

# L'ESPERIENZA DEL LEONE. TEMPO E SOGGETTO NELLA LETTURA DELEUZIANA DI KANT

Emilia Marra

## 1. *Il leone è kantiano*

La prima lezione del ciclo che Deleuze dedica a Kant nel 1978<sup>1</sup> e il primo capitolo de *La filosofia critica di Kant* (PhK) iniziano con l'analisi dell'*a priori*. La scelta nasce certamente da un'esigenza didattica che porta Deleuze a centrare immediatamente il nodo focale della sua analisi: a suo avviso, lo sforzo teorico kantiano più importante è quello di spiegare l'accordo tra determinazioni concettuali e determinazioni spazio-temporali. Il punto di partenza privilegiato di questa ricerca non può che essere il soggetto trascendentale, dato che le categorie da una parte e lo spazio e il tempo dall'altra sono le sue dimensioni costitutive. In primo luogo occorre sciogliere un equivoco che permetterebbe di semplificare il problema, ovvero bisogna mostrare che lo spazio e il tempo non sono riducibili a predicati universali. Come dimostrazione dell'esistenza di differenze non concettuali, Deleuze cita l'esempio kantiano (contro Leibniz) di due mani identiche, sussumibili sotto lo stesso concetto, eppure empiricamente diverse. D'altronde, è naturale pensare che nel momento in cui il concetto racchiude più elementi empirici sotto di sé, questi si differenzino tra loro per cause non concettuali.<sup>2</sup> Ci sono due modi per affrontare il rapporto tra i concetti e le determinazioni spazio-temporali: si può andare da una posizione spazio-temporale a un concetto o dal concetto alla posizione spazio-temporale. Nel primo caso parliamo di sintesi, viceversa di schema.

Nel caso della sintesi, il partire da una determinazione spazio-temporale significa operare in un qui ed ora. Esempio di passaggio da una determinazione spazio-temporale a una determinazione concettuale è la definizione della retta come linea *più breve* che congiunge due punti.<sup>3</sup> Il «*più breve*» è una

Vorrei dedicare quest'articolo a Laura e Fabio come ringraziamento per l'aiuto, l'affetto e l'amicizia.

<sup>1</sup> Mi riferisco ai corsi di Vincennes e alle quattro lezioni, tenute in data 14/03, 21/03, 28/03 e 4/04, reperibili su [www.webdeleuze.it](http://www.webdeleuze.it).

<sup>2</sup> Cfr. DR, *passim*.

<sup>3</sup> Esempio riportato nella lezione del 14/03/1978, cit.

determinazione che include già in sé il tempo, e proprio mediante il tempo può essere rappresentata. Si passa quindi dal «più breve», dalla determinazione spazio-temporale, al concetto di linea retta. La determinazione dello spazio-tempo è il primo momento della sintesi, definito come apprensione delle parti. Il secondo momento è la riproduzione, ossia la capacità di mantenere la parte precedente quando arriva la successiva, in modo da creare una sequenza che segua l'ordine di successione. Infine, affinché il soggetto sia in grado di percepire davvero, occorre il riconoscimento, che consiste nella capacità di rapportare la determinazione spazio-temporale all'immagine che ho dell'oggetto qualsiasi (oggetto = x), la cui esistenza è presupposta dalla mia capacità di percepire. La sintesi trova il suo limite quando uno di questi momenti non riesce a compiere fino in fondo la propria astrazione. Posso non essere in grado di scegliere un'unità di misura capace di rendermi la determinazione spaziale, o posso non essere in grado di stabilire l'ordine cronologico corretto, quello che mi permette di affiancare una parte alla successiva in modo immediato. In entrambi i casi, il risultato è uno stato di disorientamento (estensivo nel primo, intensivo nel secondo) che rende impossibile l'ultimo momento della sintesi. Questi due casi sono dati quando si incorre, rispettivamente, nel sublime matematico e nel sublime dinamico. Tralasciamo la trattazione che Deleuze fa del sublime kantiano: quello che vogliamo sottolineare è che la sintesi vacilla nel momento in cui il soggetto si rende conto che non esiste solo una realtà nello spazio e nel tempo, ma anche una realtà dello spazio e del tempo, una sorta di fondo scuro in grado di rimettere in discussione le capacità cognitive dell'uomo, o forse di svelare potenzialità celate.<sup>4</sup>

Il caso in cui si passa dal concetto alla determinazione spazio-temporale è quello dello schema. La prima differenza fondamentale rispetto alla sintesi è che esso non parte da un qui e ora, ma la sua validità è atemporale. Lo schema permette di creare un oggetto di esperienza corrispondente al concetto. L'esempio che Deleuze utilizza è quello della definizione del cerchio come luogo dei punti equidistanti dal centro. A partire dalla *regola di costruzione*, posso determinare la posizione spazio-temporale dell'oggetto reale corrispondente a quel concetto, il che significa associare alla determinazione concettuale la determinazione empirica (o le determinazioni empiriche).<sup>5</sup> Scrive Deleuze che non posso trarre dal concetto di leone il modo in cui esso abita lo

<sup>4</sup> Rimando, per la trattazione del problema della lettura deleuziana del sublime kantiano, all'articolo di Deleuze, *L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, apparso per la prima volta in francese su *Revue d'esthétique*, vol. XVI, aprile-giugno 1963, n. 2, pp. 113-136, reperibile in italiano nella raccolta *L'isola deserta e altri scritti*, Einaudi, Torino 2007, pp. 67-87. Per quanto riguarda la letteratura secondaria, il libro di Cantone, D., *Cinema, tempo e soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2008, permette di orientarsi sul problema.

<sup>5</sup> Esempio riportato nella lezione del 4/04/1978, cit.

spazio e il tempo: conoscere il concetto non mi dà la sua regola di costruzione, perché il concetto è in grado solo di rappresentare. Ciò non toglie però che il leone, così come ogni altra bestia, produce nell'esperienza un dominio spazio-temporale conforme alla comprensione che ha del suo essere «gettato» nello spazio e nel tempo.<sup>6</sup> La tesi di Deleuze è che il leone, il fenomenologo, l'heideggeriano e gli psichiatri sono kantiani, non hanno fatto e non provano a fare nessun passo oltre Kant,<sup>7</sup> restandogli piuttosto parecchio indietro. Se avessero seguito fino in fondo le sue considerazioni, non si sarebbero accontentati del concetto perché avrebbero compreso che interrogarsi sull'esistente significa interrogarsi sullo stesso del concetto, ma fuori di esso.

Come scrive Deleuze in una nota di *Differenza e ripetizione*, ci sono due modi per superare la teoria kantiana dello schematismo: proseguire in direzione dell'«Idea dialettica» o orientarsi verso l'«Idea estetica».<sup>8</sup> In questo intervento, ho scelto di seguire la prima strada, e all'interno di essa di concentrarmi in particolare sulla questione del tempo. Inizierò con una rapida illustrazione delle intuizioni e dei limiti che Deleuze attribuisce a Kant, partendo dalle lezioni di Vincennes del 1978 e da parti della monografia. In seguito, presenterò il problema del passaggio dalla seconda alla terza sintesi del tempo e mostrerò, mediante un paragone con il metodo matematico, che lo schematismo kantiano non ha gli strumenti per affrontare il nuovo problema e che individuare il motivo per cui non li ha significa aprire la possibilità di affacciarsi sull'ontologia deleuziana.

Deleuze sostiene che, dal momento in cui lo stesso Kant ha inflitto al soggetto, mediante la morte speculativa di Dio, la più profonda delle ferite, la sintesi e lo schema non sono più strumenti sufficienti per garantire l'incolumità conoscitiva dell'uomo.<sup>9</sup> Quello che è in pericolo con la morte di Dio è la coerenza del soggetto stesso, perfettamente visibile a partire dal rapporto che intesse con il tempo. Il rapporto uomo-Dio implica infatti la medesima concezione del tempo della tragedia greca. Annunciare anche soltanto la possibilità della morte di Dio, anche solo per un momento, significa mettere in dubbio che il corso del tempo sia ciclico, svelare una dimensione più profonda, un fondo oscuro. Si forma così un'incrinatura, a partire dalla quale il tempo si srotola e il soggetto perde la sua coerenza, vacilla. Ma è ancora Kant a salvare il soggetto, e non mediante la «resurrezione pratica» di Dio, ma attraverso quello che Deleuze definisce come «un momento luminoso e furtivo»<sup>10</sup> in seno alla

<sup>6</sup> Esempio riportato nella lezione del 28/03/1978, cit.

<sup>7</sup> Per Deleuze, Kant è a tutti gli effetti il fondatore della fenomenologia, dal momento in cui ha inteso il fenomeno come apparizione e non più come apparenza.

<sup>8</sup> DR, cit., p. 282.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, cap. 3, *passim*.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 82.

discussione sulla teologia razionale. Usando le parole di Rimbaud: *Io è un altro*. La salvezza dell'uomo è il suo essere schizofrenico dalla nascita.<sup>11</sup> Come nota correttamente Fadini,<sup>12</sup> questa osservazione necessita di una riflessione sul Cogito, prima cartesiano e poi kantiano, per essere compresa fino in fondo. Se è vero che Descartes mette al centro della sua speculazione il soggetto, è anche vero che non affronta il problema nel fluire del tempo ma solo nell'istantaneità. Si parte da una determinazione, *io penso*, per arrivare a un'indeterminazione, *io sono*. Quel che manca è l'intervallo di determinabilità, costituito dal *me* e introdotto da Kant in termini di «ricettività d'intuizione», ossia io passivo. Per Descartes, l'identità dell'io ha come garante Dio, mentre Kant ha visto, mettendo alle corde la psicologia e la teologia razionale, la ferita che l'io ha subito. Il soggetto kantiano è la sintesi della forma del pensiero (categorie) e della forma del limite interno (tempo). La forma del pensiero sarà perciò costitutivamente diversa da quella del soggetto, il che non permette di confermare l'inferenza cartesiana. La forma del pensiero è, in primo luogo, l'atto dell'io penso.<sup>13</sup> L'aver a che fare esclusivamente con le categorie rende la determinazione dell'io penso una determinazione vuota: le categorie sono il *moi*, ossia il *je* di *je pense*. Manca allora, in Descartes, un passaggio fondamentale: quello attraverso il quale il *je pense* può essere determinato, l'intervallo di determinabilità. Il *je pense* determina attivamente la mia esistenza sotto la forma dell'essere passivo nello spazio e nel tempo, sotto la forma del dato. La forma del pensiero non può fare altro. Dire che *je* è un altro significa renderlo trascendentale. È possibile individuare l'atto del *je* solo uscendo dalla dimensione della passività, il che vuol dire determinare un rapporto diverso con il tempo,<sup>14</sup> un rapporto che prevede lo sdoppiamento dell'io.

Nota Deleuze che non furono gli idealisti a cogliere le potenzialità dell'io passivo kantiano, bensì Hölderlin.<sup>15</sup> Hölderlin descrive l'andamento del tempo nella tragedia greca confrontando l'Antigone e l'Edipo. In Eschilo, il tempo è scandito da tre momenti fondamentali, che determinano altrettanti archi: il primo è il momento della limitazione (la bellezza regale di Agamennone), il secondo quello della trasgressione della limitazione (l'omicidio di Clitemnestra)

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Fadini, U., *Il filo del tempo. Sul modello del corpo in Gilles Deleuze*, «Humana.Mente», 14, 2010, pp. 189-20.

<sup>13</sup> Cfr. lezione del 21/03/1978, cit.

<sup>14</sup> In DR, Deleuze scrive che anche Platone prevedeva un prima e un dopo nella sua gnoseologia: la teoria platonica della reminiscenza attraversava una fase contemplativa, una di oblio e una terza di conquista di quelle verità che, in precedenza, erano entrate in nostro possesso nell'iperuranio. Ma Kant è il primo a parlare di tempo nel pensiero; Platone si interessa solo del movimento nell'anima.

<sup>15</sup> DR, cit., p. 117 e lezioni 14/03, 21/03, cit.

e, infine, quello della riparazione (la vendetta di Oreste). Il tempo così inteso rivela la sua logica interna, che è una logica ciclica, i cui intervalli sono scanditi soltanto dalla fatica e dal bisogno. Questa concezione temporale è simile ai cicli organici, nei quali esistono margini di libertà dell'azione, ma in cui si intravede una ragione interna ineludibile, e soprattutto immanente.<sup>16</sup> Il limite di questa concezione è quello di mostrare un presente che dura e che non si occupa del suo stesso passare. Esiste solo un omogeneo e vago presente, che non passa, che non diventa passato, ma che non è altro che un'abitudine, un medesimo presente che si ripropone ciclicamente.<sup>17</sup>

## 2. *Il tempo nel pensiero*

Il passaggio che permette di porre il *tempo nel pensiero*, l'equivalente della correzione che Kant fa del cogito cartesiano, è perfettamente visibile nella descrizione che Hölderlin fa del tempo in Sofocle. Nell'*Edipo*, l'arco non esiste più: il tempo si srotola e diviene una retta che distribuisce un prima e un dopo non simmetrici a partire da una cesura, identificata nell'intervento di Tiresia. A partire da quel momento, il prima e il dopo non possono più stare sulla stessa linea. Si possono utilizzare le parole che Pino Blasone utilizza nel parlare della favola di *Amore e Psiche*:

Finché l'accordo con Eros dura, tutto fila liscio o quasi. Come di sovente, ricordi piacevoli si alternano agli spiacevoli. Di norma, però, i primi vengono selezionati e rappresentati alla coscienza con maggiore frequenza [...] Un passato rassicurante è prefigurazione accettabile del futuro. L'equilibrio della personalità è salvo.<sup>18</sup>

Ritroviamo qui in negativo la conferma di quanto accennato sopra: modificare la concezione del tempo significa far vacillare la personalità. Il riferimento all'*Edipo* ci permette di passare alla seconda celebre definizione che Deleuze dà del tempo in Kant: *il tempo è uscito dai propri cardini*. Attraverso una analogia

<sup>16</sup> Parlo di logica immanente anche nel caso della volontà degli déi perché, da Nietzsche in poi, è difficile pensare le divinità se non come proiezioni dell'io. L'uomo che agisce per volere divino risponde a un comando interno, ma resta nell'illusione che esso venga dall'esterno. L'*Antigone* è quindi strutturalmente molto simile a un ciclo organico, a uno sviluppo che non ha un rapporto predeterminato con l'esterno, ma che tuttavia non può sottrarsi alla propria logica immanente, alla propria determinazione preindividuale.

<sup>17</sup> Cfr. Zourabichvili, F., *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, Ombre Corte, Verona 1998, pp. 74-75.

<sup>18</sup> Blasone, P., *Gilles Deleuze e il tempo. L'ultimo degli stoici*, articolo reperibile su <http://www.babelonline.net/home/001/agora/tempoblasone.pdf>, p. 6.

tra Edipo e Amleto, si può notare come anche il personaggio shakespeariano viva in un tempo rettilineo segnato da una cesura a partire dalla quale le sue certezze su se stesso vacillano: la cesura è rappresentata dal viaggio in mare, e in particolare dal suo esclamare, dopo aver tanto esitato a vendicare il padre: «c'è in me qualcosa di pericoloso». Il tempo omogeneo si spacca e mostra le sue metà dissimmetriche. In quell'istante, Amleto sdoppia il proprio io e ne proietta la parte ideale nell'immagine dell'azione futura: vive dunque quello che Deleuze chiama, in *Differenza e ripetizione*, il «presente della metamorfosi». Il tempo smette di disegnare archi sempre uguali a partire da un continuo presente, perde la propria traiettoria, mostra un livello di profondità superiore che non permette più di parlare di logica interna o di ciclo organico. La personalità trema, e l'uomo si trasforma nell'idiota, in colui il quale nulla sa né di sé né del mondo. L'idiota è anche l'uomo che rifiuta l'immediatezza del cogito cartesiano, proprio perché l'unica certezza che ha è che nell'immediatezza non c'è verità. A partire dal punto notevole rappresentato dalla cesura, ossia dalla prospettiva privilegiata e straniante dell'io che sdoppia il suo sguardo tra prima e dopo, l'idiota scopre lo stretto legame tra il tempo e la verità. Ed è ancora Kant a fornire un'eccellente risposta al problema morale legato alla nuova prospettiva temporale: alla forma pura del tempo, al tempo che passa indipendentemente dai propri contenuti, può corrispondere solo una forma pura della legge, un *tu devi* che trova in sé stesso la ragione del suo esistere.<sup>19</sup> Nella ragion pratica il soggetto ritrova la sua coerenza.

Uccidere il padre, far esplodere il sole, annunciare la morte di Dio o che il tempo è uscito dai propri cardini significa passare dal placido fluire dell'ordine cronologico all'evento. Il passato *a priori*, percepito dall'eroe come insuperabile, troppo grande per sé e straniante, è l'insieme del tempo. L'evento della cesura contiene però in sé la possibilità di ridistribuire il tempo lungo le due parti diseguali della divisione. L'eroe può allora intervenire attivamente sul tempo, non solo subirlo e agire conseguentemente a ciò che è dato. Chiamare in causa l'evento crea però numerosi problemi, il più importante dei quali ancora una volta legato al rapporto del soggetto con se stesso. La grandiosità dell'evento, la sua coerenza interna, lascia l'io fuori dal suo raggio, lo smembra e lo lascia privo di identità. Andare dietro le quinte della rappresentazione significa anche sfiduciare il soggetto che rappresenta, ancora una volta far crollare le sue categorie. Anche nel caso in cui volessimo prestare fede a Kant e accettare la soluzione offerta dall'imperativo categorico, resterebbe egualmente un secondo problema che ci impone di proseguire l'analisi. Infatti, pensare l'evento come cesura su una linea temporale crea un imbarazzo non da poco: la cesura sopra descritta è istantanea, permette di rendersi conto del trascorrere del

<sup>19</sup> Cfr. Fadini, U., *Comunicazione Il filo del tempo. Sul modello del corpo in Gilles Deleuze*, cit.

passato e dell'avvicinarsi del futuro a partire da un istante che è ancora presente puro, presente che non vuole passare e che non si interroga sul *suo* passare.<sup>20</sup> Questo è un nodo problematico fondamentale, ed è obiettivo di questo contributo cercarne una soluzione.

La scoperta dell'io fenomenico permette al soggetto di trovare in se stesso una differenza qualitativa, lo sdoppiamento dell'io, offrendogli così la possibilità di compiere un passo in avanti sia dal punto di vista conoscitivo che da quello pratico: il soggetto che riflette sul proprio essere dato nello spazio e nel tempo comprende che, nel momento in cui compie questa meditazione, è più vicino a se stesso e al suo senso interno di quanto non fosse nel puro essere gettato. Intuisce la possibilità di ordinare il prima e il dopo, il che si traduce nell'atto di scorgere l'orizzonte di possibilità dell'azione. L'io attivo che riflette sulla sua componente passiva permette, come in un ciclo dialettico, di accedere alla dimensione dell'azione consapevole e voluta non più in base ai propri bisogni, come nel ciclo organico, ma in base ai propri desideri. La libertà che si apre a questo punto è di gran lunga superiore a quella che il soggetto percepiva nel momento in cui agiva come personaggio di un copione dato. La libertà cammina però a braccetto con l'*horror vacui*: la perdita del canovaccio è il motivo per il quale, a partire dal momento della cesura, l'uomo si interroga sulla verità e sulla morale.

Dal punto di vista teoretico, abbiamo ormai capito però che ogni passo che l'uomo fa nella conoscenza di se stesso è un passo che fa in direzione di una più completa comprensione del tempo. Lo sdoppiamento che l'uomo subisce nel momento in cui accede all'evento lo dilania pur mantenendolo come unità, e la linea temporale che si definisce a partire da punti singolari che sembrano avere una natura differente rispetto agli altri istanti temporali, ma che tuttavia non possono inserirsi nell'ordine cronologico se non come componenti interne, sono spie di una questione non risolta. Deleuze non si accontenterà quindi né dell'imperativo kantiano come soluzione dell'*impasse* né di una concezione del tempo che fa dell'affrontare il passato il proprio nucleo focale senza interrogarsi sul presente vivente e sull'avvenire (se così non fosse, la sua filosofia non sarebbe poi così lontana da una terapia psicanalitica). Si rende necessaria una analisi dettagliata dell'evento.

<sup>20</sup> I bergsoniani muovono a Husserl una critica molto vicina a questa: a loro avviso, Husserl deriva il passato dal presente, mancando così il vero senso del passato. Se il passato non differisce qualitativamente dal presente tutto resta di fatto presente: si perde in questo modo la possibilità di interrogarsi sulla caratteristica fondamentale del tempo, il suo passare. Come scrive M. R. Kelly nel suo articolo *Husserl, Deleuzian Bergsonism and the Sense of the Past in General*: «As Deleuze writes on Bergson's behalf, traditional philosophical accounts of time that "believe that the past as such in only constituted after having been present" reduce being to being-present and thus define the past as a lack of the present», p.16, «Husserl Stud», 24, 2008, pp.15–30.

### 3. Edipo e Amleto

Edipo e Amleto si trovano in un istante privilegiato nel momento in cui attraversano la rispettiva cesura. Come si è sottolineato, essi acquistano in quell'istante la consapevolezza, rispettivamente, di ciò che è stato e di ciò che sarà. Essi restano però incatenati alla propria dimensione soggettiva, ed è per questo motivo che gli eventi li travolgono irrimediabilmente. Non si è ancora guadagnato quell'elemento di trascendenza che permette al soggetto di accedere a una dimensione sovraindividuale o preindividuale. Non si è ancora compiuto, dirà Deleuze, il passaggio dal concetto all'Idea, passaggio che permette alla coscienza individuale di non soccombere. I due casi non possono però essere analizzati insieme, ma necessitano trattazioni distinte, per il semplice fatto che la consapevolezza di Edipo si riferisce all'azione passata mentre Amleto guarda al non ancora attualizzato.

Nel primo caso, il riferimento più utile per capire la condizione di Edipo al momento dell'intervento divino è la memoria bergsoniana. L'istante della cesura è, come nel caso della sintesi dell'abitudine, un presente nato da una contrazione. C'è tuttavia una differenza fondamentale tra le due sintesi. Nel caso dell'abitudine, la contrazione ha a che fare esclusivamente con i dati ricevuti dalla sensibilità in un dato istante, è una risposta immediata a una stimolazione esterna, agisce nel presente a partire dal presente. Nel cono della memoria invece, il presente rappresenta la punta che sovrasta gli elementi del passato, i quali sono però ad esso connessi al punto da far parte essi stessi della contrazione. I diversi livelli del passato scorrono e il presente rappresenta sempre il passaggio a limite che permette l'ingresso del nuovo elemento. In questo modo, Edipo è in grado di creare la storia di una vita, la storia della *sua* vita. In questo sta la conquista rispetto all'abitudine, ma anche il limite che non riuscirà ad oltrepassare. Egli non ha ancora rinunciato alla propria individualità, e non è in grado di affacciarsi alla teoria della metempsychosi o, per meglio dire, di estendere il concetto da una vita a tutte le vite. Non è in grado di affermare che non c'è differenza tra una e mille volte, che esiste una dimensione preindividuale, una decisione già presa. Difatti,

v'è qualcosa d'irriducibile al fondo dello spirito: un blocco monolitico di Fato, di decisione già presa su tutti i problemi secondo la misura e il rapporto che hanno con noi; e, nello stesso tempo, un *diritto* nostro di accedere a taluni problemi, che lasciano un'impronta marchiata a fuoco sui nostri nomi.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Nietzsche, F., *Opere complete*, vol. XVI, Adelphi, Milano 1967, p. 35.



Nel caso di Amleto invece, il perno è posto sulla decisione da prendere per l'azione futura. Kant getta ad Amleto un'ancora di salvezza sotto forma di legge morale, un imperativo categorico che lo orienti nella scelta, che gli dia la possibilità della freddezza dell'anima bella. Il suo evento è diverso da quello di Edipo, perché si pone sotto forma di domanda. Il problema non può essere posto senza coinvolgere un potere decisionale «che fa di noi, quando ci pervade, degli esseri semidivini». <sup>22</sup> L'imperativo che risolve il problema non risiede nella Ragione, nell'uomo o nel Dio, ma nello stesso problema. Sono, per Deleuze, imperativi ontologici, che entrano in rapporto con l'Io incrinato travestiti da problemi:

Anziché rinviare al Cogito come proposizione della coscienza, gli imperativi si rivolgono all'Io incrinato come all'inconscio del pensiero. [...] Infatti le Idee che discendono dagli imperativi [...] non fanno che entrare e uscire dall'incrinatura dell'Io, che fa sì che pensi sempre in me un altro che deve essere a sua volta pensato. <sup>23</sup>

Amleto proietta il suo io nell'azione futura, si sdoppia, ma resta anch'egli, come Edipo, legato alla propria linea temporale. È in grado di prendere la propria decisione perché si è lasciato pervadere dalla potenza dell'evento, ma non riesce ancora a comprendere che il suo vissuto altro non è che una delle infinite linee temporali che costituiscono l'Essere.

L'evento, per essere compreso, va colto nella sua completezza. Non basta riconoscere la sua componente immanente ma occorre rivolgere lo sguardo anche a quella trascendente. Amleto ed Edipo hanno colto solo parte della potenza dell'evento, e quello che non hanno compreso si rileva facilmente con un confronto con la magistrale descrizione che dell'evento Péguy ci offre:

E d'un tratto, sentiamo di non essere più gli stessi forzati. Niente è stato. E un problema di cui non si scorgeva la fine, un problema senza uscita, un problema con cui tutto un mondo si era scontrato, di colpo non esiste più e ci si domanda di che si parlava. È che in luogo di ricevere una soluzione ordinaria, una soluzione che si può trovare, il problema, la difficoltà, l'impossibilità vengono a passare per un punto di risoluzione per così dire fisico. Per un punto di crisi. *E nello stesso tempo il mondo intero è passato per un punto di crisi per così dire fisico.* Ci sono punti critici dell'evento come ci sono punti critici di temperatura, punti di fusione, di congelamento, di ebollizione, di condensazione, di coagulazione, di cristallizzazione. E persino nell'evento non mancano stati di superfusione che non precipitano,

<sup>22</sup> DR, cit., p. 256

<sup>23</sup> Ivi, p. 258.

non si cristallizzano, e non si determinano se non introducendo un frammento dell'evento futuro.<sup>24</sup>

Per accedere all'intero potenziale dell'evento e per comprendere le conseguenze che ha sul soggetto che lo vive consapevolmente e pienamente, Deleuze fa riferimento alla teoria dell'eterno ritorno. Preferisco però rimandare alla monografia su Nietzsche (NPh) e abbandonare questa strada, per provare piuttosto a utilizzare strumenti matematici per chiarire la necessità di oltrepassare Kant. L'affermazione dell'evento, l'eterno ritorno e la dimensione preindividuale non permettono alla coscienza individuale di mantenere lo status che lo schematismo kantiano le offre, il che significa il collasso del sistema del giudizio.<sup>25</sup> Occorre quindi spezzare il dominio della rappresentazione prima di proporre la soluzione deleuziana, perché altrimenti essa apparirebbe solo come possibilità interpretativa accanto ad altre, e non come reale soluzione del problema. Fino ad ora lo schema non ha incontrato il suo limite, e la critica è poco accondiscendente a questo punto a porsi il problema dello smantellamento del kantismo, come se intravedere la soluzione significasse già possederla. Questo è un errore imperdonabile, perché la proposta deleuziana del piano d'immanenza nasce sì dal superamento del kantismo, ma soprattutto nel corso di questo superamento. Ritengo quindi che la delicatezza della questione esiga una trattazione rigorosa, e che sia oltremodo pericoloso lasciarla intendere attraverso immagini.

### 3. Grafico di funzione

Associo dunque la linea temporale a una curva tracciata in un diagramma cartesiano. Deleuze parla di linea retta nel passaggio dalla prima alla seconda sintesi, il che non permetterebbe di esporre il problema in termini di curve generiche, ma il livello di analisi al quale siamo giunti ci permette di considerare l'evento come un punto privilegiato all'interno della linea, come un punto notevole. L'immagine più consona a rendere la peculiarità degli eventi è il grafico di funzione, proprio perché, a mio avviso, rende perfetta giustizia alla sequenza degli istanti intesa non più come serie spazializzata, ma come serie intensiva. Il grafico di funzione permette di rappresentare visivamente la peculiarità dell'evento rispetto agli altri punti e come gli altri punti si determinano a partire dal punto notevole. Analizzare una funzione significa studiarne i limiti, i salti, i punti di massimo e minimo, i punti di flesso e così via, fino ad avere tutte le coordinate necessarie a tracciare la curva sul piano

<sup>24</sup> Péguy, C., *Clio*, Gallimard, Paris 1917, p. 269, citato in DR, cit. p. 245.

<sup>25</sup> Cfr. ABC, lettera k – Kant.

cartesiano. Si parte dall'equazione e si arriva al disegno della funzione: partiamo dal concetto e arriviamo alla determinazione spazio-temporale (schema). Ma se proviamo a compiere il processo inverso, a passare dal disegno della curva all'equazione (sintesi), l'operazione diventa impossibile una volta superati determinati limiti di complessità. La sintesi incontra quindi il proprio limite di fronte a determinazioni spazio-temporali troppo complesse per sé, coerentemente a quanto avviene al soggetto nel caso, individuato da Kant, del sublime.

Passare dall'equazione al disegno della funzione non presenta, apparentemente, alcun problema. Data l'equazione, si individuano il dominio, le intersezioni con l'asse delle ascisse e con l'asse delle ordinate, i limiti, gli asintoti, i punti notevoli e così via, fino ad avere tutti gli elementi per disegnare la curva. Per fare crollare lo schema occorre, come con il sublime, oltrepassare le sue possibilità di applicazione, farlo vacillare di fronte a una complessità che non può tradurre. Proviamo quindi a complicare il quadro. Vediamo se c'è una possibilità di scardinare lo schema aumentando la complessità, quindi sulla falsa riga del risultato ottenuto lavorando sulla sintesi. Nel caso di equazioni che presentano una doppia variabile, grazie allo schema siamo in grado di identificare e di disegnare non più una singola curva, ma un'intera superficie: mediante tagli orizzontali (che determinano quasi sempre curve o addirittura linee) possiamo studiare l'andamento del grafico a una certa quota (insieme di livello). In alternativa, si possono proiettare le curve di livello sul piano orizzontale e vi si può sovrapporre il grafico di densità della superficie (metodo comunemente utilizzato in cartografia). Inoltre, resta sempre la possibilità di analizzare l'andamento di una curva dato un certo valore delle variabili, e in quest'ultimo caso torniamo al rapporto biunivoco tra curva e grafico. Nel caso della doppia variabile quindi non si isola soltanto una determinazione spazio-temporale per un concetto, ma si identifica, a partire da un concetto, un insieme corrispondente a determinati requisiti. Questo caso non è dissimile dal caso del cerchio, alla definizione del quale corrispondono la ruota di bicicletta, il salvagente, l'anello, e così via. Se non si è ancora disposti ad ammettere l'esistenza di differenze non concettuali si può ancora fuggire il problema affermando che la ruota, il salvagente e l'anello altro non sono che sottoinsiemi: rispondono alla definizione «cerchio», ma si portano dietro caratteristiche specifiche che rendono possibile inserirli in livelli diversi (es. ruota di bici: cerchio, cerchio in gomma, cerchio in gomma di raggio  $x$  cm, cerchio di gomma di raggio  $x$  cm per veicolo a due ruote, ...). Sembra non essere stato compiuto nessun passo in avanti, ma non è così: l'esempio matematico è fondamentale per piegare lo schema. Pensare il concetto di cerchio confonde, perché non riusciamo ad immaginare un numero finito di oggetti ad esso corrispondenti, ma l'esempio della funzione a due variabili consente addirittura di disegnare il campo entro il quale stiamo lavorando, quindi di vedere tutte le possibili curve

che rispondono alle caratteristiche della funzione e il loro andamento. Abbiamo perso la biunivocità, ma possiamo ancora fare delle operazioni che coinvolgono l'intero grafico (determinare punti di massimo e minimo locali e i punti di sella, ad esempio). Sembra quindi che la validità dello schema non sia messa in discussione, ma che mediante pochi piccoli accorgimenti (definire la ruota di bici come sottoinsieme del cerchio) si riaffermi sempre come metodo vincente. Ecco, però, che il paradosso del metodo matematico ci aiuta. Nello studio di funzioni, dalla più semplice alla più complessa, c'è un certo grado di automatismo. Conosco perfettamente le operazioni che devo compiere e l'ordine in cui devo applicarle, so a cosa corrisponde nel grafico una determinata coppia di coordinate o la retta che ho identificato, al punto che posso utilizzare gli strumenti senza pormi alcuna domanda su di essi. Posso trovare un limite, risolvere una derivata o un integrale senza sapere quale sia il loro significato. Il rigore del metodo e la sua perfezione fanno ricadere la domanda all'indietro: non viene richiesta una comprensione ma esclusivamente l'esecuzione di quanto dettato. Tradotto con le parole di Deleuze:

La rappresentazione e il sapere si modellano insomma interamente sulle proposizioni della coscienza che designano i casi di soluzione; ma queste proposizioni per se stesse danno una nozione del tutto inesatta dell'istanza che risolvono o sciolgono, e che le genera come casi.<sup>26</sup>

Cosa vuol dire quindi risolvere un limite? Lo schematismo kantiano rimane, a questo punto, in silenzio. L'«istanza problematica» non è svelata. Quindi, anche ammettendo che non sia necessario abbandonare i concetti kantiani, incontriamo tuttavia il limite dello schema: esso non dà ragione di se stesso. Ricapitolando: la sintesi trova il suo punto critico innanzi a strutture complesse, che non permettono l'immediatezza del riconoscimento, compromettendo così la sicurezza che il soggetto ha nelle proprie facoltà; lo schema sembra invece avere un'applicabilità infinita, a patto soltanto di qualche piccolo accorgimento, ma un'analisi più serrata (spalleggiata dalla matematica) permette di mostrare la sua incapacità a giustificare il proprio metodo, la possibilità che ignori totalmente il significato delle proprie operazioni, svelando così il suo carattere artificioso. Conoscere il metodo e il significato delle operazioni permette una certa prevedibilità nell'andamento della curva (siamo nel caso di curve semplici) ancora prima di eseguire calcoli. Questa possibilità di predeterminazione assicura una certa sicurezza in chi traccia l'andamento della curva, perché permette di supervisionare i calcoli da un punto più alto, a partire da una certa aspettativa. Questo è l'atteggiamento del bravo studente, di chi non solo pretende una corrispondenza tra il grafico e l'equazione della funzione, ma che

<sup>26</sup> DR, cit., p. 249.

postula l'andamento della curva a partire dall'equazione basandosi su grafici che già conosce, frutto di esercizi già svolti. La soluzione viene cercata innanzi tutto tra modelli che si conoscono, e la prevedibilità è possibile solo a partire da queste strutture (per quanto, anche in questa operazione, occorra una notevole dose di capacità di intuizione e di analisi). Il vero matematico, il matematico che inventa teoremi, non può però basarsi su formule date ed esperienza passata. La soluzione non va cercata in qualcosa di altro rispetto al problema, ma *risiede* nel problema, ed è presente a tutti i livelli di complessità possibili. Il matematico norvegese Abel è l'esempio lampante del genio in grado di risolvere l'*impassé* dovuta all'ossessiva analisi delle formule, all'incapacità di guardare il problema dalla giusta prospettiva: dato che il metodo utilizzato per risolvere algebricamente le equazioni fino al quarto grado non funziona per equazioni di grado superiore, Abel si impegna a dimostrare ciò che veniva fino a quel momento solo presupposto, ossia che «la risoluzione delle equazioni generali fosse algebricamente impossibile». Sostenendo che ogni problema può essere posto in una forma tale da essere risolto, Abel cambia la domanda da «esiste una soluzione algebrica per le equazioni superiori al quarto grado?» a «questa soluzione è in effetti possibile?». Giunge così a dimostrare che non esiste un metodo prestabilito per risolvere le equazioni di quinto grado o superiore, mostrando così alla luce del sole che il metodo che i matematici (Lagrange compreso) avevano fino a quel momento utilizzato per affrontare la questione non era altro che vaghezza travestita:

Invece di cercare quasi a caso se un'equazione è risolubile in generale, occorre determinare condizioni di problemi che specifichino progressivamente campi di risolubilità, in modo che «l'enunciato contenga il germe della soluzione». Si ha qui un rovesciamento radicale del rapporto soluzione-problema, una rivoluzione più importante di quella copernicana, talché si è potuto dire che Abel inaugura una nuova *Critica della ragion pura*, superando appunto l'*estrinsecismo* kantiano.<sup>27</sup>

Il limite dello schema risiede dunque nel suo presupporre *a priori* l'esistenza di un unico metodo che associ oggetti a concetti, senza mai interrogarsi sul fondamento e sulla correttezza di questo metodo. L'errore sta, come nell'esempio di Abel, nel non essere in grado di porre correttamente il problema e di ritenere, secondo un pregiudizio scolastico, che vi sia una differenza sostanziale tra problema e soluzione. Essere vittima di un pregiudizio scolastico, in realtà non vuol dire altro che essere ancora invischiati nel senso comune. Questo significa la possibilità di muovere un'accusa ben precisa a Kant: aver ricalcato il trascendentale sull'empirico, ovvero aver risolto il problema come lo

<sup>27</sup> Ivi, p. 234.

studente risolve un'equazione complessa. Buon senso e senso comune, nient'altro che previsione e riconoscimento.

Occorre a questo punto fermarsi un momento per trarre le conclusioni e per accedere al livello della metariflessione, che ci permetterà di cogliere l'intero potenziale di quanto raggiunto: la scoperta dell'Io incrinato pone un problema teoretico che Kant risolve, secondo Deleuze, in modo insoddisfacente (per mezzo dell'imperativo categorico). L'Io incrinato può trovare sostegno nella dimensione preindividuale, ma per accedervi deve abbandonare la coscienza e i modi della coscienza. Ho quindi attaccato lo schematismo kantiano, e per farlo ho paragonato il suo operare al metodo matematico (che ricade anch'esso all'interno dello schematismo). Prova che il metodo matematico sia intimamente legato a quello dello schema è l'incapacità di superare lo schema restando all'interno delle comuni operazioni matematiche. Anche se la complessità aumenta, lo schema riesce comunque a svolgere il proprio compito. Questo dimostra che lo schema non può essere attaccato con le sue stesse armi, che è in grado di rispondere senza eccezioni alla domanda «a partire da questo concetto, puoi trovare la determinazione spazio-temporale corrispondente?» (contrariamente alla sintesi, che innanzi al troppo grande o al mostruoso si paralizza). Quello che lo schema non può fare è al tempo stesso ciò che svela la sua insufficienza. L'esempio di Abel mostra come il problema nuovo non venga dall'interno di un sistema chiuso, ma dall'esterno, da un diverso punto di vista sulla questione. Il punto è che applicare il metodo che ha utilizzato Abel allo schematismo ha un doppio significato: è, in primo luogo, l'applicazione di un metodo generico a un caso particolare, ma il caso particolare in questione ha un rapporto intimo con il metodo utilizzato, rapporto che si traduce nel fatto che ciò che lo schema non riesce a fare (porre nuovi problemi che portino in grembo nuove soluzioni) è al tempo stesso il metodo utilizzato per spezzare il sistema chiuso dello schema.

In termini nietzschiani, lo schema non è in grado di affermare se stesso, e questo accade perché la sua genesi è ad esso esterna. Lo schema è una costruzione, non contiene la scintilla della propria ragione. Sapendo qual è il rischio da scongiurare, ossia quello di innalzare una costruzione sulla base di presupposti che non riescono a giustificare la propria esistenza, possiamo mettere da parte il concetto per entrare nella dimensione ontologica. Se abbiamo superato lo schema grazie a una forza esterna allo schema ciò significa che

c'è nel mondo qualcosa che costringe a pensare. Questo qualcosa è l'oggetto di un incontro fondamentale e non di un riconoscimento.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Ivi, p. 182.

Ciò che viene sentito si oppone al riconoscimento. Avendo fatto saltare il processo di riconoscimento, possiamo nuovamente affrontare la questione del rapporto tra tempo e soggetto senza subire le interferenze della coscienza. Invece che dal Cogito, questa volta partiamo dalla forma pura del tempo. Utilizzeremo la ventitreesima serie di *Logica del senso*<sup>29</sup> per reimpostare il problema.

#### 4. La forma pura del tempo

Il tempo circolare che afferma soltanto l'esistenza del presente e non dà giustificazione del proprio scorrere è Kronos. Il passato è presente che è stato e il futuro presente che non lo è ancora: tutto fa parte di un presente più grande, capace di inglobare tutti gli istanti. Questa concezione implica anche la relatività dei presenti tra loro, un «avvolgimento di presenti relativi». Il mio presente limitato non è il presente del Dio, che vede in un unico blocco il presente che per me è stato e quello che sarà. Secondo la concezione classica, il tempo è misura del movimento, quindi il presente è misura dell'azione dei corpi e delle cause, nonché il suo limite. Kronos è riempito da corpi, ed è quindi propriamente la misura del movimento degli astri. Ma il principio di misura non è immanente al movimento, ha bisogno di essere spiegato al di fuori del presente. Si passa dunque ad Aiôn, che crede in un futuro e in un passato che si dividono ad ogni istante il presente. A partire da ogni istante, Aiôn distribuisce due serie non simmetriche lungo una linea retta, ed è il bacino in grado di accogliere l'evento perché l'unico in grado di riconoscere il punto singolare; l'altra faccia dell'evento è il senso, e queste due dimensioni si riferiscono, rispettivamente, agli stati di cose e alle proposizioni. Anche il senso è infatti possibile solo a partire da Aiôn, e fonda e giustifica il linguaggio perché è ciò che «fa esistere ciò che lo esprime». Proprio perché Aiôn si fa carico di giustificare, tenendo separate, le proposizioni e le cose, il suo essere linea retta assume un secondo significato: la retta diviene la frontiera tra il linguaggio e le cose, ciò che permette di preservare la differenza qualitativa tra il senso e l'evento. Ma l'istante dell'Aiôn, quello che Deleuze definisce come «quasi-causa»<sup>30</sup> della retta, deve essere rappresentato, e non può esserlo se non in termini di espressione di un'altra natura: «non è il presente del sovvertimento né quello dell'effettuazione, bensì quello della contro-effettuazione».<sup>31</sup> In *Logica del senso* Deleuze prosegue poi l'analisi del rapporto tra gli eventi, specificando

<sup>29</sup> LS, cit., pp. 145-150.

<sup>30</sup> Ivi, p. 149.

<sup>31</sup> Ivi, p. 150.

la peculiarità di questo rapporto. Noi abbiamo però già compiuto il passo in avanti che ci serviva: l'istante che il passato e il presente si dividono (dal punto di vista del tempo), ossia il momento della cesura a partire dal quale il soggetto si sdoppia per proiettare parte del suo Io nel passato o nel futuro (dal punto di vista della coscienza), trova la sua definizione come espressione di *un'altra natura*. Questa natura non è altro che la natura stessa dell'evento, che fa tremare il soggetto proprio perché mette in crisi la coscienza individuale: la domanda «qual è la natura dell'evento?» è la chiave di volta per risolvere il problema.

L'evento avrà certamente una natura individuale e al tempo stesso preindividuale, dato che il problema si pone in un primo momento a partire dal soggetto, o meglio dall'analisi del tempo nel pensiero individuale, per cercare poi una risposta all'incapacità della seconda sintesi del tempo di giustificare se stessa nel campo della forma pura della temporalità. In altri termini, l'evento avrà la caratteristica dell'immanenza e della trascendenza. Esiste qualcosa in grado di rispondere a questa doppia esigenza: questo qualcosa è l'Idea, il problema che contiene in sé la risposta, di cui l'evento è una manifestazione. Partiamo da quest'ultimo: l'evento si muove, per Deleuze, su due livelli: esso è la spinta a partire dalla quale il pensiero si mette in movimento, smette di rappresentare per apprendere e creare (inizia quindi a pensare davvero), ma è anche oggetto di riflessione. Questo ha una conseguenza fondamentale, che presentiamo con le parole di Zourabichvili:

Et s'il n'y a pas de manière de penser qui ne soit aussi manière de faire une expérience, de penser ce *qu'il y a*, la philosophie n'assume pas sa condition événementielle d'où elle prétend recevoir la garantie de sa propre nécessité, sans proposer du même coup la description d'un donné pur, lui-même événementielle. Appelons cela, si l'on veut et par provision, expérience de l'être.<sup>32</sup>

Deleuze passa dalla filosofia critica all'ontologia affermando che la divisione tra un soggetto che percepisce e riconosce e un oggetto non sta né nel soggetto né nell'oggetto. Il «campo trascendentale» kantiano si dilata sino a diventare un piano, ossia fino a rendere impossibile il movimento a partire dal quale il soggetto si produce simultaneamente al suo oggetto «fuori campo»,<sup>33</sup> impedendo così alla coscienza di diventare fatto. Dalla trascendenza di soggetto e oggetto si passa all'immanenza pura. Al soggetto subentra una figura preindividuale dotata a sua volta di un flusso di coscienza: questo flusso di coscienza coincide con l'immanenza stessa. L'immanenza è la dimensione preindividuale e al tempo stesso attuale, realizzata e allo stesso tempo

<sup>32</sup> Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Édition Ellipses, Paris 2003, p. 38.

<sup>33</sup> Cfr. I, cit.



indeterminata, che consente al soggetto di partecipare della propria individualità e del proprio essere parte di un flusso. Il piano di immanenza non è altro che l'Essere univoco (DR), quell'istanza problematica che si rivolge all'uomo empirico mediante eventi travestiti da problemi e che, mediante quei problemi gravidi delle rispettive soluzioni, porta il pensiero ad elevarsi sino alla cima più alta, in un processo di continuo apprendere e di continuo divenire. La trascendenza non si raggiunge quindi con la filosofia critica, ma è frutto dell'ontologia. Se ne coglie la vera essenza quando si ammette che essa è figlia dell'immanenza.

### Bibliografia

#### Opere di Deleuze

- NPh *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, trad. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002.
- PhK *La Philosophie critique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris 1963, trad. it. di M. Cavazza e A. Moscati, *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, Cronopio, Napoli 1997.
- DR *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, trad. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997.
- LS *Logique du sens*, Les éditions de Minuit, Paris 1969, trad. it. di M. de Stefanis, *Logica del Senso*, Feltrinelli, Milano 1976.
- QPh (avec F. Guattari), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les éditions de Minuit, Paris 1991, trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.
- I *L'immanence: une vie...*, «Philosophie», 47, 1995, pp. 3-7; tr. it. di F. Polidori, *L'immanenza: una vita...*, «aut aut», 271-272, 1996, pp. 4-7.
- ABC *L'abecedario di Gilles Deleuze* (a cura di C. Parnet), DeriveApprodi, Roma 2006.

#### Letteratura secondaria

- Badiou, A., *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, Hachette, Paris 1997.
- Bergen, V., *Résistances philosophiques*, PUF, Paris 2009.
- Blasone, P., *Gilles Deleuze e il tempo. L'ultimo degli stoici*, articolo reperibile su <http://www.babelonline.net/home/001/agora/tempoblasone.pdf>.
- Cantone, D., *Cinema, tempo e soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- Fadini, U., *Figure nel tempo. A partire da Deleuze/Bacon*, Ombre Corte, Verona 2003.
- Fadini, U., *Il filo del tempo. Sul modello del corpo in Gilles Deleuze*, «Humana.Mente», 14, 2010, pp. 189-204.
- Kelly, M. R., *Husserl, Deleuzian Bergsonism and the Sense of the Past in General*, «Husserl Stud», 2008, 24, pp. 15-30.
- Martin, J. C., *La philosophie de Gilles Deleuze*, Éditions Payot & Rivages, Paris 2005.
- Rossi, K., *L'estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e fenomenologia a confronto*, Pendragon, Bologna 2005.
- F. Zourabichvili, «Deleuze. Une philosophie de l'événement», in P. Marrati, A. Sauvagnargues, F. Zourabichvili, *La philosophie de Deleuze*, Presses Universitaires de France, Paris 2004, trad. it. Deleuze. *Una filosofia dell'evento*, Ombre Corte, Verona 1998.
- Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003.