenderne coscienza, ma non è dissipata. La concezione classica consiste nel dirci che la verità è una conquista sull'errore. L'illusione è generata dal pensiero nella sua propria natura, in opposizione ai razionalisti del XVII secolo. Colpisce molto che Bergson ci dica la stessa cosa di Kant e, mentre su un punto va meno lontano, su un altro va più lontano. Meno lontano: l'illusione si spiega attraverso delle motivazioni psicologiche. Kant ha trovato all'illusione una radice trascendentale invece che legata all'azione pratica. Essa non ha la sua origine in nient'altro che nel pensiero. Questa tesi costituisce tutta l'ultima parte della *Critica della ragion pura*. Se l'origine dell'illusione è trascendentale, tanto vale dire che l'illusione non ha semplicemente una radice empirica (un fatto della natura umana), ma metafisica. Ma allora è la stessa cosa dire che la metafisica è illusione. La metafisica non è possibile, ma può essere distrutta. È un passaggio dall'una all'altra abbastanza sorprendente.

---

72 Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice* (1907), Cortina, Milano 2003, cap. IV e *Il possibile e il reale*, in Id., *Pensiero e movimento* (1934), Bompiani, Milano 2000.

L'illusione per Bergson è qualche cosa di molto semplice. Essa si riduce a questo: il pensiero prende il più per il meno. I problemi della metafisica classica sono *falsi problemi*.

Abbiamo due modi di criticare la metafisica: 1) Un modo *non serio*, in nome di qualcosa d'altro rispetto a essa (in nome della scienza). Si tratta della critica scienziata che già fu quella degli empiristi, da Hume fino alle scienze dell'uomo. 2) *Serio*. In Marx, non si tratta di sostituire la scienza alla metafisica, ma di superare la metafisica. Realizzazione e morte della filosofia = realizzazione e morte della metafisica (si veda recentemente Heidegger, che si richiama a Kant e annuncia di voler superare la metafisica).

### *Superamento della metafisica?*

- a) Bergson: il pensiero prende il più per il meno. Le questioni classiche, già considerate, presuppongono l'antiorità del possibile. Una cosa è considerata come ciò che può essere e ciò che può non essere. Bergson mostra allora che il possibile è secondo al reale. Non sarebbe mancato nulla alla letteratura se Proust non fosse esistito, ma soltanto dopo che egli è esistito [*sic.*]. Il possibile è un'operazione del reale, il quale proietta la sua immagine nel passato. Le critiche di Bergson alle idee di disordine e di niente hanno lo stesso senso. Il niente è l'essere più la negazione che lo nega. Le idee di niente e di disordine sono idee puramente relative all'azione. Nel nulla non vi è certo meno di quanto vi sia nell'essere. Per questo si prende il più per il meno. Poiché tali questioni si annullano, la metafisica è superata.
- b) Per Kant la forma dell'illusione è più profonda. Egli vuole cogliere una radice trascendentale. Qual è la formula dell'illusione? Essa consiste nel prendere un principio soggettivo per un principio oggettivo. Non vuole dire che l'errore consiste nel prendere il soggettivo per l'oggettivo. Parla di *principio*. Cosa intende con ciò? Per comprenderlo bisogna pensare alla sua idea di soggettività, la *soggettività trascendentale*. Noi siamo soggetti empirici, ma non siamo certo soltanto questo. Che cosa sarà una vera soggettività assoluta? Un soggetto che non è nient'altro che soggetto non si opporrà all'oggettivo. Il soggetto è ciò che diventa oggettivo se viene applicato ai fenomeni. Alcune condizioni, in Kant, rendono la conoscenza possibile. Questa non può essere ricondotta a oggetti conosciuti, poiché questi implicano già le condizioni della conoscenza. Queste condizioni sono soggettive. Si tratta già di una soggettività trascendentale, che fonda l'oggetto come oggetto di conoscenza e rende necessaria la sottomissione

di questo oggetto alla conoscenza. *L'analitica*, seconda parte [della *Critica della ragion pura*], vi risponde. Le condizioni dell'esperienza sono, nello stesso tempo, condizioni degli oggetti dell'esperienza. I fenomeni sono *ciò che appare*. Conoscere è solamente cogliere ciò che appare? Non esattamente. Ciò che appare è un flusso di qualità sensibili. Conoscere consiste nel fare di queste qualità la qualificazione di qualcosa. Kant: *l'oggetto* = *x* che è una funzione della conoscenza<sup>73</sup>. Queste condizioni rinviano l'una alla sensibilità (lo spazio e il tempo), le altre alla spontaneità (le categorie). In Kant c'è vera e propria unità del soggetto e dell'oggetto. Unità della conoscenza e del conosciuto. Ma quest'unità è soggettiva (l'oggetto è come mi appare). Quindi, qual era la grande regola della conoscenza legittima? Non c'è nessun'altra conoscenza se non quella dei fenomeni. Non c'è conoscenza della cosa in sé. Non c'è conoscenza se non nell'esperienza. Secondo aspetto della tesi kantiana: Kant distingue, allora, l'intuizione e il concetto. Il fenomeno è intuizione: spazio e tempo formano l'intuizione nella quale appare il fenomeno. Le categorie, questa volta, determinando il fenomeno, appaiono nello spazio e nel tempo in un oggetto qualunque. *Si può conoscere soltanto attraverso concetto e intuizione*. Non c'è conoscenza legittima se non quando dispongo di un concetto tale da permettermi di riprodurre l'oggetto nell'intuizione. Kant ci mostrerà che la chiave della matematica e della fisica sta proprio qui. Il concetto matematico è la regola della costruzione di un oggetto nell'intuizione. La fisica, per quanto proceda in maniera diversa, si riduce proprio a questo. Matematica e fisica: sistema di conoscenza legittima, dunque, al secondo risultato corrisponde un'altra formula. Non si dà conoscenza dei noumeni (attenzione a ciò che è quasi un controsenso).

In Kant abbiamo: *cosa in sé* e *noumeno*; egli ribadisce continuamente che tale conoscenza non esiste. Ma rischiamo di trattare *cosa in sé* e *noumeno* nella stessa maniera: è ancora peggio di un controsenso perché non si tratta della stessa cosa. Il noumeno è il puro pensiero. La conoscenza dei noumeni sarebbe una conoscenza di puro concetto (essa non è tuttavia più di una conoscenza di pura intuizione). Questa conoscenza attraverso puro concetto è ciò che i classici hanno da sempre chiamato metafisica. Dunque, Kant non si ripete, si tratta della stessa cosa, ma considerata da un punto di vista differente. La *cosa in sé* si chiama *noumeno*, è ciò che essa dovrebbe essere se esistesse una conoscenza possibile per puro concetto. "Il soggettivo non è altro che ciò che diviene oggettivo quando è applicato ai fenomeni". Il principio soggettivo della conoscenza fonda l'oggettività della conoscenza in quan-

---

73 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., A79-84, pp. 166-180.

to fenomeno. Uso eccessivo delle categorie quando esse sono utilizzate per conoscere un oggetto posto fuori dall'esperienza. L'insieme dell'esperienza come mondo è trattata come un mondo. (Dio è causa del mondo: esercizio illegittimo). L'illusione della ragione consiste nel farci uscire dai limiti al di fuori dei quali le categorie sono illegittime. *L'io sostanza*, il *mondo* e *Dio* implicano, secondo Kant, un uso illegittimo delle categorie. Queste tre idee hanno tuttavia un *senso*, sono ben fondate. Tali idee della ragione pura hanno un senso fondamentalemente soggettivo, sono *idee della ragione*, e non categorie dell'intelletto che si rapportano ai fenomeni, mentre la ragione si rapporta all'intelletto, essa è [la] facoltà di leggere le regole secondo i principi. Le idee hanno un senso legittimo a condizione che non si dimentichi mai che sono soggettive. Si tratta di *principi regolatori* e non costitutivi. L'intelletto è senza dubbio qualcosa di soggettivo, ma che è diventato oggettivo applicandosi ai fenomeni. Dunque [Kant] non deve soltanto trovare una radice negativa dell'origine dell'illusione, una radice illegittima delle categorie, ma deve anche far sì che essa sia inevitabile.

Di conseguenza, Kant non critica la metafisica sul primo piano [i. e. semplicemente in nome della scienza] e tuttavia non concepisce nessun'altra conoscenza se non quella matematica e fisica. La coscienza deve prendere coscienza di questa illusione. Da qui la dialettica: il movimento che genera l'illusione e quello che la denuncia fanno tutt'uno, perché il riconoscimento non implica il suo annientamento. Qui prende inizio un compito straordinario che Kant chiama *Critica*. L'idea pone un oggetto che le corrisponde e che ho la pretesa di conoscere soltanto attraverso essa: la *Critica* è lo smantellamento del meccanicismo e la denuncia dell'illusione. La metafisica come illusione non può essere annientata, ma soltanto sottomessa alla critica. Si tratta, infatti, di costruire una nuova metafisica (Hegel). 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 del classicismo. L'essenza è il senso stesso del fenomeno corrispondente. La metafisica diventa una logica<sup>74</sup>.

---

74 Per la trasformazione della metafisica in logica, cfr. la recensione a *Logique et*



## Conclusione

Le domande ci sono apparse molto strane. A livello esistenziale [abbiamo preso in considerazione] soltanto alcuni esempi: si trattava di chiedere che venisse reso conto di tutto. A livello di Leibniz: due domande e non tre. Infine, la domanda critica: il sapere deve essere trovato nelle condizioni che lo rendono possibile.

Abbiamo considerato tre aspetti del fondamento: 1) Lotta e opposizione del concetto e della soggettività. La domanda andava fino in fondo. Questa lotta, così interessante dal punto di vista della soggettività, aveva il suo corrispondente nella forma di una relazione inversa. Il concetto implicava un annientamento della soggettività. L'*idea* in Platone implicava il nulla dei soggetti. 2) La domanda metafisica di Leibniz. Il concetto, questa volta, coglie l'individuo. Il fondamento si presenta come la *raison suffisante*, a condizione che essa si dispieghi e sia la regola di un sapere assoluto. 3) All'idea di un *sapere assoluto*, che Kant condanna, si sostituisce l'idea di una critica del sapere o l'idea di una determinazione delle condizioni del sapere. Ma questa rovina della metafisica annunciata da Kant non lascia posto alla determinazione di una nuova metafisica? Nuova regola relativa al fondamento: è l'*identità della condizione e del condizionato*.

I *post-kantiani* non avrebbero forse cercato di determinare in un concetto la relazione della condizione e del condizionato? Storia: Schelling critico, contro Kant, Hegel.

## Capitolo IV: fondamento di principio

### Introduzione

[Abbiamo visto che] una domanda costituiva una richiesta di qualcosa che fonda. Abbiamo trovato tre strutture di domanda.

- 1) La domanda esistenziale, che denuncia le risposte considerate di seconda mano. Per quanto riguarda il fondamento, essa zittiva tutte le risposte e l'operazione di questo tipo di fondamento consisteva nel paradosso.
- 2) La domanda che pretendeva condurci alla scienza delle soluzioni di tutti i problemi possibili, seguendo un principio universale.
- 3) La domanda critica che reclamava una critica delle condizioni secondo

---

*existence* di Jean Hyppolite contenuta nell'*Isola deserta* (cit.)

le quali il fondamento era posto.

In questa triplice funzione di fondamento, la nozione oscilla incessantemente tra due poli. Dobbiamo concepirlo come un principio delle cose stesse o semplicemente della nostra conoscenza delle cose? Due poli: metodo o sistema. Fondamento del metodo = principio della nostra conoscenza delle cose. Fondamento di un sistema [= principio delle cose in se stesse]. È il caso di proporre, del fondamento, una concezione metodologica o sistematica? Domanda importante tanto più che la storia della filosofia oscilla tra questi due poli.

### I) *Metodo e sistema*

Che cosa significano queste due nozioni? Già i loro caratteri esterni le oppongono. Un grande manifesto di ciò che nel sistema si oppone alla metodologia è la *Prefazione della Fenomenologia dello spirito* di Hegel<sup>75</sup>. Il metodo è connesso all'idea di ricerca, all'idea di visione. Il metodo si presenta sempre come un principio; esso è l'organo. Dopo Aristotele, la sua opera è intitolata *Organon*<sup>76</sup>. Secoli dopo ci sarà la nuova organizzazione di Bacone, libro straordinario<sup>77</sup>: ogni tre righe troviamo una splendida metafora. Tanto che si è potuto credere che avesse scritto lui le opere di Shakespeare<sup>78</sup>.

Prospettiva non più *mezzo/fine*, ma *tutto/parte*. Gli Stoici, ad esempio, dicono del mondo che è sistema. Metodo e sistema si richiamano a un principio ma, nel primo caso, è il principio della conoscenza delle cose e, nel secondo, il principio delle cose in se stesse.

È troppo facile dire che il sistema sarebbe l'ideale del metodo. In tal maniera non si considera che tutti, a loro modo, si richiamano a un principio. Il metodo richiede un principio di conoscenza delle cose. E questo principio si presenta come primo, e non è subordinato al principio delle cose in se stesse, se esiste. Il sistema lo farà ricadere nell'organismo. L'organo non

---

75 Cfr. G. F. W. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1995, *Prefazione*, pp. 48-143.

76 *Organon* è il titolo attribuito dalla tradizione alla raccolta degli scritti logici di Aristotele comprendente *Categorie, Dell'espressione, Primi Analitici, Secondi Analitici, Topici, Confutazioni sofistiche*.

77 Cfr. F. Bacone, *Nuovo organo*, Bompiani, Milano 2002.

78 Deleuze allude alla controversia filologica sorta in Inghilterra verso la fine del XIX secolo a partire dalla *Shakespeare-Bacon Theory*. Cfr. J. G. Robertson, *The Shakespeare-Bacon Theory*, in *Encyclopedia Britannica*, XI<sup>th</sup> Edition, Vol. XXIV, Cambridge University Press, 1911, pp. 786-787.

può comprendersi come un insieme orientato di mezzi. L'organismo non può comprendersi se non a partire dal legame *tutto/parte*.

Il metodo è riconoscibile grazie a tre cose.

- 1) *Esigenza di un cominciamento*. Per esempio Descartes, regole del metodo: partire dal semplice<sup>79</sup>. Nel sistema, [invece, vi è] il rifiuto di un cominciamento, si presenta sotto forma *circolare*, come si nota nella *Fenomenologia dello spirito*, nella *Logica* [di Hegel]. Il metodo è tale che il suo contenuto proviene sempre dall'esterno mentre per Hegel, il sistema non fa appello ad alcun contenuto venuto da fuori: esso si basa su se stesso. Perché il cominciamento è illusorio? Perché consiste nell'esigenza di qualcosa che deve essere posto come assolutamente immediato. Non c'è niente che implichi tanto l'immediatezza quanto la mediazione. Ciò che interessa alla scienza (*sapere*) non è tanto il fatto che il cominciamento sia l'immediatezza pura, ma il fatto che il suo insieme rappresenti un circuito assolutamente chiuso in cui ciò che è primo diviene ultimo e viceversa.
- 2) *Esigenza di un principio di economia*. (Da svilupparsi a partire dal razionalismo classico). Rapporto *mezzo/fine* analizzato a livello teologico: è a livello di Dio che si trova il principio di economia. Così [si ha] una giustificazione del male: minimo di mezzi per ottenere un massimo di effetti. E il miracolo? Correzione del male che è l'inconveniente del principio di economia (in Malebranche Dio agisce metodicamente). Altro carattere del sistema [il quale si oppone al metodo]: esso ci dà impressione di una sua esuberanza, dell'*eccesso del concetto*. Alla semplicità dei mezzi del metodo si oppone l'*eccedenza del concetto*. I migliori biologi ci ricordano che organicamente abbiamo *troppo di tutto*. Per esempio il biologo olandese Buytendijk dice che l'uccello canta più di quanto gli permetterebbe la selezione naturale<sup>80</sup>. Così si ha eccedenza del concetto nel sistema. Gabriel Monod dice che il concetto è troppo povero<sup>81</sup>. È il contrario: l'esistente non colma tutto il concetto. Pensiamo al concetto d'amore. Nessun innamorato può dire *io sono amato*; il concetto straripa da tutte le parti. Comporta, in più, il senso di un oggetto. Comporta l'*inconscio*, la dimensione non data. Al minimo dei mezzi bisogna opporre l'esagerazione fondamentale del concetto.
- 3) *Artificio e finzione*. Bisogna arrivare a  *fingere* un ordine tra cose che non

79 Cfr. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., parte II.

80 Il medico e biologo F. J. J. Buytendijk (1887-1974) elaborò una *fisiologia antropologica*, che si richiamava a Binswanger, Scheler e Merleau-Ponty.

81 Lo storico Gabriel Monod (1844-1912) fu il fondatore dell'importante *Revue historique*.

sono anteriori le une alle altre. Con Leibniz notiamo che nel metodo dobbiamo utilizzare finzioni, simboli immaginari che in seguito saranno ridotti. Vi è dunque un movimento perpetuo dell'uomo del metodo, il quale potrà dire "vedete tutto quello che ottengo con così poco?". Hegel affermerà che il sistema implica un'astuzia fondamentale che è il contrario dell'artificio del metodo. Dirà *io non c'entro [je n'y suis pour rien]*. Il sapere è astuzia, civetteria, perché, nascondendosi nel suo oggetto, assiste al divenire di questo oggetto e alla sua trasformazione in un momento del tutto, cioè nella sua riflessione in questo sapere. Il sistema è come l'*Annuncio* fatto a Maria.

Se queste due nozioni si oppongono in questo modo, ci si può aspettare una polemica.

Rimproveri del metodo al sistema: tre cose essenziali.

[1] In primo luogo, il sistema è l'uomo che si prende per Dio, perché è inseparabile da un sapere assoluto. Si accompagna a un appello per mezzi che servono a superare la condizione umana. Il metodo invita l'uomo ad accettare la sua condizione. Spinoza, terzo genere di conoscenza = coincidenza con Dio. Certamente la condizione umana sussiste, fa parte della natura. La passività esisterà sempre. Ma non pensa affatto che ci siano dei mezzi attraverso i quali l'uomo possa scongiurare gli inconvenienti della condizione umana. Bergson dirà che la filosofia dovrebbe essere uno sforzo per superare la condizione umana. Il metodo realizza tutte le virtualità di questa condizione.

[2] La seconda obiezione è di natura politica. A torto o a ragione, alcuni filosofi fiutano un pericolo per l'uomo nel sistema, che viene associato alla tirannia politica. Il sistema è totalitario. Senza voler fraintendere grossolanamente Hegel, è innegabile che egli ha sempre atteso un momento in cui la sua filosofia si sarebbe realizzata nel regime prussiano. Spengler, nel *Destino dell'occidente*<sup>82</sup>, mostrerà che i sistemi sono spesso legati a un regime totalitario.

[3] Terza obiezione: il sistema si richiama sempre all'*a priori* e sembra disprezzare la semplice esperienza. Schelling, nella *Filosofia della rivelazione*, dice che il sistema "reintroduce l'esperienza dalla porta di servizio"<sup>83</sup>. Il sistema sembra atto a giustificare tutto, infatti, erige la necessità di fatto a necessità razionale. L'identità hegeliana tra il reale e la ragione è denunciata come una confusione intollerabile tra il fatto e il diritto.

Queste sono dunque le tre obiezioni alle quali bisogna rispondere anche

---

82 O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia di una Storia mondiale* (1918), Guanda, Parma 1991.

83 F. W. J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, Rusconi, Milano 1997, p. 139.

se possono sembrare false. Da parte sua, il sistema rimprovera al metodo due cose.

La prima: il metodo lascia sempre sussistere una *doppia esteriorità* in maniera tale che la filosofia perde il suo vero scopo. Due poli nel metodo. Consideriamo il *Discorso sul metodo della certezza*<sup>84</sup> di Leibniz, in cui rimprovera a Descartes di avere confuso metodo d'invenzione (un polo) e metodo di certezza (altro polo). Il metodo d'invenzione pretende di trovare o di riprodurre, attraverso mezzi originali, un oggetto che, d'altra parte, è già prodotto dall'invenzione. L'uomo è in situazione, in una natura che gli preesiste. L'uomo inventa oggetti che, d'altra parte, gli sono dati sotto un'altra forma nella natura. Il meccanicismo è un insieme di mezzi attraverso i quali l'uomo riproduce ciò che è dato in natura attraverso mezzi originali. Un testo straordinario di Descartes è il *Trattato del mondo*<sup>85</sup>, in cui attacca la biologia. Supponiamo che, dice Descartes, vi sia un organismo; la domanda è: "come può riprodursi questo organismo?" L'uomo ritrova ciò che la natura fa grazie al meccanicismo, ma ciò non vuol dire che la natura agisce meccanicamente. È, in ogni caso, un altro problema. Nella misura in cui il metodo è una regola originale della riproduzione, l'essenziale di essa sono le regole originali chiamate meccanismi, macchine. La prima esteriorità suppone quella della natura. Il secondo polo è il metodo della certezza. Nell'evoluzione della sua opera, Descartes sembra essere passato dal primo polo al secondo. Nelle *Regole* s'ispira all'ingegnere. Si tratta innanzitutto di un metodo d'invenzione. In seguito s'ispira alla *bona mens* (buon senso). Cambiamento nel metodo: assume come polo fondamentale la certezza. La sua estensione dalla matematica alla scienza nel suo insieme è legata alla certezza matematica e non ai suoi procedimenti. Sa che ciò non sarà sempre possibile. Il metodo d'invenzione supponeva una natura, quello di certezza anche. Si tratta di ritrovare, attraverso mezzi artificiali, una pura natura del pensiero. Secondo Descartes, esiste una natura retta del pensiero, ma noi, esseri pensanti, non siamo alla sua altezza. Il metodo ci differenzia: esso eleva l'essere pensante fino al puro pensiero. Nei due casi, dunque, il metodo suppone sempre una natura. Bisogna allora riconoscere la puntualità di Hegel nell'affermare che, in un metodo, la conformità al fine è sempre *esterna*.

Il vantaggio del sistema sarà la sua capacità di accedere a una vera interiorità del sistema e del suo oggetto. Dunque il metodo d'invenzione rap-

---

84 G. W. Leibniz, *Discorso intorno al metodo della certezza e all'arte di scoprire, per concludere le dispute e per compiere in breve tempo grandi progressi*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., Vol. I, pp. 488-497.

85 Cfr. Descartes, *Il mondo*, in Id., *Opere filosofiche*, Vol. I, Laterza, Roma-Bari 2003. Si tratta di un saggio iniziato da Descartes nel 1629 e rimasto inedito a causa del timore provocato dalla condanna di Galilei.

presenta, attraverso un movimento originale, ciò che è già prodotto in un altro modo. Da che parte sta la scienza universale di Descartes? Galilei pensa che ci sia anche un'unità della materia e della natura. In Descartes si tratta dell'unità del soggetto conoscente. Così, tutte le scienze non sono nient'altro che la saggezza umana che dimora in esse, sempre una e sempre la stessa, per quanto differenti siano gli oggetti ai quali questa si applica.

Descartes parla di nature semplici: un triangolo inscritto in un cerchio non è meno semplice del triangolo stesso. Quindi non è nell'oggetto che si trova la semplicità. Qual è il metodo che attualizza questa semplicità dell'atto conoscitivo? Esiste una natura del pensiero che trascende tutti gli oggetti che le si presentano. Il problema è raggiungere questa natura grazie al metodo, poiché la nostra natura non è identica a quella del pensiero. Bisogna supporre un ordine anche laddove gli oggetti non sono anteriori gli uni agli altri. È qui che si concentra la critica del metodo attraverso il sistema che esige un'interiorità totale. Ciò che distingue l'organismo da una macchina, dice Kant, è che quest'ultima non ha una energia formatrice.

L'interiorità del sistema è doppia: nella sua prospettiva, la riproduzione o la realizzazione non fa che uno con il movimento stesso della cosa, come in Spinoza. Nell'interiorità e nella reciprocità del pensiero e del suo oggetto, a ogni figura del pensiero corrisponde un certo tipo di oggetto.

Il metodo si riferisce a una natura che esso tenta sempre di riprodurre o raggiungere. Si richiama a una natura esterna. Si richiama a una via interna o a una storia involupata. Il sistema si richiama sia a una via che lo percorre sia a una storia che lo sviluppa. Da qui l'idea hegeliana del *momento*, legata al sistema di parti biologiche<sup>86</sup>.

## II. Principio e fondamento nel metodo

### A) Tema generale

Descartes ci dice che il vero metodo è necessariamente analitico e, tuttavia, afferma d'impiegare spesso anche il metodo sintetico nelle risposte alle obiezioni, ma soltanto per l'esposizione. La domanda è: se l'uomo fosse stato Dio, formulerebbe proposizioni sintetiche? Forse, Descartes non ne è certo. Il metodo sintetico è, allora, in ogni modo solamente costitutivo

---

86 Cfr. G. F. W. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte II, *Filosofia della Natura*, Sezione III, *Fisica organica* §§ 245-376, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 265-338.

di una pratica divina. L'analisi è il solo procedimento adatto all'uomo, a causa della sua situazione nella sua natura.

Spinoza si richiama a un metodo sintetico. Esporrà il cartesianesimo in una maniera che non è quella di Descartes<sup>87</sup>. L'*Etica* [è] esposta attraverso un procedimento sintetico. Così facendo, si è posto dal punto di vista di Dio<sup>88</sup>.

Kant è conosciuto per il suo impiego della sintesi. In effetti la sintesi è sempre legata all'analisi, che rimane fondamentale. Se ne parla nei *Prolegomeni*<sup>89</sup> e nell'*Analitica trascendentale*. Differenza con Descartes legata al fatto che essa diviene trascendentale, l'analisi diventa il principio di una sintesi per noi. I *post-kantiani* riprendono questa questione. Salomon Maimon e Fichte<sup>90</sup> fanno del kantismo una critica di una ricchezza straordinaria. Vogliono *realizzare* l'idea critica di Kant. Dicono che se il suo gran merito fu quello di aver trovato il trascendentale, d'altra parte non è riuscito a elevarsi a un metodo sintetico. In Kant il fondamento resta legato a un giudizio semplicemente ipotetico, si richiama costantemente ai fatti presi in quanto tali: alla fisica e alla matematica. Nella *Critica della ragion pratica* il fatto della morale, i costumi. Kant evoca anche un fatto della ragione, la legge morale. A partire da qui, va alla ricerca delle condizioni di possibilità di questi fatti. Secondo Kant, se [il fatto morale] esiste, è necessario che si diano le condizioni che lo rendono possibile. Kant ha avuto il merito di scoprire il trascendentale, ma non ne ha compreso la natura. Secondo Fichte deve esserci una *genesi* trascendentale. Il trascendentale non deve soltanto cercare le condizioni dei fatti presupposti, ma essere anche la genesi del condizionato, piuttosto che darselo bello e fatto. Fichte pretenderà il metodo geometrico, che sarà la sintesi. Maimon prepara un metodo che trasforma il giudizio ipotetico di Kant in giudizio categorico. Così il loro tema comune consiste nel sostituire il metodo kantiano con un metodo genetico e sintetico. Così, nella sua essenza, il metodo è un modo di procedere analitico. È il solo procedimento possibile per lo spirito umano, se è vero che questo spirito, nella ricerca, non ha i mezzi per procedere per sintesi. Se a livello del trascendentale può esserci una sintesi, se Fichte

---

87 Cfr. B. Spinoza, *Principi della filosofia di Descartes. Pensieri metafisici*, Laterza, Roma-Bari 1990.

88 Cfr. B. Spinoza, *Etica*, Parte prima, *Dio*, UTET, Torino 2005, pp. 85-128.

89 Cfr. I. Kant, *Prolegomeni a ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Laterza, Roma-Bari 1995.

90 Si può pensare, a proposito dell'interpretazione del *post-kantismo*, all'influenza di J. Vuillemin e M. Gueroult rispettivamente autori di *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* (Puf, Paris 1954) e *La philosophie transcendente de Salomon Maimon* (Alcan, Paris 1929).

e Hume hanno ragione, allora la filosofia è sistema.

### B) Immagini delle scienze di Bacone

Si tratta di un'interpretazione molto interessante del platonismo. L'uomo non si trova assolutamente nella stessa situazione di Dio. In lui l'azione è come la conseguenza immediata della conoscenza. Convoglia le idee, e la sua azione consiste nel combinare le idee. I caratteri sono le lettere. Le idee sono le lettere. Si tratta dell'alfabeto divino. Il suo procedimento è dunque sintetico. È interessante notare che, nel *Dizionario filosofico* di Voltaire, alla lettera A non esiste una parola per designare l'insieme delle lettere. Diciamo *alfabeto* (a, b), ed è come se si chiamasse la numerazione "1, 2"<sup>91</sup>.

Gli Stoici si servivano di una parola senza senso per designare la parola che non aveva senso. Questa parola era *lektòn*; si trattava del suono di certi strumenti a corda dell'epoca che, secondo gli Stoici, designava la parola che non ha senso, la parola assurda (non l'assurdo, ma ciò che designa l'assurdo). La parola che non ha senso non appartiene ad alcuna regola. Per Voltaire, tale parola priva di senso è "alfabeto". L'arte di tutte le arti è designata da una parola che non ha senso. La situazione dell'uomo è proprio quella di trovarsi in un mondo fatto, bell'e pronto. Bacone non chiede di sostituire l'azione alla conoscenza, ma chiede come l'uomo possa raggiungere la verità con altri mezzi.

Procedimento inverso: l'uomo conosce agendo. L'uomo può trovare la vera conoscenza soltanto attraverso l'azione. Non si tratta di scoprire i complessi per trovare i caratteri. Analisi e sintesi non sono due operazioni inverse. L'uomo dovrà fermarsi a un punto intermedio: gli *assiomi di mezzo*<sup>92</sup>, che sono i principi relativi alla situazione dell'uomo. Descartes ci diceva: non bisogna confondere l'ordine dell'essere e l'ordine della ragione. L'idea di *Dio infinito* è rivelata nella *terza meditazione*. Il *cogito* è primo nell'ordine della conoscenza, benché sia secondo nell'ordine dell'essere. Presuppone Dio. Il principio cui il metodo si richiama è un principio dell'ordine della conoscenza. Possiede la sua propria misura. Il principio è dunque ciò che è primo. Gli assiomi di mezzo sono secondi in rapporto alle idee (caratteri dell'essere), ma sono principi (primi) perché per la conoscenza sono tali. Quali sono tali assiomi? Platone proponeva la *divisione*: partire da una

91 Cfr. Voltaire, *A B C, ou Alphabet*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Moland, 52 Voll., Garnier, Paris 1877-1885, Vol. XXVII. Il saggio fu scritto da Voltaire proprio in risposta a chi evidenziava l'assenza della parola *Alfabeto* nel suo *Dizionario filosofico* così come nell'*Enciclopedia*.

92 Cfr. F. Bacone, *Novum organon*, cit.



materia, dividerla in due, a sinistra e a destra. Prendere la destra e dividerla in due, e così di seguito fino al momento in cui non si può più dividere<sup>93</sup>.

Secondo Bacone, è così che bisogna procedere nelle esperienze scientifiche. È ciò che chiama *induzione*. Rapporto originale che si potrebbe spiegare così: rapporto di determinazione. Diciamo: *la linea retta è il cammino più corto da un punto all'altro*. Cos'è soggetto? E cos'è predicato? Potremmo dire: *il più corto* è la regola a partire dalla quale io determino la linea come *retta*<sup>94</sup>. *L'assioma di mezzo* è proprio questo rapporto di determinazione. Il cammino più corto è la regola della determinazione. In Kant, la *sintesi a priori* è questa regola di costruzione. Per esempio:  $7+5 = 12$ . La sintesi non si trova tra  $7+5$  da una parte e  $12$  dall'altra, che non è nient'altro che un simbolo convenzionale, ma nel segno  $+$  che è la regola di costruzione attraverso la quale determino  $12$  a partire da  $7$ , da una parte, e  $5$  dall'altra<sup>95</sup>. È questa la *sintesi a priori*. Quando Bacone parla degli *assiomi di mezzo*, ci dice che è la regola di determinazione fisica (non si occupava di matematica) a determinare differenza. L'assioma di mezzo del calore è la regola a partire dalla quale produco calore a partire dal freddo. È il sistema delle essenze applicate che si nota nelle famose tavole di induzione di Bacone: *presenza, assenza, gradazione*. Esso è primo nell'ordine della stessa conoscenza. L'assioma di mezzo era forse primo, e quello della nostra conoscenza delle cose non lo è. È questo principio di mezzo che può prendere sensi differenti secondo i livelli.

### *Quattro livelli di metodo*

1. Determinazione dell'*ingenium*. La formula [di Bacone] consiste nel riprodurre inventando, poiché essa opera attraverso mezzi originali. La situazione dell'uomo nella natura non è quella di Dio. Quando l'uomo riproduce, scopre solamente gli *assiomi di mezzo*. A questo primo stadio, comprendiamo il rapporto tra metodo e meccanicismo. Quest'ultimo è l'insieme dei mezzi originali. Prima ispirazione del meccanicismo: tutto accade come se la natura procedesse meccanicamente. Esso rende esattamente conto della situazione dell'uomo nella natura.
2. Al secondo livello, il metodo si richiama alla matematica. Se l'uomo può riprodurre attraverso mezzi meccanici, non saremmo forse tentati di

93 Si tratta del celebre metodo diairetico già espresso da Platone nel *Fedro* e perfezionato a strumento logico nel *Sofista* (217c-221c) in cui si tenta la definizione di questi sull'esempio della definizione del pescatore con la lenza.

94 Cfr. D. Hume, *Trattato della natura umana*, cit., libro I, sezione, pp. 62-63.

95 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., *Introduzione alla seconda edizione*, sezione V, pp. 58-62.

lasciare alla semplice indifferenza la produzione naturale nella maniera in cui essa si fa? [Ciò è possibile] a condizione di trattare il mondo come una fiaba. Il mondo esterno è *favola*. La natura perde il suo essere, passa nell'attualità. Il mondo è una favola, e in questo senso è una costruzione matematica giustificabile.

3. Il terzo livello è metafisico. Unità di un principio soggettivo. Il metodo si richiama alla determinazione di un principio della conoscenza. Ciò basta? Il metodo consiste in questo, non si presenta mai come genesi della cosa stessa. Il metodo non richiede, allora, una metafisica? Descartes ci dice di non confondere il modo in cui il metodo ci invita a riprodurre la cosa e il modo in cui la cosa si riproduce. Esso esige inoltre un fondamento metafisico che renderà conto di questo fatto prodigioso: la natura si conforma al principio di questa conoscenza. Così Descartes invocherà una vera teologia, una veracità divina per garantire la conformità del reale.

#### *Due sensi di principio*

In un primo senso, esso è l'esigenza della conoscenza in nome del diritto. Nel senso di fondamento, è ciò che rende conto della sottomissione necessaria del dato al principio di questa esigenza.

Ciò che è primo, il principio soggettivo, è allo stesso tempo posto come secondo nell'ordine dell'essere o nell'ordine del fondamento. È il senso della nozione di metodo. Esso esige che non vengano confusi l'ordine dell'essere e quello delle ragioni della conoscenza. Esso consiste nella distinzione di due ordini. Alquié, cartesiano moderno, pensa che i filosofi del sistema confondano questi due termini<sup>96</sup>. La situazione dell'uomo è dunque ambigua, l'uomo è contemporaneamente superiore agli oggetti di pensiero e inferiore all'essere. Il torto del sistema sarà quello di confondere l'essere con l'oggetto studiato. Questa distinzione dei due ordini è ben fondata? Essa è forse necessaria per i chiarimenti che ci fornisce.

[Prendiamo in considerazione] un testo misterioso di Freud contenuto in *Al di là del principio di piacere*<sup>97</sup>. Tale principio domina la vita psichica perché l'inconscio è unicamente desiderio. Nello stesso tempo egli scopre che c'è comunque qualcosa *al di là* di questo principio, che è il principio di ripetizione. L'inconscio cerca di ristabilire il passato. Freud non è mai ritornato su questo principio di ripetizione, e ciononostante, nella sua ulti-

96 Cfr. F. Alquié, *La nostalgie de l'être*, Puf, Paris 1950.

97 Cfr. S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, cit.

ma opera, *Compendio di psicoanalisi*<sup>98</sup>, ci dice che “il principio di piacere è vero”. Come sono possibili queste contraddizioni? È per questo che bisogna distinguere due sensi. Il principio di piacere è il principio della vita psichica. Ma non è forse necessario un fondamento che renda conto della sottomissione della materia psichica a questo fondamento? La contraddizione allora sparisce. C’è un principio *al di là* del principio; si veda la fine del sesto libro della *Repubblica* di Platone: anche il mondo sensibile si divide in due. Le sue immagini sono riflesse nell’acqua<sup>99</sup>. L’immagine è dunque un *trompe l’œil*. La psicologia dell’immaginazione non è mai separata dalla fisica dell’immagine. Vi è lo stesso rapporto tra mondo sensibile e mondo intelligibile. Equivoco: due interpretazioni. Ci sono idee la cui natura è matematica e idee dialettiche. Altra interpretazione: matematica e dialettica sarebbero modi di trattare l’oggetto. Il matematico parte da ipotesi. In principio suppone l’esistenza del quadrato in sé, del pari e del dispari...ecc. Il principio è ipotetico, le scienze matematiche sono ipotetico-deduttive. Per la dialettica, al contrario, è a partire da ipotesi che ci si eleva fino al principio non ipotetico, *incondizionato*. Si tratta forse delle stesse ipotesi? Principio = principio della conoscenza, è certamente ipotetico, poiché assume la conoscenza come un fatto. Se essa esiste, tale è il suo principio. Ritroviamo il primo significato di principio. Quando Kant parla del principio *incondizionato*, è soltanto allora che c’è determinazione utile o fondamento. Seguendo questa prospettiva tutta la complicazione è questa: come sarà concepita la conoscenza? Cosa rappresenterà? Se è vero che la conoscenza si presenta come un metodo in rapporto al principio soggettivo da cui essa dipende, essa non si presenta come un metodo in rapporto al principio che la fonda e, quindi, essa è sistema. Un autore che più di tutti [gli altri] l’ha notato è Kant.

#### A. Sistema e critica kantiana

Nella *Critica della ragion pura*, estetica trascendentale, analitica trascendentale e dialettica trascendentale non si trovano sullo stesso piano.

Le parti vere e proprie: 1) *Dottrina trascendentale degli elementi*<sup>100</sup> di cui *estetica*, *analitica* e *dialettica* sono gli elementi. Analitica e dialettica sono suddivisioni della *logica trascendentale*. 2) *Metodologia trascenden-*

98 Cfr. S. Freud, *Compendio di psicoanalisi* (1938), Bollati Boringhieri, Torino 1980.

99 Cfr. Platone, *Repubblica* 509d-511e.

100 *Critica della ragion pura*, cit., B47-462, pp. 73-705.

*tale*<sup>101</sup>, è quella che resta, il più delle volte, sconosciuta. Kant dice che tutto il suo libro introduce la seconda parte; meno di cento pagine per il metodo.

Il piano della *Metodologia*: 1) *disciplina della ragion pura*; 2) *canone della ragion pura*; 3) *architettura della ragion pura*; 4) *storia della ragion pura*.

Si tratta di un'analisi: la prima parte (analitica = pezzo forte) rapporta la conoscenza come metodo a un principio. Ma, nel quadro di questo metodo, la conoscenza viene anche messa in rapporto con un fondamento. Allora diventa veramente un sistema. Kant partirà da niente. I *post-kantiani* si daranno come compito la realizzazione della *sistematica* che Kant non aveva potuto sviluppare. Chi sono? Salomon Maimon, 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.

L'*Analitica* di Kant: Analizzare significa dividere, separare. La domanda è: in cosa si divide? In elementi. Bisogna, a partire dalla cosa, risalire alle sue condizioni. Questo processo sarà ancora analitico. Gli elementi, secondo Kant, sono condizioni che rendono la conoscenza possibile. Una tale analisi non resta sul piano di ciò che analizza. Le condizioni non sono sullo stesso piano del condizionato, nel senso che esse rendono possibile l'oggetto che condizionano, ma non lo compongono. Perché [Kant] mantiene questi elementi? La risposta è data nel termine *trascendentale*.

È presente, in Kant, un'idea fondamentale della filosofia moderna. Studiare il qualificativo *moderno*. Nei cartesiani vi è una finitezza dell'uomo: relazione *uomo/Dio* assai precisa. L'uomo (il suo intelletto) è finito. Ciò che è costituente è l'intelletto infinito di Dio. Questo problema dei limiti della conoscenza non è *di fatto* ma *di diritto*. Kant: l'idea di un intelletto infinito perde il suo senso, non si tratta per nulla di un'idea costituente, ma soltanto di un'idea regolatrice. Da qui la critica dell'idea di un intelletto infinito, non c'è nessuna intuizione intellettuale. La grande novità del kantismo non è questa. Si tratta invece del fatto che, contemporaneamente, la finitezza umana in quanto finitezza sarà elevata a principio costituente della coscienza e dello stesso mondo. Ecco in che cosa Kant può essere detto *primo* nella filosofia moderna. Rompe l'alternativa classica. Heideg-

---

101 *Ibid.* B463-552, pp. 707-824.

ger: *Kant e il problema della metafisica*<sup>102</sup>. Ciò che [Heidegger] chiama *esistenza* ha per essenza la finitezza, la quale fa tutt'uno con il vero e proprio potere costituente. La filosofia si orienta in maniera strana: l'uomo è un ente finito, non è Dio, ma contemporaneamente costituisce mondo. Kant, in questo senso, è senz'altro il primo. Il problema è come porre una tale finitezza. In Heidegger l'esistenza, in Kant attraverso lo schematismo o l'immaginazione trascendentale. Nell'*Evoluzione creatrice*<sup>103</sup>, Bergson ci dice due volte che è importante sottolineare che lo *slancio vitale* è finito. Il principio costituente non è nient'altro che superamento della sua finitezza. Allora l'uomo resta incluso nel quadro della sua finitezza e il suo stato sarà necessariamente costituito (empirismo). Kant pone un problema che lascia in eredità alla filosofia: la finitezza come tale, in quanto finitezza, è costituente. Prima di lui si faceva ruotare il soggetto attorno all'oggetto come nel modello tolemaico. Kant pretende di scoprire la dimensione della soggettività: ecco la rivoluzione copernicana. Fa ruotare gli oggetti attorno al soggetto. Non si tratta di elevare l'uomo al piano di Dio. L'essere razionale è definito, al contrario, in opposizione all'infinità. Non possiede un'intuizione intellettuale. Da qui l'estremo equivoco e la ricchezza di Kant. Questi autori, da Kant a Heidegger, danno all'uomo i poteri di un Dio. Ma in realtà questi filosofi non danno all'uomo tali poteri. Danno alla finitezza il carattere costituente, non elevano l'uomo all'infinito. Dove sta il problema? Perché la *Critica della ragion pura* non è sufficiente? Per arrivare alla posizione formale è stata necessaria tutta una storia. I post-kantiani rimproverano a Kant di non aver saputo attenersi al problema e di avere reintrodotto le questioni che questo problema metteva da parte. Convergenza tra i post-kantiani e Heidegger<sup>104</sup> che, nel suo libro su Kant<sup>105</sup>, ci invita a una ripetizione dell'impresa kantiana. Il suo grande tema sarà quello di una finitezza costituente. Kant è il primo a fare della finitezza, la più profonda, qualcosa di caratteristico della ragione stessa, lo stesso costituente dell'essere razionale. È la dualità del concetto e dell'intuizione a essere costituente. Siamo sottoposti alle condizioni dell'intuizione come alla nostra recettività. Tutto ciò a livello della ragion pura. L'uomo ha un corpo perché è finito. È innanzitutto secondo Descartes che il *cogito* è alla prima perso-

102 Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1929), Laterza, Roma-Bari 2004.

103 Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit.

104 Anche qui Deleuze si riferisce esplicitamente al libro di Vuillemin sulle interpretazioni di Kant date da Cohen, Fichte e Heidegger, *L'héritage kantien et la révolution copérnicienne* (cit.).

105 Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit.

na (finitezza). L'uomo costituisce il mondo della sua propria conoscenza.

### B. Tre obiezioni al kantismo da parte dei post-kantiani

È sufficiente la rivoluzione copernicana? Deve essere studiata dal punto di vista della sua forma. In questo senso Kant ha ragione (rivoluzione molto profonda). Dal punto di vista della materia non è così. Su questo punto Kant è più vicino a Tolomeo che a Copernico, mette l'uomo al centro. Nel tentativo kantiano sussiste la semplicità dell'ipotesi. Kant, dice Fichte, resta attaccato alla semplice fattività, mentre Fichte ricerca la genesi. Kant ricerca condizioni; per esempio, la conoscenza implica che si parta dall'ipotesi dell'esistenza di ciò che è condizionato. Così per la morale kantiana. Ci si dà la morale come un fatto a partire dal quale si risale alle condizioni. Fichte vi vede un fatto empirico. Tuttavia, all'inizio dei *Prolegomeni*, Kant dice: nella *Critica della ragion pratica* mi servivo di un metodo sintetico, mentre nei *Prolegomeni* il metodo è analitico, poiché è un'opera destinata al grande pubblico<sup>106</sup>. Nello spirito di Fichte la sua critica è rivolta a tutte le opere. La distinzione di Kant non è così netta come vorrebbe sembrare. Per le opere di divulgazione molto bene (per i costumi, ad esempio<sup>107</sup>), egli si richiama alla coscienza popolare. Nelle *Critiche* non ci sono fatti esteriori. La differenza tra le *Critiche* e le opere divulgative è che nelle *Critiche* c'è un metodo sintetico. Qui parte, questa è la sola differenza, da fatti particolari, dai fatti della coscienza. a ogni modo parte da fatti che presuppone. Per questo Fichte dirà che Kant non si è mai elevato all'analisi trascendentale, e che la sua analisi è solamente regressiva. Piuttosto che da fatti supposti, bisogna partire da fatti di cui si avrà la *genesì*. Si tratta allora più di un metodo genetico che di un'analisi. Fichte non smette d'insistere sull'importanza della parola: sostituire l'*atto* della coscienza al *fatto* della coscienza. Kant non si eleva fino alla posizione di un atto puro. Come abbiamo detto, quando Kant giunge alla *Metodologia*, è giunto al suo scopo.

In una lettera di Kant a Marcus Herz, contenuta nell'*Opus Postumum*, troviamo uno sviluppo che sembra provare quanto già Kant precorreva Fichte e il *post-kantismo*<sup>108</sup>.

La *Metodologia trascendentale*, nonostante sia la parte più breve, è la più importante. La teoria degli elementi è una teoria dei materiali: estetica = re-

---

106 Cfr. I. Kant, *Prolegomeni*, cit., p. 3.

107 Cfr. I. Kant, *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano 2006.

108 Cfr. I. Kant, [*Brief*] von Marcus Herz (24 novembre 1778), in Id., *Kants Gesammelte Schriften*, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, W. De Gruyter, Berlin 1902, Vol. X, pp. 226-228.

cettività, logica = spontaneità, concetto. Che tipo di edifici possiamo costruire? Si tratta dell'oggetto della *Metodologia trascendentale*. Nell'*architettonica* vengono espone le condizioni secondo le quali la nostra conoscenza si organizza in un vero e proprio sistema. Bisogna che la nostra conoscenza non sia un mero aggregato. Bisogna ch'essa formi un sistema. La presenza di un'idea, la nostra coscienza, deve presentarsi come un *tutto organico*. Il sistema è sempre compreso nei limiti che procedono da un metodo analitico. Problema, secondo Kant: l'analisi, diventando trascendentale, non esclude più il sistema, ma lo mantiene ancora entro i suoi propri limiti. In questo senso egli non va molto lontano. Distinzione di due sensi della parola principio: ipotetico e fondamento. Secondo Kant, la determinazione di un fondamento è più profonda di quella di un principio ipotetico e, quindi, non va fino in fondo a ciò cui ci rinvia la questione del fondamento. È soltanto dandosi la conoscenza come un fatto che Kant arriva a chiedersi: "perché il dato è sottomesso alla conoscenza?". Bisogna passare attraverso questa deviazione [détour] ipotetica? È molto forzato, poiché arriva a questo sistema.

### C. Intuizione e concetto in Kant e Fichte

1) Secondo Kant la sola conoscenza legittima è quella che opera contemporaneamente attraverso intuizione e concetto. 2) L'intuizione e il concetto hanno due fonti radicalmente diverse ed è la loro dualità che definisce la nostra finitezza. È un fatto che il nostro intelletto non sia infinito. Il rifiuto dell'intuizione intellettuale si fonda sul fatto che, se l'avessimo, il nostro intelletto sarebbe infinito e ci sarebbe unità assoluta del concetto e dell'intuizione, cioè del soggetto e dell'oggetto della rappresentazione e della cosa. Ma noi non conosciamo i noumeni, né le cose in sé. Non conosciamo la cosa in se stessa, la cosa in sé. Questo implica forse una restaurazione dell'intelletto finito? Se si può concepire un'intuizione intellettuale che si rapporta alla nostra finitezza, allora bisognerà parlare di una finitezza costituente. Contrariamente a quanto sopra, Kant ha ragione. Perché questa parola *intuizione*? Lo spazio e il tempo sarebbero irriducibili a qualsiasi concetto. L'intuizione è lo stato della cosa *dato* al di fuori del giudizio. Non si può, dice Kant, fare dello spazio e del tempo dei concetti senza cadere in contraddizione. *Obscurus sum sed distinctus*, dice il concetto. La teologia incide molto sulla filosofia. Il diritto, il fondamento stesso implica la posizione dell'intelletto infinito. Kant lascia già la porta aperta a una sorta di reintroduzione dell'intelletto infinito. Rendere conto del carattere sistematico della natura. [L'intelletto] ha semplicemente un ruolo riflettente. Ma in nessun caso quest'intelletto ha un ruolo costitutivo. Posizione della finitezza come qualche cosa che in se stessa

è costitutiva. Se il concetto e l'intuizione sono due cose distinte, il concetto da solo non ci fa conoscere niente. Questa dualità si sviluppa nella *Critica*: il concetto rinvia allo spazio e al tempo, l'intuizione rinvia a queste categorie. L'idea d'un intelletto infinito perde ogni senso. Recettività e spontaneità. Nei *Prolegomeni* e nella stessa *Estetica trascendentale* il solo oggetto, lo spazio e il tempo non sono riducibili a uno stesso concetto. Per uno stesso concetto ci sono sempre diversi oggetti possibili. È il problema dello spazio. Dato un concetto, gli corrispondono diversi oggetti (critica di Leibniz). Sarà questa la natura della differenza tra questi oggetti. La differenza nello spazio è modo del tipo: è lì, nel tempo e ora. Lo spazio e il tempo appartengono allora a un altro ordine rispetto a quello del concetto. Non a caso [ritroviamo] il *paradosso degli oggetti simmetrici*, il quale fa la sua apparizione soltanto nei *Prolegomeni*<sup>109</sup>. Dove sta la differenza? La terza dimensione è condizione della sovrapposizione. C'è una destra e una sinistra, un prima e un poi. Secondo Leibniz, ogni volta che ci sono due oggetti, sono necessari, di diritto, due concetti (principio degli *indiscernibili*). L'ordine dello spazio e del tempo è irriducibile a ogni concetto al punto che per due cose differenti il concetto può essere esattamente identico. Il secondo aspetto della nostra finitezza: l'oggetto in generale, [l'oggetto] trascendentale, [l'oggetto] uguale a  $x$ . Il concetto pensato di per sé si determina come oggetto della coscienza. Principio per gli oggetti: tutto il senso della matematica è che essa è il sistema di costruzione per produrre, nella diversità, gli oggetti simili al concetto. Il primo problema: come può il concetto trovare un oggetto che gli corrisponde? Si deve rapportare a un oggetto, a qualche cosa. Il problema che rimane: Kant aveva ragione nel legare la finitezza a una dualità del concetto e dell'intuizione? Non c'è modo di rendere conto nel concetto di un'unità del concetto e dell'intuizione, pur mantenendo la finitezza dell'intelletto costituente? Ciò che Fichte gli obietta alla fine è vero. Non arriva a una *genesis*. Una tale restaurazione avrebbe come conseguenza quella di fondare il sistema e di fondare il fondamento come sistema. Ma non dobbiamo dimenticare la *genesis*. Vi è, dice Hegel, una specie di autoformazione del sistema. Quest'ultimo punto permetterebbe di rispondere alla questione di questo capitolo: il sistema, si obiettava, implicava che l'uomo si mettesse al posto di Dio.

### III. Finitezza e fondamento

Com'è possibile che un *io*, finito e trascendentale, possa acquisire un

---

109 Cfr. I. Kant, *Prolegomeni*, cit., pp. 40-41.



potere costituente? Quanto alla ricettività, essa non deve essere un carattere accidentale, ma essenziale, proprio dell'io. Heidegger, in *Kant e il problema della metafisica*, dice che ciò che è ancora più originario dell'uomo è la finitezza dell'esistenza che è in lui. La finitezza non deve essere compresa a partire da una natura empirica. Tra le direzioni dell'analisi, prendiamone in considerazione tre, che sono apparse nei post-kantiani e non sono state ancora completamente esplorate.

[1] Salomon Maimon, uomo dalla vita bizzarra, fatta di alti e bassi, grandiosa e miserabile. Era rabbino, con un certo gusto per le fughe, morì in grande miseria<sup>110</sup>. Si tratta, per lui, di sostituire alla dualità *intelletto infinito/intelletto finito* una dualità interiore, essa stessa finita. Questa sarà una dualità tra il *conscio* e l'*inconscio* (non freudiano). I concetti di Kant non determinano tutte le varianti dell'esperienza. In nome, per esempio, della categoria di causalità si sa che i fenomeni sono sottomessi a delle leggi, ma questo non mi dice a quale legge particolare tale fenomeno è sottomesso. Così, la *Critica del giudizio*<sup>111</sup> cerca di rispondere a questa questione, lasciata in sospenso dalla [prima] *Critica*. Kant non ha saputo fornire una vera e propria *genesi*. Maimon rimprovera a Kant di avere creduto che fosse la realtà della costruzione a fondare la possibilità trascendentale del concetto<sup>112</sup>. È necessario che questa possibilità preesista alla costruzione, la quale non fa che rivelarla. Maimon chiede che si trovi un principio interiore della costruzione. Questo principio non si trova in Kant? Pensiamo allo *schematismo*: non è già quest'ultimo ciò che Maimon reclama? Un concetto non determina attraverso se stesso il suo oggetto. Sarà necessaria una regola che sarà l'atto dell'immaginazione e che sarà anche *produttiva*. Ecco il romanticismo tedesco. (Novalis, in cui l'immaginazione diventa costitutiva del mondo).

Tuttavia Maimon dice che è proprio la costruzione a garantire la possibilità del concetto. Pensa che, se si trova un principio interiore al concetto, allora, la dualità kantiana tra concetto e intuizione verrà superata. L'esigenza di Maimon è dunque eccellente. In seguito egli darà due risposte che riguardano la matematica e la fisica. La prima è il principio di determinabilità (o anche di determinazione). La linea retta è il percorso più breve. Opposizione tra *retta* e *il più breve*. Ma, chiede Maimon: retta e non retta si contraddicono come breve e più breve? Che la linea retta non sia retta, c'è *compossibilità* logica, fin quando si dice *la linea retta* non si tratta del

110 Cfr. S. Maimon, *Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz*, Friedrich Vieweg, Berlin 1792-1793.

111 Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2006.

112 Cfr. S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Christian Friedrich Voss und Sohn, 1790.

*più breve*. È falso, ma non allo stesso modo. *Il più breve* è la regola di costruzione a partire dalla quale determino una linea come linea retta. *Retta* sembrava il soggetto, di fatto è una determinazione del tutto estrinseca. La linea è prodotta come retta. Ciò che è veramente intrinseco è *il più breve*, che determina la linea come retta. Abbiamo tre elementi nel giudizio sintetico. 1) Il determinabile: in questo caso la linea. 2) Il determinato: la linea *retta*. 3) *Il più corto* è tutt'uno con il concetto perché è veramente ciò che è determinante. La legittimità della matematica riposa sulla dualità del concetto con quest'ultimo elemento, determinante. Ma la vera difficoltà la si ritrovava a livello della fisica. Gli oggetti dell'esperienza erano determinati? Strana risposta di Maimon: da kantiano si ritrova a essere leibniziano. Leibniz aveva scoperto l'analisi infinitesimale. Ciò che lo colpisce è la nozione di *differenziale*. [Per spiegare l'idea di] una quantità più piccola di qualsiasi altra quantità data si era richiamato a uno strumento matematico e anche a un concetto metafisico: le teoria delle *piccole percezioni*. Così, la voce del mare è composta dallo scontro di gocce. Maimon questa volta aveva la sua risposta. Chiama la sua teoria *differenziale della coscienza*. Di conseguenza, la genesi è interpretata come una *genesi differenziale*. L'elemento generico non è cosciente. Ma la nozione di composizione è rinnovata dall'analisi infinitesimale. Gli elementi fondamentali sono differenziali. Ci sono differenziali della coscienza che sono gli elementi fondamentali e generici della coscienza stessa, che proprio così si danno alla coscienza. La genesi trascendentale della coscienza è dunque possibile grazie al suo essere differenziale. Maimon presenta la sua filosofia come una sintesi di Kant e Leibniz. La sua risposta consiste così in questo: alla dualità esteriore egli sostituisce, nello stesso *io*, la distinzione della coscienza finita e del suo elemento genetico infinitamente piccolo. In Leibniz, la scoperta dell'infinitamente piccolo aveva una possibilità? In teologia l'infinito è sempre l'infinitamente grande. Leibniz sembra veramente imbattersi in un'altra dimensione. Scopre lo strumento matematico capace di padroneggiare [sic.]<sup>113</sup> questo *infinitamente piccolo*. In Leibniz le due direzioni finiscono per riconciliarsi, ma non senza difficoltà. Leibniz vuole infatti mantenerle entrambe. Con Maimon, l'infinitamente piccolo viene realmente a prendere il posto dell'infinito, del *grande* tradizionale. L'infinitamente piccolo diventa allora il principio genetico del finito. Per l'infinitamente piccolo il finito assume un potere costituente.

[2] Seconda direzione: Fichte, a sua volta, pensa che Maimon non è

113 Nel testo francese, manca una parola che inizia per "m", ipotizziamo si tratti di "maîtriser".

andato *fino in fondo*. Vuole sostituire al cosciente una doppia deduzione. L'oggetto si dà a un soggetto, che tuttavia è differente da lui. L'oggetto non è nient'altro che il prodotto, o il resto di una coscienza che l'*io* finito si poneva. Una *doppia serie*: Kant ha confuso le due serie, e ciò è perché non possiede una determinazione fondamentale del tempo. La finitezza e il tempo sono tutt'uno. Cosa sarà la genesi del tempo? Il problema: come si distingue in ogni istante, nel tempo, un passato e un futuro? Equivoco della parola *presente*. Non ne usciamo e tuttavia esso è sempre altro da se stesso. A questo livello, il tempo può presentarsi come una successione di puri presenti e ci proietta verso presenti a venire (rinvia alla volontà come facoltà psicologica). Per Heidegger esso è *trascendentale*: s'interroga sulle condizioni che rendono possibile, nell'esistenza, il fatto che...ecc.<sup>114</sup>. Distinguiamo, nel tempo, ogni istante passato e futuro che fonda la memoria come facoltà psicologica. La finitezza è costituente nella misura in cui essa organizza il tempo come *estasi* (in greco "lo stare fuori di sé"). Egli attende, dunque, una soluzione della temporalità. Organizzazione di tre estasi del tempo. Kant lo avrebbe scorto nelle tre sintesi (passato, ricognizione, futuro).

Le tre direzioni aperte si presentano così: 1) in seno all'*io*, *io finito*, *io differenziato*; 2) in seno alla coscienza, due sensi paralleli o interfacce; 3) in seno allo stesso essere, dualità tra l'esistente e i semplici oggetti.

### Conclusionione

Prima di Hegel la dialettica implica una triplice idea: conservazione, discussione, contraddizione. A livello *tesi/antitesi*, la contraddizione si trova tra le persone che parlano e non tra le cose stesse. In questo senso essa è senza dubbio un metodo. Socrate oppone la dialettica ai lunghi discorsi. Come può Hegel trasformare la dialettica, mettendo la contraddizione *nelle cose stesse*? Il metodo è allora tutt'altro che un metodo, è un sistema fondato. Com'è possibile? Bisogna porsi alla fine della storia che, in fondo, ha due tipi di fine: quella del regime napoleonico e quella del suo [di Hegel] sistema, il quale è la fine della storia della filosofia. [Hegel] ci credeva? Voleva dirci che a ogni istante la storia è finita (sebbene non lo dica). La storia è fatta a partire dal presente. La sua regola è nel movimento e nella soppressione delle contraddizioni presenti e non nel pensiero di un futuro. L'azione si fa a partire dal presente e nel presente, a partire da contraddizioni da sopprimere. In questo senso, la storia è definita in ogni momento. He-

---

114 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), Longanesi, Milano 2005.

gel non dà mai torto a un filosofo, gli dà ragione *inglobandolo*, rendendone conto. Hegel porta a compimento, realizza Descartes, il quale è soltanto un momento del pensiero filosofico. Senza dubbio tutti i filosofi che l'hanno preceduto sono "esistiti". Non pretende di immischiarsi nelle loro discussioni, ma di riprendere il filo della storia universale che passa attraverso di loro e che illumina il senso dei loro discorsi. Che cos'è *esistito*? I filosofi discutono. Ma, chiede Hegel, cosa corrisponde a queste discussioni nella realtà? Ci sono due cose che [costituiscono il segno di] una discussione più profonda nella realtà: il *lavoro* e la *lotta*. Si tratta del segno della negatività. L'uomo costituisce lo *scontento* del dato. La lotta è negazione, trasformazione ecc. È perché la lotta e il lavoro sono processi reali che la discussione dei filosofi acquista, in seguito, il suo senso. La dialettica è allora già *divenire*, un sistema. Hegel non ha potuto fare dialettica. Ecco perché chiama il suo libro *Fenomenologia dello spirito*. Descrizione in modo tale che sorga qualcosa di [*sic.*]. Cfr. Kojève<sup>115</sup>. Ecco perché bisogna attribuire importanza a ciò che dice Hegel: "arrivo alla fine". Secondo lui si tratta solamente di descrivere, di cogliere, di comprendere il movimento dialettico nelle cose. Dobbiamo quindi rispondere alle tre obiezioni concrete rivolte contro il sistema.

- 1) L'uomo si mette al posto di Dio.
- 2) Il sistema legittima tutto (gli stati totalitari).
- 3) È presente in esso una mistificazione a meno che non riesca a raggiungere l'esperienza, ma in effetti, la reintroduce sempre.

[1] Prima obiezione: risultato positivo. Nessuno ha preteso di mettersi al posto di Dio. Ambizione più piccola o più grande (visione superiore a quella di Dio). Quando Hegel parla del sapere assoluto ci dice che esso non ci svela un mondo *altro* rispetto al nostro. Il sapere assoluto è il sapere di questo mondo qui<sup>116</sup>. Sostituzione dell'immaginazione trascendentale all'intelletto divino. Il punto di vista del sistema rimpiazza il concetto d'intelletto infinito attraverso l'immaginazione trascendentale che è il concetto della finitezza costituente. Così molte nozioni non possono essere conservate. Come, ad esempio, la nozione di *creazione*, che è un'idea teologica che si deve comprendere a partire da una volontà e un intelletto infiniti. Se questi vengono meno, l'idea di creazione non può essere mantenuta. Così è assurdo per un ateo conservare l'idea di creazione, oppure non dovrebbe più servirsi di concetti legati strettamente all'idea di Dio. Quindi la

---

115 Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), Adelphi, Milano 1996.

116 Cfr. J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Puf, Paris 1953.

filosofia, nella sua differenza dalla teologia, non può mantenere, in quanto filosofia, l'idea di creazione. Si veda [il concetto di] costituzione in Husserl e i suoi allievi. Genesi nei post-kantiani: si tratta di sforzi per rendere conto del mondo in filosofia. Infine, bisognerebbe lasciare grande spazio ai poeti e letterati del romanticismo tedesco. Novalis conosceva molto bene Kant. Vuole, dice, fare una "filosofia" e non una psicologia dell'immaginazione. È attraverso lo stesso movimento che la natura produce l'erba e i fiori e che "io immagino", dice. Ciò non vuol dire solamente che le immagini che ha il poeta sono analoghe ai prodotti della natura. Ciò vuol dire anche che la natura maschera ciò che produce. Riproduzione attraverso mezzi artificiali. La cosa è prodotta originalmente dalla natura, ma non si sa in quale modo. Possiamo soltanto riprodurla in laboratorio. Ma in compenso, Novalis ci dice che l'immaginazione è la facoltà che ha come corrispondente, nelle cose, il movimento stesso attraverso il quale le cose si riproducono. Da qui il tema del romanticismo tedesco: rapporto verità e poesia. Secondo Novalis, esiste una verità più profonda della poesia: le immagini fanno tutt'uno con il movimento della riproduzione. È ciò che Bachelard chiama un'immagine (cfr. *La poetica dello spazio*<sup>117</sup>). Abbiamo voluto produrla a partire da altro, dice Bachelard. Essa è invece creatività pura, puro dinamismo. Egli rifiuta tutte le spiegazioni psicologiche o psicanalitiche dell'immaginazione. Di conseguenza commenta certe strutture. Coerenza romantica delle due parti del suo libro. Per ottenere la vera immagine del quadrato bisogna *dinamizzarlo*. Bisogna cioè far sì che qualcosa si quadri. Io mi quadro in una poltrona. Il movimento è il dinamismo principale dell'immaginazione. Da qui, la ricchezza che è possibile trarre da grandi testi poetici. La radice immaginaria della conchiglia è il movimento attraverso il quale si produce, nell'immaginario, con questa stessa spirale. Novalis vuole dire che il movimento attraverso il quale immaginiamo non fa che uno con il movimento attraverso cui la natura produce le cose. Sicuramente, a condizione di sapere *sognare*; sapere che consiste in una tensione molto particolare del pensiero: liberare le qualità della cosa che, allo stato di natura, sono tenute prigioniere. Tutto il tema di Novalis ha un suo equivalente esatto in filosofia: egli pone il principio di un'*immaginazione costituente*. Nel sistema, l'uomo non si mette al posto di Dio perché il sistema deve rimpiazzare l'idea di creazione con altri concetti.

[2] La seconda obiezione è, in un certo senso, più pericolosa. Una cosa che non è possibile negare è la maniera in cui i regimi totalitari si esprimono a favore di un sistema. Ma, a livello del filosofo, ciò che conta è il fatto.

117 Cfr. G. Bachelard, *La poetica dello spazio* (1957), Dedalo, Bari 2006.

Solo il risultato conta. Per Hegel, si dice spesso, è la forza che fa il peso (si notino le sue considerazioni sul regime napoleonico). Ma, se siamo un po' più onesti e andiamo ad indagare il contesto, [notiamo] che si tratta di una frase tedesca: il reale non deve essere confuso con l'esistente. Riserva il nome [di reale] a ciò che si produce nel reale. Si tratta del reale in quanto risultato di una produzione. È ciò che c'è di reale nel prodotto dell'azione. Cambia forse questo il senso della frase? L'attività è contemporaneamente l'elemento negatore. La dialettica riposa sull'elemento negativo nel reale. Ciò che è positivo e ciò che è reale, è prodotto come la negazione della negazione. Attribuire importanza alla forma del principio di contraddizione. A non è non-A. Qui nasce la stessa negazione. Ciò che è reale è razionale. Il movimento [è] esattamente identico alla ragione: il reale non è un esistente qualunque. È ciò che, nell'esistente, è negazione della negazione. Dal punto di vista della filosofia politica tutta la filosofia tradizionale può, in un certo modo, interpretarsi nell'apparenza e nell'essenza, ma ciò suppone una teologia, due mondi (un po' come in tutta la filosofia greca, compresa l'interpretazione tradizionale). Il fenomeno, in Kant, non ha niente a che vedere con l'apparenza. Kant non pensa affatto che il fenomeno sia l'apparenza. Pensa che il fenomeno è *ciò che appare*. Oppone la cosa *in quanto* è alla stessa cosa *in quanto appare*. Lo spazio e il tempo sono le determinazioni immediate di ciò che appare. Il movimento del fenomeno suppone l'improvvisa demolizione dell'apparenza alla quale è improvvisamente sostituita l'apparizione. La mia nozione di apparizione si rapporterà alle nozioni, invece d'essere, di senso o di significato [*sic.*]. Non si tratta di scoprire l'essenza al di là dell'apparenza né di scoprire l'altro mondo. Il compito della filosofia è scoprire ciò che appare. L'essenza non è nient'altro che la filosofia. Pensiamo all'incipit dell'*Essere e il nulla*<sup>118</sup>. Heidegger prende *aletheia*, lo scoprimento (in greco, la *verità*) in un senso letterale. Il *senso* è il senso di ciò che appare nascosto dal fenomeno, l'apparizione. Pertanto Hegel sviluppa il tema dello Stato. Invece di opporre una cittadella ideale che rinvia a un mondo intelligibile, a un mondo vero, dice che l'essenza [*sic.*], gli Stati reali sono intelligibili. In questo senso, tutto ciò che è reale è razionale. Non bisogna credere che in ogni Stato si realizzi l'essenza dello Stato. Abbiamo la libertà dell'individuo e l'autorità del governo. L'uno nega l'altro, e tuttavia ogni Stato è costituito su questa contraddizione. Ma non tutti gli Stati sono buoni. In un regime tirannico c'è soppressione della libertà del cittadino. Ma essa non è assente, non è soppressa una volta per tutte. È un compito giornaliero per la polizia sopprimere la libertà. Il tiran-

---

118 Cfr. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla* (1943), NET, Milano 2002, p. 11.

no non ha mai finito con la libertà del cittadino. Tuttavia non è questo Stato a essere razionale, ciò che è razionale è il movimento del negativo contro il non negativo. La negazione si nega. C'è dialettica perché la positività non è nient'altro che il prodotto della negazione della negazione.

[3] Tutto questo ci conduce alla terza obiezione: la questione dell'esperienza. Quando facciamo questa obiezione, prendiamo il sistema per ciò che non è. Chiediamo allora al sistema di dirci l'avvenire. Anche nella *Prefazione della Fenomenologia dello spirito*, Hegel dice che la critica non è tutt'uno con l'esperienza. Si tratta di descrivere l'esperienza come se qualcosa sfugga necessariamente nell'esperienza di colui che l'ha fatta, e questo qualcosa è esattamente il *sensu* di quest'esperienza. Inutile, poiché le condizioni dell'azione non implicano alcuna condizione dell'avvenire dello Stato futuro [*sic.*]. [L'azione] trova il suo punto di partenza nella contraddizione presente.

### *Conclusioni generali*

- 1) Per comprendere il senso del fondamento abbiamo visto che bisognava avvicinarlo al mito. Abbiamo riconosciuto tre caratteri fondamentali: a) Un'origine più profonda del semplice *cominciamento*. b) La ripetizione. c) La cosa vi acquisisce un valore di *mondo* (la cittadella è fondata a immagine del mondo).
- 2) Questi caratteri possono assumere un significato filosofico? Il fondamento non è il semplice cominciamento, che, in sé, è il rapporto della cosa con ciò che essa non è quando questo rapporto diventa essenziale. Il cominciamento della matematica è il rapporto della matematica con una cultura che non comportava ancora la matematica. Qual è il cammino inverso del fondamento? È la necessità del cominciamento rispetto alla cosa. Kant ci mostrava che bisognava chiamare fondamento un principio a *doppia operazione*; rendeva possibile qualcosa rendendo necessaria la subordinazione di qualcosa a questo qualcosa. L'operazione del fondamento consiste nel rendere necessaria la sottomissione della cosa a ciò che essa non è. Bisognava elevarsi al piano delle esigenze della ragione. La sola operazione è quella del fondamento. L'esigenza non ha principio da qualcosa d'altro senza che, nello stesso tempo, qualcosa d'altro sottometta il dato all'esigenza. Concezione del mondo in Heidegger.
- 3) Si trattava dell'altro aspetto dei rituali, la *ripetizione*. L'idea del principio che fonda ci invita a prendere in considerazione una ripetizione originale, una ripetizione psichica.

- 4) In questa ripetizione psichica è necessario che qualcosa di nuovo sia prodotto nello spirito, che qualche cosa venga rivelato. Risposta alla domanda: *a che cosa serve fondare? A che cosa serve ripetere?* Qualcosa di nuovo viene prodotto nello spirito rivelato. Ciò che è rivelato (ultimo capitolo) è la vera struttura dell'*immaginazione*; bisogna comprendere il senso, che non può essere compreso se non attraverso e nell'atto del fondare che, ben lontano dal supporre un punto di vista dell'infinito, non faceva che uno con il principio dell'*immaginazione*.
- 5) Senza il fondamento è impossibile distinguere i veri e i falsi problemi.





FABIO TREPPIEDI  
POSTFAZIONE  
DELEUZE. INTERPRETARE E TRADIRE<sup>1</sup>

Si tratta non già dell'esposizione della memoria involontaria, ma del racconto di un *apprentissage* [...] apprendere è qualcosa che concerne essenzialmente i segni. Questi sono appunto oggetto di un apprendimento temporale, non di un sapere astratto [...] Occorre essere predisposto ai segni, aprirsi al loro incontro, aprirsi alla loro violenza.

Gilles Deleuze, *Marcel Proust e i segni*

Amore è tutto ciò si può ancora tradire.

Andrea Pazienza, *Lupi*

L'esperienza deleuziana offre agli interpreti molteplici possibilità di approccio. La vasta letteratura secondaria continua a mostrare la possibilità di differenti chiavi di lettura del testo deleuziano. Tale fecondità, quella che è stata definita "la multiversità dello spettro teorico di Deleuze"<sup>2</sup>, comporta anche l'impossibilità di inserire il filosofo francese in quella casella della storia della filosofia chiamata "poststrutturalismo" o "pensiero della differenza". Questo *shock*, l'impatto con un metodo e uno stile anomali, è provocato dalla sfida lanciata da Deleuze, il quale tende costantemente a presentare, prima ancora dello stesso concetto, la problematicità e il travaglio della sua creazione.

È questa situazione interpretativa che, scuotendo il lettore dall'esterno, lo immette provvisoriamente nell'evento del pensiero deleuziano svincolato dallo strumento storico filosofico e lo obbliga, successivamente, a farne ricorso ai fini della comprensione. La prima lezione di Deleuze è allora

- 
- 1 Desidero ringraziare Pietro Camarda per avermi affiancato nella prima stesura della traduzione di "Che cos'è fondare?". Ringrazio inoltre Ersilia Caramuta, Anna Maria Treppiedi e Giuseppe Roccaro per il costante supporto e i preziosi consigli.
  - 2 P. A. Rovatti, *Fare isola con Deleuze*, p. IX; introduzione a G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974* (2002), Einaudi, Torino 2007, pp. IX-XIV.



questa: la storia della filosofia non può essere un mero strumento; se così fosse, secondo l'ottica deleuziana, verrebbe bloccata qualsiasi possibilità d'irruzione esterna nelle dinamiche di un pensare che, fissato in griglie preconcepite, non offrirebbe l'occasione di esplorare una "geofilosofia": *isole, piani, territori, linee di fuga* che dirottano l'interprete verso zone non contemplate dai tradizionali stilemi filosofici.

Probabilmente, apparirà rischioso affrontare queste *zone d'indiscernibilità* nelle quali il confine sfuma incessantemente tra filosofia e politica, filosofia e arte, filosofia e scienza, fino a fare emergere l'ipotesi del fallimento dell'impresa filosofica deleuziana. Il testo di Deleuze si presenta come un labirinto di premesse inesprese, parole inattese, movimenti poco assecondabili, i quali potrebbero indurre all'abbandono del tentativo di dare un'intelligibilità al testo deleuziano usando come alibi la sua mancanza di chiarezza, la complessità gratuita e l'oscurità delle fonti direttamente o indirettamente citate. Il lavoro della critica risulta allora indispensabile per sopportare la tensione innescata dalla filosofia di Deleuze, ma qualunque critica risulterebbe riduttiva qualora non mostrasse anche l'esperienza che ha condotto all'elaborazione di quella determinata posizione critica. L'istanza creativa risulta dunque presente tanto nel filosofo, creatore di concetti, quanto nell'interprete.

È allora lecito chiedersi se sia possibile introdurre una differenziazione, implicita in Deleuze, tra *creazione d'interpretazioni* e *creazione di concetti*. Tale differenziazione potrebbe sembrare una violenza alla sua filosofia, la stessa violenza che Deleuze non esita a presentare come cifra essenziale del suo approccio ermeneutico<sup>3</sup>.

La seconda lezione deleuziana non consisterebbe allora nel rigettare *tout-court* il procedere critico, ma piuttosto nel portarlo *fino in fondo*, oltre i limiti dei sistemi di giudizio che hanno contraddistinto "l'immagine dogmatica del pensiero". La rivoluzione deleuziana, esplicita nel suo modo di concepire la storia della filosofia, consiste in una critica tendente non più al giudizio (in virtù del quale lo storico della filosofia deciderebbe *chi può* e *chi non può* entrare a farne parte), ma alla creazione: "far esistere non giudicare"<sup>4</sup>. Pur essendovi differenza tra creazione di concetti e creazione d'interpretazioni, la loro reciprocità è fondamentale in quanto, non c'è filosofo che non sia stato interprete o storico della filosofia, così come non ci

3 "Il mio modo di cavarmela [...] consisteva soprattutto nel fatto di concepire la storia della filosofia come una specie di inculata o, che è lo stesso, di immacolata concezione. Mi immaginavo di arrivare alle spalle di un autore e fargli fare un figlio, che fosse suo e tuttavia fosse mostruoso"; in G. Deleuze, *Pourparler* (1990), Quodlibet, Macerata 2000, p. 14.

4 G. Deleuze, *Critica e clinica* (1993), Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 176.

sarebbe interprete o storico della filosofia che non fosse anche filosofo in quanto creatore di concetti.

Lo sforzo di Deleuze storico della filosofia, concretizzatosi nelle diverse monografie, sembra tuttavia essere stato quello di lottare contro una certa immagine dell'interprete accademico, inchiodato nel ruolo del "professore pubblico"<sup>5</sup>. Quest'ultimo, vero e proprio "personaggio concettuale", è colui che mantiene, nei confronti del concetto, un certo pudore, il quale gli impedisce di portare *fino in fondo* quell'istanza creativa con cui si è messo in gioco.

Il filosofo, come Deleuze ama ricordare, è l'artista del concetto; ma non c'è grande artista che non sia stato apprendista, umile ritrattista. La storia della filosofia è allora la lenta modestia: il pudore nei confronti del concetto caratterizza lo storico della filosofia.

Ecco, pertanto, la già accennata presenza dell'istanza creativa sia nell'interpretare/creare i filosofi sia nel creare/interpretare i propri concetti; da un lato, i personaggi concettuali (l'artista, il professore pubblico) testimoniano della fecondità del discorso deleuziano, dall'altro, la diade *creazione/interpretazione* suscita molteplici interrogativi che, ancora una volta, reinscrivono la filosofia di Deleuze in un orizzonte problematico: un eventuale passaggio mancato dalla creazione di chiavi interpretative alla creazione di concetti renderebbe vano tutto ciò che si è ottenuto con l'esercizio critico? In questo caso, non viene forse a cadere qualsiasi distinzione tra interprete e filosofo?

Il tutto andrebbe ricondotto a una domanda preliminare che può essere rivolta a Deleuze: *è possibile una filosofia come creazione di concetti?* Si tratta di una questione il cui sviluppo necessiterebbe l'instaurazione di un piano sul quale sviluppare un'indagine sulle condizioni di possibilità di tale filosofia, dunque, un'indagine "trascendentale". La ricerca di condizioni di possibilità riflette una tensione che anima lo sviluppo del discorso filosofico così come il confronto tra i filosofi: la stessa tensione per cui la filosofia *chiama in causa* il pensare, come in un tribunale, a riflettere e rispondere circa lo scarto che spesso si instaura tra ciò che il pensare crea *de facto* e ciò che esso può creare *de jure*. La scena giuridica, dal processo a Socrate fino al tribunale di Kant, si innesta in modo sempre più evidente sullo sfondo della storia della filosofia fino a rappresentare, nella modernità, l'ambientazione privilegiata. Il filosofare deleuziano sembra, a questo punto, oscillare tra due sponde apparente-

---

5 Deleuze, sulla scorta di Kierkegaard, Nietzsche e Šestov, oppone al *professore pubblico* il *pensatore privato*. Nella stesso percorso formativo di Deleuze, inoltre, tale polarità è impersonata da alcuni dei suoi maestri. Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), Raffaello Cortina, Milano 1997, pp. 12-20.

mente inconciliabili: la tendenza a infrangere i limiti delle immagini storiche del pensiero, assecondando la capacità creativa non più occultata dal giudizio, e la tendenza a rintracciare le proprie condizioni di possibilità soprattutto nei momenti in cui il rischio della propria scomparsa sembrerebbe più concreto. Ma, malgrado ciò, quello della “morte della filosofia” è, secondo Deleuze, un falso problema dato che non smetteremo mai di trovarci di fronte a problemi da ridefinire, dunque, di essere nelle condizioni di creare concetti.

L'immagine di un Deleuze animato da una *hybris* sovversiva si trova, *de facto*, accanto a un'immagine altrettanto evidente, quella del filosofo che cerca i problemi soffermandosi rigorosamente sulle loro condizioni (il metodo, il fondamento). Una buona questione è forse la seguente: *chi* è Deleuze? Il nuovo compito dell'interprete è quello di collocarsi nella tensione tra queste due possibili immagini di uno stesso Deleuze che da un lato, con Nietzsche, dice “fino in fondo” e, dall'altro, con(tro) Kant, si chiede “quid juris?”. Considerando i ritratti che i diversi interpreti hanno fatto di Deleuze, si noterà quanto sia ricorrente questo contrapporsi d'immagini assolutamente differenti dello stesso filosofo, irriducibili l'una all'altra.

Se confrontiamo i primi e gli ultimi scritti di Deleuze, ciò appare manifestamente. Da una parte una delle direzioni privilegiate sembra essere legata ad un certo stile, lo stesso che connota ciò che Deleuze ha proposto come sua prospettiva: *l'empirismo trascendentale*<sup>6</sup>; d'altra parte una prospettiva storico-genetica, da lui stesso accolta, divide la sua opera in tre momenti: storia della filosofia (dal libro su Hume a *Logica del senso*), creazione dei propri concetti (da *Anti-Edipo* a *Mille piani*) e ritorno alla storia della filosofia (*La Piega*)<sup>7</sup>. Tale prospettiva evidenzerebbe la capacità di compiere, non senza problemi, il delicato passaggio dalla storia della filosofia alla creazione dei propri concetti.

Nella prima fase, il percorso deleuziano è ben delineato e scandito dai ritratti di filosofi, ancora nel segno del pudore verso il concetto. Successivamente, si assiste ad un'operazione ermeneutica che Deleuze concepisce

---

6 L'individuazione di un *campo trascendentale* (di chiara ispirazione sartriana) su cui si giocherebbe la differenza tra maschile e femminile nell'esperienza dell'alterità è il problema attorno al quale ruota *Descrizione della donna* (*infra*), il primo scritto di Deleuze. *L'immanenza assoluta* come campo trascendentale della vita, invece, è il tema centrale del suo ultimo scritto *L'immanenza: una vita...* (in “Aut-Aut”, 271-272, 1996, pp. 4-7).

7 Tale è la proposta di Claire Parnet nell'*Abeceario* (DeriveApprodi, Roma 2005) alla voce H di *Histoire*. Analoga è la prospettiva di Raimond Bellour e François Ewald in *Segni ed eventi* (1988), in S. Vaccaro (a cura di), *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano 1997, pp. 23-41. Entrambe le interviste risalgono al 1988, anno di pubblicazione di *La piega. Leibniz e il barocco*.

nei termini di un'introduzione delle "avanguardie" in filosofia.

La storia della filosofia è allora la palestra in cui le potenzialità creative vengono sviluppate attraverso un duro esercizio, proprio come nel pugilato, la cui preparazione è tra le più massacranti, e in cui bisogna subire i violenti colpi dell'avversario prima di potersi permettere di abbozzare un attacco. Come il pugile che, incassando, impara a colpire, anche l'interprete sarà in grado, col tempo, di portare a segno i propri attacchi<sup>8</sup>. Le stesse diverse fasi della produzione di Deleuze sono la prova che non si può essere pronti a un autentico incontro col "fuori" del pensiero senza un esercizio preliminare e soprattutto senza riconoscere quanto lo stesso esercizio sia imprescindibile per non perdere la domesticità creativa faticosamente acquisita.

La critica è dunque propedeutica alla creazione e non si limita al giudizio. Delle condizioni proprie di tale operare filosofico la prospettiva deleuziana vuole essere un esempio tanto serio quanto aporetico e costantemente esposto al rischio di subire una violenza. L'interprete sa essere opportunamente violento, il suo gioco oscilla sul limite del "tradimento" dell'autore fino a considerarlo un nemico, l'avversario contro il quale lotta<sup>9</sup>. *L'incontro*, nel senso agonistico della sfida tra pretendenti, ci riporta allora all'origine greca della filosofia<sup>10</sup>. Un agonismo che implica la capacità di movimenti difensivi e offensivi, ma anche di *tradimento* e abilità dell'interprete di cogliere l'autore di sorpresa. Una certa violenza connota l'ermeneutica deleuziana rivelando uno dei compiti più paradossali del filosofare. Si tratta di un compito che rende il filosofo simile a un buon pugile che ricrea nella violenza e con la violenza qualcosa di positivo che essa stessa nel suo primo manifestarsi e nelle forme più crude non ha.

Ma lo spazio della creazione dei concetti non è riducibile a un atto spontaneo e immediato. È allora necessario non soltanto esporre il concetto bello e fatto ma *drammatizzarlo*, inscenare e filmare in presa diretta il movimento dei diversi fattori che ne hanno animato il divenire<sup>11</sup>. I filosofi

---

8 In adolescenza, Deleuze maturò uno spiccato interesse per lo sport agonistico individuale intraprendendo anche la pratica del pugilato. Lo sport che lo appassionò di più e per tutta la vita, però, rimase il tennis. Cfr. *Abecedario* alla voce *T di Tennis*. Cfr. anche *Pourparler*, cit., pp. 175-177.

9 Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* (1962), Einaudi, Torino 2002. Risulta emblematico il rapporto instaurato da Deleuze con 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" (*Pourparler*, cit., p. 14).

10 Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, cit., pp. XI-XII.

11 Cfr. G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti*, cit., pp. 116-144. Il filosofo come "regista del concetto", è il personaggio concettuale corrispondente a questa nuova immagine della storia della filosofia. I filosofi di riferimento sono, per Deleu-

fanno parte di una “storia/teatro” in cui la vita e l’opera costituiscono indiscindibilmente il materiale di base per il lavoro interpretativo. L’avanguardia deleuziana in storia della filosofia è, dunque, fundamentalmente legata alla possibilità di rendere conto non solo della dottrina di un filosofo, ma anche del *movimento* del suo pensare, del *gesto*, dell’*effetto* prodotto. Deleuze vede nella fusione tra biografia e bibliografia il metodo per tracciare una nuova immagine. Se per Deleuze non è possibile pensare la filosofia kierkegaardiana prescindendo dal suo travagliato rapporto sentimentale con la fidanzata, né Nietzsche senza riferirsi alle contraddizioni che hanno generato tradimenti e revisioni postume, né Spinoza ignorando la sua condizione di ebreo costantemente in fuga, perché non abbozzare, allora, un approccio “deleuziano” al pensiero dello stesso Deleuze, nel tentativo di restituire ai lettori i primi schizzi di un ritratto del filosofo? La traduzione di alcuni suoi testi poco conosciuti, proposta in questo volume, renderebbe dunque conto del fondamentale *apprentissage* giovanile di Deleuze, i suoi primi contatti con la filosofia, gli incontri che per primi gli fecero *segno*.

Sono questi incontri con oggetti appartenenti al “fuori del pensiero” che costringono il pensiero a mettersi in movimento. Platone definisce tali oggetti che provocano un’effrazione, *ta parakalunta*: si tratta di oggetti che scuotono il pensiero provocando “sensazioni nello stesso tempo contrarie”<sup>12</sup>.

Sulla scorta di Proust, Deleuze afferma inoltre che le effrazioni non sono il disvelamento graduale di un fondamento unico, ma le maglie di un concatenamento, dove non si dà alcuna causalità o *consecutio* necessaria. Ciò che irrompe da fuori è un segno dapprima indecifrabile, un “geroglifico” la cui enigmaticità costringe il pensiero alla decifrazione<sup>13</sup>. È questa l’idea deleuziana di *apprentissage*, la stessa che postula innegabilmente una gradualità (ogni apprendimento è “nel tempo”) che, diversamente dalla *Bildung* romantica, non ha un’impronta teleologica, ma si esprime piuttosto come “avventura dell’involontario”<sup>14</sup>.

L’impresa deleuziana, lungo questa linea di fuga, è l’apertura alla co-

---

ze, coloro che più radicalmente “hanno messo in movimento la metafisica”. Si tratta di Kierkegaard e Nietzsche i quali, nella capacità di creare, impersonare e descrivere *movimenti* (il *salto* di Kierkegaard, la *danza* di Nietzsche), possono considerarsi precursori, in filosofia, di ciò che saranno cinema e sceneggiatura. Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 16-20.

12 Platone, *Filebo* 46 C. Cfr. anche *Repubblica*, VII, 523b.

13 Tale lettura del segno come *geroglifico* era già stata proposta da Jean Hyppolite, uno dei maestri di Deleuze, in *Logique et existence* (Puf, Paris 1953, pp. 53-54), un testo su Hegel. Non può non stupire il fatto che Deleuze, si rifaccia a una dottrina che, pur incisivamente mediata da Hyppolite, si ricollega ad Hegel.

14 Cfr. G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni* (1964), Einaudi, Torino 1967, p. 93.

struzione di nuove immagini del pensiero, preceduta dallo smantellamento delle immagini precedenti. Non si dà allora un sostrato che accoglie gli stimoli esterni, se non nella misura in cui questo, così come ogni *soggettività*, va costituendosi, humaneamente, quale risultato di trasformazioni nel corso dell'esperienza a opera di principi quali l'abitudine e l'immaginazione<sup>15</sup>. Nell'espressione più elaborata dell'*empirismo trascendentale* a muoversi nei piani d'immanenza sarà la vita come fluire di "singolarità preindividuali" e non di soggetti originariamente definiti.

Non si dà creazione di concetti, allora, se non perché stimolati da un evento aporetico che trae origine da quel "fuori" nel quale il pensiero è violentemente preso<sup>16</sup>. Nell'evento intempestivo, dunque, Deleuze rintraccia la possibilità di "generare l'atto di pensare nel pensiero"<sup>17</sup>.

Fabio Treppiedi,  
Palermo, maggio 2010

15 Cfr. G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953), Cronopio, Napoli 2000.

16 Si potrà qui evocare il *trauma* senza però chiamare in causa categorie di psicanalisi e connotazioni negative del concetto. Da parte nostra è preferibile sottolineare l'assonanza, quantomeno fonetica, dei termini greci *trauma* ("ferita") e *thauma* ("meraviglia"). Quest'ultimo è il *pathos* dal quale si origina l'esercizio filosofico (Cfr. Platone, *Teeteto*, 155d). I due sensi (la *ferita* e la *meraviglia* platonica) sono in egual misura costitutivi del concetto deleuziano di "effrazione". *Segno, geroglifico ed effrazione* sono concetti attraverso cui Deleuze ha innegabilmente messo in gioco una sua idea di *verità* che però esclude l'interiorità reciproca del pensiero e del vero: "La verità sussiste fuori dal pensiero e deve forzare il pensiero affinché questo la conosca" (*Che cos'è fondare?*, *infra*, pp. 172-173). Nell'impegno di fare luce su questa esperienza, reputiamo significativo riportare le parole di quello che Deleuze chiamerebbe un "intercessore" il quale, nella propria esperienza artistica, ha saputo descrivere una situazione che apre all'idea di *verità* che è in gioco con Deleuze: "Per fare il fumetto bisogna partire dal segno. Il segno è una metafora meravigliosa, è la prima cosa che mi viene in mente...noi siamo circondati da oggetti tangibili depositari di un segno o di una serie di segni, da questo studio di segni nasce la matematica del segno e cioè il disegno. Ora, questo modo di vedere le cose non determina il saper disegnare, determina il corpo, il corpo delle cose e soprattutto il tuo corpo di artista. Ora, per me l'importante è non giocarmi una univocità che mi stancherebbe e che non conterrei a facilità. Posso, invece, contenere una serie di segni diversi...ecco io mi applico allo studio di tutta questa serie di disegni...questo è l'*Esercizio* con la E maiuscola...questo è comunque un fenomeno legato indissolubilmente alla gioia, più gioia c'è, tanto meglio è: se non c'è la gioia, il livello può scadere, ma allora si rientra nel regno della fatica e gioia e fatica non vanno d'accordo" (A. Pazienza, *Paz. Scritti, disegni, fumetti*, Einaudi, Torino 1997, p. 169).

17 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 181.

